N12<529274100 021
ubTÜBINGEN

Wilh. Kapp
Buchbinderei & Papierh.
Tübingen Münzg. 3

Zeitschrift
für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Veröffentlichung des Instituts
für missionswissenschaftliche Forschungen

39. Jahrgang
1955

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN

Inhalt des 39. Jahrganges 1955

Abhandlungen

	Seite
Dumoulin, Heinrich: Mystik im Urbuddhismus und Hînayâna	115
Frank, Eduard: Das Problem des Yoga in abendländischer Sicht	34
Hagel, J. J.: Schulsturm in Südafrika	283
Hammerschmidt, Ernst: Die Polemik des Islam gegen das Christentum	194
Hsiao, Paul: Dschündz, das Menschenideal der Chinesen	269
Kleine, Richard: Die Mission im Religionsunterricht der höheren Schulen	25
Laures: Johannes: Geschichte der Kirche von Echizen	92
Meinertz, Max: Die Kirche und das jüdische Volk	44
Molitor, Joseph: Die Wirksamkeit des georgischen Mönchtums außerhalb der Landesgrenzen	2
Ohm, Thomas: Das Christusportrait eines modernen Hindu	106
Ohm, Thomas: Die katholische Weltmission — gestern und heute	161
Poschmann, Bernhard: Die Kirchengliedschaft	177, 257
Rath, Josef Th.: Mau Mau — das warnende Zeichen	297
Schlette, Heinz Robert: Zum Problem des zirkularen Denkens	83
Schütte, Johannes: Die christliche Maske des chinesischen Kommunismus	17
Wirth Roeper Bosch, H.: Die symbolhistorische Methode	127

Kleine Beiträge

Biermann, Benno: Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen	328
v. Bulck, V.: VIII. Intern. Kongreß für Religionsgeschichte in Rom	215
Frei, Gebhard: Symposion für Psychiater, Psychologen und Theologen auf christlicher Grundlage in Tirol	53
P. Gregorius: Die Niederländische missiologische Woche	219
Hammer und Sichel über Afrika (Gl)	59
Katholische Hindu? (Gl)	322
Islam in Deutschland (Gl)	325
Köster, Hermann: Zum ersten chinesischen Katechismus auf den Philippinen. Nachtrag	55
Leifer, Walter: Buddhismus in Deutschland	50
Leippert, M. Basildis: 60 Jahre Congregatio Missionaria Pallottinarum (C. M. P.)	326
Missionswissenschaftliche Vorlesungen an den deutschen Priesterseminarien	325
Ohm, Thomas: „Missionsausstellung"	221
Ohm, Thomas: „So sehen sie uns"	324
Pastoralia (Gl)	61
Schütte, Johannes: „Ein Viertel der Menschheit"	225
Tempelbau der Baha'is bei Frankfurt (Gl)	60
„Missionsland Universität" (Gl)	222
Vilsmeier, Gabriele: Lovanium	57
Walter, Gonsalvus: Künftige Missionsmethode in China	316
Zahl der Katholiken im Vorderen Orient (Gl)	61

Aus der Praxis und für die Praxis

Brockmöller, Alfons: Praktische Akkommodation in China?	228
Gehberger, Johannes: Kirchenbußen. Ein missionsmethodischer Versuch in Neuguinea	330
Heidrich, Peter: Liturgie in Japan	62

9k I 85

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Mitteilungen

Seite

Änderung in der Redaktion der ZMR 235
Centre Universitaire d'Études Orthodoxes 235
Ehrenvolle Berufung 235
Ehrungen 80
Institut für religiöse Ethnologie und Soziologie 142
Institute for Mission Apologetics. Manila 141
Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen . . . 235
Missionsstudienwoche 235
Promotion (Würstle) 334
Verleihung eines missionswissenschaftlichen Diploms 235
Zeittafel für Missionsgeschichte 80
Chronik 140, 233
Statistik 140

Verschiedenes

Keller, Dr. Michael: Über ordentliche Seelsorge und Weltmission . . . 1
Prälat Prof. DDr. Johann Peter Steffes † 81

Besprechungen

Abd-el-Jalil, Maria im Islam (Kolping) 153
Oldenbourgs Abriß der Weltgeschichte (Mohr) 78
The Anglo-Saxon Missionaries in Germany (Kilger) 236
D'Arcy, Constancy of Interest Factor Patterns within the specific Vocation of Foreign Missioner (Nisters) 143
Bavinck, Inleiding in de Zendingswetenschap (P. Gregorius) 236
Bhagavadgita — Gesang des Erhabenen (Petri) 241
Bibliografia Missionaria A. XVII: 1953 (Glazik) 66
Bibliotheca Missionum (Kilger) 238
Biezeis, Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen (Grentrup) 242
Böhlig, Ägypten und Byzanz bis zur arabischen Zeit (Hammerschmidt) . 338
Brodrick, Abenteurer Gottes (Müller) 67
Burckhardt, Vom Sufitum (Ohm) 243
Buess, Die Geschichte des mythischen Erkennens (Steffes) 243
Burgardsmeier, Religiöse Erziehung in psychologischer Sicht (Erlinghagen) 247
Caskel, Entdeckungen in Arabien (Hammerschmidt) 248
Caskel, Lihyan und Lihyanisch (Hammerschmidt) 248
Dold, Sursum corda (Glazik) 249
Doms, Vom Sinn des Zölibats (Ohm) 249
Dschu-Hsi, Djin-si Lu, die Sungkonfuzianische Summa (Hang) . . . 154
Dussercle, Du Kilima-Ndjaro au Cameroun — Msgr. F. X. Vogt (Rath) 239
Eliade, Die Religionen und das Heilige (Antweiler) 151
Ethnographische Beiträge aus der Ch'inghai Provinz (China) (Karow) . 157
Glasenapp, Die Religionen der Menschheit (Ohm) 74
Gonçalves, Historia do Malavar (Biermann) 334
Häring, Das Gesetz Christi (Ohm) 249
Hedenquist, The Church and the Jewish People (Meinertz) 44
Heinrich, Über die traditionelle Methode (Steffes) 244
Heinrichs, Theses dogmaticae (Hofinger) 143

Seite

Huonder, Gott und die Seele im Lichte der griechischen Philosophie (Kirsch) 244
Ittmann, Volkskundliche und religiöse Begriffe im nördlichen Waldland von Kamerun (Mohr) 245
Johnson, Ein Viertel der Menschheit (Schütte) 225
Kerygma und Mythos (Steffes) 246
Köster, Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie (Antweiler) . . 344
Kösters, Die Kirche unseres Glaubens (Antweiler) 344
Laures, The Catholic Church in Japan (Ohm) 240
Link, Seele du, in Sturm und Nacht (Müller) 67
Lyrik des Ostens (Ohm) 343
Marie-André du Sacré-Coeur, La Condition Humaine en Afrique Noire 336
Mayhew, Men Seeking God (Ohm) 251
Mittasch, Erlösung und Vollendung (Frei) 339
Murad Kamil, Das Land des Negus (Hammerschmidt) 158
Nock, Paulus (Bott) 337
Noetzel, Östliche Weisheit (Ohm) 77
Ohm, Islam und Christentum im Tanganyika-Territorium 338
Ohm, Die Religionen in Asien (Müller) 75
Ohm, Ruhe und Frömmigkeit (Hammerschmidt) 147
Schwarzer Orpheus (Ohm) 159
Palmer, Chinas große Prüfung (Schütte) 337
Parrinder, African Traditional Religion (Mohr) 75
Parekh, A Hindu's Portrait of Jesus Christ (Ohm) 106
Pascher, Die Liturgie der Sakramente (Warnach) 79
Pettersson, Chiefs and Gods (v. Bulck) 340
Pflaum, Nathanael Burger und die Mission von Schansi und Schensi (Biermann) 240
Radakrishnan, Religion und Gesellschaft (Petri) 246
Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit (Ohm) 338
Riedmann, Die Wahrheit des Christentums (Ohm) 251
Schätz, Heiliger Himalaya (Ohm) 344
Schicksal in Korea (Müller) 67
Schmalenbach, Die Kunst Afrikas (Mohr) 252
Schrenk, Studien zu Paulus (Weinberger) 68
Shuster, Religion behind the Iron Curtain (Schütte) 341
Sinica Franciscana, Vol. V (Biermann) 70
Spranger, Der unbekannte Gott (Steffes) 247
Straelen, The Religion of Divine Wisdom (Ohm) 152
Sugranyes de Franch, Raymond Lulle (Lausberg) 148
Tennien, Kein Geheimnis ist sicher hinter dem Bambusvorhang (Schütte) 253
Veltheim-Ostrau, Der Atem Indiens (Ohm) 254
Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas (Poschmann) . . . 159
van Winsen, Meelevend begrijpen (Glazik) 72
Wirsing, Die Rückkehr des mondo-mogo (Ohm) 76
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (Ohm) 77
Christliche Zeugenschaft (Glazik) 67
Zimmer, Maya, der indische Mythos — Der Weg zum Selbst (Petri) . . 152

9K I 85

DR. MICHAEL KELLER
BISCHOF VON MÜNSTER
ÜBER ORDENTLICHE SEELSORGE UND WELTMISSION

Im folgenden geben wir die Worte wieder, die S. Exz. Dr. Michael Keller, der Bischof von Münster, auf einer Festakademie gesprochen hat, die anläßlich der Zentenarfeier des Collegium Borromaeum in Münster gehalten wurde.

Der Priester muß heute mehr denn je die weltweite Perspektive des Apostolates sehen. Er muß sich bewußt sein, daß ohne die Kirche und daher auch ohne seinen eigenen intensivsten Einsatz die Menschheit nicht nur ihres ewigen Heiles verlustig gehen würde, sondern auch jede Hoffnung auf die Möglichkeit eines menschenwürdigen gesellschaftlichen Zusammenlebens fahren lassen müßte. Er muß sich darüber klar sein, daß die Entscheidungen, die heute fallen, nach menschlichem Ermessen die Richtung der Entwicklung für Jahrhunderte bestimmen, und auch darüber, daß seelsorgliche Maßnahmen und Initiativen auf Orts- oder Bezirksebene angesichts der ständig zunehmenden inneren Verflochtenheit aller Verhältnisse weit über diesen Raum hinaus bedeutsam werden können, zum Guten wie zum Schlechten. Er muß spüren, daß z. B. die Christianisierung Asiens ihn gleich unmittelbar angeht wie die religiöse Erneuerungsarbeit in der eigenen Pfarrei; denn Asiens Schicksal wird wahrscheinlich bald schon das Schicksal der Welt sein, m. a. W. daß das Werk der Weltmission zu einem dringenden Anliegen der *ordentlichen* Seelsorge geworden ist, ebenso wie das Mühen um die Wiedervereinigung im Glauben.

DDR. JOSEPH MOLITOR, SECHTEM b. BONN

DIE WIRKSAMKEIT DES GEORGISCHEN MÖNCHTUMS AUSSERHALB DER LANDESGRENZEN

Es bleibt das dauernde Verdienst des verewigten Bollandisten und Altmeisters auf dem Gebiete der georgischen Hagiologie, Paul Peeters[1], als Charakteristikum gerade des georgischen Mönchtums seine Tendenz herausgestellt zu haben, außerhalb der Landesgrenzen seine Wirksamkeit zu entfalten. Er weist hin auf einen für den georgischen Christen geradezu typischen *Wandertrieb* und spricht von einer „tendance mystique"[2]. Dieser mystische Zug entspricht dem Glauben an die Verdienstlichkeit und heiligende Kraft der freiwilligen Heimatlosigkeit um Christi willen. Der Verzicht auf das Land der Vater erscheint sogar als eine höhere Form des Eremitenlebens. So heißt es in der georgischen Vita des hl. Hilarion († 875), eines richtigen Wandermönches: „Er hat die anderen gewissermaßen übertroffen durch seinen Eifer im Pilgern und seine Verborgenheit bis zu seinem Tode"[3]. Vorbild war dem georgischen Anachoreten vor allem der Patriarch Abraham, der, von Gott gerufen, alle Brücken hinter sich abbrach und einem unbekannten Ziele entgegenging, das Gott ihm zeigen wollte. In der georgischen Biographie des hl. Johannes († 998) und seines Sohnes St. Euthymius († 1028) vom hl. Berge Athos wird vom ersten gesagt: „Wahrhaft ehrwürdig und Gott teuer war unser Vater Johannes, der Abraham nachahmte, sein Leben ändern und in Verbannung und Armut leben wollte"[4]. Gregor von Chandztha († 861) faßte, um nicht Bischof zu werden, den Plan, heimlich aus seinem Vaterlande zu fliehen, „wobei", wie seine Vita sagt, „Gott ihn rief, der ihm auch Führer wurde, wie er einst dem Patriarchen Abraham Führer gewesen war und den Israeliten in der Wüste"[5]. Georg der Hagiorite († 1065) fühlte sich nach dem Zeugnis seiner georgischen Lebensbeschreibung vom Himmel her bewogen, sein

[1] Paul Peeters edierte in den Anal(ecta) Boll(andiana) folgende georgischen Heiligenleben in lateinischer Übersetzung: Leben des hl. Hilarion: Anal. Boll. 32 (1913) S. 236—269; Leben der hll. Johannes und Euthymius: Anal. Boll. 36/37 (1917/19) S. 8—68; Leben des hl. Georg des Hagioriten: Anal. Boll 36/37 S. 69—159; Leben des hl. Serapion v. Zarzma: Anal. Boll. 36/37 S. 159—207; Leben des hl. Gregor v. Chandztha: Anal. Boll. 36/37 S. 207—309.

[2] Anal. Boll. 32 S. 239.

[3] Anal. Boll. 32 S. 244.

[4] Anal. Boll. 36/37 S. 15.

[5] Anal. Boll. 36/37 S. 221.

GKI 85

Leben in der Fremde zuzubringen in Armut und von seinen Verwandten und Freunden fortzugehen . . . Wie (Gott) den Moses, als er ihn zu seinem Propheten machen wollte, vor allem von den Seinigen wegführte, und dem Abraham, als er ihm seine Verheißungen anvertrauen wollte, aus dem Vaterlande zu ziehen befahl, so ist nichts anderes auch von den meisten Heiligen geschrieben, daß, wenn sie Gott sich nähern wollten, er sie vor allem von ihren Verwandten und Freunden fortgeführt hat"[6]. Hilarion kommt „unter Führung des Hl. Geistes" (Lk 4, 1) zum Berge Olymp in Bithynien, wo er zunächst bei den dortigen griechischen Mönchen keine gute Aufnahme findet. So ist er vollkommener Nachahmer Christi, seines Herrn, von dem es im gleichen Mönchsleben heißt: „Gott ist selber Pilger geworden durch seine Pilgerschaft"[7]. Der Zweck dieser oft so weiten und beschwerlichen Wanderungen ist freilich fast ausschließlich die Selbstheiligung und nur indirekt missionarische Betätigung zur Rettung unsterblicher Seelen. Johann der Hagiorit sagt nach dem Tode des Thornicius und denkt dabei an Spanien: „Ich wollte in eine ferne Gegend ziehen, in welcher ich für das Heil meiner Seele sorgen könnte"[8]. Gregor v. Chandztha entäußert sich aller irdischen und körperlichen Dinge, „damit er durch das ewige Licht zu jenen unkörperlichen Sitzen und zur unvergänglichen Herrlichkeit im Himmelreiche geführt würde"[9].

Die Anfänge des georgischen Mönchtums liegen trotz eingehender Untersuchungen, die vor allem Gregor Peradze, zeitweilig Lektor für Georgisch und Armenisch an der Universität Bonn, angestellt hat, noch im Dunkeln. Peradze möchte drei Perioden in seiner Geschichte unterscheiden: „die syrische, die palästinensische und endlich die auf dem Athos bzw. die byzantinische"[10]. Daß er selbst diese Einteilung nicht für endgültig ansieht, zeigt die gleich beigegebene Anmerkung: „Man kann ja natürlich darüber streiten, ob die Beziehungen zu Palästina ursprünglicher waren als zu Syrien; unserer Ansicht nach konnten sie auch gleichzeitig sein." Nach dem heutigen Stande der Forschung müssen wir die Disposition Peradzes umkehren und unter Beschränkung auf die Tätigkeit der georgischen Mönche im Auslande erst eine palästinensische,

[6] Anal. Boll. 36/37 S. 88.
[7] Anal. Boll. 32 S. 260.
[8] Anal. Boll. 36/37 S. 28.
[9] Anal. Boll. 36/37 S. 221.
[10] Gregor Peradze, Über das georgische Mönchtum: Internationale Kirchl. Zeitschrift 16 (1926) S. 154.

dann eine syrische und schließlich eine athonitische Entwicklungsphase unterscheiden. Der Hauptakzent liegt dabei gerade für die früheste Periode auf dem georgischen Mönchtum in *Palästina,* in das wir nach dem Vorgang von Peeters [11] auch die Georgier auf dem Sinai miteinbeziehen wollen.

I.

Schon Kekelidze läßt die Christianisierung Ostgeorgiens von Armenien aus (im Zusammenhang mit der Bekehrung dieses Landes) durch *Jerusalemer* Christentum auf dem Wege über Syrien erfolgen [12]. In dem sog. „Buch der Briefe", einer armenischen Briefsammlung, die aber tendenziös im Sinne der monophysitischen Armenier umgearbeitet worden ist, schreibt der armenische Katholikos Abraham (606—610) an den georgischen Katholikos Kyrion, der zum Chalcedonense zurückgefunden hatte: „Sicher kommt der wahre Glaube aus Jerusalem, so wie geschrieben steht: Aus Sion kommt das Gesetz, und aus Jerusalem das Wort Gottes (Is 2, 3), und wir sind im Besitze dieses Glaubens." Anderseits wußte gerade Kyrion, „der . . . mit Jerusalem in unmittelbarer Verbindung stand" [13], genau Bescheid über die Lehre von Chalcedon, wie sein 3. Brief an die Armenier dartut. Daraufhin schloß Abraham in seinem 1. Hirtenschreiben (608/09) Kyrion und die Seinen als Häretiker aus der kirchlichen Gemeinschaft mit den Armeniern aus. Tarchnišvili sagt in einem 1947 im Muséon veröffentlichten Artikel [14]: „Unbestreitbare Tatsachen erlauben uns zu denken, daß Kyrion kein Unrecht hatte, Jerusalem als Ursprung seines Glaubens zu betrachten. Gerade Jerusalem hat von Anfang an den Georgiern ihr liturgisches Jahr gegeben." Und in einem seiner seltenen, darum aber um so wertvolleren Aufsätze hat uns Goussen [15] im einzelnen die Abhängigkeit des georgischen Kirchenjahres von dem Jerusalems nachgewiesen. Da wird das Jahr des Heiles eröffnet mit dem 24. Dezember, der Vigil von Christi Geburt, mit dem be-

[11] La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite: Anal. Boll. 39 (1921) S. 289.

[12] Kornelius Kekelidze, Die Bekehrung Georgiens zum Christentum: Morgenland (H. 18) 1928 (Verlag der Hinrich'schen Buchhandlung, Leipzig).

[13] Vahan Inglisian, Chalkedon und die armenische Kirche: Das Konzil von Chalkedon Bd. II, Würzburg (Echter) 1953 S. 375.

[14] Michael Tarchnišvili, Sources arméno-géorgiennes de l'histoire ancienne de l'église de Géorgie: Muséon 60 (1947) S. 49.

[15] Heinrich Goussen, Über georgische Drucke und Handschriften die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend, Mönchen-Gladbach 1923.

zeichnenden Vermerk: „Die Festfeier beginnt mit der Prozession nach dem Hirtenfeld (ποίμνιον), östlich von Bethlehem gelegen, um die 6. Stunde“ [16]. Wenn Goussen in einer Anmerkung [17] ausführt: „In den altgeorgischen Kirchen befand sich eine besonders ausgezeichnete Stelle mit einem hohen silberbeschlagenen Kreuze, um dort ad crucem die Zeremonien zu feiern, die schon Silvia-Aetheria beschreibt“, so kann Tarchnišvili in seiner oben genannten Arbeit noch eine ganze Reihe von Tatsachen beibringen [18]. Während in der armenischen Meßliturgie sich syrische und griechische Einflüsse geltend machen, erscheint die altgeorgische als getreues Abbild der Opferfeier der Kirche von Jerusalem [19]. Vom Patriarchen von Jerusalem besorgten sich die Georgier das hl. Myron, wie uns noch im Leben des hl. Gregor v. Chandztha († 861) berichtet wird. Erst der georgische Katholikos Ephräm Adsquri, ein Zögling Gregors, ordnete „ex mandato Christi“ unter „Zustimmung“ des Patriarchen von Jerusalem an, daß in Zukunft das Chrisma in Iberien geweiht würde [20]. Der Oberhirte von Jerusalem wurde auch ständig in den Diptychen genannt [21]. Daraus aber mit Marr und Kekelidze eine ursprüngliche *jurisdiktionelle* Abhängigkeit der georgischen Kirche von Jerusalem ableiten zu wollen, ist doch wohl ein vergebliches Unterfangen. Aber altgeorgische Bauwerke und Lokaltraditionen reden eine deutliche Sprache von dem dominierenden *geistigen* Einfluß der hl. Stadt bis ins entlegene Georgien Die alte Hauptstadt Mzchetha war von einem wahren Kranz heiliger Stätten umgeben, die aus ihr ein „neues Jerusalem“ machten. So begegnen uns Namen wie „Cedrontal“, „Gethsemani“, „Golgotha“, „Bethlehem“ usw. Es gab im Lande nicht weniger als 10 Sionskirchen.
Gehen wir nun den geschichtlichen Zeugnissen nach, die uns vom georgischen Mönchtum in Palästina und am Sinai berichten. Da erscheint als erster Klostergründer im Hl. Lande *Petrus der Iberer,*

[16] A. a. O. S. 5.
[17] A. a. O. S. 3.
[18] A. a. O. S. 49.
[19] Über eine vorbyzantinische altgeorgische Meßliturgie vgl. M. Tarchnišvili, Eine neue georgische Jakobusliturgie: Eph(emerides) Lit(urgicae) 62 (1948) S. 49—82.
[20] Anal. Boll 36/37 S. 271.
[21] So heißt es in der altgeorg. Jakobusliturgie (Eph. Lit. 62 S. 69): „Zu allererst für das heilige und herrliche Sion, die Mutter aller Kirchen und für deine in der ganzen Welt (befindliche) heilige, katholische, apostolische Kirche und für alle Himmelsenden . . . Gedenke, Herr, der heiligen Stadt Jerusalem und aller Städte und Länder und aller, die (in ihr) mit Glauben und Furcht Christi in Frieden und Ruhe wohnen.“

Bischof von Majuma, dem Seehafen von Gaza. Um 409 in Ostgeorgien als Sohn des Königs Buzmer von Kharthlien, das die Alten „Iberien" nannten, geboren, kam er im Alter von 12 Jahren als Geisel nach Konstantinopel an den Hof des Kaisers Theodosius' II. (408—450). Nach einigen Jahren begab sich dann der Prinz, der bis dahin Nabarnugi (Nabornukios) hieß[22], heimlich nach Jerusalem, trat in den geistlichen Stand ein und wurde um 453 unter dem Namen Petrus Bischof von Majuma. Noch vor seiner Erhebung zur Bischofswürde gründete er mehrere Klöster im Hl. Lande. Das Kloster zu Jerusalem, wohl das erste georgische in Palästina, befand sich nach der von Raabe[23] veröffentlichten syrischen Vita des Petrus Ibericus, die ein Werk seines monophysitischen Nachfolgers, des Bischofs Johannes Rufus ist, bei der Sionskirche am sog. Davidsturm. Gleichzeitig errichtete Peter ein Pilgerhospiz; denn vom 5. Jahrh. an beginnt der Zustrom georgischer Pilger zu den hl. Stätten. Ein anderes Georgierkloster erbaute er später in der Nähe seiner Bischofsstadt Majuma. Nach der georgischen von Marr[24] edierten Vita (eine Übersetzung aus dem Syrischen, eine Bearbeitung von dritter Hand der Biographie des Zacharias Rhetor-Scholasticus [† vor 553], die im griechischen Original und in der syrischen Übersetzung verloren gegangen ist) entstand unter Peter dem Iberer noch ein drittes Kloster in der Jordanwüste. Es war die Zeit der beginnenden Hochblüte des Monophysitismus, jener zu Chalcedon 451 verworfenen Häresie, die mit ihrer verhaltenen mystischen Glut und ihrer alles in den Glanz der Gottheit hineintauchenden Inbrunst der Eigenart des Orientalen so sehr entgegenkam. Das weltflüchtige, urchristliche Mönchtum Ägyptens wurde bald der Bannerträger der Einnaturenlehre, und von dort griff sie dann über in das ägyptisch-syrische Grenzland Palästina mit seinen zahlreichen Klöstern. Auch Petrus wurde einer der Häupter der monophysitischen Partei und mußte unter Kaiser Marcian (450 bis 457) nach Ägypten in die Verbannung gehen. Unter der Regierung des Zeno (474—491) nach Majuma zurückgekehrt, starb er daselbst 488 im Alter von ungefähr 80 Jahren. Die spätere orthodoxe georgische Kirche konnte ihn wegen seiner dogmatischen Einstellung nicht unter die Zahl ihrer Heiligen aufnehmen.

[22] Vgl. David M. Lang, Peter the Iberian and his Biographers: Journal of Ecclesiastical History 2 (London 1951) S. 158—168.
[23] Richard Raabe, Petrus der Iberer, Leipzig 1895.
[24] Nikolaus Marr, Leben Peters des Iberers: Pravoslavny Palestinskij Sbornik 16 (St. Petersburg 1896).

Eine wichtige Rolle spielten die georgischen Mönche schon frühzeitig im großen *Sabaskloster* zu Jerusalem. Der Kappadozier Sabas, 439 geboren, also 30 Jahre nach Peter dem Iberer, kam 456 als Basilianermönch nach Palästina, wo er sich eng an den hl. Euthymius den Großen anschloß und nach dessen Tod mehrere Klöster gründete, darunter um 492 (491?) die berühmte μεγίστη λαύρα, die später ihm zu Ehren Mar Saba (St. Sabas) genannt wurde. In den monophysitischen Glaubensstreitigkeiten stand der hl. Sabas mit seinen Mönchen an der Spitze der Rechtgläubigen Palästinas. Er starb am 5. Dezember 532 zu Mar Saba. In seinem Testament werden auch die georgischen Mönche erwähnt und zwar noch vor den Syrern; er gesteht beiden eigene Psalmodie und Lesung aus Apostolos und Evangelium in der Landessprache zu, verlangt aber, daß sie sich dann zur eucharistischen Feier in der Hauptkirche mit den anderen vereinigen[25]. Es gab also schon beim Tode des Heiligen im Sabaskloster eine besondere georgische Mönchskommunität, die treu an ihrer Sprache und Nationalität festhielt.

Nach Prokopius von Cäsarea († nach 562)[26] soll Kaiser Justinian der Große (527—565) ein georgisches Kloster in Jerusalem und in der Umgebung der Stadt ein den iberischen Lasen gehörendes Kloster wiederhergestellt haben.

Peeters zeigt uns in seiner tiefschürfenden Arbeit „Übersetzer und Übersetzungen in der orientalischen Hagiographie“[27] einen Weg, auf dem man indirekt georgische Niederlassungen im Hl. Lande und anderswo feststellen kann: Es sind die Kolophone (Schlußworte) georgischer Handschriften, die nicht nur den Schreiber, sondern auch den Ort der Abfassung bzw. den Auftraggeber und sein Kloster uns vermitteln. Da erfahren wir, daß im Sabaskloster seit dem 8. Jahrh. und vielleicht noch früher eine regelrechte Schule von georgischen Übersetzern und Kalligraphen existierte. Die Iberer besaßen dort, wie Peeters es ausdrückt, „eine reservierte Be-

[25] Kornelius Kekelidze, Geschichte der georgischen Literatur, Tiflis 1923. S. 33 (aus A. Dmitrijewskij, Typika I, Kiew 1895); Μὴ ἔχειν δὲ ἐξουσίαν μήτε τοὺς Ἰβῆρας, μήτε τοὺς Σύρους λειτουργίαν τελείαν ποιεῖν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις αὐτῶν, ἀλλὰ συναθροιζομένους ἐν αὐταῖς ψάλλειν τὰς ὥρας κατὰ τυπικά, ἀναγινώσκειν δὲ τὸν Ἀπόστολον καὶ τὸ Εὐαγγέλιον τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ, καὶ μετὰ ταῦτα εἰσέχεσθαι εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν καὶ μεταλαμβάνειν μετὰ πάσης τῆς ἀδελφότητος τῶν θείων καὶ ἀχράντων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων.

[26] De aedificiis V 9 ed W. Dindorf, Bonn 1838, S. 328: τὸ τῶν Ἰβήρων μοναστήριον ἐν Ἱεροσολύμοις . . . τὸ τῶν Λάζων ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἱεροσολύμων.

[27] Anal. Boll. 40 (1922) S. 278—293.

hausung“ [28], die im 10. bis 11 Jahrh. den Namen „Höhle der Georgier“ trug. Sonst erscheinen in den Kolophonen an georgischen Konventen in Jerusalem: St. Samuel bei der Anastasis, ferner St. Simeon (vgl. Lk 2, 25) mit seiner Kathamoni (καταμονή), d. h. „Bleibe“, „Herberge“, und St. Chariton, das die Kopisten Palavra, d. h. παλαιὰ λαύρα „alte Anachoretenkolonie“ nennen.

Um 1038 erbaut der spätere georgische Abt Georg Prochorus das *Heilig-Kreuz-Kloster* bei Jerusalem. Wer ist dieser Georg, der als Mönch den Beinamen Πρόχορος (Apg 6, 5) erhielt? In einem hagiographischen Codex Hibericus 1 der Bodleiana zu Oxford [29] findet sich auf dem Schlußblatt von derselben Hand geschrieben, die das ganze Buch abgefaßt hat, der Vermerk: „Mich armen Prochorus hat Gott gewürdigt, dieses die Seelen erleuchtende Buch über die hl. Martyrer zu schreiben. Ich habe es vollendet, herbeigebracht und dargebracht mit dem Willen Gottes und der Hilfe aller Heiligen der von mir erbauten *Kirche* des hl. Kreuzes, damit man bete für meine Seele und für die Seelen meiner Lehrer, Eltern, meiner Brüder und aller geistlichen Söhne vom Hl. Kreuz und meiner Brüder, die mit mir an der Erbauung dieser hl. Stätte sich abgemüht haben.“ Aus anderen Notizen der gleichen Hs geht hervor, daß er ein Priestermönch (ἱερομόναχος) des Sabaskloster ist und ursprünglich vom Athos herkam; denn er erscheint als ein Schüler und Mitarbeiter des großen Übersetzers St. Euthymius († 1028), Abt vom Iberer-(Iwiron)Kloster auf dem Athos, und als Freund eines seiner Nachfolger, des hl. Georg des Hagioriten († 1065) Auch in einer georgischen Übertragung des Kommentars des hl. Johannes Chrysostomus zum Johannesevangelium [30] bezeugt er sich als Erbauer des Kreuzklosters, d. h. wie oben zunächst der Kreuz*kirche*. Die übrigen Teile des Klosters waren um 1056 noch nicht ganz fertig. Das ersehen wir aus der georgischen Vita des hl. Georg vom Hl. Berge [31], wo dieser den greisen Prochorus noch beim Bau des Klosters antrifft und ihn mit Geld und liturgischen Büchern (Menäen, Triodion) unterstützt. Auch in Heilig-Kreuz

[28] Anal. Boll 40 S. 282: une habitation réservée.

[29] Vgl. Paul Peeters, De Codice Hiberico Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis: Anal. Boll. 31 (1912) S. 301—318.

[30] Vgl. A. Tsagareli, Denkmäler des georgischen Altertums im Hl. Land und auf dem Sinai: Pravoslavny Palestinskij Sbornik 4 (St. Petersburg 1888) S. 186 bis 187; es ist der Codex 145 v. Hl. Kreuz.

[31] Georgisch: Mthatzmindeli (= Ἁγιορίτης). Anal. Boll. 36/37 S. 109.

wuchs ähnlich wie schon früher im Sabaskloster eine Generation von Übersetzern und Kalligraphen heran, deren Werke so zahlreich waren, daß noch heute die Sammlung seiner Hss, wie Peeters sagt[32], trotz der vielen Plünderungen nur denen von Athos und Sinai nachsteht. Das Kreuzkloster wurde die Hochburg des georgischen Mönchtums in Palästina.

In späteren Hss werden noch genannt die Einsiedeleien von Golgotha und von Gabbatha. Jedenfalls waren im hohen Mittelalter die Georgier die einflußreichste christliche Gemeinschaft in Jerusalem. Als Wächter der hl. Stätten wurden sie seit Sultan Kamil (1219) mehr und mehr von den Franziskanern abgelöst. Als der politische Niedergang ihres Heimatlandes begann, sank auch ihr Einfluß in Palästina. Die Griechen und Armenier kauften allmählich ihre klösterlichen Besitzungen auf. So wechselte nun das Kreuzkloster mehrmals seinen Besitzer (Armenier, Jakobiten, Nestorianer), um dann doch bis ins 19. Jahrh. in den Händen der Georgier zu bleiben.

Wie weit die Georgier im Hl. Lande verbreitet waren, geht aus den Ausgrabungen des Franziskanerpaters Virgilio Corbo hervor, der kürzlich ein georgisches Kloster in Bethlehem entdeckt hat, wie georgische Inschriften daselbst ausdrücklich bezeugen[33]. Vor einiger Zeit hat man auch in Ägypten ein georgisches Kloster aufgefunden, das vielleicht von Peter dem Iberer während seines dortigen Exils errichtet worden ist[34].

Das berühmte Katharinenkloster auf dem Sinai war 527 von Kaiser Justinian d. Gr. gegründet bzw. ausgebaut worden. Bereits seit dem 7. Jahrh. finden wir hier eine ansehnliche Kolonie emsig tätiger georgischer Mönche; sie bereicherten die Klosterbibliothek mit einer sehr umfangreichen und wertvollen Sammlung georgischer Manuskripte, die nach Kriegsende auf Mikrofilm aufgenommen wurden und deren Benutzung demnächst durch einen von G. Garitte in Bearbeitung genommenen Katalog aller georgischen Hss vom Sinai und von Jerusalem (213 an der Zahl) ermöglicht werden soll.

[32] Anal. Boll. 40 (1922) S. 286.

[33] Virgilio Corvo, Il Monastero Georgiano di San Teodoro a Bir el Qutt: La Terra Santa 1953 (Settembre) S. 279—284; über die Inschriften vgl. a. a. O. S. 181—186.

[34] U. Monneret de Villard, Una Chiesa di tipo Georgiano nella Necropoli Tebana: Coptic Studies in Honor of Walter Erwing Crum, Boston 1950, S. 495—500.

II.

Gegenüber der hohen Bedeutung des georgischen Mönchtums in Palästina und den angrenzenden Gebieten scheint seine Verbreitung in *Syrien* nicht so groß gewesen zu sein, wenigstens nicht in so früher Zeit wie im Hl. Lande. Eigentlich müßte sich der Einfluß Antiochiens, der „göttlichen und heiligen Stadt", wie sie in der georgischen Kirchensprache heißt, doch mehr geltend gemacht haben. Das Patriarchat Antiochien, kirchenpolitisch ungleich bedeutsamer als Jerusalem, das ja das jüngste der vier orientalischen Patriarchate war, übte damals eine Obermetropolitangewalt über den gesamten nahen Orient aus. So war auch die junge georgische Kirche Antiochien unterstellt; erst das Trullanum (692) erkannte die kirchliche Autokephalie Georgiens an und löste die Verbindung mit der Metropole Syriens. All das berührte das morgenländische Mönchtum wenig; denn im Gegenstaz zum abendländischen hat es sich nie von sich aus in den Dienst der Kirche gestellt und, das gilt besonders für das georgische, nur gezwungen kirchliche Ämter übernommen.

Im syrischen Gebiet tritt nicht gleich wie in Palästina mit Petrus dem Iberer eine große georgische Führergestalt auf den Plan. Es ist vielmehr der Kilikier Simeon der Stylite (der Ältere), geboren um 390 zu Sis († 459), der an die Spitze des dortigen Mönchtums tritt und besonders zu den Mönchen auf dem *„Schwarzen Berge"* bei Antiochien gute Beziehungen unterhielt. Die letzten dreißig Jahre verbrachte Simeon auf einer 16—18 m hohen Säule stehend und predigend bei Telneschin, eine Tagereise von Antiochien entfernt, und wurde so der Bahnbrecher für eine neue mönchische Aszese, das Stylitentum. Unter der unübersehbaren Menschenmenge, die tagtäglich den ersten Säulensteher umdrängte, befanden sich auch Pilger aus dem Volke der Georgier. Gerade diese neue Lebensform des Stylitentums scheint ihre Neugierde und ihre Bewunderung geweckt zu haben. Der Säulensteher Daniel, ein Schüler Simeons des Älteren, der 493 im Alter von über 84 Jahren in Konstantinopel starb, zählt unter seinen Verehrern einen König der Lasen, Gubazios. Es blieb aber nicht bei der bloßen Bewunderung; auch georgische Einsiedler wurden Styliten, wie z. B. der Säulensteher Gabriel im 13. Jahrh., dessen Leben uns Neophyt der Rekluse[35] erzählt. Kein Wunder, daß die Georgier behaup-

[35] Anal. Boll. 26 (1907) S. 164.

teten, von Simeon dem Älteren selbst auf dem Schwarzen Berge angesiedelt worden zu sein, obgleich sie dort erst im 11. Jahrh. ihren monastischen Frühling erlebten.

Noch ungleich mehr als dieser erste Stylite Simeon von Mandra, der später und zwar mit Unrecht in den Verdacht kam, Monophysit gewesen zu sein, ist Simeon Stylites der Jüngere († 592 oder 596) neben dem hl. Sabas und dem hl. Antonius dem Ägypter der beliebteste Mönchsheilige für das georgische Volk geworden. Simeon, zu Antiochien von aus Edessa stammenden Eltern geboren, wurde schon in frühester Jugend Säulensteher. Der Hügel, auf dem seine letzte und höchste Säule sich erhob, wurde wegen der dort von ihm gewirkten Wunder θαυμαστὸν ὄρος *„Wunderbarer Berg"* genannt. In einer arabischen Übertragung des Taktikons des Mönches Nikon vom Schwarzen Berge (Mitte des 11. Jahrh.) heißt es im 17. Kapitel gegen Ende[36]: „Im Leben des hl. Simeon des Wundertäters steht: Zu ihm drängten sich viele Menschen, Männer und Frauen, die zu ihm aus dem Osten hinaufkamen, am Osterfest und am Kreuzigungsfest, Gott lobend; und der Hl. Geist ‚betaute' alle und reiste mit ihnen. Als sie sich dem Kloster nahten, sprach der Hl. Geist zu seinem Diener Simeon: Weißt du, wer diese sind, die zu dir kommen? Sie sind das Volk der ‚al-ǧurǧan' (Georgier) . . . um meines Namens willen, und sie werden zu dir kommen zu jeder Zeit im starken, rechten, wahren Glauben . . . Wenige Tage nach dieser Vision kam eine große Menge von Georgiern in der erwähnten Weise herauf, und er heilte viele aus ihnen von ihren verschiedenen Krankheiten und befreite andere von den Satanen. Ein Teil von ihnen wünschte in seinem Kloster bleiben zu dürfen wegen der Wunder, die sie geschaut hatten. Er nahm ihr Verlangen an und ließ sie bei sich wohnen, weil er wußte, daß es der Wunsch und der Wille Gottes war. Sie wohnten bei ihm, dem Mönchsleben treu ergeben."

Im Gegensatz zu Peradzes gegen Kekelidze vorgebrachten These[37] von einer früheren syrischen Mönchsmission im 5. Jahrh. können wir wohl daran festhalten, daß erst Simeon der Jüngere es war, der die sog. 13 syrischen Väter nach Ostgeorgien schickte, um das

[36] Vat. arab 76 f. 368v; das griechische Original ist bei Wladimir Beneševič verzeichnet in seinem Catalogus codd. mss. graecorum qui in monasterio Sanctae Catharinae asservantur I (St. Petersburg 1911).

[37] Gregor Peradze, Die Anfänge des Mönchtums in Georgien, Gotha 1927 (Diss. Bonn 1928) S. 41.

dort noch unbekannte könobitische Klosterleben einzufügen. Freilich haben die erhaltenen Lebensbeschreibungen von nur 7 dieser syrischen Väter, sämtlich aus dem 13. Jahrh. stammend, von ihrer Ursprünglichkeit so gut wie nichts behalten und sind meist legendarische Schöpfungen georgischer Mönchskreise, die ihr Kloster oder ihre Klosterheiligen berühmt machen wollten.

Sehen wir uns nun an Hand der Kolophone in den Hss nach georgischen Niederlassungen in Syrien um, so stoßen wir vor allem auf folgende Namen: 1. St. Simeon auf dem Wunderbaren Berge bei Antiochien, auch St. Simeon „in columna" genannt. Im Leben des hl. Georg Hagiorites, Abt von Iwiron[38], wird uns berichtet, daß um die Mitte des 11. Jahrh., zur Zeit des Patriarchen Theodosius' III. von Antiochien (seit 1057), ungefähr 60 Georgier im Simeonskloster waren. Der junge Georg Hagiorites trifft auf seiner Pilgerreise[39] vom Schwarzen zum Wunderbaren Berg auf letzterem den greisen *Georg den Klausner* „in einer Höhle zwischen den Felsen, der wie eine Turteltaube keusch und wie die Taube ohne Fehl war, ein Mann des Himmels und ein Engel der Erde". Georg, der noch nicht Priester war, wurde der Schüler des Klausners; er wurde von ihm angeeifert, seine Talente in den Dienst seines Volkes zu stellen und sich literarisch zu betätigen. Als Georg nach reichgesegnetem Schaffen 1065 auf dem Athos starb, lebte sein Meister und Lehrer, Georg der Rekluse, noch. Ganz erfüllt von Verehrung gegen seinen verstorbenen geistlichen Sohn, drängte der Klausner einen anderen Schüler, der auch Georg hieß, die Lebensbeschreibung des Hagioriten zu verfassen. 2. Nach St. Simeon auf dem Wunderbaren Berge ist das gleichnamige Kloster auf dem Schwarzen Berge westlich von Antiochien zu nennen, der über dem Meer emporragt und heute von den Arabern ǧabel Mūsā (Mosesberg) genannt wird. Auf ihm befanden sich außer St. Simeon noch andere kleine Klöster, wie im Leben des hl. Georg Hagiorites in einem Brief des georgischen Königs Bagrat IV. (1027—1072) an Georg mitgeteilt wird[40], in dem es heißt: „Heiliger Vater, auf dem Schwarzen Berge sind von uns nur wenige Klöster." Darunter ist zu nennen 3. das St. Romanuskloster und 4. das Kloster unserer Lieben Frau von Kalipos. Ferner 5. Kastana auf dem Schwarzen Berge, wo Ephräm der Kleine (d. h. der Jüngere) im 11./12. Jahrh.

[38] Anal. Boll. 36/37 S. 113.
[39] Anal. Boll. 36/37 S. 90.
[40] Anal. Boll. 36/37 S. 119.

in den Bahnen der großen Übersetzer vom Iwironkloster auf dem Athos wirkte. Er schrieb u. a. auch eine Abhandlung über die Gründe der Bekehrung Georgiens zum Christentum, worin er vor allem die darauf bezüglichen Stellen der *griechischen* Schriftsteller sammelte, da man damals in Antiochien das geschichtliche Recht der georgischen Kirche auf Autokephalie bestritt.

III.

Am großartigsten sollte sich aber das georgische Mönchtum entfalten mitten im *byzantinischen Sprachgebiet.* Wie weit ein einzelner Pilgermönch seine Schritte lenken konnte, zeigt das Beispiel des hl. Hilarion des Iberers; er steht gewissermaßen an der Schwelle des athonitischen Zeitalters. 847—854 ist er im berühmten Sabaskloster zu Jerusalem, dann 5 Jahre im Kloster Kranion auf dem Olymp in Bithynien — wohl als erster Georgier —, vor 867 in Konstantinopel, zwei Jahre in Rom, wo er nach der besseren, nicht tendenziös bearbeiteten Version die besten Eindrücke empfängt. Auf der Rückreise stirbt er am 19. November 875 in Thessalonich und wird am 9. Dezember zu Konstantinopel in der Kirche des neuen Romanakonvents der Iberer beigesetzt.

Das nächste Jahrhundert läßt die Georgier *auf dem hl. Berge Athos* seßhaft werden (Hagioriten!), auf dem der byzantinische Mönch Athanasius vom Studionkloster in Konstantinopel auf kaiserlichen Wunsch hin 963 die μεγίστη λαύρα, das erste feste Steinkloster, gebaut hatte. Um 980 erfolgt die Gründung der weltberühmt gewordenen μονὴ τῶν Ἰβήρων, des Iwironklosters, durch *Thornicius* (Τορνίκιος), in der Welt einst Patricius und Syncellus, nun ein Mönch, der Sprache und Herkunft nach ein Georgier, gemeinsam mit seinem Vetter *Johannes Mthatzmindeli* (d. h. Hagiorite, vom ἅγιον ὄρος) und dessen Sohn *Euthymius.* Die Vita der beiden Letztgenannten erzählt darüber[41]: Johannes, ein georgischer Höfling, verläßt Heimat und Familie und begibt sich in das Land der Griechen. Er kommt zum Olymp in Bithynien; dort gibt er sich eine Zeitlang dem Bücher(ab)schreiben hin, höchstwahrscheinlich im Kloster Kranion, dem wir wertvolle Bibelhss verdanken. Inzwischen wird sein Sohn Euthymius als Geisel an den Kaiserhof nach Konstantinopel beschieden. Johannes gelingt es, ihn durch persönliche Intervention beim Kaiser loszubekommen, und so nimmt

[41] Anal. Boll. 36/37 S. 16 f.

er ihn mit sich wieder zum Olymp. „Als die Griechen und Iberer ihn ehrten", wie es in der Biographie heißt[42], zieht er mit seinem Sohn und einigen Schülern zum Athanasiuskloster auf dem Athos. Thornicius, der in seinem Vaterlande Georgien Mönch geworden war, erfährt, daß Johannes auf dem Olymp weilt, geht dorthin, findet ihn aber nicht mehr und gelangt ebenfalls auf den Athos. Die Georgier „beginnen zum hl. Berge hinzuströmen"[43]; deshalb erbauen die drei mit Zustimmung des Vaters Athanasius ungefähr 1000 Schritte von dessen Laura entfernt und von ihr abhängig die σκήτη τοῦ προδρόμου, ein Kloster des hl. Johannes des Täufers. 978 schreiben georgische Einsiedler eine Übersetzung der Homilien des hl. Johannes Chrysostomus und des hl. Ephräm wieder ab. Wohl im gleichen Jahre wird der berühmte zweibändige Athoscodex, der fast das ganze AT in georgischer Übersetzung umfaßt, angeblich ein Werk des hl. Euthymius, für den Patrizier Thornicius von den Schreibern Michael, Georg und Stephan im gleichen Johanneskloster niedergeschrieben. Um dieselbe Zeit wurde die Apokalypse anscheinend zum erstenmal durch Euthymius übertragen. Die Revolte des siegreichen byzantinischen Feldherrn Bardas Skleros gegen die minderjährigen Kaiser Basilius II. (976—1025) und Konstantin VIII. († 1028) wird vom georgischen Kriegermönch Thornicius, den die Regentin Kaiserinwitwe Theophano zu Hilfe gerufen hatte, niedergeworfen (979)[44]. Zum Lohne dafür dürfen Thornicius, Johannes und Euthymius, vom Kaiserhof unterstützt, nunmehr ein *selbständiges* Kloster zu Ehren der κοίμησις (d. h. Himmelfahrt) der hl. Gottesgebärerin und des hl. Johannes des Täufers für die Georgier errichten. Wider ihren Willen müssen sie allerdings auch Griechen zulassen. Nach dem Tode des Thornicius denkt Johannes an Auswanderung, läßt sich aber dann doch bewegen zu bleiben. Als er, schon jahrelang ans Krankenlager gefesselt, seine Kräfte schwinden fühlt, bestimmt er seinen Sohn Euthymius, „den neuen Chrysostomus"[45], zu seinem noch größeren Nachfolger. Nun beginnt die zweite und größte Blütezeit der kirchlichen georgischen Literatur: Euthymius verstand seit seinem Aufenthalt in Konstantinopel das Griechische besser als das Georgische, so daß sein Vater Johannes

[42] Anal. Boll. 36/37 S. 18.
[43] Anal. Boll. 36/37 S. 19.
[44] Michael Tarchnišvili, Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthymius und der Aufstand von Bardas Skleros: Oriens Christianus 38 (1954) S. 113—124.
[45] Anal. Boll. 36/37 S. 92.

ihn wieder in der Muttersprache unterweisen mußte[46]. Johannes und Euthymius wurden die klassischen Erzieher ihres Volkes; mit dem Namen „Übersetzungsväter", „Interpretenväter" gehen sie in die Geschichte ein. Es ist, als wolle die georgische Nation in schnellstem Tempo das nachholen, was Jahrhunderte hindurch versäumt worden war, den vollständigen Anschluß an die griechische christliche Bildung der damaligen Epoche. „Gerade zu dieser Zeit empfing das georgische Mönchtum einen universellen Charakter"[47]. Georgische Klöster gab es jetzt an allen bedeutenden Orten der östlichen Christenheit: in Palästina, Syrien, Konstantinopel und auf dem Athos. Die Mönche standen untereinander in regem geistigen Austausch und befruchteten sich gegenseitig in ihrem Schaffen. Denken wir nur an Georg Prochorus in Jerusalem, an Ephräm den Jüngeren und Georg den Klausner in Antiochien. Das geistige Zentrum dieses literarischen Schaffens war aber unbestritten das Iwironkloster auf dem Athos. In hohem Alter dankt hier Euthymius ab, um sich ganz dem Übersetzen der hl. Schriften zu widmen, und muß zusehen, wie sein Nachfolger, ein gewisser Georg, die Griechen bevorzugt und die Georgier „als Geringwertige und Untaugliche"[48] betrachtet, sie vernachlässigt und ihre Zahl mindert. Georg der Hagiorite († 1065), ein Vetter des Euthymius und seit 1051 Oberer des iberischen Klosters, ist der dritte große georgische Abt auf dem Athosberge. Auch er lernte, wie seine Vita berichtet[49], in zwölfjährigem, erst unfreiwilligem Aufenthalt in Konstantinopel inmitten griechischer Schüler das Griechische so gut wie seine Muttersprache. Er hat z. B. das griechische Synaxar (Martyrologium) ganz übersetzt nach einer Redaktion, die nach ihm nur in der Hagia Sophia und im Studionkloster zu Konstantinopel existierte. Allerdings wird auch jetzt nicht das georgische Mönchtum zum Kulturträger im abendländischen Sinne. Die Beschäftigung mit der Wissenschaft dient nur ihrer eigenen Selbstheiligung und den liturgischen Bedürfnissen ihres Klosters. So war neben der Bibelübersetzung fast ausschließlich Hagiographie ihr Arbeitsgebiet. Aber es ist erstaunlich, daß diese Mönche nicht nur aus und ins Griechische übersetzten, sondern vor allem auch aus dem Arabischen, Syrischen und Armenischen, ja vereinzelt sogar aus dem Lateini-

[46] Anal. Boll. 36/37 S. 32.
[47] G. Peradze, Über das georgische Mönchtum S. 156.
[48] Anal. Boll. 36/37 S. 61.
[49] Anal. Boll. 36/37 S. 87.

schen[50]. Mit dem Tode des hl. Georg vom Berge Athos, des letzten georgischen Mönches großen Stils, wie Peradze ihn nennt, in Konstantinopel (1065) ist der Höhepunkt der Wirksamkeit des georgischen Mönchtums überschritten.

Nur eine noch später erfolgte Klostergründung auf byzantinischem Reichsgebiet wollen wir nicht übersehen. 1083 erbaut ein Armenier Gregor Pakurianos zu Batschkovo in Bulgarien das Kloster Petritzos für Georgier. Er ist einer der wenigen Armenier, der an der byzantinischen Orthodoxie festgehalten hat und mit den Georgiern sympathisierte. Ein von ihm auf griechisch diktiertes Typikon für seine Gründung bestimmt ausdrücklich, daß nur junge Leute, die georgisch sprechen, in das Kloster aufgenommen werden sollen. Für die Aufnahme von Griechen wird ein absolutes Verbot ausgesprochen. Nur einer wird höchstens zugelassen für die Schriftlesung, darf aber nicht zur Priesterwürde erhoben werden, um nicht die Georgier zu überflügeln. In der Folgezeit wurde das Kloster des Pakurianos eine blühende Gemeinschaft von Übersetzern und Schriftstellern. Die berühmteste Persönlichkeit war im 12. Jahrh. Abt *Johannes Petritzoneli*, mehr Philosoph als Theologe, der dem Neuplatonismus huldigte und sich besondere Verdienste um die georgische Grammatik, insbesondere die philosophische Terminologie. erwarb.

Von Anfang des 13. Jahrh. an beginnt allerorts der Niedergang, bedingt durch die ständigen Kriege der Heimat mit den Mongolen und später den Persern und Türken. Ein Kloster nach dem anderen verschwindet. Als letzter der auswärtigen Konvente ging das Iwironkloster 1917 verloren; als am 12. März jenes Jahres die georgische Kirche ihre Selbständigkeit erklärte, verdrängten die Griechen, die schon längst die Majorität der Kommunität bildeten, die letzten Georgier aus dem Kloster. Benedikt Berkalaja sammelte noch eine Zahl von etwa 50 georgischen Mönchen um sich in einem Kellion. Die Umwandlung in eine Skiti scheiterte an den ungünstigen Verhältnissen, und nach seinem Tode gingen auch die letzten Georgier vom Athos fort.

[50] Im Kampf mit den Bilderstürmen hatte das palästinensische orthodoxe Mönchtum schon seit dem Ausgang des 8. Jahrh. es vorgezogen, in der arabischen Sprache seiner neuen Landesherren zu schreiben, um der Konfiszierung ihrer Schriften durch die griechischen Regierungsstellen zu entgehen. So ist die erste Biographie des hl. Johannes Damascenus arabisch abgefaßt gewesen, und erst im athonitischen Zeitalter hat sie dann Ephräm der Jüngere ins Griechische übertragen.

Geblieben aber ist der georgischen Kirche, vor allem dank ihres in seiner Blütezeit so weit verbreiteten Mönchtums, die Aufgeschlossenheit für die Eigenwerte des abendländischen Christentums in seiner römisch-katholischen Prägung. Noch nach der 1054 eingetretenen Trennung der Ost- und Westkirche sagt Georg der Hagiorite kurz vor seinem Tode, in einer Audienz nach seinem Glauben gefragt, dem Kaiser Konstantin X. Dukas (1059—1067): „Auch die Römer sind, seitdem sie einmal Gott erkannt haben, niemals von ihm abgewichen, noch ist jemals der Irrtum bei ihnen eingedrungen“ [51]. Voller Freude hören es die anwesenden Lateiner; sie sagen dem Heiligen: „Wir wollen dich zum hl. Papst führen.“ Eine solche Wertschätzung des rechtgläubigen Roms ist nichts Außergewöhnliches bei den Georgiern. Hatte doch Euthymius den Liber Dialogorum Papst Gregors d. Gr. und damit die Vita des hl. Benedikt ins Georgische übersetzt [52]!

Unter dem Regime des Georgiers Stalin erfreute sich seltsamerweise die georgische Kirche einer relativ großen Freiheit, verglichen mit den anderen christlichen Gemeinschaften der Sowjetunion. Durch den Tod des roten Diktators ist wieder alles in Frage gestellt. Gebe Gott, daß dieses tapfere kaukasische Bergvolk, das in seinem Mönchtum der Gesamtkirche wertvolle Gestalten geschenkt hat, bald in nationaler und religiöser Freiheit ihm dienen könne, in ungehinderter, lebendiger Verbundenheit mit dem Felsen Petri!

[51] Anal. Boll. 36/37 S. 138.
[52] Anal. Boll. 36/37 S. 36.

DR. P. JOH. SCHÜTTE SVD, ST. AUGUSTIN

DIE CHRISTLICHE MASKE DES CHINESISCHEN KOMMUNISMUS (Fortsetzung)

IV. Tugendlehre

Neben den Sünden, die in einer kommunistischen Gesellschaft bekannt und abgelegt werden müssen, gibt es auch bestimmte *Tugenden*, die zu üben sind. Überall, wo der chinesische Kommunismus sich ausbreitet, ist er mit der Forderung eines sittlichen Lebens an seine Hörer herangetreten. Zwar kleidet er diese seine unerbittliche Forderung in kommunistische Begriffe und Formeln, bekämpft die christlichen Ausdrücke „Gewissen“ und „Tugend“; aber er hat eine ganz bestimmte Vorstellung davon, wie sich die von ihm geforderten „Tugenden“ in Programmen und Taten äußern müssen. Gerade diese sittliche Forderung der kommunistischen Führung spricht oft zu dem schlechten Gewissen der Hörer;

ihre Verwirklichung in der kommunistischen Bewegung, deren innere Disziplin und die ihren eigenen Normen entsprechende sittliche Unanfechtbarkeit, Unbestechlichkeit und starke Einsatzbereitschaft für ihr Programm, wie sie in der chinesischen Geschichte etwas ganz Neues, ja Unerhörtes sind, wirken einladend, ja faszinierend auf viele [21].

Das Fundament dieses Tugendgebäudes sind Glaube, Hoffnung, Liebe in kommunistischer Färbung, so banal dieser Vergleich unsern christlichen Ohren auch klingen mag. Aber wie die übernatürlich eingegossenen göttlichen Tugenden auf der menschlichen Natur aufbauen und sie voraussetzen — gratia supponit naturam — ja gerade die menschliche Natur und ihre wichtigsten Triebkräfte auf eine höhere göttliche Ebene erheben, so sucht auch der Kommunismus an die menschliche Natur, an ihre wesentlichen Bedürfnisse, Sehnsüchte und Triebkräfte anzuknüpfen und diese seinem Willen dienstbar zu machen. Da ist zunächst der kommunistische *Glaube*, den die Kommunisten zwar nicht wahrhaben möchten, der aber doch die Grundlage ihrer ganzen Ideologie wie auch ihres Handelns bildet. Es ist der felsenfeste Glaube an das ganze kommunistische Lehrgebäude, von dem kein Jota abgestrichen werden darf. „Das Parteiprogramm bestimmt, daß unsere Partei ‚die Gedanken Mao Tse Tungs zur Richtschnur jeglichen Handelns nimmt' . . . Die Gedanken Mao Tse Tungs sind die Theorie und das politische Programm des Führers Mao bezüglich der Chinesischen Geschichte, Gesellschaft und der Chinesischen Revolution" [22]. — „Diese Theorie und dies politische Programm sind ganz und gar Marxismus-Leninismus, sind aber auch ganz und gar Chinesisch. Sie sind die höchste Weisheitsoffenbarung der Chinesischen Rasse und die höchste Norm für die Theorie" [23]. — „Die Tatsachen bezeugen, daß dies objektive Wahrheit ist und die einzig wahre Theorie und Politik zur Rettung Chinas" [24].

Es herrscht ein wirklicher *Dogmatismus* in der kommunistischen Ideologie, wenn Mao Tse Tung es auch nicht wahrhaben möchte: „Die Theorien von Marx, Engels, Lenin und Stalin sind allgültige Wahrheiten. Nicht daß wir ihre Theorien als Dogmen betrachten, sondern als Wegweiser für unser Handeln. Wir studieren nicht den Buchstaben des Marxismus-Leninismus, sondern wir studieren ihren Standpunkt, die Methode ihrer Betrachtungsweise und der Lösung von Problemen" [25]. In Wirklichkeit aber wird die kommunistische Lehre als Ganzes sowohl wie auch in ihren kleinsten Einzelheiten und Unterabteilungen von oben her bestimmt und vorgeschrieben. Wehe dem, der auch nur ein Jota von dieser Partei-Linie abweichen wollte oder es wagen würde, selbständig denken zu wollen. Diese genaue Regelung und Uniformierung des Denkens übertrifft bei weitem die Anforderungen, die im katholischen Dogma an die

[21] Diese Wirkung wird auch bewußt angestrebt und soll vor allem durch das gute Beispiel der Parteimitglieder erreicht werden. In dem Kommentar zu den Parteistatuten heißt es: „Die Massen beurteilen immer unsere Partei nach dem Tun unserer Parteileute. Daher muß jedes Parteimitglied, ganz gleich wo und wann, in seinem ganzen Benehmen auf die Massen einen guten Eindruck machen, damit diese um so mehr unserer Partei vertrauen, um so mehr unsere Partei hochachten . . ." (Chung-guo gung-tschang-dang dang-dschang djau-tsä, Kommentar zu den Parteistatuten der Chinesischen kommunistischen Partei, Hongkong 1949, 34).

[22] Kommentar a. a. O. 124.

[23] A. a. O. 126. [24] A. a. O. 127.

[25] Hüo-si Mao Tse Tung suän-dsi di-i-djüan, Peking 1952, 15.

gläubige Unterwerfung des Christen gestellt werden . . . Auch sonst bestehen wesentliche Unterschiede: Während die katholische Glaubenslehre auf die natürliche Offenbarung, auf die Begründung durch die Vernunft aufbauend, in das Licht übernatürlicher Offenbarung vorstößt und so zur beglückenden Glaubenssicherheit wird, verlangt der Kommunismus von seinen Anhängern die blinde Annahme und Übernahme eines ganzen, bis ins kleinste ausgearbeiteten und vorgedachten Lehrsystems. Während das Christentum bei aller Glaubensgebundenheit dem Menschen die innere Freiheit der Entscheidung nicht nimmt, sondern ihm erst recht die wahre, innere Freiheit der Kinder Gottes gibt, sucht der Kommunismus Gewissen und freie Entscheidung des Menschen zu vergewaltigen und ihn mit allen Mitteln der Überredung und des Terrors zur bedingungslosen Annahme seines Systems zu zwingen.

Die *Diskussion* eines Problems ist — ähnlich wie das Studium des katholischen Dogmas — nicht aufzufassen als Gelegenheit, die Lehre oder den Standpunkt des Kommunismus anzugreifen, anzuzweifeln oder abzuändern. Sie ist nur gestattet zur Klärung der Frage, damit alle Diskussionsteilnehmer den vollen Sinn des betreffenden Problems leichter erfassen und verstehen. Wiederum geht diese Praxis weit über die katholische Begrenzung durch den Glauben hinaus, weil sie nicht nur die kommunistische Ideologie, sondern auch die Beurteilung einer Situation, einer konkreten Handlungsweise unfehlbar dogmatisiert und vorschreibt.

So wie für den Katholiken die *Kenntnis* und das Verstehen des Glaubensinhaltes von großer Bedeutung ist und von der Kirche immer wieder betont wird, so fordert der chinesische Kommunismus ein eifriges Studium der kommunistischen Ideologie, ein ständiges Sich-Vertiefen darin. So heißt es im Kommentar zu den Parteistatuten: „Will ein Kommunist wahrhaft für das Werk des Volkes kämpfen, so besteht der entscheidende Angelpunkt darin, mit Eifer den Grad seines eigenen Verständnisses zu erhöhen und den Marxismus-Leninismus, die Grundlagen der Gedanken Mao Tse Tungs, in sich aufzunehmen. Denn nur auf diese Weise können wir erst wissen, warum wir mit ganzem Herzen und ganzer Seele treu und aufrichtig dem Volke dienen müssen“ [26]. Ein Beschluß des neudemokratischen Jugendbundes für die Neugründung in Shanghai besagt: „Die Verantwortung der Jugend ist Studium. Der Jugendbund soll die breiten Massen der Jugend vereinen zum Studium des Marxismus-Leninismus und der Lehren des Mao Tse Tung“ [27].

Auf den Glauben baut sich die Hoffnung auf: das unerschütterliche Warten und Hoffen auf die Verwirklichung des kommunistischen Ideals, der klassenlosen Gesellschaft und damit des Himmels auf Erden. Diese zuversichtliche Hoffnung ist aus dem kommunistischen Tugendgebäude nicht wegzudenken; sie bildet die Grundlage des Handelns und Kämpfens. Die Sicherheit einstiger Erfüllung und Verwirklichung ist die Triebkraft der revolutionären Bewegung, die Triebkraft auch für das Heldentum Ungezählter. Denn nur gestützt auf diese tragende Kraft seiner Hoffnung kann der Kommunist seine persönlichen Vorteile, ja selbst sein Leben wegwerfen und hinopfern für das Glück kommender Generationen, für die Verwirklichung eines letztlich utopischen Paradieses auf Erden.

Im praktischen Leben und Lehren wird aber von den Kommunisten die *Liebe* als die wichtigste Tugend hingestellt, und zwar — ähnlich wie im Christentum die Liebe zu Gott und zum Nächsten — als Liebe zu den vergötterten Idealen

[26] Kommentar a. a. O. 17.

[27] Mélanges Missionnaires 1949, III. C., 56.

„Arbeit" und „Volk", als soziale Liebe und Dienst an der Gemeinschaft. Kapitel V., Art. 42 des gemeinsamen Programms des politischen beratenden Ausschusses des Chinesischen Volkes[28] bestimmt: „Liebe zum Vaterland, Liebe zum Volk, Liebe zur Arbeit und Liebe zur Wissenschaft, Schutz des Volkseigentums sollen gefördert werden als der gemeinschaftliche Geist aller Angehörigen der Chinesischen Volksrepublik"[29].
Alle andern Tugenden werden gern in dieses Liebesprogramm eingeordnet und aus der Liebe abgeleitet. Gehorsam gegen Regierung und Partei werden begründet mit der Liebe zum Vaterland. Liebe zum Volk offenbart sich im demütigen Dienen, von dem es in dem Kommentar zu den Parteistatuten heißt: „Jedes Parteimitglied soll in der Massenbewegung ein Freund des Volkes sein und nicht der Vorgesetzte des Volkes, ein nimmer ermüdender Lehrer in der Belehrung der Menschen, und nicht ein bürokratischer Regierungsbeamter"[30]. Mao Tse Tung stellt es als ein Hauptmerkmal der Kommunisten gegenüber andern Parteien hin, daß sie „mit ganzem Herzen und ganzem Willen dem Chinesischen Volke dienen, auch nicht einen Augenblick sich von der Masse loslösen"[31].

V. Aszetische Praxis

Wie nach der Hl. Schrift „der Glaube ohne Werke tot ist" (Jak 2, 26), so begnügt sich auch der Kommunismus nicht mit einer theoretischen Darlegung seiner Tugendlehre, sondern sorgt unerbittlich für ihre Durchführung und Verwirklichung. Das Denken darf nicht vom Handeln und die Theorie nicht von der Praxis geschieden werden. Der Kommunismus hat eine eigene aszetische Praxis aufgebaut, deren Grundton die Selbstverleugnung, der Selbstverzicht sind; eine Selbstverleugnung im Namen der größeren Einheit der Masse, für das „Volk". Sie bedeutet eine Verleugnung aller persönlichen Bindungen an Familie, Freundschaft. Beruf; die Bereitwilligkeit, sich selbst, seine Handlungsweise und seine Fehler offen und gründlich kritisieren zu lassen; die Bereitwilligkeit, fast ohne persönliches Eigentum von einem Lohn zu leben, der gerade groß genug ist, um bestehen zu können.
Alle Anhänger müssen die Parteilinie in der Moral durchführen und sich bemühen, „Laienheilige" zu werden. Um dieses Ziel leichter und sicherer zu erreichen, müssen sie immer wieder an *„Exerzitienkursen"* teilnehmen, wie man ihre Schulungen (Hüo-si) und Übungskurse (Hüin-liänban) treffend nennen kann. Diese sind zunächst eine Zeit der Besinnung, der Gewissenserforschung (fan-sing) über die Fehler und Mängel im bisherigen Tun und Leben, ein tieferes Eindringen in die Ideen, eine Selbstkontrolle, wie weit man sich schon umgeformt hat. Alles, was von früher her noch etwa Wissen und Gewissen belasten sollte, muß herauskommen. Die Exerzitien verlangen eine grausam peinigende, psychische Anstrengung. Keine Zeit, die in eigener oder gegenseitiger Prüfung und Erforschung dieser „Fehler" (tsuo-wu) verbracht wird, gilt als verschwendet,

[28] Dschung-guo jen-min dscheng-dsche hiä-schang huee-i gung-tung gang-ling.
[29] Mélanges Missionnaires 1950, I. B., 95. — Anderseits propagiert und fordert der chinesische Kommunismus auch „Tugenden", welche von der christlichen Ethik als Sünden verurteilt werden, wie z. B. einen glühenden Haß gegen die Reaktionäre, öffentliche Anklage der Fehler anderer.
[30] Kommentar a. a. O. 35.
[31] Mao, Luin liän-ho-dscheng-fu, 81.

mögen auch noch so dringende andere Aufgaben liegenbleiben. Zugleich aber sollen sie eine Wieder-Neuordnung (Reformatio!) des Lebens mit sich bringen; eine Vertiefung der kommunistischen Ideologie, ein tieferes Eindringen in diese, ein rückhaltloseres Glaubensbekenntnis. Es ist eine gewaltige Schulungs- und Umschulungsbewegung, die in den Schulen für politische Erziehung ihren Mittel- und Schwerpunkt hat, aber doch das ganze Volk erfassen und wie mit einem Sauerteig durchdringen soll.

Ein noch stärkerer Schutz gegen das Eindringen fremder Ideen und nachteiliger Einflüsse ist die von den Kommunisten selbst so viel gerühmte und propagierte Anwendung der *Kritik und Selbstkritik* (pi-ping yü dse-wo-pi-ping): eine strenge Kritik aller Gedanken und Handlungsweisen, bei allen Gliedern, Klassen und Stufen. Selbstkritik vor allem mit dem Ziel, daß die kommunistische Lehre tiefer ins Eigenbewußtsein und persönliche Leben eindringt. Die Kommunisten selbst schreiben dieser Methode die allergrößten Erfolge zu. So sagt Mao Tse Tung: „Unsere Erneuerungsbewegung (dscheng-fung-yüin-dung) hat deswegen sehr großen Erfolg gehabt, weil wir in dieser Bewegung eine wahrhafte, nicht verdrehte, eine aufrichtige, nicht oberflächliche Kritik und Selbstkritik entfaltet haben“ [32].

Über die Notwendigkeit der Kritik und Selbstkritik sagt Mao Tse Tung in seiner Rede zum 7. nationalen Parteitag: „Ein Haus muß immer wieder gekehrt werden; wird es nicht gekehrt, füllt es sich an mit Schmutz. Das Gesicht muß man immer wieder waschen; wird es nicht gewaschen, so kann auch das ganze Gesicht voll Schmutz werden. Im Denken unserer Genossen, in der Arbeit unserer Partei kann sich auch Schmutz ansetzen; da muß auch gekehrt und gewaschen werden“ [33].
Der Kommentar zu den Parteistatuten erläutert Sinn und Ziel der Methode: „Wir gebrauchen die Methode der Kritik und Selbstkritik, um immer wieder unsere Mängel, Fehler und Schwächen zu offenbaren und auszurotten; wir prüfen die Ursachen ihres Entstehens, untersuchen die Umstände ihres Auftretens, studieren Methoden der Besserung, um so unsere Arbeit zu vervollkommnen, zur Erziehung der eigenen Kader (gan-bu), zur Erziehung der eigenen Klasse und zur Erziehung der Massen. Daher sind Kritik und Selbstkritik eins von den aufscheinenden Merkmalen, die unsere Partei der besitzlosen Klasse von den anderen politischen Parteien unterscheidet“ [34]. Auch der Inhalt wird näher umschrieben: „Der hauptsächliche Inhalt der Kritik und Selbstkritik besteht vornehmlich in folgenden Fehlern: Gedanken, Anschauungen, Meinungen, Methoden und Handlungsweisen, die mit dem Wohl des Volkes und der Revolution nicht in Einklang stehen; aber nicht jene unpolitischen kleinen Dinge persönlicher Lebenshaltung“ [35]. Als Eigenschaften werden gefordert: „Kritik und Selbstkritik müssen wahrhaft sein, durch Tatsachen die Wirklichkeit suchend, aber nicht verdrehend; aufrichtig, aber nicht oberflächlich“ [36]. Bezüglich der persönlichen Haltung dabei heißt es: „Was das Benehmen bei der Kritik betrifft, so kann man es als Maßstab nehmen, um den Grad des Verständnisses eines jeden Parteimitgliedes zu messen und festzustellen, ob er wahrhaft den Nutzen des Volkes und der Revolution über seine persönliche Selbstachtung stellt“ [37].
Durch diese ständige Übung von Kritik und Selbstkritik wird zwar eine Atmosphäre der Furcht und Unsicherheit erzeugt, aber tatsächlich oft eine Besserung des persönlichen Charakters eines Menschen erzielt. Überhaupt ist diese Art

[32] Mao, Luin liän-ho dscheng-fu (Über die Koalitionsregierung), 82.
[33] Mao, a. a. O. 82. [34] Kommentar 134 f. [35] Kommentar a. a. O. 136.
[36] A. a. O. 163 f. [37] A. a. O. 136.

aszetischer Praxis von einer Wirksamkeit, die nicht bezweifelt werden kann, wenn man die Erfolge beurteilt: ein Fanatismus, der nichts fürchtet, weder Tod noch Leiden; eine bedingungslose Annahme von Ideen, die in direktem Gegensatz zu ihrer früheren Erziehung stehen. Furchtsame werden mutig; Undisziplinierte unterwerfen sich der eisernen Disziplin der Partei; Streber und Ehrgeizige lassen ihre Ambitionen, Interessen und Anhänglichkeiten fahren. Die intimsten Bande von Familie und Freundschaft werden aufgegeben. Vor allem aber wird ein „heiliger *Radikalismus*" erzielt. In einem ganz radikalen buchstäblichen Sinn fordert der chinesische Kommunismus von seinen Anhängern, was der Herr von seinen Jüngern erwartet: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert" (Mt 10, 37). Und: „Wenn deine Hand oder dein Fuß dir zum Ärgernis gereichen, so haue sie ab und wirf sie von dir . . ." (Mt 18, 8). Jeder im neu-demokratischen China Lebende muß begreifen, daß es kein Ausweichen, kein Abseitsstehen und keine neutrale Stellung in diesem Kampf der Geister gibt. Wer „fortschrittlich" sein will, muß unter Führung der kommunistischen Partei mit dem „Volk" mitmarschieren. Wer abseits stehen will oder Vorbehalte macht, ist „reaktionär". Dazu meint Mao Tse Tung: „Wir sind fest davon überzeugt: Wollen wir den Sieg gewinnen und den gewonnenen festigen, dann müssen wir nach einer Seite neigen . . . Auf der Mauer reiten, ist nicht möglich; einen dritten Weg gibt es nicht . . . Wir mißbilligen diesen Wahntraum des dritten Weges . . . Neutral sein ist Verstellung, es gibt keinen dritten Weg" [38].

VI. Das „Ordensleben"

Die *Partei* ist die Hochburg des Kommunismus in China, seine Elite-Truppe, das Mark seines Bestandes, der Garant seiner Zukunft. In ihrem straffen Aufbau, ihrer strengen Disziplin und ihrem bedingungslosen Gehorsam hat sie manches vom katholischen Ordensleben übernommen und gelernt. Es scheint überhaupt, daß das katholische Ordensleben mit seiner strengen „Linientreue" und großen Schlagkraft auf totalitäre Ideologien und Systeme eine besondere Anziehungskraft ausübt. Auch der Nazismus kannte seine Ordensburgen. Und in einer führenden rot-chinesischen Tageszeitung — der Pekinger Prawda — las ich einmal, wie man die Jesuiten, die im übrigen als Dunkelmänner und gefährliche Imperialisten heftig angegriffen wurden, in bezug auf Organisation und Disziplin, Gehorsam und Einsatzbereitschaft als Vorbild hinstellte. Allerdings bleibt diese Nachahmung und „Nachfolge" im rein Äußerlichen stecken. Während das katholische Ordensleben die vollkommene, ideale Entfaltung der christlichen Persönlichkeit zum Ziele hat, will der Kommunismus sich in seinen „Ordensleuten" willenlose, gefügige Werkzeuge und „Menschenmaschinen" heranbilden, die alle natürlichen Wünsche und Ansprüche ans Leben aufgegeben haben. Da ist zunächst die vorsichtige *Auswahl* und genaue Sichtung vor der Aufnahme. Es müssen mancherlei Bedingungen erfüllt und Empfehlungen beigebracht werden. Ihre Forderungen werden noch bedeutend strenger, wenn der Kandidat einer „reaktionären" Gesellschaftsklasse angehörte.

Nach der Zulassung folgt das *Noviziat*, die Zeit der Prüfung, die sich über 6 Monate bis zu 2 Jahren erstreckt, je nach der Klassenzugehörigkeit. Das Parteistatut Nr. 7 bestimmt: „Der Sinn der Vorbereitungszeit der Parteianwärter besteht darin, daß die Parteianwärter den ersten einführenden Unterricht von der

[38] Sin min-dschu dschu-i-luin tsan-kau dse-liau, Peking o. J., 47.

Partei erhalten, und daß sie der Parteiorganisation eine zuverlässige Gelegenheit gibt, den Charakter des Anwärters in seinem Tun zu prüfen." Der Kommentar fährt fort: „Prüfen soll hier heißen, die Verhältnisse ihrer Vergangenheit, ihre Gedanken- und Gefühlswelt, sowie ihren politischen Charakter verstehen und eingehend untersuchen. Anderseits müssen die Parteianwärter in der Vorbereitungszeit auch eifriger studieren, in der Selbsterkenntnis und -beurteilung Fortschritte machen, sich der Partei gegenüber offen aussprechen über alle persönlichen Verhältnisse und durch aktive Teilnahme an der Tätigkeit der Partei sich selbst schulen und erziehen" [39].

Hat der Anwärter die Prüfungszeit gut bestanden, wird er in das Heiligtum der Partei zugelassen und muß sich verpflichten, in Armut, Familienlosigkeit und Gehorsam der Partei zu dienen. In *Armut:* denn er bekommt kein festes Gehalt, sondern alles Notwendige an Nahrung und Kleidung wird ihm nach bestimmten Sätzen zugeteilt. Außerdem ein wenig Taschengeld. Alles in allem gerade genug, seine primitivsten persönlichen Bedürfnisse zu befriedigen.

In *Familienlosigkeit:* denn er hat gar nicht die finanzielle Kraft und Möglichkeit, eine Familie zu unterhalten. Gewiß, er darf heiraten und für Nachwuchs sorgen. Aber seine Frau muß genau so arbeiten und ihr täglich Brot verdienen wie er selbst. Meist haben sie keine eigene Küche, sondern essen vom Tisch der Gemeinschaft, oft an ganz verschiedenen Plätzen, je nach der Verschiedenheit ihrer Arbeitsplätze. Die Kinder gehören dem Staat und werden in Heimen großgezogen. Es ist eine Ehe ohne Familienleben. Der Kommunismus hatte nicht die Kraft oder auch nur die Absicht, von seinen Parteileuten die Enthaltsamkeit oder Jungfräulichkeit zu verlangen; ist er doch grundsätzlich gegen jeden Cölibat. Er forderte aber den Verzicht auf Familienleben und Familienfreuden. Und zwar mit dem klar ausgesprochenen Ziel, nur für die Partei und die revolutionäre Bewegung zu leben, zu sorgen und zu arbeiten. Die Parteimitglieder sollen „das Leben der Organisation führen und unter Führung der Organisation intensiv für die Partei arbeiten" [40].

Die Anforderungen an den persönlichen *Gehorsam* des einzelnen Parteimitgliedes sind viel höher und strenger als im katholischen Ordensleben. Als Bedingung für den Beitritt zur Partei stellt der Kommentar zu den Parteistatuten an dritter Stelle auf: „III. Gehorsam gegen die Beschlüsse der Partei — Unsere Partei ist eine im Denken und Handeln vollständig einheitliche Partei. Nur wenn alle Parteimitglieder im Denken und Handeln eins sind, hat die Partei Kraft. Daher muß jeder Kommunist den Beschlüssen der Partei entschlossen gehorchen und sie durchführen; er muß sein Tun ganz und gar nach den Beschlüssen der Partei einrichten" [41]. Über das Ideal eines kommunistischen „Ordensmannes" sagt Mao Tse Tung: „Ein Kommunist muß zutiefst aufrichtig sein, zuverlässig aktiv, den Vorteil der Revolution als sein erstes Leben betrachten, seinen persönlichen Nutzen opfern, durch Festigung des Gemeinschaftslebens der Partei die Verbindung zwischen Partei und Massen festigen, sich mehr um die Partei und die Massen als um sich selbst sorgen, sich mehr um andere als um sich selbst kümmern. Das erst ist ein Kommunist" [42].

VII. Der Organismus

Auch den Gemeinschaftsgedanken, der im katholischen Bewußtsein durch die Lehre vom Corpus Christi Mysticum lebendig ist, sucht der chinesische Kom-

[39] Kommentar a. a. O. 10.
[40] Kommentar a. a. O. 5.
[41] A. a. O. 5.
[42] A. a. O. 6.

munismus sich nutzbar zu machen [43]. Er betrachtet und verkündet sich als einen *lebendigen Leib*, einen einheitlichen Organismus: „Unsere Partei ist nicht nur die arithmetische Summe vieler Parteimitglieder, sondern ein nach bestimmten Gesetzen aufgebauter einheitlicher Organismus, ein aus Führern und Geführten zusammengesetzter Leib" [44]. Über die innere Grundlage dieser organischen Gemeinschaft äußert sich der Kommentar folgendermaßen: „Diese Art Gemeinschaft ist keine regellose Gemeinschaft, sie nimmt nicht privaten persönlichen Nutzen oder Gefühl als Grundlage, sondern es ist eine Einheit in der Gedankenwelt des Marxismus-Leninismus, eine Gemeinschaft auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens und gemeinsamen Programmes des Werkes der Chinesischen Volksbefreiung" [45]. „Daher hat die ganze Partei einen einheitlichen Willen, ein einheitliches Handeln und eine einheitliche Disziplin" [46].

Das unsichtbare *Haupt* dieses Leibes sind seine Gründer Marx (Engels) und Lenin, das sichtbare Haupt seine vergötterten, unfehlbaren Führer Mao Tse Tung und bislang Stalin. Die *Glieder* dieses Organismus, dieses einheitlichen Leibes, sind die Auserwählten, die Erlösten, das „*Volk*". Sogar dieses Wort „Volk" (jen-min) ist ein marxistischer technischer Ausdruck, der nur die revolutionär fortschrittlichen Klassen umfaßt und alle als reaktionär bezeichneten Klassen ausschließt.

Das *Wachstum* dieses Organismus gründet sich vor allem auf die Propaganda, die in ihrer Intensität und allumfassenden Wirksamkeit alle christlichen Versuche in den Schatten stellt. Es ist sicher, daß die kommunistische Propaganda in China bewußt von der katholischen Mission gelernt hat und lernen wollte. In Peking z. B. haben die kommunistischen Behörden lange Zeit hindurch die Legio Mariae, diesen wirksamsten Vertreter katholischer Aktion und katholischer Propaganda in der letzten Epoche der Chinamission, beobachtet, ihre Statuten, Methoden und die Ursachen ihrer auffälligen Durchschlagskraft und Dynamik studiert und geprüft in der offenkundigen Absicht, davon zu lernen. Die Propagandatätigkeit der Kommunisten zeigt viele Ähnlichkeiten mit der Legio Mariae wie mit der katholischen Aktion überhaupt. Auch bei ihnen ist jedes Mitglied der Partei wesentlich ein Propaganda-Agent.

So zeigen sich im chinesischen Kommunismus mancherlei Parallelen zum Christentum, zur katholischen Kirche. Wieweit diese Ähnlichkeiten bewußt gesucht oder unbewußt nachgeahmt sind, läßt sich im einzelnen schwer nachprüfen. Aber gewiß ist, daß dieser christlich scheinende Idealismus, dieses christliche Gewand für den atheistischen Materialismus eine verführerische Wirkung ausübt. Wir können ihm nur begegnen mit dem Ganzen christlichen Glaubens, Denkens und Lebens, das die Dynamik und Vitalität des Kommunismus übertrifft. Es genügt nicht, die Wahrheit zu besitzen; wir müssen sie auch hinaustragen und hinausleuchten lassen in die ganze Welt. So drängt sich von selbst eine andere Frage auf, die wohl der Untersuchung wert wäre: Was können wir Christen vom chinesischen Kommunismus lernen, um ihn mit seinen eigenen Waffen — soweit sie moralisch einwandfrei sind — zu schlagen, ähnlich wie er die Christen durch sein „Pseudo-Christentum" verführt?

---

[43] Es scheint eigenartig, daß schon Gregor der Große gleichsam vom mystischen Leibe des Teufels spricht, wenn er schreibt: „Certe iniquorum omnium caput diabolus est: et huius capitis membra sunt omnes iniqui." (Homilia 16 in Evangelia. 8. Brevierlesung vom 1. Fastensonntag.) Migne PL 76, 1135.

[44] A. a. O. 65. [45] A. a. O. 82. [46] A. a. O. 115.

STUD.-RAT RICHARD KLEINE, DUDERSTADT

DIE MISSION IM RELIGIONSUNTERRICHT DER HÖHEREN SCHULEN

Vor drei Jahrzehnten rückte man vom sogenannten „Gebildetenproblem" her den Religionsunterricht an den Höheren Schulen in den Vordergrund besorgter Anteilnahme. Man erkannte, daß ihm eine ausschlaggebende Rolle im gesamten Aufgabenbereich der Kirche zufällt. Die Höhere Schule ist die Ausbildungsstätte für die maßgeblichen Berufe, nicht zwar in bereits fachberuflicher Sonderausrüstung, wohl aber in einer gerade für diese Berufe unerläßlichen weiter und breiter ausholenden und gründlicher grundlegenden Durchbildung des Herzens und des Geistes. Dieser Werdegang der also heranreifenden Persönlichkeit ist durchaus noch nicht mit dem Zeugnis der Reife abgeschlossen, aber in einer ersten Wachstumsstufe so entscheidungsvoll verlaufen, daß späterhin die gesamte Lebensleistung von ihr geprägt wird.

Inzwischen hat sich dieser Religionsunterricht weitgehend gewandelt. Aus dem unablässigen Ringen um seine Leistungssteigerung ist viel segensreiche Frucht erwachsen. Dennoch steht er wohl heute in dem entscheidenden Stadium einer krisenhaften Entwicklung. Einerseits hat sich leider die vor Jahrzehnten anhebende Anteilnahme an ihm als einem zentralen Anliegen der Kirche nicht bis zu der allseits bekümmerten, brennenden Sorge um ihn steigern lassen. Sie ist weithin wieder abgeebbt. Irgendwie haben auch hier die alles in einen Topf werfenden, nivellierenden und kollektivierenden Tendenzen unserer Zeit seine ureigene, unvertretbare Sonderaufgabe in den Hintergrund gedrängt. Die sozialistischen Bestrebungen, Volksschule und Höhere Schule zu einem einheitlichen Schulganzen zu verschmelzen, können sich keinen besseren Helfersdienst wünschen als den Versuch, ausgerechnet den Religionsunterricht dieser ganz unterschiedlichen Schularten über den gleichen Kamm zu scheren und irgendwie gleichzuschalten. Von einer verstiegenen Auffassung des „Pfarrprinzips" kann solche Gefährdung ausgehen. Anderseits wird die echte Reform des Religionsunterrichtes an den Höheren Schulen immer noch beeinträchtigt von dem gegenteiligen Hang, ihn mit der Aufgabe der theologischen Fakultäten in Verbindung zu bringen. Er ist aber ebenso wenig eine „théologie en miniature" wie ein erweiterter und vertiefter Religionsunterricht an der Volksschule.

Die Theologie ist in ähnlicher Weise wie alle Wissenschaftszweige ins Unermeßliche gewachsen. Auch sie hat sich in eine große Zahl von Einzeldisziplinen aufgeteilt, und diese unterteilen sich ständig weiter. Diese Entwicklung mag vom wissenschaftlichen Standort aus und von da her auch für die Kirche ihre großen Vorteile haben. Sie wächst sich aber insofern zu der großen Gefahr für die Theologie selbst aus, daß ihr innerlicher Zusammenhalt zerbricht. Schon heute ist es schlechterdings nicht mehr möglich, das gesamte Gebiet der Theologie zu überschauen, nicht einmal in den wesentlichsten Leistungen. Deshalb wird es immer dringlicher, diese zentrifugalen Strebungen durch zentripetale Wirkkräfte zu meistern. Oder — anders ausgedrückt: es gilt, dieses brennende zeitgeschichtliche Problem unserer Theologie durch eine schöpferische Vereinfachung zu lösen.

Der Religionsunterricht, der von dieser Theologie und ihren Handbüchern herkam, hat sich mit dieser ihrer Entwicklung selbst ad absurdum geführt. Seine Aufgabe erschien immer mehr als ein Problem der Stoffverteilung der ständig wachsenden und sich differenzierenden theologischen Leistung auf die einzelnen Klassen und ihre Religionsstunden. Ein groteskes Tauziehen um die Unterbringung der Einzelaufgaben setzte ein und fand seinen Niederschlag in ausgeklügelten Lehrplänen. Bald aber mußte man erkennen, daß man so nicht mehr zurechtkam. Nun wählte man den Weg einer Auswahl aus der Überfülle dieses Lehrstoffes, ohne sich aber in der Wertung des Vordringlichen einigen zu können. So mußte es kommen, daß, praktisch gesehen, heute dieser Religionsunterricht trotz alter und neuer Lehrpläne ein außerordentlich unterschiedliches Gepräge aufweist. Nur eins ist ihm allüberall gemeinsam: die Sehnsucht, endlich zu der Lösung durchzustoßen, die ihn aus dieser innerlichen Unzulänglichkeit befreit und zu sich selbst und seiner ihm zugefallenen Sendung finden läßt.

Daß die *missionarische* Aufgabe unter diesen Umständen im Religionsunterricht bei weitem nicht zureichend behandelt werden konnte, kann nicht wundernehmen. Sie rangierte halt neben allen den anderen, die auch gestellt sind, erschien bald hier, bald dort auf der Tagesordnung, wo sie im Zusammenhang des Lehrstoffes an der Reihe war, und erfreute sich höchstens in dem Falle einer stärkeren Herausstellung, wenn der Religionslehrer ein besonderes, persönliches Interesse an ihr nahm. An ihr aber will uns heute wie an einem wegweisenden Exempel klarwerden, wie wenig gerade

wesenhafte Aufgaben in diesem Religionsunterricht zu ihrem Rechte kommen konnten. Wir können von da aus den Schluß ziehen, daß sein Aufbau als solcher die Schuld an diesem Versagen trägt, er also grundlegend zu ändern ist.

Weitgehend hängt diese Krise des Religionsunterrichtes mit der gesamten problematischen Lage des höheren Schulwesens zusammen, die treffend in dem Aufsatz „Das Wort zur Lage" in „Die Höhere Schule", Maiheft 1953, gekennzeichnet wird. Die Überfülle der Wissensbereiche und die Ohnmacht, sie welt- und lebensanschaulich zu meistern, haben die Höhere Schule dahin gebracht, daß sie „auf das Bildungs- und Erziehungsziel und damit auch auf Bildung und Erziehung verzichtet; denn wer bilden und erziehen will, muß ein Leit- und Vorbild haben, das all sein Bemühen durchdringt und ihm den inneren Sinn gibt" (dort zitiert nach H. Becher S. J. in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" vom 26. 2. 53).

Gerade der Religionsunterricht wäre berufen, zum Triebwerk einer echten Reform zu werden. Dazu aber muß er zunächst einmal seine eigene Reform erfolgreich weiterführen. Er muß *von einem neuen Strukturprinzip her seinen Aufbau völlig wandeln.* In den führenden Kreisen der Religionslehrerschaft hat man längst klar erkannt, daß nur eine radikale Abkehr von der logisch-systematischen Schau Erfolg verspricht. Aber weithin weiß man noch nicht, was nunmehr an die Stelle dessen treten soll, was man entschlossen hinter sich zu lassen habe. Nur tastende Versuche unternimmt man in der Richtung, in der allein die echte Lösung liegen kann: in der Rückkehr zu der *Bauweise, wie der Herr selbst sein Reich in den Seelen aufgeführt hat.* Zwar spricht man in letzter Zeit hier und da von dem Erfordernis einer *biblischen Grundlegung* des Religionsunterrichtes, sogar für die Volksschule (der neue Katechismus kommt in etwa schon von dieser Losung her). Es tut not, dieser Entwicklung so zur Erfüllung zu verhelfen, daß der göttliche Meister Jesus Christus wirklich und bis in die letzte Konsequenz den Religionsunterricht gestaltet.

Diese Forderung ist tatsächlich die schöpferische Vereinfachung des Gesamtproblems, von der wir eingangs sprachen. „Ihr sollt euch nicht Meister nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder . . . Auch Lehrer laßt euch nicht nennen; denn nur einer ist euer Lehrer: Christus" (Mt 23, 7 ff.). Dieses Wort des Herrn in seiner wegweisenden Bedeutung voll zu erfassen, tut uns bitter not. Dann wird uns aufgehen, wie weit wir uns in der Verkündigung der Frohbotschaft von der seelsorgerlichen Führung,

wie sie Christus vollzog, entfernt haben. Ja, wir standen geradezu im Begriff, unsere gänzlich andere Art zu künden und zu lehren regelrecht zu rechtfertigen, obwohl sich bislang noch kein ernsthafter Theologe dazu hergegeben hat. Wir vermeinten, anders als der Herr vorgehen zu müssen, weil sich die allgemeine Lage vor allem im seelisch-kulturellen Bereich gegenüber der Zeit Jesu Christi stärkstens geändert habe und weil man es heute nicht mehr mit dem Werdegang des Reiches Gottes, wie es Christus aufführte, zu tun habe, sondern mit der seit dem Pfingstfeste „vollendeten" Kirche. Christus selbst würde heute ganz anders lehren als damals, halt ungefähr so, wie wir das Lehrsystem und die Lehrmethode herausgebildet haben.

Unter solcher Sicht pflegen wir heutzutage das Evangelium zu werten, von dem uns die Evangelisten Kunde geben. Wir verstehen es höchstens als geschichtliche Darstellung nach Art des Werdeganges anderer geschichtlicher Größen dieser Erde. Wir zerfasern sein gesamtes Gefüge nach den Gesichtspunkten eines logisch-systematischen Zusammenhanges, brechen es in eine Unzahl von kleineren und kleinsten Bestandteilen auseinander und verwerten diese dann als Belegstellen in einer völlig anderen Abfolge jeweils an den Stellen, wo wir sie als Beweismaterial unserer Aussagen benötigen. Daß man von einem rein wissenschaftlichen Standort aus so auch und sogar mit dem Evangelium verfahren kann, mag nach manchen Seiten recht aufschlußreich und sogar wertvoll sein; aber nimmermehr können und dürfen wir zugestehen, daß damit der Meister Jesus Christus überholt und das Evangelium in dem unersetzlichen Wert seines *organischen Gefüges* abgehalftert wäre. Fast haben wir kaum noch ein Gespür für diese ganz andere Art: diesen unsystematischen, organischen Zusammenhang, in dem uns die Evangelisten den innerlichen Aufbau des Reiches Gottes in den Seelen schauen lassen. Wo — beispielsweise — wird heute unter uns und auch in der Theologie die *Bergpredigt* getreu den ausdrücklichen Worten des Herrn zu ihrem Beschluß *zugrunde* gelegt: „Wer diese meine Worte hört und sie befolgt, gleicht einem verständigen Manne, der sein Haus auf felsigen Grund baute . . ." (Mt 7, 24 ff)?

Trotz der Klarheit und Einfachheit dieser Losung „Zurück zum Meister Jesus Christus!" — die Lösung jeder echten Problematik ist in der Tiefe einfach — wird es noch eine geraume Zeit dauern, bis sich in echter Folgerung aus ihr der Religionsunterricht in einem organischen Aufbau nach dem Vorbild des Evangeliums gestalten wird. Dann aber werden die wesentlichen Aufgaben ganz anders

in einen Brennpunkt gelangen und von da her die werdenden Männer und Frauen in ihren Bann ziehen, als das bislang der Fall sein konnte. Alle Mühewaltung, der *Mission* im Stundenplan der Höheren Schule mehr Geltung zu verschaffen, ist zum Scheitern verurteilt, wenn es nur darum geht, ihr mehr Raum zu geben. Legen wir aber das Evangelium zugrunde, dann entfällt jegliche Schwierigkeit einer Stoffaufteilung; man braucht sich dann keinerlei Gedanken zu machen, wo man „die Missionskunde" unterbringen und woher man die Stunden zu ihrer verstärkten Durchnahme nehmen solle. Dann geht es nicht mehr um einzelne theologische Wissenszweige; man hat vielmehr „zu den Müttern" zurückgefunden, zum Urquell, in dem noch alles in einer innerlich-unlöslichen Einheit verhalten ist, was sich in der Theologie so außerordentlich differenziert hat. Wir meinen das Evangelium als Grundlegung nicht im Sinne einer Absage an den geschichtlichen Werdegang der Kirche durch fast zwei Jahrtausende, sondern im engsten Einklang mit ihm. Gerade der Religionsunterricht an den Höheren Schulen ist weitgehend auf die theologische Leistung in diesem ganzen Zeitraum angewiesen. Aber er ist keineswegs wissenschaftliche Theologie, sondern *Aufbau des Gottesreiches in der studierenden Jugend.* Das ist eine gänzlich andere Aufgabe und verlangt eine Sonderleistung wahrhaft künstlerisch-schöpferischen Gehaltes, die ihrerseits von dem, was den theologischen Fakultäten obliegt, so verschieden und in ihrem Werte ihnen so ebenbürtig ist, daß sich endlich die Religionslehrerschaft aus einer zu einseitigen bloßen Abhängigkeit herauslösen und auf die eigenen Füße stellen sollte.

Wir erwarten von diesem neuen Aufbau von der Bibel her vor allem eine ungleich tiefere Verankerung des *apostolischen* Bewußtseins. *Nirgends ist die Pflicht zum Apostolat dermaßen der alles durchwirkende Leitgedanke als im Evangelium des Herrn,* das abschließt mit seinem Auftrag: „Geht in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes!" Dieser Missionsauftrag kann überhaupt nur voll gewürdigt werden, wenn man das ganze Evangelium von Anbeginn an als die bis zu diesem krönenden Abschluß drängende meisterliche Seelenführung des Herrn verstehen gelernt hat mit allen Ansätzen, Impulsen und Wachstumsstufen bis hin zu dieser allerletzten Ausprägung. Und dieses Apostolat kann man nicht seinerseits wieder aus dem Ganzen insofern herausnehmen, daß man es irgendwie allein auf sich selbst stellt, als

laufe es auf eine isolierte Einzelaufgabe hinaus, die dann aus der alle verpflichtenden Nachfolge Christi ausgeklammert werden und nur für ganz besondere Jünger des Herrn in Frage kommen könne. *Das ganze Evangelium ist eine einzige, eindeutige Absage an die unapostolische Haltung des „Ohne mich".* Das kann man theologisch-theoretisch klarlegen, aber in Fleisch und Blut geht das nur über in unmittelbarster Begegnung mit dem Evangelium. Man halte hier nicht entgegen, daß missionarisch-apostolische Berufe auch geweckt und gefördert werden könnten aus anderem Antrieb: in der letzten Tiefe kommt solcher Antrieb immer von Christus her, der sich im Evangelium kundtut.

Solch neuer Religionsunterricht wird das Apostolat ganz allgemein in den Seelen der studierenden Jugend grundlegen. Es wird so eine Art Mutterboden schaffen, aus dem heraus dieses Apostolat die mannigfaltigsten Früchte zeitigen wird. Es werden nicht nur besondere Berufe sein im Welt- und Ordensklerus und im Beruf des Missionars; diese werden vielmehr als Sonderergebnisse einer Gemeinschaft erzielt werden, die als Ganzes ein empfängliches Erdreich apostolischer Impulse geworden ist. Wir halten diese Möglichkeit zur Weckung apostolischer Lebensberufe sogar für den providentiellen Weg der größeren Zukunft. Wo es noch zu verwirklichen ist, junge Menschen von früh auf in eigenen höheren Schulen auf das Priestertum, einen Orden oder die Missionsaufgabe vorzubilden, möge man diese besonderen Voraussetzungen voll ausnutzen. Aber dieser Ausbildungsweg, der anfänglich sogar die Regel gewesen ist, ist zwangsläufig heute zur Ausnahme geworden. Wir wollen das nicht nur beklagen, sondern bereitwillig uns dem Willen Gottes fügen, der das zugelassen hat. In dieser neuen Entwicklung liegen ganz neue, verheißungsvolle Ansätze, die es tatkräftig aus dem Glauben auszuwerten gilt.

Der Religionsunterricht an den Höheren Schulen hat sich auf die Gesamtheit einer Schülerschaft einzustellen, die nur zu einem kleinen Bruchteil für die besonderen apostolischen Berufe in Frage kommt. Selbstverständlich muß auch und gerade diese kleine Schar in ihm pfleglich behandelt werden; aber im großen und ganzen liegt ihm ob, die weit überwiegende Zahl der anderen Schüler so zu führen, daß sie späterhin in der Familie, in der Gemeinde und im Volke und insbesondere in ihrem Berufe in vorbildlicher Weise die Nachfolge Christi vollziehen. Diese doppelte Verpflichtung angesichts der geistlichen und weltlichen Berufe darf für ihn nicht die Zerreißprobe eines Entweder — Oder beinhalten, son-

dern will als eine beglückende Bereicherung erfaßt werden. Säßen nicht inmitten der anderen auch die Anwärter auf diese geistlichen Berufe, dann fehlten in ihm gerade diejenigen jungen Menschen, die von Gott zu seinem besonderen Dienst erwählt sind und der Aufgabe des Religionsunterrichtes einen starken Widerhall zu geben vermögen. Ohne ihr Vorhandensein, das der Religionslehrer wenigstens als möglich voraussetzen kann, müßte er sich versagen, die ganze Spannweite der Nachfolge Christi vor der Klasse auszubreiten, wie sie das Evangelium bis hin zu dem hochgemuten Lebensentschluß aufweist: „Wer es fassen kann, der fasse es!" Welche Verarmung des Religionsunterrichtes müßte dann einsetzen, und wie wenig bis in die letzten Tiefen ihrer Herzen angesprochen würden sich dann auch die Schüler vorkommen, die zu weltlichen Berufen bestimmt sind! So vermag sich der priesterliche Beruf schon in all diesen Jahren vor dem letzten Entschluß zu ihm beim Abitur wahrhaft priesterlich auf die anderen Kameraden auszuwirken, die nie ihre Confratres werden. Aber diese darf man keineswegs nur als nehmenden Klassenteil betrachten, geschweige denn als Hemmschuh oder Gefahrenquelle, obwohl solche Schwierigkeiten auftreten können. Diese Kameraden sind auch in weitem Ausmaß Gebende. In ihrer Gemeinschaft bildet sich, wie jeweils in der Gemeinschaft, auch die Persönlichkeit der apostolischen Berufe, erstaunlich oft sogar in einer äußerst fruchtbaren, brüderlichen Begegnung, manchmal allerdings auch in hartem Austrag. Mit Fug und Recht darf man von einer ersten praktischen Bewährungsprobe sprechen, in der man vortrefflich mit dem Berufe zu verwachsen vermag, der ganz in dem Dienst an den anderen aufgehen will. Dieser Dienst gilt vor allem den nichtconfraternellen Mitbrüdern und Mitschwestern in Christus. Wer von Jugend auf nur mit angehenden Confratres aufwächst, hat es später ungleich schwerer, den wahrhaft „katholischen", d. h. alle umfassenden Dienst auszuüben. Selbst wenn es uns heute möglich wäre, eine voll genügende Zahl von höheren Schulen nur für angehende Kleriker aufzuziehen, würden wir darauf verzichten; denn niemand könnte sich der Gefahr verschließen, daß ein Klerus heranwachsen könnte, der ohne lebendigen Zusammenhalt mit dem Laienvolke dastehen würde.

Übersehen wir nicht, daß Christus seine Apostel nicht abgesondert hat, um sie aus der lebendigen Gemeinschaft des Volkes herauszunehmen und sie einer exklusiven Ausbildung zu unterziehen. Gewiß hat er sie auch gesondert unterwiesen; aber das geschah

laut Aufweis der Evangelien in einem für unsere Vorstellungen von heute recht karg bemessenen Rahmen. Er ließ sie seine Zeugen sein in seinem unmittelbaren Wirken unter den Menschen. Er persönlich stand mitten drin im Volke und ließ das flutende Leben so, wie es ist, auf sich zuströmen in der königlichen Ruhe des überlegenen Meisters, der es nicht nötig hat, einen „Dreijahresplan" säuberlich auszuarbeiten und sich dann peinlich von dessen Abfolge der Programmpunkte eine äußerliche Regie vorschreiben zu lassen. An der Art, wie er das Gesetz des Handelns trotzdem in seiner Hand behielt, schulte er seine Apostel. Er wollte auch sie zu einer ähnlichen Meisterschaft dem Volke und dem Leben gegenüber ertüchtigen. Uns aber ist viel von dieser „herrlichen Freiheit der Gotteskinder" abhanden gekommen, die ja vor allem die Träger der besonderen apostolischen Berufe auszeichnen will, um von ihnen her ihren erlösenden Siegeszug durch die Welt anzutreten.

Die Sicht, in welcher der Religionsunterricht der Höheren Schulen seine Aufgabe angesichts des Mangels der besonderen apostolischen Berufe erkennen muß, hat *von dem innerlichen Zusammenhang* der Sakramente *der Taufe, Firmung und Priesterweihe* auszugehen. Sie stehen zueinander in der Abfolge weiterer Wachstumsfolgen auf der gleichen Linie eines organischen Werdeganges. Alle Schüler gehören durch die Taufe zu der lebendigen Gemeinschaft des Corpus Christi. Die in ihr verhaltenen apostolischen Verpflichtungen und Kräfte werden durch die Firmung pfingstlich entzündet und in der Priesterweihe krönend vollendet. Lukas hat in seiner *„Apostelgeschichte"* diesem innerlichen Zusammenhang das beredteste Zeugnis gegeben. Deshalb sollte man diesem hl. Buche neben den Evangelien eine weit höhere Bedeutung im Religionsunterricht als bislang zumessen. Sehnsüchtig warten wir auf eine Darstellung der Apostelgeschichte, die diese *Magna Charta der Geschichte des missionarischen Apostolates* als solche vor unseren Augen offenbar werden läßt.

Wenn wir erst einmal soweit gelangt sind, die Evangelien und auch die Apostelgeschichte im Religionsunterricht nicht mehr nur kursorisch zu behandeln oder sie in Monaten oder auch in kurzer Jahresfrist regelrecht durchzupeitschen, dann haben wir auch den vollen Zugang zu den *Meisterwerken der apostolischen Briefe.* Es bleibt so lange ein vergebliches Unterfangen, ihre verhaltene Glut auf die Herzen der studierenden Jugend überspringen zu lassen, als diese Jugend nicht im Innersten vom Evangelium des Herrn

und von der pfingstlichen Allgewalt der Apostelgeschichte ergriffen ist.

Wenn wir ein solches Hochziel ansteuern wollen, müssen wir restlos Klarheit schaffen, daß dann diese Hl. Schrift vor allem des Neuen Testamentes und in entsprechender Wegbereitung zu ihr die des Alten Testamentes zur wirklichen Grundlage des Religionsunterrichtes an den Höheren Schulen werden muß. *Die systematische Darbietung wird dann auf die Rolle der nachträglichen Verarbeitung, Zusammenfassung und überschauenden Wiederholung verwiesen.* Ganz neue Lehrbücher werden in echt schöpferischer Weise zu erarbeiten sein. Die Aufstellung von Lehrplänen kann nur eine cura posterior werden, die dann allerdings auch erfüllbar wird.

So wird dieser Religionsunterricht aus einer erstarrten Lage zu neuem Wirken erstehen und selbst Zeugnis ablegen, daß unsere hl. Kirche eine wahrhaft *geschichtliche* Größe voll verheißungsreicher Kraft ist. Diese *lebendige Kirche* will diese Jugend erleben, keine tote Institution, die man höchstens noch bis an die Grenzen der Erde weiter ausbreiten kann. *Die Missionsaufgabe* hängt vor allem mit dieser innerlichen Mächtigkeit zur geschichtlichen Entfaltung zusammen, ist also *eine regelrechte Wachstumsfrage der Kirche und keineswegs bloß eine Raumfrage.* Der räumlich-zeitliche Werdegang der Kirche ist unteilbar.

Und noch um eines letzten Grundes willen wird dieser kommende Religionsunterricht gerade diese studierende Jugend ansprechen. Sie steht unter der Parole aus Goethe's „Faust": „Was von den Vätern du ererbtest, *erwirb* es, um es zu besitzen!" Sie soll und will auch das Erbe ihres heiligen Glaubens in ringender Mühsal sich selbst erringen, um seiner sich für das Leben und Sterben getrösten zu können. Der Religionsunterricht will *dieser ringenden Jugend ringende Führung* werden. Die in sich geschlossene, vollendete Schau des theologischen Systems als das gerade Gegenstück solcher ringenden Qual und ihre verkappte Akkomodation an sie in der Apologetik widerspricht der paulinischen Losung, „allen alles zu werden". Aber das in der Hl. Schrift ursprünglich pulsierende Leben in der Kraft aus der Höhe, dieser unmittelbarste Widerhall des Ringens des göttlichen Meisters und seiner Getreuen um das Werden des Reiches Gottes in uns und des Gelingens dieses Aufbaues von Stufe zu Stufe in denen, die eines guten Willens sind, das ist der rechte Ansatz und die entsprechende, organisch

folgerichtige Weiterführung für diese Jugend. Sie läßt sich trefflich mit ihrer seelischen Entwicklung „synchronisieren", während die logisch-systematische Aufgliederung dazu nimmer in der Lage sein kann. Eine studierende Jugend aber, die also mit Christus und seinen Aposteln in ein persönlich erlebtes Verhältnis getreten ist und um ihrer eigenen Seele Seligkeit willen mit der Frohbotschaft gerungen hat, „bis sie denn gesegnet wurde," bietet die volle Gewähr, daß das Apostolat in jeglicher Ausprägung — sei es im geistlichen oder weltlichen Stande, sei es als eigener Lebensberuf oder von einem anderen Lebensstandort aus, sei es unter den Gliedern unserer Kirche oder unter den nichtchristlichen Völkern als geweihter oder als Laienmissionar — seine Sendung erfüllen wird.

DR. EDUARD FRANK, WETTRINGEN (WESTF.)

DAS PROBLEM DES YOGA IN ABENDLÄNDISCHER SICHT

Asien trat im Laufe der letzten Jahrzehnte immer deutlicher in das abendländische Blickfeld. Man umkreiste das Problem vom geographischen, ethnographischen, volkswirtschaftlichen, politischen, auch religionsgeschichtlichen und philosophischen Standpunkt aus und kam zu aufschlußreichen Erkenntnissen. Seltener und meist nur am Rande hat man die Eigenart der asiatischen Psychologie untersucht. Doch gerade von dort her können sich Einsichten eröffnen, die manche dunkle, bisher dem Abendländer unzugängliche Sektoren der asiatischen Geistigkeit wenigstens in einem gewissen Maße begreifbar machen.

Seit Emil Abegg[1] uns die erste zusammenfassende Übersicht der indischen Psychologie vorlegte, wissen wir, daß auch — wie alle Wissenschaft Indiens — seine Psychologie von Anfang an und durch ihre ganze Weiterentwicklung hin nie Selbstzweck war, sondern im Dienste jenes Erlösungsstrebens stand, das die indische Religion seit den Upanishads beherrscht. Damit hängt auch die Auffassung des indischen Psychologen von einem durchgehenden Parallelismus individueller und kosmischer Prinzipien zusammen, der in der urzeitlichen Lehre von der magischen Identität von Mikro- und Makrokosmos, Mensch und Weltall wurzelt. Eine Sicht, die abendländischen Vorstellungen Schwierigkeiten bereitet. Dazu kommt noch eine technische Erschwerung: Ein wirkliches Verständ-

[1] Emil *Abegg*, Indische Psychologie, Zürich 1945.

nis der indischen Psychologie kann nur auf Grund der Originalausdrücke gewonnen werden, die größtenteils unübersetzbar bleiben, weil ihnen im griechisch-abendländischen Denken nichts genau entspricht. Deshalb hat auch Abegg aus prinzipiellen Erwägungen es vermieden, die Lehren der indischen Psychologie in das Gewand einer abendländischen Terminologie zu kleiden und sie im Hinblick auf westliche Parallelen und verwandte Weiterentwicklungen zu betrachten. Damit ist ein methodisch deutlich fixierter Standort gewonnen. Der leichte Zugang vom Boden bekannter Begriffe und Vorstellungen ist dadurch freilich fürs erste versperrt.

Als zweites kommt hinzu, daß im Rahmen der asiatischen Psychologie immer wieder psychische Phänomene auftauchen, für die der abendländischen Psychologie lange Zeit keine beglaubigten Entsprechungen bekannt waren. Erst mit der Entwicklung der Grenzfragenpsychologie begann man diese Erscheinungen in verändertem Lichte zu sehen.

Versuchen wir nun, jenes Phänomen östlicher Geistigkeit herauszugreifen, das immer wieder an den Europäer herangetragen wird, teils in echter, teils in modifizierter Substanz: die Philosophie und Praxis des Yoga. Wer die zahlreichen Versuche überblickt, der wird zweifellos nachdenklich vor ihrer Tatsache. Denn es ist unleugbar, daß eine verhältnismäßig große Aufnahmebereitschaft für diese Weisheit des Ostens besteht. Ein geistiger Hunger wird dahinter sichtbar, ein Unbefriedigtsein des modernen Menschen. Wo liegen die Ursachen? Welche Möglichkeiten sind gegeben, offenbare psychische Verkrampfungen zu lösen?

Es soll nun versucht werden, die Yogaproblematik unter folgenden Gesichtspunkten zu betrachten: 1. Was ist Yoga und welche Bedeutung hat er für den Asiaten? 2. Was bedeutet die Begegnung mit dem Yoga für den Menschen des Westens?

1. Yoga (sanskr. Joch) ist eines der überlieferten Philosophiesysteme des Hinduismus, das im wesentlichen eine Lehre von der asketischen Seelentechnik, die die Seele von der Materie, vom irdisch-materiellen Dasein erlösen soll, enthält. Glasenapp[2] sagt: Der Yoga gibt Anweisungen für eine Meditationspraxis, welche durch „Anspannung" (yoga) des Denkens den Geist von den Fesseln der Materie zu befreien unternimmt. Stcherbatsky[3] definiert folgendermaßen: Das philosophische System des Yoga ist nichts anderes als

[2] Helmuth von *Glasenapp*, Der Stufenweg zum Göttlichen, Baden-Baden 1948.
[3] Th. *Stcherbatsky*, Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren

eines dieser vielen Systeme, die in Indien zu verschiedener Zeit existierten. Es gibt Vorschriften für konzentrierte beharrliche Selbstvertiefung und Betrachtung und schildert die verschiedenen Resultate, zu denen es führt. Die Buddhisten der Schule der Yogacaras widmeten ebenfalls der Praxis konzentrierter Betrachtung als einem der Mittel zur Erreichung des endgültigen Seinszieles viel Aufmerksamkeit. Bei W. Y. Evans-Wentz[4] heißt es: Das Wort Yoga hat im Sanskrit zwei erkennbare Wurzeln und daher auch zwei mögliche Bedeutungen: die eine „sich versenken" oder „in Trance versetzen" (wie im Samadhi Yoga), die andere „sich vereinigen". In diesem letzten Sinn scheinen das Sanskritwort Yoga und das englische „yoke" (Joch) eine gemeinsame Wurzel zu haben. Auf das Trance-Element im Yoga weist auch Conze[5] hin. Ähnlich wie Evans-Wentz faßt den Begriff Friedrich Heiler[6]: Yoga ist nicht eine religiöse Sekte oder ein philosophisches System, sondern eine gemeinindische Geistesrichtung. Yoga ist das Bestreben, durch körperliche und geistige Methoden der Konzentration zu höheren Bewußtseinszuständen zu gelangen, kurz eine mystische Psychotechnik. J. M. Spath[7] setzt Yoga gleich der Bedeutung „Rückverbindung zur Gottheit": Der Yoga ist eine Sammlung von Anweisungen, um diese Entwicklung zu beschleunigen.

Eine weitere Frage wäre: Wie sieht der Asiate den praktischen Weg des Yoga, der zu dem von ihm erstrebten Endziel führt?

Nach der indischen Tradition geht die Befreiung der Seele von den Fesseln der Materie stufenweise vor sich. Richard Schmidt[8] nennt sieben, R. Rösel[9] acht Stufen: 1. Yama (nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, keine Unkeuschheit begehen, Besitzlosigkeit); 2. Niyama (Reinigungsvorschriften, Genügsamkeit, Askese. Rezitation von Sprüchen, Gottergebenheit); 3. Asana (verschiedene Arten der Körperhaltung); 4. Prāṇāyāma (Einatmen, Atemanhalten und Ausatmen nach bestimmten Regeln); 5. Pratyāhāra (Zurückziehen der Sinne von den Sinnesobjekten); 6. Dhāranā (Fixieren der Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Punkt); 7. Dhyāna (Meditation, Richten der Vorstellungen auf diesen einen

Buddhisten, München-Neubiberg 1924.

[4] W. Y. *Evans-Wentz*, Yoga und Geheimlehre Tibets, München-Planegg 1937.

[5] Edward *Conze*, Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung, Stuttgart 1953.

[6] Friedrich *Heiler*, Die buddhistische Versenkung, München 1922.

[7] J. M. *Spath*, Yoga, Wege der Befreiung, Zürich 1951.

[8] Richard *Schmidt*, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien, Berlin 1908.

[9] R. *Rösel*, Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis, Stuttgart 1928.

Punkt); 8. Samādhi (Versenkung, das Denken wird eins mit seinem Objekt).

Über den Yogapfad als Ganzes sagt Abegg, daß er in seinem folgerichtigen Aufbau die große indische Kunst der Seelenführung zeige, die sich nur durch jahrhundertelange geistige Schulung herausbilden konnte.

Der Yoga vollzieht sich in verschiedenen Formen. Im wesentlichen sind es vier Hauptgruppen, die man unterscheiden kann: 1. Hatha-Yoga, 2. Laya-Yoga (zu dem Bhakti-, Shakti-, Mantra- und Yantra-Yoga gehören), 3. Dhyana-Yoga und 4. Raja-Yoga (mit dem Inana-, Karma-, Kundalini- und Samadhi-Yoga). Die einzelnen Formen zielen auf die Entfaltung jeweils bestimmter Kräfte (Lebenskraft, Kräfte der Klangschwingungen, Kräfte der geometrischen Form, Kräfte der Gedankenvorgänge u. a.) durch Anwendung bestimmter Methoden, wie z. B. Atemführung, Gebrauch von Mantras (Worten und Klängen), Yantras (geometrische Figuren von mystischer Bedeutung), Mudras (Haltung der Hände und des Körpers). Der Asiate ist sehr vorsichtig in der Wahl der jeweiligen Form, und das im Osten so bedeutsame Lehrer- (Guru-) und Schülerverhältnis wird entscheidend von der psychischen Abgestimmtheit der beiden auf die passende Praktik beeinflußt.

Ein richtiges Verstehen der Yogaphilosophie und -praxis ist nur möglich vom Boden indischen psychologischen Denkens. Der Inder sieht die psycho-physische Einheit Mensch wesentlich anders als der Abendländer. Körper und Seele werden in bestimmte Relationen zu einander gesetzt; das heißt, gewisse Regionen des Körpers entsprechen Kraftlinien und Zentren eines subtilen Zustandes des Menschen: seelische Bereiche werden im Körper symbolisch lokalisiert[10]. Diese Zentren, Chakras („Räder")[11] genannt, welche die Gestalt von Lotosblumen haben und keineswegs an die Gestaltung der inneren Organe sich anlehnen, sollen von den Yogis im Zustande übernatürlichen Schauens deutlich wahrgenommen werden können. Das geheimnisvollste dieser Zentren ist das siebente mit Namen Sahasrara, der tausendblättrige Lotos-Brahmanandra, der sich über dem Scheitel, also gewissermaßen abschließend über der von unten nach oben aufsteigenden Reihe der sechs übrigen Chakras befindet[12].

[10] Dr. med. Maxim *Bing* und Dr. J. J. *Jenny*, Über Medizinisches und Psychologisches im Yoga. Ciba-Zeitschrift 43, Bd. 4, Wehr/Baden 1950.
[11] Werner *Bohm*, Die Chakras als Lebensenergien, München-Planegg 1953.
[12] *Evans-Wentz*, a. a. O.

Die abendländische medizinische Forschung spürte diesen Gedankengängen zum Teil nach und stellte folgende Erwägungen an: Wenn die indische Lehre im subtilen, seelischen Bereich des Menschen eine große Anzahl Kanäle (nādī) unterscheidet, darunter einen zentralen Hauptkanal, die sogenannte Sushumnā, und beiderseits von ihr zwei kleine Kanäle, Idā und Pingalā, so hat man sich darunter am ehesten „Richtlinien" der vitalen Kräfte des Menschen vorzustellen. Auf keinen Fall handelt es sich um Nerven, Blutgefäße oder gar um Luftkanäle etwa im Sinne einer pneumatischen Medizin. Die Sushumnā darf auch nicht mit dem Rückenmark identifiziert werden, denn sie ist in den Canalis centralis zu verlegen; sie erstreckt sich von der Basis der Wirbelsäule bis zum Scheitel des Kopfes, während die beiden anderen, oben genannten Nadīs links und rechts davon verlaufen, indem sie sich kreuzende Kurven beschreiben und als in den beiden Nasenöffnungen mündend gedacht werden. Im Innern der Wirbelsäule, auf der Sushumnā, werden diese Zentren (Chakras) des subtilen (psychischen) Zustandes des Menschen angenommen, die einen jeweiligen Bewußtseinszustand bedeuten und eine gewisse Anzahl von Tattwas[13] umfassen, die die körperliche und seelische Individualität aufbauen, so Ahaṃkāra[14] (das Ichbewußtsein), Manas[15] (Vernunft und Denken), fünf Tanmātras (Elementareigenschaften), nämlich das Hörbare, das Berührbare, das Sichtbare, das Schmeckbare und das Riechbare, fünf Fähigkeiten der Erkenntnis durch die Sinnesorgane, fünf Fähigkeiten des Handelns und fünf körperliche Elemente[16].
Auch sonst haben sich die Mediziner mit dem Problem des Yoga schon befaßt. F. A. Weiß verglich (1936) den Zustand des Samādhi

[13] Die Buddhi (nach ihrer psychischen Seite etwa durch „Verstand" oder „Vernunft" wiederzugeben; der etymologische Sinn des Ausdrucks ist „Wachsein", „Aufmerken") wird definiert als das Organ der Unterscheidung, der Feststellung, des Urteils und der Entscheidung (adhyavasāya). Daß sie auch als mahat *(tattva)*, das „große Prinzip", oder einfach als Mahân „der Große" bezeichnet wird, erklärt sich nicht allein aus der hervorragenden Stellung, die sie unter den psychischen Organen einnimmt, sondern weist auf ihre kosmische Seite (Abegg, a. a. O.).

[14] Das zweite kosmisch-individuelle Evolutionsprodukt der Urmaterie ist Ahaṃkāra, eigentlich das „Ich-Machen", „Ich-Sagen", das Ich-Prinzip, dessen Funktion es ist, die Idee des Ich (aham) in die materiellen Prozesse im Denkorgan hineinzutragen (Abegg, a. a. O.).

[15] Das dritte psychische Organ, das sich aus dem Ahaṃkāra entwickelt, ist Manas, der innere Sinn, dessen Funktion darin besteht, die von den äußeren Sinnen (indriya) ihm dargebotenen Eindrücke dem Ahaṃkāra und der Buddhi zu vermitteln (Abegg, a. a. O.).

[16] Dr. J. J. *Jenny*, Der Kundalini-Yoga (a. a. O.).

mit einer starren Form von Katalepsie, bei der alle motorischen und sensiblen, aber auch die vegetativen Vorgänge wie Atmung und Puls auf ein Minimum reduziert sind, das gerade noch zur Erhaltung des Lebens ausreicht. Versuche an der amerikanischen Yale University wollen die chemischen und physiologischen Veränderungen klären, die bei gewissen Atemübungen der Yogis auftreten. Man fand, daß sich der Sauerstoffverbrauch während der Übungen um etwa 20 % erhöhte. Die Frequenz betrug einen Atemzug pro Minute. Dabei war auffallend, daß sich bei verminderter Atmungsgeschwindigkeit ein erhöhter Sauerstoffverbrauch ergab. Auch an der Yoga-Akademie in Lonavla (bei Bombay) nahm man die Praktiken gleichfalls unter die Lupe westlich geschulter Wissenschaft. Aber man ist auf diesem Weg noch nicht sehr weit hinsichtlich wesentlicher Erkenntnisse gekommen. Es bedeutet indes schon viel, daß man (Bing und Jenny) feststellt: Wenn der Yogi gewisse Körperfunktionen beherrscht, so ist das eine bloße Nebenerscheinung eines psychologisch nicht faßbaren Prozesses, dessen Mechanik anders funktioniert als bei einer bloß auf den speziellen Effekt gerichteten Konzentration, wie z. B. der willentlichen Veränderung der Magen- oder Gallensekretion. Und man ahnt, daß der Yogi, wenn er überhaupt mit Absicht ein derartiges Phänomen erzeugt, von den seelisch-geistigen Prinzipien, die über dem körperlichen Bereich liegen, ausgeht und nicht bloß vom psychischen Willen, wie dies bei der Hypnose oder der Autosuggestion der Fall ist.

In der Meditation auf die subtilen Zentren treten dann gewisse paranomale Fähigkeiten in Erscheinung, die allerdings von dem echten Yogi nicht weiter beachtet werden. Sie gelten ihm als (oft sogar unerwünschte) Begleiterscheinungen auf seinem Wege zur Erkenntnis des Absoluten.

2. Was kann nun die Begegnung mit dem Yoga für den abendländischen Menschen bedeuten?

Daß diese Begegnung stattgefunden hat und ständig weitere Kreise zieht, läßt sich nicht mehr übersehen. Namen wie Paul Brunton[17], Alexandra David-Neel[18], Hans Hasso von Veltheim-Ostrau[19], Lanza del Vasto[20] und Paramhansa Yogananda[21] stehen für die

[17] Paul *Brunton*, Yogis, Verborgene Weisheit Indiens, Berlin 1937.

[18] Alexandra *David-Neel*, Heilige und Hexer, Glaube und Aberglaube im Lande des Lamaismus, Leipzig 1931. — Meister und Schüler. Die Geheimnisse der lamaistischen Weihen, Leipzig 1934.

[19] Hans Hasso von *Veltheim-Ostrau*, Tagebücher aus Asien I, Köln 1951.

[20] Lanza del *Vasto*, Pilgerfahrt zu den Quellen, Düsseldorf 1951.

[21] Paramhansa *Yogananda*, Autobiographie eines Yogi, München-Planegg 1950.

Erlebnisberichte, die mitten in die Bereiche der dem Europäer lange fremden und unbegreiflichen Welten hineinführen.

Für das abendländische Geistesleben gewann der Yoga allmählich eine dreifache Bedeutung. Er beschäftigt a) die Grenzfragenpsychologie, wo es um paranomale Phänomene geht, er drang b) in die Bereiche der Psychotherapie und versuchte c) eine Förderung des meditativen Lebens.

a) Die Grenzfragenpsychologie (Parapsychologie) untersucht vor allem, wie weit sich bei den verschiedenen Phänomenen Telepathie, räumliches und zeitliches Hellsehen, autohypnotische Elemente und Materialisationsphänomenik feststellen lassen[22]. Die Forschungsberichte A. David-Neels[23] und H. H. v. Veltheim-Ostraus bieten in dieser Hinsicht reiches Material.

b) Schon weiter zurück reichen die Auseinandersetzungen der Psychotherapie mit dem Yoga. Hier haben vor allem J. W. Hauer[24] und J. H. Schultz[25] bahnbrechend gewirkt. Schultz beabsichtigt, den Realbestand der Yogatradition ebenso zu erobern, wie frühere Forschung aus dem mystischen Magnetismus die rationale Hypnotherapie entstehen ließ. Damit allerdings klammert Schultz aus dem großen Komplex des Yoga nur ein kleines Teilgebiet aus. Während die Beherrschung gewisser Körperfunktionen für den Asiaten bloß Nebenerscheinungen eines geheimnisvollen psychologischen Vorganges sind, bedeuten sie für den Psychotherapeuten Selbst- und Endzweck. Der Standort hat sich verschoben. Schultz grenzt seine Methode vorerst einmal scharf ab und sagt: Wichtig für unsere Bestrebungen ist nicht ein irgendwelches Fühlungnehmen mit modischen pseudoostischen Allüren, sondern die Feststellung, daß die physio-psychologisch-rationale Methode des autogenen Trainings gleiche Stufenbildungen erkennen läßt, wie die alten Yogatraditionen, und darüber hinaus die richtige Einschätzung des „Haltungs"-Faktors. Aber auch der moderne Psychotherapeut Schultz sieht sich schließlich zu einem bemerkenswerten Geständnis veranlaßt: Daß indischer Geist aus diesen seltsamen Praktiken schon vor vier Jahrtausenden schuf, was jetzt erst im Beginn wissenschaftlicher Klärung verschiedenster Richtung zugänglich wird, muß

[22] Prof. Dr. Helmut *Hoffmann*, Okkulte Phänomene und mystische Schulung in Tibet. Neue Wissenschaft 1950/51, Heft 12.

[23] Eduard *Frank*, Alexander David-Neel, Zum Problem des tibetischen Okkultismus. Natur und Kultur, Jg. 45 (1953), Folge 4.

[24] J. W. *Hauer*, Der Yoga als Heilsweg, Stuttgart 1932.

[25] J. H. *Schultz*, Das autogene Training. Versuch einer klinisch-praktischen Darstellung, Stuttgart 1932.

billig unsere Bewunderung erwecken. Und noch eine zweite, gleichfalls beachtliche Feststellung macht der Berliner Neurologe: So wenig auch seine Methode des autogenen Trainings als binomrationales Werkzeug mit Pseudomystik zu tun habe, so scharf sei besonnene Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen von albernem Aberglauben zu trennen. Auch Gustav Schmaltz[26] unterzieht die östliche Yogapraxis einer genauen Prüfung hinsichtlich der für die Psychotherapie verwertbaren Elemente[27]. Eine Übernahme der asiatischen Verfahren lehnt er ab und fordert nachdrücklich dazu auf, sich des gegebenen Wesensabstandes ständig bewußt zu bleiben. Wer dies tut, dem allerdings verheißt er, daß die „Kostbarkeiten der östlichen Welt" dem Menschen des Westens wahre Bereicherung schenken werden[28].

Im Anschluß an die psychotherapeutischen Auswertungsbestrebungen des Yoga wären am Rande noch jene Versuche zu erwähnen, die vor allem positive Rückwirkungen auf das körperliche Befinden des Übenden zu erzielen suchen. Sie gehen meist von der Praxis des Hatha-Yoga aus. Die Veröffentlichungen auf diesem Sektor sind ungemein zahlreich; deshalb trugen gerade sie den Begriff Yoga in die breitesten Schichten. So nennt Kerneïz[29] seine erste Einführung „Weg und Praxis des Ostens zur Gesunderhaltung von Leib und Seele"; Yesudian und Haich[30] behandeln in einem zweibändigen Werk die Beziehung von Sport und Yoga. Daran schließen sich die zahllosen popularisierenden Schriften (Riemkasten, Jürgens u. v. a.), die in irgendeiner Form alle dem Hatha-Yoga verbunden sind.

c) Schließlich wäre noch zu erwägen, welche Bedeutung der Yoga für die Vertiefung des meditativen Lebens gewonnen hat bzw. gewinnen könnte. Friedrich Wulf[31] geht in einer Studie von der Tatsache aus, daß es für den heutigen so gehetzten und aufgewühlten Menschen oft recht schwer ist, zu beten. Die Folge davon ist, daß ein Suchen einsetzt nach Vorbedingungen und Methoden,

[26] Gustav *Schmaltz,* Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie, Bd. I der Schriftenreihe zur Theorie und Praxis der Psychotherapie, Stuttgart 1951.

[27] Dr. Heinz E. *Hammerschlag,* Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie. Neue Wissenschaft 1952, Heft 10/11.

[28] Vgl. dazu: Willy *Schrödter,* Aktive und passive Entspannungsübungen. Neue Wissenschaft 1953, Heft 11/12.

[29] H. *Kerneïz,* Der Hatha-Yoga, München-Planegg 1938.

[30] Selva Raja *Yesudian* und Elisabeth *Haich,* Sport und Yoga; Yoga in den zwei Welten. Thielle 1949 und 1951.

[31] Friedrich *Wulf* SJ, Vom Wesen und der Einübung des Gebetes. Ein Beitrag zur Frömmigkeit unserer Zeit. Geist und Leben 1948, Heft 3.

die dem meditativen Gebet förderlich sind. Brauchbare Impulse bringt die Tiefenpsychologie, die wieder nicht wenig von den Anschauungen und Meditationsmethoden östlicher Religionen beeinflußt ist. Daß es sich bei alledem natürlich immer nur um eine Bereicherung unserer Meditations*technik* durch die Erfahrungen des Ostens, nie um die Übernahme eines Inhaltlichen handeln kann, ist selbstverständlich. Die Notwendigkeit, einen gangbaren Weg zu erschließen, betont Wulf nachdrücklich mit der Feststellung: Es wäre weit fruchtbarer, dem modernen Menschen (auch dem Priester), der, oft ohne seine Schuld, das meditative Beten verlernt hat, eine eingehende Anleitung zu geben, als immer nur von der Erhabenheit und Notwendigkeit des betrachtenden Gebetes zu sprechen.

Romano Guardini gibt die Diagnose der Krankheit unserer Zeit mit anderen Worten. In seinem Buche „Die Macht“ [32] heißt es: Wir müssen wieder lernen, daß die Herrschaft über die Welt die Herrschaft über uns selbst voraussetzt; denn wie sollen Menschen die Ungeheuerlichkeit von Macht, die ihnen immerfort zuwächst, bewältigen, wenn sie sich selbst nicht formen können? Wie sollen sie politische oder kulturelle Entscheidungen fällen, wenn sie sich selbst gegenüber immerfort versagen? Überall ist Aktion, überall Organisation und Betrieb — von woher werden sie aber gelenkt? Von einem Innern, das bei sich selbst nicht zu Hause ist, sondern aus seinen Oberflächenbereichen, dem bloßen Verstand, dem Zweckwillen, den Macht-, Besitz-, Genußimpulsen heraus denkt, urteilt, handelt. Guardini führt dann den Gedanken weiter, wie dem Menschen geholfen werden könnte, diese negativen Spannungen in sich aufzulösen: Machen wir den weder leichten, noch dankbaren Versuch, einige praktische Gesichtspunkte anzudeuten. Wir müssen wieder etwas von dem verwirklichen, was kontemplative Haltung heißt — aber verwirklichen, nicht nur interessant davon reden.

Dann kommt die Kernfrage, die Frage nach der Methode. Guardini läßt sie offen: Wie der Mensch dies tun soll, kann man nicht allgemein sagen. Es hängt davon ab, welche Grundüberzeugung er hat; wo er religiös steht; aus welchem Temperament und in welcher Umgebung er lebt.

Wollte man diesem letzten Gedanken Guardinis nachgehen, dann fände man im abendländischen Geistesleben immer wieder, daß auch auf diesem Gebiete östliche Kraftquellen umkreist und irgendwie erschlossen und fruchtbar gemacht werden wollen. Namen wie

[32] Romano *Guardini*, Die Macht, Versuch einer Wegweisung, Würzburg 1951.

Herrigel[33] und Dürckheim[34], neuerdings Rieker[35], deuten die Richtungen an.

Warum, so wird man fragen, zieht diese Art der Versenkung den Menschen des Abendlandes immer wieder in ihren Bann? Warum fühlt er sich von ihr angezogen? Das alles muß seine tieferen Gründe haben. Thomas Ohm[36] führt an die Wurzel des Problems: Asiaten sagt unsere Betrachtungsweise nicht zu. Wir sind ihnen bei der Betrachtung zu aktiv und unruhig. Es wäre nun ein grober Fehler, wenn wir deswegen unsere gewohnte, bewährte und geheiligte Form der Betrachtung kritisierten und aufgäben. Aber für viele Christen empfiehlt sich doch das „asiatische" Kontemplieren. Ohm denkt hier zunächst an jene, welche schon alles wissen, was unsere Religion an theoretischen Erkenntnissen bietet, jene Menschen, bei denen es sich nur noch darum handelt, das Erkannte zu assimilieren, fruchtbar zu machen. Insbesondere hat er jene im Auge, die unter dem Getriebe und Gesetze der Welt leiden und ein unruhiges Leben haben. Desgleichen jene, die am Rande und Ende ihrer körperlichen und geistigen Kräfte sind. Gar nicht zu reden von jenen, die einem Zug der Zeit gemäß eine Vereinfachung in der Frömmigkeit ersehnen und das Komplizierte der devotio moderna nicht ertragen. Für solche Leute wäre es Hilfe, Befreiung und Erlösung, wenn sie lernten „asiatisch" zu kontemplieren. Solches Kontemplieren würde Hemmungen beseitigen, Verkrampfungen lösen, Ängste mildern und das innere und „ewige" Leben fördern.

Blicken wir zurück, dann zeigt diese Überschau, daß das Problem des Yoga in abendländischer Sicht mancherlei Ansatzpunkte darbietet, von denen aus Brücken geschlagen werden können, die ein tieferes Verständnis und eine förderliche Begegnung zwischen westlicher Erkenntnis und östlicher Weisheit ermöglichen dürften.

---

[33] Eugen *Herrigel*, Zen in der Kunst des Bogenschießens, München-Planegg 1951 (2. Aufl.).

[34] Karlfried Graf *Dürckheim*, Japan und die Kultur der Stille, München-Planegg 1950.

[35] Hans-Ulrich *Rieker*. Das Geheimnis der Meditation, Zürich 1953.

[36] Thomas *Ohm*, Vom heiligen Sehen und Schauen, Hören und Lauschen. Sanctificatio nostra. Monatschrift für den katholischen Klerus. 16. Jg., März 1951.

PRÄLAT PROF. DR. MAX MEINERTZ, MÜNSTER (WESTF.)

DIE KIRCHE UND DAS JÜDISCHE VOLK

Unter diesem Titel in seiner englischen Form: „The Church and the Jewish People" ist ein sehr beachtliches Buch erschienen (Edinburgh House Press, 212 S., 10 s. 6 d.), das von dem Schweden *Hedenquist*, dem Direktor des „International Missionary Council's Committee on the Christian Approach to the Jews", herausgegeben ist. Es enthält eine ausführliche Einleitung des früheren südindischen protestantischen Bischofs Stefen Neill vom World Council of Churches in Genf, sodann zehn Aufsätze verschiedener Autoren, darunter auch zweier Juden (Professor Hans Joachim Schoeps in Erlangen und Leo Baeck in London, früher Oberrabbiner in Berlin). Außer diesen beiden deutschen Juden hat von Deutschen noch Professor Rengstorf in Münster mitgearbeitet. Das Buch ist, dem Ursprung entsprechend, von protestantischer Sicht aus geschrieben. Gleichwohl enthält es soviel allgemein christlich Beachtenswertes über die Beziehung des Christentums zu den Juden, daß es auch auf katholischer Seite Beachtung verdient. Da es ein Sammelwerk ist, fehlt eine ganz einheitliche Linie. Und da die Themen der einzelnen Aufsätze sich teilweise überschneiden, finden sich viele Wiederholungen gleicher Gedanken. Gleichwohl steht das Ganze doch insofern unter einem einheitlichen Grundgedanken, als ein Leitmotiv deutlich hervortritt, nämlich die bewußte Verpflichtung dem jüdischen Volk gegenüber, die biblisch begründete und aus dem Wesen des Christentums notwendig fließende Aufgabe, den Juden das Evangelium anzubieten, aber ebenso die strenge Pflicht, bei jeder Missionsarbeit unsaubere Mittel zu meiden, vielmehr alles unter den Stern der Liebe zu stellen.

Die Einleitung von Bischof *Neill* ist eine wohl abgewogene Übersicht über das grundlegende Verhältnis zwischen Christen und Juden. Es wird die religiöse Freiheit auf beiden Seiten betont, aber auch die für beide Seiten sich ergebenden Folgerungen. So heißt es einmal: „Redlichkeit, Liebe, Aufrichtigkeit, und eine tiefe Achtung vor der Überzeugung anderer sind die einzige Grundlage, auf der eine christliche Annäherung zu solchen anderer Glaubensüberzeugung geschehen kann." Vorher ist folgende eindeutige Zeichnung des grundlegenden christlichen Standpunktes zu finden: „Es gibt einen Punkt, für den es wesentlich ist, daß Juden und Christen sich untereinander verstehen sollten. Christentum ist eine missionarische Religion (missionary religion), und es kann niemals anders sein. Es ist die Überzeugung der Christen, daß Christus für alle gestorben ist, und daß das Evangelium allen Völkern gepredigt werden muß, den Juden zuerst und auch den Griechen. An diesem Punkt ist kein Kompromiß irgendwelcher Art möglich. Wenn das Christentum aufhört, im Prinzip eine universale Religion zu sein, ist es nicht länger Christentum. Wenn Zusammenarbeit in dem Verständnis angeboten wird, daß ‚Propaganda' und ‚Proselytismus' untersagt sind, kann der Christ Zusammenarbeit bei solchen Zielen nicht annehmen. So zu handeln, würde eine Verleugnung von etwas sein, was er redlich glaubt. Dies will nicht heißen, daß der Christ zu maßloser und verletzender Propaganda verpflichtet sei, sei es zu gelegener oder ungelegener Zeit. Was er nicht annehmen kann, ist die Lage, als hätte er die Möglichkeit zu christlichem Zeugnis auch dann verleugnet, wenn es zu gelegener Zeit ist."

Das sind klare, ganz dem neutestamentlichen Zeugnis entsprechende Worte. Und es wird noch ein ernstes Wort über die Haltung der Juden zu jenen aus ihrer Mitte gesagt, die in ehrlicher Überzeugung (from sincere conviction) den Weg zum Christentum gefunden haben: „Es gibt eine Neigung bei den Juden, jeden

Juden, der Christ geworden ist, als einen Renegaten, als einen Verräter an seinem Volk zu verurteilen. Diese Haltung muß völlig aufgegeben werden." Eine solche Mahnung gilt namentlich für die Verhältnisse im heutigen Staat Israel. Alle Nachrichten lauten übereinstimmend dahin, daß überzeugte christlich gewordene Juden dort in einer unhaltbaren Lage leben. Neuerdings berichtet die Herder-Korrespondenz (Mai 1954, S. 361 f.) unter der Überschrift: „Gefährdung der Judenmission in Israel", daß eine jüdische Organisation „Keren Jaldenu", an der 18 Frauenvereine beteiligt sein sollen, scharfe Gegenmaßnahmen gegen christliche Betätigung ergriffen habe und geradezu ein Gesetz verlange, das nicht nur die Missionsschulen verbietet, sondern sogar die förmlich terroristische Bestimmung enthalten soll, jeder Religionswechsel müsse vorher in der Presse veröffentlicht werden.

Professor *Rengstorf* in Münster spricht nach der Einleitung des Bischofs Neill im ersten Aufsatz über „das jüdische Problem und das Verständnis der Kirche von ihrer eigenen Sendung". Er betont hier mit Recht die enge Verbindung zwischen dem Volk Israel und dem Christentum und erklärt, daß die Auserwählung Israels von der universalen Erlösung in Christus nach Gottes ursprünglicher Absicht nicht getrennt werden kann, daß darum die Kirche ihre größte Sorge dem jüdischen Volke zuwenden müsse. Auch das alttestamentliche Gesetz hat seine große Bedeutung, der Dekalog vor allem ist auch für das christliche Leben die Grundlage. Und weiter sieht Rengstorf eine enge Beziehung in der Tatsache, daß Juden wie Christen unter dem Kreuz stehen, die Christen natürlich bewußt unter dem Kreuz Christi. Beide leben in der Welt in einer gewissen „Diaspora". Ganz zutreffend wird betont, daß der heutige weltliche Staat Israel den Diasporacharakter für das Judentum nicht etwa aufhebe, daß die Juden in ihm vielmehr in einem „spiritual exile" leben. Sicherlich muß jede Bemühung um die Juden ein brüderlicher Dienst sein, der von selbstloser Liebe angetrieben wird (unselfish service). Ebenso ist jeder „naive" Optimismus gefährlich. Aber wenn dem so auch ist, darf man die Beziehungen auf den Missionsbefehl doch wohl nicht eine „reference to the formal missionary commend" nennen. Denn eine Anordnung Jesu ist unter allen Umständen nicht rein formal. Und der Missionsbefehl Mt 28, 19 ist ausdrücklich mit dem Taufbefehl verbunden, sowie mit der Weisung, alles zu halten, „was ich euch aufgetragen habe". Dazu gehört natürlich an erster Stelle das Liebesgebot. Und was für die zu gewinnenden Jünger aufgetragen wird, gilt in verstärktem Maße von den Verkündern des Evangeliums.

Der zweite Aufsatz stammt aus der Feder des Dozenten für Neues Testament in Uppsala *Gösta Lindeskog:* „Judentum heute. Eine Darstellung der theologischen Lage des jüdischen Volkes heute und der gegenwärtigen Richtungen im Judentum." Er schildert die orthodoxe und die liberale Richtung und betont, daß das Dogma im Judentum nicht die Rolle spiele wie im Christentum, überhaupt auch die Ethik vor der Religion stehe. Lindeskog führt den Ausspruch eines Juden an, die Religion sei nicht etwa „unsittlich", wohl aber „außersittlich". Aber er übersetzt das letztere Wort wohl nicht ganz zutreffend mit „supra-ethical". Wenn von jüdischer Seite gesagt wird, daß Judentum mehr eine Kultur als eine Religion sei, so versteht man von hier aus die Wichtigkeit eines nationalen Heims in Palästina. Auch das starke Interesse des heutigen Judentums für die Person Jesu wird hervorgehoben. Man sucht neue Formen, will aber den Zusammenhang mit der Überlieferung nicht aufgeben. Lindeskog glaubt zusammenfassend sagen zu können, daß das Judentum jetzt „im Zustand der Konsolidierung sei, trotz großer Unsicherheit und Meinungsverschiedenheit auf religiösem Gebiet".

Die große Schwierigkeit, in der sich das Judentum hinsichtlich der Stellung zum alttestamentlichen Gesetze befindet, geht deutlich aus dem dritten Aufsatz des jüdischen Professors *Hans Joachim Schoeps* in Erlangen hervor: „Glaube und jüdisches Gesetz heute." S. nimmt zwischen dem streng orthodoxen Judentum auf der einen Seite und dem ungläubigen Judentum auf der anderen Seite eine mittlere „liberale" Stellung ein. „Die direkte und ungebrochene Verbindung des zivilisierten Lebens im zwanzigsten Jahrhundert mit dem Willen Gottes, der vor viertausend Jahren offenbart wurde, kann nicht länger verstanden werden." Die universale Gültigkeit des Gesetzes ist verloren gegangen. Jeder einzelne Jude muß selbst entscheiden, was für ihn noch gültig ist. Im öffentlichen Leben ist z. B. die strenge Sabbatruhe ein Ding der Unmöglichkeit, der einzelne mag sie für sich halten, so gut es geht. Man soll soviel von der Thora verwirklichen, als man persönlich kann. „Wir mögen es als Scham und Selbstbewußtsein empfinden, wenn wir uns am Freitag abend mit Freunden zu ruhiger Unterhaltung abseits setzen, anstatt zur Synagoge zu gehen und Lichter zuhause anzuzünden. Aber wenn das alles ist, was wir tun können, dann ist es, was wir tun müssen."

Auch in dem vierten Aufsatz von *Clephane Macanna* (schottische Kirche) über „das Auftauchen des Staates Israel und seine Bedeutung für die christliche Kirche" wird die schwierige Lage der strengen Orthodoxie in Palästina — sie wird auf weniger als 25 Prozent geschätzt — hervorgehoben. Die Kirche hat die Aufgabe zu helfen, zumal „die Rabbis keine lebendige Botschaft für ihr eigenes Volk haben, die ein Aufleben lebendiger Religion in ihrem eigenen Volk zustandebringen könnte". Für die christliche Kirche ist Evangeliumsverkündigung „das Angebot, die Reichtümer, die durch Jesus Christus gekommen sind, mit jenen zu teilen, die sie noch nicht haben. Das ist ein Angebot zu teilen, das angenommen oder verworfen werden mag."

Im fünften Aufsatz behandelt *Hans Kosmala,* der Direktor des schwedischen theologischen Instituts in Jerusalem, „Staat und Religion im Staate Israel". Auch er hebt die scharfen Gegensätze zwischen der Orthodoxie und der freien Richtung hervor. Der Staat selbst kümmert sich nicht viel um die Religion. Das Zusammentreffen von Juden aus der ganzen Welt mit ihrer verschiedenartigen und gegensätzlichen Lebensart macht es zunächst jedenfalls unmöglich, daß hier eine Nation mit einem „common national code of life" entstehen könnte. Die orthodoxe Richtung schreibt der Thora diese Aufgabe zu, aber gerade sie wird von der großen Mehrzahl der Juden abgelehnt. Es ist lehrreich, daß 1952 auf einer Judenversammlung in New York 5000 Juden eine Entschließung annahmen, in der sie ihre „profound consternation" ausdrückten wegen des „systematischen Angriffs auf die Thora, die grundlegende Gegebenheit der jüdischen Religion".

Im sechsten Aufsatz stellt der achtzigjährige frühere Berliner Oberrabbiner Dr. *Leo Baeck* (jetzt in London) „einige Fragen an die christliche Kirche vom jüdischen Gesichtspunkte aus". Diese Fragen berühren sich stark mit den Forderungen, die der französische Jude Jules Isaac in seinem Buche „Jésus et Israel" gestellt hat, die ich in meinem Aufsatz „Die Judenfrage, vom Neuen Testament aus gesehen" (in: Bibel und Kirche, Stuttgart 1952, S. 1—20) beantwortet habe, und zwar weitgehend zustimmend. Die Juden können sich mit Recht über manches beschweren, was im Laufe der Zeit von christlicher Seite gesagt und getan worden ist. Es sollte heute von christlicher Seite alles vermieden werden, was bei den Juden den Eindruck erwecken könnte, es sei christliche Lehre, „jede weitere Existenz des Judentums sei ohne Legitimation

und bedeute eine reine Rechtsanmaßung, in hartnäckiger Herausforderung eines göttlichen Spruches". Wer so spräche oder dächte, würde sich einer sehr ungerechten Übertreibung schuldig machen. Das gläubige Judentum besitzt in seiner geschichtlichen Vergangenheit, namentlich vom Alten Testamente her, soviel Edles und religiös wie ethisch Wertvolles, daß darin schon eine Art von „Legitimation" seiner Existenz zu erblicken ist. Auf der anderen Seite ist aber vom christlichen Standpunkte aus nicht zu bestreiten, daß mit der Verwerfung des von den Propheten verheißenen Messias und der dadurch veranlaßten Gründung des „Neuen Bundes" der Alte Bund in diesen Neuen Bund in überhöhter Form aufgegangen ist, darum die Synagoge heilsgeschichtlich ihre Bedeutung verloren hat. Des weiteren ist zu beachten, daß die hohe Gnade der göttlichen Auserwählung eine verstärkte Verantwortung des ganzen Volkes mit sich brachte. Bei der Verurteilung Jesu war das Volk durch seine „Ältesten" vertreten, die neben den Hohepriestern und Schriftgelehrten das Synedrium bildeten. Ich möchte hier eine Äußerung von *Wilhelm Michaelis* anführen, der in seinem neuen Buch „Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift" (Bern 1953, S. 17) darauf hinweist, daß bei Matthäus von den „Ältesten des Volkes" nur in der Passionsgeschichte die Rede sei. „Das wird kein Zufall sein. Matthäus wird gerade dort, wo es darum ging, die Verantwortlichkeit für die Hinrichtung Jesu festzulegen, haben betonen wollen, daß die Verantwortung das ganze jüdische Volk in seiner Gesamtheit treffe und nicht etwa allein der Obrigkeit zugeschoben werden könne. In den ‚Ältesten des Volkes' war das Volk selbst an der Verurteilung Jesu beteiligt. Denn diese Ältesten waren nicht Privatpersonen, von denen das Volk sich hätte distanzieren können, sie waren offizielle Persönlichkeiten, die verbindlich für das Volk handelten." Auf jeden Fall aber soll man heute das schaurige Wort Mt 27, 25 nicht in den Vordergrund stellen und seine Verbindlichkeit für alle Zukunft überbetonen, sondern das gütige Gebetswort des Gekreuzigten Lk 23, 34 zur Richtschnur nehmen.

Baeck ist übrigens so objektiv, daß er über die Mission sagt: „Keine Religion, die sich ihres Anspruches bewußt ist, eingedenk ihrer Berufung und stets gewiß, daß sie die rechte Zukunft habe, die ihren Glauben rechtfertigen werde, kann auf diese Aufgabe verzichten. Und keine Religion kann gerechterweise diese Aufgabe sich allein zuschreiben und sie anderen verweigern ... Bei dieser Aufgabe gleichgültig zu sein, würde nur eine gewisse Schwäche und Trägheit bedeuten oder auch eine Selbstbeschränkung im Widerspruch zum religiösen Weg." Daß dabei alle minderwertigen Mittel vermieden werden, ist nicht nur jüdische Forderung.

Ausführlich spricht *William W. Simpson*, der Generalsekretär des Council of Christians and Jews, im siebten Aufsatz über „Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden. Ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen". Er zeigt, was auf diesem Gebiete bereits alles getan ist und was weiter getan werden kann. Eine solche Zusammenarbeit kann auch vom katholischen Standpunkte aus nur erwünscht sein, aber es ist wohl zu unterscheiden zwischen Zusammenarbeit und Mission. Sehr beachtlich sind folgende Bemerkungen über eine Tagung des Council 1942 in London: „Jüdische Mitglieder des Council für ihren Teil waren bereit, die Tatsache anzunehmen, daß das Gebot „das Evangelium aller Kreatur zu predigen", ein wesentlicher Teil der Lehre Christi selbst war, und daß es unrecht sein würde, wie der Erzbischof [William Temple von Canterbury] selbst betont hat, zu erwarten, Christen mit Juden zu vereinigen, oder für diesen Zweck mit Gliedern jeder anderen Religion, und auf solchen Wegen den eigenen Glauben

zu verdunkeln. Jedoch machten sie zwei Bemerkungen. An erster Stelle drückten sie die Hoffnung aus, daß ihre christlichen Kollegen sich frei fühlen sollten, völlig zusammenzuarbeiten in den Grenzen, die sich aus den einzelnen aufgeführten Zielen und Gegenständen des Council ergeben. Zweitens wollten sie die Annahme solcher Grenzen durch ihre christlichen Kollegen nicht so auffassen, als wenn sie irgendwie das Recht und die Pflicht der Evangeliumsverkündung bloßstellten. Gleichwohl drückten sie die Hoffnung aus, erstens, daß Zusammenarbeit und Evangeliumsverkündung nicht verschmolzen würden, und zweitens, daß Christen, wenn sie in der Evangeliumsverkündung tätig sind, Sorge tragen sollten, nur solche Methoden anzuwenden, die mit dem Geist Christi selbst übereinstimmten."

Das sind realistische und verständige Worte, denen man nur zustimmen kann, und die um so beachtlicher sind, als sie von jüdischer Seite stammen. Sie beschämen förmlich jene Kreise, die Jesu Missionsbefehl und das Beispiel der Apostel geflissentlich außer acht lassen und aus übertriebenem „Irenismus" den Missionscharakter der Glaubensverkündigung ablehnen wollen. Bei der erwünschten weitgehenden Zusammenarbeit und Gesprächspartnerschaft versteht es sich von selbst, daß beide Teile sich als „ebenbürtige Partner" betrachten, wie sich der holländische protestantische Theologe *Vriezen* in seinem Buche „Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament" (Zürich 1953) ausdrückt. Aber auch Vriezen kennt keine Mission und erwähnt ebenfalls weder den Missionsbefehl noch das Verhalten der Apostel. Es wäre aber vom neutestamentlichen Standpunkte aus unmöglich, die ablehnende Haltung Jesus Christus gegenüber und die Jüngerschaft Jesu als „ebenbürtig" zu bezeichnen. Vgl. auch meinen Aufsatz: „Recht und Pflicht zur Judenmission" in unserer Zeitschrift 1952, S. 242—257; dazu 1953, S. 145—148; 1954, S. 137—140.

Im achten Aufsatz berichtet *H. L. Ellison*, der Tutor am London Bible College, über „die Kirche und der Judenchrist". Hier wird eingehend über die Stellung der Judenchristen zu den übrigen Christen in der Gemeinde gesprochen und werden die verschiedenen protestantischen Versuche geschildert, eigene judenchristliche Gemeinden zu gründen. Dabei wird die Schuld vieler Christen und Kirchen betont, daß sie ihre judenchristlichen Brüder nicht genügend geschätzt und gewürdigt haben. Ellison glaubt, daß im Staat Israel eine eigene judenchristliche Kirche „inevitable" sei. Es wird eine Entschließung des Council auf der Baseler Tagung von 1947 erwähnt, in der es u. a. heißt: „Der Jude, der durch den Glauben ein Glied der Kirche Christi wird, bleibt in einem ganz realen Sinn ein Jude und soll mit vollem Recht ein Judenchrist (Hebrew Christian) genannt werden." In dieser Entschließung wird eine eigene judenchristliche Kirche noch nicht empfohlen. Aber für die Gegenwart sagt Ellison: „Es mag wohl sein, daß, wenn der Heilige Geist allmählich die Judenchristen in das Land Israel zu einer größeren Einheit und zu einem tieferen Verständnis ihres Glaubens führte, eine eingeborene judenchristliche Kirche entstehen wird, die einen befruchtenden Einfluß auf die Kirche als Ganzes haben wird. Aber bis dieser Tag kommt, haben wir den Judenchristen in unserer Mitte, von dem wir lernen können."

Vom katholischen Standpunkt aus ist dazu zu sagen, daß keine Bedenken zu erheben wären, wenn Juden, die sich zur Kirche bekehren, altgewohnte jüdische Bräuche beibehielten. Nur dürfen sie nicht, ganz im Sinne des heiligen Paulus, als heilsnotwendig angesehen werden. Jedoch wird die katholische Kirche schwerlich dem Grundsatz nach ausschließlich judenchristliche Gemeinden dulden, die also von vornherein nichtjüdische Christen ausschließen. Die Geschichte des Christentums gibt die Warnung, daß judenchristliche Gemeinden, die sich ab-

kapselten, nicht etwa einen heilsamen Einfluß auf vorwiegend heidenchristliche Gemeinden ausübten, vielmehr geistig verarmten, ja in die Gefahr der Häresie gerieten. Vgl. meinen Aufsatz: Recht und Pflicht zur Judenmission S. 252.

Der neunte Aufsatz „Die spezifische Verantwortung der Kirche und der lokalen Gemeinde für die Juden heute" ist in zwei Teile geteilt. Im ersten Teil spricht der Herausgeber des ganzen Buches *Hedenquist* über die Frage: „Wie weit hat die Kirche ihre Verantwortlichkeit angenommen?", im zweiten Teil behandelt der Generalsekretär der kirchlichen Judenmission in London *W. A. Curtis* das Thema: „Die Annäherung der lokalen Kirche". Hedenquist bietet eine umfassende Übersicht über die kirchliche Tätigkeit der Judenmission in den verschiedenen Ländern. Dabei geht er von der Erklärung des World Council of Churches auf der Amsterdamer Tagung von 1948 aus, daß „die erste und hauptsächlichste Aufgabe und Verantwortlichkeit der Kirchen gegenüber den Juden eine evangelisierende und missionarische ist (evangelistic and missionary). Zusammenarbeit und Freundschaft zwischen Christen und Juden sollte selbstverständlich sein, aber niemals sollte dies irgend eine Hemmung schaffen, für das Evangelium unter den Juden Zeugnis abzulegen". Von Interesse ist besonders der Bericht über die amerikanischen Verhältnisse, von denen es übrigens heißt, daß die Mehrzahl der amerikanischen Christen kein Verständnis für die Evangeliumsverkündigung bei den Juden habe. Die amerikanischen Juden selbst aber sollen mit Achtung auf das christliche Missionswerk schauen. Eine Nachfrage bei einer Anzahl von Rabbinen stellte fest, daß die Rabbis allgemein das Missionswerk als Ausdruck der wahren Natur der Kirche betrachteten. So schrieb ein Rabbi: „Da das Christentum eine missionarische Religion ist, haben sie nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht, die Juden in ihr Evangelisationsprogramm einzuschließen."

Curtis behandelt in seinem Aufsatz die Methoden der einzelnen Gemeinde und auch die Schwierigkeiten, die einer Annäherung zwischen Juden und Christen im Wege stehen.

Der zehnte und letzte Aufsatz stammt aus der Feder des Schotten *Robert Smith*: „Die christliche Botschaft an Israel". Auch hier wird die enge Verbundenheit zwischen Judentum und Christentum betont, die Schwierigkeiten, die im alttestamentlichen Gesetz für das heutige Judentum liegen, hervorgehoben, und Christus als die wirkliche „Hope of Israel" bestimmt.

Als erster Anhang wird noch der Wortlaut des Berichtes und der Empfehlungen der grundlegenden ersten Versammlung des World Council of Churches 1948 zu Amsterdam mitgeteilt. Es sind kluge und liebevolle Worte, die an die Spitze folgenden Satz stellen: „Alle unsere Kirchen stehen unter dem Auftrag unseres gemeinsamen Herrn: Gehet in alle Welt und verkündet das Evangelium aller Kreatur. Die Erfüllung dieses Auftrages verlangt, daß wir das jüdische Volk in unsere Evangelisierungsaufgabe einschließen."

Ein zweiter Anhang bietet eine zahlenmäßge Zusammenstellung der jüdischen Bevölkerung in ihrer Verteilung auf die einzelnen Länder. Die Zahlen sind nur von annähernder Genauigkeit. Als Gesamtzahl der Juden wird 11,6 Millionen angegeben. Im Staat Israel leben 1,45 Millionen (also nur ein Bruchteil der Gesamtheit), in den Vereinigten Staaten von Amerika die größte Masse, nämlich 5 Millionen, in Deutschland 20 000 (früher 600 000). Auch diese Zahlen in ihrem Vergleich sind lehrreich.

Das ganze Buch ist für das Verständnis der Judenfrage sowie für ihre Wertung vom christlichen Standpunkte aus von erheblicher Bedeutung.

KLEINE BEITRÄGE

WALTER LEIFER, PADERBORN

BUDDHISMUS IN DEUTSCHLAND

Im Westen ist Buddhas Lehre besonders durch die Arbeiten von Indologen des neunzehnten Jahrhunderts bekannt geworden. Eine kleine Gruppe von Wissenschaftlern und Laien, die der westlichen, technisierten Zivilisation entfliehen wollten, geriet in ihren Bann. Aber eine wirkliche buddhistische Missionsarbeit gibt es in Deutschland erst seit fünfzig Jahren. 1903 gründete Karl Seidenstücker in Leipzig den „Buddhistischen Missionsverein in Deutschland", der sich ab 1906 als „Buddhistische Gesellschaft" und ab 1911 als „Deutscher Zweig der Maha-Bodhi-Gesellschaft" bezeichnete. Damit wurde der Anschluß an die offizielle buddhistische Welt-Mission und die englischsprachige, 1892 von Anagarika Dharmapala in Colombo gegründete Zeitschrift „Maha Bodhi" (Große Erleuchtung) vollzogen.

Einer der ersten Deutschen, die Wegbereiter des Buddhismus in ihrem Heimatland sein wollten, war Arthur Schopenhauer. Er sah im Buddhismus die einzige vollkommene Religion, da der buddhistische Glaube nicht auf idealistischen Prinzipien aufgebaut sei, sondern pessimistischen und nichttheistischen Charakter trage. Selbst im Christentum glaubte Schopenhauer, einer Zeitmode folgend, indische Wurzeln zu entdecken. Die Haltung des Neuen Testamentes schien ihm aus indischem Geiste geboren.

Eines der ersten Werke über Buddhas Religion war das 1859 erschienene Buch „Buddhismus" von Koeppen, der den Buddhismus kritisch untersuchte, die buddhistische Ethik negativ nannte und in der Moral voller Entsagung und Verzicht eine Schule für Menschen der Energielosigkeit sah. Seit Koeppen hat die Kritik am Buddhismus nicht mehr geschwiegen.

Zu den deutschen Indologen, die sich voll und ganz für den Buddhismus einsetzten, gehörte Max Müller. Es war ein heißer Tag auf dem Philologenkongreß 1869, als er sich plötzlich als glühender Verehrer des „Erleuchteten" bekannte. Im gleichen Jahr veröffentlichte J. V. Widmann sein Epos „Buddha". So erfaßte der Buddhismus auch das schöngeistige Schrifttum. Über Ferdinand von Hornstein (Drama: Buddha, 1898), Fritz Mauthner (Der letzte Tod des Buddha, Szenen, 1912) und Alfons von Czibulka (Roman: Der Tod vor dem Buddha, 1935) führt die Linie zu Stefan Zweig, Hermann Hesse und Thomas Mann, die sich alle irgendwann einmal dem Bannkreis des Buddha näherten.

Auch in die Sphären der Musik drang der Buddhismus ein. Richard Wagner fühlte sich, angeregt durch Schopenhauers Philosophie, lange Zeit im Bann des Buddhismus. Im Jahre 1856 entstand in ihm der Plan, das Leben Buddhas zu einer glanzvollen Oper unter dem Titel „Der Sieger" zu gestalten. Doch kehrte Wagner in seinem letzten großen Werk, dem „Parsifal", zum Christentum zurück.

In dem Augenblick, als die Begeisterung für den buddhistischen Gedanken schopenhauerscher Prägung zu verfliegen begann, weckte Eduard von Hartmanns „Philosophie des Unbewußten" neuen Enthusiasmus für Buddhas Lehren.

Im Jahre 1881 erschien ein Buch, das eine ungeheure Wirkung auf die Geister ausübte und dem Buddhismus Tür und Tor öffnete, obgleich sein Verfasser keineswegs ein Anhänger der buddhistischen Ideen war: „Buddha, sein Leben, seine Lehre und Gemeinde" von Hermann Oldenberg.

Bis dahin war der Buddhismus fast nur in philosophischen und philologischen Kreisen behandelt worden. Das änderte sich, als die Polemik in die buddhistische Frage hineingetragen wurde. Durch die Dhammapada-Übersetzung des Oberpräsidialrats Theodor Schultze ermuntert, wagten auch Nicht-Philosophen und Nicht-Philologen sich offen als Buddhisten zu bezeichnen.

Von den Erforschern des Buddhismus, deren Reihe von dem Balten Leopold von Schröder über Schultze, Bruno Freydank, Franke, Beckh, Garbe, Neumann, Seidenstücker, Geiger bis zu Helmut von Glasenapp führt, seien die drei Buddhisten unter ihnen besonders erwähnt: Seidenstücker, Neumann und Geiger.

Seidenstücker rief in Europa eine kleine Sensation hervor, als er als erster im Jahre 1905 auf unserem Kontinent eine buddhistische Zeitschrift herausgab: „Der Buddhist". Neuen Auftrieb bekam die buddhistische Welt in Deutschland durch die Veröffentlichung einer kleinen buddhistischen Anthologie, deren Herausgeber der aus Wien stammende Schopenhauer-Verehrer Karl Eugen Neumann war. Sein Essay über Sarasangaha, einen jüngeren Pali-Text, ließ zuerst auf den jungen Gelehrten aufmerksam werden. Es folgten Übertragungen von Majjhima Nikaya, Thera- und Theri-Gatha, Suttanipata und Digha-Nikaya. Diese Übersetzungen werden von den deutschen Buddhisten gern als die „Bibel des Buddhismus" bezeichnet. Wilhelm Geiger hat sich als Herausgeber einer buddhistischen Zeitschrift und Übersetzer des Samyutta-Nikaya einen Namen gemacht.

Nachdem vor dem ersten Weltkrieg neben dem bereits erwähnten Blatt „Der Buddhist" die „buddhistische Journalistik" Eingang in Europa gefunden hatte, folgten die „Buddhistische Warte" und die „Maha-Bodhi-Blätter". Diese Veröffentlichungen wurden zum Teil in Verbindung mit der „Buddhistischen Gesellschaft" oder Schwester-Vereinigungen wie der 1909 in Breslau gegründeten „Deutschen Pali-Gesellschaft" (Gründer war Markgraf, der als Buddhist unter dem Namen Samanero Dhammanusari bekannt ist) oder dem von Dr. Bohn in Döhlau in Halle an der Saale 1911 ins Leben gerufenen „Bund für buddhistisches Leben" herausgebracht. Alle diese Blätter gingen jedoch schon vor dem ersten Weltkrieg ein. Im Jahre 1918 folgten die „Neubuddhistische Zeitschrift", die „Brockensammlung" (1924—1938) von Dr. Paul Dahlke, der „Buddhistische Weltspiegel" (1919—1921) von Dr. Georg Grimm und Dr. Karl Seidenstücker. Eine Zeitschrift rettete sich über den ersten Weltkrieg hinweg: „Zeitschrift für Buddhismus" (1913—1928 und 1931) von Prof. Dr. Geiger. Mit dieser Zeitschrift konnte nur für wenige Monate noch die 1928 in Heidelberg gegründete „Gesellschaft für Buddhakunde" zusammenarbeiten.

Markgraf, der in Breslau seine Ideen verbreitet hatte, schuf dort auch einen buddhistischen Verlag, der nach dem ersten Weltkrieg vom Oskar-Schloß-Verlag, München-Neubiberg, übernommen wurde und bis 1933 Benares-Verlag hieß. Nach dem zweiten Weltkrieg gab der Kurt-Weller-Verlag in Konstanz eine buddhistische Sammlung heraus, die unter dem Namen Asoka-Edition buddhistische Werke verlegte (Kurt Schmidt: Buddhistisches Wörterbuch — Buddhistische Heilige — Buddhas Lehre; Herbert Günthers umstrittene Schrift: Das Seelenproblem im älteren Buddhismus — Der Buddha und seine Lehre; Karl Seidenstücker: Pali-Buddhismus in Übersetzungen; D. T. Suzuki: Die große Befreiung). Andere buddhistische Werke erschienen bei Otto Wilhelm Barth in München-Planegg (Christmas Humphreys: Zen-Buddhismus; Eugen Herrigel: Zen in der Kunst des Bogenschießens, usw.). An Zeitschriften für Buddhisten erscheinen neben der Zürcher „Einsicht" die „Buddhistischen Monatshefte" in München seit 1949 als Mitteilungsblatt aller deutschen buddhistischen Gemein-

den. Die Arbeitsgemeinschaft der buddhistischen Gemeinde in Hamburg unter Dr. Palmié veröffentlicht zur Pflege der Pali-Sprache die „Studia Pali Buddhistica", und die altbuddhistische Gemeinde in Utting am Ammersee gibt die Zeitschrift „Yana" heraus.

Starke buddhistische Gemeinden existieren zur Zeit in Hamburg, am Niederrhein (Leitung in Moers), in München und in Berlin, wo sich seit 1925 ein Mittelpunkt des Buddhismus, das „Buddhistische Haus" in Berlin-Frohnau, befindet.

Die Auflage der „Buddhistischen Monatsblätter" lag eine Zeitlang bei 3000. Die Gesamtzahl der deutschen Buddhisten und der Freunde des Buddhismus, die dem Christentum bereits entfremdet sind, dürfte, sehr realistisch geschätzt, bei 7000 liegen. Die Zahl mag klein erscheinen; man darf aber nicht vergessen, daß es sich durchweg um vermögende Kreise handelt, die zäh und zielbewußt für ihre Ideen zu o p f e r n wissen.

Hin und wieder verbreiten deutsche Buddhisten die Version, die Christen könnten zugleich Buddhisten sein (Kurt Schmidt: Buddhas Lehre, Konstanz 1946). Die freimauerische Haltung kommt eindeutig zum Ausdruck in einem buddhistischen Rundbrief. Ich zitiere hier aus dem Zirkular der buddhistischen Gemeinde in Köln-Bruck, das im August 1947 deutschen Upasakas (Pali: Laienanhänger des Buddha) zugesandt wurde: „Die freie Gemeinde um Buddha ist allen Richtungen des Buddhismus gegenüber duldsam, sofern sie die drei Merkmale des Buddhismus haben: Alles ist anicca, d. h. vergänglich, — Alles ist dukkha, d. h. leidvoll, — Alles ist anatta, d. h. nicht-ich (wesenlos, ohne Seele). Besonders aber hält die Gemeinde um Buddha die Noyayana-Richtung, die in Hawaii und Amerika verbreitet ist, für förderlich, daß sie für den modernen Freimaurer paßt und einen Ersatz für aufgegebene Glaubensreligionen bietet. Der Buddhismus ist mit der Wissenschaft zu vereinbaren. Der Buddhismus ist eine menschenwürdige Religion, weil der Buddhist nicht für jede Kleinigkeit einen Gott um Erfüllung seiner Wünsche bittet, sondern sich auf sich selbst verläßt und gegen Schicksalsschläge abhärtet... Der Buddhismus ist die Religion für den Freidenker und Sozialisten..."

Deutsche Buddhisten, die selbst oder durch ihre Schüler heute wirken, wie Dr. Dahlke, Georg Grimm, Tao Chün und Nyanatiloka, haben sich einen weltweiten Ruf innerhalb des Buddhismus erworben. Oberlandesgerichtsrat Georg Grimm schrieb 1918 das Werk „Buddhistische Weisheit", 1928 „Buddha und Christus" und 1932 „Das Glück — die Botschaft des Buddha". Er ist der Gründer der „Loge zu den drei Juwelen" in München, die sich später nach Hitlers Regierungsantritt „Altbuddhistische Gemeinde" nannte und nach dem zweiten Weltkrieg am Ammersee wiederbegann. Sanitätsrat Paul Dahlke, Gründer des „Buddhistischen Hauses" in Frohnau, veröffentlichte u. a. „Buddhismus als Religion und Moral" (1914) und „Der Buddhismus" (1926). Mitten in Ceylon lebt als Buddhist unter Buddhisten der bekannte deutsche buddhistische Großabt (Nayakathera) Nyanatiloka. 1903 wurde er buddhistischer Samana (Asket) in Rangun, Burmas Hauptstadt. 1909 stand er einem buddhistischen Ashram-Kloster in den Bergen des Tessin vor, wo unter seiner Leitung Walter Markgraf deutsche und italienische Buddhisten um sich sammelte. Später wurde er ordentlicher Professor an der japanischen Universität Kumazawa Daigoku. Jetzt verbringt er seine Tage auf der „Island Hermitage" im Ratgamasee bei Dodanduwa in einer Gemeinschaft deutscher, amerikanischer, tibetanischer, singhalesischer und südindischer Bhikku (Mönche); unter den Deutschen sind

u. a. zu nennen: Kondann, Vappa, Mahanama, Vimala, Sona, Yasa — wie sie mit ihren Palinamen heißen — und die Laienbrüder Sobczak und Ankenbrand. Nyanatilokis bürgerlicher Name lautet Anton Gueth. Sein Pali-Name hat unter den Pali-Wissenschaftlern einen guten Klang; denn er übersetzte u. a.: Anguttara-Nikaya, Visuddhi-Magga, Milinda-Panho und Puggala-Pannatti.

In der 1940 unter dem Patronat der buddhistischen Gemeinde in Potsdam erschienenen Schrift „Buddha und China" hat der Buddhist Tao Chün (zu deutsch: Steilheit des Weges) — sein bürgerlicher Name ist Martin Steinke — seinen Weg zu Buddha beschrieben. Er war u. a. auch Herausgeber einer Zeitschrift: „Der Buddhaweg und wir Buddhisten". Publizistisch treten heute hin und wieder die Buddhisten Walter Persian aus Düsseldorf und W. v. Meng aus München hervor.

In diesem Zusammenhang sei auch die deutsche Nonne Buddhas nicht vergessen: Uppalavanna — „Eine, die dem Lotus gleicht". Bei ihr handelt es sich um eine früher gefeierte Musikerin aus Berlin, Else Buchholz, die Tochter eines einst bekannten Bankiers. Es sei hier erwähnt, daß nicht nur in Ceylon und Südindien — wie Uppalavanna — deutsche Buddhisten leben oder lebten. Im Jahre 1935 starb z. B. in Burma in dem unbekannten Städtchen Mogok der deutsche Bhikku U Nyanadhara, einst genannt Conrad Nell, Sohn eines Berliner Generals.

Wenn der Buddhismus auch kaum größere Volksschichten des Westens begeistern wird, so dürfte er zweifellos immer wieder einige wenige in seinen Bann schlagen, wie der Fall des Schlesiers Ludwig Stöhr beweist, der 1928 plötzlich die fünfbändige Neumann-Ausgabe der Buddha-Aussprüche unter den Arm nahm und inmitten der Lüneburger Heide bei Töppingen im Kreise Soltau ein buddhistisches Mönchsleben begann. Von christlicher Seite sollte man denen, die auf diese Weise den Höchsten und das Höchste suchen, vom Sohne Gottes und seiner Predigt über die Lilien des Feldes erzählen.

Wir sollten die Bestrebungen der Buddhisten bei uns und im übrigen Westen genau verfolgen. Vor kurzem schrieb eine einflußreiche buddhistische Zeitschrift in Ceylon: „Bislang brachte der Westen zu uns seine Missionare — in Zukunft schicken wir ihm Sendboten Buddhas." Immerhin sind diese Worte u. a. auch ein Zeichen des mit der politischen Freiheit neu aufsprießenden „Asianism", der sich religiös auswirkt. Wir sollten sie nicht überhören.

Über die Chancen braucht man von buddhistischer Seite allerdings wohl kaum übertriebene Hoffnungen zu hegen, wenn auch gewisse Übergangszeiten immer wieder im Abendland eine Schwäche für asiatischen Geist oder, was man darunter verstand, zeigte.

PROF. DR. GEBHARD FREI, SCHÖNECK (SCHWEIZ)

SYMPOSION FÜR PSYCHIATER, PSYCHOLOGEN UND THEOLOGEN AUF CHRISTLICHRER GRUNDLAGE IN HALL IN TIROL

Die internationale Vereinigung katholischer Psychiater, analytisch arbeitender Psychotherapeuten und Psychopädagogen hatte 1949 in Frankreich (Notre-Dame du Bec) ihren ersten Kongreß abgehalten. Die Weltöffentlichkeit wurde auf diese internationale Vereinigung und ihre Kongresse besonders aufmerksam, als in der Osterwoche 1953 Papst Pius XII. seine vielbeachtete, positive Rede an den Kongreß in Rom hielt. Das Symposion, das vom 5. bis 11. September 1954

in Hall bei Innsbruck stattfand, war kein eigentlicher internationaler Kongreß, sondern eine Veranstaltung, die besonders die deutschsprechenden Kreise, die um eine Tiefenpsychologie und Psychotherapie auf christlicher Grundlage sich mühen, zu gemeinsamer Aussprache zusammenführen sollte. Organisiert und präsidiert wurde das Symposion durch Univ.-Prof. Dr. H. J. Urban, Vorstand der Universitätsklinik Innsbruck für Neurologie und Psychiatrie, zusammen mit der verdienten Sekretärin und Inspiratorin der internationalen Vereinigung, Mme. Maryse Choisy, Redaktorin der französischen Zeitschrift „Psyche". Wenn auch etwa zwei Drittel der Teilnehmer und der Referate deutsch waren, so hatte man doch das Gefühl einer wirklich internationalen Tagung, indem Vertreter und weitgehend auch Referenten aus allen europäischen Ländern vor dem Eisernen Vorhang gekommen waren. Eröffnet wurde das Symposion durch drei Kurzreferate von Professoren der Universität Innsbruck, demjenigen für Psychologie (Erismann), Moraltheologie (Miller, S. J.) und Psychiatrie (Urban). Am Mittwoch der Kongreßwoche war ein offizieller Empfang in der großen Aula der Universität mit einer Begrüßung durch den Rektor, Prof. Dr. theol. Jungmann S. J., und einer bedeutungsvollen Rede von Bischof Dr. Paulus Rusch, auf die hin ausländische Gäste verschiedentlich den Wunsch äußerten, wenn sie nur auch einmal aus dem Munde ihrer Bischöfe solch positive Worte hören dürften. Empfänge fanden auch bei den Stadtvorstehern von Hall und Innsbruck statt sowie beim französischen Konsul.

Es ist ganz unmöglich, in einem kurzen Bericht alle Referate, die während einer ganzen Woche gehalten und in abendlichen Aussprachen lebhaft diskutiert wurden, kurz zusammenzufassen. Man muß sich begnügen, den einen oder anderen Gedanken aus dem Gesamteindruck hervorzuheben. Was wurde vor allem zum Hauptthema „Tiefenpsychologie und religiöse Berufung" in den Vordergrund gestellt? Mme. *Choisy* (Paris) wies aus ihrer großen Erfahrung zunächst darauf hin, wie vorsichtig man in der rein psychologischen Beurteilung des Berufes zum Priester- und Ordensstand sein müsse. Alle Teste zeigten nur eine bestimmte Seite der Gesamtpersönlichkeit. Tiefenpsychologisch gelte es vor allem, die „echten und falschen Motive" (so hieß ihr Thema) zu unterscheiden. Als falsche Motive, auf die zu achten sei, wurden genannt: jede Form von Angst, sei es Angst vor dem Leben im allgemeinen, Angst vor der eigenen Verantwortung, Angst vor Geschlecht und Liebe, ferner Beruf als Flucht aus einer Situation, Flucht zur Mutter Kirche, zum „Mutter-Kloster". In Zweifelsfällen muß evtl. abgeklärt werden, ob Motive der Selbstbestrafung (mit masochistischem Element) oder eine Kastrationstendenz (Gib dich Gott, statt einer Frau, resp. einem Manne) mitspielen. Nicht jede Neurose sei aber ein zwingender Gegengrund gegen eine echte Berufung, weil Neurose prospektiv betrachtet ja einen tiefen Sinn der Heilung und Ganzwerdung haben kann. In den Schlußgedanken, daß auf jeden Fall eine echte Liebeskraft Voraussetzung zu echter Berufung sei, deckten sich die Ausführungen mit dem Grundgedanken des viel diskutierten Referates von *Daujat*, der die einseitige „Introversion", den „Idealismus" (im Sinne der Erkenntnistheorie, als Nicht-Anerkennen äußerer Realitäten) als Hauptwurzel falscher Berufung darstellte. Echte Hinwendung zum Du (Gott und Menschen), Wille zum schlichten Dienst sei wesentlich zur Berufung. Daß Jungfräulichkeit nicht Beziehungslosigkeit (also Introversion und Idealismus in der Terminologie Daujats) bedeutet, zeigte auch Regens Dr. Leonhard *Weber* vom Priesterseminar Solothurn (Schweiz) in seinem Referat über „Jungfräulichkeit in der Problematik der Gegenwart". Der Psychotherapeut Dr. *Ringel* (Wien) wies auf die Gefahren einer einseitigen Spiritualisierung

und Betonung des Geistigen hin, sei es in der Beurteilung und Heilung von Neurosen, sei es in der allgemeinen Haltung. *Lafourge* (Frankreich) sprach über „Beruf und Leiden auf der psychosomatischen Ebene" und betonte, wie sinnvoll die Leiden von der Tiefenseele oft arrangiert werden, weil sie für die Entwicklung der Gesamtpersönlichkeit von großer Bedeutung sind. Deswegen müßten sie auch bejaht werden, so wie auch Dr. Freiherr *von Gagern* (München) in seinem hervorragenden Referat über „Selbstverwirklichung und Neurose im Lichte der 10 Gebote" dieses Annehmen des Dunklen im eigenen Wesen, das Annehmen eines Lebens in Schwachheit und Irrtum und Grenze als etwas Wesentliches für den Durchbruch des Pneumatischen bezeichnete. Wie fern das Symposion irgend einem psychologischen Determinismus war, zeigte nicht nur das Referat von Univ.-Prof. Dr. Xavier *von Horstein* (Freiburg, Schweiz) über „Psychopathologie und Verantwortlichkeit", sondern wurde auch öfters sonst betont, so sehr andererseits Einbrüche aus dem Unbewußten ganz oder teilweise die Freiheit behindern können.

Das Symposion, an dem auch manche Protestanten teilnahmen (z. B. der Nervenarzt Dr. med. *Kankeleit*, Hamburg, mit einem Referat über Wandlungserlebnisse), war sehr anregend und positiv und bot Gelegenheit zu reicher persönlicher Kontaktnahme. Immer wird es schwer sein, alle Referenten, die physisch und psychisch von sehr verschiedenen „Gegenden" herkommen, auf eine ganz einheitliche Linie zu bringen. Es waren auch zum vornherein „freie Themen" vorgesehen, wie das des Franziskaners *Potempa* (Deutschland) über Persönlichkeit und Religion in psychologischer Schau sowie dasjenige des Maria-Laacher-Mönches Dr. Cyrill *von Korvin-Krasinski* über die Bedeutung psychischer und moralischer Faktoren in der tibetischen Medizinphilosopie. Das Symposion schloß mit einer Besichtigung des SOS-Kinderdorfes Imst unter Führung des verdienten Gründers und Direktors Gmeiner, dessen Schöpfung in Imst alle Besucher tief beeindruckte. Der nächste eigentliche Kongreß der internationalen Vereinigung soll 1955 in Spanien stattfinden.

P. HERMANN KÖSTER S. V. D., TOKYO

ZUM ERSTEN CHINESISCHEN KATECHISMUS AUF DEN PHILIPPIEN: NACHTRAG

In meinem Aufsatz: Zur christlichen Verkündigung in China (ZMR 1953, 125 ff.) wies ich hin auf einen ca. 1593 in Manila gedruckten chinesischen Katechismus. Bei Beschreibung des Titelblattes stieß ich damals auf den Ausdruck „Sangley" — ein Name, mit dem auf den Philippinen auch heute noch die Chinesen bezeichnet werden. Trotz Suchens in den Nachschlagewerken der Universität Sto. Thomas und trotz vielfachen Erkundigungen bei Chinesen in Manila und bei philippinischen Akademikern konnte ich keine Erklärung des Namens finden. So machte ich abenteuerlicherweise selbst den Versuch einer Erklärung (a. a. O., Anm. 13), die sich nun als ganz falsch herausstellt. Das wurde mir klar, als ich vor einigen Tagen ein schon 1950 erschienenes Heft des „Journal of the Royal Asiatic Society" zur Hand bekam.

Auf Seite 37 ff. des genannten Heftes beschreibt C. R. Boxer „A Late Sixteenth Century Manila MS". Es handelt sich um ein Manuskript, das im Hodgson's Sale Catalogue vom 10. Juli 1947 unter Nr. 60 mit folgenden Worten angeboten wurde: „Oriental MS.-75 Coloured Drawings of Native Races in the Far East,

including the Ladrones, Moluccas, Philippines, Java, Siam, China, and elsewhere, those of China depicting Royalty, Warriors, Mandarins, etc., *in georgeous Robes, richly heightened with gold,* also 88 smaller Coloured Drawings of Birds and fantastic animals *(4 on a page), all within decorative borders,* and a double folding Drawing of a Ship, and Natives in small craft, with about 270 pages of MS. text, sm. 4to, *calf,* lettered, *Isla del os Ladrones* (eighteenth century)." Herrn Boxer ist nicht nur zu gratulieren, daß es ihm gelang, das Ms. zu erwerben, sondern auch zu danken, daß er eine eingehende Inhaltsangabe und Beschreibung von diesem Ms. der Öffentlichkeit vorlegte. Das Blatt 204 zeigt ein chinesisches Ehepaar auf den Philippinen, das überschrieben ist mit zwei chinesischen Zeichen: ch'ang lai und der damaligen spanischen Umschrift „Sangley". Während ich auf diese alte spanische Schreibweise und die heutige Aussprache dieses Wortes hin ein chinesisches „shang lai" vermutet hatte, muß also richtig ch'ang lai geschrieben und gesprochen werden. Die beiden chinesischen Zeichen bedeuten eindeutig: „immer kommen, immer wiederkommen". Da Boxer die chinesische Überschrift auf Blatt 204 ganz richtig mit „Fukienese traders ‚constantly coming' to Luzon" verdolmetscht, sind Sangley also ursprünglich: die beharrlich und immerzu in Manila (und an der sonstigen Küste) auftauchenden chinesischen Händler, die meist aus der Provinz Fukien kamen. In Anm. 18 des gleichen Aufsatzes gab ich die Ansicht des Dominikaners Fr. J. Gayo Aragon wieder über den Verfasser dieses chinesischen Katechismus. Auch da möchte ich hiermit noch auf eine andere, wenn auch nicht evidente, so doch gut begründete Ansicht zur Ergänzung hinweisen. Bei meinem Aufenthalt in Manila versprach mir der Professor der Geschichte, Dr. Evergisto Bazaco OP, ein Exemplar seiner gerade im Druck befindlichen Neuauflage der „History of Education in the Philippines". Das Buch wurde mir freundlicherweise nach Tokyo nachgeschickt. Diese Geschichte der Erziehung auf den Philippinen umfaßt genau genommen nur die spanische Periode von 1565—1898. Auf S. 136 ff. kommt Bazaco auf den chinesischen Katechismus zu sprechen, den er kurz „doctrina" oder chinesische doctrina nennt. Bevor ich jedoch seine Ansicht über den Verfasser dieses chinesischen Katechismus mitteile, möchte ich darauf hinweisen, daß Bazaco OP den in Anm. 9 erwähnten philippinischen Museumsdirektor Dr. Jose Bantrug selbst gesprochen hat. Seine Ansicht von dem wahren Verfasser des chinesischen Katechismus legt Bazaco wie folgt dar: „Two different editions of *doctrinas* printed in the Chinese language were reported to exist in Madrid prior to the Spanish civil war. (Anm. 9: They belonged to the collection of Don Antonio Graino, according to the director of the Museum of Santo Thomas, Dr. Jose Bantrug, who was to see them in 1935.) In one of these *doctrinas* appears the name of the author and the year in which it was printed: *„Compuesta por el Padre Fray Domingo de Nieva, de la Orden de Santo Domingo, en el Parian, 1593."* This copy, which may have been the original sent to Madrid by Governor Dasmarinas, has unfortunately disappeared during the Spanish civil war. We hope it shall appear again somewhere, as it has been the case with the Hispano-Tagalog ‚Doctrina'." Dann beschreibt Bazaco die zweite „edition" des Ms. für den chinesischen Katechismus und macht zur Feststellung, daß das zweite Ms. kein Datum trägt, die Anm. 10: „Father Gayo disregards Dr. Bantrug's report on Nieva's edition and gives some proofs in favor of the undated above-given edition as the twin Chinese ‚doctrina' of the 1593 Hispano-Tagalog one". Bazaco fährt dann fort: „The basic text used for the printed Chinese ‚doctrina' was undoubtedly composed by F. Juan de

Cobo, of whom Aduarte wrote: „This Father wrote the Chinese Doctrine in Chinese language ... and because the work was attempted for the first time naturally it had to contain some mistakes; so he himself amended it and put it in such a perfect shape that very little had to be amended later by the other ministers who followed him." Among the ministers at the Parian after Fr. Cobo's death we have F. Domingo de Nieva, who was undoubtedly one of the few sinologists who could amend the „doctrina" of Fr. Cobo. He was also credited mainly for the xylographic printing of both „doctrinas" in 1593." Zu Aduarte macht Bazaco noch die Anm. 12, wo er ausdrücklich Benavides als Verfasser des ersten Katechismus zurückweist. Bazaco schreibt: „... Fr. Nieva revised, edited and supervised the xylographic printing of the first Chinese „doctrina"; but there is still some doubt as to the justification of putting *„Compuesta por el Padre Fray Domingo de Nieva"*. Less by far it can be attributed to Fr. Miguel de Benavides. This minister of the Sangleys, who was the first missionary who mastered at least spoken Chinese must have written some notes on the teaching of catechismus to his Sangley parishioners, as well as some notes on Chinese vocabulary. Fr. Cobo acknowledges this fact. It was the practice among the new missionaries in mission regions where grammars, dictionaries and written expositions of religion were at that time lacking. However, there are no positive proofs in favor of the opinion that the „Doctrina Christiana" printed in 1593 belonged to Fr. Benavides." Nach Bazaco ist also Fr. Cobo der eigentliche Verfasser des unter Nievas Namen gehenden chinesischen Katechismus, und der 1948 wiederentdeckte Katechismus ist nicht der des Nieva, sondern ein zweiter, von nicht näher bekannten Verfassern. Bei Aufzählung der ersten Wiegendrucke auf den Philippinen führt denn Bazaco unter Nr. 2 auch zwei verschiedene Drucke an: „2a. Doctrina Christiana (in Spanish and in Chinese language and characters), by Fr. Domingo de Nieva, O. P. (?) Parian, 1593.

2b. Doctrina Christiana (in Chinese language and characters), by the Ministers of the Sangleys of the order of St. Dominic. Parian de Manila, 1593 (?)." (a. a. O. 140.) Von letzterem Druck ist allein in meinem Aufsatz die Rede.

GABRIELE VILSMEIER, BRÜSSEL

LOVANIUM[1]

Die offizielle Eröffnung der Universität Lovanium von Leopoldville im Oktober 1954 bedeutet in der Geschichte Belgisch-Kongos eine bemerkenswerte Etappe. Ihr Name ruft die mehr als 500 Jahre alte Institution ins Gedächtnis, aus der sie hervorgegangen ist.

Denen, welche eine Universität in Belgisch-Kongo noch für verfrüht halten, kann man nur entgegnen, daß sie nicht mit der Realität des 20. Jahrhunderts rechnen. Der Lauf der Geschichte läßt sich nicht hemmen und der afrikanischen Welt nicht vorenthalten, was anderen längst eigen ist. Im Grunde fürchten jene Leute nur, die Kolonialherrschaft könnte zu schnell zu Ende gehen. Tatsächlich beginnt die Entkolonialisierung im allgemeinen mit der Heranbildung einer akademischen Elite, die berufen ist, einmal führende Funktionen zu über-

[1] Nach: L'Université LOVANIUM. Louvain (1954).

nehmen. Noch könnte man sich fragen, ob die afrikanische Jugend ihre akademische Ausbildung nicht besser in Europa erhielte, ob es nicht gegebener wäre, sie zu ihren Studien an die alten und traditionellen Universitäten Europas zu schicken, statt eine ganz neue afrikanische Universität zu beginnen, die beträchtliche Summen verlangt.

Wer diese Frage bejaht, vergißt, daß die Kongouniversität nicht nur eine Institution ist, die einigen Studenten Diplome zu verleihen hat, sondern zunächst vor allem ein Mittelpunkt geistigen Lebens sein soll und bestimmt ist, ihren Reichtum allen Schichten der afrikanischen Bevölkerung mitzuteilen. Auf diesem Gebiet kann Afrika unmöglich immer von Europa abhängig bleiben. Man darf seine Zukunft nicht einigen augenblicklichen Bequemlichkeiten opfern. Die Universität muß, um wahre Kultur zu fördern, im afrikanischen Boden verwurzelt sein, der Umgebung ihr Gesicht aufprägen und schließlich die einheimischen Werte aufnehmen, um eine Synthese zu verwirklichen. „Afrika braucht eine Universität noch dringender als Akademiker."

Die Anfänge des Lovaniums gehen auf das Jahr 1925 zurück, in dem einige Professoren der Medizinischen Fakultät in Löwen ein „centre médical" schufen. Unter Mitarbeit der einheimischen Bevölkerung selbst sollte die sanitäre Lage verbessert werden. Das erste Ziel der FOMULAC (Fondation Médicale de l'Université de Louvain au Congo) war die Gründung einer Schule für Krankenpfleger in Kisantu. 1932 nahmen andere Professoren aus Löwen eine zweite Gründung in Angriff: die CADULAC (Centres agronomiques de l'Université de Louvain au Congo), die nochmals in Kisantu eine landwirtschaftliche Fachschule eröffneten. Die Erfolge beider Schulen ermutigten die FOMULAC, den Afrikanern die Ausbildung als medizinisch technischen Assistenten zu ermöglichen.

Nach Kriegsende (1947) kam zu den bestehenden Einrichtungen eine Verwaltungs- und Handelsfachschule. Sämtliche Schulen hatten den Charakter von Fach- und Mittelschulen.

Da die Afrikaner den Beweis ihrer intellektuellen Fähigkeiten erbracht hatten und verschiedene unter ihnen dem Hochschulstudium zustrebten, wurde 1947 auf Initiative der Universität Löwen hin das „Centre Universitaire Congolais Lovanium" gegründet, das die verschiedenen schon bestehenden Schulen zusammenfaßte und sie allmählich auf das Niveau einer Universität bringen sollte. Wohl wurden Bedenken laut: „Es kommt augenblicklich nicht in Frage, in Lovanium oder anderswo in Belgisch-Kongo eine akademische Ausbildung zu geben, wie jene an unseren belgischen Universitäten ..." „Eine Universität ist nicht das Werk eines Tages, vor allem nicht in einem Land, in dem noch so viele unbekannte Faktoren bestehen ... Wie lange wird der Aufstieg dauern, ehe man das Ziel erreicht?" Aber 1950 war man unter dem Eindruck der überraschenden Entwicklung des Kongogebietes gezwungen, die Meinung zu ändern und entschlossen sich die Leiter des Lovianum zur Gründung einer Universität. Da Kisantu für eine solche nicht geeignet erschien, stellte die Regierung einen Hügel in der Nähe der Hauptstadt zur Verfügung.

An der Spitze der Universität steht ein Verwaltungsrat, der von jenem der Universität Löwen ernannt wird und dessen Präsident der dortige Rektor ist. Die Mitglieder sind größtenteils Professoren der Alma Mater. Eine Anzahl von Kommissionen ist mit besonderen Aufgaben betraut, z. B. Ausarbeitung des Lehrprogramms, usw. Es sollen nur Professoren zugelassen werden, die ihren Fähigkeiten nach in Europa die gleichen Funktionen übernehmen könnten.

Es ist geplant, innerhalb von zehn Jahren die noch junge Universität vollkommen auszubauen.
Schon zu Anfang wurde beschlossen, daß das Lovanium jedem Studenten, ohne irgendwelche Diskrimination, offenstehen soll. So werden unter den Afrikanern junge Menschen aus Belgien sein. Diese Verschiedenheit der Kulturen und Rassen wird zu einer Erweiterung des Gesichtskreises und zu geistiger Bereicherung beitragen. Wenn das Lovanium jede Rassendiskrimination zurückweist, so will es damit keineswegs einer konfessionellen Exklusivität zustimmen, wenngleich katholisches Denken im Lovanium dauernd gegenwärtig sein wird.
Der afrikanische Student ist im allgemeinen fleißig, und seine persönliche Anstrengung garantiert ihm Erfolge. Aber viele Studenten sind durch ihr soziales Milieu gehemmt. Ihre Anpassungsfähigkeit jedoch ist überraschend. Die relativ geringe Anzahl der eingeschriebenen Studenten erleichtert die Arbeit und den Kontakt mit den Professoren.
Auf jeden Fall muß die Universität sich hüten, sich zu leichten Lösungen und und bequemen Anpassungen hinreißen zu lassen, die die Qualität ihres Lehrgehalts vermindern, um die Zahl der Diplome zu steigern. Jenen, die beim Eintritt noch nicht das Niveau der höheren belgischen Schulen erreicht haben, soll ein Vorbereitungsjahr helfen.
Man könnte sich fragen, warum das Programm so weitgehend demjenigen Belgiens gleicht und, warum man dort, wo noch keine akademische Tradition besteht, nicht die Gelegenheit benützt, um die viel besprochene Reform der Methoden und des Programms zu versuchen. Demgegenüber ist folgendes zu sagen. Wir vermögen den Afrikanern die ihnen entsprechende Kultur nicht zu geben. Das Lovanium kann die Mentalität, die Sitten und das Leben des Landes erst dann beeinflussen und formen, wenn wenigstens ein Teil der Professoren von den Bantu stammen. Wir können das Aufblühen ihrer Kultur nur vorbereiten. Bis die afrikanische Elite ihren Platz auf den Lehrstühlen einnimmt, haben wir uns zu bemühen, unseren Unterricht von allen Sonderheiten, die uns eigen sind, freizumachen und ihm einen wesentlich universellen Charakter zu geben.
Aus privater Quelle füge ich an, daß die 9 Studenten, die heuer ihr erstes Studienjahr im Lovanium abschlossen, ihre Jahresprüfung mit „Ausgezeichnet" bestanden haben.

HAMMER UND SICHEL ÜBER AFRIKA

Unter diesem Titel veröffentlicht *P. Josef Rath C. S. Sp.* in dem als Manuskript gedruckten Familienbrief der Deutschen Provinz der Missionsgesellschaft vom Hl. Geist 1954, Nr. 3, SS 29—38, einen sehr aufschlußreichen Aufsatz über die Anstrengungen, die der sowjetrussische Kommunismus macht, um in Afrika Einfluß und Boden zu gewinnen. Die Tatsachen, die Vf anführt, könnten fast dazu verleiten, die Ansicht des französischen Residenten in Marokko, General Guilleaumes, zu teilen, der meint, Afrika werde unweigerlich dem Kommunismus anheimfallen, wenn nicht die kolonisierenden Völker Europas sich einigten und ihre angefochtenen Besitzrechte zu wahren suchten. Jedenfalls erscheint angesichts des beigebrachten Materials der Bericht, den jüngst eine Sonderkommission über den Weltkommunismus angefertigt hat, in einer sehr sonderbaren Beleuchtung. Dabei ist nicht einmal das, was der Kommunismus tut, von ausschlaggebender Bedeutung. Viel gewichtiger ist, daß wir dem kaum etwas entgegenzuhalten

haben; ja, daß wir durch unsere Methode, vor allem in der Schule, die Arbeit des Kommunismus eigentlich erst ermöglichen. Dazu kommt das Unverständnis der Kolonialherren, die in der Rassenfrage so verhängnisvolle Entscheidungen treffen und den sozialen Mißverhältnissen nicht selbstlos genug Rechnung tragen. Dadurch fördern sie die nationalistischen Sonderbewegungen mit ihren terroristischen Auswüchsen, treiben die entrechteten und ausgebeuteten Arbeiter dem Weltgewerkschaftsbund und seinen kommunistischen Helfershelfern zu und — stempeln so jedes abgerungene Zugeständnis zu einem Siege des Kommunismus. Gleichwohl scheint Rußland sich trotz aller Investierungen seiner Sache nicht ganz sicher zu fühlen. Es tarnt sich, indem es die Sache des Weltfriedens, die nationalen Belange der afrikanischen Völker und ihren Kampf gegen den Imperialismus und Amerikanismus auf seine Fahne schreibt. Trotzdem müssen die Sowjets die große Labilität der Eingeborenen Afrikas stark in Rechnung ziehen. Es ist, wie Malenkow selbst befürchtet, gar nicht sicher, daß Afrika bolschewistisch wird, wenn die Engländer und Franzosen einmal aus dem Lande müssen. Es könnte auch sein, daß der einheimische Feudalismus bestehen bleibe und die bürgerlich situierte Negerintelligenz ein Kompromiß suche, indem sie den Imperialismus der Europäer gegen ein Schutz- und Trutzbündnis mit den USA eintausche. Dieses Unsicherheitsmoment hält den Bolschewismus aber nicht ab weiterzuarbeiten. Es sollte auch uns nicht entmutigen. Wir dürfen nicht die Hände müßig in den Schoß legen und tatenlos abwarten, was die Zukunft bringt.

Gl.

TEMPELBAU DER BAHA'IS BEI FRANKFURT

Seit einigen Monaten ist der kleine Ort Eschborn bei Frankfurt/M Schauplatz eines lebhaften Religionsstreites. Beim Begräbnis eines Grundstückmaklers stellte sich heraus, daß der Verstorbene einige Morgen Fruchtland als Baugrund für einen Tempelbau der *Baha'is* vermittelt hatte. Die Gemeindevertretung, die sich von dem Bau des 40 m hohen Tempels, dessen Kosten auf 5 Millionen DM veranschlagt werden, große Dinge für die Wirtschaft und das Aufblühen Eschborns verspricht, hat das Vorhaben genehmigt. Dagegen protestiert die evangelische Gemeinde. Sie anerkennt den Grundsatz religiöser Toleranz für alle Staatsbürger, sieht jedoch in dem geplanten Tempelbau „eine Provozierung ihrer christlichen Empfindungen" und eine „reine Demonstration gegenüber der Bevölkerung".

Die Baha'is — ursprünglich eine Sekte des von Saiyid Ali Muhammad begründeten Babismus — treiben eine rege Propaganda und haben Anhänger in aller Welt. Sie erheben deshalb den Anspruch, Weltreligion zu sein, und wehren sich dagegen, eine mohammedanische Sekte genannt zu werden. Der von ihnen für Eschborn geplante Tempel soll „das Symbol der geistigen Einheit der Menschheit" sein. „In ihm soll das Wort Gottes aus allen Heiligen Schriften der Welt verkündet werden." Damit zeigen die Baha'is sich als Vertreter eines religiösen Relativismus. Ihre altruistischen Grundsätze — ein augenscheinlicher Widerhall des Christentums — streben einen allgemeinen Weltfrieden an, der durch die Annahme dieser Religion ohne Geistlichkeit, ohne kultische Zeremonien und ohne asketische Übungen herbeigeführt werden soll. Ihren Plänen nach zu urteilen beabsichtigen die Baha'is nun auch in Deutschland, wo sie bisher kaum 700 Anhänger zählten, eine verstärkte Werbetätigkeit zu betreiben.

(Nach der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" vom 16. 9. 1954, S. 5.) *Gl.*

PASTORALIA

Aus Indonesien wird uns eine Zeitschrift zugesandt, die die Steyler Missionare auf den Kleinen Sunda-Inseln seit längerem für den ‚Gedankenaustausch untereinander' veröffentlichen. Sie trägt den Namen „Pastoralia" und wird von den Professoren des einheimischen Großseminars Ledalero redigiert. Die vorliegende Nummer befaßt sich ausschließlich mit liturgischen Fragen. Mgr. W. van Bekkum, der erste Apostolische Vikar von Ruteng, unterrichtet die Missionare über Gemeinschaftsmesse und deutsches Hochamt, gibt die Stellungnahme der verschiedenen liturgischen Kongresse hierzu und äußert die Wünsche der Missionare nach einer als wirklich erlebten liturgischen Gemeinschaftsfeier. Ein anderer Aufsatz handelt über die Meßfeier in Indonesisch: Misa besar Indonesia. Zum Schluß werden praktische und rubrizistische Dinge besprochen. — Die „Pastoralia" zeigen, wie aufgeschlossen Missionare für methodische und pastorale Fragen sind. Es wäre zu wünschen, daß alle Missionen in ähnlichen Veröffentlichungen einen gleichen Beweis dafür erbrächten. Vielleicht würde dadurch manche Schwierigkeit schneller und zur Zufriedenheit der Missionare gelöst werden können. *Gl.*

ZAHL DER KATHOLIKEN IM VORDEREN ORIENT

In einem unlängst veröffentlichten Vortrag hat Univ.-Prof. Dr. Th. Ohm statistische Angaben über die Zahl der Christen in Asien gemacht[1]. In Anbetracht der Schwierigkeiten, die jede Statistik fragwürdig machen, will Vf die von ihm gebotenen Zahlen mit Vorbehalt aufgenommen wissen[2].

Wie die Dinge im Vorderen Orient liegen, zeigt eine Zusammenstellung der Katholiken, die der Servizio Informazioni Chiesa Orientale (S. I. C. O.) auf Bitte dem Vf zur Verfügung stellt. Da die Daten erst nach Drucklegung des Vortrages eintrafen, seien sie hier wiedergegeben.

Jordanien: Lateiner 33 697, Melkiten 13 157, Armenier 456, Syrer 908; *Libanon:* Maroniten 389 910, Melkiten 94 340, Armenier 17 728, Lateiner 12 754, Syrer 8 204, Chaldäer 4 060; *Iran:* Chaldäer 9 513, Armenier 2 532, Lateiner 1 128; *Irak:* Chaldäer 123 123, Syrer 38 364, Armenier 2 300, Lateiner 1 435; *Israel:* Melkiten 17 000, Lateiner 6 305, Maroniten 2 000; *Syrien:* Melkiten 52 772, Armenier 18 275, Syrer 15 723, Maroniten 12 833; Lateiner 8 880, Chaldäer 5 210; *Türkei:* Armenier 6 185, Byzantiner 1 000, Chaldäer 600, Lateiner 9 830, Maroniten 312. *Gl.*

---

[1] *Die Religionen in Asien.* Ihr Bereich, ihr Stand und ihre Situation in der Gegenwart. — In: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 28. Köln/Opladen (1954). Anh. II S. 36 f.

[2] S. 12.

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

PETER HEIDRICH SJ., TOKYO

LITURGIE IN JAPAN

Es ist ein bedrückendes Gefühl, in der Weltstadt Tokyo mit ihren 8 Millionen, unter einem 90-Millionen-Volk, das, hochorganisiert und gebildet, mit an der Spitze der modernen Kulturvölker steht, zu leben und zu sehen, wie trotz vollkommenster Freiheit der Glaubensverkündung und trotz riesenhafter Anstrengungen der katholischen Mission der Zuwachs an gläubigen und praktizierenden Katholiken auf das Volksganze gesehen verhältnismäßig kaum größer ist als der Bevölkerungszuwachs. Gewiß, die Statistiken weisen, zumal in den Städten, einen im Verhältnis stärkeren Zuwachs auf; aber auf das Land ist die Mission noch kaum gedrungen, und doch mehrt sich auch dort die Bevölkerung. Zudem werden viele in den Statistiken mitgezählt, die schon lange wieder ihrem heidnischen oder glaubenslosen Milieu verfallen sind.

Zum Erweis einige Zahlen: Die Bevölkerung Japans zählt heute ca. 87 Millionen, bei einem jährlichen Zuwachs von 1,2 Millionen. Tokyo-Stadt hat heute 7,8 Millionen Einwohner. 1949 waren es 6,02; also ein Zuwachs von 1,78 Millionen innerhalb von 5 Jahren!

Damit vergleiche man die Zahlen der letzten Missionsstatistik: Am 30. Juni 1954 gab es in ganz Japan 199 760 Katholiken (1953: 185 284). Davon lebten 71 660 in der Diözese Nagasaki, die praktisch nur aus Altchristen, d. h. Nachkommen der alten Martyrerkirche, besteht. Rechnet man auch die Abständigen ab, so bleiben als Frucht fast hundertjähriger katholischer Missionsbemühungen sicher weniger als 100 000 Katholiken (einschließlich der Kinder). — Im letzten Berichtsjahr wurden in ganz Japan 10 730 Erwachsenentaufen (1953: 10 762) und 5 802 Kindertaufen (1953: 5 716) gespendet.

Dabei wirken in Japan zur Zeit 262 japanische und 882 ausländische Priester. Daneben gibt es 2 464 einheimische (dazu 1 019 Novizinnen) und 985 ausländische Schwestern.

In der Erzdiözese Tokyo (Tokyo-Stadt und Chiba-Präfektur) betrug bei einer Gesamtzahl von 22 604 Katholiken die Zahl der Erwachsenentaufen im letzten Berichtsjahr 1 611 (1953: 1 525), die der Kindertaufen 670 (1953: 649). In der Erzdiözese sind 256 Priester tätig. Es gibt in ihr 32 Pfarreien und 12 Stationen, 30 Schwesterkongregationen mit 987 Schwestern, 9 katholische Elementar-, 10 Höhere Schulen, 2 Universitätskollegien, 33 Kindergärten und eine lange Liste anderer Schulen und sozialer Werke, die von der Kirche unterhalten werden.

Zweifellos macht die katholische Mission zur Zeit in Japan gewaltige Anstrengungen, größere als in irgendeinem andern Missionsland der Welt. Niemand wird auch wirkliche Erfolge absprechen können. Aber warum stehen diese Erfolge zu den Anstrengungen in so schreiendem Mißverhältnis?

Es soll hier nicht den mannigfachen Gründen dieses Mißverhältnisses nachgegangen werden. Aber wenn bei dem internationalen liturgischen Studientreffen in Lugano (14.—18. September 1953) der Münsterpfarrer von Straßburg, Eugen Fischer, als einen oft wenig beachteten, aber in Wirklichkeit stärksten Grund für die Entfremdung der Massen von der Kirche in Frankreich die „unangepaßten Formen der Liturgie“ (l'inadaptation du culte) anführen kann; wenn Bischof Weskamm von Berlin auf demselben Kongreß in einem erschütternden Hilferuf für die Kirche hinter dem Eisernen Vorhang verlangt, daß der jetzt verschlossene

Schatz der Liturgie wieder ein geöffneter Schrank werde, aus dem die Mutter Kirche Brot ausgibt für die Familia Dei; wenn ein so guter Kenner der chinesischen Missionsverhältnisse wie Kardinal Costantini behaupten kann, die Missionierung Chinas sei nicht durch eine chinesische Mauer verhindert worden, sondern vielmehr durch die fast unübersteigliche lateinische Mauer, mit der wir selber das Missionswerk umgeben hätten, — sollte man da nicht auf den Gedanken kommen können, daß die derzeitige Form und Sprache der liturgischen Feier eine, wenn auch sicher nicht die einzige, so doch wichtige Ursache ist, daß unser Apostolat in Japan trotz gewaltiger Anstrengungen so wenig Erfolg zeitigt? — Wir sind alle in unsern jahrhundertealten Gewohnheiten so heimisch geworden, daß es uns schwer wird, unbefangen und vorurteilslos die Erfordernisse der Stunde zu sehen und uns auf sie einzustellen. Es ist immer wieder ähnlich wie zu den Zeiten des hl. Paulus, der fast als einziger die Notwendigkeit der Anpassung sah, aber unter den frommen und eifrigen Judenchristen seine schärfsten Gegner fand.

Wenn nach „Mediator Dei" die Fortsetzung des Priestertums Christi die vorzügliche Sendung der Kirche ist, und wenn die Liturgie als amtlicher und öffentlicher Kult der ganzen Kirche, d. h. des Hauptes und seiner Glieder, der wesentlichste Ausdruck dieser Sendung ist, ergibt sich klar, wie wichtig es für das Glaubens- und Gnadenleben der Kirche ist, daß alle Gläubigen mit ihrem Haupte Christus und seinem Stellvertreter, dem Priester, nicht nur in lebendiger Glaubens- und Gebetsgesinnung, sondern auch im sakramentalen Vollzug aufs innigste vereinigt sind.

Liturgische Formen in Japan

Wie steht es nun mit der Anpassung liturgischer Formen in der japanischen Mission? — Ein Wort aus dem Brief (vom 29. Juni 1954) eines erfahrenen Japanmissionars, der selbst seit 25 Jahren an der volksnahen Gestaltung des Gottesdienstes arbeitet und leidet, beleuchtet gut die Lage. Er sagt zum Gottesdienst in einer Kirche im Zentrum Tokyos mit vollendeten gottesdienstlichen Formen: „Ein Römer würden sich dort beim Gottesdienst ebenso heimisch fühlen wie im Petersdom, und ein Japaner muß sich in beiden gleich schwer zurechtfinden, was wohl nicht der Sinn der Liturgie ist... Ich habe letztes Jahr meine Exerzitien so gelegt, daß ich am Sonntag den Gottesdienst in der „X"-Kirche besuchen konnte. Ich hoffte dort eine Anregung zu bekommen. Es war eine große Enttäuschung." — Bei der bunten Zusammensetzung des japanischen Missionspersonals aus fast allen Ländern Europas und Amerikas findet man eine Vielfalt liturgischer Formen.

In liturgisch fortgeschrittenen Kirchen hat man häufig als sonntäglichen Pfarrgottesdienst die japanische Betsingmesse, für Festtage das von der ganzen Gemeinde gesungene lateinische Choralhochamt und für Einzelgruppen auch wohl die „Missa dialogata". In vielen Kirchen hat man gemischte Chöre, die an Sonntagen und vor allem an Festtagen mit ihren lateinischen Darbietungen die Stelle des Volkes übernehmen, das dann passiver Zuschauer und Zuhörer bleibt. Auch in Klosterkirchen ist dies an Festtagen die gewöhnliche Form des Gottesdienstes. Es gibt auch Gegenden, wo nach einem langen Morgengebet mit Litanei die ganze Gemeinde als einziges Meß- und Kommuniongebet den Rosenkranz zusammen betet, und zwar nicht nur in Marienmonaten, sondern das ganze Jahr hindurch. Man trifft sogar Waisenhäuser, wo die Kinder, von

den Schwestern dazu gedrillt, nach dem lateinischen Staffelgebet den ganzen Rosenkranz zusammen auf Latein hersagen.
Die Erlaubnis ist gegeben, das römische Rituale ins Japanische zu übersetzen, und die Arbeit ist in Angriff genommen. Aber zur Zeit werden Taufen gespendet, Begräbnisse mit Beteiligung hunderter von Nichtchristen und feierliche Hochämter gehalten, ohne daß auch nur e i n Gebet oder Lied in der Muttersprache gehört wird. — Die japanischen Schwestern, deren Zahl in manchen Kongregationen schon bei weitem die Zahl der ausländischen überwiegt, müssen vor wie nach das Offizium auf Latein, den Rosenkranz und die anderen Gebete auf Französisch oder in anderen Sprachen beten, und das bei Kongregationen, die jahrzehntelang im Lande sind.

Lehren aus der chinesischen Mission

P. Hofinger, der als Redner beim liturgischen Kongreß in Lugano auf Grund eigener langjähriger Erfahrung die liturgischen Verhältnisse in China darstellte und sie mit den ersten christlichen Zeiten verglich, kam zu dem Ergebnis, daß gerade der Mangel einer volksnahen, gemeinverständlichen Liturgie einer der Hauptgründe sei, daß mit Schließung der katholischen Schulen die Kirche in China von einer geistigen Aushungerung bedroht sei, deren Umfang und folgenschweren Ernst sich nur wenig Außenstehende vorstellen könnten. Was er für China als ein tragisches Zuspät buchen mußte, brauchte nicht zu spät zu sein in Japan und in den übrigen, noch freien Ländern der Welt. Was nötig wäre, wäre eine Liturgie, die in ihren Formen und ihrer Sprache allgemein verständlich ist, und bei der das heilige Volk nicht nur als Zuschauer und Zuhörer, sondern auch als Beter und Opferer aktiv beteiligt ist.

Schwierigkeiten und ihre Überwindung

Gewiß werden bei einer einheimischen Liturgie die Gesänge und Gebete in der Landessprache nicht gleich vollkommen sein, gewiß wird der in alten Bräuchen Großgewordene zunächst viel Liebgewonnenes entbehren müssen; aber wenn es sich darum handelt, Hundertmillionen-Völker in den Schoß der Kirche zu führen, sollte sicher kein Opfer zu groß, kein Weg zu schwierig sein. Wenn nur einmal das Ziel klar gestellt ist, werden auch die Kräfte erstehen, die eine volksverwurzelte Liturgie schaffen. Als Beispiel kann die Übersetzung des Alten Testamentes dienen. Die Protestanten haben schon seit Jahrzehnten eine vollständige Übersetzung, die in vielen Ausgaben und Auflagen verbreitet ist, während die Katholiken mit ihrer viel längeren Missionstätigkeit in Japan es trotz mehrfacher Ansätze bisher nicht einmal zu einer vollständigen Psalmenübersetzung, geschweige denn einer Übersetzung des Alten Testamentes, gebracht haben — ein Zustand, der sicher tief betrübend ist. Der Hauptgrund ist ohne Zweifel, daß die Protestanten die Notwendigkeit der Hl. Schrift ganz anders einschätzen als die Katholiken. Wenn darum einmal erst die Notwendigkeit volkseigener Liturgie klar erkannt wäre — der einfachste und schnellste Weg dazu wäre nach der Lage der Dinge eine klare Anweisung von der Zentralleitung aller Missionsarbeit, der Propaganda — dann dürften auch bald Mittel und Wege zu einer der Sache und des Volkes würdigen Verwirklichung gefunden werden.

Es mag verwunderlich erscheinen, daß die Initiative gleichsam von außen kommen soll. Aber, war es nicht Paulus, der Jude, der für die Griechen, Cyrillus und Methodius, die griechischen Brüder, die für die Slawen, Ricci und de Nobili, die Italiener, die für China und Indien Vorkämpfer sein mußten? —
Oft wird der Einwand geltend gemacht, daß es schwer, wenn nicht unmöglich sei, christliche Begriffe adäquat in die östlichen Idiome zu übersetzen. Aber wie alle wirklichen Kenner bestätigen, ist dies keinesfalls unmöglich, und auf jeden Fall sollte es ungleich leichter sein, als das ganze fremde Volk in die Begriffswelt des Lateinischen oder Griechischen einzuführen.
Noch viel weniger sollte der Einwand gelten, daß damit die Einheit der Kirche und ihrer Tradition gefährdet werde. Wir glauben doch an das Wirken des Hl. Geistes in seiner Kirche und an das Versprechen des Herrn, daß er bei ihr sein werde alle Tage bis an das Ende der Zeiten, und wir wissen zur gleichen Zeit, daß „katholische" Einheit immer nur Einheit in der Mannigfaltigkeit sein kann, und daß sie eine Weite und Anpassungsfähigkeit einschließt, die Raum gibt für die Auswirkungen gottgewollter natürlicher Gegebenheiten und Verschiedenheiten.
Ein Hauptgrund des weitgehend mangelnden Verständnisses für liturgische Reform und Anpassung in den Missionsländern ist sicher die fehlende pastoral-liturgische Schulung der Missionare. P. Hofinger sagt darüber in seinem Referat in Lugano: „Wir Missionare selber kennen die missionarischen Möglichkeiten des Gottesdienstes noch zu wenig. Eine ungenügende liturgische Schulung der künftigen Missionare muß sich begreiflicherweise auch auf die Haltung der künftigen Missionsobern auswirken." Er fordert darum mit Recht zu allererst praktische pastoral-liturgische Schulung in den Seminaren, wobei auch liturgische „Experimente" erlaubt sein sollten, um die praktische Erprobung neuer volksnaher liturgischer Formen zu ermöglichen. Freilich, bei der ängstlich-vorsichtigen und zuweilen mißtrauischen Haltung so vieler Missionare und Missionsobern gegenüber allen liturgischen Erneuerungsbestrebungen, meint P. Hofinger: „Wenn irgend jemand, dann brauchten wir in den Missionen eine unmißverständliche Geste Roms, daß man mutiges Aufgreifen der pastoral-liturgischen Probleme nicht bloß angehen lasse, sondern geradezu begrüße."
In der Tat, wenn die Kirche selbst zu einer Zeit, in der der bloße Versuch, das römische Meßbuch in eine europäische Sprache zu übersetzen, als beinahe häretisch betrachtet wurde, großzügig den besonderen Bedürfnissen der Missionsländer Rechnung tragend, nicht nur seine Übersetzung, sondern auch seinen Gebrauch in einer der Kultursprachen des Ostens gestattete, wieviel mehr sollte es heute möglich sein, Sprache, Texte und Zeremonien der katholischen Liturgie den Bedürfnissen dieser Welt anzupassen. In Anbetracht der Größe und Dringlichkeit der Aufgabe darf man wohl erwarten, daß die Kirche eine solche Anpassung nicht nur zuläßt, sondern dazu ermuntert und sie mit allen Mitteln fördert. Nur wenn auf diese Weise Rom selbst großzügig die Initiative und Führung übernimmt, wird es möglich sein, die Liturgie der Kirche zu der großen Kraft- und Lebensquelle zu gestalten, die sie im Aufbau lebendiger Christusgemeinschaft und im missionarischen Hineinwachsen der Kirche in die östliche Welt sein könnte und sein sollte.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bibliografia Missionaria, Anno XVII: 1953. Compilata da G. Rommerskirchen, G. Dindinger, N. Kowalsky. Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma 1954. pp. 133.

Die vorliegende Ausgabe der Bibliografia Missionaria zeichnet sich durch die gleichen Vorzüge aus, die schon immer an dieser Veröffentlichung der Propaganda-Bibliothek bewundert und anerkannt worden sind: genaue Angaben, übersichtliche Anordnung, weiter Umfang, sauberer, fast fehlerfreier Druck. Da auch in diesem Heft auf Erscheinungen früherer Jahre (1950—1952) zurückgegriffen wird, schließen sich die Lücken, die begreiflicherweise bei einer so umfassenden Zusammenstellung nicht zu vermeiden sind. — Geschickt und treffend sind die Besprechungen, die in dem 108 Nummern zählenden Anhang gegeben werden; sie haben hauptsächlich den unermüdlichen P. Dindinger zum Autor.

Münster (Westf.) *P. Dr. J. Glazik MSC*

Brodrick, James, SJ: *Abenteurer Gottes.* Leben und Fahrten des hl. Franz Xaver 1506—1552. Gustav Kilpper Verlag, Stuttgart 1954. 472 Seiten. DM 15,80. Übersetzung aus dem Englischen durch Oskar Simmel SJ. Titel der englischen Originalausgabe: Saint Francis Xavier (London 1952).

Wie ein Roman liest sich vorliegende Biographie, fast möchte man sagen, spannend von der ersten bis zur letzten Seite, und dabei lehrreich, ja mitreißend, wie nur echtes Leben mitreißend sein kann, eine des bekannten englischen Biographen und Historikers würdige Leistung. Der Stil ist originell, die Darstellung lebendig. Inhaltlich stützt sich der Vf. vor allem auf die durch Schurhammer-Wicki herausgebrachten Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta der Monumenta Historica Societatis Jesu (Rom 1944/45) und andere Bände dieser Reihe. In der Interpretation der Texte ist Vf. aufrichtig bemüht, Licht und Dunkel sorgsam zu scheiden und das, was schwarz ist, auch wirklich schwarz zu nennen. So ersteht der hl. Franz Xaver in einer Menschlichkeit und doch Erhabenheit, die außerordentlich sympathisch wirkt. Meisterhaft ist auch die Zeichnung der Männer, die die Umwelt des Heiligen ausmachen, des hl. Ignatius und seiner ersten Genossen, der politischen Großen Portugals und Spaniens, des Bischofs Albuquerque von Goa, eines Mansilhas, Antonio Gomes, Kaspar Berze, Juan Fernandez, des Japaners Anjiro, des Chinesen Antonio usw. Angesichts so vieler trefflicher Charakterisierungen verzeiht man gern manche wohl zu sehr verallgemeinernde Urteile wie: Kardinal Ximenes, der „große und furchtbare Regent" (S. 16), Ferdinand von Aragon, „wohl der verschlagenste und unsympathischste der düsteren Renaissancefürsten" (ebda), Bischof Albuquerque, ein „älterer freundlicher Herr, der aber völlig unfähig war, die größte Diözese der Welt zu regieren" (S. 95), der indische Priester Coelho, der unbeständige Artiaga, die Dolmetscher, der einheimische Matthäus, und schließlich auch Mansilhas, „welch eine Galerie von Nullen!" (S. 158). In Einzelheiten wird die zu erwartende Franziskusbiographie P. Schurhammers sicher die eine oder andere Korrektur nötig machen (vgl. z. B. das über die Taufzahlen auf Amboina Gesagte bei Brodrick S. 224 und Schurhammer in

Studia Missionalia vol. VII, 56), die Persönlichkeit des hl. Franz aber wird kaum wärmer und wahrer heraustreten. — Die durch Oskar Simmel gebotene Übersetzung wird der Eigenart des Originals durchaus gerecht.

St. Augustin *Dr. P. Karl Müller SVD*

Christliche Zeugenschaft. Wesen und Form. Herausgegeben von Verlag und Redaktion des Bonifatiusboten, Kirchenblatt der Diözese Fulda. (Fulda 1954), 88 Seiten.

„Der Bonifatiusbote" hat von Anfang des Jahres 1954 an versucht, seinen Lesern Idee und Gehalt der Losung des 76. Deutschen Katholikentages zu deuten. Die vier Artikelreihen, die Bekenntnis und Zeugenschaft in ihren natürlichen Voraussetzungen, in den außerchristlichen Religionen, im Christentum und im katholischen Apostolat darstellen, sind für die Teilnehmer an den Arbeitsgemeinschaften des Katholikentages in dieser Broschüre gesammelt. Das Zeugnis der Missionsländer wird in drei Beiträgen lebendig, in denen Univ.-Prof. Dr. Ohm über Sprache und Kunst, Gebet und Opfer und über die Liebe zu Gott im Nichtchristentum handelt. — P. Dr. *Gypkens*, Frankfurt/M., spricht überzeugend zum Leser vom missionarischen Zeugnis in der Heimat und bis an die Grenzen der Erde. *Glazik*

Link, Sr. M. Gertrud, OSB: *Seele du, in Sturm und Nacht ...* Lieder aus der Verbannung in Korea. 96 Seiten. Tutzing 1954. Als Manuskript gedruckt.

In feiner Aufmachung legt uns Sr. Gertrud Link, ehemals Priorin der Tutzinger Missionsbenediktinerinnen in Nordkorea, ein Bändchen Lagergedichte vor. Die 41 Gedichte wollen, wie in der Einleitung gesagt wird, nicht mit den Maßstäben der reinen Ästhetik gemessen werden. Sie sind in bitterster Not und unmenschlichstem Leid geschrieben und wollen Zeugnis davon geben, wie und was Menschen, gestützt durch echte Gemeinschaft und getragen durch die Gnade, zu erleiden vermögen. Zugleich wollen sie Trost sein für solche, die unter dem Kreuze seufzen, und Anruf, wie jene um der Erlösung willen das Kreuz zu bejahen. Auf dem Hintergrunde der den Gedichten jeweils beigegebenen Situationsschilderung eine ergreifende, beschämende und anregende Lektüre.

St. Augustin *Dr. P. Karl Müller SVD*

Schicksal in Korea. Deutsche Missionare berichten. 128 Seiten Berichte und 14 Seiten Einführung. Zusammengestellt durch P. Witgar Dondorfer. Gesamtherstellung Eos-Offizin der Erzabtei St. Ottilien Obb.

Wer zu diesem Büchlein greift, wird es kaum aus der Hand legen, bevor er es nicht bis zur letzten Seite gelesen hat, dieses Lied vom tragischen Untergang einer Mission unter dem Hammer des Kommunismus, vom Sterben und Leiden einer Missionarsgruppe im geteilten Korea nördlich des 38. Breitengrades. Von den 67 ausländischen Missionaren und Missionsschwestern des Abt-Bischofs Bonifatius Sauer OSB erlagen 19 dem Terror der Gefängnisse und des Lagerlebens, 42 sahen vor knapp einem Jahr nach fast 5jähriger Gefangenschaft die Heimat wieder, von 6 fehlt bis heute jede Spur. Eines von den vielen Beispielen der Konsequenz und Brutalität, mit der totalitäre gottlose Systeme den Weg zur Verwirklichung ihrer Ziele eilen.

Nur kurz geht das Büchlein auf die Kämpfe und Beschränkungen der koreanischen Mission unter der japanischen Herrschaft ein. Eingehender schildert es die Besetzung Nordkoreas durch russisches Militär und die Jahre der Besatzung. Für die Missionare waren es leidvolle Jahre; grundsätzlich respektierte jedoch die Besatzungsmacht die proklamierte Religionsfreiheit. Man ist sehr angenehm überrascht, auch manche edle Menschen unter den rauhen russischen Soldaten und Offizieren zu finden. August 1948 zog sich Rußland zurück, und organisierte sich ein selbständiges kommunistisches Nordkorea. „Religionsfreiheit" galt auch jetzt unter der in Moskau geschulten nordkoreanischen Regierung, doch: „Was Religionsfreiheit ist, bestimmen nicht Sie, sondern wir!" Die Verhaftung des Klosterverwalters P. Dagobert und die Schließung der Druckerei von Tokwon waren nur Vorspiel. Schon Mai 1949 erfolgte der vernichtende Schlag, die Verhaftung aller ausländischen und fast aller einheimischen Missionskräfte. Was die Verhafteten bis zu ihrer endlichen Ausweisung durchzumachen hatten, wie sie litten, wie sie einander halfen, wie sie Hunger und Krankheit und Schikane ertrugen, wie sie beteten und Liturgie feierten, wie sie ihre Toten zu Grabe trugen, das alles bildet den erschütternden, — zugleich aber auch rührenden und erbauenden Kern des Buches, denn unwillkürlich empfindet man mit, was die Befreiten später gestanden: „Wir standen unserm Herrgott näher als je."

Wer wissen will, was die Missionskirche im weiten China erleidet und im Norden Indochinas zu erleiden beginnt, — wer wissen will, was die Kirchen beim weiteren Vormarsch des Kommunismus zu erwarten haben, der greife zu diesem wertvollen Buch, das uns deutsche Missionare, Söhne und Töchter des hl. Benedikt aus St. Ottilien und Tutzing, aus eigenem Erleben in Nordkorea geschenkt haben.

St. Augustin *Dr. P. Karl Müller SVD*

Schrenk, Gottlob: *Studien zu Paulus.* Zwingli-Verlag. Zürich 1954. 148 S. DM 14,—.

Diese gesammelten Abhandlungen sind zum fünfundsiebenzigsten Geburtstage (10. 2. 1954) Gottlob Schrenks erschienen und vertreten, wie der Herausgeber Eduard Schweizer betont, die Stelle einer Festschrift für den Gelehrten. Es handelt sich um Abhandlungen, die „weit zerstreut" erschienen und daher schwer zugänglich sind; sie werden ihren Dienst „noch besser leisten, da sie zusammengestellt sind". Obgleich eine Gestalt wie Paulus m. E. mit dem *Missionsgedanken* unzertrennlich verbunden erscheint, so rechtfertigt sich die Besprechung dieser Abhandlungen in dieser Zeitschrift schon mit Rücksicht auf den besonderen Umstand, daß zwei von ihnen, nämlich: *Der Römerbrief als Missionsdokument,* und *Urchristliche Missionspredigt im 1. Jahrhundert,* ausgesprochen missionswissenschaftlichen Charakter tragen. Auf diesen Zusammenhang mit der Missionswissenschaft weist auch das Schlußwort des ganzen Buches hin: „Die Interpretation der Bibel bleibt ständig auch auf die Hilfe der Missionswissenschaft hingewiesen." Die erste mit reichhaltigen Literaturangaben versehene Abhandlung über *Rabbinische Charakterköpfe im urchristlichen Zeitalter* bezeichnet es als „ein bitteres Geschick, daß die Pharisäer allein durch den Klang ihres Namens für alle Zeiten das Kennwort für Heuchelei abgeben müssen". Der Vf. hebt das Positive ihres Wirkens hervor: ihre Verteidigung der Inspiration der Schrift; ihre Lehre von der Auferstehung, die „deutlich zum

christlichen Auferstehungsglauben hinleitet" und schließlich praktisch ihre caritativen Verbände, ihre Diakonie, durch die sie das junge Christentum erheblich beeinflußt haben. Es geht ihnen „um die volkliche und zugleich religiöse Lebensfrage Israels". Aber im Gegensatz zu Lk 10, 29 ff. bedeutet bei den Rabbinen die Nächstenliebe nicht Menschenliebe ohne Unterschied, sondern nur die Liebe „zum jüdischen Volksgenossen mit Einschluß des Vollproselyten". Vom Standpunkte des Katholizismus ist besonders zu betonen, daß die Rabbinen den Wert der *Tradition* für die Auslegung der Schrift hervorheben. Der Vf. schreibt in diesem Belange: „Das Primäre bleibt dabei stets die Tradition. Sie sagt, was sicheres Recht ist. Ist sie erwiesen, so steht die Verbindlichkeit fest. Der Schriftbeweis ist sekundär." Der m. E. interessanteste Teil der Abhandlung betrifft aber die endgültige Abspaltung des Judentums vom Christentum, die nach dem Vf. schon zur Zeit der Apostel feststellbar ist, durch den Untergang des Tempels im Jahre 70 nicht beeinflußt wurde, da das Judentum entschlossen war, sich „durch Abschirmung gegen Heiden und Minim in Einheit und Geschlossenheit zusammenzuballen und vor jeder Zersetzung zu schützen". Auch der Messias-Gedanke hat eine Wandlung erfahren. Während noch bei Rabbi Jochanan der Messias sein Volk von den Sünden erlöst, erscheint bei Rabbi Akiba der Messias bereits als der Bote, der „Israel vom Fremdjoch befreit und über alle Weltmächte erhöht". Die folgende Abhandlung über *Die Geschichtsanschauung des Paulus* betrachtet seine Stellung zum Hellenismus. Während die griechische Geschichtsphilosophie, sofern man dabei von einer einheitlichen Auffassung überhaupt sprechen darf, den Geschichtsablauf „nicht als einen nach vorwärts gerichteten Strom mit Zweck und Ziel" ansieht, sondern als einen „ewig zurücklenkenden Kreislauf, einen reversiblen Naturprozeß", knüpft Paulus an die jüdische Geschichtsauffassung an, an Israel als das Organ Gottes, und vermittelt als einer der bedeutendsten christlichen Geschichtstheologen aus dem Horizonte des Christusglaubens „mit intuitivem, pneumatischen Durchblick Geschichtsdeutung aus offenbarungsmäßig-übergeschichtlicher Schau". Daher ist für ihn „der Akt von Golgatha der entscheidende Wendepunkt der Geschichte", die Erfüllung „alles Vorgeschehens", der „Lebensmittelpunkt in der großen Entfaltungsreihe, die zum Schlußpunkt aller Geschichte drängt". So verkündet er im Gegensatze zum nationalistischen Judentum und zu dem auf die eigene Polis beschränkten Hellenentum, sowie zum unzureichenden Humanitätsgedanken der Stoa" die Überzeugung von der neuen, erst in Christus geeinten Menschheit". In der Abhandlung über den *Römerbrief als Missionsdokument* bezeichnet Schrenk diesen Brief als die „bedeutendste Kundgebung des führenden Missionärs der christlichen Kirche". Der Brief ist nach dem Verf., unter Ablehnung älterer Ansichten, an die Heidenchristen gerichtet und erscheint als Abwehr gegen den Antisemitismus, den Antinomismus (weil der νόμος auch für die außerjüdische Menschheit etwas Entscheidendes bedeutet) und gegen die heidenchristliche Überheblichkeit gerichtet. Neben der Missionsaufgabe ist der Brief zugleich Bußpredigt. Gottes Zorn wird gelehrt, aber auch seine Gerechtigkeit und Gnade. Einflechten möchte ich, daß mir das Raisonnement des Verf. nicht immer ganz klar erscheint, so wenn er auf S. 93 schreibt: „Hier wird Heilsuniversalismus verkündet *ohne* Gesetzesbedingungen, aber doch so, daß die *ganze* Gesetzesforderung investiert und aufgenommen ist in den Kerngehalt des neuen Glaubens." Man kann sich in diesem Zusammenhange doch nicht auf Röm 10, 4 berufen, wie der Verf. es tut (vgl. S. 93, Anm. 48), wo es doch heißt: τέλος γὰρ νόμου Χριστός, was auch Schrenk mit „Christus ist des Gesetzes *Ende*"

(nicht des Gesetzes *Ziel*) übersetzt (vgl. S. 72). Wenn der Verf. auf S. 102, bei Erörterung des μυστήριον von Israels Rettung schreibt, nämlich das Paulus „nicht nur in Individuen, sondern in *Völkern* denkt" und daß „noch einmal Israel als *Volksganzes* vom göttlichen Geist bewegt werden soll", so wird man diese aus dem „Ringen mit der Liebe zum eigenen Volke" (S. 103) entspringende Schwierigkeit mit dem Verf. zuletzt dahin auflösen dürfen, daß beide Gruppen, nämlich Israel und die Heiden, „durch Christi Heilswerk zur Einheit bestimmt sind" (vgl. S. 106 und dazu die das A. T. betreffenden Ausführungen auf S. 93—94). Der Aufsatz *Geist und Enthusiasmus* betont den Gegensatz des heidnischen ἐνθουσιασμός zum ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν im Sinne von 1 Kor 12, 3 d. h. im Bekenntnisse zu Jesus Christus. Man verwirrt nach dem Verf. das Konzept, wenn man Paulus aus der Religiosität des Griechentums, aus der Stoa und Philo zu interpretieren versucht und den νοῦς eliminiert, der nach richtiger christlicher Auffassung ein mit dem πνεῦμα wirksamer Faktor ist: Gegensatz sind nicht πνεῦμα und νοῦς, sondern πνεῦμα und σάρξ. „Alle Ekstase ist sinnlos, wenn nicht etwas Vernünftiges dabei herauskommt" (vgl. dazu Eph 4, 23: πνεῦμα τοῦ νοός), und dieser „Verstand" bildet zugleich eine Schutzwehr gegen die Gefahren des Enthusiasmus. Sehr aufschlußreich ist die letzte Abhandlung über *Urchristliche Missionspredigt im 1. Jahrhundert*, die sich mit der Areopagrede befaßt. Sie kehrt sich gegen die Ansicht von Martin Dibelius (Sitz. Berichte der Heidelberger Akademie, phil. hist. Kl., 1938/39), nach welchem diese Rede als ein theologisch-philosophischer Entwurf anzusehen ist, der die hellenistische Gotteserkenntnis bejaht, auf eine „natürliche" Gotteserkenntnis hinweist und daher als ein „Fremdling" im N. T. anzusehen ist. Demgegenüber betont Schrenk, daß es sich um eine für die Heiden bestimmte Missionspredigt handelt, die mit einer „captatio" der Hörer beginnt und ihrer Denkweise angepaßt wird, aber nichts lehrt, was der „Verkünder auf dem Missionsgebiet nicht aussprechen dürfte, auch wenn er sich da sehr nahe mit der Stoa berührt". Denn daß Gott nichts bedarf: οὐδὲ . . . προς δεόμενός τινος Apg 17, 25, ist nicht hellenistisch-jüdisch und keine „Häresie"; ebenso ist die „Schöpfungsbeziehung des Menschen zu Gott" ein „unverlierbarer Bestand jeder Missionspredigt" und schließlich ist auch die „Nähe Gottes". das Leben und Bewegen in ihm (vgl. ἐν αυτῷ γὰρ ζῶμεν) nicht Panentheismus, nicht stoische Immanenz Gottes in der Welt, sondern „personenhaft-innere" Gemeinschaft mit Gott. Das Ziel dieser Predigt ist das gleiche wie in Lystra, sie zeigt, wie Paulus „beim offenbarungsfremden Heidentum, bei den Primitiven wie bei den Hochkultivierten den zeitigen Stand seiner Hörer zu berücksichtigen hat". Aber diese „Verständnissphäre" geht nie so weit, daß sie von der Geisteswelt des Hörers abhängig wird, sie bleibt bei der geoffenbarten Wahrheit. „Sie kann nur frei sein, weil sie unbeirrbar in Christus wurzelt." Mission ist ein „heikles Wagnis", ein Ringen um den „noch nicht verstehenden Menschen", es geht nicht um Begriffe und statische Formen, vielmehr kann „die Missionspraxis freier verfahren als wissenschaftlich differenzierte Betrachtung, die den ursprünglichen, geistesgeschichtlichen Sinn zu eruieren hat". — Das ausgezeichnete Buch soll bestens empfohlen sein.

Wien *Otto Weinberger*

Sinica Franciscana, Vol. V: Relationes et epistolas Illmi D. Fr. Bernardini della Chiesa O. F. M. Collegerunt et ad fidem Codicum redegerunt et annotaverunt PP. Anastasius van den Wyngaert et Georgius Mensaert O. F. M. Romae apud Collegium S. Antonii 1954. LXIII u. 895 pp.

Die Sammlung der S. Fr. hat einen guten Ruf. Mehrere Bände wurden mit Preisen ausgezeichnet, der vorliegende von der Académie Française des Inscriptions et Lettres „Stanislas Julien". Es ist ein gewaltiges Material, welches in den bisherigen Bänden mit zusammen 3703 Seiten der Forschung dargeboten wird in kritisch zuverlässiger Auswahl.

Der vorliegende Band umfaßt die Briefe und Berichte eines einzelnen Mannes, des Fr. *Bernardino della Chiesa* aus Venedig, dem in den Prolegomena S. 1—10 eine kurze Biographie gewidmet ist. Geboren am 8. 5. 1644 wurde er 1663 Franziskaner und 1673 Priester. 1680 ging er als Missionar der Propaganda nach China, nachdem ihn Innozenz XI. zum Bischof von Argolis ernannt und Pallu ihm die bischöfliche Weihe erteilt und ihn zu seinem Coadjutor und zum Apostolischen Vikar von Fukien ernannt hatte. Auf dem Landwege kam er über Mesopotamien an das indische Meer und nach langer Fahrt 1684 nach Kanton, während Mgr. Pallu endlich im selben Jahre nach Fukien gelangte, um dort am 29. Oktober den Tod zu finden. So war er zunächst der einzige Apostolische Vikar in China. 1687 wurde er zum A. V. von Tschekiang, Hukwang, Szechwang und Kweichow ernannt. Ende 1691 hörte er in Kanton von der Gründung der Patronatsbistümer Nanking und Peking, ohne Nachricht, was aus den Apostolischen Vikariaten werden sollte. Einige Monate später erhielt er die Nachricht von seiner Ernennung für Peking, und bald darauf wieder für Nanking, wo er 1692 anlangte, ohne die notwendigen Breven zu erhalten, und wirkte deshalb als einfacher Missionar, bis er 1699 das Breve für Peking erhielt. Er nahm seinen Sitz in Lintsingchow in Schantung bis zu seinem Tode am 20. Dezember 1721.

Es war eine äußerst erregte Zeit, als Chiesa in China wirkte. Trotz zahlreicher alter und neuer Schriften sind wir nur unvollkommen über sie unterrichtet. Die Briefe Chiesas leuchten in diese Verhältnisse hinein. Besonders drei Konflikte wurden in dieser Zeit ausgetragen. Einmal die Frage der A. Vikare, die im Auftrage der S. C. von den Ordensleuten den Eid der Unterwerfung verlangten, während diese, von den Regierungen unterhalten und zwischen zwei Feuern stehend, den Eid verweigerten und eher nach den Philippinen zurückkehrten. Dann als 2. Konflikt der Streit zwischen den A. Vikaren um die Jurisdiktion und der Streit zwischen den A. Vikaren und den Patronatsbischöfen. Durch das Patronat bedingt war auch der Streit zwischen den französischen und portugiesischen Jesuiten, schließlich als 3. Konflikt der Ritenstreit, der in dieser Zeit seinen Höhepunkt erreichte, indem 1693 Mgr. Maigrot sein Mandatum erließ, 1701 die Jesuiten den Kaiser als Zeugen anriefen und fortan selbstverständlich auf beiden Schultern tragen mußten und dem Druck des Kaisers mehr nachgaben als den römischen Entscheidungen. 1705 kam Tournon als Apostolischer Delegat nach China. Er starb als Kardinal 1711 in Makao, wo er im Auftrag der chinesischen Regierung von den Portugiesen in Gefangenschaft gehalten wurde. 1706 verlangte der Kaiser von allen Missionaren die Erklärung, sich an die Methode Riccis (statt an die Entscheidung Roms und Tournons) halten zu wollen, was Tournon in der Not den Jesuiten gestattete, falls sie sich vorher eidlich verpflichteten, seine Entscheidung anzunehmen. Aber man gab die verlangte Erklärung, indem man gegen ihn protestierte und nach Rom appellierte. Kanghsi sandte deshalb zweimal eine Botschaft nach Rom und wartete viele Jahre vergebens auf Antwort. Im Jahre 1720 endlich kam der zweite A. Delegat Mezzabarba mit der päpstlichen Antwort. Er konnte sich nur retten durch Erlaubnisse, die später von Rom verworfen wurden.

An allen diesen Ereignissen und Schwierigkeiten war Chiesa als A. Vikar und nachher als Bischof von Peking bis zu seinem Tode beteiligt. Er war keine Kampfnatur wie Mgr. Maigrot. Er beschäftigte sich nicht mit der Lösung der sinologischen Fragen, wozu er nicht imstande war, da er es niemals zur Beherrschung der chinesischen Sprache brachte. Er war der Seelenhirte, dem es immer um das Heil der Seelen, um die Mission, um das Aushalten seiner Missionare in ihrer schwierigen Lage ging, und der deshalb trotz seines absoluten Gehorsams gegen den Hl. Stuhl manchmal die letzte Konsequenz vermissen ließ. So gab er selbst dem Kaiser die verlangte Erklärung und drängte dazu auch seine Missionare, die gegen Tournon mit seiner Gutheißung appellierten, ohne daß er selber appelliert hätte.

Die Bibliographie mit Angabe des Standortes oder der Edierung oder Zitierung der Schreiben Chiesas umfaßt 918 Nummern (S. 11—54). 218 davon werden vermißt, 406 werden ganz oder im Auszug abgedruckt (Verzeichnis S. X—XVIII) mit jeweiligen Erklärungen bezgl. der genannten Persönlichkeiten und Texte, wie der schwer verständigen, besonders der chinesischen Worte. Das Material wurde aus der ganzen Welt zusammengetragen. Die Abkürzungen bezeichnen 37 Archive und Bibliotheken (XIX—XXI). Eine reiche Literatur von vielfach schwer zugänglichen Werken wird zur Erklärung beigezogen (XXII—XXXII). Die Briefe bringen in viele bisher dunklen Vorgänge endgültige Klarheit, so z. B. über die verzwickten Jurisdiktionsfragen oder die Eidesforderung der A. Vikare. P. Mensaert hat diese Ergebnisse in dem Artikel „L'établissement de la Hiérarchie catholique en Chine de 1684 à 1721" (Arch. Fr. Hist. XLVI [1953] p. 369—416) zusammengefaßt. Auch für die Beurteilung des Ritenstreites ergeben sich manche Lichter. Über das Verhältnis zu Tournon schrieb P. van den Wyngaert den Artikel: Mgr. della Chiesa, évêque de Péking et Mgr. Ch. Th. Maillart de Tournon, patriarche d'Antiochie, in Antonianum XXII (1947), p. 65—91. Die Introductio p. XXXIII—LXXXIII bietet eine klare Einführung in die Verhältnisse und Vorgänge. Die Herausgeber befleißigen sich edler Objektivität. Wir müssen ihnen dankbar sein für ihre unermüdliche Arbeit. Ein zuverlässiges und eingehendes Register (p. 807—895) erleichtert den Gebrauch des Buches wesentlich.

Walberberg *Dr. P. Benno Biermann O. P.*

Van Winsen, G. A. Chr.: *Meelevend begrijpen.* Een studie over het verband tussen de godsdienstwetenschap en de missiologie. — Academisch proefschrift, Nijmegen (Lazaristen Studiehuis St. Vincentius a Paulo) 1954. pp. XII und 129.

Die der katholischen Universität Nijmegen vorgelegte Dissertation hat ein Thema zum Gegenstand, das in letzter Zeit schon verschiedentlich zur Debatte gestellt worden ist. Es geht um das Verhältnis von Theologie und profanen Grenzwissenschaften zueinander. Die Frage wird auf das Verhältnis zwischen Missionswissenschaft (Mw) und Religionswissenschaft (Rw) eingeschränkt.

Weit ausholend beschäftigt Vf sich im einleitenden Hauptstück (1—14) mit der Tatsache des Missionswerkes: Er gibt einen summarischen Überblick über dessen Geschichte in den zwei letzten Milennien. Daran knüpfen sich Überlegungen über den Gebrauch von göttlicher Gnade und menschlicher Mitwirkung und über den Gebrauch von natürlichen und übernatürlichen Mitteln. Sodann charakterisiert Vf die Gegenwart als besonders günstig für die Untersuchung des gewählten

Problems und setzt die Gründe auseinander, die ihn bewegen, es zu behandeln. Es folgt eine Zusammenstellung dessen, was katholische Missionare auf dem Gebiet der Religionsforschung geleistet haben. Schließlich wird der besondere Gesichtspunkt angegeben, der herausgearbeitet werden soll.

Das zweite Hauptstück (15—66) ist praktisch eine Einleitung in die Rw. Es beschäftigt sich mit den verschiedenen Auffassungen von Religion und mit den Ursachen dieser Verschiedenheit. Vf selbst entscheidet sich für die Wesensbestimmung de Grandmaison's. Weiter wird über Entstehung, Ziel und Schwierigkeiten der Rw gehandelt. Sodann werden die verschiedenen Richtungen in der Rw dargestellt, um schließlich „konkret" zu sagen, wie die Rw in den Dienst der Mw zu stellen sei: Der Missionar muß sich bei der Beschäftigung mit der Rw dazu bequemen, gegenüber den einheimischen Religionen „die einlebende Haltung" anzunehmen. ‚Unter einlebender Haltung verstehen wir, daß ein Außenstehender eine andere Religion *mitlebend begreifen* und erfühlen kann.' (43) Dann werden die einzelnen Stadien und Phasen dieser „einlebenden Haltung" beschrieben und die Bedingungen angeführt, die ein solche Haltung ermöglichen.

Im dritten Hauptstück (67—97) behandelt Vf „die Missionswissenschaften und die einlebende Haltung". D. h. er gibt eine kurze Geschichte und Beschreibung der Mw und legt „seine" Missionstheorie dar, die in der Akkommodationsfrage gipfelt. Aus der Pflicht zur Akkommodation folgert er die Pflicht der „einlebenden Haltung" für die Mw.

Das vierte Hauptstück (98—127) über den „Kontakt zwischen Missiologie und Religionswissenschaft" beginnt mit der Darlegung des Verhältnisses der Mw zu ihren Hilfswissenschaften und mit der Charakterisierung der missionswissenschaftlichen Methode. Dann wird diese „konkret" der Rw zugepaßt. D. h. die Rw „als Wert in sich" wird dem Missionar und der Missionsarbeit im allgemeinen und den missiologischen Disziplinen: Missionsgeschichte, Missiographie und Missionstheologie im besonderen gegenübergestellt. Es folgen die bekannten praktischen Grundsätze der Akkommodation und zwei Vorbilder aus der Missionspraxis: 1) die Heiratsbräuche in China, 2) die Anpassung in Philosophie und Theologie.

Zum Schluß wird folgende „Endkonklusion des gesamten Werkes" aufgestellt: ‚Rw und Mw bleiben voneinander geschieden und getrennt, jede autonom auf ihrem Gebiet, aber einander in synthetischer Arbeit anfüllend und bereichernd. Beide treffen sich in einer einlebenden missionarischen Haltung und wirken so mit an der Ausbreitung und Pflanzung der Kirche' (127).

Diese eingehende Darstellung des Inhalts der Dissertation mag als Beurteilung angesehen werden. Es sei noch auf folgende die Mw betreffende Einzelheiten hingewiesen: Es ist erfreulich, daß Vf der Bedeutung Schmidlins für das Entstehen der katholischen Mw gerecht wird. Weniger verständlich ist deshalb, daß in der „Liste der vornehmlichsten Literatur" Schmidlin auch nicht mit e i n e m seiner grundlegenden Werke genannt wird! Dafür erscheinen Autoren, deren Werke so von Schmidlin abhängig sind, daß man fast von Übersetzungen sprechen könnte. — Zum andern ist erstaunlich, daß Vf sich die Auffassung zu eigen gemacht hat, Mw sei nicht als Wissenschaft, sondern als ‚wissenschaftliche Spezialisation' (69) zu betrachten. Die Gründe, die er anführt, ließen sich auf jede beliebige theologische Disziplin beziehen; gibt es doch kaum eine, die sich so ausschließlich mit einem Gegenstand befaßt, daß sie ihn nicht mit einer andern teilen müßte. — Als positiv ist zu werten, daß Vf den Mut hat, sich

gegen die einseitig kirchenrechtliche Auffassung des Begriffs ‚plantatio ecclesiae' zu stellen (86). Doch kann man der Schlußfolgerung, die er daraus zieht, nicht ohne weiteres beistimmen. Es bleibe hier dahingestellt, wie plantatio ecclesiae theologisch zu verstehen sei. Sicherlich nicht so, daß die gesamte Missionsarbeit der Kirche mit ‚Anpassung, Akkommodation' gleichzusetzen ist. Dagegen spricht schon, daß Vf selbst die bekannten Grundsätze wiederholt, die die Grenzen und den Umfang der Akkommodation festlegen. Vor allem aber ist daran festzuhalten, daß missionarische Verkündigung stets als neue Botschaft verstanden werden muß, die die Metanoia, den radikalen Bruch mit dem alten Menschen, fordert. Deshalb kann die Akkommodationsfrage nicht zur Zentralidee der Mw erhoben werden. Im Mittelpunkt der Missionstheorie, die Theologie ist, muß das Wort Gottes: Christus, der Herr stehen, und zwar so, daß die an Ihn Glaubenden, sich als Jünger zu Seiner Person, nicht allein zu Seiner Lehre bekennen. Darum ist der Glaube an Christus restlose, unbedingte Aufgabe der eigenen Existenz. Er darf nicht mit Kultur, Ethik und natürlicher Religiösität in einer Reihe stehen. Akkommodation ist lediglich ein Mittel, um zu diesem Ziel hinzuführen, nicht ein Eigenwert, der mit Missionierung gleichgesetzt werden könnte. Ihre Behandlung gehört nicht als Zentralidee in die Missionstheorie, sondern als taktische Forderung in die Missionsmethodik.
Durch diese Ausstellungen braucht die Grundthese des Vf nicht umgestoßen zu werden; sie würde jedoch einer anderen Begründung bedürfen.

Münster (Westf.) *Dr. P. Josef Glazik MSC*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Glasenapp, Helmuth von: *Die Religionen der Menschheit.* Ihre Gegensätze und ihre Übereinstimmungen. Unesco. Schriftenreihe der Österreichischen Unesco-Kommission. Wilhelm Frick-Verlag & Co., Wien (1954). 150 S.

Glasenapp glaubt, daß die Situation der Gegenwart gebieterisch die Beschäftigung mit dem Geist der Völker des Ostens erheischt, und will in diesem Sinn mit dem vorliegenden Büchlein weiteren Kreisen einen Dienst leisten. Im besonderen will er helfen, zu einer Erfassung der Eigenart der verschiedenen Religionen zu kommen und so „der wahren bedingungslosen Toleranz den Weg bereiten". will er zeigen. daß alle Religionen „gleicherweise ihre Berechtigung haben" (10). Auf diese Weise soll man sich „aus der Enge einer einseitigen Betrachtung zu dem hohen Stand eines universalen Überblicks" erheben (11). Dem Vorwort, in dem diese Gedanken vorgetragen werden, folgt ein Kapitel über den „Sinn und die Bedeutung der vergleichenden Religionswissenschaft". Diese habe nicht „über eine Urreligion zu spekulieren . . noch eine Religion der Zukunft zu begründen" (15), sondern einfach „die mannigfach empirisch feststellbaren Lehren und Kulte quellenmäßig und objektiv" darzustellen und zu verstehen, das Werden und den Wandel der Religion zu ergründen und schließlich die religiösen Phänomene zu vergleichen und in Verbindung zu setzen. „Den metaphysischen Hintergrund unseres Daseins zu erhellen", sei die Religionswissenschaft nicht imstande (21). Anschließend gibt Gl. eine „Deutung der Welt in den großen Religionen", wobei er 8 große Typen unterscheidet. Den Auffassungen, daß der orthodoxe Konfuzianismus „jede Vorstellung eines persönlichen Gottes" ausschaltet (46) und „der jüdische Monotheismus aus dem Glauben an einen Stammesgott" entstanden ist (59), kann ich nicht beipflichten. Das Thema des 3. Abschnittes lautet: „Das Einigende und Trennende in den

großen Religionen". Hier wird also gezeigt, daß die Religionen Gemeinsames haben, und „worin sie sich voneinander unterscheiden". Im 4. Abschnitt werden religionsgeschichtliche Perspektiven" gegeben. Man tue, so heißt es hier, „den Tatsachen Gewalt" an, wenn man „diktatorisch den eigenen Standpunkt für das Maß aller Dinge" erkläre (115), wenn man für eine bestimmte Deutung „den Anspruch absoluter Gültigkeit" verlange (117). Die Wissenschaft müsse „vor dem Unerforschlichen in schweigender Ehrfurcht verharren" (117). Wenn Gl. meint, in Asien gebe es nur 40 Mill. Christen, so gibt er die Tatsachen nicht genau wieder. Die Zahl der Katholiken allein beläuft sich auf über 30 Mill. Dazu kommen Millionen Protestanten und viele Millionen Anhänger der orientalischen Kirchen. Schließlich zeigt Gl. noch den „Weg zur Harmonie der Religionen". Es sei denkbar unwahrscheinlich, „daß die Menschheit je durch eine Universalreligion geeinigt sein wird". Die völlige religiöse „Gleichschaltung" würde nicht einmal ein Glück sein. Die Vertreter der verschiedenen Glaubensformen sollten einander kennenlernen, achten und das Gemeinsame über das Trennende stellen.

Thomas Ohm

Ohm, Thomas, OSB: *Die Religionen in Asien. Ihr Bereich, ihr Stand und ihre Situation in der Gegenwart.* Heft 28 der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, S. 11—37 u. 4 Karten. Westdeutscher Verlag Köln und Opladen (1954).

Es handelt sich hier um einen Vortrag, der am 19. 5. 1954 auf der Jahresfeier der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen gehalten wurde. Es ging dem Referenten darum, eine Gesamtschau vom Stand, der Situation, der Verbreitung, dem Einfluß, der Bedrohung und den Zukunftsaussichten der asiatischen Religionen und Pseudoreligionen zu bieten. Das ist gerade für Asien, wo die Scheidung der einzelnen Religionen weniger scharf und zudem heute alles im Wandel begriffen ist, ein sehr schwieriges Unternehmen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß wir aus der Feder eines Fachmannes diese zwar kurze, aber lückenlose und kritische Bearbeitung und ausgewogene Beurteilung des gesamten Fragekomplexes erhalten haben. Die zahlreichen Belegstellen geben die Möglichkeit der Überprüfung, die beigefügten Gesamtstatistiken (wenn sie auch die eine oder andere Unklarheit enthalten bzw. Frage offen lassen) einen guten Überblick und die durch den Referenten entworfenen und durch Dr. Pape gezeichneten Karten eine erfreuliche Anschaulichkeit.

St. Augustin *P. Dr. K. Müller SVD*

Parrinder, E. Geoffrey: *African Traditional Religion.* Hutchinson's University Library, World Religions. 160 S. 1 Karte. London 1954. Hutchinson House. Preis 8 s. 6 d net.

Geoffrey Parrinder von der Universität Ibadan in Nigerien gibt in dem vorliegenden Buche eine kurze zusammenfassende Darstellung der afrikanischen Religion. Es ist das ein einigermaßen gewagtes Unternehmen. Wohl hat der afrikanische Kontinent eine stark formende Kraft, so stark, daß man wenigstens südlich der Sahara einen ziemlich einheitlichen Eindruck von seinen Menschen, seinen Kulturen und Weltanschauungen gewinnt. Trotzdem dürfen die großen Verschiedenheiten nicht übersehen werden. Ja, für eine wissenschaftliche Betrachtung afrikanischer Phänomene sind diese Verschiedenheiten vielleicht von größerer Bedeutung als die Übereinstimmungen. Nur eine historisch-funktio-

nalistisch-kulturmorphologische Betrachtung der Unterschiede wird auszumachen vermögen, was von den verschiedenen Erscheinungen ursprünglich afrikanisch und was von außen nach Afrika übertragen und durch die formende Kraft des Erdteils mehr oder weniger assimiliert worden ist. Eine solche Betrachtungsweise aber kann wohl nur dann einigermaßen zuverlässige Ergebnisse zeitigen, wenn auch der Teil Afrikas einbezogen wird, den Parrinder als islamisiert nicht einbezieht, Afrika in und nördlich der Sahara. Es stellt sich immer mehr heraus, daß hier vorislamisch und urgeschichtlich eine Situation vorhanden war, die uns vielleicht den Schlüssel zur Aufhellung der gesamten afrikanischen Kulturen in die Hand gibt.

Diese Bemerkungen weisen auf eine gewisse Schwäche des vorliegenden Buches hin. Trotzdem soll damit sein Wert nicht herabgesetzt werden. Parrinder gibt ohne Zweifel ein anschauliches Bild von den religiösen Erscheinungen, die auf afrikanischem Boden vor Christentum und Islam vorhanden sind. Er behandelt zunächst die Vorstellung von göttlichen Wesen, dann die Auswirkungen der Religion im Leben der sozialen Gruppe in Ahnendienst und Ritual, schließlich den Glauben und das Ritual um „spiritual forces". Die Zusammenstellung von Magie und Zauberei mit der Seele und ihrem Schicksal unter dem Oberbegriff „spiritual forces" kann sicher beanstandet werden. Der Kraftbegriff muß sauber vom Seelenbegriff geschieden werden. Es gibt genug Erscheinungen in Afrika, die erkennen lassen, daß man nicht immer und überall die Magie mit einer geistigen Kraft verbindet, sondern daß man ihr vielfach eine sehr physische Ursache zuschreibt. Eine stärkere Ablösung des Magischen vom Religiösen gibt die Möglichkeit, das Wesen des eigentlich Religiösen in Afrika tiefer zu erkennen und die beiden Grundkräfte herauszustellen, die das geistige Gesicht Afrikas geformt haben und, im Grunde gesehen, immer noch formen.

Für eine rasche und kurze Information über die wichtigsten religiösen Erscheinungen in Afrika ist das Büchlein ausgezeichnet geeignet. Zugleich kann es Wegweiser und Hilfe sein bei einer intensiveren Erforschung der einzelnen afrikanischen Religionen, ihrer Struktur und ihrer Geschichte, zumal Parrinder sich bemüht um eine Klärung und richtige Abgrenzung der religiösen Begriffe.

Nijmegen. *R. J. Mohr.*

Wirsing, G.: *Die Rückkehr des mondo-mogo.* Afrika von Morgen. Düsseldorf (1954). Eugen Diederichs Verlag. 286 S. DM 12,80.

Im allgemeinen lohnt es sich nicht, Bücher über Länder zu lesen, die von ihren Autoren mit dem Flugzeug, der Eisenbahn und dem Schiff schnell abgereist worden sind. Dieses Werk macht eine Ausnahme. Denn es beruht auf gründlicher Beschäftigung mit den Fragen, die sich dem Vf. bei einer Reise aufdrängten, die ihn von Kairo bis nach Nairobi führte. Nicht selten widersprechen die Meinungen des Vf. den Meinungen, die bei uns gang und gäbe sind. Aber der Vf. verdient immer gehört zu werden, mag es sich um die Neu-Intellektuellen in Afrika, den Afrokommunismus, die Mau-Mau-Bewegung, das Ringen zwischen den weißen Kolonialherren und den Schwarzen, den Kampf zwischen Schwarz und Schwarz, die Frauenemanzipation, die Rückkehr des mondo-mogo, des alten Zauberers und Sehers, die physisch und geistig heimatlosen Schwarzen, die Vermischung von Christentum und altem afrikanischem Glauben oder um das Afrika von heute handeln. Jedenfalls ist immer wieder von wichtigen Problemen die Rede. Auch die Mission kommt häufig zur Sprache (110 f., 135, 145—149, 189). Dabei gehören die Sympathien des protestantischen Verfassers mehr

der katholischen Missionsmethode als der protestantischen (110 f.). Über das Schulwesen der Regierung und Mission denkt W. kritisch. Die Schulen hätten zur Entstehung des „neuen afrikanischen Proletariats" geführt, „das als unterirdischer Strom ruhelos den ganzen Kontinent durchstreift" (136). „Der künftige schwarze Proletarier rekrutiert sich aus den Volksschülern . . . Es ist also etwas vollständig anderes erfolgt als das, was sich Missionare und europäische Kolonialregierungen bei der Verbreitung der Schulbildung dachten" (140). Beachtenswert ist auch folgender Satz: „Der Europäer will den Neger nach seinem Bilde umschaffen, er will ihn als seinen ‚jüngeren Bruder' erziehen, bis er denkt, arbeitet, betet, liebt und leidet wie er selbst. Es wird niemals gelingen" (151). „Niemals kann unsere nüchterne Welt, kann unsere Logik und unsere Teilreligiosität dem Tagtraum des Afrikaners genügen, niemals kann sie seine Erfülltheit mit dem Numinosen stillen" (152). Der Vf. hält es für möglich, daß die Neger nach Worten Toynbees, den er zitiert, vielleicht fähig sind, „mit ihrer kindlichen geistigen Intuition und ihrem Genie, religiöser Gefühlserfahrung spontanen sinnlichen Ausdruck zu geben, die kalte graue Asche des Christentums anzufachen, bis in ihren Herzen das göttliche Feuer wieder aufglüht" (152). Was der Vf. von den „widerlichen Zeremonien" sagt, welche die „Neue Fassung des Mau-Mau-Eides" begleiten (101), kann ich nur bestätigen, nachdem vor einiger Zeit ein vertrauliches Dokument darüber in meine Hände gelangte. Immer wieder tönt im Buch das Problem des Untergrundes an, mit dem sich die Mission mehr befassen darf. Das Heidentum, das man überwunden zu haben glaubt, ist nicht verschwunden, sondern versinkt im Untergrund und bricht zu gewissen Zeiten aus diesem wieder hervor. Sympathisch berührt folgender Satz: „Was werde ich, Hand aufs Herz, ganz zuverlässig, ganz genau sagen können?" (134). Unsere Afrikamissionare werden dem Vf. oft widersprechen. Aber es lohnt sich, das Buch zu lesen.

Thomas Ohm

VERSCHIEDENES

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Hrsg. von Prof. Dr. Fridolin Stier. Tübingen. I. Bd. 1951/52. H. 2. Patmos Verlag Düsseldorf. DM 22,—.

Das Organ bringt eine Zusammenfassung aller Aufsätze, die in Zeitschriften, Festschriften etc. der ganzen Welt über Themen der Bibelwissenschaft und ihrer Grenzgebiete veröffentlicht werden. Und zwar handelt es sich bei ihm um eine Bibliographie, die nicht nur die erfaßten Aufsätze registriert und ordnet, sondern sie auch kurz charakterisiert. Die Zeitschrift ist für die Missionswissenschaft von größter Wichtigkeit. Sehr viele Titel gehen mittelbar oder unmittelbar die Missionswissenschaft an. Hingewiesen sei noch darauf, daß auch Aufsätze der ZMR, der NZM und der Mission Studies, die in den Aufgabenbereich der Zeitschriften fallen, verzeichnet werden.

Noetzel, Karl: *Östliche Weisheit.* Sammlung: Welt und Geist. Wiesbaden. Verlag: Der Greif (Walther Gericke). 102 S. DM 4,20.
Die in diesem Büchlein gebotenen Sprüche stammen vorwiegend aus den früher in Rußland so beliebten Spruchsammlungen asiatischer Weisheit. Türken und Araber, Perser und Inder, Malayen und Chinesen, Japaner und Russen lassen

sich hier vernehmen. Freilich werden sie nicht bei Namen genannt, was vielleicht auch gut ist. Denn so wirken die Sprüche reiner, stärker und tiefer. Ein kostbares Büchlein, das nicht bloß gelesen, sondern auch befolgt sein will; ein Büchlein, das ausgezeichnet geeignet ist, zur Besinnung und rechten Lebensgestaltung zu ermuntern und anzuleiten. Bei mir liegt es ständig auf dem Tisch.

Thomas Ohm

Oldenbourgs Abriß der Weltgeschichte. Politik und Kultur in der Geschichte der Menschheit. Teil II Abschnitt A. Afrika. Die islamischen Völker am Mittelmeer und im Nahen Osten. 110 S. 9 Karten. München 1954. Verlag R. Oldenbourg.

Seit einiger Zeit hat man in den Kreisen der Fachhistoriker begonnen, in Zusammenarbeit mit Prähistorikern und Ethnologen Ernst zu machen mit der Verwirklichung der Idee einer Weltgeschichte im wahren Sinne des Wortes, d. h. einer Geschichtsschreibung, die nicht nur bemüht ist, alle Völker der Erde irgendwie in ihre Betrachtung einzubeziehen, sondern aus dem rein europäischen Gesichtswinkel herauszutreten, aus dem heraus man bisher die Geschichte allzu einseitig sah, jedes Volk in seiner Bedeutung sowohl für seine eigene wie für die Allgemeingeschichte der Menschheit zu würdigen und zugleich die Geschichte mit dem ersten geschichtlichen Faktor, dem ersten Menschen auf Erden, womöglich beginnen zu lassen.

Der jüngste große Wurf dieser Art wurde noch von dem inzwischen verstorbenen Kulturhistoriker Fritz Kern inauguriert und ist jetzt unter dem Titel „Historia Mundi" am Erscheinen. Auch die völlig neue Bearbeitung des „Ploetz-Auszug" trägt dieser neuen Situation der Geschichtsforschung Rechnung.

Nun gibt der Verlag R. Oldenbourg in München einen neuen Auszug aus der Gesamtgeschichte, einen „Abriß der Weltgeschichte" heraus, der als Hand- und Nachschlagebibliothek gedacht ist für den Geschichtsforscher und Studierenden, für den Lehrer und gebildeten Laien. Dabei soll, ausgehend vom politischen Geschehen, eindringlich auch das Gebiet der Kultur zur Geltung kommen. Wenn man die Gliederung des Werkes betrachtet, wird einem sofort klar, daß dieser Abriß der Situation viel konsequenter gerecht wird, als etwa der neue Ploetz-Auszug. Der erste Teil behandelt in der Hauptsache die Geschichte der Völker, die das Bild unserer Kultur geformt und bestimmt haben, der zweite Teil die Völker, die bis zu ihrer Schicksalsstunde ohne eigentlich historische Berührung mit Europa ihre eigenen Wege gegangen sind.

Die vorliegende Lieferung ist die erste des zweiten Teiles und behandelt zunächst Afrika und dann die islamischen Völker am Mittelmeer und im Nahen Osten. Schon hier wird die Unzulänglichkeit einer Aufteilung des historischen Stoffes nach geographischen Gesichtspunkten manifest. Die islamischen Einflüsse in Afrika, die alle auf das Mittelmeergebiet und den Nahen Osten zurückgehen, müssen auf die zwei Teile verteilt werden. Wir sollten nicht übersehen, daß nicht nur unsere geographischen Einteilungen willkürlich sind, sondern daß die großen geschichtlichen Prozesse sich auch nicht im mindesten an diese Einteilungen und ihre Grenzen stören.

Den Teil Afrika hat Hermann Baumann bearbeitet bis auf den letzten Abschnitt, in dem Dr. Eberhard Ritter die europäischen Einflüsse auf Afrika darstellt. Ohne Zweifel hat man mit Baumann einen glücklichen Griff getan. Es dürfte heute schwer ein besserer Kenner der afrikanischen Kulturen und Geschichte zu finden sein. Den Teil: Die islamischen Völker am Mittelmeer und im

Nahen Osten hat mit nicht geringerer Sachkenntnis Dr. H. J. Kissling bearbeitet. Es ist natürlich klar, daß bei einem Erdteil wie Afrika, der erst seit junger Zeit in Verbindung mit der Geschichte im engeren Sinne steht, die Behandlung des Stoffes vielfach andere Wege gehen muß, als die Behandlung der islamischen Völker, die von Anfang an im Lichte dieser Geschichte standen. Die Geschichte Afrikas verfügt, abgesehen von Ägypten, vor dem Erscheinen der Europäer kaum über Daten, die absolut und meist auch nur relativ feststänaen. Hier muß die alte Geschichte mit nicht rein historischen Gegebenheiten rekonstruiert werden.

Baumann muß sich darum in der Hauptsache damit begnügen, nach einer kurzen Zusammenstellung der vorgeschichtlichen Daten eine Darstellung der Kulturschichtung in Afrika zu geben, wobei die „Schichtung" nicht immer eine historische Aufeinanderfolge verbürgt. Obwohl man im allgemeinen mit der Auffassung Baumanns von diesen Kulturschichten und den damit zusammenhängenden Kulturbewegungen übereinstimmen kann, so gibt es doch Einzelheiten, die nicht so sicher sind, wie es nach seiner Darstellung manchmal den Anschein haben möchte. Die Kultur der Pygmäen ist in Afrika nicht einheitlich und kann nicht als eine „Altkultur" zusammengefaßt werden. Ein Teil der Pygmäen des Urwaldes hat starke Beziehung zu den Steppenjägern. So wäre der Terminus „Steppenjäger" zu eng gefaßt. Das gilt noch mehr, wenn wir die Verbreitung dieser Kulturform in anderen Erdteilen berücksichtigen. Jungsudanische und rhodesische Großstaatkultur zeigen so große Übereinstimmungen in den Grundprinzipien, daß sie zu einem Komplex zusammengefaßt werden sollten, zumal sie offenbar von einem Zentrum ausgestrahlt sind. In diesen großen Komplex gehören auch die altmittelmeerischen und altägyptischen Einflüsse, die Baumann gerade in Westafrika zu wenig betont.

Für Kissling ist natürlich die Einteilung seines historischen Stoffes leichter als für Baumann. Die historischen Linien sind gegeben und auch die geographischen Schwerpunkte, nach denen sich die historischen Ereignisse jeweils verlagern, sind verhältnismäßig leicht herauszuarbeiten. Was Kissling mehr als Baumann bringt. das sind die Abschnitte in Kursivdruck. Diese bringen die Geschichte der geistigen Kultur und ihren Einfluß auf den Lauf der äußeren Geschichte. Darüber wäre auch in Afrika bereits Wesentliches zu sagen. Baumann rückt demgegenüber die wirtschaftlichen und politischen Kräfte im Werden und Wandel der Geschichte zu stark in den Vordergrund, obwohl er doch selbst wertvolle Beiträge geliefert hat zur Erkenntnis der geistig-weltanschaulichen Strömungen, die in Afrika wirksam sind.

Die stichwortartige Behandlung des Stoffes — eine Notwendigkeit bei einem Abriß — hat nicht alle Unklarheiten vermeiden können, so daß sich gelegentlich nur ein Kenner zurechtfindet.

Die dem Heft beigegebenen Karten veranschaulichen in anerkennenswerter Weise das gedruckte Wort, und das Register macht ein schnelles Auffinden aller Daten möglich. Wer in die Probleme einer bestimmten Kultur oder Epoche tiefer eindringen will, findet außerdem vor jedem Abschnitt die hauptsächlich dafür in Betracht kommende Literatur zusammengestellt. *R. J. Mohr*
Nijmegen

Pascher, J.: *Die Liturgie der Sakramente* (Aschendorff, Münster 1951), 282 S., kart. 7,50 DM, geb. 9,50 DM.

Wie in seinem bedeutsamen Buch „Eucharistia" (1947) geht es P. auch hier um die „Gestalt" der Sakramente „als Grundlage für den sinngemäßen Vollzug",

und zwar versteht er sie wesentlich als [„Symbole" bzw.] „Symbolhandlungen", die [mit vielen anderen Erscheinungen der Religionsgeschichte] in die Art des „Kultdramas" [näherhin des „Symboldramas"] gehören (8 ff.). Recht anschaulich stellt der Vf. sie auf dem Hintergrund der Liturgiegeschichte aus den Riten und Texten vor allem in ihrem theologischen Sinngehalt dar. Gemäß dem „Grundthema der sakramentalen Dramatik", das nach ihm Tod und Auferstehung Christi bildet (10), arbeitet er bes. die enge Beziehung zur Heilstat des Herrn im Sinne sakramentaler Gegenwärtigsetzung heraus, z. B. bei der Taufe (75), Firmung (96), Ölung (249) und Ehe (259). Allerdings hätte manches überzeugender begründet werden können. So ist die Buße eine Darstellung des Kreuzes nicht so sehr, wie P. (244 ff.) betont, als Gericht über Christus, sondern eher als Gericht über die Welt (vgl. Joh 12, 31). Dessen ungeachtet bietet das Buch gerade dem Laien einen tiefen Einblick in das „Mysteriendrama" (247) der Sakramente; aber auch der Priester und Wissenschaftler erhält darin manche dankenswerte Anregung, zumal da es vielfach neue Deutungen vorschlägt.

Maria Laach/Herstelle *P. Viktor Warnach*

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.

Emmerich, A. K.: *Das arme Leben unseres Herrn Jesu Christi.* Pattloch-Verlag, Aschaffenburg (1954). 568 S. Ln. DM 14,80.

Folklore Studies. Published by the Museum of Oriental Ethnology. The Catholic University of Peking. Vol. XI, 1. 2. Peking. 1952.

Graber, R.: *Grundsätze der marianischen Verkündigung.* Johannes-Verlag, Leutesdorf (1954), 40 S., kart. DM 1,—.

Keller, J.: *Etwas für heute.* Kurze Gedanken für jeden Tag des Jahres. Pattloch-Verlag, Aschaffenburg (1954), XVIII u. 367 S. Ln. DM 9,60.

Neue Wissenschaft. Zeitschrift für kritischen Okkultismus. Jg. 4, 1954, H. 2/3. Gyr-Verlag, Baden/Schweiz.

Mission heute. Zeugnisse holländischen Missionsdenkens. Hrsg. vom Studentenbund für Mission in der evangelischen Studentengemeinde in Deutschland. 51 S.

Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Herausgeber Deutsches Priesterkolleg am Campo Santo, Römisches Institut der Görres-Gesellschaft. Herder-Verlag, Freiburg 1953. Bd. 48.

Sobrietas. Wissenschaftlich-praktische Vierteljahresschrift für Lebenserneuerung und Volksgesundung. Hoheneck-Verlag, Hamm/Westf. Jg. 1954.

Schulte, P.: *Die Geheimwaffe des fliegenden Paters.* Ein Rosenkranzbüchlein. Pattloch-Verlag, Aschaffenburg (1954), 70 S., brosch. DM 1,80.

Sheen, F. J.: *Du bist gebenedeit unter den Weibern.* Ein Marienbuch. Pattloch-Verlag, Aschaffenburg (1954), 315 S. Ln. DM 12,80.

MITTEILUNGEN

Die Westf. Wilhelms-Universität Münster (Westf.) hat die Dissertation von *P. Joh. Schütte SVD* „Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse" — ebenso wie im Vorjahre die Arbeit von P. Dr. J. Glazik MSC über „Die russisch-orthodoxe Heidenmission" — preisgekrönt.

Das Institut für Missionswissenschaft an der Universität Münster bereitet eine *Zeittafel zur Missionsgeschichte* vor, die demnächst erscheinen wird.

†

PRÄLAT PROFESSOR DDR.

JOHANN PETER STEFFES

Es ist noch keine zwei Jahre her, daß wir den hochwürdigsten Herrn Prälaten Prof. Dr. Steffes in dieser Zeitschrift gewürdigt und geehrt haben. Niemand hätte damals gedacht, daß dem hochverehrten Gelehrten nur mehr ein modicum vergönnt sein würde. So frisch, so lebendig, so arbeitsfreudig und so fröhlich war er. Aber nun ist der irdische Lebensweg, der von Outscheid-Neuerburg über Trier, Mayen, Kreuznach, Berlin, Würzburg, Münster, Frankfurt, Göttingen, Nijmegen nach Münster führte, beendet worden, am 11. März 1955 in aller Frühe. Schon im Oktober mußte Steffes seine Wohnung mit einem Krankenzimmer in der Medizinischen Klinik zu Münster vertauschen. Wochen später schien alles wieder gut zu werden. Steffes kehrte in die Waldeyer Straße zurück. Aber wenige Tage später fand ich ihn abermals in der Klinik. Auch ein zweiter Aufenthalt zu Hause dauerte nicht lange. Alle Hoffnungen wurden enttäuscht. Es sollte dem Gelehrten, der sich nach seinem Heim und seinem Schreibtisch sehnte, nicht mehr vergönnt sein, die Arbeit wieder aufzunehmen.

Was der teure Verstorbene als Dozent, Forscher, Redner, Verkündiger des Wortes Gottes, Schriftsteller, Priester und Menschenfreund geleistet hat, ist bereits in dieser Zeitschrift

und in vielen Blättern dargelegt worden. Wir brauchen nicht zu wiederholen. Aber gedacht werden muß doch seiner Bemühungen und Verdienste um die ZMR. Von 1928—1935 hieß unsere Zeitschrift „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft" und war der Verstorbene Mitglied der Redaktion. Als unser Organ nach dem 2. Weltkrieg neu entstand, war er sofort wieder auf dem Plane. Fast die gesamte Arbeit und Verantwortung, die mit dem religionswissenschaftlichen Teil der Zeitschrift verbunden war, ruhte auf seinen Schultern. Viele Aufsätze stammten aus seiner Feder; andere hat er beschafft. Ganze Literaturübersichten haben wir von ihm. Nicht zu vergessen, daß er in der Schriftleitung immer mit seinem Rate half.

So hat die Zeitschrift dem hochwürdigsten Herrn Prälaten vieles und Wesentliches zu verdanken, und so werden wir dem teuren Verstorbenen ein ehrendes Andenken bewahren, — dem Kollegen mit seinen universalen Interessen und seinen vielseitigen Gaben, seinen ungewöhnlichen Leistungen, seiner Offenheit für alles und jedes, seinem Staunen über Gott und die göttlichen Dinge und Werke —, und auch dem Menschen mit seinem persönlichen Charme und seinem kindlich frommen Wesen.

Nun ist er, wie wir annehmen und annehmen dürfen, eingegangen in seine Ruhe, übergegangen von dem unbezwingbaren Drang zum Wissen zur Erleuchtung, von der irdischen Erfahrung der Dinge zur jenseitigen Schau, von dem fortschreitenden Erkennen zu dem Kreisen um Gott, in dem sich alles löst und klärt, zu den aeternae beatitudinis praemia.

HEINZ-ROBERT SCHLETTE, MÜNSTER

ZUM PROBLEM DES ZIRKULAREN DENKENS

Das Anliegen dieser Untersuchung ist nicht zuerst ein erkenntnistheoretisches, sondern ein missionsmethodisches. Die Menschen des Ostens werden häufig als „Kreisdenker" charakterisiert[1]. Sollte diese Kennzeichnung richtig sein, so stünde die Mission, welche die biblische Forderung: „Prüfet alles, das Gute behaltet" (1 Thess 5, 21)[2] zu befolgen hat, vor der Aufgabe, die christliche Botschaft, falls das möglich ist, auch in der Form des „Kreisdenkens" zu verkündigen.

I.

Das Problem des Kreisdenkens wirft viele und große Schwierigkeiten auf, so die Schwierigkeit zu erfassen, was das Kreisdenken oder besser das „In-Kreisen-Denken" überhaupt ist. Es wäre paradox, wenn wir rational-diskursiv oder, bildlich gesprochen, linear definierten, was kreishaftes Denken ist. Dieses Phänomen kann nur dargestellt, gehört, belauscht werden.

Hans Leisegang hat auf die zirkulare Denkbewegung bei Heraklit, Paulus, Johannes, Augustinus, Eckhart, Seuse, Goethe, Schelling, Buddha, Laotse u. a. hingewiesen[3] und z. B. den Satz des Heraklit zitiert: „Seelen Tod Wasser werden, Wasser aber Tod Erde werden, aus Erde aber Wasser wird, aus Wasser Seele"[4]. Was dieser geheimnisvolle Spruch auch immer bedeuten mag, sichtbar wird jedenfalls, daß die Gedankenbewegung in ihren Ausgangspunkt zurückkehrt, nachdem sie einen Kreis beschrieben hat. Mit Recht stellt daher Leisegang den Satz graphisch in einem Kreise dar[5]. Zu Heraklits Formulierung „Aus Allem Eins und aus Einem Alles"[6] meint Leisegang, dieser Satz sei vom traditionellen Standpunkt aus „nicht einmal logisch richtig" gedacht. Hier liege kein metaphysisches Denken vor, auch kein Urteil über Seinsverhältnisse, sondern werde vom Werden gesprochen. Das εἶναι sei „ein sich bewegendes

[1] Vgl. L. Abegg, Ostasien denkt anders. Zürich 1949 (darin das informierende Kapitel „Denken ohne Logik", 36—98). Vgl. auch Th. Ohm, Ruhe und Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Lehre von der Missionsmethode. Opladen-Köln 1955.

[2] Zur Akkommodation vgl. neuerdings die Hirtenbriefe Kardinal Suhards „Aufstieg oder Niedergang der Kirche" und „Le Prêtre dans la Cité".

[3] H. Leisegang, Denkformen. 2 Berlin 1951. 61—72.

[4] Zitiert nach H. Leisegang, a. a. O. 61.

[5] Vgl. H. Leisegang, a. a. O. 74. Auch bei L. Abegg, a. a. O. 43.

[6] Zitiert nach H. Leisegang, a. a. O. 62.

Sein“ [7]. Als Beispiel aus der Schrift führt Leisegang Jo 1, 1 und Rö 5, 12—21 an. Im Anschluß an eine eingehende Untersuchung von Rö 5, 12—21 bemerkt er: „Das alles ist mit unserer Logik nicht auflösbar“ [8]. Im Talmud und AT findet Leisegang keine Zirkularbewegung [9].

Die Denkbewegung des Kreises scheint in die Sphäre des Existentiellen, nicht des Abstrakten, des Kontemplativen, nicht des Syllogismus zu gehören. Leisegang schreibt: „Solche Begriffsverbindungen sind nur da möglich, wo wir es irgendwie mit Mystik zu tun haben. . . . Zuerst wird man sich abgewöhnen müssen, alle Mystik auf ein unkontrollierbares Gefühl zurückzuführen. Auch der Mystiker denkt, und zwar oft sehr scharf und intensiv; nur denkt er in anderer Form als der Rationalist. Die mystische Denkform ist erst zu erforschen und die Logik der Mystik zu schreiben, so wie Aristoteles einst damit begann, die Gesetze der rationalen Logik aufzustellen“ [10]. Das zirkulare Denken ist also die Erkenntnisbemühung dessen, der das Seiende nicht mit dem sezierenden Verstand anblickt, sondern mit der Offenheit seines Wesens von allen Seiten her befragt.

Ein solches Denken wird, wie schon erwähnt, verschiedentlich von den Asiaten, speziell den Ostasiaten ausgesagt. Lilly Abegg schreibt „Das ostasiatische Denken ist kein gradliniges, sondern ein Umzingelungs- oder Umklammerungsdenken“ [11]. Nach Louis Fischer war es die „typische Art“ des Mahatma Gandhi, ein „Problem umkreisend und einkreisend“ zu bedenken [12]. Thomas Ohm meint: „Sehr verschieden ist hüben (sc. im Westen) und drüben (sc. im Osten) das Verhältnis zur erkannten Wahrheit. Als Gott ‘den Himmel, die Erde und ihr gesamtes Heer’ geschaffen hatte, sah er es an, fand es gut und ruhte er aus (Gn 1,31—2,2). Das ist etwas für den Asiaten. Er ruht im Funde, den er gemacht, schaut ihn an, kreist um ihn herum. Wir haben das auch gehabt. Der hl. Thomas

[7] Ebd. 63.

[8] Ebd. 84.

[9] Vgl. ebd. 96.

[10] Ebd. 73. In diesemText scheint uns freilich die Gegenüberstellung „Mystiker“ und „Rationalist“ nicht glücklich zu sein. Von „Denken“ kann hier auch, ebenso wie beim rationalen und zirkularen „Denken“ nur analog, nicht univok gesprochen werden. Das gilt überhaupt für den gesamten Gebrauch des Wortes „Denken“ in dieser Untersuchung.

[11] L. Abegg, a. a. O. 48.

[12] L.Fischer, Mahatma Gandhi. Sein Leben und seine Botschaft an die Welt. Darmstadt o. J. (1954), 85.

v. A. weiß vom zirkulären Denken. Unsere Mystik kennt das Gebet der Einfachheit und Ruhe. Aber inzwischen haben die meisten von uns sich verändert. Wir haben vergessen, daß wir mit der Ausdehnung des Wissens der eigentlichen Lösung der Welträtsel nicht näher kommen, und streben von einer Wahrheit zur anderen, immer weiter“ [13].

Zu dem mystischen Zug dieses Denkens ist jedoch ein Hinweis L. Abeggs wesentlich, wie sich weiter unten näher zeigen wird. Östliche Mystik habe nichts mit Ekstase zu tun. „Nicht Ekstase, sondern Ruhe, geistiges Erwachen und Erleuchtung sind die Ziele“ [14]. Man wird sagen dürfen, daß das Kreisdenken dem Schauen, dem Geheimnis, der Ruhe zugeordnet ist.

Damit ist das Problem für unser Anliegen hinreichend umrissen. Leisegang faßt seine Gedanken über die Logik des Kreisdenkens wie folgt zusammen: 1. „Die *Begriffe*, mit denen diese Logik vorzugsweise arbeitet, sind keine Abstraktionen, keine Gattungsbegriffe, die andere unter sich begreifen, sondern solche, die aus dem Kreislauf des Lebens- und Geistesprozesses die wesentlichen Stationen hervorheben, besonders den Anfang, die Mitte, das Ende: Sommer — Winter, Tag — Nacht, Licht — Finsternis, Eins — Alles, Geist — Fleisch usw. Jeder Begriff fordert nicht zu seinem Verständnis andere über- und untergeordnete, sondern seinen diametral gegenüberliegenden Gegensatz.

2. Die *Urteile* werden durch Verknüpfung dieser Begriffe zu einem Ring gebildet, in dem A mit B, B wieder mit A verbunden werden, oder bei ausführlicheren, mehr als zwei Stationen in sich aufnehmenden Urteilsgefügen A mit B, B mit C, C mit D usw. bis: Z wieder mit A.

3. Ein *Beweis* wird dadurch geführt, daß die zu beweisende Behauptung in einen fertigen Urteilsring einbezogen, oder dadurch, daß die Behauptung selbst als Fragment eines Kreises aufgefaßt und nach Analogie anderer Urteilsringe zu einem vollständigen Gedankenkreis ergänzt wird“ [15].

Es ergeben sich zahlreiche Fragen, z. B. die folgenden: Findet sich bei den Asiaten tatsächlich kreisförmiges Denken? Wenn ja, in welchem Umfang? Gibt es im AT wirklich kein Kreisdenken? Hängt das Kreisdenken mit dem Pantheismus zusammen? Läßt sich die christliche Wahrheit in der Weise des zirkularen Denkens aussagen? Ist dieses Denken nicht, weil zu unpräzis, mit „Dogmatik“ unvereinbar? Welche Vorarbeiten sind zu leisten, bis die Mission

[13] Th. Ohm, Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft. Nürnberg (1951), 30 f. Über die Bedeutung des Kreises in der fernöstlichen Geisteswelt speziell handelt G. Schulemann, Weg der Vergeistigung. [2] Leipzig 1954, 51—72. C. G. Jung, Symbolik des Geistes. Zürich 1948, 382 f. Jung weist andeutungsweise auf den Zusammenhang von Gnosis und Kreisdenken hin.

[14] L. Abegg, a. a. O. 41.

[15] H. Leisegang, a. a O. 142. Man wird Bedenken hegen müssen gegen den Versuch Leisegangs, in rationaler Sprechweise das Zirkulare begrifflich zu fassen.

diese Denkform aufgreifen kann? Kann diese Synthese von den Europäern geleistet werden? Wir denken nicht daran, alle diese Fragen im folgenden zu behandeln und zu beantworten. Hier soll nur am Beispiel einiger Theologen gezeigt werden, daß auch unsere Theologie das kreisförmige Denken kennt oder gekannt hat und was sie unter ihm versteht.

II.

Die allgemein gängige Denkform des Abendlandes, d. h. unsere eigene, ist nicht die zirkulare, sondern die rational-lineare. Doch ist in der Zeit der Vollblüte christlich-abendländischen Denkens auch die Zirkularbewegung bekannt gewesen, wie jeder weiß, der mit den Viktorinern und Thomas von Aquin vertraut ist. Dieses zirkulare Denken aber stammt letzten Endes von Plato her. Hans Urs von Balthasar sagt: „Die Lehre von den drei Grundbewegungen: der kreisförmigen, der spiralförmigen und der geraden, stammt aus Platos Timaios und dessen tiefsinniger Weltbildungslehre. Der 'Vater des Alls' bildet das All zuerst als Weltseele, die ein Abbild des ewigen Wesens ist, daher die vollendete kugelförmige Gestalt und die vollendete Bewegung, das Kreisen um sich selbst . . . erhält“ [16].

Von Platon her und dann natürlich auch aus den von ihm sich herleitenden Richtungen ist der Gedanke des Kreisdenkens über den Neuplatoniker Proklus (410—485), bei dem es (in prop. 33) heißt: „Πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινος καὶ ἐπιστρέφον κυκλικὴν ἔχει τὴν ἐνεργείαν“, zu Pseudo-Dionysius gelangt [17], und von diesem zu den Viktorinern und Thomas v. A. [18], woraus hervorgeht, daß das zirkulare Denken ein östliches Element im westlichen Denken darstellt [19].

---

[16] H. U. von Balthasar in: Die deutsche Thomasausgabe. Bd. 23. Er weist hin auf Timaios 33 D—34 B. Vgl. Platon, — 444. Sämtliche Werke. Heidelberg o. J. (1953) III, 112 f.

[17] De div. nom. c. 4 § 8 und 9 (PG 3, Verdeutschung in BKV, S. 68 f.). Vgl. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900, 84. Zu Proklus vgl. Produs, The Elements of Theology. A revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford 1933.

[18] S. Th. II—II. 179. 1 ad 3 et 180. 6.

[19] Nach B. Altaner lebte und schrieb Ps.-Dionysius gegen Ende des 5. Jhs. in Syrien. Patrologie. [2] Freiburg 1950, 454.

1. Richard von St. Viktor[20] spricht über unseren Gegenstand in seinem Buche „Beniamin maior oder über die Gnade des Schauens". „Man muß nämlich wissen, das wir ein und denselben Stoff anders durch Denken (cogitatio) einsehen, anders durch Betrachtung (meditatio) erforschen, anders durch Schauen (contemplatio) bewundern. . . . Das Denken geht über manche Umwege, langsamen Schrittes, ohne Rücksicht auf das Weiterkommen, und schweift bald hierhin und dorthin. Die Betrachtung strebt oft auf steilem und beschwerlichem Wege zum Ziele ihrer geraden Linie mit großem geistigen Fleiße. Das Schauen kreist in freiem Fluge, wohin der Antrieb es trägt, in wunderbarer Beweglichkeit. Das Denken kriecht, die Betrachtung schreitet, und vielfach läuft sie auch. Das Schauen aber umkreist alles im Fluge, und wenn es will, schwingt es sich in höchste Höhen empor"[21].

Die cogitatio ordnet Richard der imaginatio, die meditatio der ratio und die contemplatio der intelligentia zu. Die contemplatio sei, so meint Richard dabei, „longeque aliter" — „bei weitem andersartig" — als die cogitatio und meditatio. Näher beschrieben wird diese wertvollste Weise des Nachsinnens, die Schau mit Worten wie „im Fluge umkreisen (circumvolare)", „sich aufschwingen" (in summis se librare), „Beweglichkeit" (agilitas). „Siehe also den Strahl (radius) des Schauens, wie weit er sich ausbreitet und alles beleuchtet"[22]. Dabei ist das schauende Kreisen keine langgewohnte, gleichförmige, stereotype Bewegung, sondern höchste Lebendigkeit. „Das Denken geht immer in schweifender Bewegung von einem zum anderen über, die Betrachtung richtet sich beharrlich auf einen Gegenstand, das Schauen richtet sich in einem Strahl der Sicht (sub uno visionis radio) auf unzählige Dinge. Durch die Einsicht wird der Schoß des Geistes ins Unermeßliche ausgedehnt, und des Schauenden Sehkraft wird geschärft ... Niemals nämlich kann das Schauen bestehen ohne eine gewisse Lebendigkeit (vivacitas) der Einsicht. Denn wie es der Einsicht entstammt, daß das Auge des Geistes auf Körperliches sich richtet, so geht es offenbar aus derselben Kraft (sc. Einsicht-intelligentia) hervor, daß es in einem

[20] Hugo starb 1141, Richard 1173 im Kloster St. Viktor zu Paris.

[21] Richard von St. Viktor, Beniamin major. I, 3. Übersetzung aus: Die Viktoriner. Mystische Schriften. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Paul Wolff. Wien 1936, 199. (Wir zitieren dieses Werk mit „Wolff" und der Seitenzahl der jeweiligen Stelle.) Der lateinische Text befindet sich: PL 196, 66.

[22] Beni. Maior I, 3. Wolff, 200. PL 196, 67.

einzigen Blick (sub uno intuitu) auf die körperlichen Dinge sich auftut, unendlich vieles zu erfassen . . ." [23]. Obwohl die contemplatio nicht nur an einem Ort weilt, dringt sie doch in die Tiefe durch den „oculus mentis", der „sub uno intuitu" alles Seiende erfaßt. Richard übernimmt die ihm vorliegende Bestimmung: „Das Schauen ist der eindringende, freie und allseitige Blick des Geistes in die zu schauenden Dinge" [24]. Und zugleich der selige Blick! „In contemplatione mirae dulcedinis gustus totam in gaudium et iucunditatem commutat . . . In contemplatione dulcedo . . ." [25].

Über das Verhältnis von Wissen, Glauben und Contemplatio bei Richard meint Wolff: „. . . Einen Fortschritt des Glaubens zum Wissen im Sinne der fides quaerens intellectum lehrte Richard wie Hugo. Dieses Wissen besteht nicht im vollen und wirklichen Begreifen Gottes und des Göttlichen, sondern in der contemplatio des Glaubensinhaltes" [26]. Richard sagt: „Im Denken ist Schweifen, in der Betrachtung ist Forschen, im Schauen das Staunen" [27].

Gerade der kreisende Gedanke „hat" nie; bestenfalls hat er umkreist, umflogen, was er sucht. Das aber genügt, um von der contemplatio das Köstlichste aussagen zu können.

Über die Bewegung des Geistes spricht noch der folgende Text: „Die lebendige Einsicht im Geiste, in der Seele des Schauenden geht in wunderbarer Beweglichkeit bald vorwärts und rückwärts, bald bewegt sie sich gleichsam im Kreise (quasi in gyrum flectit), bald sammelt sie sich auf einen Punkt und bleibt wie unbeweglich daran haften" [28].

Die Bewegung des animus in der contemplatio ist also — das wurde bereits sichtbar — nicht *nur* die kreisende. Richard vergleicht sie daher mit dem Vogelflug. „Huius sane rei formam si recte perpendimus, in coeli volatilibus quotidie videmus" [29].

Nach L. Abegg besagt östliche Mystik Ruhe, nicht Ekstase. Auch bei Richard handelt es sich nicht um Ekstase. Ist der Flug eines Vogels nicht ruhig? [30]. Es gibt in den Schriften der Viktorianer

---

[23] Ebd. S. 16.

[24] PL 176, 879 in der unrichtigerweise Hugo zugeschriebenen Schrift: De modo dicendi et meditandi. Vgl. dazu H. Köster, Die Heilslehre des Hugo von Sankt-Viktor. Emsdetten 1940, 1—6. Bei Richard: Beni. Maior I, 4. Wolff, 201.

[25] Beni. Maior I, 4. PL 196, 67.

[26] So schreibt Wolff, a. a. O. 34 in der Einleitung.

[27] Beni. Maior I, 3. Wolff, 199.

[28] Beni. Maior I, 5. Wolff, 202 f. PL 196, 68.

[29] PL 196, 68.

[30] Vgl. das adlige, ruhige, starke Bild des Vogels in der Novelle „Die drei Falken" von Werner Bergengruen.

herrliche Texte, in denen der Gedanke wie ein edler Vogel kreist[31]. Für Richard endet „alle Mystik . . . im Schweigen“ [32].

Das letzte Ziel alles Erkennens und Schauens aber ist die Liebe[33]. „Die glühendste Schrift *Hugos* ‘De laude charitatis’ ist ein einziger Hymnus auf die Liebe, der ausklingt: ‘So brich in uns ein, du süße und liebe Liebe, weite das Herz, breite die Sehnsucht, den Schoß unseres Geistes dehne, mach unserer Seele Wohnung räumiger, auf daß sie Gott als bleibenden Gast in sich aufnehme. Einströmen möge und ausfluten in unseren Herzen durch seinen Heiligen Geist unser einziger Erlöser und Heiland Jesu Christus, der Sohn Gottes, auf daß Er selbst mit dem Vater zu uns komme und Wohnung bei uns nehme’“ [34].

Die Vereinigung der Liebe aber geschieht in Ruhe. Kommen, Wohnen, Bleiben sind Bilder der Ruhe. Das Schauen, das frei sich erhebende Fliegen und Kreisen erfährt die Einung der Liebe, deren beseligendes Glück der cogitatio und meditatio unzugänglich bleibt. Daß der Mensch jetzt diese Erfüllung nur im schauenden Umkreisen gewahren kann, liegt daran, daß die endgültige Liebeseinheit als bleibendes Wohnen in statu viatoris noch nicht vollziehbar ist, sondern nur in engeren oder weiteren Kreisen, Ellipsen und Spiralen angenähert erfahren werden kann. Das erklärt die Worte „Komm“, „Brich ein“ und die darin sich aussprechende Sehnsucht.

Die Viktoriner kennen also das zirkulare Denken in der Form der contemplatio, der in Freude geschehenden Schau, die im Kreis das Geschaute umfliegt.

2. Nun zu Thomas v. A.! Die Theologie kann als fides quaerens intellectum nicht ohne das rational-diskursive Denken sein. Aber Theologie besagt auch Geheimnis, weist auch hin auf jenen Bereich des Geheimnisses, in dem man nur noch schauen, hören und ahnen kann: die negative Theologie, die Thomas durchaus bekannt ist. „Dieses ist das Äußerste menschlichen Gotteserkennens: zu wissen, daß wir Gott nicht wissen.“ [35]

---

[31] Etwa das 15. Kapitel aus dem 4. Buche des Beniamin Maior: „Daß es mühselig sei und schwer für jede vollkommene Seele, sich auf sich selbst hin ganz zu sammeln und allein im Verlangen nach der Gottheit zu ruhen.“ Wolff, 278—280. PL 196, 152—154.

[32] So Wolff, 41 in der Einleitung.

[33] Ebd. 31.

[34] Nach Wolff, a. a. O. 31. PL 176, 976.

[35] De potentia 7, 5 ad 14. Zitiert nach: Thomas von Aquin, Ordnung und Geheimnis. Brevier der Weltweisheit. Zusammengestellt und verdeutscht von J. Pieper, München 1946, 117. Zum Problem vgl. J. Pieper, Philosophia negativa.

So ist es nicht zufällig, daß der Aquinate im Zusammenhang mit der contemplatio — die er zunächst weiter faßt als Richard — die Frage stellt und bejahend beantwortet, „ob das Wirken der contemplatio zurecht unterschieden werde in drei Bewegungen, die zirkulare, die gerade und die ‚gemischte' (obliquus)" [36]. Diese Dreiteilung ist wesentlich und weist in die Richtung, in der die Lösung unseres missionsmethodischen Problems zu suchen ist: Lineares und zirkulares Denken schließen einander nicht aus, sondern ergänzen und durchdringen sich gegenseitig. Die Wahrheit des Christlichen zeigt sich hier wieder als Synthese, als complexio oppositorum, in der jedes „solum", sofern es nicht die *eine*, objektive Wahrheit betrifft, vom Übel ist.

Im Anschluß an einen Text des Dionysius Areopagita [37] erklärt Thomas den motus circularis auf folgende Weise: „Darum kennzeichnet Dionysius die Kreisbewegung bei den Engeln dahin, daß sie einförmig und unaufhörlich, ohne Anfang und ohne Ende, Gott schauen, so wie sich die Kreisbewegung ohne Anfang und Ende einförmig um ein und denselben Mittelpunkt dreht. — Bevor aber die Seele zu dieser Einförmigkeit gelangt, muß in ihr eine doppelte Ungleichförmigkeit beseitigt werden. Erstens jene, die aus der Verschiedenheit der äußeren Dinge stammt, indem sie nämlich die äußeren Dinge hinter sich läßt. Und dies ist das erste Merkmal bei der kreisförmigen Bewegung der Seele: ihr 'Eingang zu sich selbst, weg von den äußeren Dingen'. — Dann muß die zweite Ungleichförmigkeit beseitigt werden, die durch das Hin und Her der Vernunft (per discursum rationis) entsteht. Und dies erfolgt, indem alle Tätigkeiten der Seele auf die einfache Beschauung der geistigen Wahrheit zurückgeführt werden. Dies meint er an zweiter Stelle: 'Die einförmige Umdrehung ihrer geistigen Kräfte' ist notwendig, so daß nach Überwindung des Hin und Her ihr Blick in der Beschauung der einen, einfachen Wahrheit festgehalten werde (figatur eius intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis). In dieser Tätigkeit der Seele gibt es keinen Irrtum, da ja klar ist, daß kein Irrtum eintritt bezüglich des Verständnisses der ersten Erkenntnisgründe, die wir in einfachem Blick (simplici intuitu) erkennen" [38].

Der motus circularis überfliegt den trägen discursus rationis und gelangt so zum simplex intuitus, der besteht „in sola Dei contemplatione" [39]. Hier stimmt also Thomas mit Richard von St. Viktor

München 1953. Darin das Kapitel: „Über das 'negative' Element in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin", 11—45.

[36] Thomas v. A., S. Th. II—II. 180. 6.

[37] Dionysius Ar., Von heiligen Namen IV, 8 und 9. BKV zweite Reihe, 2. Bd., 68 f. Thomas greift von Dionysius die Dreiteilung auf. IV, 8 spricht Dionysius über die Bewegungen der Engel, IV, 9 über die der Seele und IX, 9 (BKV a. a. O. 136) auch über die Gottes. PG 3, 767 f. bzw. 3, 933 f.

[38] S. Th. II—II. 180. 6 ad 2. Übersetzung aus: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 23, 197—200. Vgl. darin den Kommentar zu unserer Stelle von H. U. von Balthasar S. 444 f.

[39] S. Th. II—II. 180. 6 ad 2.

überein. Thomas erwähnt ferner den motus rectus und obliquus. „Die gradlinige Bewegung ... setzt er (sc. Dionysius) in der Seele an, sofern sie von den äußeren Sinnesdingen fortschreitet zur Erkenntnis der geistigen Dinge ..." „... In ähnlicher Weise" setzt er „die aus der gradlinigen und kreisförmigen Bewegung zusammengesetzte gemischte Bewegung an, sofern sie sich der göttlichen Erleuchtung im Schlußverfahren bedient" [40]. Vielleicht wird man sagen dürfen, daß der motus rectus der cogitatio, der motus obliquus der meditatio bei Hugo und Richard entspricht.

Speziell zu untersuchen wäre, wie weit die Glaubenswahrheiten selbst eine — gedachte — Kreisbewegung in sich enthalten und damit in der Wirklichkeit des Geglaubten ein fundamentum in re für das Kreisdenken der contemplatio liegt. Hier seien nur einige Hinweise gegeben, die sich auf Grund von Texten des hl. Thomas nahelegen.

Der erste weist auf die Schöpfungslehre und Eschatologie hin: „Dann nämlich ist eine Wirkung im höchsten Grade vollkommen, wenn sie zu ihrem Urgrund zurückkehrt, weswegen denn auch der Kreis unter allen Figuren, und die Kreisbewegung unter allen Bewegungen zuhöchst vollkommen ist, weil in ihnen zum Urbeginn zurückgekehrt wird. Dazu mithin, daß das All der Geschöpfe die letzte Vollkommenheit erreicht, müssen die Geschöpfe zu ihrem Urgrund zurückkehren. Es kehren aber die einzelnen und alle Geschöpfe zu ihrem Urgrund zurück, insoweit sie die Ähnlichkeit ihres Urgrundes gemäß ihrem Sein und ihrer Natur an sich tragen ..." [41]

Das Leben in Gott scheint sich der hl. Thomas in einem Vollzuge zu denken, der der Linie des Kreises vergleichbar ist. „... Dicendum quod inter omnes lineas linea circularis est perfectior, quia non recipit additionem. Unde hoc ipsum ad perfectionem Spiritus sancti pertinet quod sua processione quasi quemdam circulum divinae originis concludit, ut ultra iam addi non possit ..." [42]

Auch der folgende Text weist auf die Kreisbewegung in Gott (und im Menschen) hin: „Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam ...: nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed *in Deo* iste *circulus* clauditur *in seipso* ..." „Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam" [43]. Der Kreis ist ein Bild Gottes, weil er die Vollkommenheit schlechthin anzeigt dadurch, daß zu ihm nichts hinzugefügt werden kann.

---

[40] Ebd. s. 33.

[41] Thomas v. A., Summa contra Gentiles II, 46, 1. Deutsch: Leipzig 1935. II, 164 f.

[42] De potentia 9, 9 ad 15.

[43] De potentia 9, 9 cap.

Nur unausgereifte Gedanken konnten vorgelegt werden. Viele Fragen und Gesichtspunkte blieben unberücksichtigt. Es müßte weitergeforscht werden über das Wesen des Kreisdenkens in Ost und West. Dann aber sollte auch der Versuch gemacht werden, über die christlichen Wahrheiten in der zirkularen Weise zu reden. Da dieses nur gleichzeitig mit der Ruhe der contemplatio getan werden kann, ergibt sich für den Denker die Forderung, ein Mensch der contemplatio zu sein. So ist die Anpassung in der „Denkform" in jeder Hinsicht bedrängend, weit mehr als das (schon antiquierte) Problem der Überwindung des Europäismus in der Mission. Wie wird die Anpassung an die fremden Denkformen vollzogen werden, ohne deren Gleichheit es keine Basis der Verständigung gibt?

PROF. DR. J. LAURES SJ, TOKYO

GESCHICHTE DER KIRCHE VON ECHIZEN

Die ersten Christen in Echizen

Quellen. Für die Gründung der Kirche von Echizen kommen in Betracht: Luis Frois SJ, Kitanoshô, den 19. Mai 1581. In: *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesús escreverão dos Reynos de Iapão & China . . .* Evora 1598, II, ff. 9—13 und Anton Eglauer, *Briefe aus Japan*, Augsburg 1795—1798, III, 12—14.

Derselbe, Kitanoshô, den 20. Mai 1581. In: *Cartas*, II, f. 13r.—v.

Derselbe, Kitanoshô, den 29. Mai 1581. In: *Cartas*, II, ff. 13v.—16 und Eglauer, Bd. III, SS. 15—17.

Derselbe, *Segunda Parte da História de Japam . . .* Editados e anotados por João do Amaral Abranches Pinto e Yoshitomo Okamoto . . . Tóquio, 1938, SS. 251—257.

Gaspar Coelho SJ, Nagasaki, den 13. (15.) Februar 1582, in *Cartas*, Bd. II, ff. 33v.—34v. und Eglauer, Bd. III, SS. 90—95.

Die genaue Zeit, da der erste Christ sich in Echizen[1] niederließ, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, aber so viel wissen wir, daß P. Luis Frois SJ dort im Mai 1581 mehrere Christen fand. Einer von ihnen war der Edelmann Leo Hirano, den P. Frois vor vielen Jahren[2] in Sakai getauft hatte. Leo war verheiratet mit Katharina, die 10—12 Jahre vorher die Taufe empfangen hatte.

[1] Die alte Provinz Echizen ist heute ein Teil des Regierungsbezirks Fukui im mittleren Norden der japanischen Hauptinsel Honshû.

[2] Frois behauptet, er habe Leo Hirano vor 18 Jahren in Sakai getauft, was jedoch kaum möglich ist, da er erst im Januar 1565 aus Kyûshû nach Mitteljapan kam.

Beide waren die einzigen Christen in der Stadt Fuchû[3], und auch sie hatten nur ungenügenden Unterricht in der christlichen Lehre erhalten. Darum müssen sie wohl schon längere Zeit in Fuchû gewohnt haben, weil sie in Sakai sicher Gelegenheit gehabt hätten, sich gründlich im Glauben unterrichten zu lassen, zumal da von 1565—1569 die Patres aus Kyôto verbannt waren und in Sakai sich niedergelassen hatten[4]. Leo stand im Dienste Shibata Katsuies, und da dieser bereits im Jahre 1575 von Nobunaga die Provinz Echizen erhalten hatte, war Leo vielleicht schon sechs Jahre in Fuchû, als P. Frois Echizen besuchte.

Außer Leo Hirano und seiner Frau Katharina traf P. Frois in Echizen den Christen Benedikt Naitô, den Sohn eines älteren Bruders des bekannten Bekenners Johann Naitô[5]. P. Frois hatte Benedikt und dessen Vater vor etwa acht Jahren in der Provinz Tanba getauft. Der Vater war in den Dienst Shibata Katsuies getreten, aber schon vor der Ankunft des P. Frois in Echizen im Kriege gefallen. Nach der Aussage von Augenzeugen starb er als wahrer Christ. Da sein Sohn Benedikt hervorragende Eigenschaften zeigte, gab ihm Shibata die Rente seines Vaters, ohne zu wissen, daß er Christ sei. Benedikt war ein eifriger Christ, aber da er jahrelang unter Heiden gelebt und nie eine Predigt gehört hatte, wußte er von seinem Glauben nicht allzuviel. Nach dem Tode seines Vaters ließ er seine Mutter, seine Schwester und seine beiden kleinen Brüder nach Echizen kommen. Alle vier waren damals noch Heiden. Endlich traf P. Frois in Echizen einen jungen Soldaten aus Takatsuki, der dort als Kind getauft worden war, aber vom Christentum nichts wußte und ein lockeres Leben führte.

Der beste Christ in Echizen und der eigentliche Gründer der dortigen Kirche war kein anderer als Darius Takayama, der Vater

[3] Heute Takefu.

[4] Siehe Genaueres in J. Laures, *Die Anfänge der Mission von Miyako*, Münster i. W. 1951, SS. 113—132.

[5] Johann Naitô, Herr der Herrschaft Yagi in der Provinz Tanba, wurde zwischen 1565 und 1573 von P. Frois mit 250 seiner Leute in Kyôto getauft. Er war einer der treuesten Anhänger des Shôguns Yoshiaki in seinem Kampf mit Nobunaga (1573), mußte darum mit seinem Herrn in die Verbannung gehen, diente später dem christlichen Admiral Konishi Yunaga und nach dessen Tode Katô Kiyomasa. Wegen seines christlichen Glaubens mußte er bald in die Verbannung gehen und fand freundliche Aufnahme bei Maeda Toshinaga in Kanazawa. Beim Ausbruch der großen Verfolgung im Jahre 1614 wurde er zusammen mit Takayama Ukon um seines Glaubens willen nach Manila verbannt. J. Laures, *Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan*, Münster 1954, SS. 57, 61, 305, 322, 344, 358.

des christlichen Helden Takayama Ukon[6]. Darius war eine ehrliche Soldatennatur, ein echter Samurai von altem Schrot und Korn. Im Jahre 1563 hatte er im Bunde mit den Bonzen alle Hebel in Bewegung gesetzt, um den Pater aus Kyôto zu vertreiben, weil er als überzeugter Buddhist im Christentum eine Gefahr für sein Vaterland erblickte. In heftigem Redestreit mit Bruder Lorenz[7] suchte er das Christentum als vernunftwidrige und unmoralische Lehre zurückzuweisen, aber der redegewandte Bruder widerlegte seine Einwürfe so schlagend, daß er zuletzt die Waffen streckte, um die Taufe bat und ein eifriger Anhänger der Lehre Jesu wurde[8]. Im Jahre 1573 erhielt er die kleine Herrschaft Takatsuki in der Provinz Settsu[9] als Lehnsträger des Araki Murashige. Schon bald nachher übertrug er die Herrschaft seinem ältesten Sohne Ukon und widmete sich ganz der Bekehrung des Landes. Fünf Jahre später schloß sich Araki einer mächtigen Liga zum Sturz Nobunagas an und brachte so seinen Lehnsträger Takayama Ukon in einen Gewissenskonflikt, da er als Christ sich an einem ihm offenbar ungerecht erscheinenden Kriege nicht beteiligen zu dürfen glaubte. Seine Seelenangst wurde noch gesteigert, als Nobunaga drohte, Christen und Patres zu töten und alle Kirchen zu zerstören, falls Ukon nicht unverzüglich ihm Takatsuki übergebe. Ukons Vater Darius jedoch wollte als Samurai alten Stils von einer Übergabe der Festung nichts wissen, und als Ukon bei Nacht aus Takatsuki floh und sich Nobunaga stellte, geriet er in hellen Zorn und befahl, die Festung bis zum äußersten für Araki zu verteidigen. Da jedoch die christlichen Samurai auf Verabredung seine Befehle nicht ausführten, ja ihm die Bastionen versperrten, floh er aus Takatsuki und begab sich nach Arakis Festung Arioka[10], um seine Unschuld zu beteuern und Ukons Geiseln vor dem Untergang zu retten. Araki schonte der Geiseln, hielt aber Darius in gelinder Haft in Arioka zurück. Bald darauf fiel Takatsuki und ein Jahr später

[6] Cf. J. Laures, *Takayama Ukon.*

[7] Bruder Lorenz war vom hl. Franz Xaver in Yamaguchi getauft worden. Obwohl er fast vollständig blind war, leistete er der jungen Kirche Japans wertvollste Dienste als Katechist und Prediger. Im Jahre 1563 trat er als Bruder in die Gesellschaft Jesu ein und starb im Alter von 66 Jahren zu Nagasaki im Jahre 1592. Schurhammer SJ, *Luis Frois SJ, Die Geschichte Japans,* Leipzig 1926, S. 16, Anm. 1. Vergleiche auch Laures, *Die Anfänge der Mission von Miyako,* SS. 19—155.

[8] Laures SJ, *Die Anfänge der Mission von Miyako,* S. 78, Anm. 25 u. *Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan,* SS. 9—16.

[9] Im heutigen Regierungsbezirk Osaka.

[10] Heute Itami.

Arioka. Nobunaga gab Ukons Geiseln zurück, verurteilte aber seinen Vater Darius zum Tode. Durch Fürsprache mächtiger Freunde verwandelte er zuletzt das Todesurteil in lebenslängliche Verbannung und schickte Darius zu Shibata Katsuie nach Echizen. Eine Zeitlang wurde er dort in strenger Haft gehalten, aber dann erlaubte ihm Nobunaga, ein eigenes Haus zu beziehen und seine Frau und Tochter zu sich zu nehmen. Shibata war ein Freund der Christen und gewährte darum seinem erlauchten Gefangenen weitgehendste Freiheit. Darius benützte seine unfreiwillige Muße, um für das Christentum zu werben und wurde so der Apostel von Echizen[11].

Besuch des P. Frois in Echizen

Schon bald nach seiner Ankunft in Echizen bat Darius um einen Pater, da viele Christen zu werden wünschten und er selbst nach dem Trost der Sakramente verlangte, aber bei dem großen Mangel an Arbeitskräften konnte kein Pater freigemacht werden. Erst nach Verlauf von zwei Jahren sollte P. Frois für kurze Zeit Echizen besuchen, Darius und den Seinen die Sakramente spenden und die Möglichkeiten einer Kirchengründung auskundschaften.

Am Pfingstsonntag, dem 14. Mai 1581, brach Frois mit Bruder Kosmas und einigen Christen aus Takatsuki von Azuchi auf. Die Reise ging über Nagahama und Fuchû nach der Hauptstadt Kitanoshô[12], wo sich Darius aufhielt. In Nagahama erregte der Anblick des ersten Europäers gewaltiges Aufsehen, und eine johlende Volksmenge folgte dem Zuge des Paters bis zu seinem Absteigequartier. In Fuchû wollte Frois Leo Hirano besuchen, erfuhr jedoch, daß er sich gerade im Kriege befinde, und ließ darum Leos Gemahlin melden, er werde auf seiner Rückreise vorsprechen. Leos Gemahlin jedoch bestand auf seinem Besuch, und als der Pater unerbittlich blieb, kam sie selbst mit einer Anzahl ihrer Leute, die kurzerhand die Sänfte des Paters den Trägern entrissen und ihn zu Leos Wohnung brachten. In Fuchû wiederholte sich der Volksauflauf wie in Nagahama. Am Abend kamen die Leute des Darius, den Pater abzuholen, und am folgenden Morgen erreichten sie Kitanoshô. Darius kam dem Pater eine gute Strecke weit entgegen und empfing ihn mit unbeschreiblicher Freude.

Noch am gleichen Tage richtete P. Frois den Altar her, um am nächsten Morgen für Darius und die Seinen die hl. Messe zu feiern, während dieser seine Diener schickte, um den Herren, die sich zum

[11] Cf. J. Laures SJ, *Takayama Ukon*, SS. 87—111.
[12] Heute Fukui.

Besuch der Predigt bereit erklärt hatten, die Ankunft des Paters zu melden und sie für den Abend einzuladen. Zwanzig vornehme Personen mit ihren Dienern kamen am Abend zur Predigt. Darius erklärte ihnen zunächst, warum die Patres aus so weiter Ferne nach Japan kämen, und danach hielt Bruder Kosmas eine einstündige Predigt. Beim Abschied bat Darius seine Gäste, am folgenden Abend oder zu einer andern Zeit wiederzukommen.

Am folgenden Tage, Donnerstag, den 18. Mai, feierte P. Frois im Hause des Darius die hl. Messe, die erste in Echizen. Anschließend wurde die Litanei gebetet, und der Pater hielt eine Predigt zur Vorbereitung auf die Beichte. Während sich nachher Frois für den Besuch beim Landesherrn bereitmachte, erzählte ihm Darius voll Freude, wie wohlwollend dieser dem Christentum gesinnt sei. Unter anderm habe er ihm gesagt, er freue sich sehr, wenn sich das Christentum in seinem Lande ausbreite; obwohl er selbst Zenbuddhist sei, hege er keinen Widerwillen gegen irgend eine andere Religion, und er werde den Pater, der nach Echizen komme, in jeder Weise begünstigen. Darius wies ferner darauf hin, seine Freunde, die zur Predigt kämen, seien keine jungen oder leichtfertigen Leute, sondern reife und verständige Männer, die bestimmt Verständnis für die Predigt zeigen würden. Endlich sagte Darius dem Pater, er beabsichtige, zeitlebens in Echizen zu bleiben und sich ganz dem Dienst Gottes zu widmen. Sollte Nobunaga ihm erlauben, nach Takatsuki zurückzukehren, so werde er nur seine Frau und Tochter dorthin gehen lassen, selbst aber in Echizen bleiben, sein Haus in eine Kirche verwandeln und seine ganze Kraft für das Bekehrungswerk einsetzen.

Während P. Frois im Begriff war, den Landesherrn zu besuchen, kamen 20 — 30 Personen, teilweise dieselben, die am Abend vorher erschienen waren, um eine Predigt zu hören. Man willfahrte ihrem Wunsch. Kaum waren sie fortgegangen, als 40 — 50 Bürger der Stadt erschienen, um ebenfalls das Wort Gottes zu hören, aber da der Pater bereits bei Shibata angemeldet war, mußte man sie auf später vertrösten. Auf dem Wege zum Schloß sprachen Frois und Darius zuerst bei Shibatas Sohn vor und wurden mit vielen Zeichen des Wohlwollens empfangen. Darauf begaben sie sich zur Residenz des alten Shibata und wurden sofort zugelassen. Frois überreichte dem Fürsten einen Brief des Visitators Valignano und ein kleines Geschenk. Shibata fragte ausführlich nach Valignano und wollte wissen, wo Frois wohne. Dann äußerte er den Wunsch, einmal das Makaoschiff in einem seiner Häfen zu sehen, um sei-

nen Untertanen eine Freude zu bereiten, und erklärte sich bereit, den Portugiesen 10 — 12 000 Tael Silber zu leihen. Darius wies darauf hin, daß ein so großes Schiff nicht sicher in den seichten Gewässern Echizens oder Kagas kreuzen könne und daß es nicht in der Gewalt der Patres stehe, dem Makaoschiff den Kurs vorzuschreiben.

Nun brachte Darius die Rede auf den eigentlichen Zweck des Besuches des Paters, indem er sagte, Nobunaga wünsche, daß sich das christliche Gesetz in Shibatas Ländern verbreite. Darum habe P. Valignano P. Frois geschickt, ihm dieses mitzuteilen. Daraufhin fragte Shibata, ob der Pater in Echizen bleiben werde, aber dieser stellte die Gegenfrage, ob Seine Hoheit wünschten, daß er bleibe, wenn seine Predigt Erfolg habe. Der Fürst „antwortete ungefähr dasselbe, was er früher schon Darius gesagt hatte, daß er kein Hindernis in den Weg legen, noch die belästigen werde, die Christen werden wollten; jedoch werde er noch weniger Gewalt bei denen gebrauchen, denen das Christentum nicht gefalle, um sie zu dessen Annahme zu drängen. In Glaubenssachen wolle er sich nicht einmischen und dem Pater volle Redefreiheit lassen, denn hier gelte das Sprichwort, daß der Stärkere und Eifrigere siegen werde". Ferner meinte er, Darius habe recht, wenn er betone, man müsse eine Kirche bauen, falls Aussicht auf viele Bekehrungen bestehe. Dann plauderte Shibata mit seinen Gästen gemütlich über die verschiedensten Dinge und sagte zuletzt, er müsse den Pater einmal zum Essen einladen, da er nur kurze Zeit zu bleiben gedenke.

Die Kunde von dem huldvollen Empfang beim Landesherrn verbreitete sich schnell, und die Folge war, daß noch viel mehr zur Predigt kamen. Während des Tages predigte Bruder Kosmas mehrmals vor Gruppen von Samurai und vornehmen Bürgern, aber am Abend begann die Arbeit erst recht in großem Stil. Wegen der Neuheit der Sache und aus Begierde, einen Europäer aus nächster Nähe zu sehen, kam das Volk in hellen Haufen, so daß das kleine Haus des Darius unmöglich alle fassen konnte. So predigte man mehrmals nacheinander vor Gruppen von 300—400 Personen, von denen jedoch viele von draußen zuhören mußten. Viele klopften heftig an die Türe, andere machten Löcher in die Wände, um den Pater zu hören, wieder andere kletterten auf die Bäume, um von dort die Predigt zu hören. Schließlich war Bruder Kosmas am Ende seiner Kraft, so daß P. Frois für ihn einspringen mußte.

Es lag nicht in der Absicht des Paters, möglichst viele Taufen zu spenden, sondern allen Gelegenheit zu geben, die Frohbotschaft zu

hören, damit sie sich dann frei und ungehindert entscheiden könnten. In der Tat „gab es unter den Zuhörern keinen einzigen, der nicht befriedigt nach Hause gegangen wäre und den Eifer und die gute Absicht der Patres gelobt hätte". Die Diener und Vertrauten des Darius behaupteten, es gebe keine Straße und kein Haus, wo das christliche Gesetz nicht das Tagesgespräch bilde. Viele kamen täglich zur Predigt, und bald erklärten sich einige bereit, alle Predigten zu hören. Auch der Sekretär Shibatas und der Erzieher seines Sohnes waren unter den Besuchern. Shibatas Sohn ließ dem Pater für seinen Besuch danken und ihm sagen, er freue sich sehr, wenn sich das Christentum in Echizen verbreite. Wenn der Pater eine Kirche bauen wolle, werde er ihm dafür ein Grundstück schenken und ihn beim Bau tatkräftig unterstützen. Auch gab er dem Pater zu verstehen, daß er selbst das Wort Gottes zu hören wünsche.

Kurz nach seinem Besuch hatte Shibata Katsuie dem Pater durch einen seiner ersten Vasallen danken und ihn für den folgenden Tag zum Essen einladen lassen. Da dies jedoch ein Freitag war und man annehmen mußte, der Fürst werde seinen Gästen Fleischspeisen vorsetzen, ließ Frois ihm sagen, daß die Christen an diesem Tage kein Fleisch essen dürften[13]. Shibata zeigte sich darüber nicht nur nicht beleidigt, sondern nicht wenig erbaut und ließ dem Pater sagen, er möge am folgenden Samstag oder an irgend einem andern Tag zum Essen kommen. In Wirklichkeit fand dieses am Montag, dem 22. Mai, statt.

Das Mahl war königlich. P. Frois erhielt den Ehrenplatz, während Shibata den letzten Platz einnahm. Die Unterhaltung drehte sich zunächst um P. Valignano, aber dann kam Shibata auf seinen Lieblingsgegenstand, die Errichtung einer Kirche in Echizen, zu sprechen. Drei- bis viermal wiederholte er, es wäre gut, dort eine Kirche zu haben, denn dann werde die Zahl der Christen wachsen, während sonst alles Erreichte wieder in Frage gestellt würde. Dann beauftragte er Darius, dem Pater die Stadt zu zeigen, damit er sich einen geeigneten Baugrund aussuche, den er ihm schenken werde. Auch werde er zum Bau der Kirche nach Kräften beisteuern.

[13] In bezug auf die Daten sind die Berichte des P. Frois verwirrend, ja widerspruchsvoll. Die erste Audienz fand am Donnerstag, dem 18. Mai, statt, und für den folgenden Tag lud Shibata den Pater zum Essen ein. Nach dem Bericht in *Cartas* (II, f. 12) wäre es ein Samstag gewesen, nach Eglauer (Briefe aus Japan III, S. 14) jedoch ein Freitag. Wahrscheinlicher war es ein Freitag, obwohl auch am Samstag der Pfingstwoche (Quatembertag) der Genuß von Fleischspeisen untersagt ist.

Inzwischen hatte Frois die nichtchristlichen Diener des Darius, sowie die Frau und Tochter des christlichen Soldaten aus Takatsuki in aller Stille getauft. Am Vorabend von Fronleichnam, den 24. Mai, fand die erste feierliche Taufe von elf Erwachsenen statt, und am 27. Mai empfingen drei angesehene Männer, am 28. sechs weitere Personen das Sakrament der Wiedergeburt. Am 29. Mai empfingen die Mutter Benedikt Naitôs, zwei seiner Brüder und drei weitere Personen die Taufe, am Abend des gleichen Tages zwei kleine Kinder und am folgenden Tage die Frau eines Neuchristen. Frois sagt in seinem Briefe vom 29. Mai, er habe in den 13 Tagen seines Aufenthalts in Kitanoshô 26 Taufen gespendet, aber offenbar hat er die im Stillen und im letzten Augenblick Getauften nicht eingerechnet. Im Widerspruch dazu schreibt er in der *Geschichte Japans*, er habe während der 22 Tage seines Aufenthalts in Echizen 50 Personen getauft. In Kitanoshô war er sicher nicht länger als 13 Tage (vom 17. bis 30. Mai) und kann kaum mehr als etwa 45 Taufen gespendet haben, aber nachher blieb er weitere 6—7 Tage in Fuchû, wo er ebenfalls eine Anzahl Personen taufte, so daß die Angaben in der *Geschichte Japans* der Wahrheit entsprechen dürften.

Es scheint, daß P. Frois mit dieser immerhin beträchtlichen Seelenernte nicht recht zufrieden war, denn er schreibt: „Da es schwierig ist, sich von den Fesseln der Sünden und Laster zu befreien, und das Volk in Sünden versunken und verblendet ist, entschließt sich der Wille nicht immer zu dem, was ihm der Verstand diktiert. Obwohl sie alle von der Wahrheit überzeugt wurden, gelangten dennoch nur ganz wenige dazu, sich einem so geistigen Gesetz zu unterwerfen, das den Begierden der verdorbenen und gefallenen Natur widerstreitet". Dennoch muß Frois gestehen, daß die neuen Christen gründlich verstanden, was man ihnen predigte, und daß durch die „der Grund zu einer Kirche in jenem Reiche gelegt wurde, deren Betreuung Darius und seine Gemahlin als gute Hirten übernahmen".

In der Tat waren die Aussichten für das Christentum in Echizen vielversprechend. Nach den Aussagen des Darius waren die Bewohner, besonders die Samurai, gebildet und intelligent, und Frois selbst schreibt, die Leute von Echizen seien die verständigsten und aufgeschlossensten Menschen, die er in Japan gefunden habe. Hatten die Patres fast überall unter der Feindseligkeit der Bonzen zu leiden, so bestand in Echizen von dieser Seite nicht die geringste Schwierigkeit, denn obwohl es im Lande viele Tempel gab, hatte

der Buddhismus keinen starken Halt an der Bevölkerung. Ja die Bonzen kamen sogar zur Predigt, und einige von ihnen empfingen die Taufe. Die Mildtätigkeit und Liebenswürdigkeit des edlen Darius hatten dem Pater vorgearbeitet und ihm eine so reiche Ernte ermöglicht, und sein unermüdlicher Eifer während des vierzehntägigen Besuchs hatte keinen geringen Teil an dem Erfolg der Predigt. Auch das Wohlwollen Shibatas und seines Sohnes konnten das Bekehrungswerk nur fördern. In der Tat meldeten sich einige der vornehmsten Vasallen des Landesherrn im letzten Augenblick zum Empfang der Taufe, aber da die Zeit zu ihrer Unterweisung nicht reichte, mußte man sie auf später vertrösten.

Shibata wie auch sein Sohn hatten sich erboten, Bauland für eine Kirche zu schenken, aber Frois sagt an keiner Stelle, daß er das Angebot annahm, wahrscheinlich weil er keine bestimmten Zusagen machen konnte, daß ein Pater in Echizen wohnen werde. Jedoch sagt er, Darius habe neben seinem Hause Land gekauft, um eine Kirche zu errichten, und in der *Geschichte Japans* schreibt er, „daß bald eine zwar kleine, aber schöne und zweckentsprechende Kirche gebaut wurde, worüber die Neuchristen sich außerordentlich gefreut und große Befriedigung gezeigt hätten". Zudem bemerkt Frois hier ausdrücklich, daß die Zahl der Taufen größer gewesen wäre, wenn gleich ein Pater am Orte geblieben wäre.

Beim Abschiedsbesuch wiederholte Shibata abermals, es sei wünschenswert, daß eine Kirche errichtet würde, und meinte, wenn ein Pater nach Echizen käme, sollte es auf alle Fälle P. Frois sein, da er ihm bekannt und befreundet sei und Sprache und Sitten der Japaner kenne.

Am 30. Mai trat P. Frois mit Bruder Kosmas die Rückreise an Darius und die Neuchristen gaben ihm mehrere Meilen weit das Ehrengeleite und verabschiedeten sich mit solcher Herzlichkeit, als ob sie den Pater schon jahrelang gekannt hätten. Gemäß seinem Versprechen wollte P. Frois auf der Rückreise Leo Hirano in Fuchû besuchen. Dieser war nach Beendigung des Krieges nach Kitanoshô geeilt, um den Pater zu begrüßen. Bald danach kam er ein zweites Mal, um zu beichten und zu kommunizieren, und blieb mehrere Tage. Als er erfuhr, Darius wolle Land zum Bau einer Kirche kaufen, beschloß er, auch in Fuchû ein Gotteshaus zu errichten.

Groß war die Freude Leos und Katharinas über den Besuch des Paters, und sie zeigten ihm die gleiche Liebe wie Darius. Obwohl beide nur notdürftig im Glauben unterrichtet waren und jahrelang mitten unter Heiden wohnten, führten sie dennoch ein echt christ-

liches Leben. Der Pater blieb 5—6 Tage bei ihnen, „und sie wurden nicht müde, Tag und Nacht die Dinge Gottes zu hören". Auch versammelten sie einige Verwandte und Freunde, damit auch sie das Wort Gottes hörten, „und es gefiel dem Herrn, daß einige aus ihrer Familie und andere aus der Stadt sich bekehrten, so daß auch dort das Gesetz Gottes gepflanzt wurde". Selbst die Frau des Stadtkommandanten, eine Verwandte Leos, kam zur Predigt und brachte einige buddhistische Nonnen der Zensekte mit, die mit ihren Fragen und Zweifeln den Pater und Bruder stundenlang beschäftigten.

Da der Pater sich nicht länger als ein paar Tage in Fuchû aufhalten konnte, nahm er Abschied, um die Rückreise nach Azuchi anzutreten. Leo, die Neuchristen und einige befreundete Heiden ließen es sich nicht nehmen, ihn eine Tagereise weit zu begleiten. Während der Zug einen schmalen und abschüssigen Gebirgspfad hinaufritt, wurde das ohnehin störrische Pferd Leos scheu, bäumte sich auf, warf ihn ab, trat ihn mit den Vorderfüßen, faßte ihn am Halse mit seinen Zähnen und schritt über ihn weg, so daß er schwerverwundet und bewußtlos liegen blieb. Groß war die Bestürzung des Paters, denn er fürchtete, Leo sei tot und die Neuchristen und Heiden möchten sein Unglück als einen Racheakt der japanischen Götter betrachten. Mit Hilfe von Erfrischungen erlangte der Verunglückte Bewußtsein und Sprache wieder, wandte sich dann heiteren Antlitzes zum Pater und sagte, um ihn zu trösten, „er wisse wohl, daß dies ein Werk des Teufels sei, der dadurch die neuen Christen verwirren wolle, aber er sei gern und freudig bereit zu sterben, da er ja gebeichtet habe und im Dienste Gottes und in Gegenwart des Paters sein Leben beschließen würde". Sofort ließ man eine Ambulanz aus der Stadt kommen, und P. Frois wollte ihn nach Fuchû begleiten, aber Leo litt es nicht, denn er war überzeugt, daß er sich durch die Beichte genügend auf den Tod vorbereitet habe und der Herr ihn sicher in den Himmel aufnehmen werde. Sollte er jedoch in Gegenwart des Paters sterben, so könne dadurch Verwirrung bei den Heiden entstehen, und darum genüge es, wenn der Bruder bei ihm bleibe, denn als Japaner könne er leichter mit den Ungläubigen fertig werden.

Leos Gemahlin zeigte dieselbe Ergebung wie ihr Mann und erklärte, sie finde großen Trost darin, daß er sein Leben im Dienste Gottes geopfert habe, wenn sie im Falle seines Todes auch verlassen und hilflos unter Heiden in fremdem Land schmachten müsse. Der Kummer des Paters ging ihr mehr zu Herzen als ihr eigenes Unglück, und sobald sich Leo ein wenig besser fühlte,

schickte sie sofort einen Eilboten, um ihn zu trösten. Die nächsten 4—5 Tage gingen weitere Boten täglich ab, und der letzte konnte P. Frois melden, der Kranke befinde sich bereits außer Gefahr. Nicht nur wurden Leo und Katharina nicht im Glauben erschüttert, auch die Neuchristen wurden durch sie ermutigt und erbaut, und die Heiden kamen in großen Scharen zur Predigt, die der Bruder während der fünf Tage seines Aufenthalts täglich hielt. Sobald Leo sich stark genug fühlte, ritt er eigens nach Azuchi, um P. Valignano zu begrüßen und ihm für den Besuch des P. Frois zu danken. Ferner erzählte er ihm, eine Anzahl seiner Verwandten hätten die Predigten des Bruders gehört und warteten mit Sehnsucht auf einen Pater, der ihnen die Taufe spendete.

Die weiteren Schicksale der Kirche von Echizen

Quellen. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die zum Teil noch unveröffentlichten Jahresbriefe der Jesuiten von 1603—1626. Die unveröffentlichten Quellen finden sich im Römischen Archiv der Gesellschaft Jesu (Abteilung: *Japonica-Sinica* = Jap.-Sin.).

Leider war es nicht möglich, einen Pater oder Bruder für Echizen freizumachen; ja, während der folgenden 23 Jahre schweigen die Jahresbriefe der Jesuiten über die Christenheit dieses abgelegenen Landes. Im Jahre 1582 fiel Nobunaga dem Verrat seines Generals Akechi Mitsuhide zum Opfer, und die folgenden Jahre sind angefüllt mit Kriegen zwischen ehrgeizigen Generälen, die sich um Nobunagas Erbe stritten. Es gelang Hideyoshi schon bald, Shibata Katsuie zu vernichten. Vom Feinde bis zu den Toren von Kitanoshô verfolgt, steckte Shibata Stadt und Schloß in Brand und nahm sich samt seinen Getreuen das Leben[14]. Darius Takayama hatte Frois gegenüber geäußert, er sei entschlossen, in Echizen zu bleiben, selbst wenn Nobunaga ihm die Rückkehr nach Takatsuki gestatten sollte, aber die ungeklärte politische Lage beim Tode Nobunagas ließ es ihm klüger erscheinen, an der Seite seines Sohnes vorerst die Entwicklung der Dinge abzuwarten. So kehrte er auf die Kunde von Nobunagas Tod mit seiner Gemahlin und seinen beiden Töchtern nach Takatsuki zurück, zur großen Freude der dortigen Christen[15]. Mit der Vernichtung Shibatas traf die Christen von Echizen ein

[14] Genaueres siehe in Laures, *Takayama Ukon*, SS. 136—150.
[15] Luis Frois SJ, *Segunda Parte da História de Japam*, SS. 351—352.

schwerer Schlag. Die christlichen Samurai waren entweder im Kriege gefallen oder sahen sich gezwungen, einen neuen Herrn zu suchen, falls sie es nicht vorzogen, das Waffenhandwerk aufzugeben und einen neuen Beruf zu ergreifen. Jedenfalls muß die Zahl der Christen auf ganz wenige zusammengeschrumpft sein, denn im Jahre 1603 gab es dort nur etwa 20 Gläubige, während P. Frois im Jahre 1581 nicht weniger als 50 Taufen gespendet hatte. Folglich müssen viele im Kriege gefallen sein oder das Land verlassen haben, da es Abfälle kaum gegeben haben dürfte, denn die Glaubenstreue dieser Christen wird an zahllosen Stellen hervorgehoben. Bei normaler natürlicher Vermehrung hätte darum diese Christenheit eher wachsen als abnehmen müssen. Die von Darius kurz nach dem Weggang des P. Frois errichtete Kirche muß wohl beim Brande der Stadt in Flammen aufgegangen sein, weil es dort später sicher keine Kirche mehr gab[16].

Die erste Kunde über die Christengemeinde von Echizen nach dem Besuch des P. Frois (1581) bringt der Jahresbrief von 1603, wo es heißt: „Im Reiche Echizen gibt es auch Christen, und man hat besonderen Grund, den Herrn zu preisen, wenn man sieht, wie sich die zwanzig oder etwas mehr in einem abgelegenen Ort, mitten unter den Heiden, im Glauben halten. Nach den Briefen der Patres, die dort waren, ist die Bereitwilligkeit der Leute dieser Gegenden für die Aufnahme des hl. Evangeliums so groß, daß sie eine sehr große Ernte versprechen würde, wenn die Unsrigen dort eine feste Residenz hätten. Wenn der Herr es uns ermöglicht, die Arbeiter zu unterhalten, wird sich alles glatt lösen lassen“[17].

Der Jahresbrief von 1604 gibt eine Anzahl interessanter Einzelheiten, die einen guten Einblick in das Leben jener verwaisten Christen gestatten. „Im Reiche Echizen“, so heißt es dort, „gibt es einige Christen. Wenn sie auch wenig zahlreich sind, so sind sie dennoch alle einander in Liebe verbunden und entschlossen, den Glauben inmitten einer heidnischen Umgebung treu zu bewahren. Als ein Pater sie besuchte, freuten sie sich gewaltig, denn sie waren lange Zeit nicht besucht worden. Alle beichteten, und soweit sie dessen fähig waren, empfingen sie ebenfalls die heilige Kommu-

[16] Im Jahre 1605 beabsichtigten einige Neugetaufte, eine Kirche und Patreswohnung zu errichten, ein Beweis, daß es damals in Echizen keine Kirche gab.

[17] *Jap.-Sin.* 54, f. 208v.

nion[18]. Der Pater blieb so lange bei ihnen, als ihm notwendig schien, und erbaute sich an ihrer Treue und Standhaftigkeit, denn, obwohl sie mitten unter Heiden lebten, versäumten sie keineswegs ihre religiösen Pflichten. Es sind dort zwei Christen, gleichsam die Vorsteher der ganzen Gemeinde, die in ihren Häusern die andern zum Gebet versammeln. Alle kennen die Sonn- und Feiertage wie auch die Tage des Fastens und beobachten sie, als ob ein Priester bei ihnen wäre.

„Der Pater taufte zehn oder zwölf, die von den andern Christen so gut unterrichtet worden waren, daß sie schon vor Empfang der Taufe sich mit den andern zum Gebet versammelten, sich mit ihnen geißelten und die Sonn- und Feiertage hielten. Man muß den Herrn preisen wegen ihres Eifers, ihrer Frömmigkeit und ihrer Heilsbegierde und noch viel mehr wegen ihres mustergültigen Wandels, wodurch sie den Heiden ein so leuchtendes Beispiel geben, daß sich viele dadurch veranlaßt fühlen, um die Taufe zu bitten"[19]. Der Jahresbrief von 1605 meldet weiteren Fortschritt. Alle Christen beichteten und kommunizierten, und von den Heiden, die zur Predigt kamen, empfingen einige die Taufe, darunter mehrere adelige und einflußreiche Männer. Diese zeigten solchen Eifer, daß sie daran dachten, eine Kirche und Patreswohnung zu bauen, damit die Patres bei ihrer Durchreise von oder nach Kyôto und bei ihren regelmäßigen Besuchen gute und passende Unterkunft finden und leichter Christen und Nichtchristen zur Predigt und zum Gottesdienst versammeln könnten[20]. Aus diesem Text geht klar hervor, daß die früher von Darius Takayama errichtete Kirche nicht mehr bestand. Eine andere Frage ist es, ob der Plan eines Kirchenbaus wirklich ausgeführt wurde. Da in keinem späteren Text von einer Kirche die Rede ist, muß man wohl annehmen, daß dies nicht geschah.

In den folgenden Jahren wurden die Christen von Echizen, wie es scheint, regelmäßig jedes Jahr besucht. Alle Jahresbriefe dieser Zeit betonen, daß diese Christen trotz ihrer heidnischen Umgebung

---

[18] Die Jesuiten in Japan ließen die Neuchristen erst nach langer Prüfung zur heiligen Kommunion, namentlich zur Erstkommunion, zu. Vgl. J. F. Schütte SJ, *Valignanos Japangeschichte,* Roma 1954, in *Analecta Gregoriana,* vol. 72, S. 137.

[19] *Jap.-Sin.* 55, ff. 154v.—155.

[20] *Ibid.* 55, f. 288v.

fest im Glauben standen und miteinander in wahrer Bruderliebe verbunden waren. Der Besuch des Paters tröstete sie, und der Empfang der Sakramente gab ihnen neuen Mut und neue Kraft, im Guten auszuharren und fortzuschreiten. Jedesmal empfingen einige Heiden die Taufe, so daß die kleine Gemeinde beständig ein wenig wuchs. Sicher kam im Jahre 1611 noch ein Pater nach Echizen, und auch damals wurden einige Taufen gespendet[21].

Der Jahresbrief von 1612 sagt nichts von einem Besuch des Paters in Echizen. Vielleicht unterblieb er in diesem Jahre, weil die feindseligen Maßnahmen Ieyasus gegen die Christen seines Hofes auch den Herrn von Echizen wie so viele andere Daimyô (Landesfürsten) einschüchterten oder gar zu unfreundlichen Maßnahmen veranlaßten, so daß es klüger schien, auf den Besuch der Christen zu verzichten. Auch für das Jahr 1613 ist von einem Besuch eines Paters keine Rede. Beim Ausbruch der großen Verfolgung im Jahre 1614 wurden alle Glaubensboten des Landes verwiesen, und die wenigen, die verborgen im Lande zurückblieben, waren so mit Arbeit überladen, daß an eine regelmäßige Betreuung des abgelegenen Echizen vorerst nicht zu denken war. Dennoch vergaßen auch jetzt die Patres diese verlassenen Christen nicht gänzlich. Der Jahresbrief von 1626 berichtet, wie ein Pater als Arzt verkleidet mit einem Katechisten nach Echizen kam. Ein Bauer bat ihn, sein krankes Söhnchen zu heilen, und der Pater schickte seinen Katechisten mit einer Medizin für das Kind, aber da er es bereits in den letzten Zügen fand, konnte er ihm nur noch die Taufe spenden. Bald darauf starb es. Der Pater „fand in Echizen viele Christen infolge der Versetzung des Fürsten, der vorher dieses Land regierte“ [22]. Also müssen anderswoher viele Christen eingewandert

[21] *Lettera annua del Giappone del 1611.* Roma 1615, S. 111.

[22] Es ist nicht leicht festzustellen, um welchen Fürsten (Tono) es sich handelt, da nach dem Sturz Shibata Katsuies die Provinz Echizen zwischen mehreren Fürsten aufgeteilt wurde, anderseits aus den Jahresbriefen nicht klar zu ersehen ist, in welchem Teile des Landes die Christen wohnten. Yûki Tadanao, ein Vetter des Shôguns Tokugawa Hidetada, hatte von 1607—1623 in Echizen ein großes Lehen, wurde aber 1623 seiner Herrschaft entsetzt. Da er jedoch schon 1620 die Taufe empfangen hatte *(Relatione di alcune cose cavate dalle lettere scritte ne gli anni 1619, 1620 & 1621 dal Giappone,* Roma 1624, S. 142) ist nicht anzunehmen, daß er gegen die Christen besonders gewütet haben sollte. Im Jahre 1624 erhielt Matsudaira Tadamasa, der jüngere Bruder Yûki Tadanaos, die Herrschaft Kitanoshô, die seither Fukui genannt wurde. Wahrscheinlich befanden sich dort die meisten Christen, und wenn sich um 1626 dorthin viele

sein, weil der neue Landesherr dem Christentum gegenüber eine freundliche Haltung einnahm oder zum mindesten sie nicht belästigte. Der Pater tröstete und ermutigte die Christen, spendete ihnen die Sakramente und besuchte dann die Christen von Kôga in der Provinz Omi[23].

Dies scheint der letzte Besuch der Christen von Echizen gewesen zu sein. Die geringe Zahl der im Verborgenen wirkenden Patres war im Laufe der bereits zwölfjährigen und immer grausamer werdenden Verfolgung auf ganz wenige zusammengeschrumpft, da die meisten den Martertod gestorben oder den übermenschlichen Anstrengungen erlegen waren. So blieb die Christenheit von Echizen sich selbst überlassen. Als im Jahre 1948 die Patres vom Göttlichen Wort in der Hauptstadt Fukui, dem alten Kitanoshô, eine neue Mission errichteten, war von der einst so eifrigen Laienkirche von Echizen keine Spur mehr zu finden. Jedoch scheint die im Jahre 1954 in der Nähe von Ono entdeckte, in den lebenden Felsen eingemeißelte Maria-Kwannon darauf hinzudeuten, daß sich der Glaube noch lange in den Herzen der treuen Christen von Echizen erhielt.

Christen geflüchtet hatten, so kann man annehmen, daß Matsudaira Tadamasa der verbotenen Religion gegenüber die Augen verschloß und die Gläubigen nicht belästigte.

[23] *Lettere annue de gl' anni 1625, 1626, 1627.* Roma 1632, S. 232.

THOMAS OHM

DAS CHRISTUSPORTRAIT EINES MODERNEN HINDU

Im Jahre 1820 erschien Ram Mohan Rais „The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness". Einige Jahrzehnte später hielt Keshab Chandra Sen seinen berühmten Vortrag „Jesus Christ: Europe and Asia". Es folgten Pratap Chunder Sen mit seinem Werk „The Oriental Christ" und Swami Akhilananda mit dem Buche „Hindus View of Christ" (1949). Nun liegt ein neues Werk dieser Art vor uns: „A Hindu's Portrait of Jesus Christ"[1] von Bhai Manilal C. Parekh, ein Buch, das äußerlich alle Zeichen der Armut an sich trägt — schlechtes Papier, schlechten Einband, schlechten

[1] Rajkot (1953). 594 S.

Druck —, aber die Aufmerksamkeit der Christen, speziell der Theologen und Indienmissionare, fordert.

Der Verfasser und Verleger, ein „religiöser Lehrer und Autor", hat viele Schriften in Englisch und Gujarati verfaßt, darunter solche wie „Das Christentum und der Vegetarianismus in Indien", „Geschichte der christlichen Kirche", „Kommentar zum Johannesevangelium" und andere übersetzt, so St. Bernhards „Liebe zu Gott" und „Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes" vom Bruder Lorenz. In bezug auf das vorliegende Werk ist sich P. seiner Grenzen bewußt. Aber er möchte durch dieses Werk dem „seinen demütigsten Tribut" zahlen, dessen „Hindu-Schüler" er durch 40 Jahre hindurch gewesen sei. Wenn ich den Inhalt des Buches an dieser Stelle ausführlich wiedergebe, dann nicht deswegen, weil es außergewöhnlich wertvoll wäre, sondern, weil es die Situation in Indien kennzeichnet und die Missionare zu einem entsprechenden Tun veranlassen sollte. Ein Eingehen auf alle Fragen ist hier unmöglich. Ich müßte schon ein Buch schreiben, das noch umfangreicher wäre als dasjenige Parekhs.

Das Werk, dem man nur folgen kann, wenn man die Bibel aufgeschlagen daneben liegen hat, wird eröffnet mit einer Beschreibung *Palästinas*, das nach P. „ein Wunder Gottes" ist und viel zum religiösen Leben der Welt beigetragen hat (2), sowie mit Ausführungen über „Indien und Palästina", die Juden, die religiösen Sekten, „die politischen Verhältnisse zur Zeit Jesu" und die Evv. Vom JoEv heißt es, daß es einige der tiefsten mythischen Worte enthält, die je gesprochen worden sind, und einen eigenen Charme besäße, weswegen es für die Hindu besondere Anziehungskraft habe. Der Vf zitiert hier Westcott, der meinte, der volle und wahre Sinn des JoEv würde erst realisiert werden, wenn das religiöse Bewußtsein des Hindu es auslegen helfe (114).

Was die Evv über die *Geburt Jesu* berichten, ist nach P. „not essential to any true scheme of salvation" (154), ist „Legende und Mythus" (154). Die Berichte über die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Jesu hätten für die Hindu keine Anziehungskraft. Die mit dem Glauben an jene Empfängnis und Geburt in Zusammenhang stehende Lehre von der Erbsünde erscheint ihm als eine „phantastische, völlig unwahre Lehre, und was schlimmer ist, als eine Lehre, die extremely unfair to God" ist (134 f.). Die Hindu glaubten nicht, daß jedes menschliche Wesen „total verdorben" wäre (139). Zu den abgelehnten Lehren und Berichten gehören ferner die von der Genealogie Jesu, den Auffassungen der Juden über das Alter

der Welt und die Empfängnis des Täufers. In diesem Zusammenhang kommt P. auf die Lehre von Maria als der Corredemptrix und Mediatrix zu sprechen (145). Nach den Gnostikern könne Jehova, weil zu hart und zu streng, nicht direkt angegangen werden. Das Gleiche gelte von Jesus als Gott. So habe man die Vermittlung Mariens für notwendig gehalten. Diese Idee sei dann von der katholischen Kirche übernommen worden (146). Dabei weiß P. sehr wohl um den Segen des Marienkultes. Er klagt über die „Desolation" in den protestantischen Ländern, speziell in USA. Bei seinem langen Aufenthalt in Amerika habe er selten ein Weib mit einem wahrhaft femininen Gesicht gesehen (148). Die Geschichte von dem römischen Zensus, die im Zusammenhang mit den Berichten über die Geburt Jesu steht, hält P. für „absurd" (141).

Das Kapitel *„Jesu Erziehung"* untersucht, von wem Jesus gelernt hat, — von Josef, von Maria, von den Pharisäern, von den Einsiedlern, vom AT und anderen Überlieferungen, von der „Mutter Natur" und von Gott selbst. Auch von dem Umfang, in dem er von diesen gelernt hat, ist dabei die Rede. Hier werden Fragen erörtert, wie jene, ob Jesus in einer regulären Schule studiert, ob er lesen und schreiben gelernt, ob er ein Handwerk gelernt habe und ob er in Indien gewesen sei. Den besten Teil der Erziehung hat Jesus nach P. in seinem Heim erhalten, von Josef und Maria. „Die Art und Weise, wie Jesus von Gott als dem Vater spricht, hat sicherlich einiges mit der Liebe zu tun, die er von Josef her erfahren hat" (164). Auffällig ist es für P., „daß sich Jesus in bezug auf die Liebe seiner Mutter zu sich selbst vollkommen ausschweigt", daß ihre Liebe in seiner Lehre keinen Platz hat. Aber dann heißt es: „Josef und Maria waren die ersten und aller Wahrscheinlichkeit nach die größten Lehrer, die er gehabt hat" (167). Die These, daß Jesus in Indien gewesen sei, ist in den Augen des Vf. eine reine Fälschung. In Jesu Leben finde sich keine Spur buddhistischen und hinduistischen Denkens und Lehrens. Sehr viel hat Jesus nach P. zu Füßen der Mutter Natur gelernt. Aber „der größte Lehrer Jesu war Gott selbst" (167).

Es folgt ein Kapitel über *Johannes d. T.*, dessen „Advent" als „eines der größten Ereignisse in der religiösen Geschichte der Juden" bezeichnet wird. Die Religion Jesu, so heißt es hier, sei das Ergebnis der Bewegung gewesen, die mit dem Täufer begonnen habe (179), der aus dem reinen Namensjudentum ein wahres Israel habe schaffen wollen. Ausführlich ist von der Taufe Jesu die Rede, die wegen des Glaubens an die Sündelosigkeit Jesu für die ersten

Christen eine Quelle der Verwirrung gewesen sei. Jesus habe zuerst mit Johannes zusammen oder sogar unter ihm gearbeitet. Als Messias habe Johannes den Herrn nicht bezeichnet. Schließlich heißt es, daß Johannes nach Charakter und Temperament zum Alten Bunde gehöre und wesentlicher Elemente des NB ermangelt habe. Das nächste Kapitel, *„die Versuchung Jesu"*, handelt über Jesu Aufenthalt in der Wüste, sein Fasten, seine Versuchungen (die sich nach P. später wiederholt haben) und über die Möglichkeit des Sündigens beim Herrn. Wenn Jesus den Versuchungen nicht habe unterliegen können, wie „viele Christen" meinten, habe die ganze Versuchungsepisode keinen Sinn, sondern stellt sie nur eine Art von „play acting" dar und sei die Menschheit Christi überhaupt „bloß eine nominelle, keine wirkliche" (219).
Das kurze Kapitel *„Jesus entsagt der Familie und Heimat"* handelt über die Tätigkeit Jesu in Nazareth und den Widerstand, dem er dort begegnete. Von dem Fortgang aus Nazareth an sei Jesus „eine Art von Sannyasi oder Fakir" gewesen (228). Dann befaßt sich P. mit dem „Beginn des Dienstes" (der Predigt vom Reich, den Wundern usw.), und der *„Bergpredigt"*. Jesus hat nach P. die Nacht vor der Apostelwahl und Bergpredigt in „tiefer Vereinigung mit Gott im Gebet" verbracht, so das Herz mit dem Geist Gottes erfüllt und dann erst „diese wundervollen Worte" gesprochen. Die B., in welcher P. im übrigen nicht einen „literary account" irgendeiner von Jesus gehaltenen Predigt sieht, enthalte die Quintessenz der Lehre Jesu, zeige das Wesen seiner Persönlichkeit, habe einen Reiz eigener Art, wie ihn „keine andere Lehre der gesamten Weltliteratur" besitze (247), und sei unwiderstehlich für das menschliche Herz. Bei den Hindu speziell habe nichts einen solchen Anklang gefunden wie sie. Ja, bei den Hindu habe die B. „mehr Antwort gefunden" als bei den Christen, die immer noch weit davon entfernt seien, die B. zu verstehen (250). Dann wird die B. im einzelnen erklärt, so zunächst das Wort, das sich auf die Armen bezieht. Sehr schön ist das, was über die Liebe zu Gott gesagt wird, unter Bezugnahme auf die bhakti und die nishkama Liebe, die desinteressierte Liebe.
Hält sich P. im ersten Teil seiner Ausführungen über die B. vorwiegend an Lk, so im zweiten an Mt, dessen Wiedergabe der B. nach ihm „die Substanz der religiösen und ethischen Lehre" sei, deshalb einen „einzigartigen Wert" habe und immer für Millionen eine Quelle des Trostes und der Inspiration gewesen sei und bleiben werde. Diese Verse repräsentierten den wahren christlichen Geist. Wer sie realisiere, könne als echter Jünger Christi gelten. Dann

deutet der Vf. die einzelnen Verse. V. 13—19 seien „out of place here" und 15—16 „der Lehre Jesu fremd" (274). Der wichtigste Teil der B. sind für P. die V. 21—48. P. vermißt hier nur Worte über die Liebe des Menschen zu Gott. Die Liebe Gottes finde im NT und in der christlichen Literatur überhaupt mehr Ausdruck als in irgend einer anderen religiösen Literatur. Aber „die Liebe des Menschen zu Gott ist in ihr nicht so viel betont worden als in der Bhakti-Literatur der Hindu" (277). Ein Missionar habe ihm dieses gesagt und dazu bemerkt, daß das Fehlen eines entsprechenden Terminus für bhakti in der christlichen Terminologie ein Beweis für die „Tatsächlichkeit des Mangels" sei (277 ff.).

Den eigentlichen Unterschied zwischen dem mosaischen Gesetz und dem Gesetz Jesu sieht P. in den Geboten, die Mt 5, 21—28 wiedergegeben werden. Buddha und Mahavira verträten eine ethische Lehre, die jener der B. ähnlich wäre. Jesus aber sei weiter als sie gegangen, insofern er aktive Liebe zu den Menschen und selbst zu den Feinden gefordert habe. Diese Liebe sei mehr als maitri. Angesichts der erwähnten Lehre Jesu erscheint es P. unverständlich, daß katholische Mönche im Kriege 1914—18 in die Armee eingetreten sind. Dann stellt er fest, daß bei den Christen in bezug auf die B. viel Verwirrung herrsche. Es gäbe Christen, welche die B. für „impracticable" und „paradoxical" hielten. Ein Hindu habe gemeint, daß es innerhalb der westlichen Gesellschaft überhaupt unmöglich sei, ein wahrer Christ zu sein. In der gesamten Geschichte der christlichen Kirche seien vielleicht die frühen Franziskaner und die ersten Quäker der Beobachtung der ethischen Lehre Jesu am nächsten gekommen. Für die Tatsache, daß es in der katholischen Kirche „zwei Klassen" gibt, hat P. volles Verständnis. Wenn die Protestanten in bezug auf das katholische Ordenswesen von einer doppelten Moral sprächen, so zeigten sie „einen Mangel an spiritueller Tiefe" (285) und irrten sie. Jedenfalls hätte es zu allen Zeiten Leute gegeben, welche die B. zu praktizieren versucht hätten. Sie sei also nicht „unpraktikabel". Anschließend wendet sich das Buch gegen die Mode, Jesu Ethik Interimsethik zu nennen, und gegen die Behauptung, Jesus habe paradox und hyperbolisch gesprochen. Jesus habe allerdings bei den Seinen zwischen den gewöhnlichen Jüngern und den wenigen Auserwählten unterschieden.

In der Lehre von der Feindesliebe gehe Jesu sicherlich über die meisten Lehrer der Welt hinaus. Aber noch „more Jesusian" als alle bisher behandelten Lehren findet P. die Lehre Mt 6—7, 12.

Jesus sei möglicherweise der erste unter den großen Lehrern gewesen, der „realisiert" habe, daß die Liebe der Ehren das religiöse Leben begleite, es „null and void" mache (291), das Beste der Religion zerstöre (292) und eine hypocrisy darstelle. Die Befolgung der Worte Mt 6, 34 sei selbst für die besten Christen hart. Nur bei den Jains finde man völlige Konformität mit diesem Prinzip.

In dem Kapitel *„Das Königreich Gottes"* wird unter Bezugnahme auf indische Lehren zu zeigen versucht, was dieses Königreich ist und was es nicht ist. Es ist nicht möglich, hier auf alle Ausführungen einzugehen. Wir wollen nur einige Sätze bringen, um die Ausführungen zu kennzeichnen. „Jehova, ein Stammesgott der Juden" (303), wurde später „der ewige und unendliche Gott selbst" (305). „Der Zoroastrismus ... war (in einer bestimmten Zeit) in jeder Hinsicht eine größere und vollkommenere Religion als der Judaismus" (305). Jesus war „nicht vollkommen frei" von den materialistischen Ideen, die mit dem Reich Gottes bei den Juden verbunden waren" (315). Die Christen von heute sind weit davon entfernt, die Worte: „Seid vollkommen wie euer Vater" richtig zu verstehen (325). „Die indische Bewegung (unter Gandhi) war christlicher als irgend etwas anderes, was die Christen in allen ihren nationalen und internationalen Kämpfen gezeigt haben" (328). Die Christen mißverstehen das Gottesreich, wenn sie es mit dem Christentum identifizieren. Sie haben das Christentum säkularisiert, was weit schlimmer ist als der politische und koloniale Imperialismus (329). Vom Missionsfelde heißt es, daß es das Feld sei, „wo alle Missionen arbeiten für das, was das Empire Christi genannt wird" (330). „It is very significant that the discovery of the true Jesus as distinguished from that of the Western Churches and Missions, is largely due to the Hindu-mind" (331). Das Kapitel schließt mit Ausführungen über die Idee der Inkarnation.

Der Abschnitt *„Die Wunder Jesu"* handelt über den Zweck, die Bedeutung, die Echtheit und die Folgen der Wunder Jesu und in diesem Zusammenhang auch über den Sinn der Krankheiten, die Besessenheit, das Wunderwirken am Sabbath und dergleichen. P. zweifelt nicht im mindesten an den Wundern Jesu, nicht einmal an der Brotvermehrung. Die letztere ist für ihn aber nicht bloß ein Erfolg gewesen, sondern auch „eine Art Niederlage", der Beginn des tragischen Endes. „Die Haltung der meisten Christen einschließlich der eminenten Denker und Divines gegenüber den Krankheiten erscheint uns als grob materialistisch" (341). In dieser Beziehung ständen die Hindu höher.

Sehr interessant sind die Ausführungen über *„die Parabeln"*, die Beweggründe zum Sprechen in Parabeln. Im letzteren sieht P. den Beginn eines neuen Stadiums der Verkündigung, einer neuen Methode, die ihren Grund gehabt habe in einer Enttäuschung, in einem Mangel an Verständnis von seiten des Volkes, in Mißverständnissen, in dem Versagen des „mass appeals", des „collective appeals". An die Stelle der letzteren trete mit den Parabeln der „personal appeal". Für dieses Sprechen in „Rätseln und Geheimnissen" hat P. sehr viel Verständnis. Wieder findet er Worte der Bewunderung und des Lobes, so bezüglich der Stelle Lk 10,23f., in der eine einzigartige Glorie aufleuchte und mit der der Eintritt in das Gottesreich gegeben sei. Aber dann sind wieder die Mißverständnisse da. Die Worte Lk 10,21 habe Jesus „im heiligen Geiste" gesprochen, d. h. in einer Art Trance oder Semi-Trance, einer Art samadhi. Auch in diesem Kapitel erfahren die Christen Tadel. „Die christliche Kirche ist ... ein äußerst gemischtes Produkt ... Die Wicken sind viel zahlreicher als der Weizen" (389). Jesus würde den Christen von heute Härteres sagen als den Pharisäern. „Im Namen Jesu haben sie einen Pharisäismus erzeugt, in Vergleich zu dem jener der Juden eine reine Bagatelle war" (390). Am Schluß kommt der Vf. auf die Geschichte von der Schweineherde. In Indien habe man Reverenz vor allem Leben und könne man nicht umhin, sich zu fragen, ob Jesus ein Recht gehabt habe, Tiere zu vernichten, die anderen gehörten, ja, ob Jesus ein Recht gehabt habe, etwas zu tun, was den Verlust so vieler Leben zur Folge gehabt habe.

Auch über den Abschnitt *„Selbstverbannung und Selbstoffenbarung"*, der von dem Aufenthalt Jesu in Cäsarea-Philippi und Galiläa berichtet, wäre viel zu sagen. Es geht hier um die Zeit, in der Jesus nach P. den Tod kommen sah, der bald vom letzten Gericht gefolgt sein würde, die Zeit, in der Jesus den Jüngern die richtigen Ideen vom Messias zu geben versuchte. Daß Jesus von seiner Auferstehung am dritten Tage gewußt hätte, glaubt P. nicht. Hätte Jesus von ihr gewußt, so wäre die Tragödie seines Todes „reduced to a pure comedy" und wären seine Worte „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" unmöglich gewesen (409). Die Worte Mt 16,17—19 dürften nicht buchstäblich verstanden werden. Es sei unmöglich, daß Jesus dem Petrus eine Art unfehlbarer Autorität gegeben habe. Petrus sei nie das Haupt der Kirche in Rom gewesen. Wenn Petrus in einem Moment von Gott und im nächsten Moment vom Satan inspiriert gewesen wäre, warum soll-

ten dann ähnliche Dinge nicht auch bei den Bischöfen möglich sein. Jedenfalls sei die römische Kirche nicht frei von großen „blemishes" und sogar „crimes" und „sins" (415). Jesus habe überhaupt keine Kirche hinterlassen, sondern im besten Fall eine „messianische Gemeinschaft" (416). In der Stelle Lk 9,50 sieht der Vf. „eine große Lehre für die Christen aller Zeiten". Denn diese versuchten, was die Jünger zu ihrer Zeit versucht hätten. „Sie haben den Namen Jesu monopolisiert" (424). „Christliche Missionare sind dieser Monopolisierungspolitik zu einem großen Teil gefolgt" (425).

Das Kapitel *„Der Weg des Kreuzes"* handelt über das „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder" („eine der größten Lektionen, die von religiösen Lehrern stammen"), die Demut, die Selbstkreuzigung, die Vergebung, die Gemeinschaft der Brüder, die Maßregelung von Brüdern, das Vaterunser, das Gottesreich als eine divine family, die Armut, den Reichtum, den Mittlercharakter der Religion Jesu, verschiedene Gleichnisse, den christlichen Sozialismus und Kommunismus, Ehe und Familie. In den Ausführungen über die letzteren heißt es, daß die katholische Kirche mit ihrem Zölibat und Ordenswesen dem Geist Jesu näher stünde als der Protestantismus, der in dieser Hinsicht sich mehr in eine Linie mit dem Judaismus und Islam gesetzt habe. Auch in diesem Stück müssen sich die Christen schwere Anklagen gefallen lassen, so wieder die Anklage, daß sie Gottes Gnade zu monopolisieren trachten (437).

In dem Kapitel *„Jesus in Jerusalem"* stellt sich P. die Frage, warum Jesus bei den Massen in Jerusalem an Sympathie verlor. In diesem Zusammenhang ist die Rede von dem Einzug Jesu in Jerusalem, der Verfluchung des Feigenbaums (die nach P. zeigt, daß Jesus in bezug auf das Verhältnis zu den Pflanzen und Tieren nicht „in advance of his time" war (474), der Tempelreinigung, den Predigten und Wundern in Jerusalem, der Stellung Jesu gegenüber der jüdischen Religion, der Ehe und dem geschlechtlichen Leben. Stellen wir abermals einige Sätze heraus: „Jene, welche bekennen, religiöse Leute zu sein, sind oft weniger religiös als jene, welche es nicht bekennen" (483). Bei den Christen ist es so wie bei anderen Völkern: „äußere Formen der Religion . . . haben den Platz der wirklichen Religion angenommen" (499). „Noch heute ... realisieren die meisten Christen nicht, daß in der Liebe die Qualität des Herzens in den Augen Gottes mehr zählt als die Quantität der Sache" (500 f.). „Wir leiden noch unter den Illusionen der Quantität" (501).

In dem Kapitel *„Endkonflikt mit den jüdischen Führern"* zeigt sich, wie P. auf Grund des NT über die letzten Tage Jesu denkt, über sein letztes Wirken, seinen Aufenthalt in Bethanien, das Verhalten der jüdischen Führer (die P. zu verstehen sucht), über Judas, das letzte Abendmahl, die Todesangst Jesu in Gethsemane usw. Die Fußwaschung ist für P. „eine sehr schöne Tat Jesu" und sein Tod „the greatest moral and spiritual dynamic of history" (541). Jesu Todesangst hat nach P. „keine Parallele in der ganzen Menschheitsgeschichte" (542).

Dieses wie das folgende Kapitel *„Die Gerichtsverhandlung und Kreuzigung"* kann man trotz aller Mißverständnisse des Autors nur mit tiefer Bewegung lesen. Hier müht sich ein Nichtchrist, den Herrn zu verstehen und so weit wie möglich in sein Selbstbewußtsein bei dem Verhör und der Kreuzigung einzudringen (572). Die Tragödie Christi ist für P. „die größte auf Erden, die Tragödie der Wahrheit und Liebe, die Tragödie des Lebens und der Liebe Gottes" (568). Aber diese Tragödie — größer als irgend eine andere — sei auch ein Sieg, der keine Parallele habe (572). Ich würde am liebsten den ganzen Passus hierhersetzen, in dem der Vf. das letztere beweist und diesen Sieg als „die wahre Auferstehung Jesu" (576) bezeichnet.

Den Schluß bildet ein kurzer Abschnitt über die *Auferstehung Jesu.* P. vermag nicht zu sagen, was für einen Leib der Auferstandene hatte, wenn er auch meint, daß es nicht der physische Leib gewesen sei. Dieser sei im Grabe geblieben. Aber er ist von dem „supermiracle" der Geschichte (577), der Auferstehung Jesu und seinen Erscheinungen, überzeugt.

Das ist das Jesus-Portrait des Hindu. Viele Striche sind wahr und schön. Hier und dort entdecken wir Striche, die uns noch nirgendwo begegnet sind. Aber auf der andern Seite ist unser Autor weit davon entfernt, die ganze Herrlichkeit Jesu zu sehen. Wenn seine Auffassungen in Indien allgemeiner werden sollten, wird die Mission sich immer schwerer tun. Ein Stück von der Wahrheit dürfte hier immun machen für die Erkenntnis des wahren Jesus Christus. So haben wir von der Mission aus Grund, uns mit diesem Buch auseinanderzusetzen, das Wahre anzuerkennen, auf die Mängel hinzuweisen und ihnen gegenüber vor allem das wahre und vollkommene Portrait unseres Herrn Jesus Christus zu zeichnen.

P. HEINRICH DUMOULIN SJ, TOKYO

MYSTIK IM URBUDDHISMUS UND HÎNAYÂNA

Die rationalistischen Gelehrten Europas glaubten, als der Buddhismus zuerst im 19. Jahrhundert der westlichen Wissenschaft erschlossen wurde, in der Buddha-Religion das gewünschte Vernunft-Credo ohne Gott und Offenbarung, ohne Himmel und Hölle, ohne Seele und Unsterblichkeit gefunden zu haben, mußten sich aber bald von der fortschreitenden Forschung anders belehren lassen. Nicht nur zeigten sich im späteren Buddhismus des „Großen Fahrzeugs" (Mahâyâna) alle jene verachteten „irrationalen" religiösen Erscheinungen wie Wunder, Heilige, Kult, Bilder- und Reliquienverehrung, dazu viel Aberglaube und Magie; auch der *Buddhismus* der kanonischen Schriften erwies sich bei näherem Zuschauen durchaus als eine die Sinnen- und Vernunftwelt übersteigende *Religion.* Was die Sutren vom Leben und Wirken Shâkyamunis, seinem Sprechen zu den Jüngern und seiner Beschauungsruhe berichten, alle seine aufgezeichneten Worte und Gebärden bezeugen den religiös ergriffenen Menschen, der im Bewußtsein hoher Berufung einen neuen Weg der Erkenntnis und endgültigen Befreiung eröffnet. Der Buddhismus ließ sich nicht in das Schema einer Religion der reinen Vernunft pressen. Aber auch die christlichen Gelehrten mußten der Macht der Tatsachen weichen und den religiösen Charakter des Buddhismus anerkennen. Hatte man bislang Religion als die Beziehung des Menschen zum transzendeten persönlichen Gott oder zu göttlichen Wesen bestimmt, so hieß es den Begriff weiter fassen, um das religiöse Phänomen des Buddhismus einschließen zu können. Heute wird der Buddhismus von der Religionswissenschaft allgemein als Religion anerkannt und wegen seiner Bedeutung in Geschichte und Gegenwart zu den großen Weltreligionen gezählt. Die religiöse Haltung des Buddhismus kennzeichnet das Streben nach überweltlicher Erlösung [1].

Auch der Begriff der *Mystik* hat eine beträchtliche Erweiterung erfahren. Weil die vom Christentum her genommene Bestimmung der Mystik als unmittelbarer Erfahrung des persönlichen Gottes durch die erkennende und liebende Seele viele zweifellos mystische Erscheinungen in außerchristlichen Religionen nicht trifft, wurde im Unterschied zur übernatürlichen, christlichen Gnadenmystik der Begriff einer natürlichen Mystik geschaffen [2]. Dieser Begriff entbehrt nicht gewisser Schwierigkeiten; auch wird er oft inhaltlich nicht genügend klar gefaßt

[1] Friedrich Heiler nennt den Buddhismus eine „mystische Erlösungsreligion" (Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, München, 1918, 1.) In den Anmerkungen berichtet er über die verschiedenen Ansichten der europäischen Gelehrten bezüglich dem religiösen Charakter des Buddhismus (S. 69, 70). Die Kontroverse kann heute als entschieden betrachtet werden. Vgl. die neueren Darstellungen über den Buddhismus von Helmuth v. Glasenapp in „Die fünf großen Religionen" (Düsseldorf 1952), 1. Bd., und Constantin Regamey in „Die Religionen der Erde" (Freiburg 1951), 3. Bd.

[2] S. Alois Mager, Mystik als Lehre und Leben, Innsbruck 1934, S. 270, ferner Art. „Mystik" in Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1935, Bd. VII, 407; Thomas Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, München 1950, 399 ff. (dort weitere Literaturangaben).

und ohne die wünschenswerte Unterscheidung angewandt. Wir begnügen uns vorläufig mit einer allgemeinen Umschreibung und nennen Mystik im weiten Sinne alles Bestreben des Menschen, sich zu einer überirdischen, übersinnlichen Sphäre zu erheben, die im Erlebnis unmittelbar erfahren wird. Der überweltliche Bereich steht in notwendiger Beziehung zum Absoluten, das der Mensch im mystischen Erleben irgendwie berührt. Wo immer sich diese drei Wesenselemente zeigen, wo nämlich der Mensch über die Sinnenwelt hinausschreitet, im Erlebnis die Reichweite seiner gewöhnlichen seelischen Erfahrung durchbricht und zum Absoluten vordringt, sprechen wir von Mystik. Die drei Elemente werden im Einzelfall mehr oder minder stark in die Erscheinung treten; aber nie darf eines davon gänzlich fehlen. So ist der Bereich der Mystik gegenüber Erscheinungen aus anderen Gebieten abgegrenzt, wie z. B. gegen Zauberei und Magie oder auch spekulative Metaphysik. Weil die Berührung des Absoluten im mystischen Erlebnis dem Menschen zum Heil wird, muß der Buddhismus auch und besonders wegen seines mystischen Elements als Religion angesprochen werden. Buddha und die ihm folgten, sahen in der mystischen Erleuchtung das „Gefährt des Heils", das sie über diese Erde hinaustrug zum jenseitigen absoluten Gestade.

Das mystische Element spielt eine hervorragende Rolle im Buddhismus. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in der Buddha-Religion hat Forscher und Laien oft in Erstaunen gesetzt. Kein religiöses Motiv oder Ausdrucksmittel, das nicht im Laufe der Jahrhunderte von einer buddhistischen Sekte oder Schule angewandt worden wäre. Vergebens sucht man nach einem die zahllosen widersprechenden Erscheinungsformen umschlingenden Band. Aber trotz aller nicht auf einen Nenner zu bringenden Verschiedenheit der buddhistischen Formen ist der Buddhismus doch ein Ganzes. Und nirgendwo tritt das spezifisch Buddhistische so klar zu Tage wie in der Mystik, die allen Buddhismus durchdringt. Die strengen Sittenvorschriften der frühen Mönchsgemeinde, die kühnen metaphysischen Spekulationen des „Großen Fahrzeugs", das vertrauende Herzensgebet der Amidha-Gläubigen und die magischen Riten von Shingon und Tendai, alle die mannigfachen buddhistischen Erscheinungen sind in das mystische Halbdunkel eingetaucht, das die Jünger des Erleuchteten auf ihrem je besonderen Wege einhüllt.

1. Shâkyamuni — der Erleuchtete

Im Leben Shâkyamunis lassen sich bei der Lage der buddhistischen Quellen Geschichte und Legende unmöglich reinlich unterscheiden[3]. Für die Begebenheiten, die im Palikanon und in den Sanskritchroniken übereinstimmend überliefert sind, darf nach der Ansicht der meisten Buddhologen ein geschichtlicher

[3] Schon Oldenberg meint, daß nach dem Charakter der Quellen „die Rechnung der historischen Kritik unmöglich in ein reines und rundes Resultat, in ein klares Ja oder Nein auslaufen kann" (Hermann Oldenberg, Buddha, 10. Aufl., Stuttgart-Berlin 1926, 127. 128). Edward J. Thomas, der die geschichtlichen Quellen über das Leben Buddhas sehr sorgfältig untersucht, bemerkt, daß der Palikanon keineswegs zuverlässiger als die Sanskritchroniken ist. „We have nothing, even in the Pâli, at all like ‚the real facts of the Gospel history'. We have merely other forms of the same legend, some earlier, some later." (The Life of Buddha as Legend and History, London 1927, xxiv.)

Kern angenommen werden[4]. In allen Berichten ist der entscheidende Wendepunkt in der Buddha-Laufbahn durch die mystische Erfahrung herbeigeführt. Durch sie wurde der Prinz Siddharta aus dem Geschlecht der Shâkya, der, wie die frühen Sutren melden, aus der Heimat in die Heimatlosigkeit ging, um den Sinn des Leidens zu erkennen, zum Weisen (muni) und Erleuchteten (buddha), der die Menschen den Pfad des erlösenden Wissens lehrt. Besonders wird in den Berichten hervorgehoben, daß Shâkyamuni erst nach langwierigen aszetischen Bemühungen in den wahren Weg der befreienden Meditation eintreten konnte, wobei die Besonderheit der buddhistischen Versenkungsweise im Gegensatz zu den im Yoga geübten Kasteiungen betont wird. Die berühmten Brahmanenlehrer, zu denen sich Shâkyamuni zuerst begab, empfahlen ihm gefährliche Strengheiten, die er todesmutig bis zur äußersten Erschöpfung auf sich nahm. Aber der Erfolg blieb aus. Erst als er wieder Speise zu sich nahm, weshalb ihn seine fünf Gefährten verließen, und den neuen Meditationsweg beschritt, konnte er das Ziel erreichen. Während er, den Sinnen tot, in tiefer Versenkung unter dem Pippâla-(Feigen-)Baum saß, öffnete sich sein Geistesauge der Erleuchtung. Gemäß dem Bericht im Mahâsacca-sutta begab er sich unverzüglich nach Benares, wo er „das Rad der Lehre in Bewegung setzte". Dabei beruft er sich ausdrücklich auf die Autorität, die ihm aus der Erleuchtung kommt. Als ihm seine fünf früheren Gefährten im Asketentum begegnen, spotten sie seiner. Aber Shâkyamuni tritt ihnen in seiner neu erworbenen Würde des Erleuchteten entgegen und erklärt ihnen: „Der Vollendete ist der heilige, höchste Buddha." Dieses von nun an in seinem Mund immer wiederkehrende Wort begründet seine Autorität als Religionsstifter und Führer der Menschen zum Heil. In der Predigt von Benares entwickelt der Buddha die Lehre von den vier großen Wahrheiten und dem mittleren Pfad, nämlich zwischen den beiden Extremen aszetischer Selbstpeinigung und eines Wohllebens in Genuß. Wir dürfen annehmen, daß diese Lehren den Inhalt seiner Erleuchtung ausmachen.

Die Legende hat Shâkyamuni aus dem menschlichen Bereich entrückt und mit außerordentlichen Wunderkräften ausgestattet. Der Erhabene besitzt die Fähigkeit der Körperdurchdringung und des Gedankenlesens. Er beherrscht die Krankheit durch die Macht seines Geistes, verkehrt mit übersinnlichen Wesen und vermag sich seiner früheren Inkarnationen zu erinnern. Durch die indische Phantasie ist die Gestalt des Buddha ins Übermenschliche erhöht. Seine Wunderkräfte machen ihn zum „größten aller Yogin"[5]. Das meditativ-mystische Element tritt in der Legende stark hervor. Der Bodhisattva, der „in besonnener Bewußtheit" in den Mutterleib einging, ruht dort in der Stellung der Yoga-Meditation, nämlich dem Prayanka-Sitz mit untergeschlagenen Beinen. So schaut ihn seine Mutter Mâya, selbst in einen höheren Bewußtseinszustand entrückt. Als Knabe geht der Prinz einmal mit seinen Altersgenossen aufs Land, aber bald entfernt er sich von den Gefährten und versinkt unter einem Rosenapfelbaum in tiefe Meditation, in der er von der untersten bis zur vierten Dhyâna-Stufe aufsteigt. Der „vom Strahlenglanz der Beschauung" umflossene Jüngling

[4] Thomas gibt zu den Begebenheiten aus dem Leben Buddhas die Versionen der Quellenschriften und untersucht die Unterschiede. Regamy zählt eine Anzahl übereinstimmender Elemente aus den Biographien auf, die er für geschichtlich sicher hält (a. a. O. 237 ff.).

[5] Bei Hermann Beckh, Buddhismus, Berlin-Leipzig 1928 (Göschen), 3. Aufl., Bd. I, S. 122.

erregt aller Bewunderung. Die Überlieferung weiß noch von vielen meditativen Übungen Shâkyamunis nach Art des Yoga, bevor er unter dem Bodhi-Baum (= Baum der Erleuchtung) die höchste Buddhaschaft erlangte. Wie er lebte, so starb der Buddha als Mystiker. Das Sutra erzählt, wie der Erleuchtete im hohen Greisenalter, nachdem er zunächst den Tod durch die Kraft seines bewußten Willens noch aufgehalten hatte, der Natur ihren Lauf zu lassen beschließt und frei den Willen zum Leben aufgibt. Der Meister spricht seine letzten Mahnworte an die Jünger. Während sein todkranker Leib unter einem Sâla-Baum im Hain von Kusinârâ ruht, versinkt sein Geist in Beschauung. Er erhebt sich durch die vier Stufen des Dhyâna, durcheilt die fünf exstatischen Zustände und kehrt dann die gleichen Stufen rückwärts durchlaufend nochmals zum ersten Dhyâna zurück. Abermals steigt sein Geist bis zur vierten Dhyâna-Stufe auf und geht von dieser aus in das vollkommene Nirvâna (parinibbâna) ein[6].

Die mystischen Elemente, die in Legende und Überlieferung die Gestalt des Buddha durchsetzen, verdunkeln mehr noch als das Wunderbare und Übermenschliche seine Person. Selbst wenn die Berichte im Pali-Kanon die geschichtliche Wahrheit treu wiedergäben, so würde aus ihnen dennoch keine scharf umrissene, konkret greifbare Persönlichkeit entstehen. Die mystischen Züge verhüllen sein wahres Menschengesicht. Da wir kein einziges Wort oder Ereignis aus dem Leben Shâkyamunis mit Sicherheit wissen können, läßt sich auch das Urbuddhistische niemals ermitteln. Aber eines ist gewiß: Buddha lebt in seiner Religion fort als der höchste, vollkommen Erleuchtete, der in mystischer Schau das erlösende Wissen gewann. In allem Buddhismus klingt das wie „Löwengebrüll" (sîhanâda) mächtige Glaubensbekenntnis seines Jüngers Sariputta fort: „Dieses, Herr, ist mein Glaube an den Heiligen, daß niemals ist gewesen, noch wird sein, noch ist jetzt ein anderer Aszet oder Brahmin größer und weiser, der heißt erleuchteter"[7]. Die Kunst hat den Kern seiner Gestalt und das Wesen seiner Wirkung getroffen, wenn sie den Buddha aus dem Geschlecht der Shâkya als den großen Beschaulichen und ins Nirvâna eingegangenen Mystiker darstellte.

2. Die Versenkungsübungen im Hînayâna-Buddhismus

Die Buddhologie, die lange Zeit ihre beste Kraft auf die Erkenntnis der Urgestalt des Buddhismus verwandte, hat wertvolle Ergebnisse erzielt, aber in ihrem Hauptanliegen nicht zum Ziel gelangen können. Die quellenkritischen Untersuchungen des Palikanons und der frühen Sanskrittexte gestatten keine völlig sicheren Schlüsse über Lehre und Leben im vorkanonischen Buddhismus. Gewöhnlich sieht man in den vier großen Wahrheiten und dem achtgliedrigen Pfad das ursprüngliche buddhistische Credo. Zweifellos gehören auch Yoga-Elemente zum Urbestand der buddhistischen Religion. Die vier Wahrheiten

[6] Das Eingehen des Buddha ins Nirvâna von der vierten Dhyâna-Stufe aus ist wahrscheinlich die früheste Form der Legende, die auch nach Hinzufügen der anderen mystischen Begebnisse beibehalten wurde. (S. E. J. Thomas, a. a. O. 153.) Nach Heiler ging Shâkyamuni von der vierten Dhyâna-Stufe ins Nirvâna ein, weil das vierte Dhyâna „die unmittelbare Vorstufe zur vollen Erlösung" ist (a. a. O. 35).

[7] Mahâparinibbâna-sutta, 1. Kap.

wurden schon in frühester Zeit in der Meditation geübt und erlebt[8]. Die buddhistische Konzentrationsübung unterschied sich vom Yoga fast nur dadurch, daß die Buddhisten, treu dem „mittleren Weg", gewaltsame Anstrengungen und Körperkasteiungen verwarfen.

Die Sutren des Palikanons bieten eine reiche Fülle von beschreibenden Aufzählungen mystischer Stufen und Zustände, die in planvoller Übung erreicht werden. Die buddhistische Forschung hat dieses verschlungene, wegen der vielen Wiederholungen und teilweisen Überdeckungen schwer zu übersehende Material gesichtet und geordnet[9]. Heiler gelingt es dadurch, daß er die vier Dhyâna-Stufen in den Mittelpunkt stellt und entsprechend alle anderen Phänomene eingliedert und bewertet, ein sinnvolles Gesamtbild zu zeichnen, das die Wirklichkeit weit übertrifft. Dem unbefangenen Leser des buddhistischen Schrifttums bleiben ungelöste Sinnknoten und Ungereimtheiten. So sind z. B. die 37 Glieder umfassenden Gruppen, die gemäß dem Mahâparinibbâna-sutta der Buddha als Inbegriff seines Erleuchtungsweges kurz vor dem Tode seinen Jüngern erklärt, alles andere als eine systematische Zusammenfassung der mystischen Lehre des Buddhismus. Wir beschränken uns auf eine kurze Würdigung der wichtigsten für die weitere Entwicklung bedeutsamen Bestandteile.

Der achtgliedrige buddhistische Heilspfad führt zur „rechten Versenkung" (samâdhi) hinan. Dies könnte die Vorstellung erwecken, als ob die sieben voraufgehenden Glieder Mittel für die Versenkung seien, diese aber als Endziel erstrebt werde[10]. Demgegenüber findet sich in den Hînayânasutren eine andere umfassendere Formulierung, gemäß welcher der Heilsweg mit der Beobachtung der sittlichen Gebote (sîla) beginnt, dann zur Versenkung (samâdhi) hinanführt, in welcher die erlösende Erkenntnis (paññâ) erlangt wird, die mit der Befreiung (vimutti) untrennbar verbunden ist. Diese in vielen Texten vorkommende und im Mahâparinibbâna-sutta achtmal wiederholte Vierer-Formel bietet den Aufriß der mystischen Erlösungslehre des Hînayâna-Buddhismus. Die Versenkung ist Mittel, hat aber als Mittel die zentrale Stellung inne. Die Sittlichkeit ist auf die Versenkung hin gerichtet, die in der Versenkung erlangte Erkenntnis bewirkt die endgültige Befreiung. Der buddhistische Sittenkodex fordert außer der Beobachtung der bekannten fünf Gebote die ehelose mönchische Lebensweise des Brahma-Wandels (brahmacarya), die Zügelung der Sinne, die Wachheit des Geistes und die Selbstbeherrschtheit, alles Dinge, die als Vorbedingungen für die Versenkung Bedeutung haben[11]. Unter den im Palikanon empfohlenen

---

[8] S. Edward J. Thomas, The History of Buddhist Thought (London 1933), 42 ff.

[9] Dies ist besonders das Verdienst der Studie Heilers über die buddhistische Versenkung. Auch Beckh gibt im 2. Bändchen seines „Buddhismus" (Göschen) einen Aufriß des Erleuchtungswegs nach der Hînayâna-Lehre. Thomas handelt kurz von den mystischen Übungen im frühen Buddhismus (a. a. O. 44 ff.).

[10] Der japanische Buddhologe Hakujû Ui verwirft mit Berufung auf andere Fassungen der Formel vom achtgliedrigen Pfad die Ansicht, daß die sieben voraufgehenden Glieder als Stufen dem achten Glied untergeordnet seien. Nach Ui enthält die Formel keinerlei Mystik, sondern bietet dem Buddhisten eine aszetische Anweisung für sein tägliches religiöses Leben. So in „Geschichte der indischen Philosophie" (Indo Tetsugakushi), 3. Aufl., Tokyo 1935, 99, 100.

[11] Auch in den Upanishaden und im Yogasutra (II, 38) wird der Brahmawandel als der Meditation dienlich empfohlen. Über den Sinn des Wortes vgl. E. J. Thomas a. a. O. 44.

Meditationsschemata weisen die vier „Unermeßlichen" (appamaññâ), die auch die vier Brahma-Wohnungen (brahma-vihâra) oder Erweckungen (bhâvanâ) genannt werden, besonders enge Beziehungen zur Sittlichkeit auf. Der Mönch läßt bei dieser Übung, wie es heißt, zuerst die sein Herz erfüllende Kraft des Wohlwollens (metta), darauf die des Mitleids (karuna) und der Mitfreude (muditâ), schließlich die des Gleichmuts (upehkâ) sich „über eine Himmelsgegend erstrecken, ebenso über die zweite, die dritte, die vierte, nach oben, nach unten, in die Quere, nach allen Seiten hin, in aller Vollständigkeit, — über die ganze Welt hin läßt er die Kraft des Wohlwollens (des Mitleids, der Mitfreude, des Gleichmuts), die seinen Sinn erfüllt, ... sich erstrecken" [12]. Durch diese Meditation werden vornehmlich die Tugenden der Güte, des Mitgefühls und des Gleichmuts erworben. Sie wird ähnlich auch im Yoga-Sutra empfohlen. „Die Versenkung ist eine rein geistige Tätigkeit; der hockenden Körperhaltung kommt nur eine dienende Bedeutung zu." So betont Heiler [13]. Aber der Buddhismus kennt keine Meditation oder höhere Geistesversenkung außerhalb dem Hocksitz. Diese Haltung mit untergeschlagenen Beinen und aufgerecktem Oberkörper ist seit alters indisches Gemeingut. Bei der Forschung nach ihrem Ursprung werden wir in die graue Urzeit verwiesen, aus der uns Ausgrabungen in Mohenjo Daro am Indusfluß ein meditierendes Götterbild überliefert haben [14]. Die Upanishaden und frühen Hînayâna-Sutren erzählen von frommen Aszeten und Buddhajüngern, die in kühlen Hainen unter schattigen Bäumen in Meditation saßen und so die Einheit mit dem Brahma erfuhren oder die Leidhaftigkeit und Nichtigkeit aller Erdendinge erkannten und einen Vorgeschmack der Nirvâna-Ruhe verkosteten.

Ähnlich wie der Hocksitz gehört auch die Atemregulierung zum altindischen Yoga-Besitz. Während manche Yoga-Praktiken die Atmung als die letzte Lebensbewegung aus dem Bewußtsein zu verdrängen suchen [15], macht die in den Hînayâna-Sutren vom Buddha gepriesene „treffliche und freudenreiche" Atembeherrschung das Atmen bewußt. „Der Mönch atmet bewußt ein, er atmet bewußt aus. Wenn er lang einatmet, erkennt er: ich atme lang ein; wenn er

[12] Beckh faßt die vier Unermeßlichen als die entsprechende Gesinnung zum ersten Gebot (sîla) im Yoga, nämlich dem Gebot der Schonung des Lebens (ahimsâ), auf (a. a. O. Bd. II, 27 ff.). Nach Heiler stellen diese Vier, die auch im Yogasutra (I, 33) vorkommen, eine „selbständige und gleichwertige parallele Versenkungsskala" (a. a. O. 81) dar. Dagegen nehmen Anesaki-Takakusu (in ERE, Bd. IV, art. dhyâna) die vier Unermeßlichen ähnlich wie Beckh als eine Vorübung zum Dhyâna. Auch bei H. Kern (Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Leipzig 1882, Bd. I, 471) sind die ersten einleitenden Meditationen. Buddhagosa zählt sie im Visuddhismagga zu den 40 Betrachtungsgegenständen (kamatthâna). Gegen Heilers Auffassung spricht, daß es sich bei den vier Unermeßlichen um aszetische Übungen ohne eigentlich mystischen Charakter handelt.

[13] a. a. O. 9.

[14] S. H. Glasenapp, Die Religionen Indiens, Stuttgart 1943, 44. Der Sitz (âsana) ist das dritte Glied (anga) im Yogasutra. Der Hocksitz (pallanka, sanskr. paryanka) ist auch die Voraussetzung für die buddhistische Meditation. Den in Meditation sitzenden Mönch zeigt das Samaññaphala-sutta (67, 82) in SBB, II (London 1899), Dialogues of the Buddha, 82 und 86.

[15] Vgl. meinen Aufsatz über „Die Übung im Zen-Buddhismus" in „Geist und Leben", Bd. 26 (1953), 209.

lang ausatmet, erkennt er: ich atme lang aus. Wenn er kurz einatmet, erkennt er: ich atme kurz ein; wenn er kurz ausatmet, erkennt er: ich atme kurz aus“ [16]. Die Buddhisten verwerfen die im Yoga geübte gewaltsame Atemhemmung (prâna-yâma). Auf der vierten Dhyâna-Stufe wird die Atmung von selbst unwahrnehmbar.

Die Stufenfolgen der vier Dhyâna (pali:jhâna) und vier Unendlichkeitsstätten (arûpa oder âyatana), die an mehreren Stellen des Palikanons mit einer neunten Stufe der Zerstörung von Bewußtsein und Empfindung (nirodha) zu einer Reihe verbunden sind, bilden das Kernstück der mystischen Übung im Hînayâna-Buddhismus. Nach Überwindung der fünf Hindernisse (nîvarana) von Begierde, Haß, Trägheit, Angst und Zweifel beginnt der Aufstieg durch die vier Dhyâna. Auf der ersten Stufe, der inneren Sammlung und Abgeschiedenheit von den Begierden, ist noch eine Vorstellung von Objekten da, ein Lustgefühl durchdringt den Übenden. Auf der zweiten Stufe wird die Loslösung von der Außenwelt vollzogen, die Erwägung von Objekten ist verschwunden, aber den Körper durchdringt Freude. Das Freudegefühl macht auf der dritten Stufe dem Gleichmut Platz, die geistige Konzentration wird vollkommen. Die höchste vierte Dhyâna-Stufe ist der weltentrückte Zustand des freudlosen und leidlosen Gleichmuts (upekhâ). Der Aufstieg durch die vier Dhyâna wird auch durch folgenden Vergleich verdeutlicht: „Auf der ersten Stufe ist der Übende von Freude und Glücksgefühl durchdrungen wie ein von einem Bader mit Flüssigkeit durchtränkter Seifenball, auf der zweiten wird er von Freude und Glücksgefühl durchflutet wie ein See von einem kühlen Quellstrom, auf der dritten wird er von freudefreiem Glücksgefühl umspült wie eine Lotusblume von kühlem Wasser, auf der vierten sitzt er geläuterten Denkens da wie einer, der ganz und gar mit weißen Gewändern umkleidet ist“ [17].

Bei der Meditation der Unendlichkeiten durchläuft der Übende nacheinander die Stätten der Raumunendlichkeit, der Bewußtseinsunendlichkeit, des Nichts und die Sphäre jenseits von Bewußtheit und Unbewußtheit. Die sich anschließende „Zerstörung von Bewußtheit und Empfindung“ bedeutet nicht die Endbefreiung im Nirvâna, sondern einen exstatischen Zustand. Die beiden Versenkungsreihen von Dhyâna und Arûpa werden auch mit den kosmischen Bereichen der Formwelt (rûpa-dhâtu) und formlosen Welt (arûpa-dhâtu) in Verbindung gesetzt. Doch ist die Entsprechung nicht vollkommen. In der kosmischen Betrachtungsweise ist die formlose Welt die höhere Stufe, aber unter den Meditationswegen haben die vier Dhyâna den Vorrang. Der Buddha ist gemäß der Tradition von der vierten Dhyâna-Stufe aus ins Nirvâna eingegangen. Diese Stufe eröffnet den Zugang zu allen höheren Geistesgaben, die im Hînayâna-Buddhismus nach Yoga-Art eine große Rolle spielen. Zu den in der Meditation erworbenen Wunderkräften (iddhi) zählen sowohl außerordentliche Bewußtseinszustände als auch ungewöhnliche körperliche Fähigkeiten, wie Elevation, Vervielfältigung der Person, Durchdringung, Unsichtbarwerden, Berührung von Sonne und Mond, Hellhören und andere [18]. Wunderbare Dhyâna-

[16] Bei Heiler a. a. O. 9. Auch Beckh (II 42) hält die Bewußtheit für die Hauptsache in der buddhistischen Atemtechnik.

[17] Bei Glasenapp, Die Religionen Indiens, 233.

[18] Die übermenschlichen Fähigkeiten, im Yoga vibhuti genannt, werden auch in der buddhistischen Formel der Sündenreinigung (pâtimokha) erwähnt, nach Thomas ein Beweis dafür, daß „Yoga ein wesentlicher Bestandteil der ursprünglichen Lehre“ war (History of Buddhist Thought, 17).

Früchte sind auch die drei Kenntnisse (tevijjâ), nämlich die Erinnerung an frühere Existenzen, die Kenntnis der Schicksale aller Wesen im Kreislauf der Wiedergeburten und das Wissen vom Leiden und seiner Überwindung. Dieses höchste Wissen, in dem der Ausgangspunkt der Buddha-Lehre gleichsam auf höherer Ebene in mystischer Schau wiederum, und zwar nun vollkommen erfaßt wird, bringt den Zustand des Heiligen (arhat) hervor.

In diesem Zusammenhang müssen noch zwei Hinführungen zur meditativen Versenkung erwähnt werden, die, während die übrigen Praxen des Hînayâna-Buddhismus später völlig verschwinden, im Zen nachwirken und ihre Entsprechung haben. Die Betrachtungsgegenstände (kamatthâna), wie sie besonders im Mahâsattipatthâna-sutta ausführlich dargelegt werden, sind schematisch, eher eine Anweisung zur psychischen Technik als zur Geistesbesinnung. Aber sie versetzen den Übenden in jene ernste Stimmung, die aus der Berührung mit den Grundwahrheiten von der Vergänglichkeit des Lebens (anicca), der Wesenlosigkeit des Daseins (anattâ) und des allgemeinen Leidens (dukkham) entsteht und bei aller buddhistischen Meditation die Vorbedingung für den Erfolg ist. Das Zen kennt keine inhaltlichen Erwägungen nach Art der hînayânistischen Betrachtung. Aber es werden vom Anfänger Übungen vorgenommen, die ähnlich der im Sutra empfohlenen Fixierung der Aufmerksamkeit auf die Unreinheiten und Häßlichkeiten des Leibes (asubha) ausschließlich bezwecken, die Schönheit zu entlarven und die menschliche Hinfälligkeit zum Erlebnis zu bringen. Auch die Zen-Meister sprechen zu ihren Jüngern viel von Tod und Weltentsagung, damit diese von den schweren Grundwahrheiten durchdrungen um so leichter die Erleuchtung fassen können [19]. Kaum weniger als die Versammlungsstätte der Bhikkhu ist das Zen-Kloster von Vergänglichkeitsstimmung durchweht.

Die Kasina-Übung geht ebenfalls der Versenkung vorauf. Bei dieser Übung wird durch Fixierung der Aufmerksamkeit auf einen physischen Gegenstand ein äußerster Grad von Konzentration erreicht. Unverwandt starrt der Mönch auf einen Kreis oder eine Scheibe von Lehm oder Erde oder auf ein Gefäß mit Wasser oder auf ein Feuer oder einen vom Wind bewegten Baumwipfel (kasina der vier Elemente). Oder er fixiert einen farbigen Punkt oder einen Raum oder ein Licht. So lange schaut er, bis das „Zeichen" sich seinem Bewußtsein einprägt und als Nachbild mit geschlossenen wie mit offenen Augen deutlich wahrgenommen wird. In der Meditation des tantrischen Buddhismus spielt das Mandala, das sich möglicherweise aus dem Kasina entwickelt hat, eine ähnliche Rolle [20]. Auch das Zen kennt die symbolische Darstellung geistiger Wirklichkeiten, die durch Konzentration auf dem Wege über die Sinne angeeignet werden. In der Geschichte des chinesischen Zen begegnen wir bei den Meistern der Wei-yang-Sekte der Übung der „Kreisfiguren", die offensichtlich der frühbuddhistischen Kasina-Praxis verwandt ist. Yang-shan, der Hauptvertreter dieser Richtung im 9. Jahrhundert, der selbst durch die Kreisfiguren plötzlich zur Erleuchtung kam, hat viel zur Verbreitung dieser Übung beigetragen. Von ihm wird in der Zen-Chronik erzählt: „Der Meister hockte da mit geschlossenen Augen. Ein Mönch kam und stellte sich leise an seine Seite. Der Meister öffnete die Augen und zeichnete auf dem Boden eine Kreisfigur. In das Rund zeichnete er das Schriftzeichen für Wasser und schaute sich nach jenem Mönch um. Der

[19] So z. B. der berühmte japanische Zen-Meister Dôgen (1200—1253) in Shôbôgenzô Zuimonki, Nr. 47 und 62.

[20] S. H. Glasenapp, Buddhistische Mysterien, Stuttgart 1940, 108.

Mönch sprach kein Wort“ [21]. Symbolische Darstellungen metaphysischer Wahrheiten sind auch sonst im Zen häufig. Vielfach dienen die Zeichen nicht nur zur Veranschaulichung der abstrakten Wahrheit, sondern auch zur Konzentrationsübung [22].

Der Überblick über die Formen des meditativen Lebens im Hînayâna-Buddhismus zeigt, in welchem Ausmaß das mystische Element alles durchsetzt. „Der ganze Buddhismus ist durch und durch nichts als Yoga“, konnte behauptet werden [23]. Für alle einzelnen Erscheinungen der frühbuddhistischen Versenkungspraxis lassen sich Ansatzstellen und Parallelen in der altindischen Yoga-Überlieferung aufweisen [24]. Legt schon diese geschichtliche Einbettung die Vermutung nahe, daß es sich bei den Praxen des Hînayâna-Buddhismus vorwiegend um Seelentechnik handelt, so erkennen wir unschwer in den Staffeln und Schemata anweisende Beschreibungen meditativer Seelenzustände. Nirgendwo öffnet sich ein Ausweg in die Transzendenz. Der Buddhismus bewirkt durch die Verbindung mit dem sittlich-religiösen Heilsstreben zwar eine Vergeistigung des Yoga, vermag aber in die psychischen Praxen kein metaphysisches Erkenntniselement einzuführen. Das in der Versenkung erlangte Wissen bezieht sich auf die Gegebenheiten des Erlösungspfads, nämlich den Kreislauf der Wiedergeburten und die Überwindung des Leidens. Wir können deshalb in den hînayânistischen Versenkungsübungen keine echte Mystik anerkennen, weil jede Mystik, auch die natürliche Mystik, eine unmittelbare Beziehung zur absoluten geistigen Wirklichkeit besagt. Im Hînayâna-Buddhismus stellt sich die Frage des Absoluten zuerst in Verbindung mit der Lehre vom Nirvâna, die wie für das ganze System so auch für eine mögliche Hînayâna-Mystik von ausschlaggebender Bedeutung ist.

3. Das Nirvâna als Endziel des mystischen Weges

Nirvâna ist dem Wortsinn nach etwas Negatives. Abgeleitet von dem Zeitwort *va* wehen (wie der Wind) mit der verneinenden Vorsilbe nir bedeutet es unbewegte Ruhe, wo kein Wind weht, das Feuer erloschen, das Licht ausgeblasen, das Gestirn untergegangen, der Heilige im Tode dahingeschieden ist [25]. „Das Erlöschen der Begier, das Erlöschen des Hasses, das Erlöschen der Verblendung: das, o Freund, wird Nirvâna genannt“ [26]. „Zerbrochen ist der Leib, erloschen ist das Vorstellen, die Empfindungen alle sind dahingeschwunden. Die Gestal-

[21] Bei Heinrich Dumoulin, The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan, New York 1953, S. 20.

[22] Vgl. die bildliche Darstellung der fünf Ränge des Tôsan Ryôkai. Ob diese Figuren auch zur Konzentration benutzt wurden, ist mir nicht bekannt. (The Development of Chinese Zen, S. 25 ff.).

[23] Beckh Bd. II, S. 11.

[24] Für den Nachweis im einzelnen s. Heiler, a. a. O. 44 ff. Über den vorwiegend psychischen und hypnotischen Charakter des Yoga vgl. Louis de la Vallée Poussin, Nirvâna, Paris 1925, 12; A. B. Keith, Buddhist Philosophy in India and Ceylon, Oxford 1923, 143 ff.

[25] Über Geschichte und Sinn des Wortes „nirvâna“ vgl. Thomas, a. a. O. 121 ff., H. Ui in „Studies on Buddhism in Japan“, Bd. I, Tokyo 1939, 37 ff., Vallée Poussin, a. a. O. S. 54.

[26] Bei Oldenberg, a. a. O. 305 (Anm.).

tungen haben Ruhe gefunden; das Erkennen ist zur Rüste gegangen“ [27]. Das Heilige schwindet gemäß dem berühmten Vergleich des Buddha nach diesem Erdendasein ins Nirvâna dahin, wie eine Öllampe in sich zusammensinkt und erlischt, nachdem aller Brennstoff verzehrt ist. Solche Worte und Bilder erwecken die Vorstellung einer völligen Leere des Nichts [28]. Aber zugleich steht fest, daß die Buddhisten stets im Nirvâna ihr höchstes Ziel sahen, nach dem sie sich wie nach einem Himmel sehnten. Zumal in den alten Liedersammlungen der buddhistischen Mönche und Nonnen wird der Zustand der endgültigen Befreiung begeistert gepriesen. Das Nirvâna ist die vollendete Seligkeit, das höchste Glück, der Friedenshafen und die Rettungsinsel. Wären solche Bilder wesenlose Schleier, die das Nichts verhüllen? Oder verbergen sie einen positiven Kern? Man hat den Buddha auf den Widerspruch in seiner Lehre gestoßen und gefragt, ob der Vollendete jenseits des Todes noch existiert oder ob er nicht existiert. Buddha hat auf diese Frage die Antwort verweigert, wahrscheinlich weil sie theoretischer Art und also ihre Lösung für das eine Notwendige, die Erlangung des Heils, belanglos ist. Man hat ihm deshalb des philosophischen Agnostizismus geziehen [29]. Aber es ist auch möglich, daß der Buddha über das Fortleben im Jenseits nichts hat aussagen wollen, weil unsere begriffliche Sprache hier nicht ausreicht. Über das andere Ufer, die dem Tod entrückte unsterbliche Sphäre (amata dhâtu), läßt sich mit Menschenworten keine gültige Aussage machen. Jener Bereich ist nur im mystischen Aufstieg erreichbar.

Wer das Paradox in der buddhistischen Lehre vom Nirvâna logisch aufzulösen unternimmt, kommt notwendig entweder zu einer nihilistischen oder permanentistischen Erklärung. Beide werden vom Buddha abgelehnt. Shâkyamuni hat sowohl die materialistisch-nihilistische Ideologie (uccheda-vâda), die kein Karma und keine Befreiung kennt, als auch die metaphysische Substanzlehre (sassatâ-vâda), die unzerstörbare Körper annimmt, als Häresien verworfen [30]. Wäre auch in der Philosophie Buddhas letztes Wort ein „mittlerer Weg“, wie ihn später die Mahâyâna-Metaphysik als höchste Weisheit lehrt? Gemäß dem japanischen Buddhologen Ui bedeutet die zwölfgliedrige Ursachenkette (paticca

[27] Udâna VIII, 9, bei Oldenberg, a. a. O. 307, 308.

[28] Hauptvertreter der nihilistischen Nirvâna-Auslegung sind Childers (Pâli Dictionary), J. D. Alwis (Buddhist Nirvâna, Colombo 1871), J. A. Eklund (Nirvâna, Upsâla 1899), J. Dahlmann (Nirvâna, Berlin 1896), H. Oldenberg in den frühen Auflagen seines Werks „Buddha“. Oldenberg kommt später zum Ergebnis, daß das Nirvâna ein Absolutes bezeichnet, nicht im Sinne eines Weltgrundes, sondern eines absoluten letzten Zieles (Die Lehre der Upanisaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915, 309; so auch die späteren Auflagen von „Buddha“). Glasenapp schreibt: „Das Nirvâna ist ein relatives, kein absolutes Nichts“ (Die Religionen Indiens, 235). Ui nimmt für den Urbuddhismus weder die nihilistische Deutung an, noch spricht er von einem mystischen Zustand, sondern erklärt das Nirvâna im Sinne der Formel von der Entstehung in Abhängigkeit (paticca-samupacca) als die Realisierung der Relativität des Seins. Bemerkenswert ist, daß Ui wie viele Vertreter des Mahâyâna-Buddhismus im „Kleinen Fahrzeug“ die nihilistische Auffassung des Nirvâna findet. Der Negativismus kommt stark zum Ausdruck in den 13 Erklärungen des Wortes „nirvâna“ im Vibhâshâ (28, 18), die Vallée Poussin anführt (a. a. O. 54).

[29] So Keith (Buddhist Philosophy, 63), Vallée Poussin in ERE, Art. Nirvâna.

[30] So Thomas, History of Buddhist Thought, 123 ff.

samuppada), die der Buddha in der befreienden Erkenntnis durchschaute, nicht eine kausale Abfolge in der Entstehung der Dinge, sondern das allgemeine Geseţ des Werdens und Vergehens in gegenseitiger Abhängigkeit [31]. Der Buddha hätte sich wie Heraklit und Nieţsche an der „Unschuld des Werdens" berauscht, mit dem Unterschied, daß, was jene in metaphysischer Einsicht zu erkennen glaubten, der Buddha in der Erleuchtungsschau sah. Bezeichnenderweise tröstete der scheidende Buddha vor seinem Weggang von dieser Erde die Seinen nicht mit dem Ausblick auf das Nirvâna, sondern durch den Hinweis auf jenes eherne Geseţ, demzufolge alles Geborene stirbt und alles Zusammengeseţte der Auflösung anheimfällt [32]. Wenn aber die gewöhnliche hînayânistische Erklärung zu Recht besteht, welche die zwölfgliedrige Ursachenkette im Zusammenhang mit der Lehre von Karma und Samsâra als Verdeutlichung des durch die drei Zeiten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fortwirkenden Einflusses in der Entstehung auffaßt, so bedeutet das Nirvâna die Befreiung aus dem Kreislauf der Dinge und also den Ausweg aus dieser der Karma-Wirksamkeit unterworfenen leidvollen Existenz. Die Existenz ist in der buddhistischen Terminologie das Sein innerhalb der Kategorien der fünf Elemente (skandha) [33], das es nur im Samsâra der Wiedergeburten gibt. Das jenseitige Land der Freiheit entzieht sich unserem Denken.

Die zu Skepsis und Pessimismus neigende Philosophie des frühen Buddhismus macht keinen Versuch zu höherem Aufstieg. Wo wir im Schrifttum des Hînayâna-Buddhismus beschwingten Worten begegnen, kommen sie aus dem Munde religiös inspirierter Mönche oder Nonnen. Wir sind im Bereich der Mystik. Da lesen wir: „Es gibt ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungemachtes, Ungestaltetes; gäbe es nicht dieses Ungeborene, Ungewordene, Ungemachte, Ungestaltete, so gäbe es keinen Ausweg für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete" [34]. Oder: „Der große Ozean ist tief, unermeßlich, unergründlich ... So ist auch der Vollendete, er ist tief, unermeßlich, unergründlich" [35]. Die Vereinungen bezeichnen hier die völlige Transzendenz über alles menschliche Denken und Sprechen hinaus. Ähnlich künden die Upanishaden vom Alles und Nichts des ewigen Brahma. In den folgenden Versen, die ebenfalls Oldenberg anführt, vernehmen wir den gleichen mystischen Klang:

---

[31] a. a. O. 40. Die zwölfgliedrige Kette hat bei den Buddhisten selbst verschiedene Auslegungen gefunden. Die von den mahâyânistischen Buddhologen für den Urbuddhismus beanspruchte Erklärung sieht in der Formel den frühesten Ausdruck für die von der späteren buddhistischen Philosophie entwickelte Lehre von der Relativität des Seins. Dagegen deutet sie der Hînayâna-Buddhismus (z. B. Buddhaghosa) auf die Entstehung in kausaler Abhängigkeit durch die drei Zeiten Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Welche der beiden Auslegungen dem ursprünglichen Sinn näher ist, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls ist die mahâyânistische Erklärung im Sinne der Philosophie des Nâgarjuna metaphysischer, die hînayânistische Auffassung entspricht der dem indischen Denken vertrauten Vorstellung vom Kreislauf der Wiedergeburten im Samsâra.

[32] Mahâparanibbâna-sutta, Kap. 3 und 5.

[33] S. Glasenapp, Die Religionen Indiens, 224. Die hînayânistische Philosophie hat ausführlich dargestellt O. Rosenberg in „Die Probleme der buddhistischen Philosophie", Heidelberg 1924, ferner Th. Stcherbatsky „The central Conzeption of Buddhism and the Meaning of the Word ‚Dharma'" (London 1923).

[34] Udâna VIII, 3, bei Oldenberg a. a. O. 326.

[35] Samyutta Nikâya IV, 374 ff., bei Oldenberg a. a. O. 321.

„Den, der zur Ruhe geht, kein Maß ermißt ihn.
Von ihm zu sprechen gibt es keine Worte.
Verweht ist, was das Denken könnt' erfassen.
So ist der Rede jeder Pfad verschlossen" [36].

Also durchseelt auch im Hînayâna-Buddhismus der aus bester indischer Tradition gespeiste mystische Aufschwung die Meditationstechniken und das psychische Training der Yoga-Übungen. Denn das Nirvâna ist nicht ein in weite Fernen gerückter jenseitiger Zustand, sondern kann schon im Diesseits, „in der sichtbaren Ordnung" (ditthe dhamme) erlangt werden. Das diesseitige Nirvâna unterscheidet sich vom jenseitigen nur durch das Fortbestehen des körperlichen Substrakts (upadhi), das aber den Vollendeten nicht mehr hemmt [37].
Der Hînayâna-Buddhismus verdankt viel von seiner Lebendigkeit und Spannkraft dem in ihm wirkenden mystischen Element, durch das er zu einem Absoluten hinstrebt, das er theoretisch verneint. Alle Mystik hat ihrer Natur gemäß eine Beziehung zu Moral und Metaphysik. Für die sittliche Bereitung ist im Hînayâna gut vorgesorgt. Die weise Beherrschung der Sinne und der sinnlichen Gier, die der zwischen Genuß und Kasteiung hinanführende „mittlere Weg" von seinen Jüngern fordert, schafft eine gute Grundlage für höhere Aufstiege des Geistes. Das Fehlen echter Metaphysik mußte als Mangel empfunden werden, bis die von mystischem Geist beschwingten kühnen philosophischen Spekulationen des „Großen Fahrzeugs" auf dem Plan erschienen. In der mahâyânistischen Metaphysik bricht ein Neues auf, aber der Zusammenhang mit dem Ur-Buddhismus bleibt bestehen.

(Es folgt ein zweiter Aufsatz über die buddhistische Mystik im Mahâyâna.)

---

[36] Sutta Nipâta 1074 ff., bei Oldenberg a. a. O. 325.

[37] Über die beiden Nirvâna s. Thomas, a. a. O. 131 f. Die in der Hînayâna-Literatur geläufige Unterscheidung zwischen diesseitigem und jenseitigem Nirvâna gehört nach Ansicht des japanischen Buddhologen Ui nicht dem Ur-Buddhismus, sondern der späteren hînayânistischen Vorstellungswelt an. Der echte Begriff des Nirvâna bedeutet nach ihm das Buddha-Werden (mahâyânistisch gefaßt die positive Kehrseite der Realisierung der Seins-Relativität), das keine Beziehung zum Tode hat. Weil das Buddha-Werden in dieser Welt über die Fassungskraft der späteren Buddhisten hinausging, diese aber doch einen Erfolg ihrer aszetischen Bemühung verlangten, hätten sie, so glaubt Ui, zwischen dem vollkommenen Nirvâna, wo kein Substrat bleibt, und dem unvollkommenen Nirvâna, bei dem ein Substrat fortbesteht, unterschieden. Diese Unterscheidung wurde mit der (nach Ui ebenfalls nicht zum Ur-Buddhismus gehörigen) Lehre von der Seelenwanderung verbunden. Die Existenzen dauern so lange fort, bis das vollkommene Nirvâna erreicht ist.

PROF. DR. H. WIRTH ROEPER BOSCH/MARBURG

DIE SYMBOLHISTORISCHE METHODE

Es hat einen tieferen ursächlichen Zusammenhang, wenn die Religionswissenschaft sich nunmehr das „religiöse Symbol" als Forschungsaufgabe gestellt hat, wie der vorjährige Kongreß der deutschen Abteilung der Internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte in Mainz es getan hat. Diese Aufgabe hat allerdings als Voraussetzung, daß Begriff und Wesen des Symboles zunächst einmal klar umrissen wird. Die Formulierung „religiöses Symbol" wäre schon ein Wortgedoppel. Denn das Symbol ist seinem Ursprung und Wesen nach religiös, kultisch, auch magisch.

Es bedarf der Feststellung, was wir primär unter Symbol zu verstehen haben. Der Gebrauch des Wortes in der christlichen Theologie als Konfessionskunde, Zusammenstellung kirchlicher Bekenntnisse (Apostolikum, Athanasianum usw.) betrifft eine abgeleitete, übertragene Bedeutung. *Symbolismus* und *Symbolisierung*, symbolische Darstellungen, Handlungen, Gebärden usw., sind ebenfalls erst Übertragungen, vielfach einer linearen, ideographischen Ursymbolstufe. Das, was in der Psychologie z. B. als Erwachen des *Symbolbewußtseins* bezeichnet wird, wie z. B. in der geistigen Entwicklung des Kindes, ist kein Verständnis für sinnbildliche Beziehung, sondern für bildliche, gegenständliche Assoziation. So z. B. wenn das Kind sich aus seinen Lallworten Namen für Sachen, Dinge zu bilden beginnt. Oder wenn in noch weiter fortgeschrittenem Entwicklungsstadium die erwachte kindliche Phantasie die Steine, Holzstücke des Spieles mit ersonnener Gestalt und Funktion ausstattet. Auch der primitive Stil, die lineare „Stilisierung" in frühkindlichen Zeichnungen, ist nicht symbolisch in primärem Sinne.

Das Symbol erscheint bereits in urgeschichtlicher Periode als ein abstraktes Linearzeichen ideographischer Art. Wobei sich die Frage erhebt, ob diese ideographische Gestalt und Bedeutung des Symbols eine sekundäre Stufe ist, die aus einer vorhergehenden naturalistisch-piktographischen Primärstufe, durch stilisierende Vereinfachung und Verabstrahierung entstanden wäre. Oder — ob das Symbol als Linearzeichen, als Ideogramm, *die* Primärform ist, die — als sinnbildlicher Ausdruck für das urreligiöse, numinose Erlebnis des Menschen — neben dem piktographischen Symbol gleichzeitig anzusetzen ist. Und ob etwa dieses ideographische lineare Symbol das eigentliche Merkmal der metaphysischen, transzendentalen Stufe der urreligiösen Hochentwicklung ist, im Sinne einer Urreligion vom Höchsten Wesen, eines „Urmonotheismus"?

Die Frage ist eigentlich schon beantwortet durch die äußere und innere Bestandaufnahme jener monumentalen Kunst des homo sapiens diluvialis eurasianus, der Aurignac-Cromagnonrasse, wie wir sie heute schon soweit abschließen können, nach einem Jahrhundert der umwälzenden Entdeckungen dieser ältesten Kunstdenkmäler der Menschheit und des Abendlandes im besonderen. Daß diese Kunst magischen *und* kultisch-religiösen Charakter hat, wird heute bereits immer mehr erkannt[1].

---

[1] *Herbert Kühn:* Die Felsbilder Europas. Stuttgart 1952.
derselbe: Das Problem des Urmonotheismus. Akad. d. Wiss. u. Lit. in Mainz. Abh. der geistes- u. sozialwiss. Kl., Jhr. 1950, Nr. 22.
Marie König: Das Weltbild des eiszeitlichen Menschen. Marburg/L. 1954.

Max Verworn hat sie schon früher als *physioplastisch* und *ideoplastisch* charakterisiert und klassifiziert[2]. Die physioplastische Kunst sei ein Augenbild, die reine, unmittelbare Wiedergabe, Nachbildung eines vom Auge geschauten Gegenstandes, die durch die rechte Hälfte des Gehirnes, auf kürzestem Wege der Nervenbahnen, zur gestaltenden Hand weiter gegeben wird. Die ideoplastische Kunst als Gedanken- und Erinnerungsbild geht durch mehrere Ganglienzellstationen der linken Gehirnhälfte, die zwischen Aufnahme- und motorische Stationen eingeschaltet sind und ein Vorstellungsbild geistig-seelischer Ergründung hervorrufen, das mit einem unmittelbaren Augenbild gar nichts zu tun hat oder nicht mehr zu tun hat.

Nach der evolutionistischen Schau wäre die physioplastische die ältere Kunst und die ideoplastische die jüngere, weil Ergebnis einer gedanklichen, abstrahierenden Tätigkeit des Menschen, die der primitiven Stufe noch nicht eigen sein könnte.

Bachofen war auch von dem „Natursymbol" der antiken Grabdenkmäler, im besonderen Mittelitaliens, ausgegangen. Die „Bildempfängnis" der antiken Religion sei der Entwicklungsgang der Materie zum Geist, vom weiblichen zum männlichen Prinzip: es sei das weibliche Prinzip, die *hylè* „Stoff", „Materie", die durch das männliche Prinzip, der *eidos*, „Gestalt", „Form" erhält. Bachofens Natursymbol ist aber in die Kategorie der physioplastischen Kunst mit allegorischer Bezugnahme oder Deutung einzuordnen. Und es wäre lehrreich zu untersuchen, in wiefern dieses physioplastische Natursymbol der Bachofenschen „Gräbersymbolik" (1859) eine sekundäre, und zwar späte Entwicklung des Symboles darstellt, bei der eine abstrakte, lineare, ideoplastische Urform, das ursprüngliche Gedankenbild, in oder zu einer stofflichen Form oder Gestalt, als Augenbild, verkörpert worden ist, unter Beibehaltung oder Beilegung einer allegorischen, sinnbildlichen Bedeutung.

Zum Beispiel: — das kosmische Ei, das von Bachofen ausgiebig herangezogen und exegetisiert wird. Bachofen kannte die vedische Kosmologie Indiens noch nicht, die bis zur Upanishadzeit noch klar den subarktischen Ursprung dieses sekundären, physioplastischen Symbols aus einer älteren ideoplastischen, ideographischen Urform erkennen läßt. In Chāndogya-Upanishad III, 19, 1—3 heißt es von diesem Weltenei: „Diese Welt war zu Anfang nichtseiend; dieses (Nichtseiende) war das Seiende. Dasselbe entstand. Da entwickelte sich ein Ei. Das lag da, so lange wie ein *Jahr* ist. Darauf *spaltete* es sich: die beiden Eierschalen waren die eine von *Silber*, die andere von *Gold*. Die *silberne* ist die *Erde*, die *goldene* der *Himmel* dort. — Was dabei geboren wurde, das ist die *Sonne*" (Deussen). Oder — wie es in Rigveda X, 121, 9 und 129, 3 heißt: „der goldne Keim" *(hiraṇya-garbha)*, „das Lebenskräftige", das in der Schale eingeschlossen war".

Diese vedische kosmologische Symbolik finden wir entsprechend in der von Bachofen in Zusammenhang mit dem Motiv erörterten orphischen Mysteriensymbolik wieder. Hier geht auch aus der Urnacht das Weltenei hervor, aus dem der kosmogenische Eros geboren wird. Die beiden Schalen des Eis werden ebenfalls zu Himmel und Erde, Uranos und Gaia[3]. Ganz wie nach altägyptischer Über-

---

[2] *Max Verworn:* Zur Psychologie der primitiven Kunst. 1. Aufl. Jena 1908. 2. Aufl. 1917. — Ideoplastische Kunst. Jena 1914 und Die Anfänge der Kunst. Jena 1920.

[3] *O. Gruppe:* Griechische Mythologie u. Religionswissenschaft. Handb. d. klassischen Altertumsw. II, 2 1906, S. 419 f. Aristophanes Aves 695 f.

lieferung Ra (Re) „in seinem Ei als seiner Lichtwohnung erstrahlt", oder „Schöpfer des Eis, das aus dem Chaos hervorging" genannt wird [4].

Das Ei, das da lag wie ein „Jahr", das sich „spaltete" und dessen beide Schalen hell und dunkel waren und zu „Himmel und Erde" wurden, wobei die Sonne geboren wurde, ist ein typisches Beispiel zu meinem Satz, daß „die Mythe die Exegese des Symbols" ist. Die Überlieferung von Rigveda bis Upanishad hat jenes „Jahr"-Symbol einer ehemaligen subarktischen Urheimat klar bewahrt [5].

Es ist jenes Diagramm, wie wir es aus den jungsteinzeitlichen und späteren Felsbildern des zirkumpolaren Kulturkreises (Nordeurasien-Nordamerika) kennen: der Gesichtskreis, der in der Senkrechten geteilt ist = Sonne in Winterstillstand (Süden) — Sonne in Sommerstillstand (= Norden). Das sind die „beiden Gänge" der Sonne in den beiden Jahreshälften, Jahreszeiten des subarktischen Kreises [6].

In der anliegenden Tabelle gebe ich einen Überblick der ideographischen Vorstufe der physioplastischen Weltenei-Symbolik. Es gibt in dem nordeurasiatisch-nordamerikanischen Symbolkulturkreis zwei Formen des subarktischen Jahresideogrammes:

I A 1: die *senkrechte* Teilung des Gesichtskreises in den Sonnenstillstandpunkten der Winter- und Sommersonnenwende.

I A 2: die *wagerechte* Teilung des Gesichtskreises in den beiden Jahreszeiten der subarktischen Breite, Jahreszeitendual: obere Hälfte = Himmel = Sommer (höchster Sonnenstand) und untere Hälfte = Erde = Winter (tiefster Sonnenstand).

I B 1—2: die „Spaltungsformen", die beiden Jahreshälften, das „Himmel-Erde"-Motiv (2a—2c). Die eckigen Formen entstanden aus der Holzritz- und Webetechnik.

Die vedische Überlieferung nennt sie noch, in klarer physioplastischer Übertragung des ideographischen Ursymbols, „die beiden *Hälften" (ubháv-árdhau* Rigv. II, 27, 15), „die zwei einander zugewandten *Schalen", samīcīné dhiṣáṇe* (Rigv. X, 44, 8 u. Atharvav. XX, 94, 8) — der Dual *dhiṣaṇe* als Name für „Himmel und Erde" ist vom Namen der Mutter Erde als *dhiṣaṇā* gebildet — oder — „zwei einander zugewandten Becken" *(camvà samicī)* [7].

In I C ist das Ideogramm der Verbindung von „Himmel und Erde", der „heiligen Gattung", das *hieros gamos*-Motiv mit seinen eckigen Varianten wiedergegeben.

Die Gruppe II zeigt an Hand der Felsbildereintragungen (A 1—2) des nordeurasiatisch-nordamerikanischen Kreises das Linearzeichen des Jahressonnenlaufes, zwei durch einen senkrechten Strich verbundenen Kreise (B 1 a), die höchste (Nord) und die tiefste (Süd) Sonne des Jahres, als Achse des Gesichtskreises (II A 1) bzw. seiner 8fachen Teilung in den vier Haupthimmelsrichtungen und ihrer Unterteilung. Daher die Bedeutung „acht" für dieses Zeichen und seine Varianten: z. B. der norwegische und schwedische Bauer verwendete im 17. Jahrhundert noch für das Zahlzeichen „acht" eine der Varianten dieses Zeichens (II B 1—2, C 1—3).

---

[4] *H. Brugsch:* Religion u. Mythologie der alten Ägypter. 2. Aufl. Leipzig 1891, S. 222 u. 168.

[5] *Bal Gāngādhar Tilak:* The arctic home in the Vedas. Poona and Bombay 1903.

[6] *H. Wirth:* Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen dies- u. jenseits des Nordatlantik. Berlin-Leipzig 1936. S. 20 ff.

[7] *Paul Deussen:* Sechzig Upanishads des Veda, S. 518.

In dem ganzen subarktischen Zirkumpolarkreis erscheinen nun diese beiden Zeichen der Gruppe I B—C und II B—C in fester, stehender Formelverbindung: = Gruppe III, die Motiv-Formel „gezeugt, geboren von Himmel und Erde" (A 1—2 mit B 1—2). Besonders in der abendländischen Megalithreligion tritt diese Formel als ein Kanon der Kultsymbolik des Wiedergeburtglaubens auf. Diese Symbolik lebt zuletzt in der Grabsymbolik des iroschottisch-germanischen Kreises, als Synthese des Volksaltglaubens mit dem Christentum, noch einmal in monumentaler Formgebung auf.

Von dieser Grundlage treten wir nun wieder an Bachofens „Natursymbol", das kosmische Ei, heran. Bachofen hat das Motiv in seiner Studie „Die drei Mysterieneier" (Gräbersymbolik 1859) behandelt und kommt darauf weiter in seinem „Mutterrecht" (1861) zurück. Auf Tafel IV bringt er ein Grabbild aus einem Columbarium der Villa Pamfili zu Rom: auf einem Tisch liegen dort drei Eier, die der Länge nach durch eine schwarze untere Hälfte und eine weiße obere Hälfte geteilt sind. Ein weiteres Beispiel dieser drei halb weißen, halb schwarzen Eier bringt er von einer Pariser Vase bei. Das auf Tafel VIII, fig. 5 abgebildete Ei von Gefäßen aus Kyrene (= unsere Tafel, Gruppe IV) ist attischer Herkunft[8]. Das symbolische Ornament des Eis zeigt die charakteristische Symbolpolyphonie, die Weiterentwicklung der Symbolformelverbindung zu einem symbolischen Ornament, einer organischen Verbindung zweier (oder mehr) Symbole zu einer einheitlichen rhythmischen Form (I C 2b + II B 2c), die hier die mehrfache Geburt, die Wiedergeburt zum Ausdruck bringen soll.

Die Abbildung des Eis auf dem Gefäß von Kyrene zeigt uns nur *eine* Seite des Eis: das symbolische Ornament wird ringsherum gemalt gewesen sein, wie wir es entsprechend z. B. auf den Ostereiern aus der Wallachei wiederfinden. Die Bedeutung des Symbolornamentes kann also sein: „mehrfache Geburt", „Wiedergeburt" aus „Himmel und Erde" (IV 2 c—d).

Die Mythenexegesen vergehen, verwehen, — das Symbol bleibt bestehen, solange bodenständiges Volksbrauchtum und seine handwerkliche Dauerüberlieferung noch vorhanden sind. Das gilt auch für das eben analysierte symbolische Ornament als Symbolverbindung in der Dauerüberlieferung des Volksaltglaubens und seines symbolischen Ornamentes. Es ist daher ganz selbstverständlich. daß altabendländisches Brauchtum, auch an räumlich und zeitlich verschiedenen Stellen, die gleiche urabendländische Kultsymbolik bewahrt hat, wie z. B. die Ostereier aus der Wallachei (Mus. Ollmütz)[9]. Sie zeigen dieselbe Symbolik wie das Grabgefäß-Ei aus Kyrene (IV 3—4) in rhythmisch-ornamentaler Erweiterung: die Kette des „Himmel und Erde"-Zeichens (IV, 3) und das „Lebens"-, „Nachkommenschaft"-Zeichens (IV, 4), als die Bitte um „viel Leben", „viel Nachkommenschaft" aus „Himmel und Erde", — die alte Wiedergeburtssymbolik des himmlischen Lichtes, der „göttlichen Kraft", für das Menschengeschlecht auf Erden.

Daß die orphische Kultsymbolik des Grabeis von Kyrene den alten Wiedergeburtsglauben bewahrte, die in der homerischen Polisgötterreligion der Heerkönige griechischer Völkerwanderungszeit längst abhanden gekommen war, bezeugt noch Platons Zitat der orphischen Lehren in der Politeia (II, 363): „Nachkommenschaft und Geschlecht der Frommen und Treuen stürben niemals aus. Es wäre Persephone, die Verkörperung der Erdenmutter, die die Seelen dieser

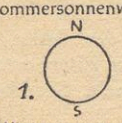
[8] *J. J. Bachofen* Gesammelte Werke, hersg. v. *K. Meuli* u. A. Bd. III Basel 1948, S. 1001 u. Tafel VIII.

[9] *Louise Hagberg:* Påskägger och deras hedniska ursprung. Fataburen 1906.

I. Das subarktische »Jahr« - Ideogramm

A. Solstizteilung

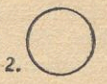
Sommersonnenwende



Wintersonnenwende

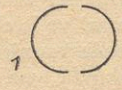
Jahreszeitliche Teilung

Sommer

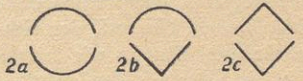


Winter

B. Spaltungsformen

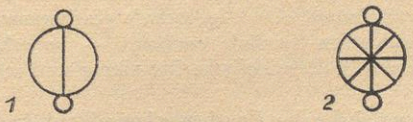


»Himmel- und Erde«- Motiv
»zwei Hälften«

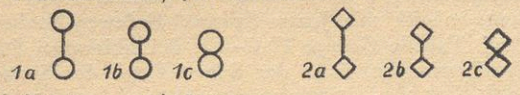


C. Hieros gamos - Motiv: Die Verbindung von Himmel und Erde

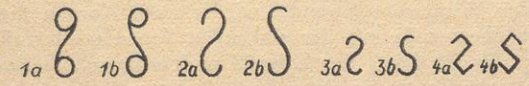
II. Der »Himmel-Erde«-Weg der Sonne im Jahre: Der Ahnenseelenweg



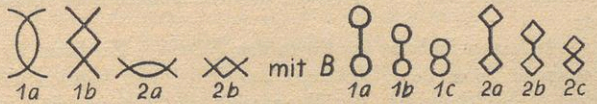
B. Das Zeichen von dem »Heil«, der »Göttlichen Kraft«, dem »Leben der Geschlechter«, der »Nachkommenschaft«, der »Geschlechtererde«



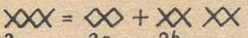
C. Aufgelöste (ornamentale) Formen



III. »Gezeugt, geboren von Himmel und Erde«: Formelverbindung von

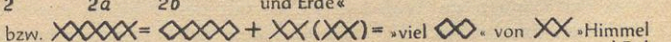


IV. Gefäß von Kyrene

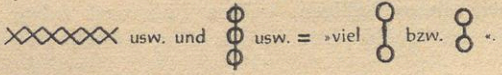


»mehrfache Geburt, Wiedergeburt aus Himmel und Erde«

bzw.



Symbolische Ornamentik von Ostereier der Wallachei



Gerechten alle neun Jahre wieder ans Licht der Sonne hinaufsende; aus ihnen gehen Männer stark an Kraft und groß an Weisheit hervor“ [10].
Die orphische Totengeleitinschrift auf dem Täfelchen von Petalia, Süditalien (4. Jahrh. v. Chr.?) bewahrt noch das alte Credo. Die Seele des Toten, in der Unterwelt angelangt, soll sprechen: *Gès pais eimi kai uranu asteroentos* „ich bin ein Kind der Erde und des gestirnten Himmels. Aber mein Geschlecht ist vom Himmel“.
Der ewig zeugende Umlauf, das Rad der ewigen Wiedergeburt (genesiurgos kyklèsis), der Umlauf der Himmlischen (periphora tōn uraniōn) heißt es noch bei Hermes Trismegistos, entsprechen dem altindischen *saṃsara*, der zu seinem Ausgang zurückkehrende Umlauf, der sich im Jahre *(saṃvatsara)* vollzieht.
An diesem Lehrbeispiel können wir feststellen: das sich spaltende kosmische Ei, das Weltenei, ist ein Gleichnis des „Jahr“-Diagrammes, des senkrecht bzw. wagerecht durchgeteilten Kreises. Dieses „Jahr“-Diagramm ist ein Ideogramm. Es kann nicht unmittelbar als Naturbild gesehen werden: es ist eine Abstraktion, eine gedankliche Ableitung, ein Begriffszeichen. Die Abstraktion ist hier das Primäre. Das naturalistische, physioplastische Bild (mit Dotter = Sonne) ist nur Gleichnis des abstrakten, ideoplastischen Linearzeichens.
Ich habe in der „Heiligen Urschrift“ schon für den subarktischen Symbolkulturkreis den Grundsatz aufgestellt, daß — wenn irgend ein Lebewesen oder ein Ding durch seine Form, seine Erscheinung, eine Eigenschaft gewissermaßen als die Verkörperung eines jener kosmischen Symbole erscheint —, so erhält das betreffende Lebewesen oder Ding eine kultsymbolische Beziehung und mythische Deutung.
Zum Beispiel — im ganzen nordeurasischen und auch nordamerikanischen Raum ist der Schwan der Großen Mutter, der Himmels- und Erdenmutter, als Licht- und Lebensbringer, Seelengeleitvogel, Kinderbringer beigestellt. Daher erscheint der Schwan in der Grabsymbolik mit jenem Himmel-Erdeweg-Zeichen, dem Lebens- usw. Zeichen (vgl. Tabelle Gruppe II B—C). Bei sibirischen Stämmen, wie bei Lappen und Nordgermanen, fliegt der Schwan „mit der Sonne“, den Jahressonnenweg, d. i. das ☉ Zeichen. Er ist der Lenzesbote, der mit der steigenden Sonne, nach der Wintersonnenwende, wieder nach Norden fliegt und der nach der Sommersonnenwende mit der sinkenden Sonne wieder südwärts, aufs offene Meer fliegt. Er ist daher der holende und bringende Seelengeleitvogel, der in das Weltenkreismeer, in den „Mutterbrunnen“ eingeht und von dort mit dem neuen Leben wiederkehrt. Daher wird er paarweise dargestellt. der eine nach links gewendet, der holende, und der andere nach rechts gewendet, der bringende.
Der Schwan biegt seinen Hals in der Form des ☾ bzw. ☽ Zeichens. Er verkörpert daher die gebogene Form des ☉ Zeichens, das ☾ ☽. Wir können daher in den skandinavischen Felszeichnungen der Bronzezeit die Totengeleit-, ver sacrum- usw. Schiffe mit dem ☾ ☽ Steven oder dem naturalistischen Schwanenhalssteven erscheinen sehen, in Verbindung mit dem ☉ oder ☾ ☽ Zeichen. Genau so erscheint der Schwan im ägäischen Raum mit den Schiffen der „Nordvölker“ der ägyptischen Inschriften, auf den Gefäßen des geometrischen Stiles, mit dem ☾ Zeichen, dem 4-, 8-speichigen Jahresrad, dem sogen. Doppelaxtzeichen und anderen Symbolen der skandinavischen Felsbilder.
Und so sehen wir diesen heiligen, weißen Lichtvogel zuletzt noch im alten Inguaeonen-Gebiet an der Nordsee, in den alten Giebelzeichen des friesischen

[10] *Platon*, Phaed, p. 70 c; Men. p. 81 A f.; de leg. IX, p. 870 D.

Bauernhauses, den *uleborden:* das gebogene Schwanenhalspaar, das links und rechts abgewendet zwischen sich die Sonnenscheibe oder das Rad, das ☉ oder das Kind mit erhobenen Ärmchen trägt. Wie die Spitze des *makelaars,* der Mittelstange, meistens das Dreisproß- oder Dreiblattornament trägt. Quer über den ☾ bzw. ☽ gebogenen Hälsen der Schwäne liegt meistens das ☾ bzw. ☽ Zeichen noch einmal, das der Schwan mit dem abwärts gebogenen Schnabel festhält. Oder *an Stelle der beiden Schwanenhälse* erscheint überhaupt nur *das* ☾ ☽ *Zeichenpaar.*

Die „uleborden" in der niederländischen Provinz Friesland, dem alten Schwäneland, wurden erstmalig von mir 1923—24 mit der Telekamera gesammelt, als ich dem Lehrkörper des Gymnasiums in Sneek noch angehörte. Von den damals von mir aufgenommenen „uleborden" existiert heute schon die Hälfte nicht mehr oder noch weniger: sie sind zerfallen, verschwunden, durch Radioantennen oder gar nicht oder durch irgend einen banalen Giebelzierat ersetzt; wie an Stelle der alten schönen Rohrhalmdächer die Wellblech- und Ziegeldächer gekommen sind. Aber damals habe ich noch aus dem Munde der alten 80- und 90jährigen Dorfzimmermannsleute, der *timmermanbaesen,* erfahren können, daß jenes *ulebord,* mit den ☾ ☽ Schwänen, dem ☉ bzw. ☾ ☽ Zeichen, eigentlich nur derjenige auf seinem Haus als Giebelzeichen zu führen berechtigt war, der die *eigenierde,* die *einierde* habe.

Wenn man diese letzte, bodenständige althandwerkliche Überlieferung des ausklingenden 19. Jahrhunderts nun auf seine Quellenechtheit prüft, so kann man feststellen, daß in dem um 1200 festgelegten altfriesischen Landrecht, den „XVII allgemeinen Küren", diese *einierde, eigenierde* entsprechend als *eingod, einerve, eine eckerar, ayn goed, ayn eerve, egen erve, eghen lant, eghen acker* erscheint, und zwar als Erläuterung für altfriesisch *ethel, edel, oedhel* usw., das altsächsisch *othil, odil,* althochdeutsch *odil (heim-odil, heim-uoti,* = „Heimat", d. i. im Alemannischen die angestammte Scholle, der Erbhof), altnordisch *odhal* heißt, — die „Geschlechtererde", die Sippenerde.

Die altvorderliche Sage führt die altfriesischen Küren und Landrechte auf die Zeit des Kyning Kerles (König Karl) zurück. Aus dem ausgehenden karolingischen Zeitalter aber stammen die beiden nordischen Runenreihen, eine in Alphabet- und eine in Futharkfolge, die ein hochdeutscher Mönch und Schreiber (um 900 n. Chr.) auf der letzten Seite der Annales Brunwillarenses, zusammen mit dem griechischen und lateinischen Alphabet aufgezeichnet hat. Dieser in der Vatikanbibliothek bewahrte Kodex aus dem Kloster Brunweiler (Brauweiler) bei Köln hat uns in der Runenreihe auch das ☉ Zeichen mit seinem Namen *odil* überliefert, — wie ich wieder ans Licht bringen durfte.

Es wahrte also der alte 90jährige friesische *timmermansbaes* noch eine handwerkliche Überlieferung vom *ul(e)bord,* d. i. *uodal-, uodil-, uodhilbord* „Odalsbrett" [11] als Wahrzeichen der Geschlechtererde, die wir von den Annales Brunwilarenses über die altfriesischen Küren und Landrechte bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts verfolgen können. Dann endet die Tradition, weil seit den 80-Jahren der handwerkliche Nachwuchs nicht mehr in der Dorfwerkstatt, sondern in den neugegründeten städtischen Gewerbeschulen (ambachtscholen) ihre Ausbildung erhielten. Dort wurde den Jungens wohl etwas von kunstgeschichtlichen Stilen, wie Renaissance, Barock, Rokoko, Empire, Biedermeier erzählt, aber nichts mehr

[11] vgl. friesisch *Ulrik, Ulrick, Uldryck, Uldrik, Uldrig, Uldrick, Ulryck, Ulderich,* Geschlechtsnamen *Uldinga, Uldenga,* ostfriesisch *Uleck, Ulers, Ulerks, Ulrich* aus *Uolrik* < *Uodalrich.*

von der Überlieferung des alten Handwerksbrauchtums und seinem symbolischen Ornament, von dem man in der Stadt nichts mehr wußte.
Man kann seit Anfang des 20. Jahrhunderts die Entartung des „ulebord" am friesischen Bauernhaus feststellen, als eine nicht mehr verstandene Form, die nun schnörkelhaft geschreinert wurde, bis zur völligen Schwundstufe der alten Formen.
Es ließe sich dieses Motiv noch sehr dankbar weiter verfolgen in der Richtung der altgermanischen, altindogermanischen ♀, ☾ usw. -Schwansymbolik und dem „Heil"-Begriff, worauf hier aus Gründen der Raumbeschränkung verzichtet werden muß. Ich verweise hierfür nach Prolegomena Band II.
So können wir hier ebenfalls feststellen: das Natursymbol des Schwanes als physioplastisches Symbol wird, wie das Ei, an ein primäres ideoplastisches Symbol, ein Ideogramm, angeglichen. Der Schwan ist der Träger des ♀, ☾, ☽, ☽. Er verkörpert sogar unmittelbar mit seinem Hals die gebogene Form, das ☽ ☽. Es ist daher nicht nötig, den ganzen Schwan auf dem ulebord abzubilden: es genügt der ☽ ☽ gebogene Hals. Oder man kann ebensogut die naturalistische Darstellung der Schwanenhälse weglassen und nur die ☽ ☽ Zeichen an ihre Stelle setzen.
Hiermit ist an Hand zweier uralter nordeurasischer Symbole klargelegt, wie das Ideogramm und die ideoplastische Kunst die Ausgangsform für die physioplastische Kunst, das Natursymbol, bildet. Die physioplastische Kunst erscheint im abendländischen Raum mit der Aurignackultur, zugleich aber auch die ideoplastische Kunst, das symbolische Ornament, d. h. das ideographische Symbol. Wir kennen das ☾ Symbol mit dem Sonnenzeichen (Kreis mit Mittelpunkt), dem Strahlenkranz, dem 3-fingrigen Hand-Zeichen, — Einzelheiten, die dem subarktischen, nordeurasiatischen, sibirischen Raum angehören und entsprechend auch in der Aurignac-Siedlung von Malta, Gouvern. Irkutsch, mit dem Schwan und dem 8-(„Achter"-)Symbol (Hančar) als Kindergrabbeigabe bzw. in Verbindung mit den Weihebildchen der Muttergöttin, der Ur- und Ahnmutter, in den Hütten gefunden worden sind [12].
Oswald Menghin hat in seinem Anhang zu *Hoernes'* „Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa" schon darauf hingewiesen, „daß diese Kunst genau wie der jungpaläolithische Mensch eine lange Geschichte hinter sich hat, wenn ihre Wurzeln auch vorderhand noch in unergründlicher Ferne und Finsternis liegen" [13].
So sehen wir in der Siedlung von Mezin, am rechten Ufer der Desna, die gewissermaßen als Bindeglied zwischen den Siedlungen von Malta und Predmost (Mähren) dem jüngeren Aurignacien oder dem Solutréen zuzuschreiben ist [13], das mäanderformig stilisierte Hakenkreuz, ebenso wie das voll entwickelte Mäanderornament, auf offensichtlich gleichfalls kultischen Vogelfiguren, geschnitzt aus Mammutelfenbein. Die Ausführung zeigt „ein fast unbegreiflich hohes technisches Können teilweise schon in der Formgebung, vor allem aber in der feinen Glättung und in der unglaublich genauen, feinen Ausführung der schwierigen Muster" [14].

---

[12] siehe hierfür meine Eurasiatische Prolegemona zur Geschichte der indoeuropäischen Urreligionen (erscheinen im Verlag E. J. Brill, Leiden).

[13] *M. Hoernes - O. Menghin:* Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa von den Anfängen bis um 500 vor Christi. 3. Aufl. Wien 1925, S. 653.

[14] *Franz Hančar:* Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpaläolithikum. Praehist. Ztschr. XXX—XXXI (1939—40), S. 128, vgl. Taf. VII—IX.

Auch diese kultischen Vögel mit der ornamentalen Symbolik sind Geleitvögel einer völlig stilisierten, ideoplastischen Statuette der Großen Mutter, der Stara Baba Sibiriens, wie sie in den Siedlungen von Kostjenki und Gagarino (Don-Donec-Gebiet) gleicherweise erscheint und über Willendorf (Niederösterreich), als naturalistische Statuette, die Verbindung mit dem südwesteuropäischen Raum bildet: Mutterstatuetten von Mentone, Brassempouy, Laussel, — teils naturalistische, teils völlig stilisierte Kunst.

Es sollten zwei Jahrzehntausende und mehr vergehen, bis das Hakenkreuz und das mäanderformige symbolische Ornament wieder im vorderasiatischen, ägäischen Raum erscheinen würden. Und es ist bezeichnend, daß es der mittel- und südosteuropäische Raum ist, der jungsteinzeitliche Spiralmäander- und der bandkeramische Kulturkreis, der das Symbolerbe der Aurignac-Magdalénien-Kultur, das S - Symbol, bewahrte. Das S - Symbol bildet die große West-Ost-Verbindung von Südosteuropa über Anau-Susa bis zu der noch jungsteinzeitlichen Yang Shao- und Ma Chang-Kultur Chinas. Das S - Symbol erscheint hüben wie drüben in Verbindung mit dem „Jahr"-Zeichen, dem senkrecht durchgeteilten Kreis, in beiden Spiralenden, ebenso mit dem ☉ Kreuz, dem Zeichen der 4 Sonnenstände in den 4 Haupthimmelsrichtungen des Jahreskreises, — in klarer Kontinuität des Ursprunges dieses großen Heilssymbols und seiner Formelverbindungen aus dem subarktischen Jahre Gottes.

Aus der paläographischen Überlieferung der Randgebiete dieser nordeurasiatischen Mutterkultur, die von mir in Hinblick auf die Kontinuität der Ursymbolik des Aurignac-Kulturkreises und ihres Formelgutes untersucht worden sind — Alaska Eskimo-Bilderschrift, Ainu-Symbolik, archaisch-chinesische Schrift, sibirische und nordeuropäische Felszeichnungen, Symbolik der lappischen Zaubertrommeln —, ergibt sich eindeutig, daß z. B. die Symbolik des Elfenbeinstückes aus der Kulthöhle von Lourdes — Sonnenzeichen, Strahlen, S-Spirale mit 3-fingrigem Handzeichen, Näpfchen — ein Votivstück beurkundet, dargebracht im Mutterschoß der Erde als Bitte an Himmel und Erde um die Fruchtbarkeit, um die göttliche Kraft des neuen Lebens, um den Sonnenlichtsegen des Himmels für die Vermehrung von Mensch- und Tiergeschlecht [15].

Das urreligionsgeschichtliche Ergebnis der Untersuchung nach der symbolhistorischen Methode bestätigt:

1. den ideographischen Ursprung dieser Symbolik der letzten Eiszeit,
2. ihren kultischen Charakter;
3. ihre Zugehörigkeit zu der von *Wilhelm Schmidt* mit der vergleichenden ethno-mythologischen Methode erschlossenen Urreligion vom Höchsten Wesen, dem „Urmonotheismus".

Sie bestätigt aber noch ein weiteres: nämlich — daß die europoïde Aurignacrasse, die weiße Urrasse, der Urheber dieser Symbolik gewesen ist. Man könnte annehmen, daß das Zeichen des in den Sonnenstillstandstellen senkrecht durchgeteilten Gesichtskreises, wie das ☉ Zeichen der beiden Sonnen dieses Gesichtsjahrkreises, sogenannte „ethnographische Parallelen" wären: wenn schon nicht im Sinne einer noch wenig dokumentierten ethnologischen Schule wie zu *Richard Andree's* Zeit (1878), daß man überall solche Zeichen als Ausdruck des „spielerisch-imitatorischen Triebes des primitiven Menschen" fände, — dann doch als unabhängig voneinander und gleichwohl übereinstimmend entstanden, bedingt

[15] siehe hierfür meine Abhandlung „Urmonotheismus, Vorgeschichte und Symbolgeschichte".

durch Schau und Erlebnis der subarktischen Breite. Wie ja auch das Erlebnis des Numinosen, die Gotteserfahrung als allgemein menschlich, wenn auch ungleich abgestuft, anzunehmen ist.

Für die Entstehung dieser ideographischen kosmischen Symbolik müssen wir jedoch einen *einmaligen Ursprung* annehmen, auf Grund der Tatsache des Formelgutes, der Symbolverbindungen. Diese schließen die „ethnographischen Parallelen" aus. So haben wir nach den Entlehnungen und Wanderungen zu suchen und zu forschen.

Für das subarktische Amerika ist es zweifellos, daß die Aurignacjäger mit der Klingenkultur den Weg über die Beringstraße nach Alaska und Kanada südwärts weiter genommen haben, auch wenn wir heute noch nicht in der Lage sind, den räumlichen und zeitlichen Verlauf dieser Einwanderung völlig klarzustellen. Den Eiszeitjägern mit der Klingenkultur sind viel später, in der jüngeren Steinzeit, die Eskimo gefolgt, die im Baikalraum mit den Aurignacjägern schon nähere Berührung gehabt haben müssen.

Im ganzen mediterran-nordafrikanischen Raum fehlt während der Eiszeit des Abendlandes und Nordasiens die ideographische Symbolik. Das Capsien ist *symbolleer*. Erst nacheiszeitlich dringt das Symbol allmählich, von Norden her, in den afrikanischen Raum ein. Dies stellt uns nun wieder vor eine andere, sehr wichtige und grundsätzliche Frage. Was war dieses Gotterlebnis in Zeit und Raum der Aurignacrasse, die Erkenntnis der Teilbarkeit von Zeit und Raum als Erkenntnis der göttlichen Ordnung im Weltall? Der nordeurasiatisch-nordamerikanische Symbolkulturkreis verwendet diese Diagramme der Raum- und Zeitteilung, den 2-, 4-, 8-fach geteilten Gesichtskreis als Ideogramm für das Höchste Wesen. Ebenso erscheinen sie als Attribute des „Heilbringers", des „Gott"-, „Himmelsohnes". Der erste Band meiner „Eurasiatischen Prolegomena zur Geschichte der Indoeuropäischen Urreligion" ist, als Vorarbeit zu einer Monographie, diesem Zeichen allein gewidmet.

Wir sprechen von „Erkenntnis", auf Grund einer „Schau". Aber was befähigte diesen homo sapiens diluvialis eurasianus die Teilbarkeit von Zeit und Raum als die Offenbarung des Höchsten Wesens, des Weltgeistes, zu erkennen? Und nicht nur zu erkennen als die göttliche Ordnung im Weltall, als die *lex universalis*, sondern auch als das göttliche Gesetz im Menschen, jene *lex naturalis* als *lex nata?* Denn hier ist die Geburtsstunde des Naturrechts und seines kultischen Matriarchates.

Die neuplatonische Philosophie, die den Volksaltglauben aus orphischer und pythagoräischer Erneuerung und Aufwertung in sein eigenes transzendentales System weiter vergeistigte und ausbaute, hat durch *Plotin* (203—269 n. Chr.) diese Frage noch dahin beantwortet: „Nie hätte das Auge je die Sonne gesehen, wäre es nicht selbst sonnenhafter Natur; und wenn die Seele nicht selbst schön ist, kann sie das Schöne nicht sehen. Darum werde jeder zuerst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will" (Enneaden I, 6, 9). Was *Goethe* in den „Zahmen Xenien" (III 1823) als Spruch gefaßt hat:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Diese Urerkenntnis, dieses Urschauen, war Offenbarung. Es ist so gewesen, wie das orphische Credo es bezeugt: „Kind der Erde und des gestirnten Himmels. Doch mein Geschlecht ist vom Himmel" (autar emoi genos uranion).

Alle Urreligion der subarktischen Hemisphäre ist Schau und Erlebnis zwischen Himmel und Erde gewesen. Dort entstand das Symbol, das Ideogramm, als Gedankenzeichen geistig bewußt gewordener Menschheit, die den göttlichen Funken in sich trugen. Die Ideogramme vom Höchsten Wesen, vom Großen Geist, waren diese Linearzeichen der Teilbarkeit von Zeit und Raum als Grenzen der Menschheit. Jenseits dieser Ideogramme, womit dieser Mensch das Übersinnliche, das Irrationale erahnte, zu erfassen versuchte, war — *Gott*, der vom geistig schauenden Auge in dieser seiner Offenbarung im All erkannt wurde.

Das ist die Grundlage jener mediumistischen, schamanistischen Urreligiosität, einer matriarchalen Großfamilienreligiosität des subarktischen Raumes und ihrer Verbindung mit den „Himmlischen", den Seelen der Sippe. Wie es *A. W. Nieuwenhuis* als Ethnologe, in Verbindung mit dem animistisch-spiritistischen Glauben der Malaien und ihrem Allgottglauben formuliert hat: „der Begriff ‚Geist' hat seine Entstehung der kausal-logischen Verarbeitung einer von außen erregten Gemütsbewegung zu verdanken; dadurch sehen wir den Allgeist als erstes Stadium eines Gottesbegriffes hervorgerufen durch den Eindruck, den die Welt als Ganzes im Anfange auf den nachdenken Mensch zu Weg brachte, sobald er sich von dem Bestehenden außer ihm Rechenschaft begann abzulegen" [16].

Wir stehen vor dem Umbruch in der Religionswissenschaft, in der kulturhistorischen Ethnologie und in der Vorgeschichtswissenschaft. Der ersteren wird der Schritt ins neue Gelände nicht schwer fallen: es ist nur die Fortsetzung eines bereits eingeschlagenen Weges, der noch nicht weiter erschlossen worden war. Die zweite hatte die Fährte Bachofens verlassen, der das urreligiöse Moment als das die sozialen Formen Bedingende und Gestaltende erkannt hatte. Zeitbedingt wandte man sich in der Epoche des Rationalismus und Evolutionismus, der Technisierung, Mechanisierung und Materialisierung, ausschließlich einer von materiellen Faktoren bedingten Kulturschau und ihrer Systematisierung in der zivilisationsgeschichtlichen Kulturkreislehre zu. Aber auch sie steht bereits vor dem Umbruch, vor der Rückkehr zu dem urreligiösen Moment [17].

Schwierig ward es der jungen Vorgeschichtswissenschaft, die keine ältere geistige Tradition besaß und bisher eine rein typologisch-chronologische Zivilisationsgeschichte schuf, das Gerippe, bei der die Kulturgeschichte als Geistesgeschichte ebenfalls in das zivilisationsgeschichtliche Schema mit eingegliedert wurde. Daß die geistesgeschichtlichen, d. h. religionsgeschichtlichen Abschnitte gar nicht mit dem zivilisationsgeschichtlichen zusammenfallen, daß Geräte, Wirtschafts- und Siedlungsformen usw. wechseln können, das religiöse Moment aber als eine Konstante bestehen bleiben kann und in seiner Dauerüberlieferung über die zivilisationsgeschichtlichen Perioden hinwegreicht, — das war erst schwer denkbar und verständlich. Ebenso wie die Unhaltbarkeit des evolutionistischen Schemas der Zivilisationsgeschichte in ihrer Anwendung auf die Geistesurgeschichte, die Urreligionsgeschichte. Nach diesem Schema entspricht der älteren primitiveren Stufe der Technik auch eine gleiche primitivere Geistigkeit. Schwer war es auch den Vertretern dieser jungen Disziplin klar zu machen, daß

[16] *A. W. Nieuwenhuis:* De mensch in de werkelijkheid. Leiden 1920, S. 3. vgl. *W. F. Otto:* Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt. Berlin 1923, S. 84 ff.

[17] siehe hierfür meine Schrift: „Die Matriarchatforschung am Wendepunkt. Um Bachofens Vermächtnis".

sie hier nicht zuständig wären; daß der bisher stillschweigend von ihnen verwaltete, geistesgeschichtliche Teil der Prähistorie sich als eine selbständige, neue Disziplin, die *Urreligionsgeschichte*, abzuspalten hätte, bei der die Vorgeschichtswissenschaft selber nur noch als Hilfswissenschaft (Typologie, Chronologie) fungiere, neben Archäologie, Ethnologie Volkskunde, vergleichende Sprach- und Religionswissenschaft und vor allem — *Symbolgeschichte*. Ein Abspaltungsvorgang, der in den naturwissenschaftlichen Disziplinen ein geläufiger organischer Vorgang ist.

Daß diese urreligionsgeschichtliche Erforschung der Prähistorie mit Hilfe der symbolhistorischen Methode zu *ethischen* Ergebnissen führen könne, wurde als „unwissenschaftlich" gebrandmarkt. „Was hat Prähistorie mit Ethik zu tun", — wurde mir in der Polemik entgegengehalten. Dem symbolhistorischen Inventar ihres Gebietes stand die Vorgeschichtswissenschaft auch völlig hilflos, ja dilettantisch gegenüber. Es wurden über die Bedeutung der symbolischen Zeichen völlig vage Vermutungen aufgestellt, oder sie wurde in Frage gestellt bzw. verneint, oder einfach stillschweigend übergangen. Die von mir aus dem Codex Vaticanus der Annales Brunwillarenses zu Tage geförderte altgermanische ᛇ Rune wurde, mit anderen Zeichen, im Rahmen einer solchen Polemik als „Kritzeleien arbeitsloser Germanen" bezeichnet. Der betreffende Prähistoriker, Leiter eines großen Museums in einer westdeutschen Hauptstadt und auf seinem Gebiet ein tüchtiger Fachmann, konnte ja auch keine Ahnung haben von der Perspektive, die hinter diesem Zeichen als Urkunde menschlicher Urreligiosität des subarktischen Raumes sich erstreckte. Ist doch der zweite Band meiner Prolegomena ausschließlich diesem Zeichen, ebenfalls als Vorarbeit zu einer Monographie, gewidmet.

Ich entsinne mich noch eines anderen charakteristischen Vorfalles. Es war auf der Magdeburger Tagung der Kossinna-Gesellschaft für deutsche Vorgeschichte 1928. Gegen Ende der Tagung hielt ein junger Museums- und Institutsassistent — ich glaube aus Breslau — einen Vortrag über Verbreitung, Typologie und Chronologie der Hausurnen. In der folgenden Aussprache erhob sich ein Studienrat aus Thüringen und erklärte: der Vortrag wäre gewiß interessant und instruktiv gewesen. Aber nach seinem Ermessen fehlte noch das Wesentliche. Man hätte vom Redner nun auch gerne über den weltanschaulichen Hintergrund dieser Grabbeigaben etwas gehört. Was besagte diese Symbolik an den Türen und den Giebeln, Dachfirsten der Hausurnen, wie z. B. die Giebelschwäne mit einer Scheibe oder einem Rad zwischen sich?

Der Vortragende schaute sich etwas ratlos um, in der Richtung seiner jungen Kollegen auf der vorderen Reihe, warf noch einen mißbilligenden Blick zu mir hinüber und erklärte dann: „das wäre nicht seine Aufgabe und nicht der Prähistorie". Worauf der Studienrat resigniert auf seinen Sitz zurücksank.

So war der Weg schwer, seit ich von den „uleborden" meiner ehemaligen niederländisch-friesischen Heimat anfing, die symbolischen Zeichen motivisch, typologisch, chronologisch auf ihre räumliche und zeitliche Verbreitung karteigemäß zu erfassen. Bald führte der Weg dieser zunächst begrenzten Motivsuche aus der germanischen und italischen Bronzezeit hinaus in scheinbar uferlose Weite. Und es ergab sich, daß, außer dem einzelnen Zeichen, auch gewisse Zeichenverbindungen, stereotypes Formelgut, sich nachweisen ließ, — wie z. B. die oben erwähnten Schwäne, als Dual, mit Rad-, ᛇ, ᛝ, ᛃ ᛊ -Zeichen, Kind usw. Mit Hilfe dieser Zeichenverbindungen, des Formelgutes, ließen sich symbolgeschichtliche, urreligionsgeschichtliche Kulturkreise näher abgrenzen. Diese Grenzen hatten meistens gar nichts mit der zivilisationsgeschichtlichen Periodisierung zu tun.

Gleichzeitig mußte die kultische Verwendung oder Bedeutung registriert werden, wo sie erkennbar oder zu ermitteln war, wie z. B. im Grab- und Toten-(Ahnen)kult, im Wiedergeburtsglauben, als Votiv- und Bittsinnbilder, im sakralen Rechtsbrauchtum, im kalendarischen Brauchtum ebenfalls kultisch-sakraler Herkunft usw. usw. Dazu kamen die an einer Stelle erfaßbaren Lautwerte, Namen, Benennungen: denn das Symbol als Ideogramm, Begriffszeichen ist als solches schon Schriftzeichen, d. h. Wortzeichen. Die Vorstufe der alteuropäischen Alphabete ist auch die kalendarisch-symbolische gewesen, bevor die Namen der einzelnen Zeichen nutzzwecklich zu Lautschriftzeichen angewandt wurden: Silbenzeichen bzw. einzelne Buchstabenlaute. Ich verweise hierfür auf meine Monographie über die von mir abgegossene bronzezeitliche germanische Kalenderzeichenscheibe von Fossum, Gem. Tanum, Bohuslän.

Auf diesem Wege entstand die erste Systematik der Symbolgeschichte vom motivischen Standpunkt, die „Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen dies- und jenseits des Nordatlantik" (1931—36). Außer vereinzelten stillschweigenden Entlehnungen und Anregungen wurde das Werk von den einschlägigen Fachwissenschaften kaum beachtet, weil man noch nicht so weit war. Alles braucht seine Zeit, auch das Umlernen und Hinzulernen. Jede sich anmeldende neue Disziplin ist zunächst ein Störenfried für bisher gefestigte und allgemein gültige Kathedermeinungen und ihre Studien- und Lehrbücher. Und das Umlernen ist eine Frage des Charakters und besonders schwer, wenn es durch fehlende *innere* Voraussetzungen und Fähigkeiten gehemmt wird. Es gilt hier ja erst wieder diese verlorenen Fähigkeiten sich anzueignen, wie z. B. das Vermögen symbolisch sehen und denken zu können, die Natur als Gleichnis der Idee zu schauen, wie einst jene unserer fernen Ahnen in den sibirischen Steppen unter dem Dom des sich wagerecht drehenden Sternenhimmels und angesichts der Wanderung der auf- und untergehenden Sonne am Himmelsrand ihres Gesichtskreises.

Indessen — es geht hier nicht um eine neue Fachwissenschaft und nicht darum, ob unsere bisherigen Schulweisheiten und Lehrmeinungen, die von uns verfaßten Kollegs und Handbücher ergänzt, abgeändert oder gar völlig neu verfaßt werden müssen. Sondern es geht um die Erkenntnis letzthinniger Wahrheit, um die Ermittlung des Wesens des Menschen als homo religiosus, von dem die Geschichte der Symbolik uns die älteste Kunde gibt. Sie führt uns wieder an unsere uranfängliche, ureigene und unveräußerliche Grundlage heran und damit an die Wiedererkennung und Wiedergewinnung verlorener Verbindung mit dem Göttlichen. Diese re-ligio, Wiederverbindung mit dem Übersinnlichen, Göttlichen, vermag allein in der Tragik des menschlichen Daseins an sich und ihrer heutigen letzten Steigerung zur allgemeinen Menschheitskrise dieses Dasein wieder zu heiligen in einer inneren Ordnung, aus der allein auch eine neue äußere Ordnung unserer menschlichen Gesellschaft wieder entstehen kann.

CHRONIK

Von dieser Nummer ab wird unsere Zeitschrift laufend eine Chronik über die bedeutendsten Ereignisse aus dem Missionsleben bringen. Die Bearbeitung der Chronik hat dankenswerter Weise P. J. A. Otto S. J., Bonn, übernommen. (D. R.)

1954

12. 6. Heiligsprechung des *P. Peter Chanel* aus der Genossenschaft der Maristen. Er starb als Märtyrer am 28. April 1841 auf der Insel Futuna in Mittel-Ozeanien.

6. 8. Die katholischen Missionare des Apostolischen Vikariats der *Gilbert-Inseln* in Ozeanien erhalten von der englischen Kolonialbehörde die Erlaubnis, ihre Arbeit wieder auf die Inseln Ellice, Fenice, Howland und Nauru auszudehenen, zu denen ihnen seit 17 Jahren der Zutritt verboten war.

26. 8. Tod des Sekretärs der Propaganda-Kongregation, des Erzbischofs Filippo Bernardini.

20. 9. Einstimmige Billigung der neuen chinesischen Verfassung durch die all-chinesische Volksvertreter-Versammlung.

27. 9. Ernennung des bisherigen Apostolischen Delegaten von Belgisch-Kongo, Erzbischofs Sigismondi, zum Sekretär der Propaganda-Kongregation.

7. 10 Enzyklika „Ad Sinarum gentem" an die Kirche Chinas über die nationalkirchliche Reformbewegung der „dreifachen Unabhängigkeit" (san tze).

29. 10. Pius XII. empfängt den neuen Gesandten Nationalchinas Dr. Hsieh Shou-kang, der die Leitung der Gesandtschaft beim Vatikan wieder aufnimmt.

7. 11. Seligsprechung der Schwester M. Assunta Pallotta aus der Genossenschaft der Franziskanerinnen-Missionarinnen Mariens. Sie starb am 7. April 1905 an Typhus zu Taiyüanfu in China.

21. 11. Seligsprechung des P. Johann-Martin Moyë aus dem Pariser Missionsseminar. Er wirkte 1772 bis 1784 in den Provinzen Szechwan und Kweichow in China und starb am 4. Mai 1793 in Trier.

6. 12. Aufruf des südafrikanischen Episkopats zur Unterstützung der katholischen Bantu-Schulen, denen die Regierung alle geldlichen Unterstützungen entziehen will.

12. 12. Ernennung von Msgr. Bruniera zum Apostolischen Delegaten für Belgisch-Kongo.

P. J. A. Otto S. J.

STATISTIK

DIE RELIGIONSZUGEHÖRIGKEIT DER NICHTAFRIKANISCHEN BEVÖLKERUNG DES TANGANYIKA-TERRITORIUMS

Nach dem Report on the Census of the Non-African Population taken on the night of 13th February, 1952 (Dar es Salaam 1954), p. 17—19 gibt es im Tanganyika-Territorium unter den nichtafrikanischen Bewohnern

22 260 Christen	(17 314 Europäer, 591 Inder, 3214 Goanesen, 20 Araber, 4 Somali, 350 Coloured, 761 andere)
21 431 Hindu	(16 Europäer, 21 350 Inder, 12 Goanesen, 18 Araber, 6 Somali, 29 Coloured)
26 896 Muhammedaner	(41 Europäer, 30 572 Inder, 11 Goanesen, 12 926 Araber, 2048 Somali, 1089 Coloured, 209 andere)
689 Jainisten	(686 Inder, 2 Araber, 1 Somali)
2 958 Sikh	(3 Europäer, 2921 Inder, 1 Araber, 33 Coloured)
125 Parsi	(1 Europäer, 124 Inder)
1 135 andere	(510 Europäer, 255 Inder, 3 Goanesen, 58 Araber, 1 Somali, 69 Coloured, 239 andere).

Nach dem gleichen Report ist die Zahl der „nichtafrikanischen" Christen von 19,3 % im Jahre 1948 auf 23,3 % im Jahre 1952 und die der Hindu in den gleichen Jahren von 22,3 % auf 22,5 % gestiegen, die der Muhammedaner aber von 54,5 % auf 49,1 % gefallen.

STATISTIK DER KATHOLIKEN IM GEBIET DER SÜDAFRIKANISCHEN DELEGATUR

Nach dem Directorium 1954 von Südafrika, das demnächst erscheint, sind im Gebiet der südafrikanischen Delegatur

1 000 522 Katholiken
(120 000 Weiße,
5 334 Inder,
79 139 Coloured,
795 646 Neger)

Dazu kommen 69 172 Katechumenen. Priester gibt es 1235, Brüder 671, Katechisten 2474, weiße Schwestern 4644, eingeborene (native) Schwestern 955, Kirchen für Weiße 828, Kirchen für Natives 371, Schulen für weiße Kinder 196 mit 43 214 Schülern, für Inder 10 mit 3631 Schülern, für Coloured 139 mit 25 595 Schülern, und 1842 für Neger mit 206 723, Hospitäler 87, Waisenhäuser 79 (13 für Europäer, 21 für Coloured, 45 für Neger).

Nach Mitteilungen von P. J. J. Hagel O. M. I., Kimberley

MITTEILUNGEN

INSTITUTE FOR MISSION APOLOGETICS, MANILA

Aus Manila erreicht uns eine frohe Nachricht. Eben hat man dort ein Institut für missionarische Glaubensverkündigung errichtet[1]. Aus der Fülle der Arbeit, so heißt es in dem Schreiben, das über die Ziele des Instituts orientiert, sei das gründliche missionswissenschaftliche Studium bisher leicht etwas zu kurz gekommen, auch in bezug auf die Missionskatechese und die Missionspastoral. Dieses Studium aber sei notwendig gewesen und sei gerade heute dringend notwendig,

wo sich im Missionswerk so tiefgreifende Veränderungen vollzögen. Nun habe die göttliche Vorsehung für die nötige Zeit und Muße gesorgt. Mit einem Male seien viele Arbeitskräfte frei geworden. So sei es zur Errichtung des Instituts gekommen, das eine Arbeitsgemeinschaft von Jesuiten darstelle, die in China gewirkt hätten.
Leiter des neuen Werkes ist P. Fr. Burkhardt SJ, Visitator der Jesuitenmissionen in China und zugleich Rektor des Chinesischen Seminars in Manila.
In dem erwähnten Schreiben wird gebeten, den englischen Namen des Instituts nicht mißzuverstehen. In dem Wort „Apologetics" komme „vor allem auch das positive und dynamische Element religiöser Verkündigung" zum Ausdruck. „Unsere Arbeitsgemeinschaft soll sich also mit den Fragen missionarischer Glaubensverkündigung in ihrem ganzen Umfang befassen", also mit dem Inhalt der Verkündigung, der besseren missionarischen Auswertung des christlichen Gottesdienstes usw. Zurückgreifen werde man vor allem auf die in China gesammelten Erfahrungen. Aber man wolle nach Möglichkeit auch Fragen behandeln, die für alle Missionare aktuell sind. Außerdem beabsichtige das Institut, alle Anregungen zu vermitteln, welche die heimatliche Missionswissenschaft und die in der Heimat aufblühende Seelsorgswissenschaft böten. Die Arbeit des neuen Instituts wird hauptsächlich in schriftstellerischer Arbeit bestehen. Aber man denkt auch an Vorträge und Kurse für Priester und Laienkatecheten. Die Ergebnisse der Untersuchungen sollen in Aufsätzen und eigenen Schriften veröffentlicht werden.
Als Voraussetzung gediegener Arbeit gilt eine gute Fachbibliothek. Bereits haben priesterliche Missionsfreunde in Deutschland wertvolle Bücher gestiftet. Aber es wird in dieser Beziehung noch weiter der Hilfe von Missionsfreunden bedürfen.
Wir sind der Überzeugung, daß mit dem neuen Institut einem dringenden Bedürfnisse entsprochen worden ist und daß es für die Mission von größtem Nutzen werden kann. In diesem Sinne wünschen wir ihm Gottes reichsten Segen.

INSTITUT FÜR RELIGIÖSE ETHNOLOGIE UND SOZIOLOGIE

Am Institut catholique in Paris ist als Sektion der theologischen Fakultät ein *Institut für religiöse Ethnologie und Soziologie* gegründet worden. Es will den Fortschritt und die erprobten Methoden der katholischen Völkerkunde und Gesellschaftslehre auch den nichtchristlichen Religionen zugute kommen lassen. In diesem Bemühen wird das Institut catholique unterstützt durch die Arbeitsgemeinschaft Rerum Ecclesiae und die Fachgruppe Ethnologie et Chrétienté. Die Gründung soll vor allem Forschern, Verwaltungsbeamten und Missionaren, die mit nichtchristlichen Religionen in Berührung kommen, helfen.
Die ersten zweijährigen Lehrkurse des neuen Instituts begannen im Januar d. J. Auf dem Programm des ersten Jahres stehen Soziale Anthropologie im allgemeinen (Der Mensch in seiner kulturellen Umwelt) und eine informierende Religionskunde der nichtchristlichen Religionen. Das zweite Jahr soll Sonderfragen der Religionswissenschaft und der Untersuchungsmethodik der religiösen Soziologie gewidmet sein. Dazu kommen praktische Übungen in besonderen Arbeitssektionen der beiden genannten Hilfsorganisationen. Als Verbindungs-

[1] Anschrift: Institute for Mission Apologetics. P. O. Box 1815. Manila, Philippinen.

organ dient die Vierteljahresschrift: „Ethnologie et Chrétienté". Die Teilnehmer an den Kursen können durch ein Abschlußexamen ein Lizenzdiplom erwerben und später auf Grund von Feldforschung oder Quellenstudium doktorieren. Auskünfte für Interessenten erteilt das Secrétariat Ethnologie et Chrétienté, 35 rue des Sèvres, Paris VIe. *Gl.*

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

D'Arcy, Paul F.: *Constancy of Interest Factor Patterns Within the Specific Vocation of Foreign Missioner.* A Dissertation. The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1954. IX u. 54 S. $ 1,—.

Die in Amerika bei Berufseignungsprüfungen gebräuchliche psychometrische Methode wird hier auf den Beruf des katholischen Heidenmissionars angewandt. Dabei werden allerlei Kenntnisse der amerikanischen Psychologie vorausgesetzt: Die Kenntnis der Faktorenanalyse, der psychometrischen Skalen Strong's und des Kuder-Tests. Mit deren Hilfe wird eine Tafel von 27 Interessengebieten aufgestellt, die für den Missionar von Bedeutung sind; gemessen werden diese bei 600 Versuchspersonen, nämlich bei etwa 300 Seminaristen im Alter von ungefähr 15 und 25 Jahren und bei 300 Missionspriestern. Festgestellt wird eine relative Konstanz des Gesamtbildes der Interessen. Es werden Folgerungen entwickelt betreffend die Erkennung und die Pflege der Missionsberufe.
Die Arbeit ist ein interessanter Versuch, mit Fleiß und Sorgfalt durchgeführt. Uns Deutschen jedoch kommt die amerikanische psychometrische Methode zu mechanistisch vor; sie wird den Individualitäten zu wenig gerecht; die intellektuell aufgefaßten Interessen stellen nicht die Gesamtpersönlichkeit dar; es gibt noch andere wichtige Vorbedingungen für den Beruf des Priesters und Missionars, die hier nicht berücksichtigt werden.
Münster (Westf.) *B. Nisters*

Heinrichs, Maurus O. F. M.: *Theses dogmaticae.* Editio altera. 3 vol. Hongkong 1954, Studium Biblicum, 70 Kennedy Road.

Während des letzten Krieges hat P. Maurus Heinrichs O. F. M. unter dem Titel „theses dogmaticae" ein Lehrbuch der Dogmatik herausgegeben, das damals wegen der Ungunst der Zeit in den Fachzeitschriften leider nicht das verdiente Echo gefunden hat. Es handelte sich dabei wohl um den ersten bedeutsamen Versuch, ein Dogmatiklehrbuch zu schaffen, das in Auswahl und Behandlung des Lehrstoffes bewußt und konsequent auf die Bedürfnisse der Seminarien eines großen, kulturell einheitlichen Missionsraumes, eben China, eingestellt war. Zugleich zeigte das Werk, wie sich im Dogmatikunterricht des Seminars solide scholastische Lehrweise mit betonter Ausrichtung auf die konkrete missionarische

Verkündigung verbinden könne. Unter dieser Rücksicht hatte das Werk auch dem theologischen Unterricht in der Heimat wertvolle Anregung zu geben. In der Mission ist das Lehrbuch im Ganzen recht gut aufgenommen, und so weit wir wissen, auch von vielen Missionaren gekauft und benützt worden. Wohl nur so läßt sich erklären, daß trotz der gewaltsamen Schließung der meisten chinesischen Seminarien durch die gegenwärtigen Machthaber bereits eine zweite Auflage nötig geworden ist. Gerade unter diesen Umständen ein schöner Erfolg. Da die erste Auflage im Lärm des Krieges zu wenig beachtet wurde, verdient die zweite Ausgabe entsprechend hervorgehoben zu werden.

Der Vf., der seine theologischen Studien an der Universität in Innsbruck gemacht hat, war durch viele Jahre Dogmatikprofessor am Regionalseminar, welches die deutschen Franziskaner in Tsinan leiteten. Sein Buch ist sichtlich aus der eigenen Schulpraxis und den Bedürfnissen seiner Hörer herausgewachsen. Bei der Abfassung des Lehrbuches kamen Vf. seine sinologischen Studien außerordentlich zustatten, in denen er sich vom Standpunkt der katholischen Theologie mit der chinesischen Philosophie älterer und neuerer Zeit gründlich auseinandergesetzt hatte. Die Frucht dieser Studien hatte er schon vorher mit einer Reihe längerer lateinischer Aufsätze in den „Collectanea Commissionis Synodalis" (Peking) veröffentlicht.

Die bewußte *Anpassung an den chinesischen Missionsraum* zeigt sich schon in den zahlreichen sprachlichen Hilfen, welche der Autor zum leichteren und volleren Verständnis der christlichen Lehre hin und hin bietet. Bei schwierigen Begriffen wird der entsprechende chinesische Ausdruck beigefügt. Dabei gibt Vf. eine Reihe trefflicher Winke für ein besseres Verständnis und für die weitere Vervollkommnung der christlichen Terminologie, ein Problem, das bekanntlich im chinesischen Sprachraum noch keineswegs gelöst ist. So finden wir bei der Trinitätslehre ein längeres Scholion mit eingehendem Vergleich zwischen dem Johanneischen „Logos" und dem „Tao" der chinesischen Philosophie nebst den Gründen welche, aufs Ganze gesehen, doch mehr das chinesische Wort „Yen" statt des von der chinesischen Philosophie her zu belasteten „Tao" als chinesische Wiedergabe von Logos empfehlen dürften (I 236—240). In ähnlicher Weise über den rechten chinesischen Ausdruck für Person (I 82), wo sich der Verfasser mit Recht gegen den Ausdruck „Jen-ko" wendet und für „Wei-ko" entscheidet. Dabei scheut sich Vf. nicht, mitunter ehrlich darauf hinzuweisen, daß der von den Protestanten gebrauchte Ausdruck eigentlich entsprechender sei als der katholische; so ist „Tien-shih" (Himmelsbote, auch Bote Gottes) wohl ein besserer Ausdruck für Engel als „Tien-shen" (Himmelsgeist). Tatsächlich verwenden nun auch katholische Schriftsteller mehr und mehr den Ausdruck „Tien-shih" (I 325). Nicht selten vermag P. Heinrichs auf chinesische Ausdrücke hinzuweisen, welche den theologischen Sachverhalt treffend wiedergeben und zum rechten Verständnis der geoffenbarten Wahrheit nicht wenig beitragen können. Wieder nur das eine oder andere Beispiel aus vielen: Den so wichtigen Begriff der Adoption klärt der Autor (II 372s) durch den Vergleich mit den beiden Gattungen von Adoption, welche das chinesische Familienrecht kennt, je nachdem der an Kindes Statt Angenommene volles Erbrecht erhält oder nicht. Beide Adoptionsarten haben mit der Adoption, welche die Offenbarung von den Erlösten aussagt, wesentliche Elemente gemeinsam, aber auch grundsätzliche Unterschiede. Im Abschnitt über die Buße kann der Autor zeigen, daß die chinesische Rechtssprache mehrere Ausdrücke kennt, welche den positiven Sinn des „Vorbehaltens" von Sünden durch ein Analogon in der chinesischen Rechtspraxis trefflich beleuchten (III 356).

Besondere Beachtung verdienen Exkurse, in denen Vf. wichtige Lehren des Christentums mit den Anschauungen der chinesischen Philosophie konfrontiert. Die wichtigsten dieser Exkurse sind wohl folgende: Unveränderlichkeit und Allgegenwart des persönlichen Gottes einerseits und des Tao der chinesischen Philosophie anderseits (I 62 f., 73—75), Begriff der „Natur" in der chinesischen Literatur (I 322—324), Stellung des Menschen im Universum (I 377—379), der „Heiligen" im Christentum und in der chinesischen Literatur (II 109—113), die Verähnlichung des Heiligen (Menschen) mit dem Himmel in der chinesischen Literatur (II 369—371), Begriff und Einteilung der Tugenden (III 3—10). Den Inhalt dieses Exkurses hat der Autor ohnehin vor kurzem in erweiterter Form veröffentlicht: Die Bedeutung der Missionstheologie — aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden, Münster 1954. Mit solch ausgiebiger Heranziehung der chinesischen Literatur und Philosophie, die man bisher in einem Lehrbuch der Dogmatik nicht gewohnt war, sollte nach der ausdrücklichen Absicht des Verfassers dreierlei erreicht werden: Zunächst sollte der chinesische Theologiestudent dadurch instandgesetzt werden, den eigentlichen Sinn der christlichen Lehre leichter und präziser zu erfassen. Dazu verhelfen sowohl die Analogien wie auch die Unterschiede, auf die bei diesen Vergleichen immer wieder hingewiesen wird. Sodann ergeben sich daraus die Anknüpfungspunkte, welche die christliche Verkündigung im chinesischen Kulturraum vorfindet. Der Missionar kündet das Evangelium Christi doch genau so wenig in den leeren Raum, wie seinerzeit Christus in Palästina oder Paulus in der hellenistischen Welt. Mit den Ansätzen für die Glaubensverkündigung, welche hier aufscheinen, ergeben sich zugleich die Möglichkeiten einer Einbeziehung und Vervollkommnung der schon vorliegenden Werte durch das Christentum. Schließlich soll der Seminarist auch klar vor den offenen und schleichenden Irrtümern gewarnt werden, welche das heidnische Kulturgut seiner Heimat enthält und bewußt oder unbewußt propagiert. Ghettoerziehung taugt nicht für den Missionar. Bei seiner Ausbildung kann niemals ängstliche Isolierung vom Heidentum seines Volkes, sondern nur solide positive Auseinandersetzung mit ihm die Parole sein.

Manches von dem, was P. Heinrichs an chinesischem Material in seinem Lehrbuch bietet, ließe sich wohl noch straffer, übersichtlicher, wesentlicher fassen; manche der vorgelegten Texte wird man vielleicht auch anders deuten können: Um zur rechten Einschätzung dieses Dogmatikbuches zu kommen, wird man das Buch mit den Textbüchern vergleichen müssen, die man bisher in den Missionen verwendet hat.

Der Verfasser war sich glücklicherweise klar bewußt, daß die Aufnahme so reichen Vergleichsstoffes aus der chinesischen Philosophie und Literatur energisch eine beherzte Kürzung der bisher mitgeschleppten Stoffmassen verlangte. Gerade im Missionseminar müßte sich Überbürdung des Studenten mit Material übel auswirken. Das Studium der theoretischen Philosophie und Theologie macht dem Studenten der Missionsländer für gewöhnlich noch mehr zu schaffen als dem Seminaristen des Abendlandes. Überbürdung mit Lernstoff wird darum zwangsläufig mit stärkerer Anspannung des Gedächtnisses unter Verzicht auf geistige Durchdringung beantwortet. Es ist P. Heinrichs gelungen, ein Lehrbuch zu schaffen, das sich durchaus in einem wirklichkeitsnahen Umfang hält, und dabei doch alles Wichtige, was in einem soliden seminaristischen Kurs der Dogmatik gefordert werden soll, schön und klar vorzulegen.

Sowohl durch die zielbewußte Ausrichtung auf die chinesischen Verhältnisse wie durch die unbefangene Ausscheidung des Nebensächlichen zum Vorteil der Hauptsache hat der Verfasser bereits *wichtige Anliegen einer kerygmatisch eingestellten Theologie erfüllt:* Missionarische Ausrichtung der Theologie, Stoffbeschränkung durch bewußte Konzentration. Auch die Art und Weise, wie die einzelnen Thesen vorgelegt werden, ist in dieser Hinsicht bemerkenswert. Sie steht ganz im Dienst einer bewußt angestrebten Synthese klarer schulmäßiger Darbietung einerseits, welche das rationale Element durchaus zu ihrem Recht kommen läßt, und sichtlicher religiöser Wärme und missionarischer Lebensnähe andererseits. Der schulmäßigen Darbietung dient die durchsichtige *Thesenform.* Die Substanz der katholischen Lehre wird grundsätzlich in Form scholastischer Thesen geboten, die einzelnen Thesen zeigen alle den gleichen Aufbau (Nexus, Termini, Sensus, Adversarii, Momentum, Probatio). Nach den Erfahrungen, die wir selber Jahre hindurch mit dem Textbuch von P. Heinrichs an einem chinesischen Missionsseminar gemacht haben, glauben wir, daß diese schulmäßige Darbietung tatsächlich den wirklichen Bedürfnissen entspricht. Der Lehrstoff muß so geboten werden, daß ihn der Seminarist ohne allzu große Schwierigkeit geistig durchdringen, ihn sich aneignen und darüber in und außerhalb der Prüfungen klar Rechenschaft geben kann. Es soll ja zu einem gesicherten und bleibenden geistigen Besitz kommen. Die Erfahrung hat auch gezeigt, daß die Seminaristen selber die Thesenform einer mehr gelockerten Darbietung des Stoffes vorziehen, und das nicht nur mit Rücksicht auf die Prüfungen am Ende des Jahres.

Dabei hat Vf. mit seinen klaren Thesen den Beweis erbracht, daß man auch mit richtigen scholastischen Thesen die religiösen Werte der Heilsbotschaft zum Leuchten bringen kann, daß richtige Thesen auch religiöse Wärme ausstrahlen können. Vf. erreicht das besonders durch seine gediegene Erklärung der einzelnen Thesen. Oft schon in der schulmäßigen Erklärung der „Termini", die eben ganz mit Rücksicht auf den religiösen Gehalt der betreffenden These geboten wird; ohne alle Parade von überflüssigen Definitionen, Einteilungen, Unterscheidungen, die vielmehr einer Scheinbildung als einem wirklichen Eindringen in den eigentlichen theologischen Sinn und Gehalt der These zugute käme. Die bemerkenswerteste Eigenart des Buches besteht aber in dem sogenannten *„Momentum thesis"*, welches jedesmal nach der Erklärung der These eingefügt wird, und nach der Absicht des Verfassers durchaus das Herz jeder These bilden soll. Hier vor allem soll dem künftigen Glaubensboten die religiöse Schönheit und Tiefe, die theologische Bedeutung und der religiöse Lebenswert der behandelten These voll zum Bewußtsein kommen. Ohne diese ausdrückliche Besinnung bleibt der Schulunterricht so leicht einer bloß verstandesmäßigen Aneignung der äußeren Schale und einem mechanischen Einlernen des positiven Stoffes verhaftet. Durch die im „Momentum" gebotene Besinnung soll der Seminarist instandgesetzt werden, mit der behandelten These in der Gesamtschau christlicher Offenbarung, in seinem eigenen priesterlichen Leben und Beten, und in seiner Glaubensverkündigung wirklich etwas „anfangen" zu können. Die Anregung, welche P. Heinrichs mit dem Einfügen solcher „Momenta" im Zentrum jeder These gibt, scheint aller Beachtung wert. Schon gar im seminaristischen Unterricht. Diese Momenta besagen wesentlich mehr als etwa kurze Scholien über den „Lebenswert", wie sie andere Autoren am Ende der These bieten. Es handelt sich hier nicht um ein Anhängsel, das dem guten Willen des einzelnen überlassen wird, sondern um die Hauptsache, um den eigentlichen „Geist" der These. Gilt nicht auch im theologischen Lehrbetrieb, daß schließlich

nur der Geist lebendig macht und Wert verleiht? Vielleicht würde P. Heinrichs sein Ziel in den Momenta noch besser erreichen, wenn er unter Beibehaltung der vorbildlichen religiösen Wärme und Tiefe das Gebotene noch mehr systematisch ordnen würde. So wie die Momenta liegen, gleichen sie vielfach mehr einer freien gehaltvollen theologischen Betrachtung zum Stoff der These, als einer übersichtlichen, klaren, systematischen Darbietung ihres religiösen Gehaltes. Auch an ihrer äußeren Form soll man ersehen, daß es sich hier um wirkliche Theologie handelt, die in der akademischen Vorlesung ihre volle Daseinsberechtigung hat, ja inhaltlich und formal geradezu ihren Höhepunkt bildet.

Unter methodischer Rücksicht scheint noch eine andere Eigenart dieser „Thesen" von Bedeutung zu sein. Vf. legt in den Thesen grundsätzlich nur wichtige Glaubenswahrheiten vor, die auch für die Verkündigung von Bedeutung sind. Alles andere kommt in Scholien oder sonst in organischem Zusammenhang mit den tragenden Thesen. Dadurch dient der Verfasser in ausgezeichnetem Grade der so wichtigen *didaktischen Konzentration*, ein Anliegen, das gerade im theologischen Unterricht des Missionsseminars von großer, bisher wohl zu wenig beachteter Bedeutung ist. Man sagt der missionarischen Glaubensverkündigung öfters nach, daß ihr die notwendige Konzentration auf das Wesentliche mangle. Wo mag wohl die eigentliche Ursache dieser Schwäche liegen? Die verschiedenen Kontroversen innerhalb des katholischen Lagers kommen bei P. Heinrichs recht kurz weg. Das Notwendige bietet er auch da, gibt die Gründe für und gegen, und läßt merken, daß beide Teile Grund zur Bescheidenheit haben.

Eigentliche Literaturangaben außerhalb der gebotenen Zitate fehlen. Das ist wohl ein gewisser Mangel. Freilich ist da nur schwer das rechte Maß zu finden. Aus den Zitaten sieht man immerhin, daß sich der Autor mit der theologischen Fachliteratur, auch der letzten Jahre, auseinandergesetzt hat. Das gleiche ergibt sich nicht selten aus seiner Problemstellung.

Die zweite Auflage zeichnet sich vor der ersten durch ungleich größere Handlichkeit und Übersichtlichkeit aus. Manches ist gekürzt, anderes nachgetragen worden. Man sieht hin und hin die verbessernde Hand des Vf. Manchesmal hat er sich auch zu größeren Umstellungen entschlossen, so etwa im Traktat von der Gnade, der jetzt eindeutig den Primat der heiligmachenden Gnade hervortreten läßt. Am meisten hätten wir eine weitere methodische Vervollkommnung der Momenta thesium im Sinn der oben gegebenen Anregung gewünscht. Der Abschnitt, der in den einzelnen Thesen von den Gegnern handelt, könnte ruhig um ziemlich einige Namen weiter gekürzt werden, schon gar für die Bedürfnisse eines Missionsseminars.

Alles in allem hat uns P. Heinrichs ein Dogmatik-Lehrbuch geschenkt, das dem theologischen Unterricht in Missionsseminarien viel zu sagen hat. Wir wollten an diesem begrüßenswerten Versuch das Positive möglichst herausarbeiten. Es sollte nun in anderen Missionsgebieten mutig in diesem Sinne weitergearbeitet und die hoffnungsvollen Anfänge zur Vollendung gebracht werden. Ob in dieser Hinsicht nicht vor allem die Missionsseminare in Indien eine wichtige Aufgabe zu erfüllen hätten?

Manila *J. Hofinger S. J.*

Ohm, Thomas: *Ruhe und Frömmigkeit.* Ein Beitrag zur Lehre von der Missionsmethode. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 34, Westdeutscher Verlag Köln und Opladen 1955, 121 S. und 30 Abbildungen.

Ohm hat mit seiner neuesten Arbeit ein Thema aufgegriffen, das heute jedem einsichtigen Menschen am Herzen liegt. Ruhe — ein Zustand, nach dem sich die Menschen immer mehr sehnen, je weiter er sich von ihnen entfernt. Und man kann wohl sagen, daß er nie so weit weg war wie heute.
Ohm beginnt seine Untersuchung mit der „Ruhe auf Erden" (S. 12), wobei er zeigt, wie äußere Ruhe, zu der die Ortsbeständigkeit (s. stabilitas loci der alten Orden), das ruhige Tun, die Arbeitsruhe, die Ruhe an Stätten des Gebetes und des Kultus zählen, und Frömmigkeit sich gegenseitig bedingen und durchwirken. Er weist auch auf, wie äußere Ruhe wiederum eine Frucht der Frömmigkeit ist (S. 51). Seine reichen religionsgeschichtlichen Kenntnisse und Erfahrungen ermöglichen es Ohm, alle großen Religionen der Erde unter diesem Aspekt zu betrachten und für die christliche Mission unter ihnen den richtigen Standort zu suchen (die Mission hat ja mit der europäischen Zivilisation Unruhe und Unsicherheit in die Heidenwelt gebracht). Die Arbeit ist ja vor allem ein Beitrag zur Missionsmethode, wenn sie auch für Religionsgeschichte und -psychologie ebenso reiches Material bietet.
Ein weiterer Schritt ist die innere Ruhe, die aber keine Ruhe der Erschöpfung, des Schlafes oder der Trägheit sein darf; Ohm geht es hier allein um die ruhige Seinsweise der menschlichen Seele. Diese innere Ruhe ist einmal ein Mittel zur Frömmigkeit (im tiefsten Sinne des Wortes als Offenheit für und Hingabe an Gott), dann aber auch hier wieder eine Frucht der Frömmigkeit. Auch hier kommen die großen Weltreligionen ausgiebig (z. T. mit Texten) zur Sprache. Ein Ausblick auf die Ruhe der Ewigkeit (Ruhe des Grabes und Ruhe des jenseitigen Lebens) schließt die Untersuchung ab.
Es ist besonders anerkennenswert, wie besonnen der Verfasser die Akzente verteilt hat. So übersieht er z. B. durchaus nicht die Gefahren, die aus einer übersteigerten Ruhe (Quietismus) kommen können. Ruhe ist nie Trägheit. Andrerseits ist aber auch die Unruhe zu Gott nicht etwas Negatives. Sie ist ja von der anderen Unruhe, der säkularisierten Unrast auch insofern unterschieden, als jene Unruhe einen Haltepunkt hat, um den herum sie unruhig ist, während die andere dieses Punktes entbehrt und ohne eine Fixierung herumirrt.
Die vom Verlag bestens ausgestattete Studie wird durch eine Reihe ganz ausgezeichneter Fotos (zum größten Teil vom Verfasser selbst aufgenommen) ergänzt. Man muß Ohm zu Dank verpflichtet sein, daß er das Wort in einer so bedeutenden Sache (nostra res agitur!) auf so treffliche Weise ergriffen hat. Ein solches Buch konnte auch nur jemand schreiben, der selbst erfahren hat, was jene Ruhe im Leben des Menschen bedeutet. Und diese Erfahrung spürt man auf jeder Seite.

Münster i. W. *DDr. Ernst Hammerschmidt*

Sugranyes de Franch, Ramon: *Raymond Lulle, docteur des missions* (avec un choix de textes traduits et annotés). Préface du R. P. Jean P. De Menasce, O. P. (= Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, V). Schöneck-Beckenried/Schweiz (Nouvelle Revue de Science Missionnaire) 1954. 152 S.

Die komplexe Persönlichkeit und das verwirrend vielgestaltige literarisch-logizistisch-philosophisch-apologetisch-theologisch-mystisch-utopistische Gesamtopus des Raimundus Lullus ist von einem grandios-monotonen Leitmotiv getragen: der *Missionierung der Mohammedaner*, einem Anliegen, dem Raimundus

— als ein zweiter Alexius und Vorläufer des hl. Nikolaus von Flüe und des hl. Franz Borgia — seine Familie opfert. Nach einem langen und bewegten, an weittragenden Plänen und an unermüdlicher wissenschaftlich-publizistischer Tätigkeit sowie an Enttäuschungen reichen Leben stirbt er an den Folgen der Steinigung, die ihm — dem über 80 Jahre alten, ungebrochenen Utopisten — seine öffentliche Predigt in Tunis eingetragen hat.

Die vorliegende Arbeit gibt einen Aufriß der missionarischen Tätigkeit und Planung sowie der missiologischen Publizistik des Raimundus. Obwohl die Tatsachen seit langem bekannt sind (kein Geringerer als B. Altaner hat der Missionstheorie des Raimundus 1928—1933 mehrere Studien gewidmet), ist man für die neue (allerdings nicht bis ins Detail gehende) Zusammenfassung des Forschungsstandes und die charakteristische Textauswahl dankbar. Ein *Hauptverdienst* des Buches wird man in dem Hinweis darauf sehen dürfen, daß die lullianische Position (und Praxis) der deduktiven *Beweisbarkeit der Mysterien der Trinität und der Inkarnation* sich eben aus dem missionarischen Anliegen gegenüber dem Islam erklärt: die lullianische Position ist *taktisch-methodisch*, nicht systematisch-scholastisch absolut gemeint. Innerhalb dieses taktischen Bereichs herrscht bei Lullus dann allerdings ein ungehemmter, fast pueril anmutender Optimismus. Aber das ist eine — 'existentiell' mit ganzer Seele mitgemachte — milieubedingte Konzession an die zeitgenössische islamische Methode selbst. Im übrigen will der lullianische Beweis nur bis zur *apprehensio*, nicht bis zur (unmöglichen) *comprehensio* führen: Lullus weiß also um eine Grenze; aber *mysteria stricte dicta* sind die Geheimnisse bei ihm nicht. — Die lullianische Position kann so nur aus dem allgemeinen Spannungsverhältnis zwischen praktisch-kerygmatischer und systematisch-scholastischer Theologie gerecht beurteilt werden.

Überhaupt wäre es nötig, die reichnuancierten und doch so charakteristischen Verhaltensweisen des Raimundus in den weiteren Rahmen einer '*missionarischen Phänomenologie*' (die erst geschaffen werden müßte) zu stellen. Diese Phänomenologie entspräche dem, was die Literarhistoriker Topik nennen. Die Frage, inwieweit in den Einzelfällen angelernt-literaturbedingte Nachahmung, natürlich-psychologische Seelenverwandtschaft und äußere Situationsverwandtschaft oder übernatürliche Charismen vorliegen, hat zweifellos theologisches Interesse, ist aber nicht vordringlich: das Wichtigste ist zunächst der Katalog der Verhaltensweisen selbst. An Phänomenen seien bei Lullus herausgegriffen:

1) die organische Verbindung intensivster *Mystik und missionarischer Tätigkeit* (Paulus, Foucauld);

2) der *einzelgängerisch-utopische Aufbruch* (Franz von Assisi, Therese von Avila), verbunden mit Martyriumsverlangen (das bei Lullus in die Wirklichkeit umgesetzt wird, so wie für ihn überhaupt die *erlebnismäßige Konkretisierung* von Phänomenen, die bei vielen anderen Vorstellung oder Wunschbild bleiben, charakteristisch ist). Mit Ignatius von Loyola hat Lullus gemeinsam die Verbindung einzelgängerischen Utopismus mit

3) *realistisch-organisatorischer Planung*, die modern anmutet. Bei dieser — in die Wirklichkeit umgesetzten — Planung auf gesamtkirchlicher Basis spielt die linguistisch-intellektuelle Schulung von Islam-Missionaren die Hauptrolle. Es sind geradezu geistliche Dolmetscherkompanien vorgesehen. Bemerkenswert hierbei ist, daß Lullus von weltlichen und kirchlichen Amtsträgern durchaus nicht immer nur — wie normalerweise zu erwarten — als übersteigerter Phantast und Pläneschmied behandelt, sondern manchmal auch ernst genommen wird. Seit Franz von Assisi ist für utopistisch anmutende Einzelgänger eine gewisse Bresche

geschlagen. Raimundus kann in der Tat eine Sprachschule als Missionsseminar gründen, sogar der Spracherlaß des Konzils von Vienne (Einrichtung von Lehrstühlen für Ostsprachen an den Universitäten Bologna, Paris, Oxford, Salamanca) aus dem Jahre 1311 geht auf seine Initiative zurück.

4) Ausrichtung des gesamten Lebens (einschließlich der Wissenschaft) auf die *Mission als verpflichtender persönlicher Heilsbedingung* (I Cor. 9, 16 *Vae enim mihi est, si non evangelizavero).* Lullus will sich keine Ruhe gönnen, 'bis die ganze Welt christlich ist'. Daraus ergibt sich konsequent:

5) Paradox scheinende *Hintansetzung* nicht nur religiösen Gefühlslebens, sondern *des persönlichen ewigen Heils* selbst *zugunsten der missionarischen Aufgabe.* So fallen die letzten Selbstsicherungen, die reale Ordnung der Werte kommt zu ihrem Recht (vgl. Ignatius, Exercicios, Principio y fundamento: *El hombre es criado para ... servir a Dios nuestro Senor y mediante esto salbar su ánima).* Bei Lullus tritt diese Rangordnung — charakteristischerweise — in *existentiell-erlebnismäßiger Konkretisierung* auf: einer Vision gegenüber, die ihm sein ewiges Heil als vom Eintritt in den Dominikanerorden abhängig hinstellt, verhält er sich ablehnend, um seinem Missionsvorhaben (das an sein vom Dominikanerorden abgelehntes Gedankensystem geknüpft ist) treu zu bleiben. Er nimmt die Vision und seine Entscheidung gegen sie anscheinend so ernst, daß er an seinem persönlichen Heil verzweifelt. Dies Verhalten darf man selbstredend nicht mit der Absicht, Häresien zu finden, betrachten, sondern muß es — so wie es der Dominikaner De Mesnard p. 7 tut — mit Rom. 9, 3 *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis* in Parallele setzen. Der phänomenologische Rahmen kann noch weiter gespannt werden. Es gehört hierher — marginal — auch die heutige Sündenmystik, die zur literarischen Interessenaufstachelung (die Gefährdung des ewigen Heils im Dienste anderer ist interessant, rührend, pathoserregend) verwandt wird. Aber wie aus Topik wieder Erlebnis werden kann, zeigt der Fall Raimundus.

6) Der mit Franz von Assisi aufgekommene *Evangelismus oder Apostolismus:* man will die gleichen Missionsmethoden wie die Apostel anwenden (man ist also z. B. gegen gewaltsame Bekehrungen). Hierher gehört eine bei Lullus mehrfach zu beobachtende und noch im einzelnen aufzuzeigende *imitatio Pauli.* Auf I Cor. 9, 16 und Rom. 9, 3 wurde bereits verwiesen. Aber auch das Selbstporträt (p. 50) mit der Aufzählung seiner Verdienste und durchgemachten Fährnisse ist Kopie von II Cor. 11, 23-33. Hierbei sind gewisse Gegenüberstellungen interessant: dem paulinischen *ter virgis caesus sum, ter naufragium feci* entspricht Lullus mit „ich habe an drei Generalkapiteln der Dominikaner und an drei Generalkapiteln der Minoriten teilgenommen". Man kann aus der Parallele ablesen, welche Mühe er dort gehabt hat. — Sein Abschied von der Heimat vor der letzten Fahrt (p. 49) ist dem Abschied Pauli Act. 20, 37 nachgebildet.

Beachtet man diese phänomenologischen und topischen Zusammenhänge, so erscheint die Persönlichkeit des Lullus nicht mehr so abstrus-originell wie sie auf den ersten Blick anmutet. Auch seine Häresieverdächtigkeit verliert an Boden. Er steht in der *imitatio:* aus 'Paulus-Pose' wird ernstes Erleben.

Wertvoll der Hinweis (p. 130) auf den von J. Rambaud-Buhot wiedergefundenen Text des *Passatge* (Paris, B. N. lat. 3174).

Für philologisch und hagiographisch geschulte Missiologen ergeben sich also aus der anregenden Arbeit *zwei Forschungsaufgaben:* 1) „Paulus in Werk und Leben des Raimundus Lullus"; 2) „Phänomenologie der Biographie des Missionars".

Münster (Westf.) *Heinrich Lausberg*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

ELIADE, MIRCEA: *Die Religionen und das Heilige.* Elemente der Religionsgeschichte. Aus dem Französischen (Traité d'histoire des religions) übertragen von M. Rassem u. I. Köck. Salzburg, Otto-Müller-Verlag, 1954. 600 S. Preis DM 15,70.

Nicht philosophisch und nicht dogmatisch untersucht der Vf., wie das Heilige und die Religionen sich zueinander verhalten, sondern phänomenologisch oder systematisch-deskriptiv. Er will sehen, worin die Religion der Sache nach besteht und was sie offenbart (13). Er betrachtet die religiösen Phänomene nicht in historischer Perspektive, sondern als Hierophanie (521); er sucht nicht „historische" Beziehungen, sondern typologische Symmetrien (171 Anm.). Dadurch möchte er die labyrinthische Vielfalt (16) der Phänomene zu überblicken versuchen. Die Frage nach der „Geschichte" läßt er beiseite (148), die er in einem ergänzenden Bande behandeln will (523), dem auch die Aufgabe zufiele, die Ausformung und Funktionen der Riten zu behandeln (519). Für die „Göttergestalten" ist ebenfalls ein Ergänzungsband vorgesehen (14, 513).

Das religiöse Phänomen ist einzigartig und unzurückführbar (11), obwohl oder gerade weil es sich in jedem Bereich des psychologischen, ökonomischen, geistigen oder sozialen Lebens findet (33). Das Religiöse ist Offenbarung des „Anderen" (35), ist Manifestation des Heiligen im Profanen (55), ob es sich nun um weltweite oder lokale Hierophanien handle (23). Es ist, genauer, Kratophanie, Hierophanie, Theophanie (149, 439, 494; 415, 483). In ihm offenbart sich Macht, das Heilige, Unsterblichkeit (432), oder Realität, das Heilige und das Leben (338; 352), oder absolute Realität, Heiligkeit, Unsterblichkeit (431). Fast alle religiösen Haltungen sind seit ältester Zeit gegeben (523), seit sich der Mensch seiner existentiellen Situation im Schoß des Alls bewußt ist (524). Den religiösen Ideen kommt also Kontinuität zu (258), und deshalb sind typologische Symmetrien möglich, die in den Tiefenschichten des Menschen gründen.

Deshalb ist es berechtigt, auf den archaischen Menschen zurückzugehen (472, 489), auf die archaischen religiösen Erlebnisse (376), auf das authentische Erlebnis des archaischen Geistes (510). In diesem Sinne ist der archaische Geist (441) „primitiver" Geist (448), dessen archaische Ontologie (476, 519) beständig ist. Dieser Geist sucht nach dem mythischen Archetypus (488) und versucht den Archetypus der religiösen Gestalt (522), den göttlichen Archetypus (476), in archetypischen Vorstellungen zu erfassen (493) und in archetypischen Handlungen nachzuahmen (462). Ihm eignet die Neigung zum Zurückkehren in das ursprüngliche Chaos (452), zur Umwertung urtümlicher Hierophanien (50), zur Synthese (183) und zum Synkretismus (522). Dem archaischen Denken hat alles, was sich auf die absolute Realität bezieht, sakralen Bedeutungswert (186). Deswegen sind die Symbole archetypisch und universell, offenbaren sie die Situation des Menschen im Kosmos (228). Deswegen auch sind ständig die Beziehungen auf den heutigen Menschen möglich und aufschlußreich.

Das weitschichtige Material wird mit vorsichtiger Zurückhaltung, mit umsichtiger Erfahrung und einsichtiger Deutung dargeboten und gibt eine solide Grundlage für eine spekulative Durchdringung.

Münster *Ant. Antweiler*

Straelen, Henry van, SVD: *The Religion of Divine Wisdom.* Folklore Studies, Vol. XIII. Tokyo 1954. 164 S. Publ. by the S. V. D. Research Institute in Tokyo.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die Tenrikyô. Nach einer kurzen Einleitung gibt Str. zunächst „erste Eindrücke" wieder. Es folgen Ausführungen über das Leben der Gründerin, die Geschichte, die Lehre, den Erlösungsweg, das Frömmigkeitsleben, die Aktivität der T., eine dogmatische Anthologie der T. und eine christliche Würdigung.
Da es sich bei der T. um die größte von den modernen japanischen Religionsbewegungen handelt, eine Bewegung zudem, die über 100 Jahre alt ist, Tausende von Tempeln besitzt, Millionen von Anhängern zählt, eine rege Propaganda im In- und Ausland entfaltet, zahlenmäßig mehr erreicht hat als die christliche Mission in Japan, kann das Werk, nach dem Vf. die erste Monographie über die T. für westliche Leser, Beachtung beanspruchen. Dies um so mehr, als der Vf. fast die gesamte einschlägige Literatur benutzt hat, viele Unterhaltungen mit Mitgliedern der T. führen konnte und seine Untersuchung durch ein höchst aufschlußreiches Bildmaterial ergänzt. Uns Leute von der Missions- und Religionswissenschaft geht speziell das letzte Kapitel an, in dem Straelen die T. vom Standpunkt des überzeugten Christen anschaut, alle ihre Mängel als solche bezeichnet, zugleich aber auch ihre Wahrheiten und Werte erkennen läßt.
Man legt das Buch nachdenklich aus der Hand. Was ist doch alles auf dem Gebiete der Religio möglich! Eine Bauersfrau gründet eine Religion, erlebt Ekstasen, hat Offenbarungen, wirkt „Wunder", gilt als mediatrix zwischen Gott und den Menschen und reißt Millionen mit! Das jetzige Oberhaupt konnte mit dem Papst sprechen.
Wenn ich eine Bemerkung machen darf, so wäre es die, daß man besser nicht von einem „pantheistischen Buddhismus" (59) spricht. Der Buddhismus, der mit diesem Wort gemeint ist, hieße wohl besser theopanistischer Buddhismus. In der Bibliographie hätte noch aufgeführt werden können D. C. Greene, Tenrikyo or the Teaching of the Heavenly Reason. TAS XXIII. Tokyo; W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte (hier sehr interessante Illustrationen!); H. Haas, Tenrikyo. Heidelberg 1910; Wals, Shinto-Sekten. Japan-Handbuch 1941, 536 f.; ders., Nakayama Mikiko. Ebd. 419; T. Yamazawa, Tenrikyô. A new Shinto Movement. 1933. *Thomas Ohm*

Zimmer, Heinrich: *Gesammelte Werke* — Rascher Verlag Zürich.

2. Bd.: *Maya, der indische Mythos* [1952] VII + 439 Seiten u. 12 Illustrationen auf Tafeln. Ganzleinen 33,— DM.

3. Bd.: *Der Weg zum Selbst.* Leben und Lehre des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai. Herausgegeben von *C. G. Jung* [1954] 264 Seiten u. 4 Portraits auf Tafeln. Ganzleinen 19,— DM.

Zimmers Werke können, wie *Emil Abegg* am Anfang des 3. Bandes sagt, „leicht den Eindruck erwecken, als handle es sich in ihnen nur um geistreiches Spiel, das sich in blendenden und paradoxen Formulierungen gefällt". Dies gilt in besonderem Maße für die Einleitung und die Zwischenabschnitte des 2. Bandes, in denen ein noch jüngerer Zimmer zu uns spricht („Maya" erschien zuerst 1936, „Der Weg zum Selbst" posthum 1944). Die objektive Einstellung der „voraussetzungslosen" Religionswissenschaft, wie sie in dem Standardwerk von Chan-

tepie de la Saussaye [Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl. Tübingen 1925] ihren klassischen Niederschlag gefunden hat, teilt Zimmer nicht. Er ist erfüllt von glühender Begeisterung für alles, was in Indien verwandte Saiten seines Innern anklingen läßt und möchte diese Begeisterung der ganzen Menschheit zu tieferem Verständnis und reicherer Entfaltung ihres Seelenlebens mitteilen.
Bei dem psychologischen Interesse Zimmers ist es nur folgerichtig, daß gerade der Rascher-Verlag es unternommen hat, das Gesamtwerk des 1943 früh in Amerika verstorbenen deutschen Indologen herauszugeben und damit besonders an jene Kreise heranzuführen, die *C. G. Jung* nahestehen, der in Indien mit Recht eine einzigartige Quelle für das Selbstzeugnis der menschlichen Seele erkannt hat. Jung hat dem von ihm herausgegebenen 3. Bande eine eigene kurze, aber bedeutsame Einführung vorausgeschickt, in der er auf die Bedeutung der „introspektiven Erkenntnis des Ostens" hinweist und seine Stimme mit der indischer „Propheten" vereint in der Mahnung, unsere Aufmerksamkeit auf das Schicksal unseres inneren Menschen zu richten und den „Anspruch der Seele" nicht zu vergessen.
Der Ernst und die Lauterkeit dieser Absicht, das indische Geistes- und Glaubensgut dem innerlich kranken und haltlosen modernen Menschen als Vorbild und Heilmittel nahezubringen, verdienen alle Achtung. Leider aber sehen weder Zimmer noch Jung die Dinge vom Standpunkt des Christen aus, für den allein gilt: „An die Stelle des Traumes tritt die Wirklichkeit, an die Stelle der Gottheiten, die nicht sind, der wirkliche Gott" [*Th. Ohm* OSB, Die Liebe zu Gott... S. 463. München 1950. Vgl. diese Zeitschr. 36, 1952, 314 ff.].
Damit bekommen die Werke Zimmers für den Missionswissenschaftler ein doppeltes Interesse: zunächst wegen der darin vermittelten hinduistischen Texte, die eine wertvolle Illustration zu der deskriptiven Darstellung *H. von Glasenapps* [Der Hinduismus, München 1922] bilden, sodann aber auch, weil sie einen Einblick in jenes Missionsgebiet geben, welches ein gewisser, ernsthaft um Selbsterkenntnis und Vergeistigung des Daseins ringender Teil unserer abendländischen Mitmenschen heute darstellt. — Vom indologischen Standpunkte aus ist es unbedingt zu begrüßen, wenn wichtige Dokumente in guter Immediatübersetzung weiteren Kreisen erschlossen werden. „Maya" bringt umfangreiche Auszüge aus der weitschichtigen Purana-Literatur vishnuitischer und shivaitischer Prägung; „Der Weg zum Selbst" enthält Biographie und Lehrsprüche eines südindischen Asketen unserer Tage, der All-Einheits-Philosophie und Bhakti-Frömmigkeit in schlichter Weise vereinigt [Zur Sache vgl. Th. Ohm op. c. p. 214 sqq., 258]. Indices und ein Literaturverzeichnis machen besonders den 3. Band auch als Nachschlagewerk nützlich.
Schliersee/Obb. *Winfried Petri*

VERSCHIEDENES

Abd-el-Jalil, J. M.: *Maria im Islam.* Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 104 S. Brosch. DM 3,20.

Zu der reichen marianischen Literatur 1954 liefert (in Übers.) der aus dem Islam zur kath. Kirche übergetretene und heute am Institut Catholique zu Paris als Professor für arab. Sprache und Islam-Kunde wirkende Vf. einen originellen Beitrag, „einen Abriß des Marienlebens und der bedeutendsten Marienprobleme an Hand des Korans und der strenggläubigen islamischen Schriftsteller" (S. 8). Aus den reichen Zitaten des Korans, seiner islamischen Exegeten und Geschichts-

schreiber erhält auch der Nichtfachmann ein anschauliches Bild. Die Lehräußerungen und Nachrichten über Maria gehen offenbar nicht auf die offiziellen christlichen Glaubensäußerungen zurück, sondern auf apokryphe Schilderungen und auf Anschauungen und Legenden der christlichen Volksfrömmigkeit. Gut arbeitet der Vf. heraus, was der Koran und die ihn begleitende mündliche Überlieferung (der hadith) wie auch die Kommentatoren aus dem Material dieser Quellen machen. Einerseits bemühen sie sich zur Abwehr der christlichen Lehre von der Gottheit Christi, den Bericht über die Verkündigung (unter selbstverständlicher Anerkennung, daß Gabriel der Bote Gottes ist) möglichst in Richtung auf die bloße Geschöpflichkeit Jesu verständlich zu machen. „Gabriel, der in menschlicher Gestalt erschien, soll sie angehaucht und so in ihr die Empfängnis bewirkt haben" (S. 64). Anderseits ergibt die Sonderstellung Jesu und Mariens einen Beweis für das Schwergewicht, das die christliche Wertung Jesu und Mariens im Umkreis der Entstehung des Islams besaß. In der großen Treue gegenüber dem zu kommentierenden Material beschäftigen sich die islamischen Erklärer ehrfürchtig mit Maria. Die islamische Volksfrömmigkeit verehrt Marienheiligtümer. Wir müssen dem Vf. für die bei aller dogmatischen Korrektheit glücklich sich einfühlende Art dankbar sein, mit der er uns einen Blick in diese für uns fremde Welt tun läßt. Es versteht sich von selbst, daß gerade auch der missionsinteressierte Leser, zumal angesichts des Versuches islamischer Kreise, im Abendland Fuß zu fassen, diesen Einblick nicht ohne Nutzen tun wird.

Münster *A. Kolping*

Dschu Hsi: *Djin-si Lu, die Sungkonfuzianische Summa, mit dem Kommentar des Yä Tsai* — übersetzt und erläutert von Olaf Graf O. S. B. 3 Bände, Tokyo, Sophia University Press, 1953.

Mit Recht zeigt Gr. die große Bedeutung dieses Werkes Dschu Hsis. Es war für viele Jahrhunderte ein klassisches „Lehrbuch" für die persönliche und politische Ausbildung der führenden Klasse in China, auch in den damals kulturell unter chinesischem Einfluß stehenden Ländern wie Japan und Korea (I, 26—27). Das Werk ist eine Kompilation aus den Schriften der „vier Philosophen der Sungzeit": des Dschou Dun-i (1017—1073), der beiden Brüder Tschëng Hau (1032—85) und Tschëng I (1033—1107) und des Dschang Dsai (1020—1077), den die Jünger Dschu Hsis als den fünften Philosophen verehren. In der Absicht Dschu Hsis sind die vier Philosophen Fortsetzer von Konfuzius und Mencius. Das Djin-si Lu zählt 14 Abschnitte. Der 1. handelt vom Dau und Hsing. Das Dau ist „Form" und Wesensgesetzlichkeit aller Dinge, das Hsing die gleiche Wesensgesetzlichkeit im Menschen. Wie ersichtlich, ist der erste Abschnitt mehr theoretisch; er ist die metaphysische Voraussetzung für die praktischen Forderungen in den folgenden 13 Abschnitten. Alle diese praktischen Normen sind wesentlich nichts anderes als eine Verbreiterung des Da-hsüä (Große Lehre), nach dessen Lehre man zuerst sich selbst verwirklichen soll, um dann seine eigene Familie und das politische Leben zu beeinflussen.

Von diesem wichtigen Werk hat Gr. eine gute deutsche Übersetzung (erstmals in einer europäischen Sprache) gegeben, die trotz der Genauigkeit fließend bleibt. Es ist aber unvermeidlich, daß viel von der originellen Schönheit und Überzeugungskraft durch die Übersetzung verloren geht (II, 768). Die bedeutsame Einleitung (I, ca. 300 S.) gibt einen sehr guten Überblick über die Hsing-li-Schule, über die Entstehung des Djin-si Lu, über die Beziehung des Djin-si Lu zur

konfuzianischen Klassik, zum Buddhismus und zum Dauismus. Dazu kommt eine gründliche Bibliographie über die chinesische Philosophie usw. Der 3. Band (545 S.) gibt die zahlreichen Anmerkungen zum Djin-si Lu. Das größte Verdienst dieses Werkes ist der überall sichtbare gute Wille, die Gedanken Chinas richtig zu verstehen und zu schätzen: Gr. sucht nämlich, im Djin-si Lu den „überzeitlichen Wert dieses Philosophierens, seinen Ertrag für eine *Philosophia perennis* der Menschheit" zu finden (I, 12).

Aber wo ist der echte Beitrag des Djin-si Lu zur Weltkultur im allgemeinen und zum Christentum im besonderen? Hier scheint Gr. ein bißchen fest im abendländischen Standpunkt zu stehen, nämlich im logischen und systematischen Standpunkt. Ohne diesen klar auszudrücken, wird das logisch-systematische Denken von ihm als Maßstab genommen. Wie bekannt, drücken sich die chinesischen Klassiker fast immer aphoristisch aus, ohne einen klaren logischen Aufbau. Daß die abendländischen Bearbeiter diesen Mangel systematischen Aufbaues öfters zu überwinden gesucht haben, wie H. Hackmann sagt, ist ein selbstverständliches Bedürfnis des abendländischen Denkens. Aber hierher kommt auch die Versuchung, das chinesische Denken gerade von diesem Standpunkt aus zu beurteilen. Aus diesem Grund hat Gr. immer wieder die systematische Seite betont und das Djin-si Lu mit der Summa Theologica verglichen. Dieser Vergleich ist zwar nicht völlig unmöglich, weil tatsächlich eine gute systematische Ordnung im Djin-si Lu besteht. Doch trotz seines guten Willens macht diese Systematik für Gr. eine magere Figur. Er muß fast bedauern: „Wir dürfen also innerhalb der einzelnen 14 Abschnitte des Djin-si Lu *keine weitere Systematik* und Gliederung mehr erwarten; diese liegen einzig im Durchpflügen des gesamten Schrifttums der vier älteren Sungdenker und der Anordnung der 622 Artikel unter 14 große, unter sich in strenger Systematik aufgebaute Themengruppen" (I, 33-34). Vielleicht gibt die Betonung des Djin-si Lu über Notwendigkeit der *„Wissenssteigerung* durch Ergründung der Dinge (Go-wu)", besonders im dritten Abschnitt, eine Vorstellung davon, daß die Hsing-li-Schule intellektualistisch ist wie die lateinische Scholastik (I, 96). Aber das Wissen und das Lernen im Djin-si Lu haben nicht die gleiche Bedeutung wie die „Wissenschaft" im abendländischen Sinn. In diesem Sinn muß nicht ein Musikwissenschaftler Musiker sein, ein Religionswissenschaftler muß nicht unbedingt ein gläubiger Mensch sein. In den Augen der Hsing-li-Schule ist eine solch rein theoretische Sache einfach *kein* Wissen. Zum Beweis dieser Behauptung spricht der ganze Text des Djin-si Lu. Hier einige Beispiele:

Meister Ming-dau: „Zweck des *Studiums* ist nichts Anderes als die Tugendübung" (II, 734. Abschn. XIV, 15). — I-tschuan: „Wenn einer beispielsweise das Lun-yü studiert, der es bis dahin noch nie vorgenommen hat, und er bleibt nach Beendigung dieser Lektüre der ganz gleiche Mensch, der er vorher gewesen, ein solcher muß für einen gelten, der sich überhaupt noch nie damit befaßt hat" (II, 276. Abschn. III, 30). — „Auf alle Fälle muß man den Äußerungen der Heiligen inneren Geschmack abgewinnen, muß sie sich tief ins Herz einprägen und hernach in angestrengter Arbeit zu verwirklichen suchen; *dann* aber wird von selbst ein inneres *Verständnis* die Folge sein" (II, 278. Abschn. III, 33). — „Lernen ist ein unablässig wiederholtes Üben; nur was immer wieder überdacht und weitergesponnen wurde, was infolgedessen tief ins Innere eingesickert ist, ruft innere Befriedigung hervor" (II, 136; Abschn. II, 13). — „Durch das *Verständnis des wirklichen Wesens* hebt sich der Mensch von selber heraus. Wer nur mit dem Ohr vernimmt und mit dem Mund wiederholt, dem eignet noch lange kein wirkliches Sehen .... Im Gegensatz hierzu ist der Grund,

weshalb die Menschen sich scheuen, zu nahe an Feuer oder Wasser heranzukommen, der, daß sie eine *wirkliche, auf Erfahrung beruhende Kenntnis* davon haben .... Oder nehmen wir an, jemand habe früher einmal das furchtbare Erlebnis erfahren, von einem wilden Tiger verwundet zu werden; andere Leute erzählen ebenfalls darüber .... Niemals aber wird solche Furcht dem haarsträubenden Entsetzen des schon einmal vom Tiger Verletzten gleichen können" (II, 486—87; Abs, VII, 25). Um zu solchem Verständnis zu kommen, braucht man vor allem die Bewahrung des Innern; deshalb sagt Meister Ming-dau: „Wer sich außerstand zeigt, sein Inneres zu bewahren und zu pflegen, für den wird die ganze Bildungsarbeit nur belangloses Gerede" (II, 337; Abschn. IV, 7). Für diesen Zweck ist das „Ruhig-sitzen" sehr empfohlen; z. B. sagt einmal Ming-dau zu Hsiän-dau: „Ihr seid mir nun bisher nachgefolgt, nur um meine Worte und Erklärungen aufzunehmen; daher entsprechen bei dieser Eurer Lernarbeit Herz und Mund (Inneres und Äußeres) einander noch nicht; wäre es nicht besser, Ihr würdet Euch auch um die Verwirklichung, um die Befolgung bemühen?" Hsiä erbat sich darüber weitere Auskunft. Diese lautete: „Vor allem das ruhig-betrachtende Studium (textuell und meines Erachtens besser: Ruhig-sitzen) pflegen" (II, 382; Abschn. IV, 63).

Ich glaube, daß diese Beispiele genügen, um zu überzeugen, wie sehr weit unser Djin-si Lu von rein theoretischen Gedanken des Abendlandes absteht. Ein vollkommener Mensch zu werden, ist in unserem Djin-si Lu der Hauptzweck des Lernens und Verstehens. Wer wirklich vollkommen wird, der *erst* hat aus eigener Lebenserfahrung gut gelernt und verstanden. Mit Ausnahme des ersten Abschnittes (einer doktrinalen Voraussetzung wie etwa des christlichen Glaubens für ein christliches asketisches Buch) beschäftigen sich alle anderen Abschnitte mit sachlichen Methoden: Wie kann man innerliche Ruhe erwerben? Wie kann man sich selbst überwinden und verwirklichen usw.? In dieser Perspektive erscheint einem das Vergleichen des Djin-si Lu mit der Summa Theologica, dessen Hauptinteresse theoretisch ist, nicht besonders glücklich, eher mit einem asketischen Buch wie der Imitatio Christi. Auch in der Imitatio Christi besteht eine gewisse systematische Ordnung, aber hier ist das Interesse nicht mehr theoretisch, sondern praktisch. Der Beitrag des Djin-si Lu, und vielleicht überhaupt des Ostens für das Abendland, muß auch von dieser praktischen Seite gesehen werden, nicht so sehr von der rein theoretischen Seite. Manche Psychologen behaupten, daß im innerlichen Leben der Osten viel weiter gekommen sei als der Westen. Vielleicht ist diese Behauptung doch einmal ernst zu nehmen, mindestens als eine Hypothesis. Jedenfalls ist eine religiöse Gesellschaft in China, oder besser: eine chinesische religiöse Gesellschaft, die diese asketische Methode christianisieren darf, dazu von höchstem Wert. Eine Theorie kann man freilich rein theoretisch diskutieren, eine asketische Praxis aber nur im Zusammenhang mit der Praxis richtig erfassen.

Doch für eine Christianisierung dieser asketischen Methode besteht eine Schwierigkeit: Der Mensch in der Hsing-li-Schule steht dem Kosmos (Himmel und Erde) gegenüber; er soll eins werden mit der Gesetzlichkeit des Kosmos. Die christliche Askesis aber steht Gottes Person und Christus gegenüber. Die christliche Askesis ist sozusagen personal betont, die Hsing-li-Askesis kosmisch. Nun ist die Frage, ob die personalistische Betonung essentiell christlich ist oder abendländisch; ob die rein kosmische Haltung mit Christentum zusammenstehen kann, wenn sie sich vom Pantheismus befreit. Persönlich denke ich, daß eine echt christliche Askesis wohl personal sein soll (Dogma vom mystischen Leib usw.); aber die abendländische Askesis ist vielleicht überbetont in dieser Hinsicht. Eine gewisse

„kosmische Haltung" ist vielleicht eine gute Voraussetzung für eine vollkommenere Beziehung zu Gottes Person. Man braucht nur an den hl. Franziskus von Assisi zu denken, — wie sehr er den Kosmos miterlebt hat. Hier hat der westliche Mensch wahrscheinlich eine besondere Schwierigkeit wie Kant in der Kritik der praktischen Vernunft. Kant sieht im Kosmos (besternten Himmel) eine von sich getrennte und vernichtende Macht, und er erhebt sich erst mit einer Anschauung des moralischen Gesetzes in sich selber. Die Hsing-li-Schule sieht in dem Kosmos eine erweiternde Macht, sie sieht das moralische Gesetz im Menschen einfach als einen Teil des kosmischen Gesetzes.

Wenn ich von einigen einzelnen Sachen sprechen darf, so würde ich nicht zustimmen der ganzen Reihe der neuen Romanisation der chinesischen Worte: besonders das Wort „Tao" ist schon überall bekannt und gebraucht, es hat keinen Zweck in „Dau" zu wechseln. Die Herausstellung der verwandten Züge des Djin-si Lu mit dem Thomismus im Bereich der Metaphysik finde ich in der Erkenntnistheorie etwas gezwungen (I, 256—261). Leider kann ich nicht mehr darüber sprechen wegen Platzmangel. Der Ordobegriff scheint sehr gut übereinzustimmen beim hl. Thomas und im Djin-si Lu (I, 246—256). Die Vergleichung des Tschêng-Begriff (Wesensverwirklichung oder Wesensfülle) mit dem Begriff der Echtheit von Philipp Lersch (Der Aufbau des Charakters, Leipzig 1942. Neue Auflage: Der Aufbau der Person, München 1951) ist ausgezeichnet. Man könnte noch, vielleicht besser, das Tschêng mit Individuation in der Jungschen Psychologie vergleichen (Jolan Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung. Zürich 1949. S. 183).

z. Zt. München *Dr. Thaddäus Hang*

Ethnographische Beiträge aus der Ch'inghai Provinz (China). — Folklore Studies, Supplement No. 1 Tokyo 1952, 354 S.

Die früher in der chinesischen Provinz Ch'ing-hai stationierten Mitglieder der „Gesellschaft des Göttlichen Wortes" haben anläßlich des 75jährigen Jubiläums ihrer Gesellschaft eine Festschrift zusammengestellt, die unter dem Titel „Ethnographische Beiträge aus der Ch'inghai Provinz" als erster Supplementband der von P. Eder in Tokyo herausgegebenen, rühmlichst bekannten „Folklore Studies" (Museum of Oriental Art, The Catholic University of Peking) erschienen ist und die Beachtung der westlichen Ostasienkunde verdient. In rastloser, mühevoller Arbeit haben die ethnologisch geschulten Missionare umfangreiches Material über Sitte und Brauchtum der Ch'inghai-Provinz zusammengetragen, die als Kontaktzone bäuerlicher und nomadischer Kulturen ein dankbares Feld ethnographischer und folkloristischer Erhebungen darstellt. P. Frick behandelt in seiner sehr eingehenden und gründlichen Untersuchung die „Hochzeitssitten von Hei-tsuei-tzu in der Provinz Ch'ing-hai (China)" (S. 1—102), die durch D. Schröders Studie über „Einige Hochzeitslieder der Tujen" sinnvolle Ergänzung erfährt (S. 306—354). J. Ternay beschreibt in seinem „Familienjustiz im Trauerhause" (S. 103—124) die für die weltanschauliche Stellung der Bevölkerung von Ch'ing-hai charakteristischen Totengebräuche, vor allem die Sitte des sogenannten „Gutsprechens des Toten", um dessen Seele den Eingang in die „paradiesischen Gefilde des Westens" zu erleichtern. Aufschluß über die Stellung des Tieres im Volksbrauchtum dieses Grenzgebietes gibt der Aufsatz von Frick und F. Eichinger über „Tiere im Volksleben" (S. 125—147). Eine weitere Untersuchung von Frick widmet sich dem soziologisch bedeutsamen Problem der

„Lohnverhältnisse der Landarbeiterinnen in Ch'ing-hai" (S. 148—156), während die Arbeiten von J. Kube die im chinesischen Volke schlummernde Sehnsucht nach einem Kaiser — „Der Kaiser im Volksglauben" (S. 157—166) und von Eichinger die „Kinderlosigkeit und ihre Bekämpfung in der Volksmedizin" (S. 167—201) und die „Fellverarbeitung bei den Chiamri-Zelthirten" (S. 202 bis 221) zum Gegenstand haben. Der Band wird beschlossen mit Untersuchungen über den „Hundekopfdämon im Volksglauben des Westtales und des chinesisch-tibetischen Kontaktgebietes im Osttale von Kuei-te in der Provinz Ch'ing-hai" (S. 222—233) von A. Oberle, über „Die völkische Eigenart der Mohammedaner von Ch'ing-hai" (S. 234—263) von P. Cwik und über „Die ‚shaonien'-Lieder in Ch'ing-hai" (S. 264—305) von J. Trippner.

Unsere Kenntnis der chinesischen Volkskultur wird durch die „Ethnographischen Beiträge" ganz wesentlich bereichert, wofür wir den Autoren zu Dank verpflichtet sind. Die „Beiträge" sind zugleich aber auch eine unerschöpfliche Fundgrube für alle, die auf dem Gebiet der vergleichenden Völker- und Volkskunde des Fernen Ostens arbeiten.

Bonn/Münster *Otto Karow*

Murad Kamil, *Das Land des Negus*, 118 Seiten, 41 Bilder und eine Übersichtskarte, Inn-Verlag Innsbruck 1953, öS 45,—, DM 7,50.

Der Verfasser hat sich der Aufgabe unterzogen, ein Handbuch, das teilweise — das ist aber nur ein Vorteil — ins Statistische geht, zu verfassen. Als langjähriger Berater der äthiopischen Regierung und technischer Unterstaatssekretär im äthiopischen Unterrichtsministerium war er dazu wie kein zweiter in der Lage. Seine Schilderungen haben den Wert von Quellenberichten. Daß er manches in der Perspektive des Ägypters sieht — der Verfasser ist Professor an der Universität in Kairo —, stört durchaus nicht. Es hat im Gegenteil den Vorteil, daß er als Ägypter den Dingen geistig nahesteht. Es gibt kein Gebiet, das er nicht besprochen hätte. Zuerst widmet er einen ganzen Abschnitt Eritrea (S. 10—33), dessen Kultur, Religion, Volksglaube und Sitten, Volksdichtung und Politik erörtert werden. S. 34—97 ist dann für das eigentliche Äthiopien bestimmt, wo er ebenfalls alle Lebensgebiete bis ins Einzelne bespricht. Besonderen Wert haben seine Ausführungen über Religion, Mönchtum, Kirchenfrage, Unterrichtswesen und kirchlichen Unterricht. Es hat bis jetzt wohl noch niemand einen so klaren und zuverlässigen Bericht über den kirchlichen Unterricht (mit Studienplan) geliefert. Man erfährt auch die interessante Tatsache, daß die Kultur des italienischen Volkes auf diese Gebiete überhaupt nicht nachhaltig gewirkt hat. Die Italiener haben wohl Straßen gebaut etc., aber fast keinen Einfluß auf das geistige und kulturelle Leben Äthiopiens ausgeübt — zum Teil wollten sie auch nicht —, höchstens daß sie das äthiopische Nationalgefühl gestärkt, teilweise auch erst wachgerufen haben (besonders in sprachlicher Hinsicht durch das Verbot des Unterrichts in amharischer Sprache!).

Eine abschließende Betrachtung über das Tanasee-Projekt gibt Einblick in dieses wirtschaftliche, politische und kirchliche Problem (kirchlich, weil auf den Inseln des Sees zahlreiche Klöster und Kirchen sind, von denen eine Reihe durch den Staudamm unter Wasser gesetzt würde). Der Verfasser hat gut gelungene Fotos beigegeben, die das Gesagte beleuchten.

Leider wird die falsche Schreibung Menelik (statt richtig Menilek) verwandt. Ras (S. 12) ist wohl am besten mit Fürst oder Unterkönig, aber nicht mit Häupt-

ling wiederzugeben. Die Entstehung der Sage vom Priesterkönig Johannes (S. 15) ist wahrscheinlich in Tenduch, dem Lande der Keraiten (Asien), zu suchen; später wurde die Bezeichnung vielleicht auf den Kaiser von Äthiopien übertragen.
Die Äthiopistik verdankt Murad Hamil mit dieser Publikation ein sehr informatives und wertvolles Werk über Geschichte und vor allem Gegenwart Äthiopiens.

Münster i. W. *DDr. Ernst Hammerschmidt*

Schwarzer Orpheus. Moderne Dichtung afrikanischer Völker beider Hemisphären. Ausgewählt und übertragen von Janheinz Jahn. München, Carl Hanser Verlag (1947). 192 S. Ln. DM 9,80.

Es handelt sich hier um ausgewählte, aus dem Englischen, Französischen, Spanischen, Portugiesischen und afrikanischen Sprachen übersetzte Gedichte von Negern Afrikas und Amerikas, und zwar um künstlerisch hochwertige Leistungen. Man steht von Anfang an im Bann dieser Sprache und dieser Empfindungen. Aber das geht uns hier weniger an. Was uns angeht, ist der Umstand, daß in diesen Dichtungen die Weltanschauung, die Philosophie, die Religion, die Magie, die Freuden, die Leiden, der Weißenhaß, die Geschlechtlichkeit der Neger, ihr „Schweben zwischen zwei Zivilisationen" (31) und anderes zum Ausdruck kommen, daß hier vieles wieder auftaucht aus dem seelischen Untergrund, was wir für immer verschwunden glaubten. Es ist erschütternd zu erfahren, was den Neger beglückt und quält, bewegt und plagt. Manches wirkt geradezu unheimlich, dieses „Grollen aus dem Grunde" (14), um ein Wort Diops anzuwenden. Jeder, der am Neger interessiert ist, wird diese Gedichte mit Nutzen lesen, vor allem jener, der an den Negern und unter den Negern arbeitet. Auch Gedichte von christlichen Schwarzen sind aufgenommen, so des katholischen Priesters A. Kagame Gedicht: „Gott schafft den Menschen nach Seinem Bilde". Aber vieles ist alles andere eher als christlich: „... diese ungestillten Triebe meiner Ahnen, der Kannibalen..." (77). „Mich versklaven die Vorschriften, die christlichen Gesetze" (82). „Gott hat Afrika vergessen ... Christus hat Afrika vergessen" (85). „Ich pfeife auf ihren nazarenischen Frieden" (86) usw. usw. Den Schluß der Werkes bildet ein Nachwort über die Negerdichtung und ein Verzeichnis der Dichter (mit kurzen biographischen Angaben) und Gedichte.

Thomas Ohm

Werner, Martin: *Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt.* 2. Aufl. Bern 1953. XII u. 780 S. Leinen DM 35,—.

Das 1941 in 1. Auflage erschienene Buch ist eines der bedeutendsten Werke der neuprotestantischen Theologie. Es zeichnet sich aus durch die Verarbeitung eines sehr weitschichtigen Materials, durch eine kraftvolle, neue Lösungen bietende Synthese und durch eine klare, selbstsichere Form der Darstellung. Ein Vergleich mit der Dogmengeschichte Harnacks liegt nahe. Mit ihm teilt der Vf. die rationalistische Einstellung und stimmt ihm auch bei in der Grundkonzeption des christlichen Dogmas als Frucht der Hellenisierung des Evangeliums. Aber Harnack versagt nach ihm in der Frage der Bedingungen, unter denen die Hellenisierung überhaupt in Gang kommen konnte. Der Ansatzpunkt für die dogmengeschichtliche Entwicklung sei nicht das Evangelium, sondern die spätjüdische Apokalyptik mit ihrem Glauben an das unmittelbar bevorstehende Weltende. So

findet W. den Schlüssel für die rechte Erkenntnis des Urchristentums in der „konsequenten Eschatologie", wie sie vor einem halben Jahrhundert Albert Schweitzer verkündet hat. Jesus ist ganz in jenem apokalyptischen Glauben befangen, ja kommt zu der Überzeugung, selbst der Menschensohn zu sein, der auf den Wolken des Himmels kommen werde, und als sich die Endereignisse hinauszögerten, suchte er sie durch seinen freigewählten Opfertod zu beschleunigen. Obwohl sein Unternehmen kläglich scheiterte, hielten seine Jünger, gestützt auf den Glauben an seine Auferstehung, an der eschatologischen Erwartung fest und glaubten an seine Wiederkunft in der allernächsten Zeit. Je mehr aber die Gläubigen sich in dieser „Naherwartung" enttäuscht sahen, fühlten sie sich genötigt, nicht nur ihre eschatologischen Vorstellungen, sondern auch ihre Auffassung über die Person und das Werk Jesu, die Heilsbedeutung seines Todes und seiner Auferstehung, seine Stellung zum Kosmos usw. umzuwandeln. Das führte unvermeidlich zu einem Chaos der Meinungen und machte zur Wiederherstellung der zerstörten Einheit „die Hellenisierung des nachapostolischen Christentums zur zwingenden inneren Notwendigkeit" (S. 132). Vom Gesichtspunkt der fortschreitenden Enteschatologisierung aus wird dann die Umwandlung der Glaubensvorstellungen im einzelnen aufgezeigt, bis im 4. Jahrhundert das altkirchliche Dogma wesentlich abgeschlossen ist.

Die Stellungnahme der katholischen Theologie zu dem Buche kann nicht zweifelhaft sein. Der Rationalismus der Methode verlangt die schärfste Ablehnung. Wenn alles Übernatürliche, jede Offenbarung und jedes Wunder von vornherein aus dem Bereich der Tatsächlichkeit ausgeschaltet wird, dann kann man dem Dogma, dessen Wesensform das Übernatürliche ist, ebenso unmöglich gerecht werden, wie wenn man die Eigenart eines Lebewesens mit den Kategorien des materiellen Seins erklären wollte. Aber auch vom Standpunkt der natürlichen Geschichte erhebt sich entschiedener Widerspruch. Die konsequente Eschatologie Schweitzers wurde seinerzeit vom größten Teil auch der liberalen protestantischen Theologen abgelehnt, und daß es heute nicht wesentlich anders ist, zeigt W.s Auseinandersetzung mit den Gegnern der Theorie (vgl. S. 36—79). Ebenso werden aber auch zu den Thesen des Vf. selber viele Fragezeichen angebracht sein. Schon der Ausgangspunkt seiner Lehre von der Dogmenentwicklung, die angeblich paulinische Lehre von der sofort einsetzenden eschatologischen Auswirkung des Todes und der Auferstehung Jesu auf die Gläubigen, scheint mir Konstruktion zu sein und der sachlichen Begründung zu entbehren. Die mehrfache Berufung auf Gal 6, 14 ist hier schlechthin unverständlich. — In Einzelfragen der Dogmenentwicklung bietet das umfassende gelehrte Werk selbstverständlich auch neue wertvolle Erkenntnisse, so daß kein Dogmenhistoriker an ihm wird vorbeigehen können.

Münster (Westf.) *B. Poschmann*

THOMAS OHM

DIE KATHOLISCHE WELTMISSION — GESTERN UND HEUTE[1]

Unsere heilige Kirche ist gemäß dem Wunsch, Willen und Befehl ihres Stifters eine *Missionskirche*. Sie hat jeder Kreatur die Frohbotschaft vom Reiche Gottes, von Christus, vom Heil in Christus zu verkünden, hat die Völker zur Sinnesänderung zu bringen und zu Jüngern zu machen, hat den Nichtchristen zur Erlösung von der Unwissenheit und Sünde, zum Heil im tiefsten Sinn des Wortes, zum Frieden in Gott, zur regeneratio und novitas vitae zu verhelfen. Tatsächlich ist immer von ihr missioniert worden. Auch und gerade in unserer Zeit. Wir selber haben eine Phase der Missionsgeschichte erlebt, die zu den größten, schönsten und erfolgreichsten der gesamten Missionsgeschichte gehört. Aber diese Phase weicht zurück und versinkt in der Vergangenheit. Es hebt eine neue an. Alles ist an einem *Wendepunkt* angelangt oder sogar schon in Fluß gekommen. Ja, die Mission ist in eine *Krise* geraten und mancherorts in *Auflösung* begriffen.

Bei dieser Veränderung und Krise und überhaupt bei dem großen Kampf zwischen dem Glauben und dem Unglauben, dem Reiche Gottes und dem Reiche des Diabolos, der seinem Namen gemäß alles durcheinanderbringt, sind *wir* nicht bloß Zuschauer, sondern auch Mitleidende und Mitwirkende. Mitleidende! Was unsere Brüder und Schwestern draußen leiden, leiden wir mit. Was bei ihnen und mit ihnen geschieht, was ihre Gegner tun und erreichen, hat Folgen für den Bestand, die Stellung, die Form und die Art unseres Christentums im Abendlande. Mitwirkende! Es wird, von Gott abgesehen, weithin von uns abhängen, was bei der Veränderung herauskommt und wie die Krise ausgeht. Das Werk der Verchristlichung der Menschen, der Völker und der Welt kann nicht ohne das Mittun aller Christen, in erster Linie der Geistlichen, durchgeführt werden.

Die Mitarbeit aller aber setzt ein bestimmtes Wissen voraus. Darum will ich jetzt über die Mission von gestern und die Mission von heute sprechen.

---

[1] Vortrag, gehalten auf der Dechanten-Tagung des Bistums Münster in Freckenhorst am 1. 6. 1955.

I. Das Missionsfeld

1. Werfen wir zunächst einen Blick auf das Missionsfeld! Nach dem hl. Paulus wurde die Heilsbotschaft schon zu seiner Zeit „überall in der Welt, so weit der Himmel reicht, verkündet" (Kol 1, 13). Aber diese Welt waren der ordo Romanus und einige angrenzende Länder. Im Beginn des Mittelalters verlor man wieder viel von diesem Raum, verlor man sogar das Heimatland der Weltmission, den Orient, die alten Kernprovinzen des Christentums. Aber dafür wurde Nord- und Osteuropa gewonnen. Ja, man stieß, vereinzelt wenigstens, bis in den Fernen Osten vor. Das Entdeckungszeitalter erweiterte den Horizont der Kirche und der Mission in einer Weise, die man bis dahin nicht für möglich gehalten hätte. Schließlich wurde unsere Mission zur *Weltmission.* „In omnem terram exivit sonus eorum et in fines terrae verba eorum" (Ps 19, 5). Die Länder, die sich der Mission verschlossen, waren doch nur Ausnahmen, nur unbedeutende Länder wie Arabien, Afghanistan, Tibet und Bhutan.

2. Aber nun ist es uns ähnlich ergangen wie den Christen in den Tagen des Islam oder sogar noch schlimmer, ohne daß wir allerdings wissen, ob der Kommunismus für Jahrhunderte definitive Verhältnisse schaffen wird, wie sie einst der Islam im Orient geschaffen hat. Aus Nordkorea sind die Missionare völlig und aus China so gut wie völlig verschwunden. Hier steht jetzt alles auf dem einheimischen Klerus. Gar nicht zu reden von dem riesig ausgedehnten Rußland! Vergleicht man auf einer Karte die Gebiete hinter dem Eisernen Vorhang und dem Bambusvorhang, dann erschrickt man. So stark ist das *Missionsgebiet zusammengeschrumpft!* So groß sind die Gebiete, in denen kein Missionar mehr das Evangelium predigen und die Messe feiern darf, so weit die Räume, in denen nicht mehr ausreift, was wir gesät haben! In diese und jene Räume können wir mangels eines Fensters nicht einmal mehr hineinschauen. Freilich vermögen wir dafür in anderen Gebieten um so intensiver zu arbeiten.

II. Das Missionsobjekt

1. Größer noch sind die Änderungen beim Missionsobjekt, d. h. bei den Menschen und Völkern, denen unsere Glaubensboten das Heil verkünden und anbieten. Gestern konnten wir uns ungefähr an alle wenden, an die wir gesandt sind und die uns brauchen. Gestern waren ungefähr alle religiös, die kulturarmen Völker sowohl wie die kulturell hochstehenden. Gestern hatten wir fast

nur mit Anhängern primitiver Religionen, Hindus, Buddhisten, Konfuzianern, Taoisten und Muhammedanern zu tun.

2. Heute aber sind sehr viele nicht mehr erreichbar, wenigstens nicht in der gewohnten Weise, oder nicht einmal mehr zugänglich. Die Völker sind aus ihrem Schlaf erwacht, sind stolz und selbstbewußt geworden. Überall herrscht der Nationalismus. Schon das raubt die Einfalt und Offenheit, die gegenüber der christlichen Botschaft und dem Heil notwendig sind. Dazu kommt, daß die alten Religionen den Leuten genügen und einen starken Rückhalt an mächtigen Staaten wie Indien, Pakistan und Indonesien gewonnen haben. Natürlich weiß man, daß sie nicht in allem ideal und auf der Höhe der Zeit sind. Aber das ist kein Anlaß, die alten Religionen aufzugeben, sondern ein Anlaß, sie zu verbessern. Man glaubt, daß die alten Religionen in ihrem Wesen wahr und wertvoll sind, und sucht ihre zeitlosen Werte und Überlieferungen mit der Naturwissenschaft und der Technik von heute in Einklang zu bringen. Auch scheuen sich die Nichtchristen nicht, Elemente ihrer alten Religionen umzudeuten, um sie tragbar zu machen. Nur ein Beispiel! Der traditionelle Hinduismus hat die Götterbilder mit den Göttern identifiziert; durch eigene Akte haben die Brahmanen die Götterbilder konsekriert, in die Götter selbst verwandelt. Heute aber stellen die liberalen modernen Hindu die Bilder eben nur als Bilder, als Hilfsmittel der Frömmigkeit hin und täuschen sie ihre Glaubensgenossen und die Welt über den wahren Charakter der Idole.

Noch weniger offen für Christi Botschaft und Gnaden sind jene, die völlig mit der Religion gebrochen haben, die „ohne Gott in dieser Welt" leben, die da sagen: „Non est Deus", „non est alius praeter nos" (Eccli 36), die sich ganz auf dieser Welt einrichten. Deren Zahl aber ist ungeheuer groß. Das Schlimmste ist dabei, daß wir es hier nicht mit einem toleranten Neuheidentum zu tun haben, sondern mit einem aggressiv militanten, welches das Christentum vernichten und Gott in den Herzen der Menschen ermorden will, mit einem Heidentum, das wir in dieser Furchtbarkeit nie gekannt haben.

Und das alles in einer Zeit, in der uns alle Menschen technisch leichter und besser und schneller erreichbar wären als je zuvor, in einer Zeit, wo die Naturwissenschaft wieder mehr Verständnis für Gott und die Religion hat.

So möchte man, um Worte des Herrn zu verwenden, „weinen und weheklagen". Aber die Zeit hat auch wieder ihren Vorteil und

ihren Segen. Vergessen wir nicht, daß auf dem düsteren Hintergrund des modernen Heidentums und des Rückfalls in Barbarei klarer und deutlicher denn je sichtbar wird, wie wahr und wie schön und wie strahlend die Religion unseres Herrn Jesus Christus ist! Vergessen wir auch nicht, daß der Mensch nicht allein vom Brote lebt und dies einmal spüren wird! Wo eine Gefahr ist, wächst das Rettende auch. Vergessen wir schließlich nicht, daß denen, die nicht hören und nicht hören wollen, andere gegenüberstehen, die um so hörsamer für Gottes Wort sind!

III. Die Missionsträger

1. Auch bei den Missionsträgern sind Veränderungen. Gestern hatten wir viele Berufe. Gestern stammten die meisten Glaubensboten, Missionsbrüder und -schwestern aus Europa und Amerika, und zwar aus dem einfachen Volk. Gestern handelte es sich bei den Missionsträgern fast nur um Ordensleute. Gestern missionierten nur die Lateiner. Die Ostkirche durfte ihre Riten behalten und pflegen. Aber sie verkündete nicht den Heiden das Evangelium, was ihr Leben lähmte und die Priester eines wichtigen Seelsorgemittels beraubte. Noch charakteristischer war, daß die „Propheten" fehlten und der Typ der Bauleute, Organisatoren und Schulmänner besondere Macht und besonderen Einfluß besaß.

2. Inzwischen hat die Zahl der Missionare und Missionshelfer in manchen Ländern Europas abgenommen. Jedenfalls haben wir nicht genug Männer und Frauen, die alles für die eine Perle verkaufen und in der Hingabe an das Werk der Seelenrettung den schönsten Beruf und die schönste Erfüllung ihres Lebens sehen. Auch in diesem Bereich ist eine Ermüdung festzustellen. Die Mentalität der Zeit und der nichtchristliche Untergrund des modernen Lebens wirken sich hier aus. Aber dafür treten in den Missionen viel mehr Einheimische in die Arbeit ein und stellen sich bei uns viel mehr Laien zur Verfügung als in den vergangenen Zeiten. Alles ein Wink für uns! Wir sollten uns noch mehr um die Mitarbeit der Laien bemühen und sollten etwa die Familien für die religiöse Unterweisung der Kinder mehr heranziehen und heranbilden. Sehr groß ist die Veränderung, die in dem Verhältnis der Einheimischen zu den fremden Missionaren vor sich gegangen ist. Früher war dieser vielerorts eine Art „Vater" und Patriarch, dem sich alle wie Kinder willig anvertrauten und unterwarfen. Heute aber ist man leicht mißtrauisch, nicht bloß gegenüber Europa und der „europäischen" Religion, sondern auch den europäischen

Missionaren. Diese Veränderung stellt an den Glaubensboten hohe Anforderungen. Die so gut gemeinte „attitude paternaliste" von früher ist nicht mehr zeitgemäß. Mehr denn je muß der fremde Missionar „Diener" sein wollen und wirklich sein.

IV. Die Organisation des Missionswerkes

1. Die Organisation des Missionswesens ist in den vergangenen Tagen zu sehr hoher Vollkommenheit gesteigert worden. Man denke nur an die Organisation des heimatlichen Missionswesens, namentlich an die Päpstlichen Missionswerke. Auch draußen ist alles gut geordnet und eingeteilt gewesen, in Missionen sui iuris, Apostolische Präfekturen, Apostolische Vikariate, Bistümer, Erzbistümer und Abbatiae nullius. Gar nicht zu reden von der zentralen Leitung durch die Propaganda und die Koordinierung aller Kräfte, Mittel und Methoden.

2. Heute wird die Organisation noch verbessert. Bemerkenswert ist hier vor allem die Errichtung der ordentlichen Hierarchie in vielen Ländern. Auch in dieser Hinsicht haben wir eine neue Missionsperiode. Denn bis vor kurzem handelte es sich in den Missionen vorwiegend um „Missionen", Apostolische Präfekturen und Apostolische Vikariate. Anderseits hat freilich vielerorts eine Zerstörung der Organisation stattgefunden, namentlich in den Ländern. die unter kommunistische Herrschaft geraten sind. Kaum war die ordentliche Hierarchie in China aufgerichtet, als sie wieder zusammenbrach.

V. Die Missionsmethode

1. Sehr zahlreich und groß sind die Unterschiede in der Missionsmethode. Wie war es gestern? Gestern haben die Missionare im allgemeinen einfach das angeboten, was sie hatten, ohne allzu gründliche Vorstudien über die Völker zu machen und ohne viel Meinungsforschung zu treiben. Gestern haben sie wie im Altertum und Mittelalter die Frohbotschaft verkündet, Sakramente gespendet, gebetet, geopfert und durch ihr Beispiel zu wirken versucht. Im Unterschied zu den Missionaren früher erwarteten sie aber viel oder sogar sehr viel von der Schule, vom Waisenhaus, vom Hospital, von kultureller Tätigkeit. Kurz, sie arbeiteten gern indirekt und an der Peripherie. Die Islammissionare hielten die Zeit noch gar nicht für gekommen, bei den Muhammedanern direkt zu missionieren.

Was die Art und Weise, uns der Missionsmittel zu bedienen, anbelangt, so arbeiteten wir mit der größten Energie und der Aufbietung aller Kräfte. Anderseits freilich mangelte es ein wenig an Elastizität. Wir vermochten unsere Methode nicht beweglich genug zu gestalten. Außerdem pflegten wir möglichst mit Kolonialmächten zusammenzuarbeiten. Noch charakteristischer war der Europäismus. Gewiß, niemand wollte ihn. Jeder bemühte sich, von ihm frei zu werden. Es wurde viel über Akkommodation, Assimilation, Transformation und Substitution geredet und geschrieben. Aber die Überwindung des Europäismus gelang nicht. Wir waren die Überlegenen und hatten zu geben. Im Glauben, diese und jene Eingeborenen seien Kinder, bevormundeten wir sie wie Unmündige. Der Raum, den wir ihnen für ihre eigene Aktivität beließen, war nicht groß. Alles wurde übertragen, unsere Gotik, unsere Paramentik, unsere Musik, unsere Philosophie und unsere Theologie. Was die Völker konnten und hatten, war nicht wert, berücksichtigt und benützt zu werden. Manchmal haben wir geschädigt oder vernichtet, was erhalten zu werden verdiente, so das Stammeswesen. Mit der Trennung von der Sippe und vom Stamme, mit der Versetzung unserer Bekehrten in Christendörfer und ähnlichen Dingen wurden Bindungen gelockert und gelöst, die für den sittlichen Halt der Leute von größter Wichtigkeit waren. Kurz, dieses und jenes war praktisch und schon gedanklich, ideologisch falsch. Oft genug versickerten bei der Art, Eile und Intensität des Tuns und Schaffens, das ein bißchen vom technischen Geist des Industriezeitalters angesteckt war und mit entsprechenden Mitteln und Methoden alles erreichen zu können glaubte, die tieferen Quellen, aus denen die Wasser des Heils vom Missionar auf den Durstenden überfließen. Oft genug wurde ihm so das Wasser nicht mehr zuteil, das Christus „ihm geben will", und „in ihm zu einem Wasserquell" wird, „der sprudelt und ewiges Leben spendet" (Jo 4, 14).

Doch darf man hier nicht verallgemeinern und übertreiben. Mehr als durch die Missionen wurde europäisiert durch den Handel und die Kolonialmächte. Außerdem wollten die Leute in den Missionen das Europäische und Amerikanische. Wer die alte Art zu erhalten bedacht war, kam in den Verruf, die Leute im Fortschritt aufhalten zu wollen. Schließlich muß man beachten, daß in vielen Ländern die Auflösung der alten Sitten und Bräuche nicht mehr aufzuhalten war und daß die Missionare alles tun mußten, um das Vakuum durch ein neues Ethos und eine neue Form auszufüllen.

Aber so wahr das mit dem Europäismus ist, so wahr ist auch das andere, daß wir nämlich oft zu sehr den Volksgeschmack berücksichtigten und auf diese Weise ein wenig aufhörten, das Salz der Erde zu sein und die Welt zu erneuern. Hier sind wir bei einer wichtigen Einsicht, die uns die heutige Zeit aufdrängt. Die Missionare und die Christen überhaupt dürfen in der Anpassung, in der Anschmiegung nicht zu weit gehen, sondern haben die Menschen und Völker aufzuwecken, aufzurütteln, zu erschüttern und in eine Krise hineinzuführen. Zu weit gehende Zugeständnisse lassen es nicht zu einer neuen Existenz kommen. Wenn der Islam im 7. und 8. Jh. einen großen Teil der Welt erobert hat, dann deswegen, weil er sich anpaßte und doch nicht anpaßte. Wenn der Kommunismus in China triumphiert hat, dann deswegen, weil er bei aller Anpassung des Kommunismus an die Chinesen radikal mit der Vergangenheit brach. In der Vergangenheit hat das Christentum dann und dort gesiegt, wenn und wo es nicht nur konservierte, erhielt, bewahrte, pflegte — den Glauben, die Sitten, die Ordnungen — sondern auch österlich-pfingstlich aufrüttelte, erneuerte, revolutionierte. Denken Sie an das Urchristentum, die kluniazensische Reform und die franziskanische Bewegung! Auch in Zukunft wird das Christentum nur siegen, wenn und wo es alt und neu ist, wenn und wo es sein Erbe erhält, betreut, entwickelt und zugleich aufgeschlossen ist für das Neue, das Gottes Geist heute wirken will, wenn es beunruhigt und durch Unruhe zur Ruhe in Gott führt, wenn es die Völker umackert und sie so Christus inkorporiert, einchristlicht, verchristlicht, durchchristlicht.

2. Inzwischen sind auch hier die Dinge verwandelt worden oder wenigstens in Bewegung geraten. Wir forschen eifriger nach dem Wesentlichen und legen auch schon praktisch, nolens volens, da die Staaten mehr und mehr das Schulwesen und die Wohlfahrtspflege an sich ziehen, größeren Wert auf die direkten, wesentlichen und übernatürlichen Missionsmittel. Wir bemühen uns mehr als früher um eine echte Verkündigung, eine richtige Katechese, einen sinnvollen Gottesdienst und eine würdige Spendung der Sakramente. Vor allem bemühen wir uns, den Europäismus loszuwerden. Europa gilt heute weniger in der Welt als früher, auch der europäische Missionar. Die Völker kommen zum Bewußtsein ihrer Art, ihres Wertes und ihrer geschichtlichen Tradition. Das kann kein Missionar mehr übersehen. Außerdem sind durch die Kriege unser Selbstvertrauen und unsere Selbstgewißheit so erschüttert worden, daß wir selber Europa nicht mehr so hoch werten

können wie in früheren Zeiten. Wir wissen um unsere Grenzen und sehen in der engen Verbindung von europäischer Kultur und von Mission kein Ideal mehr. In Zusammenhang damit steht, daß wir mehr darauf aus sind, die anderen zu verstehen und zu einer wirklichen Begegnung mit ihnen zu gelangen, auch und nicht zuletzt mit ihren Religionen. Ja, wir brauchen uns in diesem Sinn eigentlich gar nicht mehr zu bemühen. Denn wir werden einfach durch die Verhältnisse auf eine ernste Weise mit den Religionen Asiens und Afrikas konfrontiert. Wir können sie nicht mehr übersehen und als eine quantité négligeable behandeln, als Religionen, die zum Tode und Untergang verurteilt sind.

Hier auch einige Worte über den Materialismus und Säkularismus, welche die Mission und das Christentum überhaupt in einen Kampf auf Leben und Tod verwickelt haben. Als Christen müssen wir den Materialismus und Säkularismus verdammen. Aber es wäre unchristlich, „seine Zuflucht in einer Art von geistlichem Ghetto zu suchen, und durch einen irrigen Typus und Angelismus die tiefe Bedeutung" der Welt „und unsere Pflicht gegenüber den zeitlichen Werten zu verkennen". Die Entwicklungen, die wir bei uns in den letzten Jahrzehnten erlebt haben und erleiden mußten, wären vielleicht nicht gekommen, hätten wir uns vom Manichäismus und „laisser faire" ferner gehalten, als wir uns um des Himmels willen von ihnen fern gehalten haben. Wir kennen heute die schlimmen Folgen des Absentismus nur zu gut und sollten daher den letzteren in der Mission vermeiden. Rein negatives Vorgehen gegen den Materialismus und Säkularismus und bloßes Preisen der sichtbaren Werte in Worten genügt nicht.

VI. Der Missionsgeist

1. Wenn etwas in den vergangenen Tagen gut und schön war, dann der Geist unserer Missionare und ihrer Helfer. Wo in der Welt gab es so viel Idealismus, Opfergeist, Glauben, wo trotz aller Fehler und Mängel so viel Willen, für das Heil der Menschen und Völker auf ein bequemes und schönes Leben zu verzichten oder sogar Gesundheit und Leben hinzugeben!

2. Dieser Geist lebt auch heute noch. Es gibt genug Glaubensboten, Missionsschwestern, die sogar bereit sind, das Martyrium auf sich zu nehmen und mit ihrem Blute für Christus zu zeugen. Aber der frühere Optimismus ist verschwunden. Man weiß, daß die Bekehrung der Völker ein Unternehmen ist, das ernst und schwer ist, Zeit braucht und Opfer verlangt, weiß auch, daß nur Gott die

„Zeiten und Fristen" kennt, die er für die Vollendung der Weltmission festgesetzt hat.

VII. Die Früchte und Erfolge

1. Die Erfolge, die wir gestern dank unserer Mittel und Methoden und unseres Geistes erzielt haben, sind bedeutend und sogar außergewöhnlich gewesen. „Das Wort wuchs", heißt es in der Apg. Die Heilsbotschaft „bringt Früchte und wächst", sagt der hl. Paulus (Kol 1,6). Männer, die über die vergangene Zeit schreiben, könnten ähnliches sagen. Ja, in den letzten hundert Jahren haben wir so viel Menschen für unseren heiligen Glauben gewonnen, wie in keiner anderen Zeit der Kirchengeschichte. Man hat mit Recht von einem Wunder der Kirche unter den Völkern gesprochen.

Allerdings gab es nur ein kontinuierliches Wachstum, kein stoßweises, und nirgendwo gelang uns ein Durchbruch wie etwa im 8. Jahrhundert bei uns im Sachsenland. Die Hoffnung auf „die Christianisierung der Welt in dieser Generation" erfüllt sich nicht. Man hat nicht einmal in alle Länder eindringen können. Die Bemühungen des Vatikans um Rußland sind samt und sonders gescheitert.

Was aber die Qualität anbelangt, so gab es unter den Neubekehrten Reis-, Schein- und Namenschristen und sogar Abgefallene. Zu manchen hätte Christus sagen können: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr sucht mich, ... weil ihr von den Broten gegessen habt und gesättigt worden seid" (Jo 6, 26). Es fehlte auch nicht an Enttäuschungen und Rückschlägen. Ein Christ hat einmal gemeint: „Manchmal habe ich das Empfinden, daß ich geschlagen sei ... fern von Gott." Wir Christen hätten auch bisweilen sagen können: „Wir sind geschlagen".

Aber auf der anderen Seite waren unter unseren Christen in Asien, Afrika, Ozeanien und Australien Männer und Frauen, die Bewunderung verdienten. Wo gab es bei uns im Westen einen Vertreter der Katholischen Aktion vom Range eines Lo Pa Hong? Wann hat es in der Kirchengeschichte so viele Martyrer gegeben als in den verflossenen hundert Jahren? Nicht einmal in den ersten 300 Jahren der Geschichte des Christentums haben so viele ihr Blut für Christus hingegeben wie in den letzten hundert Jahren.

2. Und wie ist es heute? In Afrika und einzelnen anderen Gebieten nimmt die Zahl der Christen in einem Maße zu, daß die Mission in die Gefahr der Erstickung kommt oder bereits gekommen ist. Die Geistlichen und Schwestern kommen einfach nicht mehr mit.

Anderswo gehen die Bekehrungen zurück, in China, Nordkorea, Nordvietnam, und zwar aus dem einfachen Grunde, daß sich hier die Tore für die Missionare geschlossen haben. Anderswo läßt der Zug zum Christentum nach, weil die Regierungen nicht mehr helfen, weil das Kolonialzeitalter zu Ende ist oder geht, weil wir nicht mehr so viel irdische Vorteile bieten können, weil wir nicht mehr wie vor hundert Jahren oder erst recht vor 400 oder um 300 n. Chr. als die Macht der Zukunft erscheinen. Dafür sind aber jene, die sich bekehren, Menschen, die wirklich Christus suchen und wollen. Wieder ist sichtbar und erkennbar geworden, daß selbst das Böse seine Bedeutung hat. Infolge des Bösen gibt es das uneigennützige Gute. Schließlich haben sich unsere Christen, selbst unsere Reischristen, in den Stürmen der Zeit im ganzen gesehen wider Erwarten gut bewährt. Auch in den Missionen hat bisher nur das Christentum dem Bolschewismus auf wirksame Weise Widerstand geleistet.

VIII. Die Aussichten der Mission

1. Nun werden Sie vielleicht nach den Aussichten der Weltmission fragen. Gestern hatten wir große Hoffnungen und Chancen. Die christlichen Völker dominierten in der Welt, und die anderen standen unter Vormundschaft. Die nichtchristlichen Religionen verfielen und lösten sich auf, wenigstens dem Scheine nach. Vor allem hatten wir die Wahrheit und die Gnade, hatten wir Missionare, Mittel, Einfluß, Ansehen, Positionen, Organisationen und Schulen mit vielen Kindern, jenen Kindern, auf denen die Zukunft beruht.

2. Heute scheinen, von einzelnen Missionsfeldern abgesehen, die Chancen gleich Null zu sein. Viele Türen haben sich geschlossen. Große Missionsfelder sind verwaist. Die Menschen verlieren ständig an Empfänglichkeit und Religiosität. Das Missionsklima ist ungünstig. Es leidet unter den Fehlern der Vergangenheit, unter dem Bund mit Europa oder den westlichen Mächten, unter dem Europäismus, auch unter der Masse des Kommunismus, die wie jede Masse anzieht, unter dem neuen Kolonialismus, der schlimmer ist als der alte, unter der Kälte, die von der Welt ohne Wärme und Liebe auf die andere Welt strömt. Schließlich sind Millionen und Millionen gar nicht mehr frei. Sie dürfen gar nicht glauben und tun, was sie wollen und wünschen. Vielleicht können wir froh sein, wenn wir in China, Indien und anderswo so ungefähr halten, was wir haben.

Und doch haben wir Chancen, gerade heute! Nicht die anderen Religionen, nicht die „unabhängigen katholischen Kirchen", etwa jene, die in China unter der Leitung des vor einigen Jahren exkommunizierten Generalvikars der Erzdiözese Nanking, Msgr. Li Wei Kwang stand, nicht die orthodoxe Kirche, mag diese zur Zeit auch noch so stark auf die unierten Kirchen drücken und von diesen und jenen Umständen profitieren.

Und warum haben wir Chancen? Weil die Gegenwart jedem Denkenden vor Augen führt, was aus der Welt ohne Gott und ohne Christus wird, weil noch keine Zeit so klar gezeigt hat, daß der Mensch nicht allein vom Brote lebt und nicht mit Geld und Mangan auskommt, daß Selbsterlösung unmöglich ist und sogar zur Selbstzerstörung führt, weil alles darauf hinweist, daß die Menschen, die sich retten wollen, eines Tages vor sich selbst gerettet werden müssen. Dazu kommt, daß bei den Christen in manchen Ländern die religiöse Aktivität angewachsen ist, daß wir viele Heilige und Martyrer haben. Schließlich haben wir doch das Humane, die Freiheit, das Licht, die Gnade, Gott und Christus. Es braucht uns nicht zu sehr zu ängstigen, wenn bei uns dieses und jenes vergeht oder zerstört wird. „Zerstört diesen Tempel und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen" (Jo 2,19). „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden" (Jo 16,33). Gerade in Prüfungen, Drangsal und Leiden liegt eine Chance und im Tode die Voraussetzung für ein neues Leben. Der Kampf macht vieles bewußt und entwickelt neue Kräfte. In Japan haben die Christen jahrhundertelang ohne Missionare und Kirchen durchgehalten. Vielleicht halten in China die Christen geradeso durch. Jedenfalls wollen sie es.

IX. Folgerungen und Forderungen

Aber natürlich hängt sehr viel davon ab, daß wir die Gegenwart erkennen, daß wir ungleich den Pharisäern und Sadduzäern die Zeichen der Zeit deuten (vgl. Mt 16,3) und daß wir entsprechend handeln. Damit sind wir bei den Folgerungen und Forderungen.

1. Die ersten gehen die *Glaubensboten* und ihre unmittelbaren *Helfer* an. Von ihnen verlangt die Zeit und Situation eine Gewissenserforschung, eine Besinnung auf die ihnen durch Christus zuteil gewordene Sendung und eine Verwesentlichung, d. h. ein Tun dessen, was Christus selbst gewünscht und geboten hat. Die erste Aufgabe des Missionars ist ohne Zweifel die Verkündigung, und zwar jene Verkündigung, die wesentlich theozentrisch und christo-

zentrisch ist und auf die Agape ausgeht. Ich möchte hier nicht urteilen und verallgemeinern, sondern nur fragen. Haben wir in der Vergangenheit das Wesentliche genug betont und entsprechend gesagt? Haben wir ausreichend von Gott und von Christus gesprochen und geschrieben? Haben wir Christus hinreißend genug vor die Augen der Menschen gezeichnet? Der Erfolg der Mission hängt wesentlich davon ab, daß die Person Christi entsprechend herausgestellt und verkündet wird: „ οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου " (Jo 4, 42). „Das Heil ist in keinem andern. Denn kein anderer Name ist unter den Menschen gegeben, so weit der Himmel reicht, daß wir in ihm das Heil erlangen sollten" (Apg 4, 12). „Ich bin das Brot des Lebens" (Jo 6, 48), erklärt Jesus selbst.

Eng verbunden mit der eben gestellten Frage ist eine andere. Haben wir die von Jesus Christus gestiftete Religion in unserer Verkündigung, unserem Gottesdienst, unserem Tun und Leiden wahr, schön, zentral, beseligend genug erscheinen lassen? Auch hier heißt es, Antwort geben und entsprechend handeln. Die Breiten- und Tiefenwirkung des Christentums wird zum Teil dadurch verhindert, daß das Christentum in vielen überdeckt ist und bei ihnen keine richtige Proportion zwischen den einzelnen Elementen, zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, der Hauptsache und den Nebensachen besteht. Hier liegt auch die Erklärung dafür, daß es vielen als unglaubwürdig erscheint. Vor einigen Wochen erst erklärte mir ein Mann, der aus Indien heimgekehrt, er sei ganz erschüttert über den *Mangel an Proportion* zwischen der Hauptsache und der Nebensache bei den Christen in Indien. Zuerst kommt die Verkündigung, das opus Dei, dann die Karitas, die soziale Fürsorge, die Schule und die Kulturtätigkeit.

Auch Pneuma oder Geist tut not. Ohne Pneuma kann man nicht arbeiten und Frucht bringen.

Sind diese Forderungen erfüllt, dann mag der Sendbote Christi an die übrigen Aufgaben herangehen. Und deren gibt es noch eine ganze Menge! Wir werden nicht viel erreichen, wenn wir nicht die Probleme lösen, die es heute in Asien und Afrika gibt. Manche Probleme schreien direkt nach einer Lösung. Wir können nicht einfach so weitermachen wie bisher. Es sei nur an die Industrialisierung erinnert, die ganz neue Gemeinschaftsformen hat entstehen lassen, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen. Ferner sei erinnert an den Nationalismus. Diese und andere Probleme mit ihrer Vielfalt und Schwere lassen mich übrigens einen Wunsch äußern, nämlich den Wunsch nach einer Missionarsberatung durch Fachleute.

Anderseits darf folgendes nicht übersehen werden. Im Mittelalter hat die Kirche die Werte der Vorzeit, die in den Stürmen der Völkerwanderung unterzugehen drohten, für die Zukunft gerettet. Vielleicht haben wir in den Missionen heute die Aufgabe, Werte der Vorzeit zu bewahren und unberührt der Zukunft zu übermitteln, ja sie zu taufen und zu verklären, Werte, für welche die Völker selber oft kein Verständnis und keine Sympathie mehr haben.

2. Andere Forderungen beziehen sich auf die *Laien in den Missionen.* Man mag früher mehr oder weniger ohne sie ausgekommen sein. Heute kommt man jedenfalls nicht mehr ohne sie aus. Wir brauchen dringender denn je eine Heranziehung der Einheimischen zur Missionsarbeit.

3. Was aber die *Christen der* sogenannten *christlichen Länder* anbelangt, so möchte ich nicht fordern, sondern bitten. Zunächst unseren Klerus. Bitten darum, daß sie nicht bloß ihr Land, ihr Bistum, ihre Gemeinde sehen, sondern auch die Welt, die Mission, daß sie in der Theologie und Seelsorge alles unter universalerem Aspekt sehen, bereden, schreiben und tun. In dieser Hinsicht könnte es viel Nutzen bringen, wenn die nötigen Bücher und Zeitschriften gelesen, oder auch Geistliche und Studenten der Theologie zwischen den Missionsländern und Europa ausgetauscht würden. Die Zukunft fordert Welt-Denken. Wir dürfen uns gegenüber den Weltaufgaben nicht verschließen. Die Not der Katholiken Chinas ist auch unsere Not. Vom Fortgang der Mission in Asien und Afrika hängt unser eigenes Leben und unser eigener Bestand und Fortgang ab. Vielleicht sind die Entscheidungen, die drüben fallen, auch für uns entscheidend.

Ferner ist es so wichtig, daß unsere Christen, namentlich unsere Geistlichen, hier den Beitrag zur Mission bzw. jene Missionsarbeit leisten, den oder die die Zeit und damit Gott von ihnen verlangt. Wie ich das meine, sei an einem Beispiel klar gemacht. Eben hat ein Mitglied der Auxiliaires Missionnaires aus Brüssel eine Diplomarbeit mit dem Titel „Missionsland Universität" bei mir eingereicht. Was in dieser Arbeit steht, ist teilweise geradezu bestürzend. Tausende, Zehntausende von jungen Asiaten und Afrikanern beiderlei Geschlechts strömen an die Universitäten Amerikas und Europas. Aber von diesen finden die wenigsten den Weg zum Glauben. Ja, von zehn Studenten verlören acht den Glauben! Man sei, um das Wort eines Kameruners zu gebrauchen, bei uns „sehr enttäuscht und skandalisiert" und sähe in den Kirchen nur

Museen. Im besonderen sind die christlichen asiatischen und afrikanischen Studenten bei uns sehr enttäuscht. Sie träumten von einem idealen und vollkommenen Christentum in den christlichen Ländern und fänden nun hier etwas ganz anderes. Das zeigt, was wir zu tun haben. Wir dürfen die jungen Leute nicht den Kommunisten überlassen, sondern müssen uns ihrer annehmen, sollten sie etwa in gute christliche Familien aufnehmen. Ein Student aus Vietnam meinte, daß sie, die fremden Studenten, das Christentum nicht in den Kathedralen, Museen, Vorträgen, Zeitungen, Rom, Lourdes, Fatima entdeckten, — „nirgendwo, wenn nicht in einer christlichen Familie".

4. Es bleibt nur noch übrig, kurz zu sagen, was die Zeit und Umstände von uns Gläubigen verlangen.

a) Die erste Forderung lautet: *weitermissionieren*, weiter an der Bekehrung der Welt arbeiten, trotz allem! Es gibt nicht vieles, was mehr gegen das Christentum verstößt, als die Zufriedenheit mit dem Stand und der Ausbreitung des Christentums. Wir können und dürfen nicht bloß missionieren, sondern müssen es. Es wäre ganz und gar unchristlich, die Frohbotschaft in uns zu verschließen. Eine Kirche, die aufhört, die Völker zu Jüngern zu machen, hört auf, die Kirche Christi zu sein.

Diese Pflicht der Mission besteht auch und sogar gerade gegenüber den missionslosen Ländern. Auch die Bewohner Rußlands, Tibets und andere müssen zu Christen gemacht werden. Weil Gott es will. Weil jene Menschen und Völker es nötig haben. Auch, weil sehr viel für uns davon abhängt. Man kann die Gefahren, die vom Osten her drohen, nicht mit Schutzwällen und Waffen allein beschwören. Die wahre Rettung der Welt vor dem physischen und geistigen Untergang ist ihre Christianisierung. Nie ist es so offenkundig gewesen, daß die Welt ohne Christentum untergeht, wie heute.

b) Die zweite Forderung heißt: *Aktivierung der unierten Ostchristen.* Es liegt in ihrem Interesse wie in dem der Mission, daß sie an der Missionierung teilnehmen.

c) Die dritte Forderung ist die, daß *der Kirche* und dem *ganzen kirchlichen Leben eine Form gegeben* wird, die gewinnt und überzeugt. Die Kirche wird bekanntlich nicht nach ihren Fundamenten und ihrer Substanz beurteilt, sondern nach ihrem Aussehen. Eine Tatsache, die nicht genug beachtet werden kann! Besonders heute! Man darf sogar sagen, daß für den Erfolg der Mission heute die

Gesamterscheinung der Kirche wichtiger ist als die Predigt der Missionare. Nun haben wir gewiß in dieser Hinsicht vieles getan. Aber vielleicht haben wir nicht genug getan. Vielleicht war das Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft nicht christlich und der innere Gehalt des Christentums, so wie es praktisch von uns gelebt wurde, nicht groß genug. Wenn es auf die Zahl der Missionare, der Bistümer, der Vikariate, der Schulen und der Krankenhäuser, auf die technischen Methoden des Unterricht und dergleichen ankäme, wäre die Mission eine verhältnismäßig einfache und leichte Sache. Aber die Mission verlangt mehr. Leben entsteht nur durch Leben. Ein Fisch, der sich im Wasser bewegt, ruft notwendig in seiner Umgebung Leben hervor. Eine Insel im Meer erzeugt rein durch ihr Dasein in ihrem Umkreis Veränderungen. Noch viel mehr die Himmelskörper im Weltraum. Sind wir lebendig, sind wir Masse und damit Energie, dann ruft dies allein in der Welt Veränderungen hervor, ja gerade dieses. Die Entscheidungen, die kommen, werden in der Hauptsache vom Christentum der Gegenwart, seiner Gestalt, seinem Geist, seiner Wärme, seiner Liebe, seiner Schönheit, seiner Ausstrahlungskraft und seinem seelischen Klima abhängen. Das läßt uns die Aufgaben erkennen, die wir haben, jene Aufgaben, zu deren Erfüllung die einzelnen Christen mit ihrem Beispiel, die Familie mit ihrer Form und ihrem Geist, die Gemeinden mit ihrem Leben und ihrer Lebendigkeit und die Pfarrer mit ihrer Verkündigung, ihrem Gottesdienst und ihrer sozialen Wirksamkeit beizutragen haben. Predigen Sie, um konkret zu werden, spenden Sie die Taufe, feiern Sie das heilige Opfermahl so, als ob zehn Heiden dabei wären und ihre Entscheidung davon abhängig machten, wie ihnen hier das christliche Leben konkret entgegentritt und Christus versinnbildet, verkündet, offenbart und vermittelt wird! „Wir möchten gern Jesus sehen" (Joh 12, 21), haben die Hellenen einst gesagt. Auch heute wollen sie bei Ihnen, bei uns allen Jesus sehen.

Wir dürfen nicht länger zulassen, daß die Christen selber die ärgsten Verleumder des Christentums sind (vgl. Rm 2, 24). Wir dürfen auch nicht aus der Krise hinausgehen, wie wir in sie eingetreten sind. „Untadelhaft und lauter" sollen wir sein, „Kinder Gottes ohne Fehl inmitten eines verderbten, verkehrten Geschlechts, in welchem ihr leuchten sollt wie die Sterne im Weltall" (Phil 2, 14 f.).

d) Die vierte Forderung lautet: *Ausnützung der Heilszeit*, „τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι", „tempus redimentes" (Kol 4, 5), „nützt die

Zeit gut aus!" Wer weiß, wie lange die Zeit für uns noch dauert. Ein Missionsbischof aus dem Innern Afrikas meinte vor einem Jahr, sie, die weißen Missionare, hätten in Afrika nur noch eine Zeit von 15 Jahren.

e) Anderseits verlangt gerade die Gegenwart das *„Geduld haben"*. Geduld mit den Menschen und Völkern, Geduld sogar gegenüber dem Kommunismus. Geduld haben, bis Gott es anders fügt. Vielleicht sind bestimmte Entscheidungen bereits im Grunde gefallen. Vielleicht sind große Änderungen schon im Gange. Vielleicht brauchen wir nur Geduld zu haben, bis die Dinge reifen und in die Erscheinung treten. Daß auch beim Kommunismus die Bäume nicht in den Himmel wachsen, sieht man etwa an der veränderten Stellung Rußlands im Fernen Osten. „Im Grunde geht hier (in Ostasien) Rußland von der Offensive zur Defensive über."

f) Schließlich die Forderung: *Beten*, „orantes . . . ut Deus aperiat nobis ostium sermonis ad loquendum mysterium Christi" (Kol 4, 3). Beten, daß die Glaubensboten „mit allem Freimut dein Wort (Gottes Wort) verkünden" (Apg 4, 29). Beten für die Heiden, „ut cognoscant, quia non est Deus nisi tu" (Eccl 36, 17). Beten auch um die für die Mission notwendigen Gnaden. Beten nicht zuletzt um die für die Mission erforderlichen großen Persönlichkeiten. Paulus hat vermocht, was Dutzende und Hunderte von gewöhnlichen Männern nicht zustandebringen. Männer von seiner Art braucht die Kirche gerade heute, Männer, die zu Tausenden zählen, Männer, welche die Menschen aus ihrer dumpfen Unruhe aufrütteln, die die Welt bis in ihre Tiefen aufwühlen, die durch ihr Ungestüm alles mit sich fortreißen, Männer „nach dem Herzen Gottes", welche die Menschheit von ihrem Zustand in einen anderen überführen, die Leute von dem Veralteten lösen und alles neu machen.

Damit bin ich am Ende. Die Weltmission ist ein Anliegen, eine Lebensfrage für alle Christen, eine Forderung an alle Christen. Die Mission hängt von allen ab. Doch wollen wir über den Forderungen nicht die Freuden vergessen, die Freuden derer, die das Wunder der Kirche unter den Völkern miterleben, die Freuden derer, die wachsen, blühen und Frucht bringen sehen, was nicht sie, sondern Gott selbst gesät hat und immer sät, Gott und sein Geist, der Creator.

† PROF. DR. B. POSCHMANN, MÜNSTER (WESTF.)

DIE KIRCHENGLIEDSCHAFT*

Die Frage, wer Glied der Kirche ist, beantwortet sich naturgemäß nach dem Begriff der Kirche. Wenn man sie als unsichtbare, geistige Gemeinschaft faßt, dann gehören folgerichtig nur die innerlich mit Christus Verbundenen, die wirklich Geheiligten, zu ihr. So sahen im christlichen Altertum die Montanisten, Novatianer und Donatisten als Kirche ausschließlich die Gemeinschaft der Gerechten an und lehrten sogar, daß eine Gemeinschaft, die Sünder in sich dulde, damit den Anspruch, die wahre Kirche zu sein, verwirkt habe, Im Mittelalter erklärten Wiclef und Hus, ebenso später Kalvin, die Kirche als „die Gesamtheit der Prädestinierten" (Denz. 627. 629). Mit Luther definierte sie die Confessio Augustana als congregatio sanctorum et vere credentium. Auch manche Jansenisten sprachen sich in einseitiger Ausdeutung der an sich mißverständlichen Lehre des hl. Augustinus im Sinne eines spiritualistischen Kirchenbegriffs aus (Denz. 1422—1428. 1515). Anders, wenn die Kirche eine sichtbare Gemeinschaft ist. Dann müssen auch für die Zugehörigkeit zu ihr sichtbare Momente gelten. Allerdings muß die äußere Gliedschaft immer eine irgendwie geartete innere Verbindung mit Christus in sich schließen. Denn bei aller Anerkennung der Kirche als gottgesetzter äußerer Organisation besteht sie ja in ihrem tiefsten Wesen in der inneren Lebensgemeinschaft mit Christus, und wo von dieser gar nichts mehr da ist, kann auch von einer Gliedschaft der Kirche nicht mehr die Rede sein. Nach katholischer Auffassung gibt es eine Abstufung der Gliedschaft. Zweifellos ist ein vollkommenes Glied der Kirche nur, wer ihr nach beiden Seiten voll gerecht wird, sowohl ihrer äußeren Gemeinschaft angehört als auch innerlich geheiligt ist. Bei anderen sind die für vollkommene Gliedschaft erforderlichen Bedingungen nur zum Teil, in größerem oder geringerem Maße, erfüllt. Wo ist nun die Grenze, an der die Zugehörigkeit zur Kirche aufhört? Wir stellen die Frage zunächst in Bezug auf die äußere, rechtliche Abgrenzung der sichtbaren Kirche. Was ist das Mindestmaß dessen, was der Mensch aufweisen muß, um noch als Glied der Kirche gelten zu können? Nachdem die Antwort darauf gegeben ist, soll

* Die letzte Veröffentlichung des am 16. Juni unerwartet schnell verstorbenen Professors für Dogmatik an der Universität Münster. Der Verstorbene hat noch selbst die Korrektur auf seinem Sterbebett besorgt und am Tage seines Todes an die Redaktion zurückgehen lassen.

umgekehrt die Frage beantwortet werden, ob und inwieweit die Zugehörigkeit zur inneren Christusgemeinschaft die Zuerkennung der Kirchengliedschaft rechtfertigt, auch wenn die äußeren, rechtlichen Bedingungen für sie nicht erfüllt sind.

I. Die rechtliche Abgrenzung der Kirchengliedschaft

Eine autoritative Erklärung über die Bedingungen der Kirchengliedschaft liegt jetzt vor in der Enzyklika „Mystici Corporis", welche feststellt: „Den Gliedern der Kirche sind in Wahrheit nur jene zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben, den wahren Glauben bekennen (veram fidem profitentur) und sich weder selbst unseligerweise vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben (a Corporis compage misere separarunt) noch wegen ganz schwerer Vergehen durch die rechtmäßige Obrigkeit davon ausgeschlossen sind ... Die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, können nicht in diesem einen Leib und aus seinem einen Geist leben" (Denz. 2287). Dieser Passus des päpstlichen Rundschreibens hat in den Kreisen der ökumenischen Unionsbewegung Beunruhigung hervorgerufen, indem er die weitverbreitete Vorstellung abweist, daß die wahre Kirche, die „Una Sancta", die Gemeinschaft aller Getauften sei und für alle Konfessionen gleicherweise Raum lasse. Tatsächlich lehrt aber die Enzyklika nichts Neues. Sie bestätigt vielmehr die alte Auffassung, die in letzter Zeit verdunkelt zu werden drohte. Im einzelnen stellt sie vier unerläßliche Forderungen an den, der zur Kirche gehören will: Er muß getauft sein, den rechten Glauben bekennen, sich der Leitung der Kirche unterstellen und darf schließlich nicht rechtmäßig aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen worden sein. Was besagen die Forderungen des näheren?

1. Die Taufe ist das unerläßliche Mittel für die Aufnahme in die Kirche. Das Decretum pro Armenis Eugens IV. bezeichnet sie als „die Tür zum geistigen Leben, weil wir durch sie Glieder Christi und dem Leib der Kirche eingefügt werden" (Denz. 696). Ähnlich das Tridentinum (Denz. 895) und früher schon die Synode von Valence 855 (Denz. 324). In streng rechtlicher Formulierung sagt dasselbe can. 87 des CJC: Baptismate homo constituitur in ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, d. h. durch die Taufe als die sich an ihm vollziehende Neugeburt wird der Mensch zur Person in der Kirche. Den Ausdruck persona gebraucht das Gesetzbuch, weil er in der Rechtssprache den Menschen

in seiner Eigenschaft als Rechtsträger kennzeichnet[1]. Die lehramtlichen Äußerungen stützen sich auf unzweideutige Aussagen der Schrift wie Jo 3, 5; 1 Kor 12, 13; Kol 2, 11; Röm 6, 3 ff. sowie auf das einhellige Zeugnis der Tradition. Es sei hier nur verwiesen auf die Einrichtung des altkirchlichen Katechumenats. So sehr die Katechumenen in das christliche Leben in Bezug auf Glauben und Sitten eingeführt wurden, so galten sie bis zum Empfang der Taufe doch noch nicht als Christen und durften nicht an der heiligen Opferfeier teilnehmen. Die Arkandisziplin wurde gerade auch ihnen gegenüber durchgeführt. Sie hatten ihren Platz „in vestibulo" und wurden erst als Getaufte in den inneren Kirchenraum eingeführt[2]. Bezeichnend heißt es im Sacramentarium Gelasianum: Ut renoventur fonte baptismatis et inter ecclesiae tuae membra numerentur. — Der innere Grund schließlich für diese Bedeutung der Taufe liegt in ihrer Wirkung. Sie stellt durch die Mitteilung des Heiligen Geistes die lebendige Verbindung der Menschen mit Christus her und ist die feierliche, unwiderrufliche Weihe und Hingabe an ihn, so daß die Getauften in Wahrheit „das Volk Gottes (= Kirche) in Christus" (1 Thess 2, 14) oder „die Kirche Christi" (Röm 16, 15) sind. Der unauslöschliche Charakter, den sie der Seele einprägt, ist die Gewähr dafür, daß die Hinordnung und Verpflichtung auf Christus zustande kommt und fortbesteht, auch wenn die lebendige Gnadenverbindung mit ihm durch schuldhaftes Widerstreben des Menschen vereitelt wird.

2. Die lebendige Verbindung mit Christus setzt beim erwachsenen Menschen seine Mitwirkung mit der Gnade voraus. In dieser Hinsicht ist der Glaube die erste und wichtigste Bedingung für die Kirchengliedschaft. Die Rechtfertigung „durch den Glauben an Jesus Christus" (Gal 2, 16) ist das große Neue, das Paulus gemäß dem Missionsbefehl des Herrn in der „Frohbotschaft" der Welt zu verkünden hat: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mk 16, 16). Ohne Glauben gibt es keine Möglichkeit, mit Christus, ja überhaupt mit Gott in Verbindung zu treten. Hebr 11, 6: „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist." Schon dieser Satz läßt erkennen, daß unter „Glauben" nicht etwa bloß ein gefühlsmäßiges Vertrauen, sondern die Anerkennung einer objektiven Wahrheit zu verstehen

[1] Vgl. *K. Mörsdorf*, Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, in: Theologie und Seelsorge 1944, 115 ff.

[2] Vgl. *Gregor von Nazianz*, Or. 40, 16; *Cyrill von Jerusalem*, Cat. 1.

ist. Der Glaube kommt vom Hören der Predigt des Wortes Gottes — fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi (Röm 1, 17). Er ist eine Pflicht des „Gehorsams" (Röm 1, 5; 16, 26), und zwar nicht nur gegenüber Gott, sondern auch gegenüber den von ihm gesandten Boten oder, was auf dasselbe hinauskommt, gegenüber der von ihnen verkündeten Wahrheit, dem Evangelium. Ihre Lehre ist die Richtschnur für den „Glaubensgehorsam" (2 Kor 10, 15; Gal 6, 16; vgl. Phil 3, 17). Wer wie die Juden diesen Gehorsam verweigert, fällt der Verwerfung anheim (Röm 10, 16—21). Was für die erste christliche Verkündigung gilt, trifft naturgemäß auch für alle späteren Zeiten zu. Papst und Bischöfe als die Nachfolger der Apostel bieten in ihrer gemeinsamen Lehre den „Kanon" des Glaubens, an den sich alle zu halten haben, wenn sie nicht „am Glauben Schiffbruch erleiden" (1 Tim 1, 19) wollen. Der offenbarte und der Hut der Kirche anvertraute Glaube verlangt grundsätzlich die Bejahung der kirchlichen Lehrautorität, die auch selber Gegenstand des Glaubens ist. — Von der Grundwahrheit aus, daß der Glaube zum Wesen der Kirche gehört, ist nun die Frage nach der Kirchengliedschaft, soweit sie im Hinblick auf den Glauben gestellt wird, zu beantworten: Wie sind die Häretiker, welche den Glauben der Kirche ablehnen, in dieser Beziehung zu beurteilen? Die Theologie unterscheidet dabei, ob die Häresie öffentlich oder geheim und ob sie formell oder bloß materiell, d. i. schuldbar oder nicht schuldbar ist.

a) Daß die formellen öffentlichen Häretiker, die also in schwerer, schuldbarer Weise vom Glauben der Kirche getrennt sind, nicht die Kirchengliedschaft besitzen, ist zwar nicht ausdrücklich definiertes Dogma, muß aber auf Grund des magisterium ordinarium und der Tradition als Glaubenslehre gelten. Die gesamte Überlieferung und Praxis der Kirche bezeugt es. Das Getrenntsein von der Kirche war immer die wesensmäßige Folge der Häresie und des Schismas. Der ganze Ketzertaufstreit im 3. Jahrhundert z. B. und ebenso der Donatistenstreit drehte sich um die Frage, ob die „extra ecclesiam" gespendete Taufe gültig sei. Daß die Häretiker außerhalb der Kirche stehen, wurde von beiden streitenden Parteien, deren jede den Anspruch erhob, die wahre Kirche zu sein, als selbstverständlich vorausgesetzt. Der innere Grund liegt in der Einheit der Kirche, von der keine Rede mehr sein könnte, wenn ihr Fundament, die Übereinstimmung im Glauben und in der Anerkennung der kirchlichen Lehrgewalt, preisgegeben würde.

b) Auch die bloß materiellen Häretiker gehören aus demselben Grunde nach der allgemeinen Lehre der Theologen nicht zur Kirche, soweit sie selber ihre (schuldlose) Trennung von der Kirche durch eigenes Tun bekunden oder sich darüber hinaus zu einer nichtkatholischen Gemeinschaft bekennen. Zwar bedingt nicht schon die von Unmündigen außerhalb der Kirche empfangene Taufe die materielle Häresie und die Trennung von der Kirche, so daß auch das nichtkatholisch getaufte Kind wahres Glied der Kirche ist. Der Getaufte hört erst auf ein solches zu sein, wenn er durch bewußte persönliche Stellungnahme, mag diese auch bona fide erfolgen, zu erkennen gibt, daß er die katholische Kirchengemeinschaft ablehnt. Die Kirche ist eben eine sichtbare Körperschaft, und wer sie bewußt ablehnt, kann nicht zu ihren Gliedern zählen. Auch die materielle Häresie ist mit der Einheit der Kirche unverträglich. Die Enzyklika „Mystici Corporis" macht demgemäß in Bezug auf die Zugehörigkeit zur Kirche keinen Unterschied zwischen materieller und formeller Häresie. Die Frage, ob und inwieweit ein unverschuldetes Verhalten sich auf die innere Christusverbindung und damit auf die innere Zugehörigkeit zur Kirche auswirkt, sei noch zurückgestellt.

c) Ob auch die geheimen Häretiker, d. h. solche, die innerlich vom Glauben abgefallen sind, ohne den Abfall nach außen hervortreten zu lassen, noch Glieder der Kirche sind oder nicht, wird verschieden beantwortet. Mit Bellarmin (De ecclesia milit. c. 2), der als erster den ganzen von der Reformation aufgeworfenen Fragekomplex einer systematischen Behandlung unterzog und dabei vor allem die göttliche Autorität der sichtbaren Kirche herauszustellen suchte, wird die Frage von der großen Mehrzahl der Theologen bejaht. Maßgebend ist für sie der Gesichtspunkt, daß die äußere, rechtliche Zugehörigkeit zur Kirche nur auf Grund der äußeren Haltung, nicht der inneren Gesinnung entschieden werden könne. Die andere Meinung, welche die geheimen Häretiker von der Kirche ausschließt, geht zurück auf Suarez (De fide 1. 9, sect. 1 c. 24). Im Gegensatz zu Bellarmin betrachtet er die Kirche primär von ihrer Innenseite, unter dem Gesichtspunkt ihrer Verbindung mit Christus, ihrem Haupte. Glieder der Kirche sind für ihn deswegen nur die, welche mit Christus wenigstens durch den Glauben verbunden sind. Wo das Band des Glaubens zerschnitten ist — und das ist auch bei der geheimen Häresie der Fall — kann demnach von einer Kirchengliedschaft nicht mehr die Rede sein. Eine Reihe bedeutender Theologen, unter ihnen z. B. Franzelin (De ecclesia Christi

1887, 407), Hurter (Theol. dogmaticae compendium[4] 1883 T. I, p. 236) haben sich Suarez angeschlossen[3]. Was die Beurteilung der beiden Standpunkte angeht, so hat neuerdings in den durch die Enzyklika Pius' XII. hervorgerufenen Erörterungen besonders K. Rahner sich für die Kirchengliedschaft der geheimen Häretiker eingesetzt[4]. Ist die Kirche, macht er geltend, wesenhaft eine sichtbare Institution, dann muß sie auch unter allen Gesichtspunkten als solche betrachtet werden. Man muß deswegen bei ihr zwischen dem äußeren rechtlichen und dem inneren Gnadenbereich klar unterscheiden. So sehr auch das Äußere, Rechtliche sachlich auf die Gnade hingeordnet, nur Mittel zur Hervorbringung und Pflege des Gnadenlebens ist, so muß es in seinem Bereich selbständig sein, um seinem Zweck zu genügen. Es besteht zwischen den beiden Dimensionen der Kirche: ihrer äußeren, gesellschaftlichen Organisation und ihrem inneren Gnadenleben das gleiche Verhältnis wie beim Sakrament, das als wesentliche Lebensbekundung der sichtbaren Kirche ebenfalls beiden Dimensionen zugehört, aber schon früher eine dogmatische Aufhellung erfahren hat als der Begriff der Kirche selber. Wie die sakramentalen Handlungen ihre objektive Geltung behalten und als wirkliche Sakramente bewertet werden, auch wenn die ihm entsprechende Gnadenwirkung nicht eintritt, so bleibt die sichtbare, rechtliche Seite der Kirche überhaupt unangetastet von dem Bereich des Inneren-Persönlichen.

Diese Erwägungen sind an sich gewiß richtig. Rechtlich müssen die geheimen Ungläubigen und Häretiker als Glieder der Kirche behandelt werden; aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie es nun auch wirklich und nicht bloß scheinbar sind. Die Analogie mit dem Sakrament ist nach meiner Meinung nur berechtigt in Bezug auf die objektive, von der inneren Seelenverfassung unabhängige Wirkung sowohl des einzelnen Sakramentes wie der sakramentalen Tätigkeit der Kirche überhaupt und läßt einen entsprechenden Schluß auf die Kirchengliedschaft nicht zu. Ob auch diese vom Inneren-Persönlichen unabhängig ist, steht doch eben in Frage und muß im Hinblick auf die Grundwahrheit, daß der Glaube die erste Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche ist, verneint werden. Abgesehen von der äußeren Haltung gibt es nichts, was bei dem

[3] Andere Vertreter dieser Meinung mit Literaturangabe bei: *E. Dublanchy*, Eglise. DTC IV 2162. Sehr entschieden spricht sich neustens für sie aus: *Ch. Journet*, L'Eglise du Verbe incarné II (Paris 1951), 821.

[4] Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. Mystici Corporis Christi, in: ZkTh 69 (1947) 137 ff.; ders., Die Kirche der Sünder, in: Stimmen der Zeit 139 (1947) 163—177.

geheimen Ungläubigen eine engere Beziehung zur Kirche rechtfertigen könnte als bei dem öffentlichen. Man kann doch die Kirchengliedschaft nicht auf die Heuchelei gründen. Mit Recht dürfen sich die Parteigänger des Suarez auf die dogmatische Bulle „Ineffabilis Deus" vom 8. Dezember 1854 berufen, wo es nach der Verkündigung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias heißt: Si qui secus ... praesumpserint *corde sentire*, ii noverint ac porro sciant, se proprio iudicio condemnatos, naufragium circa fidem passos esse et *ab unitate Ecclesiae defecisse* (Denz. 1641). Also schon das Versagen der inneren Zustimmung zum Dogma hat den „Abfall von der Einheit der Kirche" und damit den Verlust der Gliedschaft zur Folge. — Von der anderen Seite weist man darauf hin, daß die Sicherheit der kirchlichen Autorität und Gnadenvermittlung in Frage gestellt würde, wenn der geheime Unglaube die Kirchengliedschaft aufhöbe. Denn wie sollte ein Bischof oder ein Papst, der im geheimen ungläubig wäre, seine kirchlichen Gewalten weiter gültig ausüben können, wie allgemein von den Theologen angenommen wird, wenn er selbst nicht mehr zur Kirche gehörte? Allein die Gültigkeit der priesterlichen Funktionen gründet sich nicht auf der Kirchengliedschaft, sondern auf dem sakramentalen Charakter. Auch der offen von der Kirche getrennte schismatische Bischof, sofern er gültig geweiht ist, vollzieht gültig die Sakramente. — Ein klarer Beweis dafür, daß die sakramentale Gnadenvermittlung nicht notwendig die Kirchengliedschaft voraussetzt, ist schließlich die Glaubenswahrheit, daß die Taufe von jedem Menschen, selbst von einem Heiden, gültig gespendet werden kann. So kann es denn auch keine grundsätzliche Schwierigkeit bedeuten, daß ein Bischof gültig seine kirchlichen Gewalten ausübt, auch wenn er nur äußerlich-rechtlich, nicht aber in Wirklichkeit Glied der Kirche ist.

3. Eine weitere Voraussetzung für die Kirchengliedschaft ist die grundsätzliche und praktische Anerkennung der Regierungsgewalt der Kirche. Der „Glaubensgehorsam" gegenüber ihrer Lehrautorität weitet sich von selbst aus auch zum Gehorsam gegen ihre das christliche Leben ordnenden Vorschriften und Gesetze. Die im Papst und in den Bischöfen verkörperte hierarchische Gewalt geht auf Christus selbst zurück und ist für die Erhaltung der kirchlichen Einheit unentbehrlich. Ungehorsam und Widersetzlichkeit gegen die Leiter der Kirche sind, wie die Väter betonen, eine Versündigung gegen den Geist der Gemeinschaft, die „caritas pacis" (Augustinus, De bapt. 3, 19, 26 u. ö.), welche die Gemeinschaft zu-

sammenhält. Die grundsätzliche Verweigerung und Aufkündigung des Gehorsams bedeutet ein Sichabspalten von der Kirche, ein „Schisma", und hat naturgemäß den Verlust der Kirchengliedschaft zur Folge wie die Häresie. In der Ablehnung der kirchlichen Autorität kommen Schisma und Häresie auf eins hinaus, und weil die Regierungsgewalt der Kirche ebenso wie ihre Lehrgewalt Gegenstand des Glaubens ist, stellt letzten Endes auch das Schisma mit der Leugnung der Regierungsgewalt formell eine Häresie dar. Die Schuld wird, objektiv betrachtet, bei der Häresie schwerer sein, weil bei ihr die Lossagung von der Kirche inhaltlich weiter geht. Das grundsätzliche Verhältnis zur Kirche ist aber hier wie dort dasselbe. Deswegen ist auch die Frage der Kirchengliedschaft bei materiellem oder formellem, öffentlichem oder geheimem Schisma in der gleichen Weise wie bei der Häresie zu beantworten[5].

4. In Bezug auf die wegen schwerer Vergehen von der Kirche Ausgeschlossenen könnte auf den ersten Blick die Frage, ob sie noch zur Kirche gehören, als überflüssig oder gar als ein Widerspruch in sich erscheinen, weil Ausschluß und Zugehörigkeit an sich doch unvereinbar sind. Es gibt indes Abstufungen des Ausschlusses, so daß er sich nur so weit erstreckt, als es dem Willen des ihn verhängenden Obern entspricht. Damit gewinnt die Frage, ob der verhängte Ausschluß mit dem Verlust der Kirchengliedschaft verbunden ist oder nicht, ihre Berechtigung. Das heutige Kirchenrecht kennt zwei verschiedene Grade „des Ausschlusses von der Gemeinschaft der Gläubigen". Der schärfere ist gegeben bei dem excommunicatus vitandus, wenn jemand namentlich durch einen ausdrücklichen Akt als excommunicatus erklärt wird, im Gegensatz zum excommunicatus toleratus oder non vitandus (CJC can. 2257 § 1 und can. 2258). Dieser bleibt gemäß can. 2266 im Besitz, wenn auch nicht in der Nutznießung kirchlicher Würden und Ämter, woraus hervorgeht, daß ihm die kirchliche Gliedschaft noch zuerkannt wird[6], daß diese also nicht durch die einfache Trennung von

[5] Trotz dieser Feststellung bleibt die Unterscheidung von Häresie und Schisma nicht nur begrifflich berechtigt, sondern es ist auch im konkreten Falle ein Schisma ohne Häresie denkbar, wenn jemand an der gesamten Glaubenswahrheit, einschließlich des päpstlichen Primats festhalten will, sich aber im Widerspruch dazu weigert, die Autorität des Papstes praktisch anzuerkennen. Vgl. *Ch. Journet*, a. a. O. 836 f. Thomas kennzeichnet den Sachverhalt mit dem Satz: schisma est via ad haeresim (II II q. 39 a. 1 ad 3).

[6] Das widerspricht nicht der vorhin vertretenen Meinung, daß ein geheim ungläubiger Geistlicher, obwohl er sein Amt weiter gültig ausübt, nicht wirkliches Glied der Kirche ist. Die Kirche kann in Bezug auf die Gliedschaft getäuscht

der communio fidelium aufgehoben wird. Manche Theologen wollen sogar dem excommunicatus vitandus weiter die Kirchengliedschaft zusprechen, weil auch er noch der kirchlichen Strafe unterliege und die Strafe als solche ein rechtliches Band zwischen der Autorität der Kirche und dem Übeltäter bedinge[7]. Das ist indes jetzt nicht mehr vertretbar, nachdem das Rundschreiben „Mystici Corporis" ausdrücklich erklärt hat, daß jene, „die wegen ganz schwerer Vergehen durch die rechtmäßige Obrigkeit a Corporis compage ausgeschlossen worden sind", „den Gliedern der Kirche nicht zuzuzählen sind" (Denz. 2287). Zu dieser Kategorie müssen mindestens die excommunicati vitandi gehören[8].

a) Schrift wie Tradition bestätigen in gleicher Weise, daß bis zur Zeit, wo man begann, verschiedene Arten der Exkommunikation zu unterscheiden, diese schlechtweg als wirkliche Trennung von der Kirche bewertet wurde. Der Sünder, welcher „die Kirche nicht hört", ist zu behandeln „wie der Heide und Zöllner" (Mt 18, 17), d. h. wie Menschen, die außerhalb des Gottesvolkes stehen. Paulus sieht in dem Ausschluß aus der Gemeinschaft (αἴρειν ἐκ μέσου ὑμῶν), den er über den Blutschänder und später über Hymenäus und Alexander verhängt, eine „Übergabe an den Satan" (1 Kor 5, 2—5; 1 Tim 1, 20), eine Wendung, die bei den Vätern als Bezeichnung der Exkommunikation immer wiederkehrt und besagt, daß der aus der Kirche Ausgestoßene dem Machtbereich Satans ausgeliefert ist[9]. In demselben Sinne Tertullian: summum futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur (Apolog. 39). Für Cyprian bedeutet die Exkommunikation soviel als eici de ecclesia, ihre Aufhebung redire ad ecclesiam, recipi in eam (Ep. 4, 4), die Nichtzulassung zur Rekonziliation ist cludere ecclesiam (Ep. 55, 6; 57, 1). Ähnlich Origenes (In Ez. hom. 3, 8; 10, 1; In Lev. hom. 14, 2—3; In Ps 36 hom. 4, 2 und 6). Selbst die mit der freiwilligen Übernahme der Buße verbundene Exkommunikation macht von dieser Bewertung keine Ausnahme. Nach Augustinus bewirkt die Eingliederung in die Kirche die Sünden-

werden, kann aber nicht mit Bewußtsein solche, die sie nicht mehr als ihre Glieder anerkennt, weiter als Träger ihrer Gewalten gelten lassen.

[7] So z. B. *H. Dieckmann*, De Ecclesia II (1925), 255.

[8] Wie *K. Rahner*, ZkTh 1947, 148 feststellt, ist dieser Punkt der einzige, in dem die Enzyklika bezüglich der Mitgliedschaft der Kirche eine neue Lage geschaffen hat, wobei die Frage wegen der außerordentlichen Seltenheit jener strengsten Form der Exkommunikation praktisch von keiner großen Bedeutung ist.

[9] Vgl. *B. Poschmann*, Paenitentia secunda (1940), 27 f.

vergebung (In Jo tr. 119,4), sei es bei der Taufe, sei es bei der Buße, si forte per poenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore (Christi) separatus est (De civ. Dei 20,9,2; vgl. Ep. 228,8). Leo I. geht so weit, daß er Büßer, die vom Tod überrascht, ohne Rekonziliation gestorben sind, als außerhalb der christlichen Gemeinschaft stehend betrachtet und ihnen die kirchlichen Suffragien entzieht (Ep. 18,3 und Ep. 167 ad Rust. inquis. 8). Schließlich sei noch hingewiesen auf die Definition, die Thomas von der Exkommunikation gibt: Es kann jemand in doppeltem Sinne extra ecclesiam fieri, einmal durch den Ausschluß von der Teilnahme an den Sakramenten — das ist die excommunicatio minor — und dann durch den Ausschluß sowohl von den Sakramenten wie vom coetus fidelium — die excommunicatio maior (S. th. Suppl. q. 21). Ausdrücklich stellt der Kirchenlehrer dabei fest, daß für die Exkommunizierten der letzten Art non ex persona ecclesiae oratio inter *membra* ecclesiae fieri potest (ad 2), und spricht ihnen damit die Kirchengliedschaft ab.

b) In scheinbarem Widerspruch zu dieser traditionellen Auffassung steht eine neuerdings von kanonischer Seite vertretene Theorie[10]. Danach wäre die gemäß CJC can. 87 auf den Taufcharakter gegründete Kirchengliedschaft schlechterdings unverlierbar, so daß alle Getauften einschließlich der öffentlichen Häretiker und Schismatiker sowie der namentlich Exkommunizierten der Kirche zugehörten. Zwar seien sie nicht aktive Glieder, weil ihnen die Betätigung der Gliedschaftsrechte entzogen sei, wohl aber „konstitutionelle Glieder" auf Grund der empfangenen Taufe, durch die der Mensch „constituitur in Ecclesia Christi persona". Es handelt sich indes bei dieser Kontroverse mehr um einen Gegensatz in der Terminologie als in der Sache. Was die kanonistische Theorie als bloß „konstitutionelle" oder „passive" Gliedschaft hinstellt, ist für die herkömmliche Auffassung die Verneinung der Gliedschaft überhaupt; eine rein passive Gliedschaft kennt sie nicht. Daß der Getaufte für immer der Kirche verhaftet und an ihre Gesetze gebunden bleibt, ist in der Tat auch noch kein Beweis dafür, daß er für immer die Kirchengliedschaft behält. Einen Rechtsanspruch kann eine Gemeinschaft auch an solche haben, die ihr nicht als Glieder angehören. Man denke etwa an die Rechtslage der Ausländer in einem Staate. Weil die Kirche wesensmäßig

[10] *A. Hagen*, Die kirchliche Mitgliedschaft (1938) und — nach Erscheinen der Enzyklika — *K. Mörsdorf*, Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, in: Theologie und Seelsorge 1944, 115—131.

eine auf freiem Zusammenschluß beruhende und keine Zwangsgemeinschaft ist, gehört zu ihrer Gliedschaft ebenso notwendig wie die für immer verpflichtende Taufe das freiwillige Bekenntnis zu ihr. Wer von sich aus die Gemeinschaft aufkündigt oder durch sein unchristliches Verhalten die Vorsteher der Kirche zwingt, ihn aus der Gemeinschaft auszuschließen, kann, wenn man den Wörtern ihre Bedeutung läßt, nicht mehr als Glied der Gemeinschaft angesehen werden. Das hat auch die Enzyklika deutlich ausgesprochen, indem sie zur Kirchengliedschaft außer der Taufe das Bekenntnis zum Glauben der Kirche und die Unterwerfung unter ihre Leitung fordert. Wenn das kirchliche Gesetzbuch in can. 87 die Gliedschaft durch die Taufe konstituiert sein läßt, so sind damit die beiden anderen Erfordernisse nicht ausgeschlossen. Der Kanon besagt nur, daß normalerweise bei den Gläubigen, die das Gesetzbuch doch vor allem im Auge hat und bei denen die Bejahung des Glaubens und der Kirchenregierung selbstverständlich ist, die Taufe den Menschen zum Glied der Kirche macht. So schreiben wir der Taufe nach unbeanstandetem Sprachgebrauch auch schlechthin die innere Wiedergeburt zu, obschon sie tatsächlich diese keineswegs immer bewirkt, weil außer der gültigen Spendung des Sakraments zur Gnadenwirkung auch noch andere Faktoren, insbesondere Glaube und bußfertige Gesinnung notwendig sind, wenn Erwachsene getauft werden. Wie diese Bedingungen als selbstverständlich nicht erwähnt zu werden brauchen, so trifft das entsprechend auch bei can. 87 für die Erfordernisse der Kirchengliedschaft zu. — Der Versuch Mörsdorfs, die Sätze der Enzyklika in seinem Sinne zu deuten, hinterläßt bei aller Anerkennung des in ihm bekundeten Scharfsinns den Eindruck einer etwas gewaltsamen Konstruktion. Es sei auf die eingehende Kritik von K. Rahner verwiesen[11].

5. Die Sünder als Glieder der Kirche. — Sind bisher positiv die Forderungen herausgestellt worden, die für den Begriff der Kirchengliedschaft erfüllt sein müssen, so geht es nunmehr darum, eine zu weit gehende, mit dem Wesen der sichtbaren Kirche un-

[11] ZkTh 1947, besonders 140—144. — Mörsdorf wollte mit seiner Deutung sichtlich den Anstoß beseitigen, den das pästliche Rundschreiben bei den in der ökumenischen Bewegung arbeitenden protestantischen Kreisen hervorgerufen hatte. So sehr er dabei dem katholischen Standpunkt grundsätzlich gerecht wird, so besteht doch die Gefahr, seine Theorie in einem dem Dogma widerstreitenden Sinne auszudeuten, indem man die geforderte Heilsnotwendigkeit der Kirche auf die sogenannte „konstitutionelle" Gliedschaft beschränkt, die auch in den nichtkatholischen Gemeinschaften gegeben ist.

vereinbare Forderung zurückzuweisen. Die Frage, ob die Sünder, d. h. die Todsünder, Glieder der Kirche sind, ist naturgemäß von großer Bedeutung, nicht nur für die Theorie, sondern auch für das Glaubensleben des einzelnen. Ebenso aber liegt die Schwierigkeit auf der Hand, wie die als spezifisches Merkmal der Kirche stets geltend gemachte Heiligkeit sich mit der Sündhaftigkeit ihrer Glieder vereinbaren lasse. So ist es verständlich, daß durch die Jahrhunderte hindurch im Namen der „heiligen Kirche" stärkster Widerspruch gegen die Einbeziehung der Sünder in die Kirchengemeinschaft erhoben worden ist, wie schon zu Anfang festgestellt wurde. Entsprechend der Wichtigkeit der Frage hat das kirchliche Lehramt klar zu ihr Stellung genommen. Das Konzil von Konstanz verurteilte die Lehre des Hus, daß die Kirche nur aus den Prädestinierten bestehe (Denz. 627. 629), und das Tridentinum erklärte in einem eigenen Kanon: Si quis dixerit ... eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, a. s. (Denz. 838).

a) Die Hl. Schrift bestätigt das Dogma vor allem in den Gleichnissen, mit denen Christus die Zusammensetzung des irdischen Gottesreiches veranschaulicht. Unter dem Weizen wächst das vom Feind gesäte Unkraut und soll nicht ausgerissen werden bis zur Zeit der Ernte, d. i. bis zum Jüngsten Tage, wo die Engel als Schnitter die Scheidung vollziehen (Mt 13, 24—31; 40—43). Das Netz, das die Fischer ans Land ziehen, enthält gute und schlechte Fische (Mt 13, 47—50). Zu dem Hochzeitsmahl hat sich ein unwürdiger Gast ohne hochzeitliches Gewand eingedrängt (Mt 22, 11—13). Unter den Jungfrauen, die den himmlischen Bräutigam erwarten, hat die Hälfte kein Öl in den Lampen und wird bei der Ankunft des Bräutigams vom Hochzeitsmahl ausgeschlossen (Mt 25, 1—14). Selbst ein in einem besonderen Vertrauensverhältnis zu seinem Herrn stehender Knecht, dem die Sorge für seine Mitknechte obliegt, kann wegen Pflichtverletzung verworfen werden (Mt 24, 45—51). Hier auf Erden, das besagen all diese Gleichnisse, muß sich das Gottesreich mit der Tatsache, daß auch schlechte Menschen in seinem Bereich sind, abfinden. Eine Bestätigung dafür bietet die Lehre und das Verhalten der Apostel. So sehr Paulus ein sündenloses Leben von den Getauften als etwas Selbstverständliches fordert (Röm 6, 2—11; Gal 2, 19 f. u. ö.), so sehr weiß er, daß die Sünde auch im Leben des Christen eine furchtbare Macht bleibt, und verschließt auch nicht die Augen vor ihrer beschämenden Realität in den jungen Gemeinden. Wenn er verschiedentlich eine Reihe von konkreten Sünden aufzählt, wie Götzendienst, Unzucht,

Lieblosigkeit, Habsucht (Röm 1,29ff.; Gal 5,19ff.; 1 Kor 6,9f.; Kol 3,5; Eph 5,3ff.), dann ist das nicht bloß eine allgemeine Warnung vor diesen mit dem Christentum unverträglichen Lastern, sondern wird meistens auch durch die tatsächlichen sittlichen Mißstände bei den Neubekehrten bedingt sein, wie er denn auch mehrfach wirklich vorgekommene Fehler direkt rügt (1 Kor 3ff.; 11,18ff.; 2 Kor 12,21 u. a.). Der Kampf gegen die Sünde in den christlichen Gemeinden steht mit im Vordergrund seiner Briefe. Und die Adressaten sind nicht eben bloß die Guten oder bloß die Schlechten, sondern die Gemeinde als solche mit Guten und Schlechten. Das geht so weit, daß bei vorgekommenen Verfehlungen die ganze Gemeinde gerügt wird (vgl. vor allem 1 Kor). So sehr bilden die Guten mit den Schlechten eine Einheit. Die gleiche Feststellung wie bei Paulus läßt sich leicht auch bei Jakobus, Petrus und Johannes machen. Erwähnt sei nur noch die Rüge, die in der Geheimen Offenbarung der Geist dem „Engel" (= Bischof) von Sardes erteilt: „Ich kenne deine Werke. Du hast den Namen, daß du lebst, und bist tot" (Apk 3,1). Es wird ihm aber nicht sein Amt genommen; er soll vielmehr Buße tun und es für die Zukunft gewissenhafter ausüben, wenn ihn nicht der Herr wie der Dieb in der Nacht überraschen soll (3,3). Nach alledem kann kein Zweifel sein, daß die Schrift für Sünder und auch für Nichtprädestinierte, die ja als solche auf dieser Welt nicht erkennbar sind, in der Kirche Raum läßt[12]. Mit aller Klarheit lehrt sie freilich nur, daß die Sünder zur äußeren Gemeinschaft der Kirche gehören. Wieweit sie innerlich mit der Kirche verbunden sind, ist bei den Aussagen nicht ins Auge gefaßt.

b) Die Frage nach dem inneren Verhältnis des Sünders zur Kirche stellte sich aber in dem Maße dringlicher, als die Sünde parallel mit dem Wachstum der Kirche immer mehr überhand in ihr nahm.

[12] Entsprechend gilt auch umgekehrt: Wie nicht bloß Prädestinierte zur Kirche gehören, so sind nicht alle Prädestinierten notwendig zu jeder Zeit ihres Lebens Glieder der Kirche, worauf Hus hinauswollte mit seinem vom Konzil verurteilten Satz: Paulus numquam fuit membrum diaboli, licet fecit quosdam actus actibus Ecclesiae malignantium consimiles (Denz. 628). Der Apostel selbst sagt zu seinen Christen, daß sie dereinst „Gäste und Fremdlinge" gewesen und erst durch ihre Bekehrung „Bürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes" geworden seien (Eph 2,19). In diesem Sinne hat Augustinus das viel mißverstandene, nur unter dem Gesichtspunkt der Prädestinierten gemeinte Wort geprägt: Quam multi non nostri adhuc quasi intus, et quam multi nostri adhuc quasi foris! (In Ps 106,14). Sehr klar sagt Thomas: Membrum (sive corporis, sive societatis) non iudicatur secundum id, quod de eo fieri potest, sed secundum quod est (III Sent. d. 13 q. 2 sol. 3 ad 3).

Die Lösung suchte man in der Unterscheidung der irdischen und der geistigen Kirche, wobei dann naturgemäß die Beurteilung der nur jener Zugehörigen sehr negativ ausfallen mußte. Man war sich bewußt, daß die Kirche sich um die Sünder bemühen müsse, gewährte ihnen auch nach entsprechender Buße Verzeihung, aber solange sie in der Sünde verharrten, neigte man dazu, sie nur als Scheinchristen zu betrachten. Ein maßvolles Urteil begegnet uns bei Polykarp, wenn er angesichts eines schweren, mit großem Ärgernis verbundenen Vergehens, das den Ausschluß der Schuldigen nach sich gezogen hat, die Weisung gibt: sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis (Phil 11,4). Danach sind die Sünder wirkliche, wenn auch „leidende und irrende" Glieder, gehören zum Gesamtleib, der an ihrer Krankheit mitleidet. Weit häufiger sind indes die gegenteiligen Stimmen. Der Apologet Athenagoras hat zur Verteidigung des Christentums den markanten Satz formuliert: „Kein Christ ist schlecht, es sei denn, daß er sich heuchlerisch Christ nennt" (Suppl. 2; vgl. Justin, Ap. I 16). Nach Origenes gilt vom Todsünder: schon vor der Sentenz des Bischofs per ipsum peccatum, quod admisit, eiectus est, et quamquam intret ecclesiam, tamen eiectus est et foris et segregatus a consortio et unanimitate fidelium (In Lev. hom 14,2). Jede innere Gemeinschaft ist hier aufs schärfste abgelehnt. Bezeichnend ist dann besonders die Stellungnahme jener Väter, die Vorkämpfer gegen die häretischen Extreme des Novatianismus und Donatismus waren. Cyprian wies mit Berufung auf die vorhin herangezogenen Gleichnisse des Herrn auf die Unmöglichkeit und Schriftwidrigkeit hin, die Bösen vollständig aus der Kirche auszuscheiden (Ep. 55,25). Aber deswegen betrachtete er die Bösen keineswegs als wirkliche Glieder der Kirche. Die Spreu ist nur äußerlich mit dem Weizen vermengt. Ebenso, nur noch ausdrücklicher, Augustinus. Die Bösen gehören zur Kirche nur numero, non merito, specie, non virtute, commixtione corporali, non vinculo spirituali (In Jo tr. 61,2). „Sie sind verbunden und deshalb noch nicht geschieden; aber das Unkraut ist Unkraut, und der Weizen ist Weizen, und insofern ist die Scheidung (doch) bereits vollzogen" (In Ps 42,3). Der mystische Leib Christi kann keine „verdammten Glieder" haben (C. Cresc. 2,21,26). — Die Autorität Augustins war wie in anderen Fragen so auch hier maßgebend für die Theologen des frühen Mittelalters. Entweder sprechen auch sie den Sündern die Gliedschaft der Kirche schlechthin ab oder lassen sie nur als putrida membra, als Spreu

unter dem Weizen gelten[13]. Da man aber anderseits die (sichtbare) Kirche und den mystischen Leib in eins setzte, fühlte man die Schwierigkeit. Die beginnende Spekulation wollte die Eingliederung in den Leib Christi durch den Glauben bewirkt sein lassen, und zwar zunächst durch den lebendigen, mit der Liebe verbundenen Glauben, aber dann auch so, daß man dem Glauben im Unterschied zur Liebe eine besondere Funktion bei der Herstellung der Verbindung mit der Kirche zuwies. So Hugo von St. Viktor: Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem, per unitatem accipimus vivificationem (De sacr. II 2, 1).

Endgültige Klarheit in der Frage brachte Thomas. Ließ er im Sentenzenkommentar (III d. 13 q. 1 a. 2 sol. 2) noch in der traditionellen Art die Sünder nicht proprie, sondern nur aequivoce als membra ecclesiae gelten, so lehrte er in der Summa ganz eindeutig ihre Zugehörigkeit zur Kirche mit der neuen Begründung, daß sie auch schon durch die fides informis mit Christus, dem Haupt der Kirche, in Gnadenverbindung stehen, indem auch der ungeformte Glaube ohne die Gnade Christi nicht möglich, und wenn auch etwas Unvollkommenes, so doch immerhin quidam actus vitae sei (III q. 8 a. 3 und ad 2). So hat wenigstens in dieser Beziehung ein wirklicher, die Gliedschaft innerlich begründender Gnadeninflux auch bei den gläubigen Sündern statt, so daß sie nicht nur äußerlich, wie die geheimen vom Glauben Abgefallenen, zur Kirche zählen. Diese positive Bewertung der fides informis ist für den Kirchenbegriff von der größten Bedeutung. Die Kirchengliedschaft der Sünder, die praktisch von jeher anerkannt werden mußte, hat nunmehr die innere theologische Begründung bekommen. Der Unglaube dagegen, der jede innere Verbindung mit Christus gelöst hat, ist grundsätzlich mit der Kirchengliedschaft unvereinbar. Damit ist die oben erörterte Meinung des Suarez in Bezug auf die geheimen Häretiker durch Thomas gedeckt, für den auch die Häresie eine species infidelitatis darstellt (II II q. 11, a. 1).

c) Erscheint so die Einbeziehung der Sünder in die Kirche im Hinblick auf den Fortbestand einer gewissen Gnadenverbindung mit Christus berechtigt, so entspricht sie auch durchaus dem Zweck der Kirche, die nicht nur Heilsgemeinschaft, sondern auch Heilsanstalt ist und als solche die Menschen nicht bloß einmal zur Gnade hinzuführen, sondern das ganze Leben hindurch seelsorglich

[13] Näheres mit reichen Belegen bei *A. Landgraf*, Sünde und Trennung von der Kirche, in: Scholastik 5 (1930), 210—247.

zu betreuen hat. Eine Kirche mit nur heiligen Gliedern ist praktisch nicht zu verwirklichen. Solange der Mensch auf Erden weilt, ist sein Wille nicht so gefestigt, daß er, einmal Gott zugewandt, nun auch für immer bei ihm verharren müßte. Er kann sich wieder von ihm abwenden, und die tatsächliche Sündhaftigkeit zeigt, in welch erschreckendem Maße er der Versuchung erliegt. Da ist es nun Aufgabe der Kirche, die Irrenden zurückzurufen und ihnen die verlorene Gotteskindschaft von neuem zu vermitteln. Christus hat ihr die Gewalt der Sündenvergebung übertragen nicht nur für die Taufe, vielmehr im Hinblick auf die rückfälligen Sünder auch für das Bußsakrament. Es ist eine unhaltbare, wenn auch heute noch weithin festgehaltene Behauptung, daß die Urkirche sich ausschließlich als Gemeinschaft der Heiligen gefühlt, jeden Todsünder deswegen unwiderruflich ausgeschlossen, und daß das Bußsakrament erst allmählich in die Kirche Eingang gefunden habe als unvermeidlicher Notbehelf, seitdem mit ihrem Wachstum die Zahl der schlechten Christen so groß geworden wäre, daß ihre Ausschließung die Existenz der Kirche in Frage gestellt haben würde[14]. Das Ganze ist eine Konstruktion der liberalen Dogmengeschichte zu dem Zweck, ihre Theorie vom Entstehen der katholischen Kirche zu stützen. Vor den Tatsachen der Geschichte hält sie nicht stand. Zwar war die altchristliche vor der Kirche geleistete Buße immer mit der Exkommunikation verbunden. Aber diese Exkommunikation war einmal nicht unwiderruflich und sodann besagte sie auch nicht den vollständigen Ausschluß aus der Gemeinschaft. Die Büßer blieben vielmehr der Leitung und Sorge der Kirche unterstellt, bildeten einen besonderen Stand in der Kirche (ordo poenitentium), der beste Beweis dafür, daß sie zur Kirche gerechnet wurden[15]. In Wirklichkeit hat gemäß dem Willen des Herrn die Sorge der Kirche von Anfang an ebenso wie heute in erster Linie ihren sündigen Gliedern gegolten.

d) Obwohl wirkliche Glieder der Kirche, sind die Sünder es doch nur in einer ganz unvollkommenen und von der Gliedschaft der Gerechten wesentlich verschiedenen Weise. Die Gliedschaft im Vollsinn beruht auf der lebendigen Verbindung mit Christus durch die heiligmachende Gnade. Dem Sünder fehlt die heiligmachende Gnade. Er steht nur indirekt in Beziehung zu ihr, insofern noch ein Restbestand von ihr in dem ungeformten Glauben geblieben ist,

[14] Vgl. *A. von Harnack*, Dogmengeschichte I[5] (1931), 443 ff.

[15] Dazu *B. Poschmann*, Paenitentia secunda (1940); ders., Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (1928).

der ihm die Bekehrung und Wiedererlangung des übernatürlichen Lebens erleichtert. Solange er von diesem Leben getrennt ist, kann er nicht bloß als krankes, sondern im Anschluß an die Schrift (Apk 3, 1) auch als totes Glied bezeichnet werden. Seine Gliedschaft am Leibe Christi hat keine Wirkung für das ewige Heil. Im Hinblick hierauf hat die Meinung des jungen Thomas Berechtigung, daß die Sünder nicht proprie, sondern nur aequivoce oder im analogen Sinne als Glieder der Kirche zu betrachten seien[16]. Nur in dem univoken, für Gerechte und Sünder in gleichem Maße geltenden Sinne haben denn auch die Väter den Sündern die Kirchengliedschaft abgesprochen, obschon sie nach Ausweis der Bußinstitution sie gleichwohl als Zugehörige der Kirche behandelten. — Von den gemachten Feststellungen aus beantwortet sich die Frage, warum die katholische Kirche trotz aller Schwierigkeiten so nachdrücklich auf der Gliedschaft der Sünder besteht. Könnte es nicht, sollte man meinen, als ein bloßer Wortstreit erscheinen, wenn die Reformatoren die Sünder grundsätzlich aus der Kirche ausscheiden und die Katholiken sie ihr weiter als „tote Glieder" zugehören lassen, wo sie nach übereinstimmendem Urteil nur Spreu unter dem Weizen und von einer wirklichen Lebensgemeinschaft mit Christus ausgeschlossen sind? Der entscheidende dogmatische Grund für die katholische Auffassung ist die Tatsache, daß der Sünder, solange er am Glauben festhält, noch in einer Gnadenverbindung mit Christus steht und damit eine begründete Aussicht auf eine volle Wiederbelebung bietet. Die Kirche darf nach dem Vorbild ihres göttlichen Lehrers „ein geknicktes Rohr nicht zerbrechen und einen glimmenden Docht nicht auslöschen" (Mt 12, 20), einen Menschen, in dem noch ein Funke guten Willens lebt, nicht aufgeben. Das Verbleiben des Sünders in der kirchlichen Gemeinschaft soll und wird normalerweise sich segensreich in ihm auswirken. Seine weitere Teilnahme am Gottesdienst, der leichte Zugang zu den Gnadenmitteln, das gute Beispiel frommer Mitchristen, die ganze religiöse Atmosphäre ist dazu angetan, das eingeschlafene Gewissen zu wecken und zur Bekehrung zu bewegen. Nicht zuletzt wird dazu beitragen das Gebet der Kirche, das sie ununterbrochen für ihre Glieder verrichtet. Ist so die Kirchengliedschaft der Sünder begründet in der Aufgabe der Kirche ihnen gegenüber, so wird sie auch gefordert, um den Charakter der Kirche als sichtbarer Gemeinschaft zu sichern, die preisgegeben würde, wenn man den Bereich der Kirche auf die als solche nicht

[16] Ausdrücklich vertritt heute diese Auffassung *Ch. Journet*, a. a. O. 1058. 1104.

erkennbaren Gerechten einengen wollte. Für die Väter und mittelalterlichen Theologen war diese Sichtbarkeit etwas Selbstverständliches, und sie haben mit ihren wenigen korrekten Aussagen über die Gliedschaft nicht im entferntesten daran gedacht, die Institution der sichtbaren Kirche anzutasten. Die Reformatoren dagegen gingen gerade von der Verwerfung der sichtbaren Kirche aus und wurden von hier dazu geführt, den Sündern die Kirchengliedschaft abzusprechen.

(Fortsetzung folgt)

DDR. ERNST HAMMERSCHMIDT, MÜNSTER (WESTF.)

DIE POLEMIK DES ISLAM GEGEN DAS CHRISTENTUM

dargestellt auf Grund der neuen Qurānausgabe der Ahmadiyya-Bewegung

Vorbemerkung: Die vorliegende Studie ist eine Untersuchung der Polemik in der neuen Qurānausgabe und will nicht an sich eine Apologie des Christentums bieten. Es läßt sich jedoch nicht vermeiden, daß hie und da die Unhaltbarkeit der islāmischen Behauptungen zutage tritt. Einerseits ist dieses Thema für die Orientalistik bedeutsam, zum anderen ist es aber auch von besonderem zeitgeschichtlichen Interesse, da wir wohl über kurz oder lang mit einer Auseinandersetzung mit islāmischen Richtungen in unseren europäischen Gegenden zu rechnen haben.

I. Die islāmische Polemik im Mittelalter

Der hauptsächliche Vorwurf der Muḥammedaner gegen die christliche Religion bestand seit Beginn der Polemik in der Anklage des Tritheismus. Die islāmischen Theologen standen dabei weithin auf dem Standpunkt, der Vater sei Gott, der Sohn sei Gott und der Heilige Geist sei Gott; das seien also *drei Götter*. Drei könnte aber niemals gleich eins sein[1]. So war die Trinitätslehre von jeher der Zentralpunkt der spekulativ-dogmatischen Kontroverse. Ein bekannter arabischer Polemiker, der Rechtshistoriker Qarāfi (gest. 1285)[2], billigt der Trinitätslehre zwar noch einen Rest von Monotheismus zu, indem er sie als kufr (falsche Ansicht von Gott) und nicht als širk (Zugesellung, Hinzufügung scl. eines Wesens zur

[1] Vgl. *H. Stieglecker*, Christentum und Islam, in: Linzer Theologisch-praktische Quartalschrift 1932, 297. Zum Islām überhaupt: *H. L. Gottschalk* (Wien), Der Islām, seine Entstehung, Entwicklung und Lehre, in: Christus und die Religionen der Erde, hrsg. von Univ.-Doz. DDr. Franz König, III, Freiburg 1951, 3—72; zur Gestalt des Propheten besonders S. 11 ff.

[2] *E. Fritsch*, Islām und Christentum im Mittelalter, Breslau 1930, 106 ff.

Gottheit, die die größte und eine unvergebliche Sünde ist) beurteilt, ist im übrigen aber auch der Meinung, die Christen beten *drei* Götter an. Allerdings spricht er auch von christlichen Erklärungsversuchen, die den Sohn und den Heiligen Geist als Eigenschaften (ṣifatān) oder Proprietäten des Vaters (ḫāṣṣījatān) oder als subsistent (dātan qā'imatān bi-aufuskuma) erklären. Dabei ist aber gleich zu bemerken, daß Qarāfi einen ganz anderen Substanzbegriff als die christlichen Aristoteliker hat.

Aus der Patristik war den Muḥammedanern auch die begriffliche Spekulation, die die Trinität durch die Dreiheit: Wesen, Leben, Vernunft (dāt, ḥajāt, nuṭq) zu erklären versucht, bekannt. Schon Paulus ar-Rāhib[3], Bischof von Sidon, sah in Vater, Sohn und Heiligem Geist nur eine Ausführung und Bestätigung der Tatsache, daß Gott ein lebendes, vernünftiges Wesen (šai' ḥaij nāṭiq) ist. Auch Hasan Ibn-Aijūb (vor 988) hat diese Theorie gekannt, wandte aber gegen sie ein, daß man dann eigentlich jede beliebige Eigenschaft Gottes als Person verselbständigen könne. Qarāfi kennzeichnet diese Problematik richtiger, wenn er sagt, daß die Gleichsetzung von Vater, Sohn und Heiligem Geist mit Wesen, Vernunft und Leben in Gott zwar kein Unglaube, aber doch unzulässig sei, da er eine Heraushebung der Eigenschaften Gottes mit metaphysischem Absolutheitscharakter unbedingt vermeiden wollte.

Auch die populären Erklärungsversuche der Trinität, wie die Sonnenanalogie: Sonnenscheibe, Sonnenlicht und Sonnenwärme, befriedigten die Araber nicht, da, wie Ibn-Aijūb bemerkt, Licht und Wärme nicht zur Substanz der Sonne gehören. Gleicherweise erging es der beliebten Analogie: Vernunft, Wort und Geist des Menschen, da das Wort dem Menschen nicht in der Substanz gleich ist, wie der Logos dem Vater gleich sein soll.

Letztlich waren natürlich alle Verständigungsversuche — ob sie nun von Abneigung oder von Wohlwollen geleitet waren — erfolglos. Das Bestreben des Islām, alles Religiöse nach rationalistisch-plastischer Auffassungsweise zu erklären, das sich auch in der Polemik gegen das Christentum bemerkbar machte, stand in schroffem Gegensatz zur intellektualistisch-abstrakten Denkweise der christlichen Theologen[4]. Abgesehen davon, daß auch für die christ-

[3] Vgl. *A. Baumstark*, Die christlichen Literaturen des Orients, II, Leipzig 1911, 24 ff.

[4] Dabei soll natürlich nicht geleugnet werden, daß sich unter den christlichen Theologen auch solche — und auch bedeutende — befanden, die aus dem Bannkreis orientalischer Geistigkeit kamen.

liche Dogmatik die Sanctissima Trinitas immer ein mysterium stricte dictum bleiben wird, war es bei der unterschiedlichen Geistigkeit des Islām und des Christentums für den Islām unmöglich, sich mit dem Gedanken an eine Dreipersönlichkeit des einen Gottes anzufreunden.

Der Kampf gegen die Trinitätslehre ist natürlich nur ein Aspekt der islāmischen Polemik, wenngleich ein sehr wesentlicher. Die Polemik hat sich im Laufe der Jahrhunderte etwas differenziert, mit dem engeren Kontakt zwischen Morgen- und Abendland auch verschiedene andere Bereiche mit hereingezogen, ist aber im wesentlichen unverändert geblieben. Die Gottessohnschaft Jesu ist dem Muḥammedaner ein Rätsel, das er lösen möchte und doch nicht kann, dem Abendländler ein Mysterium, das er gar nicht zu begreifen versucht[5]. Ob man dieses Problem nun von der Trinität her sieht — die Polemik richtet sich dann gegen die Dreifaltigkeit als solche —, oder von der Christologie her — die Polemik richtet sich dann gegen Jesus als wahren Gott und wahren Menschen —, ist nicht ausschlaggebend.

Wenn wir im folgenden die Einleitung der Qurānausgabe der Ahmadiyya-Bewegung einer näheren Untersuchung unterziehen, werden wir feststellen können, daß die herrschende Polemik sich zum großen Teil gegen Jesus Christus als Sohn Gottes richtet (sich also im Rahmen der Christologie bewegt), während von der Trinität wenig, ja gar nichts zu finden ist.

Bevor wir aber die Qurānausgabe näher betrachten, ist noch einiges über die Ahmadiyya-Bewegung zu sagen.

II. Die Ahmadiyya-Bewegung (= AB)

1. Die Bewegung. — Wenn hier von der Polemik der AB gegen das Christentum die Rede ist, so muß man sich immer vor Augen halten, daß man die AB nicht mit dem Islām schlechthin identifizieren kann. Die AB ist eine Reformbewegung, die den Islām in unseren Ländern in besonderer Weise vertritt. Welche Vorbehalte man dabei machen muß, soll noch weiter unten gesagt werden. Die AB erhielt ihren Namen von dem Mīrzā Ghulām Ahmad Kadiani, der, um 1839 in Kadian im Pandschab (Indien) geboren, ihr Stifter wurde (1908 starb er an Cholera). Ghulām Ahmad trat 1880 mit einer neuen Lehre auf, die bald in der ganzen muḥammedanischen Welt Verbreitung fand. Er behauptete, er sei der

[5] Es hat selbstverständlich auch im christlichen Bereich Versuche gegeben, die Trinität zu erklären, doch haben diese Versuche zu keinen Lösungen geführt.

wahre Messias der Christen und ihr Paraklet, der Mahdi der Muslim und ihr Erneuerer. Zugleich gab er sich als eine Fleischwerdung des Buddha (avatāra) und des Krishna aus, die im Geist und in der Macht Jesu erschienen sei. Nach seinem Tode hinterließ er 40 bis 75000 Anhänger, die die göttliche Sendung ihres Stifters mit angeblich von ihm bewirkten Wundertaten bewiesen.

Die AB steht auf dem Standpunkt, der Qurān sei für das siebente Jahrhundert gut gewesen, jetzt bringe die Ahmadiyya (= A) die volle Erlösung. In manchen Gedanken berührt sie sich eigenartigerweise mit dem Behaismus, der ja ursprünglich als islāmische Denomination gelten wollte[6]. Die AB sieht den Niedergang des Islām in seinen offenbaren Irrlehren begründet, so in dem Anspruch der gottesdienstlichen Lehrer (ulema), eine Art Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen einzunehmen. Es ist weiter nicht verwunderlich, wenn die Bewegung mit solchen Ansichten bald in Gegensatz zu dem offiziellen Islām geriet. Die Gegensätze wurden schärfer, als sich die AB auf dem Boden des europäischen Festlandes ausbreitete. Hier wurden besonders von England aus neue Ideen in die Lehren der A hineingetragen, manches vom Islām wurde abgeschwächt, anderes wieder mehr dem europäischen Geschmack entsprechend gefärbt.

Die AB kam aus Niederländisch-Indien nach Holland, gelangte dann nach England, Deutschland, in die Schweiz, in die Vereinigten Staaten und nach Südamerika. Freilich war die Aufnahme der Bewegung nicht einmal in den islāmischen Ländern immer von Begeisterung getragen. So wurden 1924 in Afghanistan ein Mawli, der zu der AB hielt, und 1925 zwei Mitglieder der Bewegung zum Tode verurteilt und gesteinigt. Im Jahresbericht der AB von 1926 wird dies herausgehoben als ein Ereignis, „über welches die gesamte zivilisierte Welt erschrocken war, sie hat uns ihre Sympathien bezeugt". Der Schrecken war allerdings keineswegs so erschütternd gewesen.

Neuerdings hörte man von radikalen Strömungen innerhalb der Bewegung, die die A ganz vom Islām loslösen wollen. Der Stifter wird ja allgemein als Prophet verehrt, für die extremen Elemente

[6] Die Behai-Religion ist zwar im Raume des Islām enstanden, kann aber auf keinen Fall mehr als Islām angesehen werden. Eine ausgezeichnete Darstellung dieser Religion findet sich in *Kurt Hutten*, Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart ³1953, S. 201—229.

ist aber jeder, der ihm diese Stellung nicht zugesteht, ein kafir. Die letzte Entwicklung muß noch abgewartet werden. Es ist — anders als beim Behaismus — kaum zu erwarten, daß sich die AB selbständig macht.

2. Die Stellung der AB zum Christentum. — Der Stifter hatte ein sehr starkes Interesse für die Religion Jesu. Seine Vorstellungen von Jesus und dem Christentum scheinen allerdings von den inzwischen schon veralteten radikalen christlichen Kritikern nicht unwesentlich beeinflußt zu sein. Was er über Jesus denkt und lehrt, werden wir noch unten sehen. Trotz dieser starken Hinneigung zum Christentum will die AB nichts von Jesus wissen. Durch das Auftreten des Ghulām Ahmad ist ja auch das Christentum erfüllt worden, d. h. als eine eigene Religion neben der A überflüssig. Die christlichen Kirchen werden scharf abgelehnt. Als deren eigentlicher Gründer wird Paulus bezeichnet, als ihr Kult die Sonnenverehrung. Paulus ist der unversöhnliche Feind Jesu, der seine Lehre verfälscht und sie durch Vermischung mit Elementen des griechischen und römischen Heidentums paganisierte; Jesus selbst hat eigentlich den Islām gelehrt. Durch die Fälschungen des Paulus ist der Nachwelt die echte Lehre Jesu verlorengegangen[7].

Hat man aber die Berechtigung, die Polemik der AB gegen das Christentum als Polemik des *Islām* gegen das Christentum zu behandeln? Diese Frage ist durchaus zu bejahen. Eigenartigerweise haben sich nämlich weiteste Kreise des Islām, — auch solche, die die Lehren der AB als Irrlehre scharf ablehnen —, die Argumente und Angriffe der Sekte gegen das Christentum zu eigen gemacht[8]. Natürlich ist es so, daß auch die AB viel aus der traditionellen islāmischen Polemik gegen das Christentum übernommen hat, so daß sich der Kreis wieder schließt.

III. Die Qurānausgabe der AB

1. Die Ausgabe. — Die deutsche Qurānausgabe ist nicht die erste nichtarabische Ausgabe der AB. 1934 kam eine Qurānübersetzung

[7] Gemäß dem Qurān, Sure 94, lehnt die AB auch die Erbsünde ab.

[8] Die populäre polemische Literatur des Islām ist besonders in der Neuzeit stark angewachsen. Wie *Prof. Th. Ohm* mitteilt (Islām und Christentum im Tanganyika-Territorium, in Karl-Arnold-Festschrift, Köln u. Opladen, o. J. [1955]. 101—115), ist ihm bei seiner Ostafrikareise eine ganze Anzahl solcher Streitbroschüren in die Hände gefallen.

in holländischer Sprache zustande, dann eine englische unter Khawajah Kemal ud-Din[9].

Die deutsche Ausgabe führt den Titel: Der Heilige Qur-ân, Arabisch-Deutsch, versehen mit einer ausführlichen Einleitung unter der Leitung von Hazrat Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad, Zweiter Kalif des Verheißenen Messias, Oberhaupt der Ahmadiyya-Bewegung des Islams. Als Herausgeber zeichnet: Ahmadiyya-Mission des Islams, Zürich und Hamburg im Auftrag von The Oriental and Religious Publishing Corporation Rabwah (Pakistan), bei der auch das Copyright liegt. Als Verlag ist Otto Harrassowitz in Wiesbaden angegeben. Gedruckt wurde das Buch in Holland bei der Zuid-Hollandsche Boek- en Handelsdrukkerij, The Hague. Zuerst findet sich (S. 5—7) ein Geleitwort, das vom Februar 1954 in Zürich datiert und vom Leiter der Ahmadiyya-Mission in der Schweiz unterzeichnet ist. S. 10ff. folgt die Einführung von Hazrat Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad, die in zwei Teile gegliedert ist. Der erste Teil (S. 15—106) befaßt sich mit der Polemik gegen das Christentum und die Vedas, während der zweite Teil (S. 109—161) eine Übersicht über den Aufbau und den Inhalt des Qurān bringt, die mit einem Aufruf „an die kirchlichen Würdenträger" schließt. S. 163f. stehen Bemerkungen und Erläuterungen zur Übersetzung und den Namen der arabischen Buchstaben. Dann folgt mit neu beginnender Seitenzählung (S. 1—635) der Qurān, wobei auf jeder Seite rechts der arabische Text, links die deutsche Übersetzung steht (es ist hier nicht unsere Aufgabe, über deren Richtigkeit zu urteilen, das wird von anderer Seite geschehen). Abschließend finden sich Worterklärungen (S. 636) und ein Index (S. 637—639). Für unsere Untersuchung ist der erste Teil der Einführung wichtig (die folgenden Seitenzahlen ohne Zusatz in Klammern beziehen sich stets auf die Seiten der Quräneinleitung).

2. *Die Polemik gegen das Christentum.* — Wir müssen hier die Auffassungen der AB gedrängt darstellen, da uns nicht so viel Platz zur Verfügung steht. Daher — und das ist sicher kein Nachteil — ist es am vorteilhaftesten, den Stoff nach systematischen Gesichtspunkten zu ordnen. Zuerst sollen die negativen Aussagen, d. h. die Angriffe auf das Alte und Neue Testament ohne

[9] Diese Quränübersetzung wurde aber von dem Zentrum der islämischen Orthodoxie, der El-Azhar in Cairo, scharf abgelehnt. Das Buch wurde sogar für Ägypten verboten.

Rücksicht auf ihre vermeintliche Beziehung zum Islām behandelt werden.

a) Die Angriffe auf die Bibel
Das Alte Testament

Der erste Vorwurf, der gegen die Lehre der Bibel erhoben wird, ist der, ihr Gott sei ein Nationalgott (S. 16). In diesem Zusammenhang werden verschiedene Schriftstellen des AT angeführt, die einen solchen Gedanken zu unterstützen scheinen: 1 Sam 25, 32; 1 Kön 1, 48; 1 Chron 16, 36; 2 Chron 6,4; Ps 72, 18. Die angegebenen Stellen werden als Beweise dafür angeführt, daß der Gott der Bibel ein Nationalgott sei und daher keinen universellen Anspruch erheben könne. Es soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden, da gerade diese Aussagen leicht als unrichtig einzusehen sind. Das Problem des auserwählten Volkes, das eben den Gott, der es erwählte, seinen Gott, den „Gott Israels" nannte, ist völlig übersehen.

Ein zweiter Vorwurf richtet sich gegen die Reinheit des biblischen Textes. Hier wird (S. 30 ff.) die Erhaltung des biblischen Textes an sich mit dessen völlig unversehrter Überlieferung verwechselt. Als Beweise werden einige Zitate aus der Jüdischen Encyclopaedia und dem apokryphen dritten Buche Esra[10] angeführt. Aus den Angaben des Buches Esra will der Verfasser der Einleitung bewiesen sehen, daß Esra die biblischen Bücher von neuem niederschrieb, sie also erst ab Esra als bestehend angesehen werden können. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, daß erst die Reform des Esra und Nehemia auf der Basis des in den Pentateuch eingegliederten Priesterkodex den Pentateuch zur endgültigen Grundlage der jüdischen Religionsgemeinschaft gemacht hat und damit jene einzigartige Stellung als Heilige Schrift befestigte. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß der Pentateuch vorher nicht auch schon diese Stellung besessen hatte. Die Reform hat sie von neuem dem jüdischen Volksbewußtsein eingeprägt. Auf jeden Fall wäre es falsch, durch die Reform eine ganz neue Heilige Schrift entstehen zu lassen, wie es die islāmische Polemik will[11]. In der

[10] Das dritte Buch Esra (nach der lateinischen Zählung, wo Esra und Nehemia als erstes und zweites Buch Esra gerechnet werden) ist ein Torso und außerdem kein selbständiges literarisches Werk. Es ist wahrscheinlich wegen der Bezeichnung Cölesyrien für das ganze südliche Syrien (2, 16) vor der römischen Epoche entstanden.

[11] Es ist für die Unbeschwertheit der islāmischen Polemik bezeichnend, daß sie von dem „hervorragenden christlichen Geistlichen Jerome" spricht (S. 31, 48). Damit ist natürlich der Kirchenvater und -lehrer Hieronymus gemeint.

weiteren Ausführung wird dann der Beweis für die islämische Anschauung mit kleineren Details versucht. Dieser Beweisversuch geht aber von der Voraussetzung aus, daß keine Hinzufügungen zu dem biblischen Text mehr möglich gewesen wären, wenn der Text unversehrt hätte erhalten bleiben sollen. Wenn es Dt 34,6 von dem Grab Moses' heißt: Und niemand hat sein Grab erfahren bis auf diesen heutigen Tag, so ist klar, daß die Erweiterung: bis auf den heutigen Tag, von einem späteren Schreiber hinzugesetzt wurde. Ähnlich ist es mit dem Namen der Stadt Dan (Gn 14, 14 und Ri 18, 27—29).

S. 34 ff. folgt eine Reihe von „Widersprüchen im Alten Testament", die zum Teil Scheinwidersprüche sind, zum Teil aber auch echte Probleme enthalten:

1. Gn 1, 27 im Widerspruch zu Gn 2, 17. Wenn Gott den Menschen nach seinem Bilde erschuf, dann konnte er ihm doch nicht die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, vorenthalten.
2. Gn 2, 17; 2, 9; 3, 2 f. im Widerspruch zu Gn 3, 22. Wenn Adam und Eva von dem Lebensbaum gegessen hatten — die AB hat dafür aber nur ein argumentum e silentio — so ist es unverständlich, wie Adam und Eva nachher trotzdem sterben konnten.
3. Gn 22, 14 im Widerspruch zu Ex 6, 2 f. An der einen Stelle heiße es, der Ort habe nach der Namensgebung des Abraham („Jehova wird ersehen") die Bezeichnung erhalten: Auf dem Berge Jehovas wird ersehen werden, an der anderen aber, Gott habe sich mit seinem Namen „Jehova" noch nicht geoffenbart. Abgesehen davon, daß mit der Übersetzung der Qurānausgabe: „Jehova wird ersehen" nichts anzufangen ist — die gängige Übersetzung lautet: Der Herr sieht —, haben die beiden Stellen nichts miteinander zu tun. Die Verwendung der Form Jehova zeigt übrigens deutlich, daß sich die islämische Polemik christlicher Literaturwerke einer vergangenen Zeit bedient, und daher auch noch nicht bemerkte, daß nicht „Jehova", sondern Jahwe (das die Punktation von Adonaj trägt) zu lesen ist. Übrigens macht sich dieser Umstand bei dem größten Teil dieser islämischen Polemik geltend: Die zitierte Literatur liegt durchschnittlich mindestens 50—70 Jahre hinter der heutigen Zeit zurück.
4. Nm 33, 38 im Widerspruch zu Dt 10, 6. Dieser Widerspruch beruht aber nur auf der Annahme, daß das, was an verschiedenen Stellen berichtet wird, nun auch tatsächlich verschiedenes beinhalten müßte. Das biblische Moser ist eben in der Nähe des Berges

Hor zu suchen, der Nm 20, 22ff.; 33, 38 als Todesstätte Aarons bezeichnet wird.

5. 1 Sam 16, 10—13 im Widerspruch zu 1 Chron 2, 13—15. Nach der Samuelstelle soll David der achte, nach der Chronik der siebente Sohn Isais gewesen sein.

6. 2 Sam 6, 23 im Widerspruch zu 2 Sam 21, 8. Nach der ersten Stelle soll Sauls Tochter Michal bis zu ihrem Tode kinderlos geblieben sein, nach der zweiten soll sie Kinder gehabt haben. Diese Schwierigkeit löst sich aber ganz leicht, da an der zweiten Stelle sehr wahrscheinlich nicht Michal, sondern Merab zu lesen ist.

7. 2 Chron 21, 19f. im Widerspruch zu 2 Chron 22, 2. An der ersten Stelle heißt es, Joram wäre bei seinem Tode zweiundvierzig Jahre alt gewesen, nach der zweiten wäre sein Sohn bei seinem Regierungsantritt, der nach dem Tode seines Vaters erfolgte, ebenfalls zweiundvierzig Jahre alt gewesen. Es ist aber sehr unsicher, ob anstatt 42 nicht 22 oder gar 20 zu lesen ist[12]. Außerdem müßte ja der Regierungsantritt des Ahasja nicht unmittelbar auf den Tod seines Vaters folgen.

Alle diese Vorwürfe zeigen, wo der tiefere Grund für die Schwierigkeiten des Islām gegenüber der Bibel zu suchen ist. Er liegt in der vollkommen verschiedenen Auffassung der Inspiration. Im Islām ist der Qurān das von Gott diktierte Buch, das keine Veränderung — und sei es auch nur die geringste — erleiden darf. Mit seinem heiligen Buch, das verabsolutiert, ja sogar als ungeschaffenes Gotteswort theologisiert wurde, ist der Islām in besonders günstiger Lage. Im Beginn des Islām — und wohl auch noch heute — legte man ja überaus großen Wert darauf, daß jemand den Qurān auswendig konnte. Muḥammad selbst soll sich einmal geäußert haben, wer den Qurān auswendig lerne, sei vom Feuer der Hölle befreit. Mit diesem Inspirationsverständnis kann man aber nicht an die Bibel herangehen. Hier kommt noch ein Faktor dazu, für den der Islām kein Verständnis aufbringen kann: der frei mitwirkende Mensch. Schon Origenes hat der christlichen Inspirationslehre[13] diesen Aspekt eröffnet, als er den psychologischen Vorgang mit dem Ausdruck ἐπίπνοια „Einhauchung“[14] wiedergab. Dieser Gedanke wurde von Johannes Chrysostomus und Augusti-

[12] Bei dieser Stelle bezieht sich die Qurāneinleitung (S. 37) auf die King James' Edition, Oxford-Ausgabe.

[13] Der Ausdruck Inspiration geht auf das θεόπνευστος 2 Tim 3, 16 zurück.

[14] De principiis 4, 9; PG 11, 360.

nus weiter ausgebaut[15]. Somit liegt das Wesen der Inspiration nach christlichem Verständnis in der gott-menschlichen Wirkgemeinschaft, wobei der Mensch keineswegs ausgelöscht wird. Daher bieten für das christliche Verständnis Schreibfehler, zeitgeschichtliche und zeitbedingte Anschauungen in peripheren Belangen, Unzulänglichkeiten in historischer Hinsicht bei weitem nicht solche Schwierigkeiten wie für den Islām, der sich mit solchen Erscheinungen auf Grund seiner Quränlehre niemals abfinden kann und wird.

Gegenüber diesen fundamentalen Unterschieden tritt der Hinweis der Quräneinleitung auf barbarische (S. 37 ff.) und vernunftwidrige (S. 39 ff.) Lehren des Alten Testaments mehr in den Hintergrund: Die barbarischen Lehren des AT lassen nicht auf einen gnädigen oder barmherzigen Gott schließen, so Ex 21, 20 f. (milde Strafe für die Tötung eines Sklaven), Lv 20, 27 (Tötung der Totenbeschwörer, Wahrsager und Zauberinnen) und Dt 7, 2 (Tötung der feindlichen Stämme nach deren Kapitulation). Hier rührt die islāmische Polemik an ein echtes Problem in den biblischen Texten. Gewisse Härten im Leben des Volkes Israel können nicht hinwegerklärt werden[16]. Wenn man sie trotzdem zu beschönigen und zu verharmlosen sucht, wird sich eine solche Lösung früher oder später als falsch erweisen, da man bald wieder vor den gleichen Schwierigkeiten steht. Allerdings kann man für manche radikale Züge in Israel Gründe anführen; ob sie immer stichhaltig sind, sei dahingestellt. Es ist aber ein wesentlicher Unterschied, ob man eine Schwierigkeit als solche anerkennt, oder nun aus ihr ohne weiteres die Ungültigkeit biblischer Aussagen herauslesen will.

Die angeblich vernunftwidrigen Lehren des AT (Hase als Widerkäuer usw.) sind ziemlich bedeutungslos, so daß sie hier übergangen werden können. Der Vorwurf, im AT werde das Andenken der Propheten geschändet (Noes Trunkenheit, Gn 9, 20—22; Schwangerschaft der beiden Töchter Lots durch ihren Vater, Gn 19, 30—36; Leviratsehe, Dt 15, 5 f.) spricht eigentlich — genau besehen — nicht gegen die Bibel als Gottes Wort. Wenn sie Ereignisse so schildert, wie sie sich abgespielt haben, so zeugt das nur für ihre Wahrhaftigkeit. Und wir haben keinen Grund, die Echtheit der Erzählungen zu bezweifeln.

[15] Für Chrysostomus vgl. bes. den Isaiaskommentar PG 56, 14; für Augustinus, De consensu evangelistarum, PL 34, 1041—1230.

[16] Prof. G. Quell (Rostock) hat im SS 1954 in einem Vortrag an der Universität Münster (Westf.) („Der Gott der Rache") nachdrücklich davor gewarnt, solche Aussprüche und Gedanken zu verharmlosen.

Das Neue Testament

Größere Bedeutung kommt den Argumenten gegen das NT zu. Wenn der Islām das AT mit einigen Einschränkungen gelten lassen kann, so wehrt er sich doch stärker gegen das Neue. Gleich zu Beginn der Behandlung des NT in der Quräneinleitung (S. 43 ff.) trifft man wieder auf das gleiche Mißverständnis in der Inspirationsfrage, das oben schon aufgezeigt wurde. Dort steht (S. 43) die Behauptung: „Die im Neuen Testament gesammelten Bücher stellen nicht die Äußerungen Jesu oder seiner Schüler dar. Jesus war, ebenso wie seine Schüler, Jude. Wenn irgendwelche Äußerungen Jesu in ihrer Ursprünglichkeit erhalten wären, so könnten sie nur in hebräischer Sprache vorliegen." Wieder zeigt sich die islāmische Inspirationsauffassung ganz deutlich. Wenn das NT Gottes Wort ist, d. h. von Gott Wort für Wort eingegeben, dann muß es noch so Wort für Wort in der ursprünglichen Sprache erhalten sein. Die Polemik geht aber noch weiter. Aus der Tatsache, daß die Evangelien und übrigen Schriften des NT griechisch überliefert sind, schließt sie, daß diese auch erst nach der Teilung des römischen Reiches geschrieben sind, „als die griechische Sprache des oströmischen Reiches ihren Einfluß auf das Christentum und seine Literatur auszudehnen begann" (S. 44)[17]. Aus den Worten Jesu Mt 5, 17 f. schließt die Einleitung, Jesus sei gekommen, um das mosaische Gesetz zu erfüllen: „Jesus hat offenbar die Lehren von Moses wiedergegeben ohne die nachträglichen Einschaltungen der Schriftgelehrten und Pharisäer. Aber das Neue Testament sucht nicht nur das zu korrigieren, was die Schriftgelehrten und Pharisäer erfunden hatten, sondern auch das, was Moses und die späteren Propheten zu ihrer Zeit gelehrt hatten. Daraus ergeben sich Widersprüche, so daß in diesem Teil des Neuen Testamentes eine andere Lehre vertreten wird als in jenem" (S. 46).

Für dieses „von Widersprüchen" erfüllte Neue Testament werden nun die Zeugnisse „christlicher Gelehrter" angeführt. Als erstes erscheinen einige Zitate aus dem Bibelkommentar von Horn (1882!), denen einige Stellen aus der „Enc. Biblica" (Bd. IV, S. 4980, 4993) und „Enc. Brit." (12. Ausgabe, Bd. III, S. 636, 643) folgen. Damit sind aber die Zeugnisse aus der christlichen Gelehrtenwelt auch abgeschlossen. Eine besondere Schwierigkeit findet der Verfasser in der Tatsache, daß sich im Laufe der textkritischen Arbeiten am

[17] Prof. Quispel (Utrecht), der an dem koptischen Codex Jung arbeitet, erklärte kürzlich, daß das NT mit fast allen Schriften schon um 140 von Valentin zitiert wird; vgl. *H. C. Puech-G. Quispel-W. C. van Unnik,* The Codex Jung, herausgeg. von *F. L. Cross,* London 1955.

NT herausstellte oder zumindest als wahrscheinlich annehmen läßt, daß einzelne Verse eine Erweiterung erfahren haben oder einzelne ganze Verse von Schreibern eingefügt wurden (es wird auch das bekannte Comma Johanneum 1 Jo 5,7 f. angeführt). Der Islām kann ein solches Vorgehen natürlich niemals billigen und wird auch nie verstehen, wie man solche Schriften noch als göttliche Schriften ansprechen kann. Die einzige Möglichkeit, hier Abhilfe zu schaffen, wäre, den islāmischen Theologen den christlichen Inspirationsbegriff klarzulegen.

Ein weiterer Vorwurf sagt: „Die Exponenten des Christentums scheinen überzeugt zu sein, daß, wenn man nur an Jesum glaubt, nichts mehr an guten Werken erforderlich ist, um das Wohlgefallen und die Liebe Gottes zu erringen" (S. 50). Diese Behauptung stützt sich darauf, daß in den kritischen Ausgaben des NT Mt 17 der 21. Vers (Aber diese Art fährt nicht aus, denn durch Beten und Fasten) in die Fußnote verwiesen wird, weil man annimmt, daß diese Lesart aus Mk 9, 29 eingedrungen ist, wo allerdings nur vom Gebet die Rede ist (fast alle syrischen Texte fügen aber das Fasten hinzu, wenn sie auch eine etwas andere Wortfolge aufweisen). Doch ist diese exegetische Einzelheit für die Behauptung der Polemik nicht so wichtig, da man doch wirklich nicht ohne die Absicht der Irreführung oder ganz krasser Unkenntnis behaupten kann, die Exponenten des Christentums erklärten die guten Werke für überflüssig.

Sodann wird (S. 50 ff.) wieder eine Reihe von Widersprüchen im NT angeführt:

1. Nach Mt 1,1—22 und Lk 1,32 f. soll Jesus ein Sterblicher sein, nach Jo 1,1 ist er jedoch Gott.

2. Nach Mt 3,13—17, Mk 1,9—12 und Lk 3,21 f.; 4,1 wurde Jesus von Johannes im Jordan getauft und verließ ihn noch am selben Tage. Bei Johannes wird keine Taufe erwähnt; Jesus bleibt außerdem zwei Tage mit Johannes beisammen. Vorsichtigerweise ist für Johannes keine Stelle angegeben, ich könnte mir auch nicht denken, welche Stelle dafür als Beweis dienen sollte. Es käme dem Zusammenhang nach höchstens 1,35 in Frage, das aber niemals den behaupteten Sinn ergibt.

3. Nach Jo 1,19—44 wäre Jesus nach der Taufe nach Galiläa gezogen, nach Mt 4,1 Mk 1,12 und Lk 4,1 ging Jesus erst 40 Tage lang in die Wüste.

4. Nach Jo 1,35—51 hat Jesus bald nach dem Zusammentreffen mit Johannes die beiden ersten Jünger berufen, nach Mt 4,12—22,

Mk 1, 12—20 und Lk 4, 14 f.; 5, 1—11 soll er dies erst nach seinem Wüstenaufenthalt getan haben.
5. Nach Jo 4, 3; 43—45 war Jesus der Ansicht, ein Prophet gelte nichts in seinem Vaterlande und wanderte deshalb nach Galiläa, nach Mt 13, 54—58, Lk 4, 24 und Mk 6, 4 soll Jesus in Galiläa geboren worden sein (!) — eine völlig willkürliche Annahme, die nur auf einem groben Mißverständnis des „Vaterhauses" (Mt 13, 54: καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ) beruhen kann.
6. Nach Jo 3, 22—26; 4, 1—3 soll Jesus schon vor der Gefangenschaft des Johannes gepredigt haben, nach Mt 4, 12—17 und Mk 1, 14 f. soll er erst nach der Einkerkerung des Johannes mit der Predigt begonnen haben.
7. Nach Lk 3, 23 war Joseph, der Mann Mariens, der Sohn Helis, nach Mt 1, 16 der Sohn Jakobs.
8. Nach Lk 3, 31 stammt Jesus über Nathan von David ab, nach Mt 1, 6 von König Salomo, Nathans Bruder.
9. Namen und Geschlecht der Zahlen der beiden Genealogien bei Mt und Lk stimmen nicht überein.
10. Nach Lk 24, 50 f. soll Jesus in Bethanien in den Himmel aufgefahren sein, nach Apg 1, 12 auf einem Berge namens „Olivet". — Obwohl hier die islāmischen Einwände nicht grundsätzlich widerlegt, sondern nur dargestellt werden sollen, kann man doch nicht umhin, hierzu etwas zu sagen: Im griechischen Text des Lk heißt es πρὸς Βηθανίαν, mit dem Berg „namens Olivet" ist natürlich der Ölberg gemeint. Es ist wirklich nicht einzusehen, wo hier eine Schwierigkeit sein soll. Πρὸς Βηθανίαν heißt in der Richtung auf Bethanien zu und da lag eben der Ölberg.
11. Nach Lk 24, 21—29, 36, 51 soll Jesus am Auferstehungstag oder in der folgenden Nacht in den Himmel aufgefahren sein (?), nach Apg 1, 13 erst nach 40 Tagen.
12. Nach Mt 10, 10 hat Jesus seine Jünger aufgefordert, keine Tasche, keine zwei Röcke, keine Schuhe und keinen Stab bei sich zu tragen, nach Mk 6, 8 f. das Mitnehmen von Wanderstäben und Sandalen geboten.
Aber auch Aberglauben findet die Polemik der AB in den Evangelien (S. 52 ff.), so beim Aufenthalt Jesu in der Wüste, wo ihm Tiere und Engel dienen (Mk 1, 12 f.) in der Erzählung von den unreinen Geistern, die in die Schweineherde fahren (Mk 5, 1—14), in den Totenerweckungen Jesu (Jo 11, 43 f.; Mt 27, 51—53 kann man nicht als eine unmittelbare Totenerweckung Jesu bezeichnen). Die Polemik meint, wenn die Erweckung von den Toten ein Vorrecht Jesu gewesen sei, so müßten das die Christen von heute auch

können, da ihnen Jesus doch verheißen hätte, sie könnten noch größere Zeichen vollbringen, wenn sie nur den Glauben so gering wie ein Senfkorn hätten (S. 55). Auch das Wandeln Jesu auf dem Meere (Mt 14,25—27) und die Beschreibung des Auszuges des unreinen Geistes aus dem Menschen und dessen Rückkehr (Lk 11, 24—26) wird als „niedriger Aberglaube" angesehen. Die islämische Vorstellung kann nicht einsehen, daß ein „Mensch" jemals auf dem Wasser wandeln könne. Die Gottheit Jesu wird aber von vornherein bestritten, so daß wirklich für den islämischen Rationalismus kein anderer Weg übrigbleibt, als auch die Wunder in Abrede zu stellen.

Auch die Ethik des NT wird als zweifelhaft betrachtet (S. 55 ff.). Der Fluch Jesu gegen den Feigenbaum (Mk 11,12—24) ist eine unvernünftige Tat, wie man sie von einem „gewöhnlichen anständigen und gutartigen Menschen" nicht erwartet. Ebenso wird der etwas hart klingende Ausspruch Jesu Mt 7,6: Ihr sollt das Heiligtum nicht den Hunden geben ... als unwahr hingestellt, da es unmöglich erscheint, daß ein von Gott geliebter Mensch andere, die noch nicht zum Glauben gelangt sind, als Hunde und Schweine — denn das wird unter dieser Stelle von den Muslim verstanden — bezeichnet. Das gleiche Bild für die Erzählung von der kanaanäischen Frau (Mk 7,24—27; Mt 15,21—26). Natürlich taucht auch hier (S. 58 f.) die alte crux interpretatorum auf, die Antwort Jesu an seine Mutter auf der Hochzeit zu Kana (Jo 2, 4). Gerade diese Schwierigkeit ist aber in letzter Zeit so ziemlich gelöst worden[18].

Auch für den Jesus des NT gilt, was oben über den Gott der Bibel überhaupt festgestellt wurde: Er ist ein Nationalgott, der nach Mt 15,21—26 und 7,6 nur für die Kinder Israels, nicht aber zur Rettung der ganzen Welt gekommen ist (S. 16): „Jesus war kein universeller Lehrer" (S. 23). Die Evangelien selbst zeigen, daß er das Gesetz nicht auflösen, sondern erfüllen wollte (Mt 5,17 f.). Jesu Absicht war gar nicht, eine Botschaft für alle Welt durch die christlichen Missionare verkünden zu lassen. Jesus selbst ist nur „zu den verlorenen Schafen Israel" gesandt (Mt 15,24). Auch der

[18] Nach dem chaldäischen Erzbischof Msgr. Amanton von Mossul soll die syrische Phrase „mali walechj" nichts anderes als der Ausdruck der innigsten Gesinnungsgemeinschaft sein. Vgl. *A. Weilbold*, Quid mihi et tibi est, mulier? Jo 2, 4, in: Linzer Theologisch-praktische Quartalschrift 1927, 362. *Prof. Grill*, S. O. Cist. will den Ausdruck übersetzen: Was gibt es Trennendes in unser beider Auffassung? Ist nicht meine Stunde schon gekommen? Vgl. Jesus auf der Hochzeit zu Kana, Der Sinn von Joh 2, 4, in: Bibel und Liturgie, 1952/53, S. 336.

Taufbefehl Mt 28, 19 kann nach der AB nicht als Beweis gelten, da unter „allen Völkern" nicht etwa die Völker des Erdkreises zu verstehen sind, sondern „alle Stämme Israels". Jesus selbst hat ja die Jünger zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel gesandt (Mt 10, 5 f.). Die Polemik der AB bewegt sich hier in einer festen Bahn, die ungefähr so verläuft:
a) Jesus sandte die Jünger zum Hause Israel.
b) Diese Sendung meint nicht nur einen Besuch in den Städten der Juden, sondern deren vollständige Bekehrung zum Christentum.
c) Da die Juden aber weder bekehrt wurden, noch heute bekehrt sind, kann das Christentum gar keine universelle Geltung beanspruchen. Die Aufgabe, den Israeliten zu predigen, kann auch gar nicht eher erfüllt sein, bis Jesus zum zweiten Male kommt (Mt 10, 23).
Als einzige Offenbarung an die *gesamte* Menschheit ist also der Qurān anzusehen (S. 25). Sure 7, 159 erklärt ja: „Sprich: O Menschheit, fürwahr, ich bin euch *allen* ein Gesandter Gottes".
Durch die ganze Polemik zieht sich aber *ein* Gedanke hindurch: Jesu Botschaft wurde ohne seine Mitwirkung und ohne sein Wissen, ja sogar erst viel später von den Christen verfälscht. Jesus selbst wird als Prophet durchaus anerkannt, seine Gottessohnschaft aber entschieden geleugnet[19]. Der ganzen Polemik liegt also eine Aufspaltung zugrunde: auf der einen Seite die durch die Christen verfälschten heiligen Schriften, auf der anderen Seite der Prophet Jesu, der von dieser späteren Entwicklung natürlich keine Ahnung hatte. So heißt es S. 28 über Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz: „Was Jesus hier ausgesprochen hatte, wurde einige hundert Jahre später von den Christen zu dem lapidaren Urteil umgedeutet: 'Das (Mosaische) Gesetz ist ein Fluch'". S. 47: „Das Neue Testament wurde anfangs nicht ernsthaft als ein offenbartes Buch angesehen. Verbesserungen wurden daher ohne Zögern dort vorgenommen, wo man sie für möglich hielt." S. 54 über Mk 5, 1—14: „Jesus selber kann niemals etwas Derartiges gesagt haben, ebensowenig seine Schüler. Diese Geschichte ist eine Erfindung späterer Zeit." S. 55 über Lk 11, 24—26: „Aber es ist unerhört, Gott und Seinen Propheten" — nämlich Jesus — „Lügen und abergläubische Vorstellungen zuzuschreiben. Die unbedachten und unwissenden Verfasser der Evangelien sind für diese Tat verantwortlich. Damit haben sie die Evangelien verdorben und als religiöse Werke un-

[19] S. 56: „Wir Muslims glauben nicht, daß Jesus Gott war; wir betrachten ihn nur als einen seiner Propheten."

brauchbar gemacht". S. 58: „Wenn Christen diesen Teil der Evangelien" — Mt 15,21—26; Mk 7,24—27; Lk 7,36—38 — „als wahr akzeptieren, so ist das ihre Sache; aber unsererseits können wir nicht glauben, daß seine Jünger derartiges über ihn erzählten. Nach unserer Meinung sind diese Dinge Erfindungen späterer Bearbeiter. Und diese Überarbeitungen wurden zu einer Zeit gemacht, da der wirkliche Jesus aus der Welt verschwunden war und ein imaginärer Jesus von unwissenden Schreiberlingen fabriziert wurde". S. 56: Diese angeblichen Fälscher „überlegen offenbar nicht, ob Jesus solche Dinge gesagt haben konnte oder ob sie ihm von anderen fälschlicherweise zugeschrieben werden".

Es ist also eine ganz klare Teilung zwischen Jesus und den Evangelien festzustellen. Die Gestalt Jesu wird ja als Prophet im Islām anerkannt, also kann man ihn selbst nicht belasten. Aber auch die so mit Fälschungen durchsetzten Schriften dienen nicht nur dem Christentum, sondern sollen auch Hinweise auf das Kommen des Propheten Muḥammad enthalten.

b) Positive Auswertung der Bibel für den Islām

Das Alte Testament

Die Ausführungen beginnen (S. 67 ff.) mit den Versprechungen Gottes an Abraham[20], die von der Polemik in einer ganz bestimmten Richtung benutzt werden. Die Verheißungen Gottes sollen sich danach auf beide Söhne Abrahams, Isaak und Ismael, bezogen haben. Die Söhne Israels mußten nun das gelobte Land räumen, an ihrer Stelle wurden die Söhne Ismaels die Herren des Landes. Die Polemik erkennt zwar die Schwierigkeit in der Verheißung, nach der die Söhne Israels das Land „in Ewigkeit" besitzen sollen, eine einfache Erklärung hilft aber darüber hinweg. Die Israeliten sollten das Land ewiglich, d. i. nach der Polemik „bis zum Jüngsten Tag" besitzen. Der Jüngste Tag ist aber nun nicht etwa ein noch zu erwartendes Ereignis, sondern längst eingetreten: Es ist die Ankunft des Propheten Muḥammad, der alle alten Gesetze hinwegräumte und ein neues, für alle Zeiten und Völker gültiges, aufstellte. Einen solchen Einschnitt in die Geschichte kann man nicht anders als den „Jüngsten Tag" bezeichnen. S. 69: „Wenn daher die Prophezeiung besagte, daß die Söhne Israels ihre Herrschaft über Kanaan bis zum Jüngsten Tage behalten würden, so bedeutete dies, daß ihre Herrschaft fortdauern würde bis zum

[20] Gn 12,2 f; 13,15; 16,10—12; 17,9—11; 14—22; 21,13.20 f.

Auftreten eines neuen gesetzgebenden Propheten“ [21]. Eine weitere Prophezeiung über den Propheten Muḥammad findet man im Dt 18,15. Alle Bestimmungen dieser Prophezeiung treffen nicht auf Jesus, wohl aber auf Muḥammad zu. So wollte Jesus nicht das Gesetz auflösen (s. o.), sondern erfüllen, während Muḥammad ein ganz neues Gesetz gab und damit der Prophezeiung, die einen neuen Gesetzesträger verheißt, am meisten entspricht. Weiters sollte der Prophet nicht aus den Israeliten, sondern aus den Ismaeliten erstehen, was auch nur auf Muḥammad zutrifft [22]. Jesus hat der Welt auch gar keine vollständige und umfassende Lehre übermittelt wie Muḥammad. Schließlich weist auch Dt 18,20 auf Muḥammad, der auf dem Höhepunkt seines Ruhmes, und nicht in Verachtung am Kreuze starb.

Auch geographische Argumente sollen für Muḥammad sprechen: Dt 33,2 verkündet die dritte Offenbarung der göttlichen Glorie als von dem Berge Pharan ausgehend [23]. Fārān bezeichnet nun einen Landstrich, ein Hügelland, zwischen Mekka und Medina [24]. Daher weist auch diese Schriftstelle auf Muḥammad hin. Der Stamm der Quraiš leitet sich außerdem von Ismael ab, und in welchem Zu-

[21] Die Einführung wurde 1947 geschrieben. Was wird die Polemik nun zur Wiedererstehung des Staates Israel sagen?

[22] Nach Dt 18,15 soll der neue Prophet „aus deinen Brüdern“ kommen. Nach S. 71 ist nun der Ausdruck „aus deinen Brüdern“ nicht von den Israeliten zu verstehen, da „Brüder“ ausdrücklich eine Rasse oder ein Volk bezeichnet, das nicht mit den Israeliten identisch ist. Das ist natürlich eine jedem Sprachgebrauch widersprechende Behauptung.

[23] Dt 33,2: Der Herr ist vom Sinai gekommen und ist ihnen aufgegangen von Seir; er ist hervorgebrochen von dem Berge Pharan und ist gekommen mit viel tausend Heiligen; zu seiner rechten Hand ist ein feuriges Gesetz an sie. — Der Vers wird von der islāmischen Polemik von drei verschiedenen Offenbarungen Gottes verstanden (1. Sinai, 2. Seir, 3. Pharan), während er natürlich nur parallele Aussagen ein und desselben Ereignisses enthält. S. 75 wird die falsche Voraussetzung gemacht, der Vers *müsse* auf Moses passen. Nun hat aber Moses das Gelobte Land nicht betreten, woraus sich die gesuchte Schwierigkeit ergibt. — In Wirklichkeit spricht der Vers von dem Siegeszug des Herrn mit seinem Volk nach dem Heiligen Land. Dabei werden die Hauptorte des Wüstenzuges aufgeführt.

[24] Der Beweis hierfür ist mehr als primitiv: Da das Pharan der Bibel an Kanaan grenzt und ein Gebiet, „das aus Wäldern und Hügeln“ (S. 76) besteht, darstellt, muß (!) es sehr umfangreich sein. Daher reicht es bis nach Mekka. — Tatsächlich ist der Pharan eine Wüstenlandschaft zwischen Kanaan und der Sinaihalbinsel, im Westen durch den ǧebel jelek, im Osten durch die ʾAraba und den Meerbusen von ʿAkaba, im Norden durch die Wüste Zin begrenzt (Nm 4,13). Vgl. *Wright-Filson*, The Westminster Smaler Bible Atlas, London 1952, Plate III, F 4.

sammenhang dieser Stamm mit Muḥammad steht, ist ja bekannt[25]. Aber auch viele andere Stellen des AT sprechen für den Propheten Muḥammad[26]. Wir wollen hier nur noch die Prophezeiung bei Isaias 9, 6 f. herausgreifen, die auch wieder auf Muḥammad angewandt wird. Alle fünf Bezeichnungen dieser Stelle passen auf den Propheten: Wunderbarer, Berater, Starker Gott, Vater der Ewigkeit, Friedensfürst. Einige Schwierigkeit hat der Islām natürlich mit der Bezeichnung „Starker Gott", aber er wird auch damit fertig. Ex 7, 1 findet sich eine Stelle, die Moses als „Gott des Pharaos", Ex 4, 16 eine, die ihn als Gott Aarons bezeichnet. Über diesen Umweg läßt sich auch die Bezeichnung „Gott" für Muḥammad irgendwie — allerdings mit sehr vorsichtigen Einschränkungen (S. 90) — rechtfertigen: Da der Prophet für Gott Dienst tat, kann man die Bezeichnung Gott auch für ihn verwenden. Allerdings ist dem islāmischen Polemiker bei dieser Erklärung nicht sehr wohl, weil er an eine der heikelsten Stellen des Islām rührt. Sehr eigenartig ist auch die Applikation des Titels „Friedensfürst" auf Muḥammad. Die Polemik sieht es als vollkommen unberechtigt an, Jesus als Friedensfürsten zu bereichnen. Die dabei entwickelten Gedanken sind äußerst absurd: Man kann zwar nicht abstreiten, daß Jesus den Frieden und die Vergebung predigte und seine Jünger lehrte, aber zwischen dem Bekenntnis und der tatsächlichen Ausführung einer Lehre ist ein großer Unterschied. Wichtig allein ist die Tat, nicht das Lippenbekenntnis. Für die Ausführung finden sich aber allein beim Propheten Muḥammad Beispiele (S. 92). Natürlich werden auch die dunklen Prophezeiungen des Buches Daniel, die mathematisch oder historisch-genau verstanden werden, für die Beweisführung herangeholt (S. 95 ff.)[27]. — Dies soll für das AT genügen.

Das Neue Testament

Auch im NT finden sich Prophezeiungen, die die Ankunft Muḥammads verkünden:

[25] Muḥammad, Sohn des ʾAbdallāh ibn ʾAbdalmuttalib stammte ja aus der Sippe der Banu Hāšim vom Stamme der Quraiš.

[26] Natürlich wird auch das Hohelied (1, 5 f.; 4, 9—12; 5, 10—16) herangezogen. Dann Habakuk 3, 3—7; Isaias 4, 1—3; 5, 26—30; 8, 13—17; 9, 6 f.; 19, 21—25; 62, 2.

[27] Daniel 2, 31—45. Die islāmische Polemik macht hier den gleichen Fehler wie die neuzeitlichen eschatologischen Sekten, wenn sie meint, die Prophezeiungen im Buche Daniel zeitlich genau bestimmen zu können. Vgl. *E. Hammerschmidt*, Die Bibellehre der Adventisten III. (Die Spekulationen auf Grund von Daniel 2), in: Bibel und Liturgie, 1953/54, S. 161 f.

1. Mt 21,33—46: Die klare einheitliche Gedankenführung, die mit dem Eckstein, den die Bauleute verworfen haben, Jesus bezeichnen will, wird von der Polemik der AB zerrissen. Ohne irgendwelche einsichtigen Gründe wird das Bild des Ecksteines auf Muḥammad angewandt, der damit auch zum Träger der Prophezeiungen in den folgenden Versen wird.
2. Mt 23,38 f. Auch hier werden die zwei Verse in bemerkenswerter Weise zerrissen. „Von nun an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr sprecht: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn" wird folgendermaßen erklärt: Nur diejenigen werden Jesus bei seiner zweiten Ankunft sehen, die den „Gelobten des Herrn" vorher begrüßt und angenommen haben. Und dieser Gelobte ist eben niemand anders als Muḥammad. Die zweite Ankunft Jesu soll danach nicht stattfinden, bevor nicht der gekommen war, der „da kommt im Namen des Herrn".
3. Jo 1,20 ff. Die Dreiteilung der Fragenden (Christus, Elias, Prophet) wird so ausgelegt, als ob damit drei verschiedene Personen zu erwarten gewesen seien. Nach Mt 11,14; Lk 1,17; Mk 9,13 und Mt 17,12 ist nun Johannes der Täufer mit Elias zu identifizieren, während Christus der Jesus des NT ist. Es bleibt also nur noch der Prophet übrig, der dann in Muḥammad erschienen ist.
4. Lk 24,49 ist unter der Verheißung des Vaters Muḥammad zu verstehen.
5. Jo 14,26 ist unter dem „Tröster, Heiligen Geist" ebenfalls Muḥammad zu verstehen.
6. Jo 16,7—14. Die Verheißung des Heiligen Geistes durch Jesus wird auf Muḥammad angewandt. Für die AB ist es klar, daß sich die Verheißung auf keinen Christen beziehen kann, da ja die Anhänger eines Propheten immer dessen Verleugner tadeln. Der Verheißene konnte nur ein Jesus völlig Fernstehender sein, der ein objektives Urteil über Jesu Persönlichkeit abzugeben imstande war.
7. Apg 3,21—24. In der Petruspredigt wird Dt 18,15 f. zitiert, wo Moses den Israeliten einen Propheten gleich sich selbst verheißt. Für die Anwendung auf Muḥammad gilt das oben über diese Stelle bereits Gesagte.

Die Gestalt Jesu in der Polemik der Ahmadiyya-Bewegung

Ghulām Ahmad, der sich als der wahre Messias aller Völker betrachtete, hatte, wie schon gesagt, ein starkes Interesse an der Person Jesu. Trotzdem bestritt er Jesu Sündenlosigkeit, ja gemäß den Lehren des Qurān erklärte er, die Lehre vom toten Jesus sei eine

Fälschung. Jesus sei zwar gekreuzigt worden, aber nicht tot, sondern nur ohnmächtig vom Kreuze herabgenommen worden. Die Juden selbst hatten nur die Vermutung, aber nicht die Gewißheit, daß Jesus am Kreuze gestorben sei. Allah rettete Jesus vor dem Tode eines Verfluchten (S. 104) und ließ ihn im Kreise der Seinen. Seine Wunden wurden geheilt, wie viele medizinische Bücher beweisen. Nachdem Jesus 40 Tage bei seinen Jüngern geweilt hatte, ging er nach Afghanistan und Kaschmir[28] zu den zehn verlorenen Stämmen Israels. Sein Grab ist auch nicht etwa in Palästina, sondern in der Khan-Jar-street in Srinagar in Kaschmir. Diese Behauptung geht auf die Tatsache zurück, daß sich an dem genannten Ort das Grab eines zweifelhaften islāmischen Heiligen namens Yus Asaf befindet. Yus wird als arabisches Wort angesehen und über Yasu auf Jesus zurückgeführt, Asaf hingegen als hebräisch bezeichnet und als Versammler — der die verlorenen zehn Stämme Israels gesammelt hat — erklärt[29].

Der Prophet Muḥammad brachte erst die wahre Kunde von Jesus, indem er einerseits seine Verehrer, die Christen, andererseits seine Verleugner, die Juden, widerlegte: Die Christen, indem er den falschen Glauben an die Auferstehung Jesu richtigstellte, die Juden, indem er ihren Glauben, Jesus gekreuzigt zu haben, als falsch erwies. Am Tage des Gerichts wird Jesus selbst gegen Christen und Juden Zeugnis ablegen. Außerdem hat Muḥammad eine Ehrenrettung Jesu durchgeführt, da Jesus ja niemals selbst in gotteslästerlicher Weise behauptet hat, Gott zu sein, sondern ihm dies von den gefälschten Evangelien unterschoben wurde (S. 105).

Durch die Teilung in gefälschte Evangelien und den historischen, von den Fälschungen der Evangelien gereinigten Jesus, ist der Islām in der günstigen Lage, Aussagen Jesu auf den Propheten Muḥammad und den Islām anwenden zu können, alles andere aber, was nicht zur eigenen Lehre paßt, als Fälschung zu erklären und damit für sich selbst ungefährlich zu machen.

[28] Der russische Schriftsteller Nik. Notovič hatte 1887 behauptet, Jesus sei schon als Kind einmal dort gewesen. Max Müller und 1896 Archibald Douglas haben seinen Bericht als Schwindel nachgewiesen (*Farquhar*, The crown of Hinduism S. 140); vgl. *Gottfried Simon*, Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit, Gütersloh, o. J. (1948), S. 239.

[29] *Simon*, a. a. O.

Ergebnis

Man kann der Polemik der Qurāneinleitung eine gewisse großartige Konzeption und konsequente Weiterführung der — wenn auch auf unrichtigen Voraussetzungen aufbauenden oder schief aufgefaßten — Gedanken nicht absprechen. Im großen und ganzen beruht sie natürlich auf schon seit Jahrhunderten überliefertem Gut. Ein Hauptzug tritt dabei besonders hervor: die historische und exegetische Unbeschwertheit. So wie manche neuzeitlichen amerikanischen Sekten entfaltet auch die islāmische Polemik eine erstaunliche Unbekümmertheit um historische, exegetische und archäologische Fragen. Die Argumente werden einfach auf das herauszukommende Resultat abgestimmt[30]. Eine besondere Bedeutung kommt auch dem Umstand zu, daß die Denkweise der islāmischen Theologen viel plastischer ist als die der abendländischen. Das schließt aber nicht das Bestreben aus, möglichst alles in rationalistische Bahnen zu drängen, dann eine einleuchtende Erklärung zu verlangen und, wenn diese in unbefriedigend erscheinender Weise gegeben wird, alles als unvernünftig abzutun. Das islāmische Denken ist vom Sinn her bestimmt, auch die auf den ersten Blick vielleicht abstrakter anmutenden Gedankengänge zeigen dies. Es ist ja noch nicht bewiesen, daß der Mensch überhaupt *vollkommen* abstrakt denken kann. Bei den islāmischen Denkern scheint aber diese Eigenschaft im allgemeinen nicht besonders stark vertreten zu sein[31]. Auch die islāmische Philosophie des Mittelalters zeigt dieses Merkmal. Die völlig andere Gedankenwelt des Islām wird schwerlich positive Gespräche mit dem abendländischen Christentum aufkommen lassen. Auch der Herrschaftsgedanke (S. 87) im Islām, der einen gekreuzigten Jesus immer als unerträglich empfinden wird, dagegen einen mächtigen, herrschenden Propheten als den Gesandten Gottes ansieht, bildet für einen Gedankenaustausch ein großes Hindernis. Das Christentum darf sich nie darüber hinwegtäuschen, daß es mit einem Gegner zu tun hat, der niemals seine Position aufgeben kann, wenn er sich nicht selbst aufgeben will.

[30] Damit soll nicht behauptet werden, es gäbe keine tiefergehende Kontroversliteratur im Islām, deren Gedanken nicht so primitiv wie die unserer Qurāneinleitung sind.

[31] Wenn wir den Begriff „Substanz" denken, so stellen wir uns doch immer irgendwie bildlich — wenn auch vielleicht an der Grenze zum Unterbewußtsein — ein Klötzchen vor, das die Akzidentien trägt. In der neueren Theologie bezweifelt K. Rahner SJ (Innsbruck) die Fähigkeit des Menschen, *vollständig* abstrakt zu denken.

KLEINE BEITRÄGE

PROF. DR. V. VAN BULCK SJ, ROM

VIII. INTERNATIONALER KONGRESS FÜR RELIGIONSGESCHICHTE ROM, 17.—23. 4. 1955[1]

Unter dem Vorsitz von Prof. R. Pettazzoni fand in Rom im Zentralkongreßpalast des Ausstellungsgeländes vom 17.—23. 4. 1955 der VIII. Internationale Kongreß für Religionsgeschichte statt, an dem mehr als 480 eingeschriebene ordentliche Mitglieder teilnahmen. Niemand wird bestreiten, daß dieser Kongreß ein wirklicher Erfolg war und bei weitem die früheren Kongresse übertraf. Der erste Kongreß reicht schon mehr als ein halbes Jahrhundert zurück. Nach Paris (1900) folgten Basel (1904), Oxford (1908), Leiden (1912) Lund (1929), Brüssel (1935) und Amsterdam (1950). Seit der Gründung der IASHR (International Association for the Study of History of Religions) 1950, die in der Zeitschrift „Numen" (erscheint seit Januar 1954 bei E. J. Brill in Leiden) ein eigenes Organ besitzt, ist die Organisation straffer gefügt. Es besteht jetzt ein permanentes Komitee; auch ist vorgesehen, die Kongresse in Zukunft alle 5 Jahre abzuhalten. Man hat jedoch einem Antrag Japans, das einen Kongreß im Fernen Osten dringend wünscht, stattgeben wollen und für 1958 einen Zwischenkongreß in Tokyo vorgesehen. Desungeachtet soll der nächste Kongreß in Europa 1960 stattfinden. Als Tagungsort wurden Marburg und Straßburg vorgeschlagen; letzteres erhielt den Vorzug, vor allem, weil es für die meisten europäischen Kongreßteilnehmer bequemer zu erreichen ist.

Das Zentralthema, das für die Berichte des gegenwärtigen Kongresses gewählt worden war, hieß: *Der Gottkönig.* In den Kongreßakten werden alle Referate, die ex professo diesen Zentralpunkt behandelten, in einem Band gesammelt herausgegeben. Natürlich ist es vor dem Erscheinen dieses Buches nicht möglich, sich ein genaues Bild zu machen weder über das Gesamtergebnis der neuen Beiträge noch über die besonderen Lösungen, die vorgebracht wurden, noch über die Schlußfolgerungen, die sich im Augenblick zu ergeben scheinen oder sich zum wenigsten abzuzeichnen beginnen. Im Verlaufe des Kongresses fanden sich die Teilnehmer zu jeder der fünf Morgensitzungen vor die Wahl gestellt zwischen 11 Sektionen, in denen je 3 bis 4 Berichte erstattet wurden. Diese 11 Sektionen hatten sich das weite Gebiet der Religionsgeschichte aufgeteilt: Die Völker oralen Stils, die sog. Primitiven (Vorsitz: R. Biasutti), der Ferne Osten (G. Tucci), der Iran, Zoroastrismus und Manichäismus (A. Pagliaro), der Nahe Osten und Ägypten (G. Furlani), Israel und das Judentum (G. Levi della Vida), die griechische Welt (U. Pestalozza), die römische Welt (N. Turchi), Europa (G. Maver), das Christentum (L. Salvatorelli), der Islam (E. Cerulli) und schließlich die Phänomenologie und methodische Probleme (R. Pettazzoni). Statt von einer Sektion zur anderen zu wandern, haben wir uns an eine gehalten, die erste, die der Völker oralen Stils. Man möge entschuldigen, wenn unsere Eindrücke notwendigerweise begrenzt sind; sie vervollständigen sich übrigens durch die 9 Konferenzen der Abendsitzungen und durch die Zusammenfassung, die in der Schlußsitzung vom Generalsekretär, Prof. *C. J. Bleeker (Amsterdam),* gegeben wurde.

Beginnen wir mit den Abendkonferenzen! Zwei handelten über die neuesten Entdeckungen von gnostischen Schriften in Oberägypten *(H. Ch. Puech)* und

[1] Die Übersetzung des französ. MS besorgte Dr. P. J. Glazik.

von Manuskripten am Toten Meer *(A. Dupont-Sommer)*. Es ist überflüssig zu betonen, daß diese unveröffentlichten Darlegungen das höchste Interesse aller Kongreßteilnehmer fanden und die ungeduldige Erwartung, sie vollständig veröffentlicht zu sehen, nur steigerten. Ein Film, von Lady *E. S. Drower* kurz kommentiert, ließ uns einigen rituellen Zeremonien in einer mandäischen Gemeinschaft des Irak beiwohnen. 4 Konferenzen behandelten das Hauptthema, den Gottkönig. Zunächst analysierte *Géo Widengren* die 13 konstitutiven Elemente des Gottkönig-Begriffs im Iran; dann beschrieb *G. Tucci* die Religion der Bon Pô in Tibet während des letzten Abschnitts der präbuddhistischen Zeit. Darauf wurde das Referat *P. Radins* verlesen, das in die Neue Welt hinüberführte zu den Gottmensch-Vorstellungen der Azteken in Mexiko, der Inka in Peru, der Winnebago und der Chibcha. An vierter Stelle folgte der gewinnende Vortrag von *F. Heiler* über die Sakralität der erst heidnischen, dann christlichen römischen Kaiser. Last not least bot *G. Dumézil* eine Struktur- und Funktionsanalyse des Problems: Der Rex Romanus in seinen Beziehungen zu den drei flamines maiores, dem dialis, dem martialis und dem quirinalis. Er stellte die Forderung nach dem präromanischen Charakter der archaischen Triade: Jupiter (Kraft und Souveränität) — Mars (Krieg) — Quirinus (Friede und Fruchtbarkeit). Das Haus des Königs war der Ort der Begegnung der drei flamines maiores, jeder von ihnen diente jedoch im besonderen seiner eigenen Gottheit. Gehen wir nun auf die 15 Rapporte ein, die in der 1. Sektion der Völker oralen Stils dargeboten wurden! Der erste Tag galt allgemein einführenden Berichten. Mme *Madeleine David* lenkte die Aufmerksamkeit auf einen Vorläufer der Religionswissenschaftler, Benjamin Constant, der von 1824—31 u. a. ein fünfbändiges Werk über die Religion schrieb, in dem schon die evolutionistische Reihe auftaucht, die mit dem „Kult der Wilden" oder dem Fetischismus beginnt, ihn zum Polytheismus fortschreiten läßt, um schließlich im Theismus zu enden. Referentin verglich und setzte diese Ansichten in Gegensatz zu den zuerst in Deutschland von G. Herder verbreiteten Ideen. Ein anderer Beitrag allgemeinen Inhalts von *K. Aland* ging die Liste der in den letzten Jahren von der Deutschen Akademie der Wissenschaften veröffentlichten Arbeiten durch und zeigte im einzelnen die Bedeutung dieser für die Religionswissenschaft ein wenig bunten Reihe auf, die der Aufmerksamkeit leicht entgehen könnte, da die Rubrik Religionswissenschaft im offiziellen Katalog nicht zu finden ist. Ebenfalls als Einführung zählt *C. M. Edsman* für die letzten Jahrzehnte die wichtigsten Werke auf, die über den Gottkönig handeln, und skizziert mit wenigen Strichen die dabei vertretenen Meinungen; besonders berücksichtigte er Mannhardt, Jeremias, M. Bloch und P. de Fraine. Die Weite des Gegenstandes erlaubte nicht, bei den verschiedenen charakteristischen Gesichtspunkten so zu verweilen, wie man es gewünscht hätte.

Nach diesen drei Einführungsberichten bekamen zwei Phänomenologen das Wort. *Mircea Eliade* verstand es, seine Zuhörer durch eine äußerst eindrucksvolle Analyse des Auffahrtssymbolismus in seinen Bann zu ziehen. Er durchlief eine ganze Reihe von aufeinanderfolgenden Wertungen des gleichen Symbols, die er jeweils in ihren kulturellen und geschichtlichen Zusammenhang stellte. So die Apotheose der römischen Kaiser, die Auffahrt der australischen Initiation, den magischen Flug in der Folklore, die Befreiung vom Körper in der Praxis der Yoga, die Himmelfahrt der Seele in der mystischen Ekstase. Von daher erscheint jede Auffahrt als ein Bruch, als eine Äußerung der menschlichen Sehnsucht, über sich hinauszuschreiten und einer anderen Seinsweise teilhaftig zu werden; in einer letzten Analyse erkennt man darin den Durst nach Freiheit wieder.

Ein ähnlicher Bericht wurde von *Th. van Baren* gegeben. Er griff ein Thema auf, das Frazer schon 1911 in seinem Dying God behandelt hat: das rituelle Schwingen (ceremonial swinging), und deutete es als einen Auffahrtsritus, zum mindesten für Indien und Indonesien. Nach diesen beiden Phänomenologen kamen in einem sehr deutlichen methodologischen Kontrast zwei Ethnologen zum Wort, die die Resultate hervorhoben, auf die die kulturhistorische Methode hinausläuft, einmal in Australien (W. Koppers), einmal in Nordamerika (J. Haekel). In dem Maße als die Forschungen fortschreiten, sieht man sich gezwungen, die kulturhistorischen Schemata zu modifizieren, selbst wenn man sich der gleichen historischen und kritischen Methode bedient. Die chronologischen Perspektiven weiten sich besonders dank der neuen Resultate der Prähistorie, die sich in eine Linie setzen mit denen der Ethnologie.

Dann kam die funktionelle Methode an die Reihe. *V. Lanternari* wandte sie — in wirklich kritischer Weise — auf die Arbeiten von Br. Malinowski über die Trobriander an. Er analysierte eingehend ihr jährliches Agrarfest des Milamala. Dieses ist gekennzeichnet durch die Unterbrechung jeder Arbeit. Man hat hierin einfach die Verpflichtung zu Jahresfeierlichkeiten der Ahnenehrung sehen wollen. Ref. sieht darin vielmehr ein Anzeichen der lähmenden Angst, die der starken Erregung entspringt, die den Primitiven in dem Augenblick ergreift, wo seine Vorräte ausgehen und er fürchtet, im kommenden Jahre Hunger zu leiden.

Der methodische Gegensatz wurde noch schärfer, als *E. M. Mendelson* die Methode der anglosächsischen Anthropologie auf die Bevölkerung der Hochplateaus von Guatemala und Yukatan anwandte. Das Problem der sakralen Autorität stellt sich hier in einer ganz anderen Art, weil sie sich in den profanen Verwaltungsapparat der spanischen Eroberer einfügt und sich dann in Berührung mit den Trägern der religiösen Autorität geradlinig zu entwickeln scheint.

Die sechs anderen Berichte behandelten Afrika. Mme *H. Plazikowsky-Brauner* zeichnete in einem stark suggestiven Triptychon die drei religiösen Formen, die in Abessinien neben-, über- und durcheinander verlaufen: die traditionellen religiösen Strukturen der Stämme mit der kuschitischen Sprache, die der monophysitischen Christen und die der judaisierten Falascha. Nur ein eingehendes vergleichendes Studium, das gleichzeitig auf linguistischen und ethnologischen Beweismitteln gründet, wird ermöglichen, die verschiedenen Komponenten bloßzulegen und sie ihren entsprechenden Kulturschichten zuzuordnen.

Mme *G. Dieterlen* beschrieb die Aufgabe und Rolle des Häuptlings bei den Dogon in Franz. West-Afrika. Er präsentiert sich unter verschiedenen Aspekten: einmal als Vertreter des Demiurgen, dann als Wundertäter, als Regenmacher und besonders als Verantwortlicher für die Fruchtbarkeit der Äcker. Die Gesamtkultur bietet sich so komplex dar, daß es verfrüht wäre, sie deuten zu wollen, vor allem da man die Elemente der einzelnen Schichtungen und der verschiedenen Perioden noch nicht erkannt hat.

Der Bericht des Priesters *Pierre Akoi*, eines Eingeborenen von der Goldküste, zeigt klar, wie bei den Ashanti die Königsrolle nicht anders verstanden werden kann als in Verbindung mit dem Ahnenkult einerseits und andererseits in Beziehung zu dem Höchsten Wesen Nyame (auch Nyangkopong genannt). In einer ganz persönlichen, objektiven und unparteiischen Weise verglich und kritisierte Ref. die Meinungen von Capitaine Rattray, Dr. Danquah und D. Meyerowitz. Er verweilte besonders bei dem Problem dieser Gottheit, die gleichzeitig männlich und weiblich ist, was wahrscheinlich durch die nachein-

anderfolgenden Mischungen zu erklären ist, die diese Kultur an der Goldküste erfahren hat.

E. Dammann führt uns nach Ost- und Süd-Afrika. Er untersucht dort den Häuptling in seiner religiösen Funktion, vor allem in den Regen- und Ackerbauriten. Um die Rolle dieses Häuptlings genau umschreiben zu können, bedürfte es voraussichtlich einer weiteren Untersuchung, die die drei Strukturstreifen dieser Bantustämme nebeneinandersetzte, nämlich die administrative oder territoriale Struktur, die Klanstruktur der Blutsverwandtschaft oder Familie und die Eigentumsstruktur. Nur dann könnte man den genauen Ort des Ahnenkultes feststellen: Muß man ihn dem Klan-Häuptling, dem Stammes-Häuptling oder dem Land-Häuptling zuordnen?

A. Lopasic behandelt das Zwischenseengebiet in Ost-Afrika, wo die Bantu-Bahutu- oder Bayira-Unterschicht von einer Hirten-Oberschicht überdeckt ist. Er zeigt, daß eine gute Anzahl der Kulturzüge, die man an das sakrale Königtum knüpft, schon in der Unterschicht vorhanden waren und nicht der sog. hamitischen Hirteninfiltration zuzuschreiben sind. Diese Unterscheidung erklärt jedoch nicht den Charakter der bei den Bantu vorhandenen Elemente. Kann man sie wirklich als Anzeichen einer Institution des sakralen Königtums betrachten?

In dem Bericht, den wir selbst gegeben haben, versuchen wir den genauen Ort zu bestimmen, den man der Institution des Gottkönigs in den Kulturkreisen des schwarzen Afrika zuzuschreiben hat. Zu diesem Zweck glaubten wir auf dem Unterschied bestehen zu müssen, der zwischen dem Häuptling der religiösen Funktionen (manchmal priest-king genannt) und dem König, dem sakrale Ehren erwiesen werden (divine king), gemacht wird. Oft muß man auch den Land-Häuptling vom Regenmacher unterscheiden. In den Werken, die vom Gottkönig handeln, haben die Afrikanisten diesen Begriff in seinem allgemeinsten Sinne gefaßt, ohne Unterscheidungen anzubringen. Das erklärt, wieso sie diese Einrichtung bald Ägypten, bald der Welle der hamitischen Hirten, bald der sog. erythräischen (neo-sudanischen) Infiltration, bald der nigritischen Unterschicht (der Alt-Sudanesen) zuteilen konnten. Man müßte in der Reihe der Elemente, die Irstam (in seinem: The King of Ganda) als charakteristische Kriterien der Gottkönig-Institution vorschlägt, untersuchen, welcher Kulturschicht diese Elemente angehören. Es scheint, daß sich mindestens vier Gruppen erkennen lassen, die ganz bestimmten Schichten zuzuordnen sind. Wenn es möglich ist, diese Präzisierung gegenwärtig einzuführen, so vor allem dank der Arbeiten von H. Baumann (1940) und Sture Lagercrantz (1950).

Ein letzter Bericht, der nicht verfehlte, das Interesse der Afrikanisten zu wecken, war der von *G. Picard* über die Rolle der Demeter in Afrika, der in der Sektion „Griechische Welt" gegeben wurde. Er zeigt an archäologischen Funden aus der Umgebung von Karthago die Ausweitung und den Tiefgang, den die hellenistische Welt auf punischem Boden erreicht hat. — Das Referat von *M. Tarradell*, das das vorhergehende ergänzen sollte, wurde leider nicht gehalten.

In der Schlußsitzung gab Prof. *C. J. Bleeker* ein außerordentlich gut abgerundetes Exposé, in dem er seine eigenen Ansichten über das Problem des Gottkönigtums zusammenfaßte. Unter dem Wort: Gottkönig glaubt er vier Typen von Königen unterscheiden zu können: 1. einen außergewöhnlichen Menschen, der sich als solcher den Mitgliedern seiner Gemeinschaft dartut, weil er mit ungewöhnlichen Eigenschaften begabt ist, die jene gewöhnlicher Sterblicher überragen, z. B. die Unverwundbarkeit, eine übermenschliche Kraft, eine auch die verzwicktesten Fragen entwirrende Weisheit u. a.; 2. einen gewöhnlichen Men-

schen, der aber in einem bestimmten Zeitpunkt von der Gottheit erwählt und mit einer göttlichen Sendung beauftragt wurde — er wird Vermittler, Mittler zwischen den Menschen und Gott; 3. ein Geschöpf göttlichen Ursprungs, wie z. B. die menschliche Inkarnation eines göttlichen Wesens, das Sohn Gottes, Heiland, Gott auf Erden genannt wird; 4. einen Menschen, der infolge seiner hervorragenden Eigenschaften und seiner großen Verdienste schließlich von den Menschen aus Dankbarkeit wie ein Gott verehrt wird. Diese vier Königstypen tragen trotz ihrer sehr deutlichen Verschiedenheiten einen gemeinsamen Charakterzug: Sie alle werden betrachtet als *Mittler* zwischen Gott und der menschlichen Gesellschaft, als *Priester,* der im Namen der Gesellschaft Opfer darbringt und den sozialen Kult feiert. Diese Person wird als verantwortlich für die rechte Ordnung in der Natur angesehen, sie verliert ihren Einfluß und kann getötet werden, wenn sie an ihrer Aufgabe versagt, sei es, weil ihre Kräfte (durch Krankheit oder Alter) schwinden, sei es, weil die Erfahrung ihre Unfähigkeit erweist. Dieser Gottkönig tritt also mit einer gesellschaftlichen und einer religiösen Funktion auf. Das erklärt, warum es verschiedene Königstypen geben kann; er ändert sich mit der Struktur der Gemeinschaft, deren Exponent der König ist. Hier einige Beispiele: Bald ist er König und Priester, weil in der betreffenden Gemeinschaft der religiöse und der profane Bereich zusammenfallen; bald stehen König und Priester nebeneinander — das wird überall dort der Fall sein, wo Kirche und Staat getrennt sind und a fortiori dort, wo eine Spannung zwischen beiden besteht. Bald wird er nur Priester sein; so in der Republik, wo der Staat die Form des Königtums verloren und sich in der Administration laisiert hat. Bald wird es der König von Gottes Gnaden sein, besonders da, wo die Autorität des Königs bestehen geblieben ist, wenn auch seine religiöse Funktion verloren ist. Zum Schluß seiner Synthese bedauert Prof. Bleeker, daß während des Kongresses diese soziale und religiöse Funktion des Gottkönigs nicht genügend ins Licht gesetzt worden ist.

Vorliegende Mitteilung ist sicherlich geeignet, zum Verweilen und zu einer tieferen Analyse anzuregen. Mit Ungeduld warten wir auf die Veröffentlichung der Kongreßakten. Es ist kein Zweifel, daß diese Reihe von Vorträgen und Diskussionen, denen die Kongreßteilnehmer beiwohnen konnten, dazu beitragen, den Begriff des Gottkönigtums als einer zugleich sozialen und religiösen Einrichtung zu klären und besser zu charakterisieren

DR. P. GREGORIUS VAN BREDA OFMCAP., TILBURG (HOLLAND)

DIE NIEDERLÄNDISCHE MISSIOLOGISCHE WOCHE 1955

Die niederländische Missiologische Woche findet alle zwei Jahre statt: Die heurige (19. bis 21. April 1955 zu Nimwegen) war bereits die sechste, welche veranstaltet wurde. So ist schon eine gewisse Tradition geschaffen worden. Die Woche ist ein Treffpunkt missiologischer Kreise und Missionspraktiker. Hauptthema war diesmal die missionarische Bildung, welche die moderne Zeit fordert. Ein überaus wichtiges Thema, weil nicht nur die Fortbildung der Missionare an sich in Frage kam, sondern die Frage der missionarischen Bildung in aktueller Hinsicht gestellt wurde gegen den Hintergrund der modernen Strömungen, der inter-gouvernementalen Verhältnisse und der geistesgeschichtlichen Situation der heutigen Welt. Es war daher wichtig, daß die gegenwärtigen Forderungen missionarischer Bildung ganz klar und an eine möglichst große Zahl der ver-

schiedenen missionierenden Orden und Kongregationen gerichtet wurden. Auf diesem Kongreß waren etwa 25 Priester-Institute, 8 Schwestern-Kongregationen, 2 Brüder- und 3 Laien-Institute vertreten; zusammen 150 bis 200 Teilnehmer, unter denen mehrere Obern.

P. Drs. Ed. Loffeld CSSp. stellte die grundsätzliche Frage nach den Wesenszügen und Kennzeichen des Missionsberufes, gab eine Analyse dieses Begriffes nach den Aussagen des Neuen Testamentes und der päpstlichen Dokumente und zeigte, wie der Missionsberuf den Grund für die missionarische Bildung darstellt. — *P. A. Munsters MSC.* vertiefte sich in das Wesen und den Wert der missionarischen Spiritualität.

Am zweiten Tage wurde die missionswissenschaftliche Heranbildung der Missionare besprochen durch *Prof. Dr. Alph. Mulders.* Es wurde hingewiesen auf die Bedeutung der Missionswissenschaft für die Erweiterung des Missionsverstehens und für die Vertiefung des Missionsgeistes. Im einzelnen beleuchtete Ref. den Wert der Missionstheologie, -geschichte und -methodik, des Missionsrechtes und der Missionskunde, und zwar mit Rücksicht auf die Missionspraxis. Er befürwortete eine fachwissenschaftliche Schulung für die Führer in der heimatlichen Missionspropaganda und in den Missionen selbst, gerade bei der außerordentlich kritischen Lage der Weltmission. — *P. Dr. Gregorius OFMCap.* besprach die ethnologische, religionswissenschaftliche und linguistische Heranbildung der Missionare. Dabei wurde hingewiesen auf die speziellen Vorteile einer gründlichen Orientierung über die Psyche, Sprache, Religion und die sozialen Verhältnisse eines Volkes und auf die Notwendigkeit einer modernen ethnologischen Schulung für die Missionsstrategie. Ref. erörterte diese Frage am Problem der richtigen Gebietswahl, der Glaubensverkündigung, der christlichen Gemeinschaftsbildung, der christlichen Akkulturation und der religiösen und ethischen Reform einer primitiven Kultur. Die richtige Zeit, der Umfang und die praktische Möglichkeit einer solchen Schulung wurden dabei konkret herausgestellt. — *Prof. Dr. J. Houben SJ.* gab eine theologische Sicht auf die kulturelle Anthropologie; zudem wurden die Bedeutung der Kultur für den Christianisierungsprozeß und die Bestrebungen und auch die Bedrohungen der internationalen Organisationen wie der Unesco, der Point Four Organisation usw. hervorgehoben. — *Prof. Dr. J. Wils* beschäftigte sich hauptsächlich mit der modernen Begegnung der „underdeveloped countries" mit dem Westen auf sozialem Gebiete, auf welchem auch die Religion mithineinbezogen wird; er verband damit die Forderung einer breiteren Aufgeschlossenheit und einer Neuorientierung der modernen Missionsarbeit.

Am dritten Tage sprach *P. G. Neven CSSp.* über die katechetische Heranbildung der Missionare; er zeigte, wie die neue Methode der Katechese mehr das Inkarnationsproblem und die liturgische Belebung auch bei der Glaubensverkündigung betont und wie infolgedessen die christlichen Mysterien mehr als vorher gerade in das alltägliche christliche Leben hineingreifen würden und es aktivieren könnten. — *Father J. Mous (Mill Hill)* stellte das Problem der technischen Heranbildung unserer Laienbrüder in den Missionen und warf die Frage auf, ob sie nicht mehr zentral nach einem vorher festgelegten Plan und mit diplomierten Kräften geschehen könnte. — *Dr. J. Stolte,* Direktor des städtischen Krankenhauses zu Tilburg, erörterte das Problem der gesundheitlichen Vorbedingung und des körperlichen Trainings der zukünftigen Missionare. — Schließlich behandelte *Th. M. Bours Pr.* die Bildungsfrage der Führer in der heimatlichen Missionspropaganda; er betonte die Notwendigkeit einer

inneren Ergriffenheit für das Wohl der Weltkirche. — Am Schluß besprach *J. Busé OSCr.* das wichtige Problem der missionarischen Bildung der Gläubigen; er stellte u. a. die Frage, wie man am besten den Missionsgedanken auf die Kanzel, in die Presse, in den Rundfunk usw. bringen könne.
Die Differenzierung in den Forderungen der missionarischen Bildung nach den verschiedenen Gruppierungen, nämlich der Priester-Missionare, der Schwestern und der Laienkräfte, wurde nicht im einzelnen besprochen, sondern in die Diskussion hineinbezogen, damit man nicht in Wiederholungen verfallen würde. Die Diskussionen waren übrigens sehr lebhaft und aufschlußreich. Aus Deutschland und Belgien waren Vertreter gegenwärtig. Die niederländische Tagespresse gab von der Tagung eine ausführliche Berichterstattung. Vom katholischen Rundfunk (K.R.O.) wurden einige Ausschnitte einzelner Referate aufgenommen und der Internationale Rundfunk (Wereld-Omroep) nahm ein Interview auf in der spanischen Sprache, um so auch den Missionaren draußen einen Eindruck dieser interessanten und lehrreichen missionswissenschaftlichen Woche mitgeben zu können. Die Referate werden nicht separat herausgegeben, sondern erscheinen in den erstfolgenden Heften der niederländischen missionswissenschaftlichen Zeitschrift „Het Missiewerk"; einzelne Nummern sind zu f. 1,— zu beziehen bei der Administration: Laan Copes van Cattenburch 127,'s Gravenhage (Holland).

THOMAS OHM

„MISSIONSAUSSTELLUNG"

Bei unseren Missionsausstellungen handelt es sich oft um glänzende Leistungen. Man wird ordentlich unterhalten, stark gefesselt, ausgezeichnet belehrt und richtig für die Sache warm gemacht. Nur sind die einen Ausstellungen mehr völker- und religionskundliche Ausstellungen als Missionsausstellungen und zeigen die anderen in der Hauptsache bloß das, was in der Mission auf dem Gebiete der Schule, der Caritas, der Kunst, der Landwirtschaft, der Technik und der Presse getan wird. Das Eigentliche ist kaum oder gar nicht da oder nicht zu sehen und zu ersehen. Man führt eben vor, was anschaulich ist, was den Leuten leicht eingeht, was sie gern sehen, Bilder, die hübsch sind und rühren, Schwestern mit Kindern und Blumen und dergleichen.
Die Ehrenbezeichnung „Missionsausstellung" verdient eine Ausstellung nur dann, wenn sie irgendwie die wesentlichen Voraussetzungen der Mission, das Wesen, die Wesenselemente, die höchsten und letzten Ziele der Mission, die Berufung und Sendung der Glaubensboten, die Verkündigung der Frohbotschaft, die Vermittlung der Gnade, die Bekehrung, die renovatio und restauratio der Menschen, Stämme, Völker, die Kirchengründung und dergleichen sichtbar macht oder vom Sichtbaren aus erkennen läßt, wenn der Besucher sieht und schaut, daß und inwiefern die Bekehrung eine existenzielle Wendung darstellt, wenn dem Besucher aufgeht, daß das Leben unserer Christengemeinden wahr, tief, lebendig, geistig, schön, selig und übernatürlich ist, etwas ganz anderes als das Leben der Nichtchristen. Erst auf einer solchen Ausstellung hat dann auch die Vorführung der Caritas, des Schulwesens, der ärztlichen Fürsorge in den Missionen ihren Sinn, ihren Platz, und werden diese Zweige der Missionstätigkeit überhaupt verständlich.

Aber läßt sich hier denn überhaupt etwas machen? Ich glaube, ja! Man kann zum Beispiel, um mit dem Leichtesten zu beginnen, die Heilsbedürftigkeit derer, die fern von Gott und Christus sind, dadurch veranschaulichen, daß man dieses oder jenes Idol ausstellt. Freilich müßte man dabei objektiv bleiben und dürfte man die Nichtchristen hier in keiner Weise verletzen. Jedenfalls müßte die Ausstellung in dieser Hinsicht vor den Nichtchristen verantwortet werden können. Auch die Überlegenheit des Christentums läßt sich ohne allzu große Schwierigkeiten anschaulich machen, so etwa vielleicht dadurch, daß man die Gipfelleistungen der anderen Religionen zeigt und dann Christus als den Mons darstellt, der alle anderen Gipfel überragt, oder dadurch, daß man Christus als eine Tür erscheinen läßt, durch die man in einen Raum des Lichtes, der Wärme, der Freude und der Verklärung gelangt. Schwerer schon ist es mit der Heilsbotschaft. Vielleicht zeigt man hier den Koran mit einem wesentlichen Text und daneben das Johannesevangelium mit der Botschaft vom Logos. Selbst bei der Bekehrung wäre etwas zu machen. Man könnte z. B. eine schöne Statue des Buddha und eine andere von unserem Herrn gegenüber- (nicht nebeneinander-) stellen. Der Besucher tritt dann zuerst vor den Buddha, betrachtet ihn, formt ihn äußerlich und innerlich nach, begreift so einigermaßen ihn und seine Anhänger und macht dann eine totale Wendung, kehrt dem Buddha den Rücken, geht in die entgegengesetzte Richtung und gelangt auf diese Weise zu Christus. So könnte ihm einigermaßen dämmern, was Bekehrung heißt und fordert. Und das neue Leben unserer Christengemeinden? Nicht einmal hier ist die Situation hoffnungslos. Sie kann es nicht einmal sein, da Christentum Inkarnation und Weiterführung der Inkarnation besagt. Es gibt hier sogar eine Fülle von Möglichkeiten. Man denke an die Veränderungen, die im Antlitz des Menschen vor sich gehen, der aus der Finsternis in das Licht Christi tritt. Hier hätten dann die Schulen, die Caritas, die ärztliche Mission, die christliche Kunst ihren Platz, — als Auswirkungen und Ausstrahlungen eines neuen regen und tiefen Innenlebens und Erlebens.

Wenn die Ausstellungen auf diese oder andere Weise wesentlicher werden, dürften sie ihren Zweck besser erfüllen, dürften sie besser die Freude an Christus und seiner Religion zeigen und den Besucher stärker antreiben, das weiterzugeben oder weitergeben zu helfen, was sie selber haben und die anderen benötigen.

Alles in allem gilt es, die Sache ernst und wesentlich zu nehmen, ganz ernst und wesentlich zu nehmen, so ernst und so wesentlich, wie es dem Werk der Weltmission entspricht und gebührt. Auf keinen Fall dürfen wir uns und andere durch interessante Dinge über den eigentlichen Sinn und die ganze Schwere der Missionsarbeit hinwegtäuschen. Die Leute sollten eine Missionsausstellung mit dem Eindruck verlassen, daß es hier etwas zu sehen gegeben hat, das zu betrachten, zu befolgen und zu unterstützen sich lohnte, verlassen mit einem Bild von der Mission, das wahr und wesentlich ist.

„MISSIONSLAND UNIVERSITÄT"

An den Universitäten Europas und Amerikas lassen sich über 20 000 Studierende aus Asien und Afrika bilden und formen. Das wirft Probleme auf, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen. Deshalb ist es zu begrüßen, daß Fräulein *Gabriele Vilsmeier* von den Auxiliaires Féminines Internationales Catholiques

(Brüssel) den Fragenkomplex aufgegriffen und zum Gegenstand einer missionswissenschaftlichen Diplomarbeit gemacht hat[1].

Das Problem ist spezifisch *missionarisch:* Nicht in dem Sinne, als wäre ein direkter Bekehrungsversuch an diesen Studenten angebracht und vordringlich, sondern einfach in dem Sinn, daß jene jungen Menschen an unseren Universitäten der christlichen Botschaft begegnen sollten. Das fordert von der Universität eine neue Besinnung auf ihre eigentlichste Aufgabe, auf die Verpflichtung einer universalen Bildung, und vom abendländischen Christen das bewußte Zeugnis eines gläubigen Lebens. Nur bei Erfüllung dieser Aufgaben dürfen wir hoffen, daß die führende Schicht der farbigen Völker dem Christentum und dem Abendland gegenüber eine positive Haltung einnimmt. Nicht die Massen werden die Entscheidung in der Mission herbeiführen, sondern die Führer der Völker. Wir dürfen die Bemühungen um die studierende Jugend aus den Missionsländern nicht anderen überlassen, vor allem nicht den Kommunisten, die diese Menschen umwerben, ihnen helfen und für sie sorgen.

Ausführliche *Statistiken* zeigen klar, wie brennend die Frage der Studenten aus Übersee geworden ist (16—32). Ihre Zahl wächst zusehends. Während nach England z. B. 1939 nur 300 Studenten aus den Kolonien kamen, waren es 1949 bereits 3477, 1953 schon 5154. Dazu kommen noch 7283, die nicht aus dem Commonwealth sind.

Die Frage der Religionszugehörigkeit läßt sich nur schwer beantworten, da hier die Statistiken versagen. Man schätzt, daß 25 bis 30 Prozent der überseeischen Studenten katholisch sind. Um so erschreckender ist das Resultat des europäischen Aufenthalts. Von zehn christlichen Studenten, die nach Frankreich gehen, verlieren acht ihren Glauben!

Die Folgen hängen mit den *Schwierigkeiten* zusammen, denen die Studenten in den christlichen Ländern begegnen. Die Bevölkerung steht ihnen zumeist gleichgültig, wenn nicht ablehnend gegenüber. Dazu kommt die Hilflosigkeit in der fremden Umwelt sowie der Klima- und Nahrungswechsel. Die erste Begegnung mit der Schulbehörde ist unpersönlich, bürokratisch; die Zeit der Wohnungssuche beschwört heikle, entmutigende, demütigende Lagen herauf. Die katholischen Studenten müssen darüber hinaus noch erfahren, daß ihre Vorstellungen vom abendländischen Christentum falsch waren. Sie werden enttäuscht, sogar skandalisiert. Man hat sie nicht darauf vorbereitet, daß sie oft in ein entchristlichtes Milieu, an eine laizistische Universität kommen.

In diesen Schwierigkeiten auf sich selbst gestellt fallen sie denen in die Hände, die ein begreifliches Interesse an den zukünftigen Führern der farbigen Völker haben, den Kommunisten. Diese sprechen „ihre Sprache": protestieren gegen die Ursachen ihrer Enttäuschungen, sie kämpfen gegen die Ungerechtigkeit, die ihnen zuteil wird, sie versprechen und leisten Hilfe, die ihnen von anderer, selbst christlicher Seite oft nicht geboten wird.

Das heißt nicht, daß einsichtige Christen sich nicht um eine *Lösung* bemüht hätten. In den zwanziger Jahren entfaltete P. Vinzenz Lebbe unter den chinesischen Auslandstudenten eine weitreichende apostolische Tätigkeit, die später von der Societas Auxiliarium Missionum (SAM) fortgesetzt und ausgebaut wurde.

---

[1] *„Missionsland Universität"*. Probleme überseeischer Studenten an europäischen Hochschulen (maschinenschriftlich). SS. 83.

In *England* sind das Colonial Office und das British Council die offiziellen Körperschaften, die für die überseeischen Studenten wirken. Dazu kommen die konfessionellen Stellen, wie das methodistische „International House" und das „Catholic Comittee". Von privater Seite hat vor allem die Legion Mariens Schritte zur Betreuung der Overseas Students unternommen.
In *Frankreich* fehlt es nicht an Initiativen verschiedenster Art; doch ist die Zusammenarbeit noch nicht weit gediehen. Das Interesse der Behörden beschränkt sich auf Stipendienempfänger aus France d'Outre-Mer. Die überseeischen Landsmannschaften haben deshalb mit Studentenheimen in der Cité universitaire eine Selbsthilfe organisiert. Seit 1949 unterhalten die Auxiliaires Féminines Internationales Catholiques das internationale Heim „Carrefour", um der weiblichen Jugend aus Übersee durch familienhaftes Milieu eine klare Ausrichtung für ihr ganzes Leben zu vermitteln. In diesem Heim leben Studentinnen aus rund 25 Ländern, die allen Religionen und Konfessionen und den verschiedensten Fakultäten angehören.
An ebenfalls privaten Einrichtungen seien noch genannt: der „Cercle St. Jean Baptist", die Laienorganisation „Ad lucem", die akademische Vereinigung „Omnes Gentes", die Gruppe „Civilisations chrétiennes" der Studentengemeinde an der Sorbonne.
In *Holland* bemühen sich die Katholiken vor allem um die Studenten aus holländischen Interessengebieten. In *Belgien* dient die „Association Universitaire Catholique pour l'Aide aux Missions" (AUCAM) an der Universität Löwen dem geistigen Kontakt und der missionarischen Vertiefung der Studierenden. Aus der *Schweiz* werden das Justinuswerk in Fribourg genannt und die internationale Organisation WUS. In *Deutschland* gibt es bislang nur eine Zweigstelle des WUS und einen Versuch des Gral in Bonn. *Italien* kennt wie Paris einen „Circolo di S. Giovanni Battista", daneben die konfessionell nicht gebundene „Associazione Asiatica Italiana".
Trotzdem manches für die ausländischen Studenten getan wird, bleiben angesichts der eher wachsenden als schwindenden Schwierigkeiten die *Forderungen* nach tatkräftiger Hilfe bestehen. Sie lassen sich in drei Punkte zusammenfassen:

1. Vorbereitung der katholischen Studenten und Familien zu persönlichem Apostolat,
2. Ausbau der bestehenden Einrichtungen und intensive Zusammenarbeit aller in Frage kommenden Organisationen und privaten Initiativen,
3. Maßnahmen auf internationaler Basis.

Diese Forderungen können nur dann in die Tat umgesetzt werden, wenn an unseren Universitäten und in unseren katholischen Studentengemeinden ein echter Missionsgeist lebendig ist, der aus christlicher Sorge um den Nächsten Verantwortung weckt und wachhält.
Das ist in kurzen Zügen der Inhalt der beachtenswerten Arbeit, die Frl. Vilsmeier mit spürbarer eigener Anteilnahme an den sich aufdrängenden Problemen vorgelegt hat. Am Schluß bietet sie auf mehreren Seiten (78—83) eine bibliographische Übersicht, die ihre Angaben belegt und zu persönlicher Weiterarbeit anregt.

Gl

DR. P. JOH. SCHÜTTE SVD, ST. AUGUSTIN

„EIN VIERTEL DER MENSCHHEIT" [1]

Das Buch ist naiv, um nicht zu sagen primitiv. Naiv wegen der unglaublichen Leichtgläubigkeit, mit der alle Schlager kommunistischer Propaganda „gläubig" aufgenommen und „linientreu" an die Mitwelt weitergegeben werden. Primitiv, weil es nur ein kritikloses Nachsagen dessen ist, was die rotchinesische Propagandapresse uns schon seit Jahren vorsetzt. Wer die rotchinesische Presse der letzten Jahre verfolgt hat, dem wird die frappierende Ähnlichkeit, vielfach sogar wortwörtliche Übereinstimmung zwischen den Leitartikeln der Pekinger Volkszeitung zu den einzelnen Fragen und der Darstellung des Dekans von Canterbury in die Augen fallen.

Es soll gewiß nicht geleugnet werden, daß die Kommunisten in China in wirtschaftlicher und verkehrstechnischer, in hygienischer und sozialer Hinsicht große Anstrengungen unternommen und auch manches geleistet haben. Aber die Darstellung des Buches bewegt sich in ausgesprochener Schwarzweiß-Malerei. Bei den Roten ist alles groß und schön und wundervoll, bei den „andern", den „Imperialisten" und der Kuomintang war alles korrupt und schlecht . . . Bis auf das Eisenbahnnetz, das „durch die Vernachlässigung seitens der Kuomintang überall in schlechtem Zustand war", selbst „die Schienen waren weggeschleppt, die Holzteile verheizt worden" (S. 171). Fast jeder Missionar, der sich zur Zeit des Bürgerkrieges im Innern Chinas aufhielt, weiß davon zu berichten, wie es gerade die Kommunisten waren, die systematisch in den Grenzgebieten die Bahnen zerstörten, die Bahndämme aufrissen und die Schienen vergruben oder über Feuern verbogen. —

Daß „die wahrste Tatsache von allen der Jubel über die Befreiung war" (18), und „die Bevölkerung die Befreiungsarmee mit überschäumender Freude empfing" (46), dürfte kein unvoreingenommener Augenzeuge bestätigen. Massengerichtsverhandlungen waren eine Tatsache" (18), darüber herrscht kein Zweifel. Aber, „daß bei Verhandlungen das gesetzlich vorgeschriebene Verfahren eingehalten" (18) und „die Verhandlungen mit all den peinlich genauen gesetzlichen Vorkehrungen durchgeführt wurden" (21), davon wissen Tausende von ausgewiesenen Missionaren ein anderes Lied zu singen, es sei denn, daß der Autor völlige Recht- und Wehrlosigkeit — kein Rechtsanwalt oder Verteidiger, nicht einmal Selbstverteidigung wurden gewährt! —, in endlosen schrecklichen Verhören erpreßte Geständnisse und erfolterte Bekenntnisse, Fälschungen und Verdrehungen auch zu diesem „gesetzlich vorgeschriebenen Verfahren" rechnet.

Oder dürfte der Dekan die diesbezüglichen Tatsachenberichte in den Zeitschriften, vor allem im China Missionary Bulletin (Hongkong), und in Monographien nicht kennen? Sonst müßte er auch wissen, daß die „ganz neue Atmosphäre in der Familie" (39) in Pietätlosigkeit und gegenseitigem Mißtrauen, in Furcht und Anzeigepflicht besteht. Und bevor Dr. Hewlett Johnson „die Befreiung der Frau" (39—50) in höchsten Tönen preist, täte er gut daran, einmal nachzulesen, was die rote Presse selbst über die zahllosen Selbstmorde von Frauen infolge der Neuordnung von Ehe und Familie berichtet [2].

---

[1] Zu dem Buch von *Hewlett Johnson*, Ein Viertel der Menschheit, Chinas neues schöpferisches Zeitalter, Berlin 1954.

[2] So z. B. in Jen Min Jebau (Volkszeitung, Peking) vom 29. Sept. und 11. Okt. 1951 und vom 4. Juli 1952; Djä Fang Jebau (Befreiungszeitung, Shanghai) vom

Daß die Versammlungen gegen die „verräterischen Gutsbesitzer" „im allgemeinen ordnungsgemäß, ohne Zerstörung von Eigentum und ohne den enteigneten Gutsbesitzer aller Existenzmittel und seiner persönlichen Habe zu berauben" (29), „nach dem Prinzip der Vernunft und Menschlichkeit" (35) vor sich gingen, das bestätigen die vielen Millionen „liquidierter" Bauern, die erschossen oder grausam zu Tode gequält wurden, während Frau und Kinder als Bettler herumirren mußten. Gewiß waren unter diesen manche „verräterische Gutsherren" vom geschilderten Typ. Aber die Mehrzahl waren biedere, edle Menschen, deren einziges „Verbrechen" darin bestand, mehr Land zu besitzen als die ärmeren Bevölkerungsschichten. — Den Gedanken, daß „gegenwärtig selbst der einzelne Bauer im Vergleich mit der früheren Armut verhältnismäßig wohlhabend ist" (77), drückt der Volksmund in seiner sprichwörtlichen Art so aus: „Fu-di tschung, tschung-di dsä tschung." = „Die Reichen sind arm, die Armen noch ärmer geworden." Oder: „Guo fu, min tschung." = „Der Staat ist reich, das Volk arm geworden." — Daher ist „auch das Land nicht mehr gezwungen, als Bittsteller Getreide aus Amerika zu erhalten; im Gegenteil, China hat Indien Getreide zur Verfügung gestellt" (66). Denn unter der Knute des Terrors hat das Volk gelernt, zu darben und zu hungern[3]. Aber der Dekan hatte ja keine Gelegenheit, die Verwünschungen des betrogenen Volkes anzuhören, wenn zu Notzeiten wieder ganze Züge mit Getreide für Rußland oder Reis für Indien verladen wurden.

Daß „das Prinzip der Freiwilligkeit niemals verletzt wurde" (91), wird jeder bestätigen, der weiß, was die Kommunisten unter Freiwilligkeit verstehen: die Möglichkeit, mit aller Hingabe das zu tun, zu reden und zu denken, was die Partei will und der Staat vorschreibt, ansonsten ihm strengste Strafen, einschließlich Liquidierung als „Reaktionär" und „Konterrevolutionär" drohen. Es ist die gleiche „Freiwilligkeit", mit der zahllose zermürbte, gequälte und gefolterte Menschen, einschließlich mancher Missionare, ihr falsches Geständnis unterschrieben.

Über manche Dinge wird vielleicht Dr. Johnson nun auch bereits anders denken, wenigstens sollte man es annehmen. So z. B. darüber, daß das Beweismaterial für den US-Bakterienkrieg und Völkermord „noch immer besteht und noch nicht widerlegt ist" (153). Sein Loblied auf die „freiwillige" Fronarbeit von „2 Millionen Bauern" (56 u. 67) ist im Sinn kommunistischer Propaganda verständlich. Aber daß vom „Ende der Überschwemmungsgefahr" und „gebändigten Fluten" (51—69) noch lange nicht die Rede sein kann, hat die furchtbare Hochwasserkatastrophe 1954 bewiesen, die nach einem Bericht des Premiers und Außenministers Chou En-lai 10 % des gesamten Ackerbodens unter Wasser setzte[4]. Die von Regierungsstellen *nach* der Katastrophe geäußerte Kritik steht in eigentümlichem Gegensatz zu den Lobeshymnen des Autors[5].

So könnte man Seite für Seite den Irrtümern und Mißdeutungen nachgehen. Doch interessiert uns vor allem, was der Verfasser über die katholische Mission sagt. — Nebenbei erwähnt er, daß „die Missionare den ärmeren Bauern weniger

23. Jan. 1953. Vgl. China News Analysis (Hongkong) 5 (25. Sept. 1953), 2—4.

[3] Vgl. die Hungersnot 1953/54; Bericht in Jen Min Jebau vom 13. Jan. 1954. Vgl. China News Analysis 24 (19. Febr. 1954), 7.

[4] Jen Min Jebau 24. Sept. 1954.

[5] So z. B. Jen Min Jebau 24., 25., 27. und 28. Sept. 1954, 8. Okt. und 27. Dez. 1954. Vgl. China News Anlaysis 67 (14. Jan. 1955), 1—7.

Aufmerksamkeit schenkten" (25), während Kenner der Mission schon seit vielen Jahren das Gegenteil zum Vorwurf machten, nämlich sie habe sich zu viel und ausschließlich um die ärmeren und ungebildeten Bevölkerungsschichten, vornehmlich die Bauern bemüht. Kritiklos wiederholt er die alten, oft widerlegten Anklagen, daß „die katholische Kirche eine richtige Macht im Lande war, die viele Menschen fest in der Hand hatte" (140 f.); er spricht von „Waffenlager" unter den Kirchen; vom „Reichtum" der Mission, den sie sich „durch Ankauf von Land in Zeiten der Dürre um den Preis weniger Lebensmittel" erwarb (140). Meist beschränkt er sich auf Auslassungen, Behauptungen und Anklagen, wie wir sie in der rotchinesischen Presse immer wieder, oft im gleichen Wortlaut gehört haben. Das ist verständlich bei jemand, der den kommunistischen Massenmenschentyp in China als den Idealmenschen schlechthin ansieht; als „Menschen von der Art, wie sie vor allem das Christentum forderte. Menschen, wie sie uns von dem Gründer des Christentums vorgezeichnet wurden" (257 f.).

Es würde uns aber noch besonders interessieren zu erfahren, wer die „römisch-katholischen Würdenträger" waren, mit denen der Dekan „lange Unterredungen" hatte (138). Anscheinend hat er es für besser gehalten, seinen Besuch in Pengpu nach der kritischen Richtigstellung seiner Behauptungen im Tablet[6] unerwähnt zu lassen, Die Missionare schlechthin als „imperialistische Agenten" zu bezeichnen, gehört zum kommunistischen Jargon. Aber wir möchten doch gern wissen, wer „der lange preußische katholische Priester in Schantan" war, „der herumschlich, um Informationen zu sammeln, und diese der Hsien-(Bezirks-) Regierung überbrachte, und der es für vorteilhafter hielt, einige Zeit vor der Befreiung zu verschwinden" (141), was der Verfasser aus dem „ausgezeichneten Buch Jo Banfa" von Rewi Alley zitiert.

Daß die chinesische Kirche die „drastische Operation" einer endgültigen Abtrennung vom Westen nicht nur „überstanden", sondern sogar „davon profitiert" habe (141), mag als seine private Meinung dahingestellt bleiben. Aber dagegen, daß die „Einstellung der Regierung zur Kirche nicht unfreundlich" und „die Haltung der Regierung versöhnlich" sei (142), wenn es auch „in isolierten Orten Verfolgungen gegeben haben mag" (147), protestieren Tausende von ausgewiesenen Missionaren, viele Hunderte von chinesischen Priestern und Tausende von katholischen Laien, die umgebracht oder eingekerkert wurden, die zahllosen geschlossenen Kirchen — die übrigens nicht aus wirtschaftlichen Gründen (142) geschlossen wurden! —, die furchtbare Vergewaltigung der Geister und Gewissen.

Doch „ich war dort", brüstet sich der Verfasser (7 f.) und glaubt, damit alles beweisen zu können. „Ich war dort": damit sind die Urteile und Berichte all derer, die jahrelang vor und nach der „Befreiung" im Innern Chinas alles selbst miterlebt und vieles am eigenen Leib erfahren haben, mundtot gemacht.

„Ich war dort": gewiß, auf einer von den Kommunisten geschickt geplanten und linientreu gelenkten Tour zu Propagandazwecken, auf der nur kommunistische „Wunderwerke" angestaunt und mit zuverlässig indoktrinierten und genauestens instruierten „Volksgenossen" Unterhaltung gepflogen werden durfte; auf der alles „Wissenswerte" über die einzelnen Fragen und Projekte als Propagandamaterial gleich fertig gedruckt oder geschrieben in die Hand gedrückt wurde. Und etwas anderes kann und will dieses Buch nicht sein: als eine schreiende Reklame und Propaganda für den chinesischen Kommunismus. Wer mit den

[6] Vgl. China Missionary Bulletin IV. (V.) 1952 (10), 848—850.

besonderen chinesischen Verhältnissen vertraut ist und sich der Mühe unterzogen hat, diese Propaganda-„Kur" bis zum Ende des Buches mitzumachen, wird gern dem Urteil des Verfassers im Vorwort (9) beipflichten: „Zweifellos werden viele über uns . . . sagen: ‚Sie sind verrückt.'"

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

P. ALFONS BROCKMÖLLER SVD, NORDKIRCHEN (FRÜHER CHINA)

PRAKTISCHE AKKOMMODATION IN CHINA?

Über die Notwendigkeit der Akkommodation in der Missionsarbeit ist theoretisch in den missionswissenschaftlichen Handbüchern und Zeitschriften so klar geschrieben, daß es keiner weiteren Erörterung bedarf. Das Wort Pius' XII. in seiner Enzyklika Summi Pontificatus ist zu deutlich, als daß man es mißverstehen könnte. „Alles, was in den eigenen Gebräuchen der Völker nicht *unzertrennbar* mit Irrtümern und Aberglauben verbunden ist, muß stets einer sorgsamen und *wohlwollenden* Untersuchung unterworfen werden und, wenn möglich, *unverändert und unangepaßt bewahrt bleiben.*" Für den Missionar ergibt sich daraus die praktische Folgerung, daß es bei der Beurteilung der einheimischen Sitten und Gebräuche, auch der religiösen, nicht darauf ankommt festzustellen, ob ein Brauch aus Aberglauben entstanden ist, ob er heute noch mit Aberglauben verbunden ist, vielleicht sogar noch durch zwei Generationen verbunden bleibt, sondern es ist die Aufgabe des Missionars, in einer „sorgsamen und wohlwollenden Untersuchung" — also ohne durch gewohnte Formen und Urteile voreingenommen zu sein — festzustellen, ob ein Brauch *unzertrennbar* mit Irrtum und Aberglauben verbunden ist und ihn andernfalls unverändert und unangepaßt zu bewahren.

Wie stand es nun mit der praktischen Akkommodation in China? Als Antwort auf diese Frage bringe ich einige Beobachtungen und Erlebnisse aus dem gewöhnlichen Leben der Durchschnittschinesen, also nicht der Gelehrten und Literaten, wie ich sie während meiner achtzehnjährigen Tätigkeit in China traf.

Es ist bekannt, daß in China die weiße Farbe als Trauerfarbe gilt. Bei der Beerdigung tragen die nächsten Verwandten des Verstorbenen weiße Kleider, weiße Schuhe, ein weißes Kopftuch. Einen Sterbefall bezeichnet man allgemein als „Bee-sche" (weiße Angelegenheit). Die Freudenfarbe ist die rote Farbe. Am Neujahrsfeste werden alle Türen, Hausaltäre, Ackergeräte usw. mit roten Spruchbändern beklebt. Die Hochzeit heißt allgemein „Hung-sche" (rote Angelegenheit).

Welche Rücksicht nahm die Mission auf diesen Brauch? An den höchsten Feiertagen wie Weihnachten und Ostern erschien der Priester im Gewand der weißen Trauerfarbe, in weißer Albe und weißer Kasel, am Altar. Bei der Brautmesse (der roten Angelegenheit) ist ebenfalls die weiße Farbe vorgeschrieben und am größten Freudenfeste der Chinesen, dem Neujahrsfeste, verlangen die Rubriken wegen eines auf diesen Tag fallenden Duplexfestes vielleicht auch noch die weiße Farbe. Kann man sich wundern, wenn die Heiden Chinas sagen: Die katholische Kirche ist eine yang-djau, eine ausländische Religion? Ist die

Trauerfarbe nicht ein „eigener Brauch" Chinas, der mit Irrtum und Aberglauben nichts zu tun hat und nach den Anweisungen Pius' XII. unverändert und unangepaßt bewahrt bleiben mußte? Können wir verlangen, daß die sechshundert Millionen Chinesen sich darin umstellen, nur weil es im Westen anders ist?

Wir müssen uns aber bewußt sein, welche Folgen schon das Eingehen auf diesen einen Brauch für das äußere Bild der Kirche gehabt hätte: veränderte liturgische Farben, eine neue Farbensymbolik, veränderte liturgische Gebete, z. B. „Dealba me, Domine ..." usw.

Weiterhin hat China sein Totenfest, Tsing-ming, an dem alle Gräber hergerichtet und besucht werden. Hätte die katholische Kirche nicht auf diesen Brauch Rücksicht nehmen sollen, indem sie das Totengedächtnis am chinesischen Totenfest feiert und nicht am 2. November? Und wiederum die Frage: Können wir verlangen, daß die 600 Millionen Chinesen sich darin anpassen, nur weil es im Westen anders ist?

Als weiteres Beispiel, wie wenig Rücksicht die Kirche auf das Empfinden der Chinesen nahm, weise ich auf die Zeremonien des Sakramentes der Ehe hin. Es ist bekannt, daß im alten China bis in die neueste Zeit hinein nicht die Brautleute die Verlobung abschlossen, sondern die Eltern der Brautleute und auch diese nicht direkt, sondern durch einen Heiratsvermittler. Die Brautleute mußten sich selbst am Hochzeitstage noch gehaben und stellen, als wenn sie die Hochzeit gar nicht wünschten; das Gegenteil galt als lächerlich. Somit war es für die chinesischen Brautleute ein Verstoß gegen Sitte und Anstand, wenn sie bei der katholischen Trauung mehrere Male laut ein „Ja" sagen sollten. Der Abschluß der Ehe bestand in der tiefen Verneigung (Kotou = prostratio, Verneigung in kniender Stellung, bis die Stirne den Boden berührt) vor Himmel und Erde und vor den Eltern, so daß der Ausdruck „sie haben Kotou gegeben" bedeutete, sie sind verheiratet. Demgegenüber ist der Ritus der katholischen Trauung einfach unchinesisch. Ein Mitbruder äußerte darüber: „Unsere Zeremonien der Trauung waren ein Faustschlag ins Gesicht der alten chinesischen Hochzeitssitten. Wo bis zum offiziellen Eheabschluß die Brautleute sich nicht sehen durften und die Braut tief verschleiert übertragen wurde, da zerrte man die beiden zur Missionsstation, ließ sie vor der Gemeinde nebeneinander knien und sich die Hände reichen. Die Haltung des Brautpaares bei dieser kirchlichen Feier zeigte den inneren Protest der verletzten Chinesen." Nicht selten wurden die Missionare gebeten, die Trauung morgens in aller Frühe vorzunehmen, nicht etwa, weil die Brautleute, wie es in Europa öfter der Fall ist, etwas zu verbergen hatten, sondern nur um dem öffentlichen „Ja" zu entgehen. Von diesem Protest und Widerwillen der Chinesen kann jeder Missionar, der in China arbeitete, berichten.

Beim Hausbesuch wurde ich auf einen Chinesen aufmerksam, der in der katholischen Lehre gut unterrichtet war, und fragte ihn, warum er nicht getauft sei. Er erzählte mir, in seinem Dorf sei vor Jahren eine Hochzeit gewesen und der Priester habe sich eine ganze Stunde mit der Braut abgegeben, daß sie das „Ja" (yüan-i) sagen solle. Das habe ihn so abgestoßen, daß es seitdem mit dem „Sung-djau" (katholisch werden) aus sei. Die Hochzeitsfeier ist eine Gelegenheit, bei der viele Heiden zum ersten Male mit der katholischen Kirche bekannt werden. Wenn sie dann denselben Eindruck erhalten wie der eben Erwähnte, so braucht man sich nicht zu wundern, wenn der Vorwurf „die katholische Kirche ist eine ausländische Religion (yang-djau)" in China so weit

verbreitet war. Besonders wenn im Falle der Ehe eines katholischen Bräutigams mit einer heidnischen Braut die Ehe nicht in der Kirche, sondern in der Familie vor vielen heidnischen Zeugen und Zuschauern geschlossen werden mußte, war der katholische Ritus meist eine peinliche Angelegenheit. Ich selbst habe jede Gelegenheit begrüßt, in der ich die Fakultät, von der Assistenz des Priesters zu dispensieren, gebrauchen konnte und so unangenehmen Situationen aus dem Wege ging.

Was hätte da näher gelegen, als die in China bei der Hochzeit gebräuchliche Sitte der tiefen Verneigung (Kotou) als Ehekonsens zu nehmen und sie vor einem Kruzifix oder Heiligenbild in Gegenwart von Priester und Zeugen ausführen zu lassen. Da in dieser Form des Kotou die Forma matrimonii, die doch im Konsens der Brautleute vor bevollmächtigtem Priester und Zeugen besteht, vollständig gewahrt bliebe, hätte Rom sicher die Erlaubnis gegeben, wenn die Missionare immer wieder und in dringender Form diese Bitte gestellt hätten. Die Initiative und die Anregungen für die praktische Akkommodation muß von den praktischen Missionaren ausgehen, die in jahrzehntelanger Arbeit mit dem Volk verwachsen sind, somit die Gesinnung und Einstellung des Volkes kennen. Dabei ist aber zu beachten, daß die Chinamissionare in der Vergangenheit diesbezüglich durch den Riteneid stark gebunden waren.

Als anderen Vorwurf der Heiden gegen die katholische Kirche traf ich den Ausspruch: „Bu djing schen"; die katholische Kirche hat keine Gottesverehrung. Wohl kein anderer Vorwurf beleuchtet so deutlich die Tatsache, daß die katholische Kirche keine der chinesischen religiösen Formen und Riten zu verchristlichen wußte, so daß es den Heiden scheint, sie verehrt den Schöpfer gar nicht. Alle Chinesen glaubten doch an einen Gott, an die Existenz und Unsterblichkeit der Seele. Die Frage ist nun: Bestand eine zwingende Notwendigkeit für diese radikale Verneinung? Nehmen wir den Namen Gottes. Ich hörte selbst, wie Bischof Vitus Chang bei der Predigt in der Kirche in Shangtsai, Honan, ohne Hemmungen zu haben, den vom Volk gewöhnlich gebrauchten Namen Gottes „Lau tiän yä" (Alter Himmels-Großvater) gebrauchte. Da kommt mir die Frage: Bestand je eine zwingende Notwendigkeit, den Chinesen diesen volkstümlichen Ausdruck oder auch den alt-ehrwürdigen Namen Schang-ti zu nehmen, auch wenn diese Namen keinen reinen Gottesbegriff darstellten? Hätte man sie nicht im Laufe der Zeit klären können? Oder, um mit Papst Pius XII. zu sprechen, waren sie unzertrennbar mit Irrtum und Aberglauben verbunden? Die Tatsache, daß ein katholischer Bischof ihn heute gebraucht, scheint das Gegenteil nahe zu legen. Zudem ist ja unser Ausdruck „Deus" auch aus einem heidnischen Namen entstanden, der vielleicht nicht einmal so klar war wie der chinesische Gottesname. Nehmen wir dazu noch das Monstrum des Namens der Dreifaltigkeit im Kreuzzeichen vor der Katechismusreform in den dreißiger Jahren: Ba-dee-lä, Fee-luo, Se-bä-li-duo Sän-duo. Es war eine lautmalerische Nachbildung des lateinischen Pater, Filius, Spiritus Sanctus. Uns ausländischen Missionaren klangen dabei natürlich spontan die lateinischen Namen mit. Aber für den Chinesen war doch jede dieser „Silben" ein Wort, ein Begriff und ein Bild, da die chinesische Schrift eine Bilderschrift ist; das Volk kannte vor dem Einbruch der westlichen Reportage keine Lautmalerei wie Luo-se-fu = Roosevelt. Wie unsinnig muß ihnen das Kreuzzeichen vorgekommen sein! Etwa so, als wenn wir beten sollten: Im Namen des „Beenden Tugend Rippe" und des „Verschwenden wenig" und des „Dieser jener Nutzen viel Drei-viel", Amen.

Die Tempel und Pagoden Chinas sind erfüllt vom Duft des Weihrauchs, der dort in Stäbchen vor den Statuen Tag und Nacht verglimmt. Es gehört geradezu zum Besuch des Tempels, daß der Besucher ein Bündel Weihrauchstäbchen mitbringt und vor den Statuen entzündet. Diese Weihrauchstäbchen werden hergestellt aus dem gemahlenen Holz des Lebensbaumes, gemahlener Rinde der Wurzel der Ulme und Salpeter. Wie heimisch hätten sich die Christen in unseren Kirchen gefühlt, wenn sie vor Kruzifix und Heiligenbildern, vielleicht sogar beim hl. Meßopfer ihre Weihrauchstäbchen statt Kerzen hätten opfern können. Das Meßopfer wäre ihnen viel eher als ein Akt der Gottesverehrung vorgekommen. Gebraucht nicht auch unsere Liturgie beim feierlichen Amt Weihrauch? Es ist doch schwer einzusehen, daß man dabei in China nicht chinesischen Weihrauch und chinesische Art, ihn zu opfern, gebrauchen kann. Ist es ferner ein großer Unterschied, ob sich eine Kerze vor dem Heiligenbilde verzehrt oder ein Weihrauchstäbchen? Und keine Heide hätte je gesagt: Bu djing schen!

Daß dieser Gedanke gar nicht so undurchführbar ist, ersehe ich aus der Zuschrift eines Mitbruders, der schreibt: „In einer Nummer des ‚Missionarius Apostolicus', einer in Tsinanfu erscheinenden lateinisch-chinesischen Priesterzeitschrift, wurde einmal die Frage aufgeworfen, ob man es dulden dürfe, daß die von Indochina nach Süddchina eingewanderten Chinesen, resp. Indochinesen weiterhin in den chinesischen Kirchen ihre Weihrauchstengel verbrennen dürften. Daraus war zu schließen, daß man außerhalb Chinas den heidnischen Brauch des Weihrauchstengelanzündens übernommen und verchristlicht hatte." Die Tatsache, daß diese Art Weihrauch auch heute noch in den heidnischen Tempeln gebraucht wird, spricht nicht dagegen. Wurden im alten Rom nicht auch Weihrauchkörner vor den Götterstatuen verbrannt und trotzdem, vielleicht sogar *deswegen* in die christliche Liturgie übernommen?

In dieser Verbindung wäre zu erwähnen, wie schwer es für die Chinesen ist, die Liturgie zu verstehen. Pius Parsch schreibt im „Jahr des Heils" zum 19. Januar über die römische Liturgie: „Sind wir uns bewußt, daß unsere ganze Liturgie eigentlich eine stadtrömische ist? Wir feiern zum größten Teil stadtrömische Heilige, wir feiern die Kirchweihen stadtrömischer Gotteshäuser; ja im Stationsgottesdienst führt uns die Liturgie bei hundertmal im Jahr in die römische Stadt, um dort mit dem Bischof von Rom die Meßfeier zu begehen. Nun kommt es darauf an, daß wir uns seelisch eingliedern können, daß die römische Kirche wirklich unser heimatliches Bistum werde. Wenn wir dies zustande bringen, dann wird uns die römische Liturgie zu einem Stück unseres Herzens werden. So verlangt es die gegenwärtige Entwicklung der abendländischen Liturgie. Es hätte auch anders kommen können. Wenn die Liturgie in der Linie der ersten drei Jahrhunderte geblieben wäre, dann hätten vielleicht wir Deutsche ein eigenes Patriarchat mit einer deutschen Liturgie; dann wäre es für uns leichter gewesen, uns einzufühlen."

Nach Ansicht von Pius Parsch ist es selbst für deutsche Katholiken schwer, sich in die römische Liturgie einzufühlen, obwohl wir doch so nahe bei Rom sind, Rom vielleicht selbst besucht haben, obwohl Deutschland und Italien in demselben christlichen Kulturkreis leben. Die Frage ist nun, ob und inwieweit der gewöhnliche chinesische Christ es fertig bringen kann, daß die römische Kirche wirklich sein heimatliches Bistum werde, denn sonst kann nach Pius Parsch die römische Liturgie nicht zu einem Stück seines Herzens werden, das verlangt die gegenwärtige Entwicklung der abendländischen Liturgie. Dieses „Luo-ma-fu" (Rom) ist ihm doch so fern, daß es ihm kaum möglich sein wird. Somit bleibt

die Liturgie dem Durchschnittschinesen ein Buch mit sieben Siegeln! Oder würde es ein Deutscher fertig bringen, daß die Peking-Kirche „wirklich sein heimatliches Bistum werde", wenn er Peking nie gesehen hat und nie sehen wird?
Aus den Ausführungen von Parsch könnte man ferner entnehmen, daß es anscheinend gar nicht so unliturgisch wäre, wenn wir in China ein eigenes Patriarchat mit einer chinesischen Liturgie hätten; es wäre ja so, „wenn die Liturgie in der Linie der ersten drei Jahrhunderte geblieben wäre." Nach dem Liturgischen Jahrbuch (3. Bd. S. 212) erneuerte Papst Pius XII. im Jahre 1949 die Erlaubnis, die chinesische Sprache bei der hl. Messe mit Ausnahme des Kanons zu verwenden. Wenn die Erneuerung dieser Erlaubnis offiziell verkündet würde, so wäre es ein guter Anfang, aber auch nur ein Anfang, zur Schaffung einer volksverwurzelten, volksnahen und gemeinverständlichen Liturgie in China.
Man möge mich nicht mißverstehen. Natürlich sagt mir persönlich die lateinische Liturgie mehr als irgendeine andere. Die Frage ist hier, ob eine chinesische Liturgie den chinesischen Christen verständlicher sein würde, und vor allen Dingen, ob eine chinesische Liturgie die Bereitschaft zur Aufnahme des Christentums in China befördert hätte und in Zukunft befördern wird. Diese Frage glaube ich voll und ganz bejahen zu müssen. Die Bedeutung dieser Frage sehen wir aus dem in ZMR 1955, S. 63 zitierten Wort des Kardinal Costantini: „Die Missionierung Chinas ist nicht durch eine chinesische Mauer verhindert worden, sondern vielmehr durch die fast unübersteigliche lateinische Mauer, mit der wir selbst das Missionswerk umgeben haben."
Als weiteren Vorwurf der Heiden gegen die katholische Kirche hörte ich den Ausdruck: „bu djing lau-di" (die Katholiken sind pietätlos). Auch dieser Vorwurf ist ein Protest gegen die Tatsache, daß die Mission keinen der Riten der Ahnenverehrung zu verchristlichen wußte, in denen sich doch der Glaube an das Fortleben der Seele nach dem Tode und unserer Verbundenheit mit den Seelen der Verstorbenen äußert. Ohne Rücksicht auf das Empfinden der Chinesen waren sie fast restlos verboten. War denn die Forderung, beim Übertritt zum Christentum die Ahnentafeln zu entfernen oder gar zu vernichten, nicht genau so ein Faustschlag ins Gesicht, als wenn ich von einem Europäer verlangen würde, die Bilder der Eltern von der Wand zu reißen und zu verbrennen? Und gerade die Tatsache, daß heute diese Riten erlaubt sind, ist doch ein Beweis, daß sie nicht unzertrennbar mit Irrtum und Aberglauben verbunden waren. Sie hätten deswegen bewahrt bleiben können und auch müssen; wir haben den Chinesen den Eintritt in die Kirche unnötig erschwert, man könnte fast sagen, moralisch unmöglich gemacht. Es ist nicht auszudenken, welche Verbreitung die Kirche in China gefunden hätte, wenn das neuerdings aufgehobene Ritenverbot nie gekommen wäre. Es ist sehr wohl möglich, daß heute ganz China eine christliche Nation wäre.
Über das Darbringen von Speise und Trank am Grabe, schang fen oder schang gung, finde ich eine interessante Deutung in dem Heft von Prof. Ohm: Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium. Er schreibt: „Man bezeichnet in der Religionswissenschaft und Ethnologie den Verkehr der Neger mit den Ahnen fast allgemein als ‚Ahnenkult'. Diese Bezeichnung ist aber falsch oder zum mindesten ungenau. E. P. Walker schreibt: „No worship is ever offered to the ancestor spirits, but fellowship or communion is made actual by the observance of the traditional ceremonial and the symbolic sharing of food. It is this that lies behind the offering of food and drink in special sacred places.

Also it is this which lies behind the offerings placed on the grave during the funeral rites." Das wird stimmen. — Bei den Handlungen, die sich beim Verkehr zwischen Lebenden und Toten abspielen, handelt es sich, wie schon angedeutet, nicht um Opfer, um sacrificia, sondern um eine Ehrung, eine Bedienung oder Versorgung der Ahnen, die zur Gemeinschaft gehören und bei jenen Handlungen anwesend sind, mit dem, was sie brauchen, mit Nahrung, Kleidung, Bedienung usw. oder noch besser um ein gemeinsames Mahl, ein Gemeinschaftsmahl, eine Mahlfeier der Ahnen und ihrer lebenden Angehörigen. Die Auffassung dabei ist diese. Die Toten leben fort und nehmen am Leben der Hinterbliebenen teil. Diese brauchen gute Beziehungen zu ihnen, benötigen immer wieder ihr Einverständnis und ihre Zustimmung, ihre Führung und ihren Schutz, namentlich die Hilfe des pater familias, der in der Vorzeit gelebt hat. Das „underlying principle" ist also das der „communion with the departed" (S. 25/26).

Prof. Ohm erzählte mir, bei der Unterhaltung mit einem Missionar in Afrika über diese Frage habe dieser gesagt: „Wenn es stimmt, was Sie behaupten, dann haben wir 40 Jahre lang geirrt!" Für uns Chinamissionare ergibt sich die Frage, ob man das Darbringen von Speise und Trank an den Gräbern in China als „communion with the departed" auffassen kann oder sogar muß, und wir somit diesen chinesischen Brauch ohne zwingenden Grund verboten haben, ob wir vielleicht nicht 40 Jahre, sondern 400 Jahre lang geirrt haben. Bemerkenswert ist, daß schon im Dekret der Propaganda vom 23. 3. 1656 das Darbringen von gekochten Speisen und Wein am Grabe für China gebilligt wurde (Pastor XIV/1, 421).

Die Liste ähnlicher Beobachtungen ließe sich fortsetzen, aber schon diese wenigen lassen es uns vielleicht besser verstehen, warum Pius XI. im Dekret zur Aufhebung des Ritenverbotes für die Mandschurei betonte, daß die allzuviel in europäischen Bahnen gehende Missionstätigkeit und die den großen Völkern zugemutete Annahme eines Christentums im fremden Gewande der westlichen Länder zu einem der größten Hindernisse für die Mission geworden sei; warum heute nach jahrhundertlanger Missionsarbeit noch nicht *ein* Prozent der Chinesen katholisch ist; warum seit 500 Jahren im ganzen Fernen Osten und Südosten Asiens keine eigentliche Kirchengründung mehr zustandekam; sie geben auch eine eindeutige Antwort auf die Frage: Gab es in China praktisch eine Akkommodation?

CHRONIK

1955

1. 1. Errichtung der *Hierarchie* in *Birma:* Kirchenprovinz *Südbirma* mit dem Erzbistum Rangoon (bisher Ap. Vik.), den Bistümern Toungoo (bisher Ap. Vik.) und Bassein (von Rangoon abgetrennt), der Apost. Präfektur Akyab und die Kirchenprovinz *Nordbirma* mit dem Erzbistum Mandalay (bisher Ap. Vik.), dem Bistum Kengtung (bisher Ap. Vik.) und der Ap. Präfektur Bhamo.

1. 1. Ernennung des Birmanen *Georg Maung Kyaw,* geboren in Nyaungon 1917, zum ersten *Bischof* des Bistums *Bassein* in Birma.

1. 1. Errichtung der *Hierarchie* in *Südrhodesien:* Kirchenprovinz Südrhodesien mit dem Erzbistum Salisbury (bisher Ap. Vik.), den Bistümern Bulawayo (bisher Ap. Vik.), Gwelo (bisher Ap. Vik. Fort Victoria) und den Ap. Präfekturen Umtali und Wankie.

1. 1. Erhebung der Apost. Präfektur *Ogoya* in Nigerien zum *Bistum.*

18. 1. *Tod* des Erzbischofs *Mar Severios* (Joseph Valakuzhyil), Bischofs von Tiruvalla, aus dem syromalankarischen Ritus.

21. 1. Errichtung des *Apost. Vikariats Samarinda* auf Borneo unter Leitung der Missionare von der Hl. Familie.

21. 1. Errichtung der *Apost. Präfektur Kabba* in Nigerien unter Leitung der Spiritaner.

25. 2. Errichtung der *Kirchenprovinz Malacca* mit dem Erzbistum Malacca-Singapore und den beiden neuen Bistümern Kuala Lumpur und Penang, die beide dem Weltklerus anvertraut wurden.

25. 2. Ernennung des Ceylonesen *Dominikus Vendargon,* geboren 1909 im Bistum Jaffna (Ceylon) und mit seinen Eltern nach Malacca ausgewandert, zum ersten *Bischof* von *Kuala Lumpur.*

25. 2. Ernennung des Chinesen *Franz Chan,* geboren 1913 in Singapore, zum ersten *Bischof* von *Penang.*

25. 2. Erhebung der Apost. Präfektur *Kagoshima* in Japan zum *Bistum* unter Leitung des Weltklerus.

25. 2. Ernennung des Japaners *Joseph Asajiro Satokawi,* geboren 1904 in Shittsu, zum ersten *Bischof* von *Kagoshima.*

17. 4. *Seligsprechung* von 56 Martyrern aus dem *Boxer-Aufstand* in China: der 4 französischen Jesuiten Leo Mangin, Ferdinand Isoré, Paul Denn, Modest Andlauer und 52 chinesischer Laien.

18./23. 4. *Asiatisch-afrikanische Konferenz in Bandung auf Java.* Vertreter von 29 asiatischen und afrikanischen Nationen besprachen sich über ihre gemeinsamen Probleme in der heutigen Weltkrise, vor allem über die brennenden Fragen der Koexistenz, des Neutralismus, des alten westlichen und des neuen kommunistisch-chinesisch-russischen Kolonialismus und Imperialismus.

5. 5. *Der Nationalkongreß von Süd-Vietnam* billigt die Absetzung des Exkaisers Bao Dai als Staatschef und beauftragt den bisherigen Ministerpräsidenten *Ngo Dinh Diem* mit der Regierungsbildung.

5. 5. Vom *Bistum Nairobi* in Kenia (Ostafrika) wird das neue *Bistum Mombasa-Zansibar* abgetrennt.

6. 5. *Portugiesisch Guinea* wird Apostolische Präfektur.

8. 5. Vom *Erzbistum Nagpur* in Indien wird das neue *Bistum Amravati* abgetrennt, der Sorge der Missionare des hl. Franz von Sales anvertraut und der Leitung des indischen Bischofs *Alberto Rosario* unterstellt.

Bonn *Jos. A. Otto SJ*

MITTEILUNGEN

INTERNATIONALES INSTITUT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Gelegentlich der Generalversammlung des „Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung", die Ende August in Trier tagen wird, findet am 31. 8. vormittags eine Sitzung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen statt.

MISSIONSSTUDIENWOCHE

Die Wissenschaftliche Kommission des „Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen", die am 14. 4. d. J. in Würzburg tagte, hat beschlossen, im Jahre 1956 eine *Missionsstudienwoche* für die deutschsprechenden Länder zu veranstalten. Damit soll eine Anregung der 1953 in Münster (Westf.) stattgefundenen „Tagung für Missionare" in die Tat umgesetzt werden. Näheres über Ort und Programm der Missionsstudienwoche wird noch bekanntgegeben.

ÄNDERUNG IN DER REDAKTION DER ZMR

In die Redaktion unserer Zeitschrift tritt an Stelle des verstorbenen Prälaten Prof. Dr. J. P. Steffes der Ordinarius für Religionswissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität, Herr Univ.-Prof. *Dr. Anton Antweiler.*

EHRENVOLLE BERUFUNG

Unser geschätzter Mitarbeiter, Herr *Dr. P. Hacker,* hat einen ehrenvollen Ruf als Ordinarius für Indologie an die Universität Bonn erhalten und angenommen. Wir wünschen Herrn Prof. Dr. Hacker eine erfolgreiche Wirksamkeit.

CENTRE UNIVERSITAIRE D'ETUDES ORTHODOXES

Die orthodoxe Geistliche Akademie S. Serge in Paris hat zum Trimesterbeginn November 1954 ein Institut eröffnet, das dem steigenden Interesse für die orthodoxe Kultur und Geisteswelt genügen soll. In französischer Sprache werden Kurse über orthodoxe Theologie, religiöse östliche Kunst, russische Religionsphilosophie u. a. gehalten. Demnächst sollen auch Vorlesungen über das orthodoxe Missionswesen folgen.

MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES DIPLOM

Am 27. 5. erwarb Fräulein *Gabriele Vilsmeier* von den Auxiliaires Féminines Internationales Catholiques/Brüssel das missionswissenschaftliche Diplom der kath.-theol. Fakultät. Die Diplomarbeit, die den Titel trägt: „Missionsland Universität", setzt sich mit den Problemen überseeischer Studenten an europäischen Hochschulen auseinander.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

The Anglo-Saxon Missionaries in Germany. Being the lifes of SS. Willibrord, Boniface, Sturm, Leoba and Lebuin, together with the Hodeoporicon of St. Willibald and a selection from the correspondence of St. Boniface. Translated and edited by C. H. Talbot. Sheed and Ward, London and New York. 1954. XVII + 234 pp. 16 Sh.

Es ist erfreulich und bemerkenswert, daß den Engländern und Amerikanern nun die Viten und Briefe ihrer Glaubensboten auf dem Festland in ihrer eigenen Sprache geboten werden. Denn es ist kaum anzunehmen, daß die lateinischen Ausgaben der Monumenta Germaniae historica und ähnlicher Publikationen im englischsprechenden Volke verbreitet waren und gelesen wurden. Talbot hat sich bei der Übersetzung an die besten Editionen gehalten: an die Monumenta Germaniae Historica, für die Bonifatiusbriefe an Tangl. Dazu bringen seine Anmerkungen nicht nur die Quellenangabe, sondern auch biographische und sachliche Notizen; so bei den schwierigen Reiseschilderungen (Hodeoporicon) des hl. Willibald. Jede Vita erhält auch ihre sachgemäße Einführung. Druck und Ausstattung sind vornehm, dem wertvollen Inhalt entsprechend.

Uznach/Schweiz *P. Dr. Laurenz Kilger OSB*

Bavinck, J. H.: *Inleiding in de Zendingswetenschap.* Uitgeverij J. H. Kok N. V., Kampen 1954. 309 S. Geb. *f.* 10,25.

Prof. Dr. J. Bavinck ist in Fachkreisen der evangelischen Missionswissenschaft eine angesehene Autorität; bereits seit 15 Jahren doziert er Missionswissenschaft an der theologischen Hochschule von Kampen und an der theologischen Fakultät der Staatsuniversität von Amsterdam. Auch außerhalb der Niederlande hat sein Ruf sich verbreitet wegen seiner vielen wissenschaftlichen Publikationen. Es ist daher angemessen, daß sein neuerschienenes Buch hier besprochen und gewürdigt wird; denn es ist eine großartige Synthese der evangelischen Missionswissenschaft (Mw).

B. betrachtet die Mw ihrem Objekt nach als einen Teil der Theologie; denn sie bezieht sich auf die Kirche, welche eine Missionspflicht in sich trägt; allerdings ist die Mw ein selbständiger Teil der Theologie. Er legt seinem Buch folgende Einteilung zugrunde: 1. Die Missionstheorie: Diese gibt die Fundierung des Missionswerkes, d. h. sie entwickelt den Missionsgedanken aus der Hl. Schrift und bestimmt seinen Platz in der Kirche. 2. Die Elenctik. Es ist dies eine biblisch verantwortete Schau auf das Heidentum und eine kritische Auseinandersetzung mit den nicht-christlichen Religionen. 3. Die Missionsgeschichte. Die Missionstheorie zerfällt in a) die eigentliche Fundierung der Missionsarbeit, b) die Weise, auf die man den Völkern entgegentreten soll (Missionary approach): also die praktische Ausführung; c) das Ziel der Missionierung.

Bei der Grundlegung der Weltmission nimmt Vf. Abstand von den freisinnigen Theologen wie von Alb. Schweitzer und A. von Harnack, ohne daß er auf die Objektivität des Bibeltextes verzichtet. Dabei hebt er besonders den Missionscharakter der Kirche hervor im Gegensatz zu dem von einzelnen behaupteten Missionscharakter der einzelnen Gemeinden (G. Warneck) oder der Missionsgesellschaften (S. 16 f.). Die Missionsarbeit wird nur auf Gottes Gnade aufgebaut; das Gute im Menschen ist höchstens eine Vorbedingung (S. 73); aber

eigentlich und im tiefsten Grunde ist der Mensch der Gnade gegenüber nur Gegensatz (vgl. S. 126). B. sieht keinen wesentlichen und erheblichen Unterschied zwischen der eigentlichen Mission und der heimatlichen Evangelisation (S. 2 f.). Er übt aus prinzipiellen Gründen Kritik an der angelsächsischen „comprehensive approach" (S. 114); allerdings zeigt er m. E. eine zu geringe Anerkennung für die Kultur des Volkes. Die Akkommodation ist von seiner kalvinistischen Weltanschauung her theologisch nicht zu rechtfertigen, weil der Schwerpunkt nur auf das Transzendente verlegt wird: Nur aus praktischen Gründen will B. eine gewisse Annäherung an das Volkseigene gelten lassen (S. 121, 137, 140—141): Hier ist er sogar mild in seinem Urteil, weil ja sonst die Evangeliumsverkündigung über das Haupt der Zuhörer hinweggehen würde (S. 150 ff.). Die Missionsziele werden ihrem Wert nach also umschrieben: Ausbreitung des Königreiches Gottes, ferner Pflanzung der Kirche und schließlich Bekehrung der Heiden (S. 157). Wenn Vf. das Verhältnis Kirche—Volk näher bestimmt, hat er Bedenken gegen die Auffassung Bruno Gutmanns (Gemeindeaufbau aus dem Evangelium), weil er der Stammesstruktur der Primitiven ebenfalls einen Platz in der christlichen Gemeinschaftsbildung einräumen möchte (S. 163 ff.). Seine dialektische Theologie läßt das Volk als konstitutives und mitbestimmendes Element beim Aufbau der Kirche nicht gelten (S. 168). Bei der Akkommodationsfrage hat er zwar ein offenes Auge für den katholischen Standpunkt (S. 172 ff.); die protestantische Auffassung ist aber strenger, denn „der ganze Mensch ist sowohl in seinem Denken wie in seinem Leben von der Sünde ergriffen und die Sünde hat ihn ganz und gar verletzt" (S. 175). Allerdings kommt er in der Praxis mehr entgegen und bei der Lösung dieser Frage setzt er ein großes Vertrauen in das Urteil der jungen einheimischen Christenheit (S. 180). In diesem Zusammenhang bespricht er noch die Probleme der Polygamie, Initiation, des Genusses des Opferfleisches, der Begräbnisriten und der liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes. Dann (S. 195—202) behandelt B. die Frage der Selbständigkeit der jungen Kirchen; er befürwortet eine frühe Unabhängigkeit, wobei er allerdings nicht klar herausstellt, welches die Kriterien sind, um einer jungen Kirche die Selbständigkeit zu verleihen. Sind diese nur quantitativer oder auch qualitativer Art? Kann die missionierende Kirche die Unabhängigkeit überhaupt verleihen und kann die junge Kirche nicht vielmehr diese zu jeder Zeit selbst ergreifen? Sehr wichtig ist die Betrachtung der Pluralität der missionierenden Kirchen und Genossenschaften, die zudem einander oft Konkurrenz machen, im selben Missionsgebiet. Manchmal gibt eine Abgrenzung des Wirkungsfeldes eine vorläufige Lösung (gegen welche wir allerdings prinzipielle Bedenken haben); für die protestantischen Missionsgesellschaften erstrebt er schließlich die Errichtung einer einzigen christlichen Kirche, weil diese nicht belastet werden darf mit den historischen Meinungsverschiedenheiten des Westens. Durch eine gemeinschaftliche Bibelübersetzung, einen einheitlichen Gottesdienst und eine gemeinschaftliche Beratungsstelle kann man eine zukünftige Einheit in die Wege leiten. Faßt man dieses Ziel nicht von Anfang an ins Auge, dann ist die Gefahr da, daß die einheimischen Kirchen selbst Schritte unternehmen werden aus einer gewissen Reaktion gegen den Westen, aus Abwehr gegen den gemeinsamen Feind des Kommunismus oder des sie umgebenden Heidentums, oder aus einem anderen Motiv, aber jedenfalls nicht aus dem Bewußtsein eines gemeinschaftlichen christlichen Glaubensbekenntnisses. Vf. bespricht dann das Verhältnis der älteren missionierenden Kirchen zu den jüngeren einheimischen Kirchen. Wie stehen sie organisatorisch zueinander? Die Lösung dieses schwierigen Problems sieht er in einer harmonischen Zusammenarbeit (S. 207 ff.). Es bleibt trotzdem

eine brennende Frage für unsere protestantische Brüder, weil ihnen das einheitliche Autoritätsprinzip fehlt. Mit Rücksicht auf die finanzielle Nothilfe der jungen Kirchen wird die Frage aufgeworfen, ob man mit bezahlten Kräften im Missionsbetrieb wohl auf dem richtigen Weg sei und ob man nicht besser daran täte, die einheimischen Kirchen von vornherein mehr missionarisch und selbsttätig zu machen. Der Methode der „professional class" mit ihrem teueren Apparat von Schulen, Krankenhäusern usw. wird die Methode der „spontaneous expansion" entgegengesetzt, weil eine junge selbstständige Kirche niemals einen solchen teueren Apparat mitübernehmen kann (S. 216).

In einem eigenen Kapitel (S. 222—273) wird die sogenannte Elenctik behandelt, d. h. die Wissenschaft, welche das Heidentum zu widerlegen und von seiner Sündhaftigkeit zu überzeugen hat. Selbstverständlich wird dem kalvinistischen Standpunkt des Vf. hier Ausdruck gegeben, z. B. in der Geringschätzung der natürlichen Vernunft und in der starken Hervorhebung des sündhaften Charakters des Heidentums, das im Grunde nur als Aufstand gegen Gott interpretiert werden kann. Die Elenctik, die wir in etwa mit unserer Apologetik vergleichen können, fußt auf einer scharfen Antithese von Natur-Übernatur, Sünde-Gnade. Bei der Behandlung der Methode der Elenctik gibt er zwar eine Anregung zur psychologischen Vertiefung in die heidnische Gedankenwelt (S. 242 f.).

Das letzte Kapitel (S. 273—306) ist der Methode der missionsgeschichtlichen Betrachtung gewidmet, wobei auch ein Blick auf die Gegenwart und die Zukunft des protestantischen Missionsfeldes geworfen wird. Bei der methodischen Auseinandersetzung mit der Missionsgeschichte verteidigt Vf. eine neue Einteilung, bei der er die Weise, wie die Kirche im Verlaufe der Jahrhunderte ihren Missionsauftrag aufgefaßt und verwirklicht hat, zugrunde legt. Das Buch ist eine fachwissenschaftliche Leistung und Bereicherung; es ist mehr als eine Einführung in die Missionswissenschaft als solche; es ist ein missionsmethodisches Handbuch, das auf viele Fragen und Probleme eine klare Antwort gibt, und immer wird die Lösung von der Hl. Schrift aus angestrebt. Es ist eine überaus wichtige Arbeit, die zu einer tieferen Fundierung und zu einer größeren einheitlichen Wirksamkeit auf dem evangelischen Missionsfelde führen wird. Es ist schließlich ein Buch, das auch dem katholischen Missionswissenschaftler Vieles und Bedeutsames zu sagen hat.

Tilburg (Holland) *P. Dr. Gregorius OFMCap.*

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. Robert Streit OMI, fortgeführt von P. Johannes Dindinger OMI, 19. Band: Afrikanische Missionsliteratur 1910—1940. Erster Teil n. 9754—9843. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 17* + 995 Seiten. 56,— DM.

In kluger Anpassung an den Lauf der letzten Jahrzehnte mit ihrer Überfülle von kleinen, volkstümlichen Missions-Publikationen hat P. Dindinger eine neue Einteilung für diesen Band gewählt: die einzelnen Orden und Kongregationen treten gesondert auf und enthüllen in ihrem Schrifttum, nach Ländern und Gebieten geordnet, den Umfang und die Art ihrer Tätigkeit. Die Reihenfolge der einzelnen Gemeinschaften ist nicht so ganz durchsichtig. Sie ist nach dem Alphabet geordnet, wie es der deutschen Bezeichnung entspricht, nicht der lateinischen. Auf diese Weise kommen nach den SVD (Gesellschaft des Göttlichen Wortes) und den CSSP (Heilig-Geist-Missionare), die mit 185 Seiten den Record an Kleinarbeiten etc. aufweisen, die verschiedenen Herz-Jesu-Gesellschaften, dann erst die Jesuiten (SJ). Natürlich zeichnet sich der Abschnitt der Steyler aus durch die Menge der qualitativ trefflichen Arbeiten auf ethnographischem,

ethnologischem und linguistischem Gebiete. Im ganzen Band sind größere Bücher eine Seltenheit. Zeitschriften-Artikel und Artikelchen überwiegen, es häuft sich Kleinkram und wohl auch manches Unbedeutende. Der Verfasser hat es mit aller Geduld eingereiht, „der Vollständigkeit halber", wie Altmeister Schmidlin zu sagen pflegte. Neben Missionsliteratur im engeren Sinne sind auch Dokumente, Breven und Linguistica eigens registriert. Das üppige Auftreten römischer Vorschriften und Regelungen macht das eine notwendig; inwieweit die sprachkundlichen Arbeiten zum Wesentlichen der Missionsliteratur gehören, darüber könnte man verschiedener Ansicht sein. Doch sind unter Linguistik die wertvollen Übersetzungen von Katechismen und religiöser Literatur von höchster missionarischer Bedeutung; so die stattliche Reihe der Katechismen bei den Heilig-Geist-Missionaren n. 64—89 etc. p. 384—390. Jedenfalls leuchtet aus jeder Seite die Gewissenhaftigkeit und der klare Ordnungssinn des Bibliographen.

Uznach/Schweiz *P. Dr. Laurenz Kilger OSB*

Dussercle, Roger cssp: *Du Kilima-Ndjaro au Cameroun-Monseigneur F. X. Vogt (1870—1943).* La Colombe, Editions du Vieux Colombier, Paris 1954. 208 S.

Franz Xaver Vogt, CSSp, von 1906—22 Ap. Vikar von Zentralsansibar-Bagamoyo, im ehemaligen Deutsch-Ost, von 1922—43 Ap. Administrator und Vikar in Kamerun, stammte aus dem Elsaß und wurde am 3. 12. 1870 zu Marlenheim geboren. Am 4. 3. 1943 starb er, 73 Jahre alt, in Yaunde, Kamerun, nach einem reich erfüllten Leben. Zwei Mitarbeiter, die Patres Piérre und Yves Pichon, haben das Material zusammengetragen, aus dem nach P. Yves Pichons plötzlichem Tod P. Dussercle das Lebensbild des Apostels Christi in Ost- und Westafrika gestaltet hat. Zu gutem Grund; denn durch 38 Jahre hindurch hat Bischof Vogt den Hirtenstab getragen und ist mit Erfolgen gesegnet worden wie kaum einer neben ihm. Hochbegabt für die Mathematik und die ihr verwandten Wissenschaften, empfing er seine Berufung in der Schule. Kardinal Fischer, der Erzbischof von Köln, erteilte ihm 1906 zu Knechtsteden die hl. Weihe, Kaiser Wilhem II. gab ihm seine guten Wünsche mit auf den Weg. Nachher erwies er sich klug und weise, voll Rat und Tat, als liebenswürdiger Mensch, als opferfroher Priester, als Bischof mit ungewöhnlichen Führergaben, mit Blick für das Wirkliche und Nötige und Glück im Einsatz der Leute. Er war unstreitig eine der großen Bischofsgestalten aus der ersten Hälfte des 20. Jhdts., und ein Künstler von beachtlicher Gestaltungskraft schenkt uns sein Bild. Das ist das Urteil aller Verständigen. Aber dem Hintergrund, vor dem sein Held sich bewegt, ist der Künstler nicht in allem gerecht geworden. Wir beschränken uns in unserer Kritik auf die drei Kapitel Ostafrika. In weitem Umfang zitiert der Vf. Briefe und Nachrichten aus der Feder des Bischofs selbst. Wir hüten uns wohl, irgendetwas davon in Zweifel zu ziehen. Doch wollen wir dem Vf. den Vorwurf machen, sich nicht auch anderweitig über die Verhältnisse im früheren Deutsch-Ost unterrichtet zu haben. In den Archiven sammeln sich notwendig die weniger erfreulichen Dinge. So ist der Eindruck entstanden, das Missionieren sei für den katholischen Missionar unter deutscher Herrschaft mit außergewöhnlichen Schwierigkeiten verbunden gewesen. Die böswilligen Pflanzer und verständnislosen Beamten waren aber nicht die Regel. Bei einer Neuauflage des Werkes, die wir von Herzen wünschen, bedürfen die drei Kapitel einer Umarbeitung. Man sollte nicht verschweigen, daß es auch unkluge Missionare gab, die auf S. 69 angedeuteten Probleme ausführlicher darstellen, der deutschen Schutztruppe und

den deutschen Schwestern gerechter werden und endlich die S. 28 erzählte Anekdote dem Papierkorb anvertrauen.

Knechtsteden *Josef Th. Rath CSSp.*

Laures, Johannes SJ: *The Catholic Church in Japan.* A short hist. Rutland, Vermont; Tokyo (1954). Charles E. Tuttle Company. SS. XII u. 252. $ 2,50.

Der beste Kenner der japanischen Missionsgeschichte bietet in diesem Büchlein eine kurze Geschichte der katholischen Mission in Japan von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Auf die Angabe von Quellen und Literatur sowie auf den kritischen Apparat ist verzichtet. Aber die Ausführungen beruhen auf einer gründlichen Kenntnis der Quellen und Literatur. Infolgedessen ist das Werk auch für den Missiologen sehr beachtenswert. In besonderer Weise freilich wendet es sich an weitere Kreise, an alle jene, welche sich über die Geschichte der Japanmission mit ihren Freuden und Leiden, ihren Helden und Martyrern orientieren wollen und sollen. Sehr begrüßen würden wir es, wenn bei der nächsten Auflage der über die neueste Zeit handelnde Abschnitt etwas länger würde und auch die Nichtjesuiten, die in Japan gewirkt haben, etwas mehr hervorträten. Auf dem Schutzumschlag findet sich die Wiedergabe eines alten Bildes von dem schauerlichen Martyrium des P. Vieira und auf den Innenseiten des Umschlages eine alte Missionskarte von Japan. Dazu kommt ein alter Stich, der den hl. Franz Xaver darstellt. Möchten die Worte in Erfüllung gehen, mit denen das Büchlein schließt: „Das Blut der Martyrer ist der Same des Christentums." Ich habe mich bemüht, für die deutsche Fassung des Buches einen Verleger zu finden, bis jetzt aber keinen Erfolg damit gehabt.

Thomas Ohm

Pflaum, Kilian OFM, Bischof: *Nathanael Burger und die Mission von Schansi und Schensi 1765—1780.* Herausgegeben von der Bayerischen Franziskanerprovinz als Bd. 1 der Quellenschriften für franziskanische Missionsarbeit (Solan-Missionsdruckerei Landshut/Bayern 1955), 7* + 196 S.

Die Abhandlung hat 1951 als Dissertation in Rom vorgelegen. Nach dem Lebenslauf (193) ist der Vf. geboren in Lembach (Erzd. Bamberg) 1913, seit 1933 Franziskaner, 1946 Missionar in der den bayerischen Franziskanern anvertrauten Diözese Shohchow in Nord-Schansi. Wegen der roten Herrschaft mußte er zunächst nach Suchow (Kiangsu) weichen und im Dezember 1948 China verlassen. Er studierte dann am Kolleg der Propaganda. 1951 wurde er in die Mission Nuflo de Chavez in Bolivien entsandt und 1953 zu deren erstem Apostolischem Vikar ernannt.

Der Autor ging mit einer reichen Missionserfahrung an die Arbeit, als er sich dem Studium der Missionsgeschichte Chinas widmete. Die Mission, die im 18. Jhdt. organisatorisch ein Gebiet der Propaganda war, umfaßte den gesamten Nordwesten Chinas von Kansu einschließlich bis zur Grenze von Schantung und reichte im Norden weit hinein in die Mongolei. Für dieses Riesengebiet waren in jener Zeit neben N. Burger 4 europäische Franziskaner und 12 chinesische Priester da, die für etwa 20 000 Christen in ca. 296 Gemeinden zu sorgen hatten. Es herrschte seit langen Jahren die Verfolgung; aber zum Unterschied von heute gab es damals Möglichkeiten, sich zu verbergen und in der Stille zu arbeiten, wenn auch eine freie Entfaltung der Mission unmöglich war. Tüchtige Christen

konnten als ehrenamtliche Vorsteher und Katechisten angestellt werden. Für die einzelnen Provinzen wurden General-Katechisten bestellt. 1779 wurden einige Schulen eingerichtet, um Katechisten und evtl. Kandidaten heranbilden zu können für das Priesterseminar in Neapel, in dem die meisten chinesischen Priester ihre Ausbildung erhalten hatten. Bei allen Schwierigkeiten, die aus den Schwächen der Menschen, den nationalen Spannungen, der Spärlichkeit der Mittel, den Mängeln der Organisation hervorgehen, ergibt sich aus den Zeugnissen des Propaganda-Archivs ein lebendiges und im ganzen erfreuliches Bild, durch das es verständlich wird, wie die chinesische Mission sich während einer mehr als hundertjährigen Verfolgung erhalten und sogar entfalten konnte. Burger tritt im allgemeinen wenig hervor, wenn auch seine Persönlichkeit hohe Anerkennung findet. Nur 3 Jahre verwaltete er das bischöfliche Amt. Von besonderer Bedeutung ist die Darstellung der Weihe des Bischofs von Peking 1780, Mgr. Salustis, wo einige nähere Aufklärungen geboten werden. Das Breve der Ernennung Burgers zum Koadjutor des Bischofs Laimbeckhofen von Nanking wurde wie die Bullen Salustis vom Bischof von Makao zurückgehalten.
Wertvoll wäre zum Verständnis der Vorgänge eine Landkarte gewesen. Auch hätte ich ein eigenes Kapitel gewünscht über die Prokuratoren der Propaganda in Makao und ihren tiefgehenden Einfluß auf die Missionsarbeit der damaligen Zeit. Im ganzen bietet das Buch eine bedeutsame Klärung für die Geschichte einer dunklen Zeit der chinesischen Mission in der Verfolgung.

Walberberg *P. Benno M. Biermann OP.*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Bhagavadgita — Gesang des Erhabenen. Zürich 1954. Rascher Verlag. Translated by Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood. Ins Deutsche übertragen von Ilse Krämer. 215 Seiten. Erschienen in der Reihe „Das Erbe des Ostens". Ganzleinen 9,90 DM.

Das unter dem Namen Bhagavadgītā bekannte Lehrgedicht im altindischen Epos Mahābhārata ist einer der religionsgeschichtlich wichtigsten und auch heute noch wirksamsten Texte der Weltliteratur und daher schon oft von vorzüglichen Gelehrten ins Deutsche übertragen worden. Die hier vorgelegte Übersetzung ist leider nicht unmittelbar aus der Quelle geschöpft, sondern die Wiedergabe einer englischen Übersetzung. Sie verfolgt die ausgesprochene Tendenz, ihren Lesern die in der Bhagavadgītā verkündete „Ewige Weisheit" als den „höchsten gemeinsamen Faktor aller Religionen" (S. 29) — selbstverständlich höchst tolerant und völlig undogmatisch — werbend nahezubringen. — Die Verszählung des Originals ist fortgelassen, was den wissenschaftlichen Wert der Übersetzung von vornherein stark mindert. Im einzelnen ist die Wiedergabe oft sehr willkürlich und ungenau, auch in syntaktischer Hinsicht. Dafür liefert ein Vergleich mit dem Urtext zahllose Beispiele. Der ständige unvermittelte Wechsel zwischen gewöhnlicher Prosa und rhythmisch gehobener Sprache, auf den sich die Übersetzer viel zu gute tun, wirkt störend und entspricht keineswegs dem glatten Sprachfluß der indischen Vorlage. — Von einigem Interesse mögen in den beigefügten Einleitungs- und Schlußabschnitten die Definition der „vier grundlegenden Lehren" (S. 15—21) und die Ausführungen über den Krieg (S. 209 bis 215) sein. — Eine wissenschaftliche Leistung stellt dies Buch nicht dar. Es

wäre zu begrüßen, wenn der Rascher-Verlag bei künftigen Vorhaben ähnlicher Art die Hilfe von Fachleuten in Anspruch nähme.

Schliersee/Obb. *Dr. Winfried Petri*

Biezais, Haralds: *Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen.* Mit Vorwort von C. M. Edsman. S. 65—128. Uppsala 1954.

Die zur indogermanischen Sprachfamilie gehörenden baltischen Völker sind die verflossenen Altpreußen und die fortbestehenden Litauer und Letten. Im 12. Jahrhundert begann ihre Christianisierung. Die vorliegende Schrift, zuerst als Zeitschriftenaufsatz erschienen, fragt nach der *vorchristlichen* (heidnischen) Religion dieser Völkergruppe. Der Vf., ein lettischer Gelehrter und Emigrant in Schweden, behandelt Quellen und Stand der Forschung.

Das in Chroniken und Dokumenten schriftlich Überlieferte ist besonders für die altlitauische und altlettische Religion sehr dürftig. Zudem stammt es von Volksfremden und Gegnern, die an einer sorgfältigen Aufzeichnung der vorgefundenen Religion kein Interesse hatten. Für unsere Wissenschaft ist das natürlich sehr schade. Man kann allerdings Vf. nicht zustimmen, wenn er diese Chronisten usw. ausnahmlos „Urfeinde" der von ihnen verachteten Einheimischen nennt (S. 66). Seltsam ist auch das Urteil des Vf. über den sachlich berichtenden Heinrich von Lettland, der seine Chronik (um 1227) „selbstverständlich als fanatischer katholischer Missionar" geschrieben habe (S. 78). Die Lücken in den schriftlichen Zeugnissen können — das betont Vf. nachdrücklichst — durch Auswertung des volkskundlichen Materials in etwa geschlossen werden. Hierbei erwähnt er den erstaunlichen Reichtum an alten lettischen Volksliedern, in denen sich Anschauungen der frühesten Zeit widerspiegeln. Bisher sind 60 080 Lieder im Druck veröffentlicht worden, ohne die Varianten zu zählen. Das kleine lettische Volk ist mit Recht stolz auf diese unvergleichlichen Schätze, die auch das religiöse Moment aufklingen lassen. Aus vorchristlicher Zeit? Das ist die Frage, die untersucht und geklärt werden muß. Vf. erhofft sich namhafte Ergebnisse. Freilich verkennt er nicht die Schwierigkeiten einer solchen Untersuchung. Das Ursprüngliche (Vorchristliche) muß von dem später Hinzugekommenen klar abgelöst werden. Wie problematisch manches ist, dafür bietet die Gestalt der „lieben Mara", die als lichte und liebenswürdige Helferin in den Volksliedern vielfältig besungen wird, ein gutes Beispiel. Drei Deutungen werden gegeben: 1. Mara ist eine lettische Urgöttin; 2. Mara ist eine durch christliche Einwirkung entstandene Abwandlung der lettischen Schicksalsgöttin Leima; 3. Mara ist nichts anderes als die popularisierte heilige Maria der Christenheit. Als ich vor rund 20 Jahren in Riga einen gebildeten katholischen Letten fragte, was sich seine Landsleute unter der „lieben Mara" der Volkslieder vorstellten, bekam ich die klare, durch keine Einwände zu erschütternde Antwort: Wir denken dabei an die heilige Maria. Das war freilich kein wissenschaftlich erarbeitetes Urteil, sondern der Ausdruck der lebendigen Überlieferung in seinem Kreise. Trotz aller Schwierigkeiten ist es eine reizvolle Aufgabe, aus dem volkskundlichen Material, wozu noch das alte Brauchtum gehört, auf die religiösen Urbestände Rückschlüsse zu machen.

Die westeuropäischen Religionswissenschaftler werden dem lettischen Autor dankbar sein, daß er ihnen wesentliche, in den wenig bekannten ostbaltischen Sprachen niedergelegte Forschungen zur Kenntnis gebracht hat.

Berlin *Th. Grentrup*

Buess, Eduard: *Die Geschichte des mythischen Erkennens.* Wider sein Mißverständnis in der „Entmythologisierung". (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. von E. Wolf. 10. Reihe, Bd. IV.) Chr. Kaiser Verlag München 1953. SS. 228, kart. DM 10,—, Gln. DM 12,50.

Wesentliches zur Deutung des Mythos. I. Die Dialektik zwischen logischem und mythischem Erkennen. II. Hauptepochen des mythischen Erkennens nebst Exkurs in die Geschichte des Mythosverständnisses. III. Grundformen des Denkens u. Lebens im mythischen Raum (Zeit, Raum, Kausalität und Substanz) sowie die praktische Haltung. IV. Besonders entscheidend die Vergleichsfrage zwischen mythischer und biblischer Gotteserkenntnis. Der Mythos bleibt in der Dialektik zwischen unendlicher, absoluter Macht und Persönlichkeit. Wird erstere betont, ist letztere bedroht et vice versa. Ebenso stehen sich gegenüber absolute Hingabe und Selbstbehauptung. Das eine geht nur auf Kosten des andern. Ebenso steht es um Logos-Wissenschaft einer- und Mystik andrerseits, menschliche Ethik und Absolutsetzung (Objektivieren). Das ist beim Gottesbegriff anders. Hier erscheinen die genannten Gegensätze in geheimnisvoller Weise vereint und versöhnt, ohne daß ein Teil entleert wird. Alles geht von Gott aus, aber er gibt dem Geschöpf einen eigenen Bereich. Der Mythos ist der Bibel dienstbar als Vorbereitung und Ausdrucksmittel.

*† Prof. J. P. Steffes**

Burckardt, Titus: *Vom Sufitum.* Einführung in die Mystik des Islam. München-Planegg 1953. Otto-Wilhelm-Barth-Verlag. 131 S. Ln. DM 8,80.

Dieses zu der von Herbert herausgegebenen Reihe „Weisheit des Ostens" gehörige Büchlein handelt über das Wesen des Sufitums im allgemeinen (S. und Mystik, S. und Pantheismus, sufische Auslegung des Korans, Zweige der Lehre) und die lehrlichen Grundbegriffe (Anblicke der Einheit, Schöpfung, unwandelbare Wesensgründe oder Archetypen, allheitlicher Mensch, Schauen Gottes usw.). Das Büchlein soll dem Leben, nicht der Wissenschaft dienen. Es will „allen jenen behilflich . . . sein, die über die Grenzen der modernen Welt hinausblickend Ausschau halten nach den allgültigen Wahrheiten, die jeder heiligen Lehre zugrundeliegen" (7). Angefügt ist ein Glossar der im Text verwendeten arabischen Ausdrücke. Der Vf. meint: „Vom christlichen Standpunkt aus kann man die sufische Weisheit, wenn man überhaupt ihren Sinn erahnt, nicht anders denn als ein Werk des Heiligen Geistes erfassen" (10). Wir denken hier anders. Ähnliches gilt von einigen sonstigen Auffassungen, etwa jener, daß das Sufitum „die Weitergabe einer ursprünglichen göttlichen Weisheit ist" (11). Aber jeder, der am Sufitum, dessen Ursprung nach dem Vf. übrigens im Islam selbst liegt (18), interessiert ist, wird das Büchlein mit Gewinn lesen. Ausgezeichnet, was S. 7 f. über den Zugang zu dem geistigen Gehalt der morgenländischen Lehre und S. 37 ff. über den Pantheismus gesagt wird. Richtig ist auch folgendes: „Wenn der Islam sich trotz der so schwankenden Natur der menschlichen Seele und trotz der völkischen Vielfalt, die er umfaßt, durch die Jahrhunderte hindurch erhalten hat, so liegt das gewiß nicht an seinem verhältnismäßig leidenschaftlichen und kriegerischen Wesen, das ihm als Gemeinschaft eignet, sondern

* Nach im Nachlaß vorgefundenen Notizen.

daran, daß ihm eine Möglichkeit geistiger Schulung innewohnt, die unbeweglich die Störungen der menschlichen Leidenschaften überragt" (26).

Thomas Ohm

Heinrich, Walter: *Über die traditionelle Methode.* (Stifterbibliothek: Fragen der Zeit, 33), Salzburg 1954. SS. 57. DM 1,90.

An Bachofen und Schelling orientierte Methode, die in den Überlieferungen der Völker tiefste Urwahrheit erkennt, sofern sie in der Ganzheit gesehen werden. In ihnen wird etwas von Ur- und Übergeschichte sichtbar. Versuchten Guenon und Evola diesen Urgrund namentlich in der östlichen Welt aufzuzeigen, so tut dies einer der bedeutendsten Vertreter der Methode auch im Zusammenhang mit der westlichen Wissenschaft. Es geht um die große Geistessynthese von Ost und West mit dem Ziel, so erst die ganze Offenbarung Gottes, die nicht nur im Fleische sondern auch im Geiste erfolgte, sichtbar und überzeugend herauszustellen, wobei Schicksal und Wesen des Menschen enthüllt wird. Wertvolle Vergleiche und Zusammenhänge in der Wirklichkeit zerstreuter Wahrheiten sind zum Verständnis der Religionen sehr fruchtbar. Es droht nur die Gefahr, das Christentum in seiner Offenbarung so dem allgemeinen Geistesstrom einzuordnen, daß seine Absolutheit verloren geht.

† *Prof. J. P. Steffes*

Huonder, Quirin OSB: *Gott und die Seele im Lichte der griechischen Philosophie.* Max-Hueber-Verlag (München 1954), 243 S., 9,80 DM.

Mit der „Theologie" der Griechen haben sich in jüngster Zeit mehrere gründliche Untersuchungen beschäftigt. Ihr Resultat ist, daß wir heute das griech. Denken über Gott und Seele in manchen z. T. wichtigen Punkten anders beurteilen wie etwa noch die Forschergeneration um Ed. Zeller. Es sei nur erinnert an die Werke von K. Joël, E. Peterich, W. Jäger. Vorliegende Studie reiht sich diesen Arbeiten würdig an, insofern sie auf deren Resultaten fußt, sie mehrfach ergänzt und verbessert.

In klarer, übersichtlicher Darstellung zeigt Vf. die Entfaltung und Aufhellung des griech. Denkens über Gott und Seele von der Epoche des Mythos bis Plotin. Kap. 2 und 3 geben jeweils eine Zusammenfassung dessen, was griech. Philosophen über den personalen Gott und Schöpfer-Gott beigebracht haben. Methodisch besser hätten vielleicht beide Kapitel am Schluß der ganzen Untersuchung ihren Platz gefunden.

Dem realistisch denkenden Griechen sind Gott und Seele „keine leeren kategorialen Begriffe" sondern durchaus „Seinswirklichkeiten", die er bei noch so stark erlebter Tragik nicht aufgibt. Dies im Laufe der Untersuchung klar aufzuweisen und dem modernen Menschen, dem sich beide Realitäten vielfach verflüchtigt haben, vor Augen zu stellen, ist Ziel des Verfassers.

Deshalb dürfte die Arbeit auch den Missionswissenschaftler interessieren; läßt sie doch deutlich erkennen, inwieweit der Acker bestellt war, in dem der Same des Evangeliums ausgestreut wurde. Die stark monotheistische Tendenz bei Xenophanes und Anaxagoras, das Agathon und die Eschatologie Platons, der Logos des Heraklit als Lehrer der Menschen, die Forderung nach Verinnerlichung bei Heraklit, Platon und Plotin, das Gebet des Aristoteles zu „Gott, der Geist ist", mögen als Punkte genannt sein, an die christliche Verkündigung anknüpfen konnte.

Es ist sehr zu begrüßen, daß Vf. die einzelnen Denker selbst fortlaufend zu Wort kommen läßt. Bewußt wird dabei eine langwierige Diskussion in der Textdeutung vermieden. Ist dies vielleicht der Grund, daß neuere, beachtenswerte Lit. nicht herangezogen wurden? Es sei nur hingewiesen auf die Artikelserie von M. J. Lagrange in RThom (1926—1929); vgl. dazu K. Prümm, Zur phil. Welt- und Lebensanschauung des Hellenismus. Schol 5 (1930) 551 ff. u. die dort angeführte Lit.

Die Textdeutung des Vf. selbst ist klug abwägend und verrät dort, wo er die bisherige Interpretation ergänzt, ein feinsinniges Einfühlen in den Gedankenzusammenhang des jeweiligen Philosophen. Am besten ist m. E. die Darstellung der aristotelischen Gotteslehre gelungen. In der viel diskutierten Frage nach dem Verhältnis des unbewegten Bewegers zur Welt entscheidet sich Vf. mit guten Gründen für die theistische gegen die deistische Interpretation (159 ff.).

Nicht zu überzeugen vermag, wie Vf. die Verbreitung der orphischen Lehren begründet (22). — Ein tieferes Eingehen auf die tragische Dichtung und die stoische Lehre hätte weiteres, für die Arbeit brauchbares Material zutage fördern können. — In der Darstellung der plotinischen Mystik zitiert Vf. nur jene Texte, die in der „unio mystica" und der Endschau die „Henosis" im Sinne des Aufgehens der Seele in Gott aussprechen (229); es ließen sich ebensoviele Stellen anführen, die klar ausdrücken, daß beidemal die Individualität der schauenden Seele gewahrt bleibt.

Diese wenigen Vorbehalte wollen in keiner Weise das Verdienst des Autors schmälern, uns eine gediegene Arbeit geschenkt zu haben, die nicht bloß für den Fachmann von Interesse ist, sondern auch den Phil.-Studenten und überhaupt jedem an der griech. Gedankenwelt Interessierten als sehr brauchbare Einführung in die beiden für griech. Denken wichtigsten Probleme dienen kann.

Oeventrop (Westf.) *P. Joh. Kirsch MSC*

Ittmann, Johannes: *Volkskundliche und religiöse Begriffe im nördlichen Waldland von Kamerun.* Afrika und Übersee. Beiheft 26 (Folge der Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen). II + 68 Seiten. Berlin 1953. Verlag von Dietrich Reimer.

Es ist eine der vornehmsten und ersten Aufgaben der Religionswissenschaft, die Gedanken und Auffassungen klarzulegen, die sich hinter dem religiösen Zeremoniell und hinter den religiösen Aussagen außereuropäischer Völker verbergen. Der Erfüllung dieser Aufgabe stehen zwei Schwierigkeiten im Wege, auf seiten der Eingeborenen die Arkandisziplin gegenüber allen Nicht-Eingeweihten oder die Unmöglichkeit, über den Sinn der bereits zu Formeln erstarrten religiösen Phänomene überhaupt noch etwas auszusagen, auf seiten des Forschers das oft vergebliche Bemühen, seine europäischen Begriffe und Vorstellungen einzuklammern und ganz auszuschalten.

Bei dem Versuch, dieser Schwierigkeiten Herr zu werden, kommt der Religionswissenschaft die Linguistik zu Hilfe. Im sprachlichen Ausdruck haben die Völker wirklich ihr tiefstes Denken über religiöse wie auch über andere kulturelle Dinge unverfälscht und bleibend zum Ausdruck gebracht, und hier kann ihre religiöse Welt so erfaßt werden, daß sie nicht durch eine europäische Brille gesehen und verfärbt ist. Hier liegt darum eine wichtige und große Aufgabe für vergleichende Sprachforschungen.

Ittmann bringt nach einer 30jährigen Tätigkeit als Missionar im Waldland von Nord-Kamerun die linguistischen Erfordernisse mit, um sich an eine solche Aufgabe für das ihm bekannte Gebiet mit Aussicht auf Erfolg heranzuwagen. Die vorliegende Arbeit enthält eine Fülle von sprachlichen Erklärungen, die zum Teil überraschende und ganz neue Ausblicke geben auf religionswissenschaftliche, aber in Zusammenhang damit auch auf ethnologische und soziologische Zusammenhänge.

Die Benutzung des Werkes ist sehr einfach dadurch, daß der Vf. zunächst in alphabetischer Ordnung die Kameruner Wörter mit ausführlichen Erklärungen und Parallelen bringt, dann ein ebenfalls alphabetisches deutsches Register, das auf alle entsprechenden Eingeborenenwörter hinweist.

Möge dieses wertvolle Werk Schule machen und viele Missionare, die gemäß ihrer Vorbildung und langen Tätigkeit an einem bestimmten Platze dazu imstande sind, aneifern, ihre reichen sprachlichen Kenntnisse auf diese Weise in den Dienst der Kulturwissenschaften und namentlich der Erforschung der Religionen und des Religiösen zu stellen, was rückwirkend nur der missionarischen Arbeit zugute kommen kann.

Nijmegen *R. J. Mohr*

Kerygma und Mythos. III. Bd. Das Gespräch mit der Philosophie. Herausgegeben von H.-W. Bartsch. (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 5.) Ev. Verlag, Hamburg-Volksdorf 1954. SS. 101. DM 6,—.

Diskussion, an der sich K. Jaspers, K. Reidemeister, R. Bultmann, F. Buri und H.-W. Bartsch beteiligen. Es geht wesentlich um die Auseinandersetzung zwischen Jaspers und Bultmann.

Jaspers bestreitet die Grundvoraussetzungen Bultmanns. Konkret lehnt er mit Schärfe den Satz ab, daß der Mensch durch die Sünde durch und durch verderbt sei und nur Böses tun könne. Ferner, daß dem Mythos gültiger Wahrheitsgehalt zukomme. Der Mythos ist für Jaspers eine legitime Form des Sehens und Erkennens besonderer Wahrheiten, deren Verlöschung die Vernunft verarmt. Einig geht er mit Bultmann in der Feststellung, daß es sich bei unseren letzten Erkenntnissen nicht mehr um Gegenständliches handelt. Und hier taucht eine Fülle neuer Probleme auf. Bei beiden wird um den Glauben gerungen, bei Jaspers um den philosophischen, bei Bultmann um den christlichen. Ersterer zentriert im Menschen, letzterer in Gott.

† *Prof. J. P. Steffes*

Radakrishnan, S.: *Religion und Gesellschaft.* Holle Verlag, Darmstadt. 277 S. Ganzleinen DM 25,—.

In einer Zeit, da Indien immer stärker den Anspruch erhebt, als geistige und politische Weltmacht eine führende Rolle zwischen Ost und West zu spielen und der Welt eine universale Religion zu schenken, wird man mit besonderem Interesse das Buch des bekannten und in Indien hoch angesehenen Philosophen zur Hand nehmen, um tieferen Aufschluß über Hintergründe und Ziele dieser Bestrebungen zu erhalten, deren Ernsthaftigkeit in Europa immer noch zu wenig gewürdigt wird. Das vorliegende Werk ist ein Gegenstück und eine Ergänzung

zu dem Buche „Die Gemeinschaft des Geistes" vom gleichen Verfasser (vgl. die Besprechung in ZMR 38, 1954, 169 f.). Es enthält — ohne äußere Datierung — fünf Vorträge, die während des letzten Krieges gehalten worden sind, und ein Nachwort zum indischen Unabhängigkeitstag 1947. Bezeichnend ist schon der Untertitel „Persönliche Freiheit und soziale Bindung", in dem persönliche Freiheit als Synonym für Religion gebraucht wird — getreu der allgemein verkündeten indischen „Toleranz", der die abgeschlossene historische Gottesoffenbarung des Christentums ein unüberwindliches Ärgernis ist. Das Buch behandelt vom dialektischen Materialismus bis zum Ehesakrament alle für das Zusammenleben der Menschen bedeutsamen Probleme und Institutionen und hinterläßt wegen seiner edlen Menschlichkeit einen angenehmen Eindruck. In dieser Menschlichkeit liegt seine Größe und seine Beschränkung. Der christliche Leser, der sich dessen bewußt ist, wird der Person und den Bestrebungen des Autors manche Sympathie entgegenbringen und vielerlei Anregung und Belehrung empfangen. Auch für Radhakrishnan ist Religion „eine Kraft für den sozialen Fortschritt" (S. 84). Nur ist seine Auffassung von Religion anders als die unsere. Ein umfangreiches Sachverzeichnis hätte nicht geschadet. Die zahlreichen (meist Sanskrit-) Zitate sind nicht frei von Druckfehlern und ermangeln leider oft genauer Stellenangabe. Dennoch hat das Buch auch für den Indologen und Religionswissenschaftler — teils durch das zusammengetragene Quellenmaterial, teils als Selbstzeugnis eines modernen Hindu über sein Vaterland — einen gewissen Wert.

Schliersee/Obb. *Dr. Winfried Petri*

Spranger, Eduard: *Der unbekannte Gott.* Ehrenfried Klotz Verlag Stuttgart (1954). SS. 62. DM 2,80.

Das Buch will dem Menschen das Ohr öffnen für die Urlaute Gottes, welche in jeder Seele klingen und die Voraussetzungen für alles, besonders für das Leben bieten. In langsamem dialektischem Aufstieg führt der Vf., alle Möglichkeiten durchdenkend, aufwärts zu der höchsten Form, in welcher der unbekannte Gott sich manifestiert, zu der alles Leid wendenden Liebe Gottes, deren Licht zu sehen das Auge geschärft wird.

† *Prof. J. P. Steffes*

VERSCHIEDENES

Burgardsmaier, Alfred: *Religiöse Erziehung in psychologischer Sicht.* 2. Auflage, Düsseldorf 1955, Patmos-Verlag. 352 S. Ln. DM 17,50.

Das Buch ist nicht, wie seine Auflagenanzeige undeutlich anzugeben scheint, die 2. Auflage eines im wesentlichen unveränderten Buches. Zwar sind die Teile I. und III. bereits früher erschienen (1937 bzw. 1939); aber erst jetzt gelang es dem Verfasser, beide zusammen mit dem 2. Teil zu einem Ganzen zu fügen. Dabei hat er sich der Mühe unterzogen, die beiden älteren Teile zu überarbeiten und auf den neuesten Stand zu bringen. Damit ist das nunmehr vorliegende ganze Werk gleichzeitig auch ein neues. B.s Buch ist äußerst fleißig gearbeitet, eine Fülle von Zitaten aus der gesamten in- und ausländischen religiösen und profanen einschlägigen Literatur beweist seine ausgebreitete Belesenheit. — Die drei Teile des Buches umfassen „die ewigen Wahrheiten im Erziehungswerk (I),

„Christus als Vorbild und Nachbild im Erziehungswerk" (II), „das übernatürliche Wachstum im Erziehungswerk" (III). Danach ist das Wesen der religiösen Erziehung Heilsverwirklichung und die Unterweisung darin Lehre zum Leben (I). Eine solche Erziehung bedarf des Leitbildes. Es ist ihr von Gott in Christus gegeben. Seine Gestalt hebt das natürliche Bild vom Menschen nicht auf, sondern überhöht es (II). Diese Erhebung über die eigene Natur hinaus bedeutet ein völlig neues Leben mit eigenen Wachstumsgesetzen und Erziehungsmitteln (III). Wenn B. von der Gotteslehre Eckeharts und nicht von der thomistischen ausgeht, so tut er es aus einem pädagogischen Anliegen (65): Die Mystik ist ganzheitlicher, schlichter, mehr zu Herzen gehend, bildhafter als die Spekulation. So kann sie leichter den Grundakt allen erzieherischen Bemühens, die Ehrfurcht, wecken und die Heilswirklichkeiten plastischer veranschaulichen (74). Dieses Prinzip der Anschaulichkeit verlangt B. auch von der Gestalt Christi, die zum Leitbild der ganzen Erziehung werden soll. Wenn B. dabei den liturgischen statt des biblisch-historischen Christus zur Mitte des Erziehungswerkes machen will, so hat das didaktisch viele Vorteile; wenn allerdings die Gestalt Christi dadurch lebendiger und plastischer werden soll, so setzt das doch wohl ein überdurchschnittliches Geschick des Katecheten voraus. Dem zu helfen bietet der 3. Teil reiche Anregung. — Das ganze Buch ist mit einer Fülle psychologischer Erkenntnisse aus der gesamten Literatur und reicher persönlicher pädagogischer Erfahrung zu einem kunstvollen Ganzen zusammengewoben. Es wird jedem, der es liest, vielfältigen Anlaß zum Nachdenken bieten.

Frankfurt/Main *Karl Erlinghagen SJ*

Caskel, Werner: *Lihyan und Lihyanisch*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Heft 4, Köln und Opladen (Westdeutscher Verlag) 1954, 155 S. mit Abbildungen und Karten.

Ders.: *Entdeckungen in Arabien*, Arbeitsgemeinschaft . . . Heft 30, 1954, 32 S.
Der bekannte Orientalist legt zwei Arbeiten vor, die für die südarabischen Studien sehr förderlich sind. In der erstgenannten Arbeit ist eine Darstellung des Königreiches Lihyan gegeben, die sehr umfassend und gründlich ist; C. hat so etwas wie ein Handbuch für Lihyan geschaffen. Neben der Geschichte kommen alle Bereiche des menschlichen Lebens zur Sprache wie Religion, Recht, Gesellschaft, Wirtschaft und bildende Kunst. Ein ausführliches Kapitel ist der Sprache gewidmet, wobei besonders die Inschriften zu Worte kommen. An ihnen läßt sich ja der Verlauf der sprachlichen Entwicklung in den verschiedenen Perioden studieren. Das sprachliche Studium der Inschriften ermöglicht der Vf. durch die grammatikalische Einführung und vor allem durch das ausführliche Wörterverzeichnis und Namenregister. — Besonderes Interesse erweckt das Kapitel über die Religion: Der Gott der Lihyan trug keine bestimmte Bezeichnung, sondern wurde nur „der vom/im Dickicht" (Dūgābat) genannt. Er hatte aber noch andere Götter neben sich, die teils von den Lihyan mitgebracht, teils aus der Fremde eingeführt wurden. Diese Beigötter wechseln in den einzelnen Perioden (früh- und spätlihyanisch), S. 44 ff.
Die zweite Arbeit stützt sich auf Inschriften, die von G. und J. Ryckmans und H. St. J. B. Philby im Winter 1951/52 auf einer Reise nach Innerarabien aufgenommen wurden. Sie gehören in das 5. und 6. Jhdt. und bieten auch für den christlichen Orient äußerst wertvolles Material. Inschrift III und IV (bei Caskel) berichtet von dem Eingreifen der christlichen Äthiopier (Caskel spricht von Abessiniern) auf dem arabischen Gebiet. Bekanntlich haben sich ja die Äthiopier

mit den christlichen Bevölkerungsteilen gegen die einheimischen Herrscher Arabiens verbunden. Aus dem Inhalt der oben genannten Inschriften ergibt sich, daß die Äthiopier bei Muḫā landeten und nach Zafār vordrangen. Sie wurden aber zum Rückzug gezwungen. Ob Yūsuf, der die Herrschaft des Christentums in Nagrān brechen wollte, die Juden Äthiopiens zum Aufstand gegen ihren König aufwiegelte, sei dahingestellt (S. 26). Hingewiesen sei noch auf die trinitarische Anfangsformel der V. Inschrift (S. 27) und die Form: bhyl = in der Kraft . . ., die ja auch in äthiopischen Inschriften wiederkehrt.

Münster i. W. *DDr. Ernst Hammerschmidt*

Dold, Alban: *Sursum corda.* Hochgebete aus alten lateinischen Liturgien. Reihe: Wort und Antwort, Bd. 9. Otto-Müller-Verlag, Salzburg (1954). 259 SS. DM 7,90.

Der bekannte Liturgieforscher der Erzabtei Beuron legt hier aus römischen und gallikanischen Sacramentaren *Präfationen* zu den Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres vor. An den Text, der in lateinischer und deutscher Sprache geboten wird, schließt sich jeweils eine Erläuterung des Herausgebers an, die den Inhalt deutet und zum persönlichen Beten und Betrachten anregt. In der Einführung wird der Präfation als einem Teil des Kanons die rechte Stelle in der Liturgie wiedergegeben. Schließlich bietet ein „Verzeichnis der für die Text-Vorlagen benutzten Handschriften und ihrer Sigel" dem wissenschaftlich Interessierten Auskunft über Ursprung und Fundort des jeweiligen Textes. Für alle Freunde der Liturgie eine Handreichung, für die wir nicht dankbar genug sein können, weil sie uns wieder zum Lobpreis des dreieinigen Gottes und zum Bitten in der weltweiten Sicht der Kirche anspornt.

Münster (Westf.) *Dr. P. J. Glazik MSC*

Doms, Herbert: *Vom Sinn des Zölibats.* Historisch-systematische Erwägungen. Regensberg, Münster (Westf.) 1954. 68 S.

Das schöne Büchlein sei auch allen denen empfohlen, welche draußen die Frohbotschaft verkünden — vgl. S. 42 die Gedanken über die Angemessenheit des Zölibats für die Glaubensverkündigung — und sich in der Mission um den Zölibat des Priesters, um seine „tiefe Erfassung" und bestmögliche Verwirklichung bemühen. D. begnügt sich nicht mit oberflächlichen Begründungen und Nützlichkeitserwägungen, sondern sieht die Begründung des Priesterzölibats in dem zentralen Gesichtspunkt der significatio Christi mediatoris, „in dem Umstand, daß der Priester sakramentaler Repräsentant Christi ist" (43).

Thomas Ohm

Häring, Bernhard: *Das Gesetz Christi.* Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien. Freiburg i. B. 1954. Erich Wewel Verlag. 1446 S. DM 48,—.

1. Eine imponierende Leistung! Gerade das, was wir heute nötig haben! Das Buch verdient vollauf das Lob, das ihm zuteil geworden ist, und eignet sich nicht bloß für den Seelsorger, sondern auch für den Laien, dem es hilft, „sein christliches Weltamt zu verstehen, die Probleme seines privaten und öffentlichen Lebens in der Weite und mit dem Ernst radikaler Christusnachfolge zu sehen" (41). Ich wüßte unter den moralischen Fragen, die uns Menschen des Abendlandes gegenwärtig bewegen, kaum eine (vgl. das ausgezeichnete Stichwort-

verzeichnis), die in diesem Werke des Professors für Moraltheologie in den Ordensschulen der Redemptoristen in Gars und Rom nicht ihre Beantwortung fände. Dazu die Sprache und überhaupt die Form! Aber wichtiger ist das andere, die Beleuchtung aller Dinge von der Offenbarung her, die Betrachtung von allem unter dem Gesichtspunkt Gottes und seiner Nachfolge, Christi und seiner Nachfolge, der Agape, des seinshaften Hineingenommenseins des Christen in Christus durch die Sakramente, durch das göttliche Leben in uns, die klare gewinnende Herausstellung des Ideals, die Hinweise auf den Zaun des Gesetzes und das Wachstum des Christen!

2. Aber hier soll das Buch nur unter missiologischem und missionarischem Aspekt betrachtet und gewertet werden. Auch unter ihm verdient es alles Lob. Wie die tägliche Erfahrung zeigt, sind die seinsmäßige Bekehrung und die moralische Umwandlung in den Missionen verschiedene Dinge. Jene geht in einem Moment vor sich, diese aber braucht Zeit und auch viel missionarische Arbeit. Hier aber kann das vorliegende Buch wirksame Dienste leisten. Man sieht, wie man die Bekehrung zu vollenden und nachzubereiten vermag. Immer wieder kommt H. auf missionarische Fragen zu sprechen. Grundlegend sind hier etwa die Ausführungen über die Bekehrung und wichtig jene über den Götzendienst (717—720), die Zauberei (730), die Polygamie (1062), das Unbekleidetgehen der Frauen bei bestimmten Stämmen (1141), auch die Kapitel über den Seeleneifer, die Toleranz, die Proselytenmacherei („der christlichen Tugend der Toleranz widerspricht jede falsche ‚Proselytenmacherei', der es nicht um das Heil des andersgläubigen Bruders, sondern um die Statistik und das Machtbild der Kirche geht", 888), die Basis, die wir hinsichtlich der natürlich erkennbaren Pflichten und Rechte mit den Nichtchristen gemeinsam haben (262!), die Anpassung der Apostel an die Juden und Heiden in den Anfängen (271), die persönliche Freundschaft mit den Ungläubigen (585) und die Sakramentalien (703). Immer wieder ist von der Mission die Rede (410), auch von der Pflicht, den Glauben zu verbreiten (580 ff.), von dem Herausreißen der Neubekehrten aus ihrem Milieu (342). In dem Abschnitt über die Kardinaltugenden steht am Schluß der Ausführungen über die konfuzianische Ethik: „Hier haben wir eine der biblischen Sicht viel verwandtere Gesinnungsethik und damit eine echt personale Ethik, an die sowohl die spekulative Theologie als auch die christliche Sittenlehre anknüpfen könnte, ja im chinesischen Kulturraum anknüpfen sollte" (510). Hier hätte der Vf. sich auf P. Maurus Heinrichs' OFM. Abhandlung „Die Bedeutung der Missionstheologie. Aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden" (Münster i. W. 1954) beziehen können.

Bisweilen darf man wohl anderer Meinung sein als der Verfasser, so bezüglich der Ausmerzung der Kanaaniter (266), der Duldung der Polygamie im AT (267), der Hintergründe des Verbots der Inder, Tiere zu töten und ihr Fleisch zu essen (542). Vom „indischen Pantheismus" (89) redet man besser nicht. Was hier gemeint ist, hat mit dem westlichen Pantheismus nichts zu tun.

Natürlich hat der Missiologe und Missionar noch einige Wünsche. Das Buch ist als ganzes vorzüglich, hat aber weithin noch abendländisches Gepräge. Die Ethik der asiatischen und afrikanischen Völker ist noch kaum hineingenommen. Eine eingehende Auseinandersetzung mit den großen ethischen Systemen des Ostens findet nicht statt. Zu wünschen wäre, daß bei einer etwaigen Neuauflage auch Probleme berücksichtigt werden, die den Missionar speziell bedrängen. Ich nenne hier nur einige Stichworte: Mutterrecht, Initiation, Beschneidung, Altersklassen, Sippen, Stämme, Auffassungen afrikanischer Stämme über den Bodenbesitz, Ahnenehrung, Bußzucht, Auflösung der stammesgebundenen Sittlichkeit und ihre

Gefahren, Niedergang der Sittlichkeit in vielen Missionsländern usw. Das Buch von R. Mohr, Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie (München 1954) läßt etwas von der Fülle der Probleme ahnen, die es hier für den Missionar speziell gibt.

Thomas Ohm

MAYHEW, CHRISTOPHER: *Men Seeking God.* London (1955). George Allen & Unwin Ltd. 117 S. 12 s. 6 d. net.

Das Buch ist auf Grund des BBC-Television-Programms zusammengestellt worden. Unter Beigabe interessanter Illustrationen wird schlicht und allgemein verständlich berichtet, was ein Hindumönch, ein buddhistischer Laie, ein jüdischer Rabbi, ein muhammedanischer Vorbeter, ein indischer methodistischer Geistlicher und ein katholischer Franziskaner, vom Vf. interviewt, in Kalkutta, Benares, Lahore, Jerusalem und Rom über ihren Glauben und ihre religiösen Erfahrungen gesagt haben. Beigegeben sind jeweils Anthologien aus der religiösen Literatur der betreffenden Religionen. Wer einen Einblick in das religiöse Denken und Leben vieler Anhänger der heutigen großen Weltreligionen bekommen will, greife zu diesem Werk. Eine systematische und objektive Darstellung dieser Religionen kann er natürlich nicht erwarten. Nicht unwichtig ist das Buch für den Missionar. Ich denke hier speziell an die Ausführungen des indischen Methodisten. Dieser klagt über die Belastung mit administrativen Arbeiten und hält die Vereinigung aller Christen für eine absolute Notwendigkeit. Im Anschluß an einen Hinweis auf die Reischristen heißt es S. 84: „It is not what one can get which makes a man a Christian, but what one is prepared to give. There lies the difficulty. . . . It is a very difficult thing in India to be a Christian. You cannot avoid paying a tremendous price." M. selber meint im Schlußkapitel, daß sich die Aussagen der von ihm befragten Männer klar widersprächen, daß aber „the experience is basically the same in all cases" (108).

Thomas Ohm

RIEDMANN, ALOIS: *Die Wahrheit des Christentums.* Bd. III. Die Wahrheit über die Kirche Jesu. Freiburg i. B. (1955), Verlag Herder. XVI + 246 S. brosch. DM 15,20; in Leinen DM 18,50.

R. hält diesen 3. Band seines Werkes, dessen erste Bände in der ZMR noch von Prof. Steffes besprochen worden sind (1950, 308; 1953, 70), für den zeitwichtigsten und möchte durch ihn „neue Begeisterung für die Kirche" erwecken (VII). Thema des 1. Buches sind „die individuelle Frömmigkeit oder Zugehörigkeit zur Kirche" und die vorchristlichen Gebilde kirchenähnlicher Art. Im 2. Buch geht es um die Menschheitskirche des Sohnes Gottes. Im letzteren wieder behandelt R. die Gründung der Kirche durch Christus, die Kirche als den mystischen Leib Christi, die allgemeinen und besonderen Aufgaben der Kirche, ihre hierarchische Gliederung, ihre Mitglieder, ihre Eigenschaften, ihre Unterschiedsmerkmale und schließlich die katholische Kirche in ihrer diesseitigen Gestalt.
Um seinen Zweck, die Wahrheit, Hoheit, Schönheit und Bedeutung der christlichen Lehre von der Kirche gegenüber anderen Auffassungen darzulegen und zum Leuchten zu bringen und zugleich um die Göttlichkeit der Kirche selbst erkennen zu lassen, wird wie in den ersten Bänden reiches Vergleichsmaterial aus der Vor-, Früh-, Religions- und Kirchengeschichte sowie aus der Natur-

wissenschaft und Philosophie beigebracht, und zwar in allgemein verständlicher Weise.

Ich glaube, daß R., der aus langjähriger Erfahrung genau wußte, was wir für die Predigt und den Religionsunterricht brauchen, sein Ziel erreicht hat. Religionslehrer, Prediger und Katechisten haben hier eine brauchbare Hilfe für ihre wichtige Tätigkeit; ebenso die Missionare, zumal im Buch immer wieder auf die in den Missionen herrschenden Religionen und auf Fragen wie die Akkommodation (227), die für den Glaubensboten so wichtig sind, eingegangen wird. Freilich würde man noch einen eigenen Abschnitt über die Missionsaufgabe und Missionstätigkeit der Kirche wünschen. Unsere heilige Kirche ist doch ihrem Wesen nach Missionskirche! Im Register kommt das Wort Mission nicht vor. Last not least sei das Werk dem Laien empfohlen, der aus ihm tatsächlich neue Begeisterung für unsere Kirche schöpfen kann.

Der Vf. hat trotz zweier Schlaganfälle diesen Band mit Gottes Hilfe noch vollenden können. Aber am 2. Dezember 1954 hat Gott den fleißigen Arbeiter aus seinem Weinberg heimgeholt. R. I. P. Wie mitgeteilt wird, kann der 4. Band des Werkes nach den vorliegenden Manuskripten bald vollendet werden.

Thomas Ohm

Schmalenbach, Werner: *Die Kunst Afrikas.* 175 S. mit 131 Abbildungen und 16 mehrfarbigen Tafeln. Basel 1953. Holbein-Verlag.

Der Titel dieses Buches ist, streng genommen, zu weit gefaßt. Es wird tatsächlich nur die Plastik Negerafrikas behandelt. Auf afrikanischem Boden finden sich aber noch andere Äußerungen künstlerischen Schaffens. Diese können nicht deswegen, weil sie nicht von Negern stammen, als unafrikanisch registriert werden, zumal man nicht weiß, ob sie nicht vielleicht schon länger „afrikanisch" sind als die eigentliche Negerkunst. Gerade im Gegenspiel der mehr malerischen Kunstübung der hellen Afrikaner und der mehr plastischen der dunklen Afrikaner kommt etwas von der reizvollen Dynamik des afrikanischen Erdteils zum Ausdruck.

Die Plastik Negerafrikas stellt S. gut dar in ihren vielseitigen kulturellen Beziehungen. Alle wesentlichen Probleme, die darum kreisen, werden mehr oder weniger ausführlich besprochen. Dabei kommt ein Moment besonders deutlich zum Ausdruck — und das wird bei der heutigen, vielfach zur Mode gewordenen Beschäftigung mit primitiver Kunst meist übersehen — daß es bei der Kunst von Naturvölkern funktional um etwas ganz anderes geht als bei der Kunst von uns Zivilisierten. Uns psychologisierenden Individualisten ist das Kunstwerk der Ausdruck individuellen inneren Erlebens der Künstlerpersönlichkeit, der von einem irgendwie aufgefaßten Ästhetischen geformt wird. Bei der Plastik des Negers — und überhaupt bei primitiver Kunstübung — spielt aber das individuelle Erleben keine Rolle, und auch eine spezifisch ästhetische Wirkung wird ursprünglich nicht angestrebt. Es geht vielmehr ursprünglich bei primitiver „Kunst" um eine Tätigkeit, die mit der Weltanschauung zu tun hat. Der Vf. hebt das in anerkennenswerter Weise hervor. Das Kunstwerk des Negerkünstlers dient der Darstellung und der Verwirklichung eines weltanschaulichen Anliegens. In diesem Zusammenhang ist der Begriff „Weltanschauung" dem Begriff „Religion" vorzuziehen, was S. zu wenig berücksichtigt. Gerade in der gegensätzlichen Aufteilung des Weltanschaulichen in das Religiöse und das Magische liegen gewisse Unterschiede in der Negerkunst begründet.

Die Abbildungen des Werkes, die teilweise schwerer zugängliche Kunstwerke zur Darstellung bringen, sind mit Rücksicht auf den nicht streng wissenschaftlichen Zweck des Buches und den entsprechenden Leserkreis natürlich in erster Linie nach ästhetisch-künstlerischen Gesichtspunkten ausgewählt. Sie bieten aber auch dem Ethnologen und Religionswissenschaftler ein gutes Material, namentlich auch infolge der ausgezeichneten Wiedergabe, besonders auch der Details, wie überhaupt die technische Ausstattung des Werkes hervorragend und Eindruck weckend genannt werden muß.

Nijmegen *R. J. Mohr*

Tennien, Mark: *Kein Geheimnis ist sicher hinter dem Bambusvorhang.* Einführung von Kardinal Spellman. Salzburg o. J., Otto-Müller-Verlag. Nach der amerikanischen Originalausgabe „No Secret is Safe Behind the Bamboo Curtain", übertragen von Emil K. Pohl.

Ein erschütterndes Buch! Der Maryknoller Missionar Mark Tennien, der seit 1928 in China wirkte und 1945 seinen Bestseller „Chungking Listening Post" veröffentlichte, berichtet über seine zweijährigen persönlichen Erlebnisse und Erfahrungen unter der kommunistischen Herrschaft. In ruhig sachlicher, bisweilen humorvoller Art, welche die Tatsachen dafür um so schärfer und grausamer hervortreten läßt, erzählt er vom Einmarsch der Roten, von der systematischen Erfassung und Durchdringung des ganzen öffentlichen Lebens sowie der intimsten privaten Bereiche durch den Kommunismus, von den Methoden kommunistischer Erziehung und Umschulung, der Erpressung von Geständnissen, der Durchführung der Bodenreform, den furchtbaren Volksgerichten, Säuberungen und Liquidierungen. Er zeigt auf, wie sich die Schlingen des Terrors und der seelischen Vergewaltigung immer enger um das Volk zusammenziehen, wie Fanatismus und wilder Haß in den Massen geschürt, die Leidenschaften und Masseninstinkte aufgepeitscht werden. Er gibt wertvolle Analysen und deckt innere Zusammenhänge auf. Seine eigenen Erlebnisse und Leiden im Hausarrest und im Gefängnis, bei der „Umschulung" sowie seine abenteuerliche Ausreise geben dem Ganzen eine persönliche, fesselnde Note. Dieser erschütternde „Bericht eines geübten Beobachters", der in seiner lokalen Färbung und zeitlichen Begrenzung seine volle Gültigkeit und seinen hohen Wert behält, aber andere Veröffentlichungen mit oft noch grausamerem Material, drastischerer Schilderung und tieferen Einsichten in die Zusammenhänge nicht überflüssig macht, hat dem modernen Menschen, der mitten in das Ringen zwischen Ost und West, zwischen kommunistischer Ideologie und christlichem Glauben hineingestellt ist, viel zu sagen. „Gewiß, es ist eine Geschichte der Tyrannei, der Brutalität und des Schreckens, aber es ist auch eine Geschichte des Heldentums, der Opferbereitschaft und der Hoffnung zahlloser Chinesen. Und es ist eine Warnung und ein Beispiel für uns, unseren Glauben und unsere Freiheiten zu hegen und zu bewahren" (Kard. Spellman).

St. Augustin *P. Dr. Joh. Schütte SVD*

Veltheim-Ostrau, Hans Hasso von: *Der Atem Indiens.* Tagebücher aus Asien. Neue Folge. Ceylon und Südindien. Hamburg (1954) Claassen-Verlag. 444 S. DM 19,80.

Nach der Einleitung versetzt uns V. zunächst nach Ceylon, also in eine Welt des Hînayâna-Buddhismus, und dann nach Süd-Indien, in die Welt des Hinduismus. Hier wieder ist die Rede von den Quellen der indischen Kulturen, der vorarischen Zeit und ihrer matriarchalen Überlieferungen, der Kaste und dem Karma (beachtenswert die Ausführungen über die Berücksichtigung der Kasten bei der Kommunionausteilung und der Aufnahme in die Klöster etc.), der alten vedischen Medizin Indiens, dem Ayurveda, den Liebesmitteln, der Sati, der guten Frau (Witwenverbrennung), der Kinderheirat, Madras und den Thomaschristen, der indischen Astrologie, Adyar, dem theosophischen Hauptquartier bei Madras, den echten und falschen Heiligen, Ramana Maharshi (Lichterlebnis!), der heiligen Stadt Konjeeveram, dem tanzenden Shiva (Kristallsehen!), dem alten Königreich Kerala und dem Fest der zehn Tage und Nächte. Im letzten Abschnitt „Wege zu Gott" beantwortet der Vf. die Frage vieler nach seinem persönlichen Glauben. Er strebe dem Ideal des Weisen zu, das grundverschieden vom Wesen des Missionars sei. Alle Religionen stellten nur Versuche dar. Keine sei ewig. Bewerten will der Vf. nicht. Jede Bewertung könne nur „eine relative, zeitlich bedingte und begrenzte Gültigkeit" beanspruchen.
Die Ausführungen beruhen auf dem, was der Vf. auf Ceylon und in Indien gesehen, geschaut, gehört und gelesen hat. Dann auch und vor allem auf praktischer Betätigung, auf Konzentration, Meditation, Atemübungen, Yoga-Betätigung, parapsychischen Erlebnissen und dergleichen.
So ist dieses Werk über die Reise, die V. in den Jahren 1937/38 gemacht hat, kein Reisetagebuch der üblichen Art, sondern das Reisebuch eines philosophischen und religiösen Menschen. Das Äußere ist nicht vergessen. Aber im Grunde geht es um den „Atem", um den Geist Indiens und Asiens überhaupt, um die Spiritualität, die geistigen Grundlagen, Wege und Ziele, um die Religionen, Kulturen und das Menschentum Asiens. Bezeichnend ist dabei die Offenheit des Vf. gegenüber allem Indischen und Asiatischen und seine Empfehlung des „ungeteilt-geöffneten Lebens", das in seinen Augen einen „Paradieseszustand" (292) und den Gegensatz zum „geteilt-geschlossenen Leben" darstellt. Der Vf. möchte, daß wir uns mehr und mehr bemühen, „der asiatischen Geisteshaltung Verständnis und Liebe entgegenzubringen" (2), und zitiert hier das Wort Goethes: „Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen". Der Standort des Vf. ist zu erkennen aus seiner Offenheit und seinen Sympathien für Indien, indischen Geist, indische Religiosität, für H. Zimmer, P. Brunton, Krishnamurti und Annie Besant, die für ihn eine „verehrungswürdige Persönlichkeit großen menschlichen Formats" ist (233). Dann auch aus der Tatsache, daß er ein „persönlicher Schüler Rudolf Steiners" war und sich auf das tiefste und dauernd von Maharshi, der für ihn ein „Heiliger" ist, beindrucken und beeinflussen läßt.
Über vieles wird man mit dem V. streiten, so über die These, daß ein neues Wassermann-Weltalter, eine Synthese von Patriarchat und Matriarchat bevorsteht oder, daß wir bereits „in ein patrimatriarchalisches Zeitalter eingetreten" sind (206). In anderen Dingen wird man ihm nicht folgen können. Wenn er S. 59 erklärt, der Buddhismus, Hinduismus, Taoismus und Konfuzianismus kännten keine Unduldsamkeit, so kennt er die Geschichte dieser Religionen doch zu wenig, und wenn er Ur- *oder* Erbsünde sagt, zu wenig die christliche Theologie. Der Hinduismus ist nach ihm „keine Religion" (106), wird aber dann als „nationale Volksreligion" (115) herausgestellt. Frei wird mit Unrecht ein Benediktiner ge-

nannt (300). Aber man mag aussetzen, was man will, so ist doch nicht zu leugnen, daß hier ernstlich und auch tief um wesentliche Fragen gerungen wird und daß angesichts des Gesagten nicht verkannt werden kann, daß Asiens Denken vom westlichen verschieden ist (281).

Nicht selten ist vom Christentum die Rede. „Die westliche Auffassung von dem einmaligen Leben, das eine Ewigkeit bestimmen soll", erscheint ihm sinnlos, „vor allem, wenn ein unmündiges, aber getauftes Kind oder gar ein als Idiot Geborener stirbt" (109). Vespasian habe „genau wie .... die christlichen Geistlichen" gemeint: „Geld stinkt nicht" (117). Die Lehre vom Karma wird S. 130 mit den katholischen Auffassungen von den Sünden und Krankheiten in Verbindung gebracht. Die Auffassung vom Weibe als dem „Gefäß der Sünde" wird als eine Grundthese des Christentums, der typisch patriarchalen, neuerlichen Religion, hingestellt (1587). „Das Jahr 1759 ist bisher der Zeitpunkt der größten Verbreitung des Christentums in Indien . . . gewesen" (183). Seitdem hat die Zahl der Christen in Indien ständig abgenommen. In Indien hat das Christentum „keine Ausbreitungsmöglichkeit" (183). Nach V. muß „den Buddhisten wie auch den Hinduisten die Erlösung der Welt durch das stellvertretende Leiden Christi angesichts von Reinkarnation und Karma ziemlich unverständlich bleiben" (187). Aber ich habe in Gesprächen und Büchern bei den Hindu viel Verständnis gerade für das Leiden Christi gefunden. S. 244 liest man vom „anmaßenden Lehrmeister- und Missionseifer ihrer weißen Vorbilder". „Einer der übersinnlichen Leiber des Maharshi" ist wesentlich dasselbe wie in der christlichen Esoterik der „Auferstehungsleib" (283). Keiner wird zustimmen, wenn der V. erklärt die Albe und alle farbigen Gewänder des katholischen Priesters seien „Nachbildungen ätherischer weißer und astraler farbiger Auren" (298).

Alles in allem werden in diesem Buch nicht die „Wege zu Gott" aufgezeigt. So fesselnd, so anregend, ja so aufregend es in vielem sein mag, im ganzen genügt es für den gottsuchenden Menschen nicht.

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.

Construire. Mensuel d'engagement chrétien. Louvain.

Devas, Francis SJ: *Der Christ in der Welt.* Geistliche Unterweisung. Paul Pattloch Verlag Aschaffenburg 1954. 157 SS. Gln. DM 6,80.

Dietrich, Horst Paul: *Von der Rechtfertigung des Krieges.* Sonderdruck der Schriftenreihe des Arbeitskreises für angewandte Anthropologie. Göttingen. 1954. 52 SS.

Dignam, P. SJ: *Conferenzen* nebst Exerzitien, Predigten und Auszügen aus geistlichen Anweisungen zusammengestellt von Mutter Magdalen Taylor, SMG. Paul Pattloch Verlag Aschaffenburg (1954). 419 SS. Gln. DM 12,50.

Gusinde, M.: *Pygmies and Pygmoids: Twides of Tropical Africa.* In: Anthropological Quaterly 28, 1955, 3—61.

Herrmann, Josef SJ: *Geistliches Lesebuch.* Im Anschluß an die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. I. Teil. Paul Pattloch Verlag Aschaffenburg (1954). 393 SS. Gln. DM 12,—.

Kane, George L.: *Warum ich Priester wurde.* 202 SS. Gln. 8,50.
Ders.: *Warum ich ins Kloster ging.* 239 SS. Gln. DM 8,50. Beide: Paul Pattloch Verlag Aschaffenburg (1954).

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. 7. Jahrg. 1./2. Lief. Verlag Aschendorff Münster.

O'Brien, John A.: *Was ist die Wahrheit über den Katholizismus?* Warum bekennen sich 400 Millionen Menschen zur katholischen Kirche? Paul Pattloch Verlag Aschaffenburg (1954). 407 SS. Gln. DM 9,60.

BERICHTIGUNG

zu dem Artikel von *Prof. Wirth Roeper Bosch:* „Die Symbolhistorische Methode", Heft 2 (April 1955):

Tafel S. 131: A 1 und 2

muß sein:

Einzuschalten ist auf *S. 135,* nach Zeile 20 v. o. („aus dem subarktischen Jahre Gottes"):

Symbolerbe der sibirischen Aurignacien-Mutterkultur ist es ebenfalls, wenn auf den Bronze-Ahnenkultgefäßen der Shang-Periode und in ihren Inschriften noch die beiden Seelengeleitvögel erscheinen mit der ♀ bzw. ♂-Symbolik und der Wendelspirale, dem Zeichen *hui* „wiederkehren, umdrehen, umlaufen", dem Ideogramm des Jahreslaufes der Sonne zwischen Himmel und Erde. An Stelle des nordeurasischen Seelengeleitvogels, des mit der Sonne Nord-Süd ♀ fliegenden Schwanes, ist hier im ostasiatischen Inlandraum die „dunkle Schwalbe" getreten, ein ebenfalls Nord-Süd fliegender Zugvogel. So übernahm die Schwalbe vom Schwan als Seelengeleiter und Lebensbringer, Himmelsbote, die ♀, ♂-Symbolik.

Diese Schwalbe schickt der „Herr des Himmels" zu der Tochter des Herrn von Yu Jung. Die Schwalbe legte ein Ei, das die Tochter des Herrn von Yu Jung schluckte, worauf sie den Siä, den Ahnherrn der Schang-Dynastie, gebar. So heißt es im „Buch der Lieder": „Der Himmel sandte die dunkle Schwalbe herab und erzeugte so Schang".

Wir sehen auch hier die gleichen Motivverbindungen wiederkehren: der Wiedergeburtsglaube, der Seelengeleitvogel mit der Symbolik der göttlichen Kraft, die vom Himmel zur Erde gesandt wird, die Sonnenjahrsymbolik, das kosmische Ei. In diesen ältesten Bitt- und Weihe-Inschriften erscheint dann auch die *t'ien li'* Formel mit dem dreifingrigen Handzeichen, die Bitte um die göttliche Kraft vom Himmel und die stehende Wendung: „mögen Kinder und Kindeskinder auf immer dieses (Opfergefäß) als einen kostbaren Hort hüten und verwenden".

† PROF. DR. B. POSCHMANN, MÜNSTER (WESTF.)

DIE KIRCHENGLIEDSCHAFT *)

II. Kirchengliedschaft auf Grund der inneren Christusverbindung trotz Fehlens der rechtlichen Voraussetzungen

Weil die Kirche wesensmäßig eine sichtbare Gemeinschaft ist, kann Glied der Kirche nur sein, wer die dargelegten Bedingungen der Gliedschaft erfüllt. Wie nun diese äußere Gliedschaft bestehen kann ohne persönliche Verbindung mit Christus durch die heiligmachende Gnade, so fragt es sich, ob umgekehrt eine persönliche Gnadenverbindung mit Christus, in deren Verwirklichung das Ziel der Kirche liegt, denkbar und tatsächlich gegeben ist, ohne daß der Mensch äußerlich der Kirche angehört, so daß wir auch von diesem Gesichtspunkt aus von einer unvollkommenen Gliedschaft sprechen könnten. Die Frage hat ihre besondere Schwierigkeit im Hinblick auf das Dogma von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, die nicht etwa nur von einer unsichtbaren Kirchengemeinschaft, sondern von der sichtbaren, konkreten Heilsanstalt ausgesagt wird. So unantastbar einerseits das Dogma ist, so sicher geht es andererseits nicht an, Menschen, die durch die Gotteskindschaft mit Christus geeint sind, außerhalb jeder Beziehung zur Kirche zu setzen, die ihrer Bestimmung nach das alle Christusverbundenen umfassende Gottesreich auf Erden repräsentiert. Sie müssen jedenfalls mit dem gleichen Recht zur Kirche gehören wie die verstorbenen Christgläubigen, die ebenfalls kein äußeres Band mit der sichtbaren Kirche verknüpft. Die Theologen sagen seit dem 18. Jahrhundert, daß sie zwar nicht dem Leib, aber doch der Seele der Kirche angehören.[17] Die Aussage ist insofern berechtigt, als der Heilige Geist, den die Gerechtfertigten besitzen, als Seele der Kirche betrachtet werden kann, wenn dabei Seele in einem durch das Wesen Gottes geforderten analogen Sinne genommen wird.[18] In jeder Beziehung be-

* Siehe ZMR 39, 1955, 177—194.

[17] Zum ersten Male wird die Unterscheidung in diesem Sinne angewandt von *Tournely* († 1729), Praelectiones theolog. de Ecclesia Christi q. 7 a. 7. Vgl. *E. Dublanchy*, Eglise: DTC IV 2165; *L. Capéran*, Le problème du salut des infidèles I[2] (Toulouse 1934) 475 ff.

[18] Deswegen halte ich es nicht für begründet, wenn man heute vielfach den Ausdruck „Seele der Kirche" ablehnt. Vgl. z. B. *H. de Lubac*, Katholizismus als Gemeinschaft (1943) 206. Dazu *Ch. Journet*, II 733, Anm. 1.

friedigend ist die Erklärung freilich nicht, weil die der Seele entsprechende belebende Kraft des Heiligen Geistes sich nicht in der Heiligung der einzelnen Glieder der Kirche erschöpft, vielmehr sich auch auf das Wirken der Kirchengemeinschaft als solcher erstreckt, die ständige Quelle für die übernatürlichen Kräfte der Ämter und Charismen ist, so daß auch persönlich Nicht-Geheiligte im Bereich der Wirksamkeit des Heiligen Geistes stehen können.[19] — Welche Kategorien von Menschen kommen für die Zugehörigkeit zur „Seele der Kirche" in Betracht?

1. Daß es überhaupt Menschen im Gnadenstand gibt, die äußerlich nicht Glieder der Kirche sind, zeigt mit aller Bestimmtheit die Lehre von der Wirksamkeit der Begierdetaufe, d. h. von der Begnadigung des Menschen auf Grund des Verlangens nach der Taufe, wenn der wirkliche Empfang des Sakraments nicht möglich ist. Die Lehre geht bis ins frühe christliche Altertum zurück. Schon der anonyme Verfasser der Schrift De rebaptismate zur Zeit Cyprians spricht mit dem Hinweis auf den Hauptmann Kornelius (Apg 10, 44 ff.) von der Möglichkeit, „im Heiligen Geist ohne Wasser getauft zu werden" (Hartel, Opera Cypriani III 75). Auch Cyprian hält die Möglichkeit des Heils für Nichtgetaufte wenigstens in besonderen Fällen offen (Ep. 73, 23). Praktisch wurde die Frage vor allem beim Tod von Katechumenen. Bekannt ist das Wort des hl. Ambrosius aus der Leichenrede auf den vor der Taufe gestorbenen Kaiser Valentinian: Hunc sua pietas abluit et voluntas (PL 16, 1374). Augustinus erkannte freilich nur in einer früheren Periode seiner Entwicklung die Wirksamkeit der Begierdetaufe an (De bapt. 4, 22, 29; C. Cresc. 2, 9, 11), während ihn später die Polemik gegen die die Taufe entleerende Lehre der Pelagianer dazu führte, allen Nichtgetauften einschließlich der guten Katechumenen das Heil abzusprechen (De nat. et gr. 7, 7; Serm. 27, 6; De pecc. mer. et rem. 2, 26, 42). Die Scholastik wies diesen Rigorismus, zu dessen Anwalt sich Abälard machte, scharf ab und gestaltete die altchristliche Überzeugung zu einer ausdrücklichen Lehre über den baptismus flaminis oder baptismus in voto aus, die dann auch in kirchlichen Lehräußerungen (Denz. 388, 413) und besonders auch auf dem Tridentinum ihren autoritativen Ausdruck fand. Damit wird die Begnadigung den Katechumenen und überhaupt allen, die mit vollkommener Reue nach dem Sakrament verlangen, schon vor seinem Empfang zuerkannt. Weil ihnen der Tauf-

[19] Vgl. *H. Dieckmann*, De Ecclesia II (1925) 244.

charakter abgeht, gelten sie zwar rechtlich nicht als Glieder der Kirche[20], gehören aber in ihren inneren Gnadenbereich. Der Heilige Geist ist, wie Thomas die Begierdetaufe begründet, in seiner Wirksamkeit nicht unbedingt an die sakramentale Vermittlung gebunden (S. th. III q. 66 a. 11).

2. Wenn die Taufe, die konstitutionelle Grundlage der Kirchengliedschaft, nicht unbedingt für die innere Zugehörigkeit zur Kirche notwendig ist, dann muß naturgemäß das gleiche gelten auch in bezug auf das andere rechtliche Erfordernis zur Kirchengliedschaft: den äußeren Anschluß an die kirchliche Körperschaft. Es muß auch den ohne ihre Schuld von der Kirche getrennten Häretikern und Schismatikern die Zugehörigkeit zur „Seele der Kirche" zugesprochen werden. Das kirchliche Lehramt ist in diesem Punkt allerdings wesentlich zurückhaltender gewesen als in der Frage der Begierdetaufe. Die alte Kirche nahm den Satz: Extra ecclesiam nulla salus in seiner schroffen Absolutheit.[21] Solche Haltung ist indes nicht nur befremdend wegen ihrer unerträglichen Härte, sondern auch theologisch nicht tragbar. Wenn man den schuldlos ohne Taufe sterbenden Katechumenen das Heil offen läßt, obschon sie rechtlich nicht zur Kirche gehören, dann muß man es um so eher den außerhalb der Kirche getauften und dadurch gerechtfertigten Menschen zubilligen, wenn sie ohne ihre Schuld sich nicht der katholischen Kirche anschließen. Die ihnen durch die Taufe vermittelte Gotteskindschaft kann ihnen doch nicht entzogen werden, weil sie bona fide, d. h. der Stimme ihres Gewissens folgend, ihrem nichtkatholischen Bekenntnis treu bleiben. Die Gnade geht nur durch schwere persönliche Schuld verloren. Das wird denn auch allgemein als selbstverständlich anerkannt.[22] — Für die lehramtliche Stellungnahme sei auf den folgenden Punkt verwiesen.

[20] CJC can. 1149 und 1152 stellt die catechumeni den „catholicis" oder „fideles" gegenüber; nach can. 1239 § 2 sind sie in bezug auf das kirchliche Begräbnis baptizatis accensendi.

[21] So insbesondere auch *Augustinus*, dem man fälschlich einen weiten Heilsuniversalismus zugesprochen hat. Vgl. u. a. Serm. 267, 4; In Jo tr. 26, 13; C. Cresc. 2, 15, 18; De bapt. 1, 4, 5 f.; 4, 5, 7. Dazu *F. Hofmann*, Der Kirchenbrief des hl. Augustinus (1933) 226 ff.

[22] Vgl. etwa *J. B. Franzelin*, De Ecclesia Christi (1887) 405; *R. Schultes*, De ecclesia catholica (1925) 98; *Ch. Journet* II 708—763. J. weist darauf hin, daß die Scholastik die heutige Terminologie mit der Unterscheidung der formellen und der bloß materiellen Häretiker nicht gekannt und diese gar nicht als Häretiker betrachtet habe, eine Auffassung, die dem Sachverhalt durchaus gerecht wird. Es würde zur Entgiftung der Atmosphäre zwischen den Konfessionen

3. Die Lehre von der Begierdetaufe eröffnet auch über den Kreis der Christgläubigen hinaus einen Heilsweg für die nichtchristliche Welt. Die Begierdetaufe ist gegeben, wenn der Mensch mit Hilfe der übernatürlichen Gnade einen Akt vollkommener Gottesliebe setzt, verbunden mit dem Verlangen nach der Taufe. Ist aber so bei Gott der gute Wille ausschlaggebend, dann liegt es nahe, daß auch bei solchen, die Taufe und Christentum nicht kennen, der Vorsatz genügen wird, alles zu tun, was Gott von ihnen haben will. In diesem Vorsatz ist hypothetisch das Verlangen nach der Taufe mitgegeben. Sie würden das Sakrament empfangen, wenn sie es in seiner göttlichen Einsetzung erkennten. Sie haben das votum implicitum baptismi und sind somit in bezug auf die Kirchengliedschaft in einer ähnlichen Lage wie die Katechumen.[23]

a) Die Möglichkeit ihrer Begnadigung scheint auch durch das Dogma von der Universalität der Erlösung und Gnade gefordert zu sein. Die Scholastik formulierte von hier aus den Grundsatz: Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. Wie ernst sie es mit dem Axiom nahm, zeigt klassisch der hl. Thomas, der nicht davor zurückscheut, ein Wunder zu postulieren, wenn anders die Begnadigung eines Gott aufrichtig suchenden Menschen nicht verwirklicht werden könnte. Wenn ein Mensch, so illustriert er den Sachverhalt, „in Wäldern unter wilden Tieren aufgewachsen", dem Zug der natürlichen Vernunft im Streben nach dem Guten und im Meiden des Bösen folgte, dann ist „ganz sicher festzuhalten, daß Gott ihm entweder durch eine innere Erleuchtung (interna inspiratio) das zum Glauben Notwendige offenbaren oder einen Glaubensboten zu seiner Belehrung senden werde wie einst den Petrus zu Kornelius" (De ver. q. 14 a. 11 ad 1; vgl. III Sent. d. 25 q. 2 a. 1 sol. 1 ad 1; II Sent. d. 28 q. 1 a. 4; In Rom. 10 lect. 3). Die ganze Tragweite dieser weitherzigen Stellungnahme kam freilich der Scholastik noch nicht zum Bewußtsein. Bei dem beschränkten geographischen Gesichtskreis nahm man an, daß die Verkündigung des Evangeliums im großen und ganzen überall auf der Welt erfolgt sei und, wie gerade das von Thomas angeführte Beispiel zeigt, die Fälle schuldloser Unkenntnis der christlichen Lehre nur Ausnahmen sein könnten. Die Situation änderte sich aber

beitragen, wenn der alte Sprachgebrauch wieder aufgenommen und das geschichtlich so belastete Wort „Häretiker" auf die wirklich schuldhaft (cum pertinacia) die katholische Wahrheit Abweisenden beschränkt würde.

[23] Vgl. *J. B. Franzelin*, De Ecclesia Christi (Roma 1887) 425 f.

mit einem Schlage durch die Entdeckung der neuen Welt im Westen, die ungezählte Völker, welche beim besten Willen keine Kenntnis von der christlichen Religion haben konnten, in den Gesichtskreis der Theologie brachte. Diesen Millionen gegenüber waren naturgemäß Theorien für Ausnahmefälle unzulänglich und ungereimt. Wenn man daher nicht alle jene Völker erbarmungslos der Verdammnis überantworten wollte, war es geboten, die Lehre über die Heilsmöglichkeit für die Heiden auf eine breitere Grundlage zu stellen. Es ist ein Ruhmestitel der von großen Namen getragenen Theologie des 16. Jahrhunderts, daß sie ungesäumt an die Aufgabe herangegangen ist und den Mut aufgebracht hat, aus dem Dogma von der Universalität der Gnade auch der neuen Lage gegenüber die Konsequenzen zu ziehen.

b) Einen Anknüpfungspunkt bot ihnen die von vielen Vätern (z. B. Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes, Augustinus) und vom Mittelalter übernommene Meinung, daß die wahrhaft Frommen der vorchristlichen Welt, nicht nur Israeliten, sondern auch Angehörige heidnischer Völker, wenn von ihnen auch nur wenige, das Heil erlangt hätten.[24] Was früher möglich gewesen, machte man geltend, müsse es auch jetzt sein. Die Promulgation des Evangeliums mache das göttliche Gesetz nicht strenger und die Rechtfertigung nicht schwieriger. Deswegen könnten die Heilsbedingungen für die „neue Welt" keine anderen sein als für die vorchristlichen Heiden, so daß man die fides explicita Christi ebensowenig von den einen wie von den anderen verlangen dürfe.[25] Entscheidend war somit letzten Endes die Frage, ob und wie bei Heiden, die nichts vom Christentum wissen, der Glaube als die notwendige Grundlage der Rechtfertigung, auf dem auch die übernatürliche Liebe beruht, denkbar sei. Was ist unbedingt notwendiger Gegenstand des Glaubens? Die Apologeten und Chrysostomus hatten sich mit dem Glauben an den wahren Gott begnügt, Augustinus auch den Glauben an Christus als Mittler gefordert. Die Scholastik glich den

[24] Auf die vorchristlichen Gerechten beschränkte die mittelalterliche Theologie im wesentlichen die Frage nach der Heilsmöglichkeit der außerhalb der Kirche Stehenden. Für die Zeit nach Christus, nachdem das Evangelium allgemein verkündet worden sei, wurde einmütig der ausdrückliche Glaube an Christus als Voraussetzung des Heils gefordert. Belege bei *L. Capéran* 169—218. — Ganz ausnahmslos hatte Augustinus die nach dem Erscheinen Christi lebenden Heiden und Juden vom Heil ausgeschlossen (In Jo tr. 89, 4: Ep. 187, 10, 33; De gr. et lib. arb. 3, 5 u. ö.).

[25] *Andreas Vega*, De iustificatione (Venetiis 1548) l. VI c. 19, p. 64.

Gegensatz mit der Erklärung aus, daß bei den Alten — aber nicht bei den nachchristlichen Menschen — der Glaube an Christus in den Glauben an die göttliche Vorsehung eingeschlossen gewesen sei und daß diese fides implicita damals genügt habe[26]. Die Konsequenz sprach gewiß für die Gleichstellung der nachchristlichen Menschen mit den vorchristlichen. Aber anderseits ließen sich schwerwiegende Gründe gegen die neue Auffassung geltend machen. Wird nicht der spezifische Gehalt des Christentums verflüchtigt, wenn der bloße Gottesglaube unter Umständen zu ihm genügt? Auch starke Schriftworte wie Apg 4, 12; Jo 3, 18; 17, 3 sowie eine ganze Reihe lehramtlicher Verkündigungen[27] scheinen damit schwer vereinbar. So ist es verständlich, wenn den ersten kraftvollen Anwälten der fides implicita, Andreas Vega und Dominikus Soto, Männer mit nicht geringerer Autorität wie Melchior Cano, Miguel de Medina, Dominikus Bañez u. a. entgegentreten. Indes fand die neue Auffassung doch immer mehr Anklang, zumal seitdem sich die Jesuitentheologen Vasquez, Suarez, de Lugo, Ripalda für sie einsetzten[28]. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stieß aber die sieghaft vordringende Theorie auf eine starke Reaktion bei den extremen Vertretern der augustinischen Gnadenlehre, insbesondere bei den Jansenisten, welche die „jesuitische Lehre" vom Heil der Heiden als unvereinbar mit der Gratuität der Gnade und als pelagianisch erklärten. Die theologische Fakultät von Löwen, der sich die von Douai anschloß, zensurierte 1587 die Lehre des Lessius, daß die Ungläubigen alle die gratia sufficiens erhalten, mit der sie ihr Heil erlangen könnten. Für die positive Klärung der Frage sind die unerquicklichen Auseinandersetzungen fruchtlos geblieben. Die These der neuen Richtung, daß die fides implicita Christi auch in der Zeit nach der Verkündigung des Evangeliums hinreichend zum Heile sei, bedeutet aber jedenfalls einen wesentlichen theologischen Fortschritt in der Behandlung des Problems.

c) Das kirchliche Lehramt nahm zunächst nur indirekt Stellung zu dem Streit durch die Verurteilung rigoristischer Sätze der Jansenisten über den Ausschluß der Heiden von der Gnade. So verwarf Alexander VIII. die These: „Die Heiden, Juden, Häretiker und andere Leute dieser Art empfangen überhaupt keinen Gnadeneinfluß von Christus" (Denz. 1295), Clemens XI. 1713 die Sätze

[26] Belege bei *Capéran*, a. a. O.
[27] Denz. 39. 430. 1000. 1644. 1677. 1955.
[28] *Capéran* 251—272.

Quesnels: „Nullae dantur gratiae nisi per fidem" (Denz. 1376) und „Extra ecclesiam nulla conceditur gratia" (Denz. 1379). Zwar handelt es sich um die gratia sufficiens, nicht um die Rechtfertigungsgnade, aber es zeigt sich doch die Tendenz der Kirche, den Bereich der Erlösung über die äußeren Grenzen ihrer Gemeinschaft hinaus auszudehnen. — Die erste päpstliche Kundgebung, die sich konform mit der theologischen Entwicklung der Frage positiv ausspricht, stammt erst von Pius IX., Allocutio „Singulari quadam" 1854: „Im Glauben müssen wir festhalten, daß außerhalb der apostolischen Kirche niemand gerettet werden kann. Aber ebenso müssen wir sicher daran festhalten, daß von dieser Schuld vor den Augen des Herrn niemand betroffen wird, der in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion lebt" (Denz. 1647). Deutlicher noch in der Encyklika „Quanto conficiamur maerore" 1863 über den Indifferentismus: „Die, welche an einer unüberwindlichen Unwissenheit in bezug auf unsere heiligste Religion leiden und dabei das natürliche Gesetz und seine von Gott in alle Herzen eingeschriebenen Vorschriften eifrig beobachten und ein ehrbares und rechtes Leben führen, können in der Kraft göttlicher Erleuchtung und Gnade das ewige Leben erlangen. Denn Gott, der Herz, Geist, Gedanken und Haltung aller vollkommen schaut, erforscht und kennt, kann bei seiner höchsten Güte und Milde es unmöglich zulassen, daß jemand mit den ewigen Qualen bestraft werde, der keine freiwillige Schuld auf sich geladen hat" (Denz. 1677). Beide Erklärungen des Papstes sprechen allgemein von unüberwindlicher Unwissenheit und sind deswegen ebenso anwendbar für die außerhalb der Kirche stehenden Getauften wie für die Heiden. Alle aber, die des ewigen Lebens würdig sind, müssen innerlich mit Christus verbunden sein und gehören zur „Seele" der Kirche. So kann die weitherzige Auffassung in der Frage nach der Möglichkeit des Heils und damit der inneren Kirchenzugehörigkeit heidnischer Menschen sich zwar nicht auf eine unfehlbare Entscheidung, aber auf eine autoritäre Bestätigung des Lehramts stützen und ist Gemeingut der Theologen geworden.[29]

[29] Die theologisch-spekulative Begründung erfährt in neuerer Zeit eine willkommene Ergänzung durch Ergebnisse der Religionsgeschichte, die in weitem Maße echte Frömmigkeit und vollkommene Gottesliebe auch in nichtchristlichen Religionen aufweist. Vgl. das umfassende Werk des Münsterer Missionswissenschaftlers *Thomas Ohm*, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. 1950. Auch wenn man der stark bestrittenen Auffassung beipflichtet, daß eine vollkommene

d) Wie aber läßt sich ihr gegenüber noch das Dogma von der Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche aufrechterhalten? Ist es ihr zufolge nicht tatsächlich so, daß der gutgewillte Heide, der weder von Christus noch von der Kirche weiß, das Heil erlangt auf Grund eines rein inneren, subjektiven Akts des übernatürlichen Gottesglaubens und der Gottesliebe? Ist das angenommene votum implicitum baptismi, das die Verbindung mit der Kirche herstellen soll, nicht bloß eine gedankliche Konstruktion und zur Begründung eines realen Verhältnisses zur konkreten Kirche unzulänglich? Richtig ist, daß rein begrifflich Gottesglaube und Gottesliebe die Beziehung zur Kirche nicht in sich schließen. In Wirklichkeit liegt indes die Sache anders. In der von Ewigkeit her festgesetzten göttlichen Heilsordnung ist objektiv das Heil geknüpft an die geschichtliche Erlösungstat Christi. Durch das unerhörte Faktum der Menschwerdung des Sohnes Gottes, das der Schöpfung ein ganz neues Gesicht gibt, ist das gesamte Menschengeschlecht nunmehr ohne weiteres auf die Erlösung durch Christus hingeordnet und damit auch auf den Weg, den er zur Aneignung der Erlösung bestimmt hat, also auf die Kirche[30]. Unter diesem Gesichtspunkt kann Thomas die Lehre von Christus als Haupt der Kirche erweitern zu dem Satze, daß Christus das Haupt aller Menschen sei, weil alle wenigstens in potentia mit ihm verbunden sind (III q. 8 a. 3). Ob die Möglichkeit verwirklicht, die Potenz in den Akt übergeführt wird, hängt ab von der Gnade und der freien Entscheidung der einzelnen. Wenn sie in Glaube und Liebe den göttlichen Erlösungswillen,

Gottesliebe auch mit natürlichen Kräften möglich sei, erscheint es vom Gesichtspunkt des allgemeinen Heilswillens Gottes aus kaum denkbar, daß er solch bewunderungswerte natürliche Religiösität nicht übernatürlich erheben und mit der Erlösungsgnade Christi krönen sollte. — Es seien noch die schönen Sätze mitgeteilt, in denen *Ch. Journet* a. a. O. 1114 sein Urteil in unserer Frage zusammenfaßt: „L'Eglise est . . . plus vaste que nous ne savons, . . . puisque elle rassemble autour d'elle tout ce qui dans le monde est sauvé. Elle sait que, du fond de l'espace et du temps se rattachent à elle par le désir, d'une manière initiale et latente, des millions d'hommes qu'une ignorance invincible empêche de la connaître, mais qui n'ont pas refusé, au sein des erreurs où ils vivent, la grâce de la foi vive que leur offre, dans le secret du coeur, le Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité. Elle-même ne les connaît pas non plus nommément, mais elle sent autour d'elle leur présence innombrable, et parfois, entre les silences de sa prière, elle entend monter dans la nuit la rumeur confuse de leur marche."

[30] Mit Nachdruck hat *Karl Rahner* diese christliche Grundwahrheit zur Beleuchtung unserer Frage geltend gemacht. Z. k. Th. 1947, 181—188.

soweit es ihrer unvollkommenen Erkenntnis entspricht, bejahen, d. h. sich nach Kräften um die Erfüllung des göttlichen Willens und um ihr Heil bemühen, werden sie aus potentiellen wirklich Erlöste, wirkliche Glieder Christi und haben damit auch Anspruch auf die Zugehörigkeit zur Kirche, auf deren Gnadenmittel, auch wenn sie kein aktuelles Wissen darum haben. Grundsätzlich stehen sie dann im gleichen Verhältnis zur Kirche wie die ihr äußerlich auch nicht zugehörenden Katechumen. Für die einen wie die anderen gilt der Grundsatz des hl. Thomas: causa superexcedit effectum (III q. 66 a. 11). Der Heilige Geist, der sich der Kirche als Werkzeuges bedient, kann in den Fällen, wo das Werkzeug nicht zugänglich ist, dessen Wirkung auch unmittelbar eintreten lassen, ohne daß damit die objektive Heilsbedeutung der Kirche in Frage gestellt wird. Auch die außerhalb der sichtbaren Kirche bewirkte unmittelbare Heiligung steht notwendig in Beziehung zur Kirche, weil alle Gnade in Christus als dem Haupt der Kirche ihren Ursprung hat und es daher keine Gnade gibt, die nicht über die Kirche ginge. Wenn diese Beziehung von den hier in Rede stehenden Menschen auch nicht erkannt wird und äußerlich ausgewertet werden kann, so besteht sie doch tatsächlich und wird von ihnen geistig in dem lebendigen, durch Liebe wirksamen Gottesglauben auch implicite bestätigt. Auf diese Weise wirkt sich die Heilskraft der Kirche bei jedweder Rechtfertigung aus, und der Satz „Extra ecclesiam nulla salus" besteht auch im Hinblick auf die ohne sichtbare Vermittlung der Kirche Geheiligten zu Recht.

4. Das Verhältnis von innerer und äußerer Kirchengliedschaft. Ein Rückblick auf die Probleme der Kirchengliedschaft zeigt, daß die Schwierigkeit ihre Quelle hat in der Einheit, d. i. in dem Ineinander und Zueinander der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, obwohl sie sich in ihrem Umfang nicht decken. Deswegen kann die Gliedschaft der Kirche ganz eindeutig und ohne jede Einschränkung nur für den Fall bejaht werden, daß der Mensch den Bedingungen sowohl der äußeren Kirchengemeinschaft wie der inneren Gnadengemeinschaft voll gerecht wird. Sind die Bedingungen nach der einen oder nach der anderen Seite nicht erfüllt, dann ist die Gliedschaft nur unvollkommen: Der Mensch gehört unter dem einen oder dem anderen Gesichtspunkt zur Kirche. Weil es aber konkret nur die eine Kirche gibt, die zugleich äußere Institution und innere Gnadengemeinschaft ist, so fragt es sich, welcher

Gesichtspunkt für die Zuerkennung der Gliedschaft der beherrschende ist, die innere oder die äußere Zugehörigkeit. Ist, mit anderen Worten, mit größerem Recht als Glied der Kirche anzusehen, wer ihr bloß innerlich oder wer ihr bloß äußerlich angehört?

a) Grundsätzlich ist die Antwort klar. Der außerhalb der sichtbaren Kirche Gerechtfertigte, in dem das Ziel, welchem die äußere Kirche zu dienen hat, verwirklicht ist, darf einen unvergleichlich größeren Anspruch darauf erheben, Glied der Kirche, des Leibes Christi, zu sein als der von Christus getrennte Todsünder innerhalb der sichtbaren Kirchengemeinschaft. Gott macht sicher keinen Unterschied bei den Gerechtfertigten, mögen sie auf dem ordentlichen Wege über die sichtbare Kirche oder auf einem außerordentlichen Weg der Gnade zur Rechtfertigung gelangt sein. Anders indes als diese vor dem allwissenden Gott geltende Bewertung gestaltet sich in der Praxis das menschliche Urteil, das wesentlich auf die äußeren Tatsachen angewiesen ist. Die von Christus gestiftete Kirche ist die sichtbare, organisierte Gemeinschaft. Erst von dieser aus ist der Begriff Kirche auf alle Christuszugehörige ausgedehnt worden. Sie ist die unumgängliche Heilsanstalt und Vermittlerin der Gnade, unabhängig davon, ob ihre amtlichen Funktionäre der inneren Christusgemeinschaft angehören oder nicht. Sie allein stellt auch eine konkrete, rechtlich faßbare Größe dar, während der Bereich der unsichtbaren Kirche unserer Kenntnis entzogen ist. Aus diesem Grunde erscheint es für die menschliche Betrachtungsweise gerechtfertigt, die sichtbare Kirche als die Kirche schlechthin anzusehen und von ihr aus auch vorab die Kirchengliedschaft zu bestimmen, so sehr diese ihren Wert erst von der Zugehörigkeit zur inneren Gnadengemeinschaft erhält. Das bedeutet keine Unwahrhaftigkeit. Denn die sichtbare Kirche ist ja tatsächlich nicht bloß äußere Heilsanstalt, sondern wesensmäßig auch Gnadengemeinschaft, mögen auch noch so viele ihrer Glieder aus eigener Schuld sich von dieser ausschließen. Der bessere Teil ihrer Glieder ist wirklich durch sie geheiligt und gehört der Gnadengemeinschaft an. Man darf daher die Kirche trotz ihrer unheiligen Glieder mit dem gleichen Recht als Gnaden- oder Heilsgemeinschaft ansprechen, wie man das Sakrament schlechterdings als gnadenwirkendes Zeichen definiert, obschon es die Gnade nur dann wirkt, wenn der Mensch die erforderliche seelische Disposition mitbringt. In dem einen wie dem anderen Falle ist für die Benennung die wesens-

mäßige, dem Ziel entsprechende Wirkung bestimmend. Von dem zufälligen Fehlen der Voraussetzung für die erfolgreiche Wirksamkeit kann abgesehen werden[31].

b) Bei dieser Erwägung schwindet die scheinbare Inkongruenz, daß ein von Christus getrennter katholischer Todsünder, nicht dagegen ein in der Christusgemeinschaft stehender Nichtkatholik Glied der Kirche sein soll. Die bloß äußere Gliedschaft wirkt nicht das Heil, während der innerlich Geheiligte in jedem Falle vor Gott, wenn auch nicht immer vor den Menschen, wahres Glied der Kirche ist. In Wirklichkeit erlangt auch der außerhalb der sichtbaren Kirche Gerechtfertigte, ohne es zu wissen, durch sie Gnade und Heil. Denn nur als „Haupt der Kirche", d. h. der einen sichtbaren Kirche, die wesensmäßig alle Geheiligten in sich schließt und die amtlich bestellte Vertreterin der großen „Gemeinschaft der Heiligen" ist, teilt Christus seine Gnaden aus. Wer daher in organischer Verbindung mit Christus, dem lebendigen Haupt, steht, ist damit innerlich auch ein Glied seines sichtbaren Leibes, innerlich geeint mit den übrigen Gliedern. Durch die Taufe oder wenigstens die Begierdetaufe ist er auch objektiv zu der sichtbaren Kirche in Beziehung getreten. Was er auf Erden ohne seine Schuld nicht gewußt, wird ihm dereinst im Licht der Gottschauung aufgehen: daß er trotz äußerer Trennung in Wahrheit doch ein Kind der einen katholischen Kirche gewesen ist und durch sie sein ewiges Heil erlangt hat[32].

c) Doch wenn so die äußere Kirchengliedschaft auch nicht absolut zum Heil erforderlich ist und unter gewissen Bedingungen ersetzt werden kann, wirkt sich die faktische Trennung von der Kirche auch dann, wenn sie schuldlos ist, immer zum größten Schaden für die Getrennten aus. Denn mögen sie, wie Pius XII. in der Enzyklika „Mystici Corporis" sagt, „auch aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus schon in einer Beziehung zum mysti-

[31] Vgl. *K. Rahner*, a. a. O. 177 ff.

[32] Sprechen wir im Gegensatz zur formal-rechtlichen von einer „inneren" Kirchengliedschaft entsprechend der Zugehörigkeit zur „Seele der Kirche", so ziehen andere, vorab rechtlich eingestellte Autoren, die Bezeichnung „Quasigliedschaft" vor, gegenüber der „eigentlichen" rechtlichen Gliedschaft. Der Ausdruck ist ebenfalls richtig, wenn er besagen soll, daß der christusverbundene Nichtkatholik im Hinblick auf seine Heilssituation so zu beurteilen ist, als ob er auch äußerlich der sichtbaren Kirche angehörte. Nur darf das „quasi" nicht in dem Sinn genommen werden, als ob es sich um eine mindere Wirklichkeit der Gliedschaft handelte.

schen Leib des Erlösers stehen, so entbehren sie doch vieler wirksamer göttlicher Gaben und Hilfen, deren man sich nur in der katholischen Kirche erfreuen kann" (n. 167) und die zur Bewahrung und zum Wachstum des übernatürlichen Lebens so wichtig sind. Es kommt hier die Gesamtheit der Segnungen in Betracht, zu deren Vermittlung Christus seine Kirche als sichtbare Institution gegründet hat: die von ihr verkündete unfehlbare Wahrheit als sicherer Leitstern für den Glauben und die Gestaltung des christlichen Lebens, das Meßopfer als der Gottes allein würdige Kult, die den verschiedenen Lebenslagen und Bedürfnissen angepaßten Sakramente mit ihrer gnadenbringenden und die Frömmigkeit befruchtenden Wirksamkeit, die aus dem kirchlichen Gemeinschaftsleben und insbesondere aus der Pflege der mystischen „Gemeinschaft der Heiligen" fließenden geistlichen Hilfen und Tröstungen. Auf diese Weise bleibt nicht nur grundsätzlich, wie erst gezeigt wurde, sondern auch faktisch, die Heilsbedeutung der sichtbaren Kirche gewahrt[33]. — Ist so das Getrenntsein von der Kirche für alle von größtem Schaden, so naturgemäß besonders für die große Zahl jener Heiden, die vom Christentum gar keine Kenntnis haben. Auch wenn die göttliche Barmherzigkeit einen außerordentlichen Heilsweg für sie offen hält, wie schwer muß es für sie sein, inmitten der geistigen Finsternis und der sittlichen Verderbnis, die sie umgibt, den Weg zu finden und, was ebenso wichtig ist, ihn bis zum glücklichen Ende weiterzugehen. Wie unvergleichlich leichter ist demgegenüber der ordentliche Heilsweg, auf dem die Kirche das Licht der Wahrheit voranträgt und den ermattenden Willen immer wieder stärkt durch ihre göttlichen Heilsmittel. Damit ist die Antwort auf die vielfach erörterte Frage gegeben, ob nicht die Heidenmission an Bedeutung und Dringlichkeit verliere, wenn nach der neuen Auffassung das Heil auch ohne Predigt und Taufspendung möglich sei[34]. Gewiß entfällt damit das wirksamste Motiv, das ehedem die Glaubensboten wie etwa noch den heiligen Franz Xaver beflügelte. Allein die religiös-sittliche Not der Heidenwelt ist dadurch keineswegs behoben. Der Missionsbefehl des Herrn bleibt deswegen in unverminderter Geltung, und es ist nach wie vor die erste Aufgabe der Kirche, denen, „die in Finsternis und Todesschatten sitzen" (Lk 1, 79), das Licht zu bringen.

[33] Vgl. *M. J. Congar*, Chrétiens désunis. Principes d'un „oecouménisme" catholique (Paris 1937) 293.

[34] Vgl. die Verhandlungen des 2. Missionskongresses in Straßburg 1933. Supplément de la revue l'Union missionnaire du Clergé de France 1933.

DR. PAUL S. Y. HSIAO, z. Zt. FREIBURG I. BR.

DSCHÜNDZ, DAS MENSCHENIDEAL DER CHINESEN

Der Edle in seinem Privatleben und in der Familie

Der konfuzianischen Auffassung nach ist *Dschündz,* der fürstliche Mensch oder Edelmensch, eine Persönlichkeit dritten Grades in der sittlichen Vollkommenheit. Höher als er gilt *Schiän-ren,* der talentierte und zugleich tugendhafte Mensch, den wir hie und da unter den Staatsmännern in der chinesischen Geschichte finden. Und an der Spitze steht *Scheng-ren,* der heilige Mensch, der fast in jeder Hinsicht vollkommen ist, und der zu sein selbst *Konfuzius* (551 bis 479 v. Chr.) sich nicht anzumaßen wagte. Andrerseits aber ist Dschündz das allgemeine und oft verwirklichte Menschenideal, das die Chinesen aller Schichten zu erreichen suchten und nach dem sie heute noch irgendwie bewußt oder unbewußt streben. Dies ist uns besonders deutlich geworden, als wir in einer Großstadt Oberitaliens mit einem kleinen chinesischen Kaufmann in Berührung kamen. Er zitierte oft einige Stellen gerade über den Edlen aus *Lunyü,* den „Konfuzius-Gesprächen", um seine ständigen Bemühungen um das Gute zu zeigen und das ihm erwiesene große Vertrauen seiner Geschäftsfreunde zu erklären, wenn er auch, wegen Mangels an Studium, die erwähnten Stellen oft nicht wörtlich oder gar in einem ungeeigneten Augenblick anführte. Unverkennbar war hier seine Gutwilligkeit sowie der Beweis, daß das Ideal des Dschündz tief ins Volk eingedrungen ist.

Das Schriftzeichen Dschün heißt herrschen, Herrscher, Fürst, Vorgesetzter usw. und Dz[1] auch Tse, Dse, Tzu usw. geschrieben, heißt Sohn, Erbe, Kind, Person, Lehrer, Meister usw. Dschün-dz zusammen werden in unserem Falle am besten mit „Fürstlicher Mensch" oder „Edelmensch" wiedergegeben. Ein wirklich gleichwertiger Name ist weder in der deutschen noch in den übrigen europäischen Sprachen vorhanden, da die kulturgeschichtlichen Gegebenheiten

[1] Dieses Schriftzeichen wird gewöhnlich nicht mit „Dz" umschrieben, da die chinesischen Wörter einsilbig sind. Man darf eine Silbe nicht ohne Vokal schreiben. Für uns ist es jedoch fraglich, ob die chinesischen Wörter ausnahmslos einsilbig seien. Unserer Erfahrung nach ist für die deutschen Leser in diesem Falle die Umschreibung mit „Dz" dem originalen chinesischen Laut und Ton viel mehr gleichklingend als mit einem Vokal dazu. Ähnlich verhält es sich mit der Umschreibung mit „R", das in der Zusammensetzung „Ren" mehr chinesisch klingt als das „J" in „Jen". In der chinesischen Presse der letzten Zeit wird das R auch angewandt.

ganz andersartig sind. Verwandt mit Dschündz wären die Ritter in Deutschland und Frankreich, oder etwas mehr noch die „gentlemen" in England seit dem Ende des 16. Jahrhunderts, wo man, wie etwa John Ferne, die nachdrückliche Betonung von Tugend als Grundvoraussetzung des Adligen forderte. Diese Forderung fand offizielle Anerkennung im „Reform Bill" von 1832. Danach zeichnen nicht Geburt und Würde, sondern Charakter und sittliche Vollendung den „gentleman" aus[2]. Doch im ganzen kann man „gentleman" nicht als Gleichwertiges betrachten, und es ist nicht verwunderlich, daß der bekannte Sinologe James Legge[3] Dschündz mit „superior man" zu übertragen pflegte.

Wie wir bereits erwähnten, steht der Edelmensch nicht auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit. Scheng-ren, der Heilige, und Schiän-ren, der besonders talentierte und zugleich tugendhafte Mensch, haben außerordentliche Begabungen, während Dschündz jedermann sein kann, der gutwillig ist und ständig nach Tugend strebt. So ist es verständlich, daß die Chinesen aus Ehrfurcht und Bescheidenheit nie den Heiligen, sondern den Edlen als allgemeines Menschenideal hingestellt haben.

Im folgenden werden wir alle Stellen über den Edlen aus den konfuzianischen Klassikern zusammenstellen — nämlich aus *Lunyü*, den Konfuzius-Gesprächen, aus *Daschüä*, der Großen Wissenschaft, aus *Dschung-yung*, der Goldenen Mitte, und aus *Mengdz*, den Gesprächen von Menzius — und werden versuchen, festzustellen, wie ein Edler sich in den verschiedenen Lebenslagen verhält: in Einsamkeit, Familie, Gesellschaft und Amt. Überall müssen wir eines stets im Auge festhalten: das chinesische Denken ist wohl logisch aber nicht syllogistisch, und demnach werden wir vergebens nach scharf umrissenen Definitionen suchen. Vielmehr müssen wir beim Lesen stets mitdenken und dürfen uns nicht an Worte klammern, die ja nicht alles auszudrücken vermögen.

1. Weltfriede als Ziel der Selbstbildung: Als einmal der Schüler Dz-lu nach dem Edlen fragte, antwortete Konfuzius: „Er bildet sich selbst aus ehrfurchtsvoller Sorgfalt". „Ist das schon alles?" „Er bildet sich selbst, um andern Frieden zu geben". „Ist das schon alles?" „Er bildet sich selbst, um den 100 Namen (d. h. Volk)

[2] Vgl. *Paul Meissner*, England im Zeitalter von Humanismus, Renaissance und Reformation, Heidelberg 1952, 95—106; Stichwort „Gentleman" in The Encyclopaedia Britannica, 14th Ed., London 1929.

[3] Siehe *Janes Legge*, The Chinese Classics I, Oxford 1893.

Frieden zu geben. Sich selbst zu bilden, um den 100 Namen Frieden zu geben: selbst Yau und Schun machte das noch Schwierigkeiten“ [4].

Yau und Schun waren die fähigen und vollkommenen Herrscher des goldenen Zeitalters (3. Jahrtausend v. Chr.), an die die Chinesen sich stets mit sehnsüchtiger Ehrfurcht erinnern. Was die beiden nicht vermochten, wagt kein Chinese sich zuzumuten.

Von der Selbstbildung bis zum Weltfrieden ist ein fortschreitender Weg, der in „Große Wissenschaft“ ausführlich geschildert wird. Kurz gefaßt, können wir folgendes feststellen: Ohne sittlich geformte Menschen können wir keine geregelte Familie bilden; ohne geregelte Familien haben wir keinen geordneten Staat; und ohne geordnete Staaten können wir keinen Weltfrieden haben [5]. Selbstbildung ist also Anfang und Grundlage des Weltfriedens. Daß wir heute noch keinen Weltfrieden haben, ist für einen Konfuzianer nicht verwunderlich. Denn die Staatsmänner bauen den Frieden nicht auf der sittlichen Bildung des Einzelnen auf.

2. Lernen als Voraussetzung der Bildung: Da die Bildung nicht von Natur aus mitgegeben ist, muß der Edle sie durch Lernen erwerben. Ein Schüler von Konfuzius, Dz-schia, sagte: „Die hundert (d. h. alle) Handwerker bleiben in ihren Werkstätten und Geschäften, um ihre Werke zu vollenden. Der Edle lernt um seinen rechten Lebensweg (Tao) zu erreichen“ [6].

Im alten China, wie etwa bei den mittelalterlichen Zünften im Abendland, war es üblich, daß die Handwerker in besonderen Vierteln oder Straßen ihre Arbeiten und Geschäfte betrieben. Die Lehrlinge mußten ständig da bleiben, um das Handwerk und den Handel ganz gründlich zu erlernen. So ist es mit dem Edlen, der die Klassiker studieren muß, um den rechten Lebensweg [7] zu erkennen und zu erreichen.

---

[4] *Lun-yü*, XIV, 45. Vgl. *Kungfutse*, Gespräche (Lun-yü) aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena (1921) 1945. Seine diesbezüglichen Übertragungen werden hier oft mit Änderungen zitiert, während die Zitate aus den anderen konfuzianischen Werken neue Übertragungen des Verfassers sind.

[5] *Da-schüä*: 1, 4—5; vgl. *Reinhold v. Plänckner*, Confucius. Ta-Hio, die Erhabene Wissenschaft, aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt, Leipzig 1875; *J. Legge*, The Chinese Classics I, Oxford 1893.

[6] *Lun-yü*, XIX, 7.

[7] Das konfuzianische Tao (Dau ausgesprochen) hat nicht die metaphysische Bedeutung vom Taoismus des Laotse, bei dem Tao das höchste und unveränderliche Wesen des Universums ist. Konfuzianisch ist Tao der rechte Weg oder rechter Lebensweg.

3. Lieder und Riten, Gegenstände des Lernens: Konfuzius' Ansicht nach muß der Edle das Buch der Lieder [8] und das der Riten [9] gründlich studieren, um ein ganzer Mensch zu werden. Denn die Lieder vermitteln viel Wissen über die Gesellschaft vor ihm und die Riten vermitteln die Wege des richtigen Benehmens in allen Lebenslagen. So sprach einmal der Meister: „Der Edelmensch, der umfassende Kenntnis der Lieder besitzt und sich nach den Regeln der Riten richtet, mag es wohl erreichen, Fehltritte zu vermeiden" [10].

Die Wichtigkeit dieser beiden Bücher wird noch klarer herausgestellt durch eine Unterhaltung zwischen dem Schüler Tschen-kang und Boyü, dem Erstgeborenen des Meisters: „Hast du Außergewöhnliches (vom Meister) zu hören bekommen?" „Boyü entgegnete: ‚Noch nie.' Einmal stand er allein da, und als ich (ehrerbietig) mit kleinen Schritten an der Halle vorübereilte, fragte er: ‚Hast du die Lieder gelernt?' Ich erwiderte: ‚Noch nicht.' (Da sprach er:) ‚Wenn man die Lieder nicht lernt, so hat man nichts zu reden.' Da zog ich mich zurück und lernte die Lieder. An einem anderen Tag stand er wieder allein da, und als ich mit kleinen Schritten an der Halle vorübereilte, fragte er mich: ‚Hast du die Riten gelernt?' Ich erwiderte: ‚Noch nicht.' (Da sprach er:) ‚Wenn man die Riten nicht lernt, hat man nichts zur Charakter-Festigung'. ..." [11]

Das Buch der Lieder (die gesungenen Gedichte) wurde auch vom Meister redigiert und gehört zu den Klassikern, deren Kenntnis für die kaiserlichen Prüfungen unentbehrlich war. Anregend war es auch für die Unterhaltung; denn es schildert das Gemüt des Volkes und das Treiben an den fürstlichen Höfen. Dagegen ist das Buch der Riten das wichtigste Werk für Sitten und Brauchtum, für Einrichtungen, Ethik und Volkserziehung. Es gilt nicht nur als „Buch des guten Benehmens" vor den Menschen, sondern auch vor Gott und den Göttern; denn Fasten und Opfern finden darin ausführliche Behandlung.

4. Beim Lernen weise Beschränkung: „Auch in den kleinen Dingen kann ein Wert zu finden sein. Aber man muß sich hüten, ihren Wert zu überschätzen. Der Edle vermeidet sie" [12].

---

[8] *Sch-dsching* (= Shih-king). Für Übertragungen: vgl *V. von Strauss*, Schi-king, Heidelberg 1880; *F. S. Couvreur*, Cheu-king, Chou-king, Liki, Hokienfu 1897; *J. Legge*, Shu-king, in: Chinese Classics III, Oxford 1865.

[9] *Li-dschi* (= Li-ki). Vgl. die Übertragungen von: *Richard Wilhelm*, Li Gi, Das Buch der Sitte, Jena 1940; *F. S. Couvreur*, a. a. O. 1897; *J. Legge*, The Li Ki, in: Sacred Books of the East, vol. XXVII, XXVIII.

[10] *Lun-yü*, VI. 25. [11] A. a. O., XVI, 13. [12] A. a. O., XIX, 4.

Ein hervorragender Zug des chinesischen Edelmenschen ist seine Großzügigkeit. Im Lernen wie beim Streben nach der Tugend kommt nur der zum Ziel, der in der Kunst der Unterscheidung zwischen wichtig und unwichtig Meister ist. Goethe sagt: „In der Beschränkung zeigt sich der Meister."

5. Aszese, Notwendigkeit des Lernens: Das Hauptziel des Lernens ist zunächst die Selbstvollendung, die Vollkommenheit, und nicht die irdischen Güter. So sprach einmal der Meister: „Beim Essen fragt der Edle nicht nach Sättigung, beim Wohnen nicht nach Bequemlichkeit; eifrig im Tun und vorsichtig im Reden, steht er in Verbindung mit Menschen des Tao (d. h. des rechten Weges), um sich zu verbessern. Ein solcher kann ein die Bildung Liebender genannt werden" [13]. Andrerseits warnt der Meister vor übertriebener Sorge um die Beseitigung der Armut, er sagt: „Der Edle strebt nach dem Weg (rechten Lebensweg) und nicht nach Speise. Beim Pflügen kann man sogar in Not kommen, und durch Lernen kann man auch zu Verdienst kommen. Der Edle trauert um des (rechten Lebens)Wegs und nicht um der Armut willen" [14].

Not und Leiden sind im menschlichen Leben nicht völlig auszuschalten. Trotzdem ist der Chinese der Ansicht, daß der Tugendhafte vom Himmel mit Würde und Reichtum belohnt wird, es sei denn, daß er zu besonderen Aufgaben ausersehen wäre und deshalb zuvor außergewöhnliche Prüfungen im Ertragen von Leiden und Entbehrungen zu bestehen hätte. Letzteres ist ein Gedanke von Mengdz (Menzius). Hier werden wir an Job im AT erinnert. Ähnlich klingt auch die Ansicht des Taoisten, besonders Laotses. Nach ihm ist das Hauptanliegen des Menschen, die Nachahmung des ewigen Tao im Losgelöstsein von allen überflüssigen Wünschen, die den geistigen Fortschritt lähmen können. Dabei tröstet Laotse aber den Taonachahmer, daß das Selbst des taoistischen Weisen oder Heiligen seine Befriedigung findet, eben deshalb, weil er keinen Wert auf das Selbst legt:

„Himmel und Erde können lange bestehen,
weil sie sich nicht selbst leben ...
Daher: Der Weise setzt seine Person hintan,
und seine Person kommt voran.
Er entäußert sich selbst,
und sein Selbst wird bewahrt.
Ist es nicht so,

[13] A. a. O., I, 14.

[14] A. a. O., XV, 31.

weil er keine Selbstsucht hat?
Darum kann er sein Selbst erfüllen“ [15].

Den obigen Zitaten nach würden die Chinesen in den trostreichen Worten des Evangeliums besondere Einsicht finden: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, so wird euch alles andere dazugegeben werden“ [16].

6. Haupttugend in der Selbstbildung: Die Haupttugend ist Ren (= Jen)[17], die mit verschiedenen Termini in die europäischen Sprachen übertragen wurde: Menschlichkeit, Sittlichkeit, Menschentum, Herzensgüte, Barmherzigkeit, Liebe, vollkommene Tugend, usw. In den Konfuzius-Gesprächen, wo sehr häufig von Ren die Rede ist, finden wir keine eindeutige Definition, wohl aber eine entscheidende Stelle, die im Zusammenhang mit dem Edlen steht: „Der Edle pflegt die Wurzel; steht die Wurzel fest, so wächst der (rechte Lebens-) Weg. Pietät und Brüderlichkeit, sind sie nicht die Wurzeln der Menschlichkeit?“ [18]

Kindesliebe — Pietät — wurde später von Konfuzius' Schülern besonders hochgeschätzt. Ähnlich wie bei den Stoikern wurde Pietät als Quelle aller Tugenden und als gerader Weg zur Vollkommenheit betrachtet, nebenbei gesagt, mit dem Unterschied, daß Konfuzius und seine Schüler in keiner Weise wie die Stoiker dem Pantheismus gehuldigt haben. Nur bei den Neukonfuzianern in der Sung-Zeit (960—1279) können wir einen pantheistischen Zug beobachten, der jedoch auf die Nachwelt und vor allem auf das Volk keinen nennenswerten Einfluß ausgeübt hat. Konfuzianismus und Stoizismus sind also nicht das Gleiche.

Nach Dsengdz, dem als pietätvollen Sohn berühmten Schüler Konfuzius', sind die Untreue gegen den Herrscher, Vernachlässigung im Amt, Unaufrichtigkeit gegenüber den Freunden, Feigheit auf dem Schlachtfeld usw. Verletzungen gegen die Pietät [19]. Die Wahrheit, der rechte Lebensweg, kommt fast nur aus der Pietät heraus zur Geltung; denn auch Brüderlichkeit ist im Grunde nichts anderes als eine Pflicht der Pietät.

---

[15] *Dau-dä-dsching* (= Tao-te-king), Kap. 7. Für Übertragungen vgl.: *V. v. Strauss*, Lao-tse's Tao-te-king, Leipzig 1870; *S. Julien*, Laotseu Tao Te King, Le livre de la voie et de la vertu, Paris 1842; *R. Wilhelm*, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena 1911, und unsere Übertragung im Verlag Laterza, Bari 1941.

[16] Matt. 6, 33. [17] Vgl. Anm. 1. [18] *Lun-yü*, I. 2, 2.

[19] Vgl. *Schiau-dsching* (= Hsiiao-king). Für Übertragungen vgl.: *F. Noel-Pluquet*, Les livres classiques de l'empire de la Chine, Paris, 1783—86; *J. Legge*, in: Sacred Books of the East III, Oxford 1865.

Auf diesem rechten Lebensweg soll der Edle beharren. So sprach der Meister: „Der Edle ist beharrlich aber nicht hartnäckig“ [20]. Wie die christliche Ethik lehrt, muß man gegen die Schwäche des Willens und die äußeren Schwierigkeiten und Hindernisse kämpfen und in kluger Weise die Ausdauer und Beharrlichkeit anwenden, um zur Vollendung zu gelangen [21]. So mahnt der Meister hier vor Hartnäckigkeit und Starrsinn, die wider die Vernunft beim bisherigen Meinen und Tun verharren.

7. Gewissenserforschung in der Einsamkeit: Gewissenserforschung dient nicht so sehr zur Prüfung des Guten [22], vielmehr zur Tilgung des Bösen. Als der Schüler Ss-ma-niu nach dem Edlen fragte, sagte der Meister: „Der Edle ist ohne Sorge und ohne Furcht“. Er fragte (weiter): „Ohne Sorge und ohne Furcht, ist das schon ein Edler?“ Der Meister sprach: „Wenn einer bei der Selbstprüfung keine Schuld entdeckt, wozu sollte er Sorge und Furcht haben?“ [23]

Wenn wir heute im Zeitalter der Angst leben, so scheint es nach diesem Wort des Konfuzius Angst um lauter Nebensächlichkeiten zu sein. Hielten wir das Wesentliche fest und in Ehren, so wäre unsere Angst um eine ganze Welt von Unwesentlichem, an dem wir hängen, längst nicht so beherrschend.

In dem soeben wiedergegebenen Gespräch zeigt sich sehr schön die pädagogische Liebe des Meisters, jedem das zu geben, was ihm am notwendigsten ist. Ss-ma-niu war in ständiger Sorge und Aufregung um seinen Bruder, der sich im Staatsdienst befand und dem Meister äußerst feindlich gesinnt war. Das zu ändern hatte Ss-ma-niu sich zur Lebensaufgabe gestellt. Im obigen Zitat hat der Meister den Schüler lehrend getröstet und sucht ihn von dieser Sorge abzubringen.

Sich zu verbessern ist besonders wichtig, wenn der Edle auf hoher Stellung weilt. So sagte der Schüler Dz-gung: „Die Fehler des Edlen sind wie die Verfinsterung der Sonne und des Mondes. Macht er einen Fehler, so sehen es die Menschen alle. Bessert er ihn, so sehen die Menschen alle wieder zu ihm empor“ [24]. Der Edle verheimlicht weder seine Fehler noch beharrt er auf ihnen. Konfuzius hat seine Freudigkeit gezeigt, daß ein anderer ihn wegen seines Fehlers kritisiert: „Ich bin glücklich, wenn ich Fehler mache, so

[20] *Lun-yü*, XV, 36.
[21] *W. Stockums*, Das christliche Tugendleben, Freiburg 1950, 103, 163; *O. Zimmermann*, Aszetik, ebenda 1929, 450.
[22] *O. Zimmermann*, a. a. O., 115.
[23] *Lün-yü*, XII. 4.
[24] A. a. O., XIX. 21.

merken die Menschen sie sicher[25]. Die Freude an einer solchen Kritik kann wohl nur einem Heiligen eigen sein. Konfuzius betrachtete die Selbstkritik als etwas Naturgegebenes für den Edlen, wenn er sagt: „Der Edle gleicht einem Bogenschützen: Wenn er das rechte Ziel verfehlt, sucht er den Fehler bei sich selbst“[26].

Fast wie ein Priester und Ordensmann pflegte der bereits erwähnte berühmte Schüler Dsengdz seine Gewissenserforschung täglich in dreifacher Hinsicht zu üben: „Habe ich die übernommenen Verpflichtungen treu ausgeführt? Bin ich immer aufrichtig im Verkehr mit den Freunden? Habe ich die Lehren, die ich den anderen gab, auch selbst befolgt?“[27].

Was Dsengdz hier erforscht, sind die Fehler mehr oder weniger im Zusammenhang mit menschlichen Beziehungen. Aber das genügt dem Edlen noch nicht. In *Dschung-yung*, der „Goldenen Mitte“, lesen wir: „Das Liederbuch sagt: ‚Obgleich der Fisch sinkt und am Grund liegt, ist er doch (in der Stille) deutlich zu sehen.‘ Daher: Der Edle prüft sein inneres (im Stillen), damit sich keine Fehler einschleichen können und seine Absichten rein bleiben. Worin man dem Edlen nicht gleicht, ist es nicht gerade das, was man den anderen verbirgt?‘ — Das Liederbuch sagt: ‚Auch in deiner Stube verhalte dich so, als ob du dem Licht des Himmels ausgesetzt wärest.‘ Daher: Der Edle hat ein Gefühl der Erfurcht, auch wenn er sich nicht bewegt (also in der Einsamkeit), und ein Gefühl der Wahrhaftigkeit, auch wenn er schweigt“[28].

In *Da-schüä*[29], der „Großen Wissenschaft“, wird die Fehlerlosigkeit in der Einsamkeit als „nicht sich selbst täuschen“ interpretiert, und dies muß so natürlich und spontan geschehen, wie man sich vom schlechten Geruch abwendet und wie man sich vom Schönen angezogen fühlt. Um dies zu erreichen, übt der Edle ständig die

[25] A. a. O., VII. 30.

[26] *Dschung-yung*, 14, 5. Für Übertragungen und Textkritik vgl.: *M. Abel-Rémusat*, L'Invariable Milieu, Paris 1817; *J. Legge*, The Chinese Classics I, Oxford 1893; *E. Erkes*, Zur Textkritik des Tschung-yung, Mitteil. d. Seminars f. orient. Sprachen, Berlin 1917, 142—54.

[27] *Lun-yü*, I. 4.

[28] *Dschung-yung*, 33, 2—3.

[29] *Da-schüä* 6, 1—2. Für Übertragungen vgl.: *R. v. Plänckner*, Confucius, Ta-Hio, die Erhabene Wissenschaft, aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt, Leipzig 1875; *F. Kühnert*, Die Philosophie des Kong-dsy auf Grund des Urtextes, Das Da Hjo. Sitzungsber. der Akad. d. Wissensch. zu Wien, Bd. 132, 1895; *G. Pauthier*, Le Ta Hio, ou la Grande Étude, Paris 1837; *J. Legge*, The Chinese Classics I, Oxford 1893.

„Wachsamkeit in der Einsamkeit". Hierher stammt auch der Abt-Wahlspruch „Recto tramite" von Msgr. Pierre-Célestin Lou Tseng-Tsiang (1871—1949), dem ehemaligen chinesischen Ministerpräsidenten und vielfachen Gesandten und Außenminister. In unserer Zeit und in der Kirchengeschichte Chinas ist er der glänzendste Beweis, daß ein echter Konfuzianer zugleich ein eifriger Apostel des Christentums sein kann[30].

8. Der Edle als Gebildeter: Mit „Gebildeter" wollen wir sagen, daß der Edle seine Bildung zum Abschluß gebracht hat. Dann würde er ein universaler, ein ganzer Mensch sein. Der Meister sprach: „Der Edle ist kein Gerät"[31]. Damit wollte Konfuzius sagen, daß die Anwendbarkeit des Edlen nicht wie die eines Werkzeugs ist. Welch großer Vorwurf aber liegt in dem Satz, daß der Edle sich nicht wie ein Gerät brauchen lassen darf, gegen die Großorganisationen der heutigen Welt, in denen der Mensch nur wegen und nach seiner Leistung beurteilt wird! Auch das übertriebene Spezialistentum verträgt sich nicht mit jener Menschenwürde, die Konfuzius meint, und das Ergebnis ist Vermassung.

Der Edle ist elastisch und universal, und kann in allen Lagen und Umständen passend wirken, ad omnia paratus. Gemeint sind natürlich die moralischen Qualitäten, die wesentlichen Züge, und nicht die Vielseitigkeit der handgreiflichen Geschicklichkeit. So sprach einmal der Meister, als ein Minister ihn ob seiner Vielseitigkeit lobte: „Woher kennt mich denn der Minister? Ich hatte eine harte Jugend durchzumachen, deshalb erwarb ich mir mancherlei Fähigkeiten. Aber das sind Nebensachen. Kommt es darauf an, daß der Edle in vielen Dingen Bescheid weiß? Nein, es kommt gar nicht auf das Vielerlei an"[32].

Aber das Wesentliche ist nicht zu mißverstehen; wir hören im folgenden ein Gespräch zwischen einem Beamten und einem Schüler von Konfuzius: „Dschi-dz-tscheng (ein Beamter) sprach: ‚Dem Edlen kommt es auf das Wesen an und auf sonst nichts. Was braucht er sich um die Form zu kümmern?' Ds-gung (ein Schüler) sprach: ‚Bedauerlich ist Eure Rede (über den Edlen). Ein Viergespann holt die Zunge (gemeint: die ausgesprochenen Worte) nicht wieder ein. Die Form ist wie das Wesen, und das Wesen wie die Form. Das von Haaren entblößte Fell eines Tigers oder Leoparden ist wie das entblößte Fell eines Hundes oder Schafes'"[33].

---

[30] *Lou Tseng-Tsiang:* Konfuzianer und Christ, Luzern 1947.
[31] *Lun-yü,* II. 12. [32] A. a. O., IX. 6, 3. [33] A. a. O., XII. 8.

Ein vollendeter Dschündz ist nach Konfuzius eine Seltenheit. So sprach der Meister: „Einen Heiligen zu sehen, ist mir nicht vergönnt; aber ich wäre schon zufrieden, einen Edlen zu sehen“ [34].

9. Konfuzius als Edler: Aus Bescheidenheit hat Konfuzius nie betont, daß er ein Edler sei. In den Gesprächen haben wir nur eine Stelle gefunden, die dies andeutet: „Der Meister äußerte den Wunsch, unter den neun Barbarenstämmen des Ostens zu wohnen. Jemand sagte: ‚Sie sind doch so roh, wie wäre so etwas möglich?‘ Der Meister sprach: ‚Wo ein Edler weilt, kann keine Rohheit aufkommen‘“ [35].

Mit dem Obigen wollte Konfuzius wahrscheinlich sagen, daß das Vorbild eines Edlen Außerordentliches erwirken kann. Daß er sich selbst nicht ohne weiteres als Edlen betrachtete, geht aus dem Folgenden deutlich hervor; der Meister sagte: „Was die literarische Ausbildung anlangt, kann ich es wohl andern gleichtun. Aber das Handeln eines Edlen habe ich noch nicht erreicht“ [36].

Die Zeitgenossen von Konfuzius verehrten ihn als Edlen und als eine außerordentliche Persönlichkeit. Der Grenzwart von Yi wollte unbedingt Konfuzius besuchen, weil er den Meister als Edlen betrachtete, und nach dem Besuch sagte er zu den Schülern: „Meine Freunde, was seid ihr traurig, als wäre alles aus? (Konfuzius hatte damals kein Amt.) Die Welt ist lange taolos (d. h. ohne Grundsätze); nun braucht der Himmel euren Meister als hölzernen Hammer für die Glocke“ [37].

Damals schlug man die Glocke mit einem hölzernen Hammer an, wenn amtliche Bekanntmachungen verkündigt oder das Volk versammelt werden sollten. Der Auffassung des Grenzwarts nach war Konfuzius eines himmlischen Auftrags würdig, die Wahrheit unter dem Volk zu verkünden. In Anlehnung an diesen Abschnitt sei erwähnt, daß ein Priester der katholischen Kirche sich in China Ss-to, „Hammerhalter“, nennt, d. h. ein Priester steht bereit, die Glocke der göttlichen Frohbotschaft anzuschlagen. (Das katholische Volk aber nennt den Priester Schen-fu, d. h. „Vater des Geistes“.)

Konfuzius wurde von den Zeitgenossen als Edler und von den späteren Generationen als Heiliger verehrt. Wahrhaftig finden wir in der folgenden Zeit kaum jemand seinesgleichen, der so glücklich mit Intelligenz, Humor und Güte harmonisch beseelt war wie Konfuzius.

[34] A. a. O., VII. 25.
[35] A. a. O., IX. 13.
[36] A. a. O., VII. 32.
[37] A. a. O., III. 24.

10. Der Edle im Haus: Wir haben aus den „Gesprächen" über Konfuzius selbst einige Abschnitte herausgenommen, die als Musterschilderung über das Privatleben eines Edlen gelten können; zunächst über Essen und Trinken: „Beim Essen ist er nicht abgeneigt, den Reis fein säuberlich zu halten, und bei der Fleischzubereitung alles recht klein zu zerschneiden. — Er aß weder Reis, der durch Hitze oder Nässe verdorben war, noch Fisch und Fleisch, die schlecht geworden waren. Was eine schlechte Farbe hatte, aß er nicht. Was einen schlechten Geruch hatte, aß er nicht. Was nicht richtig gekocht war, aß er nicht. Was nicht der Zeit entsprach, aß er nicht. — Was nicht ordentlich geschnitten war, aß er nicht; wenn die richtige Sauce fehlte, aß er nicht. — Wenn des Fleisches auch viel war, ließ er es doch nicht den Geschmack des Reises verdecken. Nur im Weintrinken legte er sich keine Beschränkung auf, doch ließ er sich nicht von ihm verwirren. — Gekauften Wein und Dörrfleisch vom Markt aß er nicht. — Ingwer hatte er stets beim Essen. — Er aß nicht viel. — Nach dem fürstlichen Opfer behielt er das (ihm zugewiesene) Fleisch nicht über Nacht. (Ahnen-) Opferfleisch ließ er nicht länger als drei Tage liegen. Was über drei Tage alt war, wurde nicht gegessen. — Beim Essen sprach er nicht ... — Wenn er auch nur einfachen Reis und Gemüsesuppe und Gurken hatte, so brachte er doch ehrfurchtsvoll ein Speiseopfer dar" [38].

Über des Konfuzius Weigerung, das nicht ordentlich Geschnittene zu essen, haben wir als Buben in der Schule uns sehr belustigt und gefragt, ob der Meister auch in der Hungersnot schlecht Geschnittenes nicht gegessen hätte. In Wirklichkeit: was der Meister hier beobachtete, waren Speiseregeln für die Gebildeten seiner Zeit, und hierin ist in China im Laufe der Zeit ein Rückgang eingetreten; aber in der Begegnung mit dem Westen, und besonders in der von Tschiang Kai-schek angeregten „Neues-Leben-Bewegung" in den dreißiger Jahren, haben sich die Regeln der Nahrungshygiene allmählich wieder durchgesetzt. Nach den neueren Berichten der Chinareisenden sollen die Rotchinesen gerade heute auch fanatisch für die Hygiene im allgemeinen sein.

Über die Kleidung des Edlen finden wir einen interessanten Abschnitt wie folgenden: „Der Edle (Konfuzius) nahm kein Blaurot und Dunkelrot zum Kleiderausputz. Rot und Violett nahm er nicht einmal für Hauskleider. Im heißen Sommer trug er ein einfaches, grob- oder feingewebtes Hanfkleid, aber beim Ausgehen zog er

[38] A. a. O., X. 8.

noch ein Stück Unterwäsche an. — Über Lammpelz trug er ein schwarzes Kleid; über Rehpelz trug er ungefärbte Kleidung; über Fuchspelz trug er gelbe Kleidung. — Zu Hause trug er lange Pelzkleider, woran der rechte Ärmel kurz war. — Nachthemden waren ihm unentbehrlich, die anderthalb Körperlänge hatten. — Beim Aufenthalt zu Hause gebrauchte er dicke Fuchs- oder Dachspelze. — Außer bei Trauerfällen trug er alle Schmuckstücke des Gürtels ... — Außer bei den ungenähten Hof- und Opfergewändern hatte er immer nach der Figur zugeschnittene Kleider ..." [39]

Im obigen Abschnitt war oft von *Pelz* die Rede. Pelz ist in Nordchina, wo Konfuzius' Heimat zu finden ist, fast eine Notwendigkeit, während er im Süden Luxus sein kann. Die *häusliche Kleidung* war auf Bequemlichkeit und für den Winter auch auf Wärme eingerichtet, da es im damaligen China keine Ofenheizung gab. Die Bequemlichkeit der chinesischen Kleidung ist noch in der modernen Zeit der Grund dafür, daß die chinesischen Studenten im Ausland nach Rückkehr in die Heimat sehr oft wieder die Nationaltracht vorzogen. Der rechte Ärmel war kürzer, damit er die Arbeit nicht hindere. Bemerkenswert ist die Beschreibung des *Nachthemdes,* für das die späteren Kommentatoren keinen Sinn mehr hatten. Es ist sehr interessant, daß Konfuzius seine Nachthemden so lang machen ließ. Es wurde dadurch ein Entblößen des Körpers infolge öfterer Lagenänderung beim unruhigen Schlaf verhindert. Was die *Farben* anbelangt, so gibt es im alten China fünf Grundfarben: Blau, Gelb, Fleischton, Weiß und Schwarz. Rot und Violett wurden als Zwischenfarben betrachtet. Für die Kleidung gebrauchte Konfuzius korrekte Farben, d. h. Grundfarben. Rot und Blaurot waren bevorzugt von Mädchen und Frauen.

11. Der Edle als Sohn: Im Zusammenhang mit dem Edlen als Sohn haben wir nicht viel gefunden; aber die folgende Stelle ist sehr bemerkenswert: „Dsai-wo (ein Schüler) fragte nach der dreijährigen Trauerzeit (für die Eltern und sprach): ‚Ein Jahr ist schon lange genug. Wenn der Edle drei Jahre lang keine Riten befolgt, so verderben die Riten sicher. Wenn er drei Jahre lang keine Musik macht, so geht die Musik sicher zugrunde' ... Der Meister sprach: ‚... Was aber den Edlen anbelangt, so ist er während der Trauerzeit nicht imstande, gutes Essen zu genießen, und wenn er Musik hört, so freut sie ihn nicht; und wenn er in Bequemlichkeit weilt, so fühlt er sich nicht wohl. Darum tut er solche Dinge nicht.

[39] A. a. O., X. 6, 1—9.

Nun aber, kannst du dich dabei beruhigen, so magst du es tun.' Als Dsai-wo ausgegangen war, sprach der Meister: ‚Yü ist doch lieblos! Ein Kind wird drei Jahre alt, ehe es die Arme der Eltern entbehren kann. Und die dreijährige Trauerzeit ist auf der ganzen Erde anerkannte Trauerzeit. Hat denn Yü nicht jene drei Jahre lang die Liebe seiner Eltern erfahren?'." [40]

Es ist im obigen Abschnitt ersichtlich, daß Konfuzius kein Buchstabengeist war; doch bedauerte er sehr, daß sein Schüler den eigenen Eltern nicht die übliche Trauerzeit halten wollte. Fast bis heute wurde an der dreijährigen Trauerzeit in China festgehalten. Man durfte in dieser Zeit keine Feste besuchen oder veranstalten, auch nicht heiraten. Für den Abendländer klingt dies unglaublich, aber die Sitte bestand allgemein bis in unser Jahrhundert hinein.

„Tien-schia" haben wir mit „ganze Erde" übertragen, wörtlich heißt es aber: „unter dem Himmel", sinngemäß wäre vielleicht besser: „im ganzen Reich". Schon seit alters her glaubten die Chinesen, daß die Erde quadratisch sei, und China sich in der Mitte befinde, ringsum lägen die „barbarischen" Völker. Erst durch die katholischen Missionare im 16.—17. Jahrhundert erfuhren die Chinesen zum ersten Male, daß die Welt doch nicht so „eckig" ist. Es ist übrigens interessant, wie klug Pater Matteo Ricci SJ den Chinesen die neuen geographischen Begriffe beibrachte, ohne ihren Kulturstolz zu verletzen. Er zeichnete eine Karte, auf der Europa links, Amerika rechts und China somit wieder in der Mitte lag.

12. Der Edle als Vater: Als wir über die Gegenstände des Lernens im Abs. 3) berichteten, erwähnten wir auch das Gespräch zwischen dem Schüler Tschen-kang und Boyü, dem Erstgeborenen des Meisters. Nachdem Boyü seine Unterhaltung beendet hatte, zog Tschen-kang sich zurück und sprach erfreut: „Ich habe nach einem gefragt und habe dreierlei erfahren. Ich habe etwas über die Lieder gehört, ich habe etwas über die Riten gehört, und außerdem habe ich noch gehört, daß der Edle seinen Sohn in (ehrerbietiger) Entfernung hält" [41].

Für den Abendländer ist es sehr merkwürdig, daß der Meister dem eigenen Sohn keine besondere Aufmerksamkeit schenkte. Es war üblich in China, daß der Vater seinen Sohn nicht selbst unterrichtete, um nicht leicht zu streng oder zu nachgiebig zu sein. Demzufolge scheint Konfuzius dieser Regel gefolgt zu sein, indem er nur die nötigsten Anweisungen für die Studien des Sohnes gab. Der

[40] A. a. O., XVII. 21.

[41] A. a. O., XVI. 13.

Chinese war und ist noch vielfach der Ansicht, daß eine zu große Intimität zwischen Vater und Sohn die väterliche Autorität beeinträchtigt. Bis zur Revolution von 1911, und viel später auch, wurde der Hausvater von den Kindern immer „Dschia-yen" genannt, wenn jemand sie nach ihrem Vater fragte. Dschia-yen heißt Familien-Strenge, und die Mutter wurde „Dschia-tz" genannt, d. h. Familien-Milde. Von diesen zwei Namen aus können wir bereits einen tiefen Einblick gewinnen in das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern im alten und auch noch im neueren China.

13. Der Edle und der religiöse Glaube: Zuweilen hört und liest man, daß die chinesische Ethik allzu menschlich und diesseitig sei. Allerdings müssen wir zugeben, daß das chinesische Volk die mystische Tiefe der Inder nicht erreicht hat, da die ethischen Bemühungen stets um das Menschliche kreisen: „Dschü-lu fragte nach dem Dienst der Toten und der Geister. Der Meister sprach: ‚Wenn man den Menschen noch nicht dienen kann, wie sollte man den Geistern dienen können?'" [42] Das soll heißen, man soll zunächst mit den menschlichen Pflichten fertig werden; dann erst ist man würdig, sich auch dem höheren Dienst der Geister zu widmen. Wahrscheinlich zu jenem Zeitpunkt war Dschü-lu noch nicht so weit, würdig dafür zu sein. Es ist aber nicht gesagt, daß Konfuzius unreligiös sei. Im folgenden lesen wir über das Fasten vom Meister: „Beim Fasten hatte er immer reine Kleider von Linnen. Beim Fasten änderte er immer die Speise und verließ seinen (gewöhnlichen) Sitzplatz" [43]. Vor jedem Opfer pflegte man zu fasten und zu baden, um den Göttern und Geistern rein zu begegnen. Fasten war nicht Enthaltung von allem, sondern nur von Alkohol, Eingemachtem und Gewürzen. Völlige Nahrungslosigkeit kennen die Chinesen erst seit der Begegnung mit dem Buddhismus.

Wie seine Zeitgenossen glaubte Konfuzius an manche Naturerscheinungen als Zeichen des Allerhöchsten, z. B. dem Donnerschlag: „Bei einem plötzlichen Donnerschlag oder einem heftigen Sturm änderte er stets (seinen Gesichtsausdruck)" [44]. Was der obige Spruch aussagt, können wir Gottesfurcht nennen. In einem anderen Abschnitt sehen wir den Gottesglauben von Konfuzius noch klarer: „Wer die Bestimmung (des Himmels) nicht kennt, kann nicht Edler werden. Wer die Riten nicht kennt, kann nicht gefestigt sein. Wer (die Kraft des) Wortes nicht kennt, kann die Menschen nicht kennen" [45].

[42] A. a. O., XI. 11.
[43] A. a. O., X. 7.
[44] A. a. O., X. 16.
[45] A. a. O., XX. 3.

Im *Schu-dsching*[46], dem ältesten Geschichtswerk, können wir den Gottesglauben der Chinesen noch ausführlicher und prägnanter kennenlernen: als Herrscher des Alls und Richter der Menschheit. Es ist natürlich nicht möglich, daß ein Mensch ohne Offenbarung viel über Gott aussagt; aber ebenso ist es unmöglich, eine feste Ethik ohne Gottesglauben zu gestalten. Das chinesische Volk konnte seine geistige Einheit durch die Jahrtausende festhalten nur deshalb, weil es auch ohne Offenbarung doch die Allgegenwart Gottes im täglichen Leben bewußt und unbewußt geglaubt hat.

[46] Für Übertragungen vgl. *F. S. Couvreur,* Cheu-king, Chou-king, Li-ki. Hokienfu 1897; *J. Legge,* The Chinese Classics III, Oxford 1865.

J. J. HAGEL O. M. I., KIMBERLEY, S. A.

SCHULSTURM IN SÜDAFRIKA *)

Öfters zitierte Werke:

Year Book	= *The South & East African Year Book & Guide.* 48th edition 1948.
McCall Theal	= *Compendium of South African History and Geography* by G. McCall Theal, Lovedale 1877.
Cambridge History	= *The Cambridge History of the British empire.* Vol. VIII. South Africa. Cambridge University Press 1936.
Kiewiet	= *A History of South Africa social and economic* by C. W. Kiewiet. Oxford University Press 1946.
Handbook	= *Handbook on Race Relations in South Africa* published for the South African Institute of Race Relations. Oxford 1949.
Missions	= *Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée.* Rome, Via Aurelia 290. 80 tomes.
Richter	= *Geschichte der evangelischen Mission in Afrika* von Julius Richter. Gütersloh 1922.
Brookes	= *The Bantu in South African Life* by Senator Edgar H. Brookes S. A. Institute of Race Relations. Johannesburg 1943.

* Der Bericht lief bei uns im März d. J. ein. Wir haben P. Hagel gebeten, auch über den weiteren Verlauf der Dinge zu berichten.

Education Gazette = (offizielles Schulorgan der Regierung der Kapprovinz).

D. F. A. = *Diamond Fields Advertiser* (Tageszeitung in Kimberley S. A.).

Das Bestreben, die Schulen zu entchristlichen und zu laisieren, ist heute an der Tagesordnung. Wie Pontius Pilatus und Kaiphas bei der Kreuzigung Christi sich in die Hände arbeiteten, so werfen sich heute Freidenker, Liberale und Kommunisten die Bälle zu und suchen Elternhaus und Kirche ihres Einflusses auf den Unterricht der Kinder zu berauben.

Auch Südafrika, das bislang eines der freiesten Schulsysteme hatte, kennt einen Schulkampf. Eigentlich ist das Wort „Schulkampf" nicht ganz am rechten Platze; es wurde nicht gekämpft, sondern dekretiert. Zuerst lanzierte man einen Bericht in die Landeszeitungen, daß die Regierung alle Missionsschulen an sich ziehen und unter eine einheitliche Leitung stellen werde. Man wartete auf die Reaktion, die diese offiziöse Nachricht auslösen werde. Aber was kümmerte sich Weiß-Südafrika um die Missionsschulen! Die Buren, die Majorität im Lande, standen der Neuerung Pate. Die kalvinischen Prädikanten, die ob dem starken Anwachsen der Hierarchie und dem Einfluß der Kirche auf die Negerwelt zitterten, glauben auf diesem Wege die „Roomse gevaar" am besten bannen zu können. Die großen evangelischen Konfessionen fanden sich nicht zusammen; es blieb bei einigen windelweichen Erklärungen. Die katholischen Bischöfe standen ziemlich allein auf weiter Flur. Sie bemühten sich, auf dem Weg der Aussprachen und Verhandlungen mit den Regierungsbehörden zu retten, was zu retten war. Das Ergebnis war: „Wir können für die katholischen Missionen keine Ausnahme machen." Ein Gesetzesvorschlag wurde im Parlament eingebracht und genehmigt; der Minister für das Native Department veröffentlichte die Ausführungsbestimmungen, durch die alle Negerschulen der Regierung unterstellt werden. Wir werden auf diese Bestimmungen zu sprechen kommen.

Was war oder ist der Grund dieser Umstellung? Die Aussetzungen und Beanstandungen des Ministers für Native Affairs an den Missionsschulen sind unbedeutend und betreffen nur einzelne Schulen, so daß ein Ukas genügt hätte, Remedur zu schaffen. Man kann dem Worte eines unserer Erzbischöfe nur zustimmen, der in einer öffentlichen Versammlung sagte: „Wenn ein Staat beginnt, bis zum Überdruß neue Pläne zu schmieden, dann fällt er auch ins Schulgebiet ein."

Der Klarheit wegen sei schon hier kurz eingefügt, daß es in Südafrika drei verschiedene Schularten gibt:

a) Schulen für weiße Kinder, für die Schulpflicht besteht vom 6. bis 16. Lebensjahr. Neben den staatlichen Schulen dieser Art bestehen freie Schulen, die aber nur in vereinzelten Fällen von der Regierung unterstützt werden.

b) Schulen für farbige Kinder, für die der Schulbesuch freisteht. Unter „Farbigen" versteht man hierzulande Indier, Malaien und vor allem die Mischlinge, die Neger- und Europäerblut in den Adern haben, ein armes, rasse- und heimatloses Volk, das heute bereits 1 Million Vertreter zählt.

c) Schulen für Negerkinder; auch für sie ist Schulbesuch frei, d. h. es hängt vom Belieben der Eltern ab, ob sie ihre Kinder in die Schule schicken wollen oder nicht. Nach den letzten Statistiken sollen ca. 750 000 Negerkinder die Schule besuchen. Trotz des Bildungsdranges des schwarzen Volkes sind noch lange nicht alle Kinder der 8 Millionen Neger erfaßt.[1] Von der Umstellung sind jedoch vorerst nur die Negerschulen betroffen.

Bevor wir eine Entwicklung des Schulwesens versuchen, sei noch bemerkt: Bei der Vielgestaltigkeit der Schulen, besonders aber bei der großen Zahl der Schulträger: Staat, Konfessionen und Sekten, ist es unmöglich, auf alle Einzelheiten einzugehen; es würde den verfügbaren Raum weit überschreiten, zumal die 4 Provinzen ihre eigene Entwicklung hinter sich haben.

Die Schule unter der Holländisch-Ostindischen Kompagnie.

Die „Kompagnie" am Kap der Guten Hoffnung hat keine Kolonisation im eigentlichen Sinn des Wortes geplant. „Eine 50jährige Erfahrung hatte die Leitung der Kompagnie entmutigt, Kolonisation zu begünstigen. Eine Handvoll Kolonisten —freie burghers, wie sie genannt wurden —, die anderswo angesiedelt wurden, hatten sich als Quelle beständiger Schwierigkeiten entwickelt"[2]. Es sollte am Kap nur ein „Halbweghaus", eine Verpflegungsstation für die Schiffe nach Ostindien entstehen. Frische Lebensmittel sollten durch Tausch von den Eingeborenen erworben werden. Als Jan van Riebeek 1652 am Kap landete, hatte er 90 Soldaten und Matrosen an Bord. Zu diesen kamen seine Frau, seine zwei Nichten, ein Prädikant und dessen Frau. Soldaten und Matrosen waren wohl meist nicht verheiratet oder hatten ihre Familien in Holland gelassen, was das Entstehen der Mischrasse begünstigte. Indessen müssen schon in den folgen-

[1] *South Africa's Heritage,* 48.
[2] *Cambridge History,* 114.

den Jahren Familien nachgekommen sein. Denn bereits 1656 hören wir von einer Schule in Kapstadt, die von Kolonisten und Negersklaven besucht wurde[3]. Rassentheorien bestanden in der ersten Zeit nicht oder hatten kaum einen Einfluß. „Das Problem der Haltung in Rassenfragen und die Regelung dieser Haltung schwebt allgemein und unheilvoll wie eine blutig-rote Sonne am Horizont Südafrikas des 20. Jahrhunderts“[4].

Im Jahre 1663 bestimmte Kommandeur Wagenaar, der Nachfolger van Riebeeks, daß der Lehrer die Kinder in allen ordentlichen Fächern zu unterrichten habe; ebenso in Religion. Dafür soll er von jedem weißen Kind monatlich einen Reichstaler bekommen. Hottentottenkinder und Sklaven müssen um Gotteslohn unterrichtet werden[5]. Nach derselben Quelle zählte diese einzige Schule 12 weiße und 4 schwarze Kinder. Im Jahre 1683 erhielt auch Stellenbosch einen Prediger und eine Schule. Unter der Regierung des Marquis de Chavannes (1714—1724) wurden diese wenigen Schulen streng kalvinisch. Der Lehrer mußte der Holländisch-Reformierten Kirche angehören und die Glaubensartikel von Dortrecht anerkennen. Der Heidelberger Katechismus bildete die Grundlage des Religionsunterrichtes[6]. Bald darauf muß eine Schulkrise ausgebrochen sein, denn der Historiker Südafrikas, McCall Theal, bemerkt: „Unglücklicherweise war dieses System nicht von langer Dauer. Wie manch andere Versuche in jenen Tagen ging er daneben, nicht so sehr an Wertschätzung des Unterrichts, sondern am Mangel an bevölkerten Plätzen“[7].

Wie lange diese Krise gedauert hat, wissen wir nicht. Erst gegen Ende des 18. Jhdts. hören wir von neuen Bestrebungen. Denn inzwischen hatte sich die Bevölkerung durch die Ankunft von 300 Hugenotten (1688) und vor allem durch Einwanderung aus protestantischen Gebieten Deutschlands beachtlich vermehrt. Im Jahre 1775 bestand die Bevölkerung am Kap aus 15 000 Europäern oder freien burghers, 1500 Angestellten der Kompagnie, 18 000 Sklaven der Bürger und 700 Sklaven der Kompagnie[8].

Jetzt wurde die Rassentrennung in den Schulen durchgeführt. Es entstanden: a) Schulen für die Angestellten der Kompagnie, b) öffentliche Schulen für weiße und Kinder der Haussklaven, c) Schulen für Hottentottenkinder. Ganz hellfarbige Mischlinge durften mit den weißen Schülern zusammensitzen[9]. Im Jahre 1779 gab es 8 Elementarschulen, die sich aber selbst unterhalten mußten[10].

Außer in den Städten und einigen emporkommenden Orten herrschte unter dem weißen Volk kein großer Wissensdrang. „Das weiße Volk war über weite Gebiete hin zerstreut, ja geradezu isoliert. Es hatte kein Interesse an Dingen, die nicht direkt mit Landwirtschaft und Viehzucht zusammenhingen. Der einzige Lesestoff, der zur Verfügung stand, war die Bibel und ein paar Erbauungsbücher. Das Schulziel bestand darin, daß man mehr oder weniger geläufig die Bibel lesen, kleine Summen addieren und in verständlicher Sprache eine Bestellung machen konnte“[11]. Manche Autoren klagen über den tiefen Bildungsstand der weißen Bevölkerung in dieser Zeit. Die vereinsamten Farmer, besonders die Frontfarmer, verwilderten in ihren Raufereien mit den Eingeborenen. Von einem solchen Volke war für die Erziehung der Eingeborenen wenig oder gar nichts zu erwarten, ja sie wurde auch in den Städten und vor allem

[3] *McCall Theal*, 259.
[4] *Handbook*, 669.
[5] *McCall Theal*, 259.
[6] l. c. 103.
[7] l. c. 103.
[8] *Handbook*, 349.
[9] *Handbook*, 349.
[10] *Year Book* 1940, 42.
[11] *Cambridge History*, 839.

bei den führenden Leuten nicht verstanden und nicht gewürdigt. Als der Herrenhuter Sendling G. Schmid (1737—1744) unter den Hassequa-Hottentotten einige Erfolge erzielt hatte, mußte er das Land verlassen[12]. Die Buren waren für sich selbst so anspruchslos in religiöser Hinsicht, daß sie mit gelegentlichen Hausandachten zufrieden waren. „In den ersten Jahrzehnten war überhaupt kein Prediger am Kap; etwa notwendige Amtshandlungen wurden von den nach und von Indien durchreisenden Geistlichen verrichtet. Es war auch am Kap wie in andern holländischen Besitzungen Sitte, daß die Kinder von Sklaven (Mischlinge?) getauft wurden..., allein mit ihrer religiösen Unterweisung sah es sehr dürftig aus"[13]. Erst 1799 gelang es dem protestantischen Missionar van der Kemp, die erste, eigentliche Missionsschule für Neger zu errichten, die aber ganz von der Unterstützung von Freunden und Wohltätern abhing.

Wie stand es nun während dieser Zeit mit den Katholiken am Kap? Daß am Kap immer einzelne Katholiken lebten, stand außer Zweifel. Wohl gingen viele von ihnen im Burenvolk und dessen Religion auf; andere aber blieben, trotz gänzlicher Verlassenheit, ihrer Kirche treu. Daß in dieser Zeit jegliche Missionstätigkeit von seiten katholischer Priester unmöglich war, liegt auf der Hand. Wenn katholische Missionare durch Kapstadt kamen, wurden sie meistens streng überwacht, und den burghers wurde verboten, auf ihrem Grund und Boden oder in ihren Häusern katholischen Gottesdienst halten zu lassen.

Die Herrschaft der Holländisch-Ostindischen Kompagnie am Kap der Guten Hoffnung nahm gegen Ausgang des 18. Jhdts. ein wenig rühmliches Ende. Mißwirtschaft, Bestechlichkeit der Beamten und die bestehenden Handelsmonopole führten zur Unzufriedenheit der burghers, die an Revolution grenzte. Durch immer weiteres Vordringen ins Innere entzogen sich die eigenwilligen Farmer dem Einfluß der Kompagnie, die dann schließlich 1794 Bankrott machte. Das weitere Schicksal der Kapkolonie wurde von Europa her bestimmt.

Unter englischer Flagge

Auch im Mutterland Holland herrschte große Unzufriedenheit und Unruhe, so daß die französischen Revolutionstruppen unter Marschall Pichegru im Winter 1794/95 in Holland einfielen und als Befreier begrüßt wurden. Der Statthalter von Holland floh nach England und bot seine Kolonie am Kap dem Gastland zum Pfande an; 1795 besetzte England das Kapland, jedoch nur für kurze Zeit. Denn im Vertrag von Amiens (1802) kam es wieder an Holland, d. h. an die Batavische Republik. In dieser kurzen Periode konnte naturgemäß nicht viel erreicht werden. Denn die Umstellung von der verlotterten Burenwirtschaft auf die neuen Verhältnisse nahm alle Aufmerksamkeit und Kraft in Anspruch. Trotzdem entstanden "Church Clerk Schools", die streng konfessionell waren und nur weißen Kindern zugute kamen. Eine etwas abenteuerliche Persönlichkeit, M. C. Vos, ein gebürtiger Südafrikaner, versuchte auch Schulen für Coloureds und Neger einzurichten, aber ohne bemerkenswerten Erfolg[14].

Holland als Batavische Republik sandte 1803 General Janssen und Gouverneur de Mist zum Kap. De Mist, ganz erfüllt von den Freiheitsideen der französi-

[12] Richter, 264.
[13] Ebd. 262.
[14] Vgl. *Markwaerdig Verhaal angaande het leven en de Lotgevallen.* Amsterdam 1924.

schen Revolution, erklärte Religionsfreiheit für alle, die „an ein höheres Wesen glauben und eine gute Moral befolgen". Bedenken bestanden nur in bezug auf die katholische Kirche. Da jedoch unter den Söldnern viele Katholiken waren, ließ man drei katholische Priester aus den Niederlanden kommen, von denen zwei als Militärkapläne angestellt wurden, während der dritte sich der Zivilbevölkerung annahm und von der Propaganda unterstützt wurde. In dieser Zeit wurde von der Regierung eine Schule errichtet „tot nut van 't algemeen", zum Nutzen der Allgemeinheit.

Im Jahre 1806 erfolgte die dauernde Besetzung des Kaplandes durch England. Jetzt wurde das Schulbedürfnis dringender. Englische Beamte kamen ins Land. Kaufleute, Angestellte und englische Soldaten bildeten einen starken Bruchteil der Einwohner der Stadt am Tafelberg. Die englische Sprache wurde offiziell eingeführt. „Ebenso vermehrte der Einfluß des kosmopolitischen Lebens am Kap das Bedürfnis nach Schulung und Kultur" [15]. Das Gute, das aus dem holländischen Zwischenspiel herübergerettet wurde, war, daß auch England, nolens volens, die Religionsfreiheit anerkannte. Jetzt kamen zunächst die verschiedensten evangelischen Missionsgesellschaften ins Land: 1806 die Londoner Missionsgesellschaft, 1816 die Wesleyaner, 1825 die Kirche von Schottland, 1830 die evangelische Rheinische Mission und 1833 die evangelische Pariser Mission. Bis zum Jahre 1850 waren 12 verschiedene christliche Konfessionen im Kapland vertreten. „England selbst tat für die Schulung der Neger in Südafrika so viel oder so wenig wie in seinen andern Kolonien." So kam es, daß die Missionen die einzigen Erzieher und Wohltäter der schwarzen Bevölkerung wurden.

Nach langen Verhandlungen konnte Papst Pius VII. 1818 das apostolische Vikariat „Kap der Guten Hoffnung mit den angrenzenden Gebieten" errichten, zu dem kurz darauf auch Mauritius hinzugefügt wurde. P. Beda Slater OSB wurde zum apostolischen Vikar ernannt. Als er 1820 nach Kapstadt kam, mußte er erfahren, daß England keinen katholischen Bischof im Kapland dulde. So zog er nach Mauritius weiter und sah Kapstadt nie wieder. Der einzige Priester, der zurückblieb, hatte so viele Schwierigkeiten, selbst von seinen Pfarrkindern, daß seine Tätigkeit keine großen Erfolge haben konnte.

Nun folgten für Südafrika fundamentale Ereignisse. 1834 kam die Sklavenbefreiung, 1836—38 erfolgten die Burentrecks — die großen Abwanderungen der Buren aus dem Kapland. Inzwischen war es Papst Gregor XVI. gelungen, von England die Zustimmung zu einem in Kapstadt residierenden Bischof zu erlangen. P. Raymund Griffith, ein irischer Dominikaner, wurde zum apostolischen Vikar ernannt. Im August 1838 kam er in Kapstadt an. 1847 wurde das Vikariat Ostkapland, 1850 das Vikariat Natal errichtet. Obwohl die Oberhirten dieser Sprengel der Schule die höchste Bedeutung zuwiesen, so kam die Schultätigkeit doch nur langsam in Fluß. Südafrika war Neuland für die Kirche, wo noch alles fehlte. Zudem waren die Mittel mit den heutigen Augen gesehen hoffnungslos gering. Das Missionspersonal für das große Land war noch Jahrzehnte hindurch ganz unzulänglich. Die Beschaffung der notwendigen Mittel war äußerst schwierig. Die große Missionsstratege Südafrikas erschien erst später in Abt Franz Pfanner, der Mittel und Missionspersonal aufzubringen wußte.

Außerdem mußte in allen Vikariaten die Sorge zuerst den weißen Katholiken zugewandt werden, und, „soweit Mittel und Personal ausreichten, auch die Hei-

[15] *Cambridge History*, 851.

denmission in Angriff genommen werden“ [16]. Einen Einblick in die Verhältnisse bietet ein Brief des Bischofs Griffith vom 29. Sept. 1840: „Seit einer Stunde sitze ich an meinem Tisch, um die Kupfermünzen der Kinder und armen Leute in Empfang zu nehmen und einzutragen, und dafür jeden Schelm anzulächeln für die Pence, die er mir für die zu bauende Schule bringt.“ Trotz dieser Not entstanden Schulen in Kapstadt, Port Elizabeth, Natal und Pietermaritzburg. Auch Bloemfontein und Smithsfield hatten kürze Zeit wenigstens Schulgelegenheit. Im Jahre 1861 gab es in Südafrika 123 (protestantische) Missionsschulen mit 14 265 Schülern und 102 Regierungsschulen oder solche, die von der Regierung unterstützt wurden, mit 4492 Schülern [17]. Wie weit diese Schulen auf die verschiedenen Rassen verteilt waren, sagt die Statistik nicht.

Die katholischen Schulen dieser Zeit waren ausschließlich für weiße Kinder bestimmt und standen auf sehr niedrigem Niveau, da es an geeigneten Lehrkräften fehlte. Die Missionare hatten neben der Schule ihre Seelsorge und andere dringende Arbeiten; einzelne hatten auch wenig Begeisterung und Anlagen zum Schulmeister; die Laien, die sich zur Verfügung stellten, hatten meistens keinerlei berufliche Vorbildung. Kein Wunder, wenn P. Barett OMI 1862 von Pietermaritzburg schrieb: „Meine Schule ist eine Geduldsschule, die schon mehr als einmal Schiffbruch erlitten hat“ [18]. Im übrigen waren die Regierungsschulen kein Lot besser. In Pietermaritzburg war der Raadzaal und die Schule im selben Zimmer. Wenn der hohe Rat Sitzung hatte, fiel die Schule einfach aus. Vom Stand der Farmschulen, in denen ein Wanderschulmeister die Kinder für kurze Zeit drillte und dann wieder weiterzog, gar nicht zu reden. „Der Stand der Erziehung war beklagenswert“, schrieb ein Lehrer der damaligen Zeit.

Eine neue Zeit des Schulwesens der katholischen Mission begann mit der Ankunft der Schwesterngenossenschaften, später auch der Brüder. Jetzt kamen geschulte Lehrkräfte, die sich ganz den Kindern widmeten und bald prächtige Erfolge erzielten, so daß, zum Leidwesen der Burenprädikanten, viele Protestanten ihre Kinder in katholische Schulen schickten und heute noch tun, besonders in die “secondary schools”.

Die ersten Schwestern, die sich nach Südafrika wagten, waren die Assumptionistinnen von Paris, die sich in Grahams Town niederließen und mitten in den Axtkrieg (1849/50) hineinkamen. Ihnen folgten 1864 die Schwestern der heiligen Familie von Bordeaux ins Basutoland und 1877 die Dominikanerinnen von Augsburg, die in King Williams Town ihr Mutterhaus haben. Später folgten weitere Genossenschaften, so daß heute 56 verschiedene Schwesterngenossenschaften im Dienst der Heidenmission stehen. Die ersten, die sich 1864 der eigentlichen Negerschulen annahmen, waren die Schwestern der heiligen Familie von Bordeaux. Ihnen folgten 1885 die Schwestern vom kostbaren Blut in Mariannhill. Mit Hilfe der Schwestern war es möglich, auch ohne Unterstützung des Staates ein blühendes Schulwesen aufzubauen. Außer im Basutoland und Natal folgten die Negerschulen nur langsam. Erst um 1900 finden wir auch Missionsschulen hier und dort im Innern des Landes. Noch im Jahre 1908 klagte P. Volz OMI in Johannesburg: „Die Hände zur Bekehrung der Heiden sind uns gebunden. Da ist zuerst die geringe Zahl der Missionare und dann der Mangel an Mitteln. Der gewaltige Zustrom der Weißen aus aller Welt nimmt

[16] Errichtungsbulle des Ap. Vik. Natal. *Jus Pontificium* I, vol. VI, pars I., pag. 109.
[17] *Handbook*, 349.
[18] General-Archiv der Oblaten in Rom, fasc. Barett.

unsere ganze Zeit in Anspruch. Wir durften die ‚Schafe des Hauses Israel' nicht vernachlässigen, um dafür neue in den Schafstall zu führen. Ein weiteres Hindernis ist die Politik des Landes. Der Bur gibt der Kirche nicht die Freiheit, die notwendig wäre, um Heidenmissionen zu treiben" [19].

Die Negerschulen im 20. Jahrhundert

Im Laufe des 19. Jhdts. hatte sich das Schulwesen Südafrikas langsam aber stetig entfaltet. Für weiße Kinder war verhältnismäßig gut gesorgt, nicht aber für die Negerschüler. Mit der Entdeckung der Diamanten am Vaal und im heutigen Kimberley (1866 resp. 1870) und einige Jahre später des Goldes am Witwatersrand begann für Südafrika eine neue Zeit. Die verlotterten und halbbankrotten Republiken wurden von Glücksrittern aus aller Herren Länder überströmt. Die schwarze Bevölkerung des Landes eilte in Massen ins neue Eldorado. Der bekannte „Kulturüberfall" nahm ein schwindelndes Tempo an. Neue Städte entstanden. Andere wuchsen nach amerikanischem Vorbild. In den Industriezentren entstanden die sogenannten Lokationen, die sich teilweise in die reinsten Elendsviertel auswuchsen. Straßen und Bahnen wurden gebaut; Südafrika wurde ein Industriestaat unter kapitalistischer Führung. Der blutige Burenkrieg (1899 bis 1902) hinterließ die Südafrikanische Union unter britischer Flagge.

Die neue Zeit stellte an die Schule größere Anforderungen als je zuvor. Für weiße Kinder wurde Schulpflicht versuchsweise und dann gesetzlich eingeführt; für die Eingeborenen blieb es beim alten. In den folgenden Zeilen soll nur noch von Negerschulen die Rede sein.

Bis zum Ende des ersten Weltkrieges war die Tätigkeit der katholischen Mission wirklich bescheiden; die Zahl der schwarzen Katholiken war bis dahin noch recht klein. Da mir genaue Angaben aus dieser Zeit fehlen, kann ich nur einen Vergleich anführen. Im Vikariat Kimberley gab es 1925 1574 schwarze Katholiken und 103 farbige; im Jahre 1950 waren es 32 727 [20]. Abgesehen vom Basutoland und von Mariannhill waren die Verhältnisse überall so ziemlich die gleichen.

Infolge des ersten Weltkrieges hatten verschiedene deutsche Missionsgesellschaften ihre Mission verloren. Viele Kräfte wurden frei, welche nun in Südafrika ein neues Arbeitsfeld bekamen. Die alten übergroßen Vikariate wurden aufgeteilt; die Zahl der Missionare und ihrer Helfer stieg. Jetzt konnten sie sich mit voller Hingabe auch der Heidenmission widmen. Es begann die Zeit, da man sagen konnte: „Die katholische Kirche übt ihren kulturellen Einfluß hauptsächlich durch Erziehung aus" [21]. Und dieser kam weitgehend den Negern zugute.

Einen starken Impuls erlebte das Negerschulwesen in Südafrika durch die Phelps-Stockes-Stiftung. Eine reiche Amerikanerin, Mrs. Caroline Phelps-Stockes, hatte für die Erziehung der Neger, sowohl in Amerika als auch in deren Heimatland Afrika, 1 Million Dollar vermacht. Nun bereiste eine Kommission mehrere Jahre lang den ganzen „dunklen" Erdteil, um durch eigene Anschauung Material zu sammeln, und besonders den Missionsschulen und Medressen (Koranschulen) ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Auf Veranlassung dieses Komittees reichten verschiedene Missionsgesellschaften ein Memorandum an die südafrikanische Regierung ein, das in dem Vorschlag gipfelte, ein Kommitee zu bilden, das aus

[19] *Immaculata* 1908.
[20] Bischöfl. Archiv in Kimberley
[21] *Cambridge History*, 849.

je einem Vertreter der Regierung und der evangelischen und katholischen Mission bestehen sollte. Daraufhin bildete sich im Kolonialministerium zu London ein Erziehungsbeirat, dem auch Missionare angehörten.

Eine zweite Reise der Phelps-Stockes-Kommission führte zu einer Vereinbarung mit der südafrikanischen Regierung mit folgenden Punkten:

1. Jede neue Schule muß von der Regierung genehmigt werden.
2. Die Namen der Lehrer und die Unterrichtsfächer müssen der Regierung mitgeteilt werden.
3. Alle Lehrer müssen Englisch können und von der Regierung geprüft sein.
4. Die Missionen haben einen Schulinspektor anzustellen, der alle ihm unterstehenden Schulen vierteljährlich zu besuchen hat.
5. Die Regierung gewährt auch den Privatschulen eine Unterstützung von 30 bis 50 % ihres Aufwandes.
6. Die Schulen haben alle Schüler aufzunehmen, die ihnen von der Regierung zugewiesen werden.
7. Der Staat setzt die Gehälter der Lehrer fest.

Dieses Abkommen wurde jedoch bald überholt. Nun sandte Pius XI., der große Missionspapst, Erzbischof Hinsley von Westminster als Delegaten nach Afrika, der verschiedene Erfolge buchen konnte. Für Südafrika lautete das Ergebnis: Der Visitator sah, wie „Südafrika unter dem großen, materiellen Aufschwung im Begriffe war, sich vollständig umzugestalten, wie ein neuer Geist aus den Industriezentren und Minen bis ins Mark des Volkes vordringe, und ein unersättlicher Durst nach ‚europäischem Wissen und europäischer Bildung' erwachte..." Trotzdem das Schulprogramm Hinsleys „so weitgehend mit dem der Regierung übereinstimmte, mußte der apostolische Visitator doch konstatieren, daß diese Regierungen von Südafrika den Sinn der neuen Schulbewegung noch nicht verstanden habe. Man hing noch zu sehr an der alten, burischen Auffassung; man wollte nur Erziehung einzelner Personen. Das stand aber im Widerstreit mit der katholischen Auffassung, nach der der Aufschwung dem ganzen schwarzen Volke zugute kommen sollte" [22]. Eine gute Folge hatte jedoch das Bestreben des Delegaten, daß fernerhin auch katholische Missionsschulen staatliche Unterstützung bekamen.

Im Jahre 1928 fand in Kimberley eine Bischofskonferenz statt, auf der unter dem Vorsitz des apostolischen Delegaten 10 apostolische Vikare, 5 apostolische Präfekten und 4 Missionssuperioren vertreten waren. Ein Hauptaugenmerk der hohen Versammlung galt der Schule; ein Beschluß in dieser Frage lautete: „Heute, da die Entwicklung des Landes mit Riesenschritten voran schreitet, kann es nicht mehr genügen, eine große Zahl kleiner, ärmlicher Missionsschulen zu unterhalten, die von ferne von einem Missionar gesteuert und nur von Zeit zu Zeit besucht wird. Solche Schulen können das notwendige Wissen und vor allem nicht den starken Glauben vermitteln, den die schwarzen und farbigen Völker brauchen. Es ist unerläßlich, daß unsere Patres, Brüder und Schwestern eine allseitige, gründliche Ausbildung bekommen, um sie zu befähigen, nach bestangepaßten, modernen Methoden Schule zu halten; sie müssen in den Stand gesetzt werden, die wahren und tragenden Prinzipien der Religion und Moral, auf denen allein wahre Jugenderziehung beruht, zu lehren und verteidigen zu können" [23].

[22] *Missionsjahrbuch der Schweiz* 1938, 135.
[23] Bischöfl. Archiv Kimberley.

Eine solche Erneuerung des Schulwesens war notwendig. Denn die Industrialisierung des Landes, die Anstauung der Negermassen in den Städten — vielfach hatten letztere zwei- bis dreimal mehr Eingeborene als Europäer — wirkten verheerend auf das schwarze Volk. Die übervölkerten Lokationen wurden häufig schmutzige Armutsviertel mit entsetzlicher Unmoral. Bereits im Jahre 1924 hatte Senator Brookes geschrieben: „In Johannesburg war das Ergebnis eines Menschenalters die Schaffung von Armutsvierteln, in denen Weiß und Schwarz wie Schweine zusammenleben. Der Gedanke an diese widerwärtigen Höhlen raubt den Schlaf" [24]. Die unheilvolle Wanderarbeit zerstörte die Familien der Neger; die Negerarbeiter wurden ihren Stämmen mit ihrer Ordnung entfremdet; sie brachten Laster und Krankheiten auch in die abgelegenen Negergebiete zurück.

In den Städten kam das Schulwesen mit der wachsenden Kinderzahl nicht mit; die Regierung hielt sich noch zurück. Noch 1951 besuchten nur 26 % aller Negerkinder irgendeine Schule [25]. Nach einem Bericht des Regierungsvertreters auf der Schulkonferenz in Tiger Kloof (Nordkapland) 1944 besuchten von 589 000 Negerkindern in schulfähigem Alter nur 224 000 eine Schule; 374 000 blieben ohne jegliche Schulbildung; sie verwilderten auf den Straßen oder im Busch.

Seitdem die Regierung auch den katholischen Missionsschulen einen „grant" (Bezahlung der Lehrergehälter) gewährten, entwickelten sie sich von Jahr zu Jahr mehr. Die frühere Regierung war weitherzig; sie nahm das Gute, wie Innenminister Hofmeyr versicherte, da, wo sie es fand, und unterstütze es.

Der gewöhnliche Gang zur Errichtung einer neuen Missionsschule bestand darin, daß der Leiter einer Mission oder eines Außenpostens ein den gesetzlichen Anforderungen entsprechendes Schulgebäude herstellte, eine Lehrkraft gewann und mit dem Unterricht begann. Wenn dann die erforderliche Schülerzahl vorhanden war, kam er um einen „grant" (Gehalt für den Lehrer) ein. Es konnte passieren, daß er wiederholt die Antwort bekam: no funds available, kein Geld vorhanden. Über kürzere oder längere Zeit aber wurde der „grant" dann doch gegeben. Der Missionar blieb Verwalter der Schule (manager).

Als während des zweiten Weltkrieges die Nahrungsmittel von Monat zu Monat knapper wurden und die schwarze Jugend an Unterernährung zu leiden begann, wurde das Feeding Scheme — eine Art Suppenküche — eingeführt. Die Regierung warf für jeden Negerschüler für jeden Schultag 2 pence (20 Pfennig) aus, womit sich eine bessere Mahlzeit herstellen ließ, als die Kinder gewöhnlich bekamen. Das führte zu einer beträchtlichen Steigerung der Schülerzahl.

Die Ausgaben der Regierung für die Negerschulen aller Bekenntnisse und der wenigen Staatsschulen stieg ebenfalls von Jahr zu Jahr.

1924 waren es	340 000	Pfund	Sterling
1942	614 000	„	„
1945	1 893 000	„	„
1952	8 000 000	„	„

Von dieser Steigerung ist aber der Großteil auf die Geldentwertung zu setzen. Im übrigen war nicht alles Großherzigkeit; die Neger waren als Steuerzahler ein wichtiger Faktor. Die indirekten Steuern, die sie bezahlen, lassen sich nicht abschätzen. Sie tragen dieselben in derselben Weise wie die Europäer. Dazu kommt die Polltaxe oder Kopfsteuer von 1 Pfund Sterling jährlich, die jede

[24] *The South African Association for Science.* 1924.
[25] *The South African Outlook.* January 1952, p. 4.

männliche Person von 16. bis 60. Lebensjahr zu bezahlen hat. In den Reservaten kommt dazu eine Hüttensteuer von 10 Schilling pro Hütte. Diese direkten Steuern ergaben z. B. im Jahre 1950/51 1 654 125 Pfund Sterling Kopfsteuer und 270 878 Pfund, zusammen 1 924 003 Pfund Sterling. Weiter ist zu berücksichtigen, daß die schwarze Bevölkerung billige Arbeitskräfte stellt, von denen Mr. Oppenheimer, der Finanzmagnat Südafrikas, nach den Tagesblättern sagte: „Der Gewinn aus der Industrie ist zu 82 % den billigen Negerarbeitern zuzuschreiben."

Sturmzeichen

Man darf nun nicht glauben, als habe sich das Missionsschulwesen in Südafrika entwickelt wie in einem blühenden Mai; es gab auch Reifnächte und in den letzten Jahren auch Sturmzeichen. Wer den antikatholischen Affekt der Buren und ihren Einfluß kennt, wird ohne weiteres verstehen, woher diese kamen. Solange eine Regierung an der Spitze stand, die in religiösen Fragen neutral war und, wie Minister Hofmeyr bei der Einweihung der Kathedrale in Kimberley sagte, die Regierung das Gute nehme, wo sie es finde — bei den vielen Konfessionen des Landes könne sie sich nicht auf eine bestimmte festlegen —, waren gelegentliche Blitze nicht gefährlich. Eine stille Opposition kam zunächst aus den Reihen der schwarzen Lehrer selbst. Unter diesen Männern, die teilweise aus gehässigen Sekten kamen oder durch religionslose Schulen gegangen waren, gab es viele rabiate Burschen, denen das stille, pflichttreue Wirken unserer Lehrschwestern ein Dorn im Auge war. Da grundsätzlich kein Schwarzer Vorgesetzter der Weißen sein kann, waren diese Schwestern in vielen Fällen auch Schulleiter (principals), die manchesmal das Pflichtbewußtsein solcher stärken mußten, denen das Salarium über den Kindern stand. Statt aller Erklärungen dieses Geistes sei von einer Szene von der dreitägigen Schulkonferenz in Tiger Kloof 1941 berichtet: Ein schwarzer Lehrer meldete sich zu Wort.
Regierungsvertreter: „Was haben Sie vorzubringen?"
Lehrer: „Das schwarze Volk verlangt einmütig die religionsfreie Schule; Religion hat mit der Schule nichts zu tun. Die Missionen haben ihre Pflicht getan; wir verlangen die religionsfreie Schule."
Regierungsvertreter: „In wessen Namen und Auftrag sprechen Sie?"
Lehrer: „Im Namen des ganzen schwarzen Volkes."
Regierungsvertreter: „Sie sprechen nur in ihrem eigenen Namen. Machen Sie sich nicht so wichtig und verschonen Sie die Versammlung mit Behauptungen, die ebenso falsch als billig sind."
Inzwischen waren die Nationalisten unter Dr. Malan an die Regierung gekommen. Die kalvinischen Prädikanten witterten Morgenluft. Leute, die es wissen können, sagen, daß die Prädikanten hinter den Kulissen die Politik machen. Nun stellte 1953 „Die Kerbode", das offizielle Kirchenblatt der Holländisch-Reformierten Kirche, die Forderungen:

1. Alle Schulen, Hospitäler und Vereinigungen sollen an die Regierung übergehen und auf protestantisch-christliche Grundsätze gestellt werden.
2. Römischen Priestern, Ordensfrauen und katholischen Lehrern soll die Einreise verweigert werden.

3. Alle römischen Priester, Lehrer oder Mitglieder der römischen Kirche, welche Protestanten (Kalvinismus!) angreifen oder die Regierung und unser christliches Erziehungssystem untergraben, sollen sofort ausgewiesen werden.

4. Römische Propagandaliteratur darf weder eingeführt noch im Lande gedruckt werden.

Im gleichen Jahre folgte die „Bantu Education Bill", der Gesetzesvorschlag, der denselben Geist atmet. Das weiße Volk nahm nicht allzu viel Interesse daran; es handelte sich ja nur um „Kaffernschulen" — die Schulen für Europäer hatte der Vorschlag wohlweislich ausgenommen —, und das Burenvolk, die Majorität der weißen Bevölkerung, stand wohl einmütig hinter dem Antrag.

Nun gab Mr. Verwoerd, Minister für Native Affairs, der „weiße Kaiser in einem schwarzen Reich", wie ihn der Sunday Expreß (8. 8. 54) nannte, im Parlament seine Erklärung ab über die kommende Gestalt der Negerschulen, die in Form einer Broschüre allen Schulleitern zugesandt wurde. Es können hier nicht alle Einzelheiten genannt werden; nur die einschneidensten Bestimmungen sollen hier angeführt werden:

Bereits bestehende Missionsschulen dürfen ohne Erlaubnis der Regierung nicht weitergeführt werden. Schulen, die nicht zum Wohle der Allgemeinheit sind, können aufgehoben werden. Neue Bantuschulen dürfen nur mit Erlaubnis der Regierung gegründet werden.

Alle Bantuschulen sollen von den Provinzen an eine Zentralgewalt, an den Minister für Native Affairs, kommen und einheitlich verwaltet werden.

Die Bantuschulen sollen sich auf eine allgemeine Kenntnis der Bibel und auf die breiten christlichen Grundsätze beschränken. Den verschiedenen Kirchen wird jedoch erlaubt, ihren Anhängern, wenn sie es wünschen, besonderen Religionsunterricht zu erteilen.

In den unteren Klassen sollen die weißen Lehrkräfte (Schwestern!) langsam ganz verschwinden; die noch im Dienst befindlichen sollen nicht mehr ergänzt werden. Lehrkräfte, die einem Orden angehören und nicht in den Staatsdienst übertreten, können an höheren Schulen keinen Unterricht erteilen. Innerhalb einer bestimmten Zeit haben alle Lehrkräfte beide Sprachen (Englisch und Afrikaans) zu beherrschen.

Kirchen, die ihre Schulen behalten wollen, müssen um Erlaubnis einkommen, aber der Staat zahlt nur noch 75 % der Lehrergehälter; später sollen sie ganz wegfallen. In Fällen, in denen es die Regierung für notwendig hält, die Schulen der Kirche zu überlassen, bezahlt sie das ganze Gehalt weiter.

In einem Zirkular Nr. 252/302 vom Native Department (2. 8. 54) heißt es weiter: Es ist die Absicht des Departments, für die Schulgebäude Entschädigung anzubieten; es sei jedoch besser, die Schulgebäude zu mieten, wobei die Regierung für den Unterhalt derselben aufkommen werde. „Da für den Kauf oder die Miete die notwendigen Gelder aus den Negersteuern aufgebracht werden müssen, wenigstens zum Teil, so ist das Interesse der schwarzen Steuerzahler wohl im Auge zu behalten" (Zirkular).

Bis jetzt ist noch von keinem Verkauf der Schule die Rede gewesen; von deren Miete hörten wir, daß die Regierung 1 Schilling pro Jahr bezahlen werde, ob das nun ein neuzeitlicher Schulpalast oder eine armselige Buschschule ist. Dieser Schilling wird bezahlt, um nach Landesgesetz das Eigentumsrecht anzuerkennen.

Da diese Zeilen geschrieben werden, wird im Parlament noch verhandelt; bei dessen Zusammensetzung ist kaum zu hoffen, daß die Bill zugunsten der Mission geändert werde.

Was liegt nun dieser Änderung zugrunde, die für die Missionsschulen erschütternd wirkt? Die Regierung gibt als Grund an Vereinheitlichung und Gleichgestaltung der Negerschulen, die besser den Lebensbedingungen des schwarzen Volkes angepaßt werden sollen. Das wäre eine interne Verwaltungsangelegenheit gewesen, die geändert werden konnte, ohne den Missionsschulen den Strick am Hals zuzuziehen. Einige nebensächliche Ausstellungen an einzelnen Schulen hätten mit einem Federstrich der Regierung ausgemerzt werden können. Im Parlament erklärte D. E. Mitchell am 1. Februar 1955, daß die Frage der Erziehung zur Parteisache geworden sei [26]. Eine andere Stimme vom Januar 1955 sagt: „Viele Leute in Südafrika und Übersee waren bestürzt, als vor einigen Wochen eine Deputation der Holl.-Ref. Kirche vor den Stadtrat einer südafrikanischen Stadt erschien und heftig gegen ein Gesuch opponierte, in dem die katholische Kirche um einen Bauplatz nachsuchte, auf dem ein Hospital im Wert von 100 000 Pfund Sterling gebaut werden sollte... Was liegt hinter dieser Feindschaft? In Südafrika ist die Holl.-Ref. Kirche eine große Macht, die innigst mit der Afrikanerpartei und ihren Schößlingen verbunden ist." In einfachen Worten gesagt: es ist die Angst der Prädikanten vor der „roomse gevaar" und ihr schwindender Einfluß auf ihre Anhänger. Die Apartheidpolitik, die im Schoß dieser Kirche ihre Wurzel hat, entfremdete ihr die farbigen Rassen; jetzt sollen sie durch die Schule wieder gewonnen werden.

Die Haltung der christlichen Missionen

Wie bereits betont, hat bis jetzt kein eigentlicher Schulkampf stattgefunden. Die Regierung stellte die Missionen ziemlich unvermittelt vor ein fait accompli, dessen Endergebnis zur Zeit noch nicht feststellbar ist.

Die größe christliche Konfession des Landes, die Holländisch-Reformierte Kirche, hat der Umwälzung wenigstens ideologisch Pate gestanden, da sie mit der Bibel Apartheid beweisen und auf diesem Wege den verlorenen Einfluß wiedergewinnen will. Die Wesleyaner, die wohl die meisten Negerschulen haben dürften, haben es bei einer weinerlichen Erklärung belassen. „Es ist schwer", erklärte der Moderator der Methodisten, „zu begreifen, wie eine Schwesterkirche, die erst in jüngster Zeit in den Weltrat der Kirchen aufgenommen wurde, die Apartheidpolitik unterstützen kann" [27]. Die Hunderte von kleineren Gemeinschaften, Sekten und Splittergruppen haben keinen Einfluß. Die Anglikanische Kirche ist geteilt. In Johannesburg schloß sie ihre 23 Negerschulen mit rund 10 000 Schülern; im Oranje-Freistaat wollen sie ihre Schulen, deren Zahl allerdings nur klein ist, vermieten [28].

Klare, feste Haltung nahm nur die katholische Mission ein, obwohl ihr Einfluß bei nur etwa 120 000 weißen Katholiken nicht sehr bedeutend ist. Meines Wissens ist kein einziger katholischer Abgeordneter im Parlament. Da die Katho-

[26] D. F. A. 22, 55.
[27] D. F. A. 25. 10. 1954.
[28] D. F. A. 22. 11. und 24. 11. 1954.

liken über das ganze Land zerstreut sind, ist beim bestehenden Wahlrecht keine Aussicht, in dieser Richtung etwas zu erreichen. Indessen ist die Kirche durch ihre Einheit und ihre feste hierarchische Gliederung ein Bollwerk, das nicht ganz ausgeschaltet werden kann. Wie schwer sie aber von der Umwälzung betroffen wird, erhellt aus der Tatsache, daß von den 1842 Schulen mit 206 723 Schülern im Delegaturbezirk Südafrika nicht weniger als 755 Schulen mit rund 120 000 Schülern betroffen werden. Ferner handelt es sich um 2333 Lehrpersonen, von denen nur 400 unsern religiösen Genossenschaften angehören.

Ende September 1954 traten die katholischen Bischöfe (3 Erzbischöfe, 18 Bischöfe und 3 bischöfliche Vertreter) unter dem Vorsitz des apostolischen Delegaten in Pretoria zusammen, um gemeinsame Richtlinien festzulegen und „der größten Herausforderung in der Missionsgeschichte Südafrikas zu begegnen". Diese Konferenz stellte zunächst 4 Grundsätze auf:

1. Die katholische Kirche hat ein Recht an Schulen und deren Leitung.
2. Schulen gehören zum Wesen der Kirche.
3. Durch die Neuerung ist zu befürchten, daß unsere Schulen ihren katholischen Charakter verlieren.
4. Es ist daher Pflicht der Bischöfe, mit allen Mitteln für katholische Schulen für katholische Kinder einzutreten, selbst wenn dies mit außergewöhnlichen Opfern für unsere Laien, Schwestern und Missionare verbunden wäre.

Als praktische Folgerungen wurden vereinbart: Wir behalten unsere Schulgebäude für unsere Zwecke. Wir nehmen den Fehdehandschuh auf und suchen durch einen kräftigen konzentrischen Kampf den Kindern jene Erziehung zu sichern, die nur in unsern Schulen möglich ist. Die Eltern unserer Schüler haben ein Recht an den öffentlichen Einnahmen, weshalb wir Unterstützung des Staates zu bekommen suchen. Den religiösen Instituten soll es erlaubt sein, die Gebäude ihrer höheren Schulen (training colleges) der Regierung zur Verfügung zu stellen unter der Bedingung, daß der Kirche Wege und Mittel bleiben, um Lehrsäle (academic departments) und Pensionate (hostels) kontrollieren zu können[29]. Den Laienlehrern wurde die Freiheit gelassen, mit 75 % ihres bisherigen Gehaltes bei der Mission zu bleiben oder sich einen andern Posten zu suchen. Fast alle blieben auf ihren Posten, was ich allerdings der Tatsache zuschreiben möchte, daß die ganze Umstellung fast schlagartig erfolgte, und dem einzelnen kaum Zeit blieb, sich anderswo umzusehen. Indessen ist die katholische Mission bemüht, anderweitig für den Ausfall aufzukommen. So war die Lage zur Zeit, als diese Zeilen geschrieben wurden. Die drohende Wolke steht jedoch am nahen Himmel. Ab 1. 4. 1955 gibt die Regierung den Lehrern an den Missionsschulen 75 % ihres Gehaltes. Was aber, wenn sie diese Leistung ganz einstellt? Nach den bisherigen Berechnungen müßte die katholische Mission jährlich wenigstens 278 000 Pfund Sterling oder rund 3 000 000 Mark aufbringen, um ihre Schulen im heutigen Stand zu unterhalten, eine Anforderung, die über die Leistungsfähigkeit der weißen und schwarzen Katholiken des Landes hinauszugehen scheint. Dann erst wird der Schulkampf seinen Höhepunkt erreichen.

[29] Vollständiger Bericht in: *The Southern Cross*, 6. 10. 1954.

P. JOSEF TH. RATH CSSP, KNECHTSTEDEN

MAU MAU — DAS WARNENDE ZEICHEN

Kenia macht seinen Herren Sorge. Die Eingeborenen sind voller Unruhe und die Kikuyu im Aufstand, schon im vierten Jahr. Aus Ägypten und dem Sudan hat man mit dem Flugzeug Truppen herangeholt und aus Uganda und Tanganika Panzerverbände herbeigeschafft. Die Weißen haben die Waffengeschäfte leergekauft, 18 000 schwarze Heimwehrmänner mußten mit Speer und Schild ausgerüstet werden.

Wie konnte es geschehen, daß Menschen, die allgemein als friedlich galten, plötzlich außer sich gerieten und Greuel begingen, daß alle Welt den Atem anhielt? — Die Behörden hatten doch „vom Gouverneur bis zum kleinsten Landwirtschaftsbeamten Pläne ausgearbeitet, denen zufolge die Lage der Schwarzen langsam aber stetig verbessert werden sollte; die Bodenerosion sollte beseitigt, neue Industrien aufgebaut und der Landhunger nach und nach befriedigt werden. Mit der Zeit würden auch die Rassenvorurteile schwinden: schon begannen die alten konservativen Ansiedler auszusterben und die Aufgabe, den Frieden zwischen Europäern, Negern und Asiaten zu sichern, schien etwas leichter geworden zu sein“ [1]. Außerdem nahm am 17. 6. 1952 der Gouverneur von Kenia mit Zustimmung des Kolonialsekretariates den ersten Schwarzen der Kolonie herein, Eliud Mathu, um, wie er sagte, „den Afrikanern Gelegenheit zu geben, sich mit den Geheimnissen der Politik auf höchster Ebene vertraut zu machen“ [2]. Der Auserwählte gehörte zum Volke der Kikuyu, hatte aber das Balliolkolleg zu Oxford absolviert und ging schon lange in feiner Weste. Seine Landsleute glaubten jedenfalls nicht, für ihn dankbar sein zu müssen.

Die ersten Nachrichten von den Schreckenstaten der Mau Mau lösten im Land eine Angstpsychose aus. Die 30 000 Weißen verdankten weitgehend den friedlichen Gesinnungen der Kikuyu ihre Sicherheit. Zudem stellten letztere ihnen zuverlässiges Hauspersonal und tüchtige Landarbeiter. Wer vernünftig war, wußte das zu schätzen. „Zuweilen wurden sie ihrer kaufmännischen Geschicklichkeit wegen mit den Juden verglichen, denen sie auch insofern gleichen, als sie ein tief religiös veranlagtes Volk sind. Sie waren von Natur aus demokratisch. Erst die englischen Behörden setzten durch, daß an die Stelle ihrer Ältestenräte Häuptlinge traten. Ihre leidenschaftliche Anhänglichkeit an das verlorene Land um Fort Hall erinnert an entsprechende europäische Vorgänge. Als der Aufstand ausbrach, wirkte er wie eine Revolte des Hauspersonals. Der treue Butler Jeeves war plötzlich in den Dschungel gegangen. Schlimmer noch, er hatte, wenn auch unfreiwillig, geschworen, seinen Herrn zu ermorden: „oder dieser Eid wird mich töten und alle meines Blutes werden sterben“ [3].

Die Missionare hatten seit langem ihre warnenden Stimmen erhoben, als es im Spätsommer 1952 mit umfangreichen Eigentumsdelikten begann, mit Diebstählen und mutwilligen Verwüstungen in Pflanzungen und Viehherden. Mordtaten folgten, vereinzelt an Weißen in abgelegenen Farmen, auf einsamen

---

[1] Graham Greene, *Mau Mau — Der schwarze Gott.* In: *Der Monat.* April 1954, 10.

[2] *Keesings Contemporary Archives* (K. C. A.) 1952, 12 443.

[3] Graham Greene, *Mau Mau,* 10. — Butler Jeeves ist eine Gestalt aus P. G. Wodehouses humoristischen Erzählungen.

Wegen, häufiger an schwarzen Brüdern, die Häuptlinge nicht ausgenommen, wenn feststand, daß sie mit den Europäern loyal zusammenarbeiteten. Die Regierung zögerte lange mit Gegenmaßnahmen. Das gab den Aufrührern Mut und schüchterte die Gegner ein. Erst am 20. 10. wurde der Ausnahmezustand verhängt, als schon auf allen Straßen das Verderben lauerte und selbst in den Städten am hellen Mittag keine Sicherheit mehr war. Bemühen wir uns, was vorfällt, zu begreifen![4]

Kenia, 582 000 qkm groß, reicht von Abessinien bis zum Tanganyikaterritorium und im Nordwesten bis zum Rudolfsee und Sudan. Im Westen wird es begrenzt vom Viktoriasee und dem Uganda-Protektorat. Ein 20 Meilen breiter Küstenstreifen am Indischen Ozean, südlich der Tanamündung, gehört dem Sultan von Sansibar. England bezahlt für diesen seit 1895 Jahr für Jahr 16 000 Pfund Pachtgeld. Das übrige Land wurde 1895 der British East Africa Company, die es nicht zu verwalten vermochte, für 250 000 Pfund abgekauft[5].

Um 1930 belief sich die Bevölkerung auf 17 300 Weiße, 33 700 Inder, 3250 Goanesen, 11 900 Araber und 3 Millionen Eingeborene. Im Vorgelände der Kilimandscharoberge wohnen hamitische Massai, und an der Nordgrenze von Westen nach Osten Niloten, Galla und Somali. Alle übrigen Eingeborenen sind Bantu, sprechen aber viele, oft sehr verschiedene Sprachen[6].

In den vergangenen 20 Jahren haben die Eingeborenen sich um 40 Prozent vermehrt. Heute zählen sie über 5 Millionen Köpfe. Die Kikuyu allein haben die Millionengrenze überschritten. Außer ihnen sind die Suaheli an der Küste zu erwähnen. Sie sind stark arabisiert und bekennen sich zum Islam[7].

Man sollte meinen, daß 5 Millionen Menschen auf einer Fläche von 580 000 qkm Raum genug fänden. Aber Kenia ist überbevölkert. Der versandete und versteppte Norden des Landes kann, solange Bodenschätze nicht angegriffen werden, nicht besiedelt werden. Kein Wald ist da, der das Wasser festhält. Nur jene Gegenden, in deren Mitte Nairobi liegt, die zwischen Hügeln und Bergen ausgedehnte Gras- und Buschflächen aufweisen und an den hohen Hängen weite Baumbestände, sind für eine Besiedlung durch Ackerbauer und Viehzüchter geeignet. In diesen Gegenden vermehren sich die Kikuyu.

☆

Die neuere Geschichte Kenias — es hat in seinen Küstengebieten auch eine reich bewegte ältere — beginnt mit dem Bau des Hafens von Mombasa und der Ugandabahn in den neunziger Jahren. Nairobi mit seinen 120 000 Einwohnern heute, ist zuerst ein Bahnarbeiterlager gewesen. Die Arbeiter waren Inder. Die Bahn brachte die ersten Weißen ins Hinterland. Um die Eingeborenen

[4] Der *East African Standard* brachte am 3. 5. 1952 den ersten Bericht über die Tätigkeit der Mau Mau überhaupt. Seit einiger Zeit, heißt es, mache eine Bande von Kikuyu das Gebiet südlich von Nyeri unsicher. Sie kämen in die Hütten ihrer Landsleute und nötigten ihnen unter Drohungen den Eid der Unterwerfung unter die Befehle ihrer geheimen Gesellschaft ab.

[5] O. Martens — O. Karstedt, *Afrika.* Berlin 1936³, 422 u. 430.

[6] O. Martens, *Afrika,* 430 f.

[7] Bevölkerung von Kenia zur Zeit: 30 000 Weiße, 100 000 Asiaten, 5 500 000 Afrikaner. Unter den Afrikanern 1 200 000 Kikuyu; davon in Reservaten: 900 000, in Arbeit bei Weißen und Asiaten: 200 000, mit oder ohne Beschäftigung in Nairobi: 100 000. Cf. *Kenia — S. O. S.* Time, 27. 10. 1952.

vor Ausbeutung zu schützen, schuf man für sie über das ganze Gebiet verstreute Reservate mit einer Gesamtbodenfläche von 50 000 Quadratmeilen. Es war nicht vom besten Land, was man ihnen zuwies. Die am besten bewässerten Gebiete in jenen Höhenlagen, in denen sich der Europäer wohl befindet, blieben ihnen vorbehalten. 30 000 Menschen wohnen da, wo mehrere Hunderttausend wohnen könnten. Sie meinten aber damals schon, die Eingeborenengebiete, von denen ihre Latifundien umgeben waren, seien viel zu ausgedehnt.

Die Eingeborenen schienen mit den getroffenen Maßnahmen zunächst zufrieden. Bei den Massai — 48 000 Leute insgesamt — kamen, um ein Beispiel zu geben, auf den Kopf 220 acres, bei 74 Rindern und 85 Schafen oder Ziegen je Familie. Der Gesamtbestand an Nutztieren wurde 1930 auf 5 Millionen Rinder, 3 Millionen Schafe und 4,3 Millionen Ziegen geschätzt [8].

Heute quellen die Reservate über von schlecht ernährten Menschen und dürrem Vieh. Die Kikuyu lieben die Kinder, nicht die Geburtenkontrolle; die rationelle Bodenbewirtschaftung und Viehhaltung aber, die ihnen nottäte, um sich und ihre Kinder zu ernähren, ist ihnen nicht beizubringen.

☆

Zu den Lehrern der Eingeborenen gehören die Missionare. Sie waren längst vor den Engländern im Land. Als erste kamen — im Dienst der Londoner Mission — die zwei Württemberger Krapf und Rebmann. 1840 begannen sie in der Nähe von Mombasa mit Mut und Opfergeist. Die eigentliche protestantische Mission begann 1873 mit der Ansiedlung befreiter Sklaven in „Free-Town" bei Mombasa. Der Church Missionary Society, die mit der Sorge für die Befreiten betraut wurde, folgten im Lauf der Zeit viele andere Gesellschaften: schottische, englische und amerikanische [9].

Die Protestanten waren schon mächtig im Vormarsch, als 1892 die Missionare vom Hl. Geist von Sansibar her in Mombasa Fuß zu fassen suchten. P. Alexander le Roy, später ihr General, legte den Grundstein der katholischen Gemeinde in dieser Stadt. Später folgten sie der Ugandabahn bis Nairobi, 1899 gründeten sie hier die beiden Stationen zur Hl. Familie und zum Hl. Augustin. Südlich der Bahn suchten sie Anschluß an die Mitbrüder zu gewinnen, die 1888 auf deutscher Seite in den Kilimandscharobergen zu missionieren begonnen hatten. Heute liegt der größere Teil ihrer Stationen in der näheren und weiteren Umgebung Nairobis, nördlich der Bahn und südlich und westlich des Athiflusses. Ihre letzten Statistiken vom Sommer 1953 weisen 80 000 Christen und 15 000 Taufbewerber auf [10].

---

[8] O. Martens, *Afrika*, 431.

[9] Kenneth Scott Latourette, *A. History of the Expansion of Christianity*, London, V 410/11, VI 236/37. Neben den Anglikanern arbeitet im Kikuyuland die Gospel Missionary Society, ein Zweig der Africa Inland Mission. Die East African Scottish Industrial Mission wird heute von der offiziellen schottischen Kirche weitergeführt. Aus Amerika kamen die Methodisten. 1918 schlossen sich vier Gesellschaften, die Church Missionary Society, die Church of Scottland Mission, die Methodist Missionary Society und die Africa Inland Mission zur Alliance of Missions of Kenia zusammen. Seit 1933 sind die europäischen und eingeborenen Kirchenführer im Christian Council of Kenya zusammengeschlossen. — Es gibt Adventisten im Land. Auch die Heilsarmee ist vertreten.

[10] *Campagne Apostolique C. S. Sp.* 1952/53.

Der erste Grad südlicher Breite trennt die Erzdiözese Nairobi von den beiden Diözesen Nyeri und Meru, die sich bis nach Abessinien hinauf erstrecken. Sie sind Turiner Consolatamissionaren anvertraut worden, die seit 1902 in diesen Gegenden gut 60 000 Christen gewinnen konnten.
Der vierte katholische Bischof in Kenia residiert in Kisumu am Viktoriasee, dem Endpunkt der Ugandabahn. Er gehört zu den Mill-Hill-Vätern, die um die Jahrhundertwende aus Uganda herübergekommen sind, um dem Volk der Kavirondo die frohe Botschaft zu bringen. Ihr Apostolat ist sehr fruchtbar gewesen. 1950 zählten sie 222 000 Getaufte [11].
In den Statistiken der Missionare vom Hl. Geist von 1953 verzeichnet die Erzdiözese 110 000 Protestanten, 315 000 Mohammedaner und 932 000 Heiden [12]. Zu den Mohammedanern gehören viele Inder, die Nachkommen der Bahnarbeiter, und andere Zugewanderte. Nur wenige von ihnen machen sich die Hände noch schmutzig. Sie haben vielmehr den Groß- und Kleinhandel in Händen, und es gibt Multimillionäre unter ihnen [13]. Zu den 932 000 Heiden aber gehören noch immer die meisten Kikuyu. Freilich wohnt nur die Hälfte des Volkes in der Erzdiözese Nairobi. Dort gehen ihre Reservate bis hart an den Rand der Stadt. Die andere Hälfte ist den Consolatamissionaren anvertraut.

☆

Die Kikuyu zerfallen in neun Klane. In den Stammessagen führen sie ihren Ursprung auf neun Söhne eines Elternpaares zurück, Gikuyu und Muumbi, die im heutigen Fort-Hall-Distrikt die Wälder rodeten und ihre Felder bestellten. Dort, so heißt es, stehe noch ein Mukuruwe-Baum, eine große Akazie, und erinnere an sie [14].
Tatsache ist, daß die Kikuyu aus dem Fort-Hall-Distrikt herkommen. Als der Boden nicht mehr reichte, dehnten sie den Raum nach Norden und Süden aus. Im Norden, im Gebiet von Nyeri und am Keniaberg, fanden sie kaum Widerstand. Anders im Süden. Als sie den Chaniafluß überschritten, sahen sie sich im Kiambudistrikt den Wanderobo gegenüber, Jägersleuten, die das Land schon in Jagdreviere für sich aufgeteilt hatten. Sie wären stark genug gewesen, die an Zahl weit unterlegenen Wanderobo zu vertreiben. Aber sie waren zu fromm dazu. So handelten sie mit den Besitzern und brachten das Land, das sie brauchten, auf ehrlichste Weise an sich, durch Pacht und Kauf, wobei sie der anderen Partei die Jagdrechte noch ungeschmälert ließen. Das zu wissen ist wichtig, wenn man die Hintergründe der Mau-Mau-Bewegung aufzuhellen versucht [15].

---

[11] *Le Speranze Missionaire nel Kenia.* Oss. Rom. 20. 9. 1952. Die Zahlen für Nyeri und Meru sind geschätzt. 1949 wurden in diesen beiden Diözesen — damals noch Ap. Vikariat und Ap. Präfektur — 35 132 und 11 873, insgesamt 47 005 Katholiken gezählt. Inzwischen dürften zweimal je 7000 Katechumenen getauft worden sein. Taufbewerber 1949: 3503 und 3261. Taufbewerber im Distrikt von Kisumu 1949: 29 673, Cf. *A Catholic Directory of East Africa,* 1950, 177.
[12] *Campagne Apostolique C. S. Sp.* 1952/53.
[13] Herbert Kaufmann, *Klassenkampf in Ostafrika — Besuch in Kenia.* Beilage zur Frankfurter Allgemeinen vom 14. 3. 1953. Der Aufsatz bringt eine gute Darstellung des Inderproblems in der Keniakolonie.
[14] L. Leakey, *Mau Mau und die Kikuyus.* München, 1953, 15.
[15] Vgl. den in der Geschichte Afrikas gewiß einzigartigen Vorgang des Landerwerbs im angeführten Werk von *L. Leakey,* 16 ff. Verf. des Buches ist der

Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts kam über die Kikuyu schreckliches Unheil, Hungersnot, gefolgt von den Blattern. 40—70 vom Hundert der Bevölkerung gingen zugrunde. Die Reste des Volkes schlossen sich auf engerer Fläche fest zusammen. Sie hatten aber nicht die Absicht, den rechtmäßig erworbenen Grund aufzugeben. Überall stand die Nachhut im Land, um zu sagen, daß sie wiederkommen wollten [16].

So lagen die Dinge, als die Engländer auf den Plan traten, als Charles Eliot, der englische Generalkonsul auf Sansibar, seine auswanderungslustigen Landsleute einlud, die Hochländer in Kenia in Besitz zu nehmen, und Lord Lugard 1898 in „The Rise of Our East African Empire" schrieb, das ausgedehnte Gebiet sei völlig unbewohnt und biete Landwirten und Viehzüchtern Platz in Fülle. Hier sollten sich die Europäer nur niederlassen, eher als in Mittelafrika. Der Boden sei sehr reich, die Wiesen das ganze Jahr hindurch ausgezeichnet, selbst Klee gedeihe. Überall gebe es kleine Flüsse, der Regen falle reichlich und in den Büschen fände sich Bauholz und Brennmaterial [17]. So kamen die Siedler, die noch heute nicht davon zu überzeugen sind, daß sie ihr Land zu Unrecht besitzen. In den Köpfen der Kikuyu aber sitzt die Überzeugung fester denn je, daß die Europäer ihnen ihr bestes Land gestohlen haben und elende Diebe sind. In Wahrheit ist es für die Kikuyu und ihre Nachbarn, die Wakamba, ein Glück gewesen, daß die Engländer erschienen. „Das Nationalgefühl des Kikuyu, genährt vom modernen Drang nach Freiheit und Unabhängigkeit, duldet freilich nichts Gutes am Fremdling, der sein Land besitzt. Trotzdem hat er ihn aus den Klauen zweier wilder Tiere gerissen, die ihm auflauerten und ihn umgebracht hätten, der zwei ihnen feindlichen Stämme der Somali und Massai" [18].

Auch von den arabischen Sklavenjägern sind die Kikuyu durch die Engländer befreit worden. Aber das ist alles vergessen. Sie sehen nur die reichen Farmer, von denen die Inder sagen, daß sie zu Hause arme Schlucker waren, ihre grünen Wiesen, ihre fetten Kühe, ihre dicken Ähren, da rufen sie: „Mau Mau". Hunger heißt das. Hunger nach Land, Brot, Freiheit und Selbstbestimmung.

☆

Als über Kenia der Ausnahmezustand verhängt worden war, erklärte Mr. Lyttelton, der verantwortliche Staatssekretär im Londoner Kolonialministerium, es sei das nicht ohne sein Wissen geschehen; er werde aber erst Erklärungen abgeben, wenn er sich an Ort und Stelle über die Vorfälle unterrichtet habe. Aber auf vieles Drängen hin gab er doch schon einiges bekannt. So las er eine Eidesformel der Verschwörer vor: „Wenn das Horn des Riedbocks erschallt und ich verlasse die Farm des Europäers, ohne ihn getötet zu haben, soll mein Eid mich töten", und sagte dann: „Dafür gibt es viele Gründe. Einen werden

Sohn eines protestantischen Missionars und im Lande geboren. Er ist Archäologe und Anthropologe. Die Kikuyu haben ihn in ihr Volk aufgenommen und er bekleidet den Rang eines Ältesten ersten Grades.

[16] Alphons Loogman, *Het Drama van de Mau Mau.* Africa Christo, Maart-April 1954, 22.

[17] A. Loogman, *Het Drama,* 22.

[18] A. Loogman, *Het Drama,* 21. Verf. zitiert hier aus dem 1933 erschienenen, von der Kritik gut aufgenommenen Werk des ital. Consolatamissionars Costanzo Cagnolo, *The Akikuyu.* Their Customs, Traditions and Folklore. Nyeri/Kenya.

manche ehrenwerte Mitglieder dieses Hauses für reichlich seltsam halten, daß die Stammestänze und andere Bräuche, die den Dampf ablassen, von den Missionaren unterdrückt worden sind . . . Andere Ursachen sind ohne Zweifel Landhunger und soziale Probleme" [19].

Am 5. November war der Staatssekretär von der Reise zurück. In seinem Bericht vor dem Parlament sagte er, Mau Mau sei nicht das Kind ökonomischer Mißstände. Im Gegenteil, die Keniakolonie habe sich zuletzt ständig aufwärts entwickelt, wie die von Jahr zu Jahr größeren Ausgaben der Regierung für die Schule bewiesen. Nun sei über die augenblicklich letzte Seite im Buch der Geschichte Kenias der Schatten von Hexenbrauch, Verwilderung und Verbrechen gefallen. Das sei nämlich Mau Mau. An 700 unverdächtige Zeugen hätte man darüber vernommen. Mau Mau bedeute Feindschaft mit Europäern und Asiaten, ja selbst mit den loyal mitarbeitenden Schwarzen; bedeute Feindschaft mit den Christen, sei Heimweh nach alten, barbarischen Sitten und Nationalismus. Viele von den afrikanischen Führern hätten sich leider in die Verbrechen der Sekte verstrickt. Die Regierung habe schon zahlreiche Gegenmaßnahmen getroffen; aber er sage noch viele Monate Unruhe voraus; denn die Macht der Zauberer über die Seelen der Afrikaner sei noch gewaltig [20].

Vor seinem Heimflug hatte er in Nairobi vor dem Mikrophon ähnlich, aber auch anders gesprochen: „Was zunächst festgestellt werden muß", sagte er, „ist dies: Mau Mau kann nicht, wie man es allzuoft tut, für ein Produkt der gegenwärtigen ökonomischen Verhältnisse im Land gehalten werden. Es handelt sich vielmehr um eine ganz anders geartete und viel schlimmere Bewegung. Es handelt sich um eine geheime Gesellschaft, die mit verbrecherischen und revolutionären Riten den Rassenhaß schürt. Sie ist antieuropäisch und antiasiatisch und wendet sich mit gleicher Wut gegen alle Afrikaner, die zum Gesetze stehen. Ja, die Afrikaner sind mehr als die anderen eingeschüchtert, gequält und umgebracht worden. Die glauben, die Mau Mau seien ein Produkt der ökonomischen Verhältnisse und man brauche deshalb nur die Verhältnisse zu bessern, leben nicht in der Wirklichkeit. Sie mögen sich erinnern, daß jüngst 30 Millionen Pfund für die ökonomische Entfaltung Kenias ausgegeben worden sind. Der Fortschritt auf allen sozialen Gebieten ist außerordentlich. All das ist heute durch die Mau Mau bedroht."

Lyttleton sprach dann von den drei Hauptproblemen Kenias, dem Land-, dem Lohn-, dem Bildungsproblem. Eine königliche Kommission ist eingesetzt worden, alles gründlich zu untersuchen und die notwendigen Verbesserungen vorzuschlagen. Das Landproblem kann vielleicht durch neue Bodenbewirtschaftungs- und Viehveredelungsmethoden gelöst werden. Höhere Löhne muß man erarbeiten, wenn es nicht zu einer Katastrophe kommen soll. Das Verlangen der Eingeborenen nach höherer Bildung aber, sagte er, sei geradezu ermutigend. Man werde ihm in weitem Umfang, besonders auf technischem Gebiet entsprechen. Zunächst aber werde die Regierung von Kenia, von der Regierung des Mutterlandes unterstützt, allen ein Leben in Freiheit sichern. „Wir werden das Land von der Furcht befreien" [21].

---

[19] Kenya, Time — Atlantic Edition, 27. 10. 1952, 24.
[20] *K. C. A.*, 1952, 12 572.
[21] Dichiarazioni del Ministro inglese delle Colonie sul terrorismo nel Kenia. *Oss. Rom.* 7. 11. 1952.

Lyttletons Rede fand bei seinem Vorgänger im Amt, Mr. Griffith von der Labourpartei, Widerspruch. Das sei eine große Tragödie in Kenia, sagte er. Die Gründe dafür aufzudecken, schicke man am besten Parlamentarier hinüber. Alle Verbrechen müßten vor ordentlichen Gerichten abgeurteilt werden. Er fürchte, es würden Leute aus politischen Motiven festgehalten. Er sprach vom Landhunger der Bauern, von der schlimmen Lage der Arbeiter in den Städten und sagte zum Schluß: „In Nairobi gibt es sicher 10 000 Afrikaner, die der Zucht ihres Stammes entlaufen sind. Ohne Heim und ohne Beruf leben sie, wie es sich trifft, eine leichte Beute für jedes Verbrechen" [22].

Die Kommission wurde gebildet, bereiste Kenia und kam mit zahlreichen Vorschlägen nach Hause [23]. Schon vorher waren aber zwei Labourabgeordnete auf Einladung afrikanischer Freunde als „fact finding mission" nach Kenia geflogen. Nach ihrer Rückkehr erklärten sie: Wenn Mr. Lyttleton sagt, Mau Mau habe seinen Grund nicht in sozialen und ökonomischen Mißständen, sind wir gründlich anderer Ansicht. Es handelt sich dabei um eine brutale Form von extremem Nationalismus . . . Und hier sind die Gründe dafür: die den Afrikaner demütigende Rassenschranke, die Zerstörung der überlieferten Stammesordnung, ohne an ihre Stelle eine befriedigende neue Ordnung gesetzt zu haben, Landhunger und schlechte Lohnverhältnisse und das Hochschnellen der Preise für „posho" — Maismehl — die Grundlage aller Ernährung. Das sagen alle vernünftigen Leute, Europäer, Asiaten, Araber und Afrikaner" [24]. Von der „fact finding mission" behauptete Michael Blundell, ein führender Mann unter den europäischen Siedlern in Kenia, sie sei eine Beleidigung für alle intelligenten Leute in der lokalen Legislative. [25]

☆

Wenn wir uns noch einmal vergegenwärtigen, was Lyttleton und seine Gegner gesagt haben, erscheint die Mau-Mau-Bewegung als eine reichlich komplexe Angelegenheit. In Wirklichkeit haben die „fact finding"-Missionare recht. Vor dem Hintergrund zahlreicher sozialer und wirtschaftlicher Übel vertritt die Sekte einen extremen Nationalismus. Die Führer, alle europäisiert und wegen der Rassenschranke mit tiefem Ressentiment erfüllt, wollen nun selber die Rassenschranke aufrichten. Sie meinen, was Europäer vermögen, ihnen inzwischen abgesehen zu haben und das Schicksal des Landes selbst in die Hände nehmen zu können.

Ihr Ziel zu erreichen, brauchen sie die Masse des Volkes. Geschickt nutzen sie seine berechtigten und unberechtigten Klagen aus, schalten sie ihre Gegner aus; sie bedienen sich auch der Frömmigkeit des Volkes, der schrecklichen Geisterangst, die ein Stück davon ist, und der Zauberer, die eine große Rolle darin spielen. Sie bedienen sich der magischen Bedeutung des Eides, den die Geister bewachen und rächen.

[22] *K. C. A.*, 1952, 12 572. Vgl. *Engl. Rundschau* 1952, Nr. 47, 580: „Lyttletons Bericht" und „Was Afrika braucht". Es handelt sich um eine günstige und eine ungünstige Stellungnahme zur Rede des Ministers aus *The Daily Telegraph* und *News Chronicle*, je vom 8. 11. 1952.

[23] Die Kommission sollte gleich Tanganika und Uganda mitbesuchen. Sie wurde geführt von Sir Hugh Dow, einem 66 Jahre alten Beamten aus dem früheren indischen Zivildienst. *K. C. A.*, 1952, 12 572.

[24] *K. C. A.*, 1952, 12 573: Die Mission, die Labourabgeordneten Brockway und Hall, besuchten Kenia vom 28. 10. bis 8. 11. Sie beklagten sich, daß sie unter Polizeischutz reisen mußten.

[25] *K. C. A.*, 1952, 12 573.

Zum Schwur in den Aufnahmeriten werden vergessene Bräuche ausgegraben, Schafe und Ziegen geopfert, Hunde und Katzen getötet, Tieraugen auf Dörner gespießt und Schalen mit Tierblut leergetrunken. Die Schwurworte sind schrecklich und verpflichten zu Raub und Mord. Wann aber hätte ein Kikuyu seinen Eid gebrochen, ohne zuvor in andern ähnlichen Zeremonien von ihm gereinigt worden zu sein[26]. Wir haben eine der fürchterlichen afrikanischen Geheimgesellschaften vor uns, von denen wir glaubten, sie gehörten der Vergangenheit an. Man schätzt, daß stellenweise bis zu 70 % aller Kikuyu den Eid geleistet haben. Viele freilich, darunter auch Christen, unter physischem Zwang und moralischem Druck[27].

☆

Die Sekte hat übrigens eine längere Geschichte, als viele annehmen. 1922 wurde eine „Kikuyu Central Association" gegründet mit dem ausgesprochenen Ziel, das verlorene Land wiederzugewinnen. Sie hatte schon bald viele Mitglieder unter den früheren Eigentümern, die nun als Pächter bei den Weißen oder ihren Stammesgenossen saßen und sich mit ihren wachsenden Familien kümmerlich durchquälten. Die Bewegung neigte von Anfang an zum Umsturz. Die Regierung verbot sie und verhaftete ihren Präsidenten Harry Thuku. Die Kikuyu versuchten ihn mit Gewalt aus dem Gefängnis von Nairobi zu befreien; dabei verloren eine Anzahl von ihnen und ein weißer Offizier das Leben[28].
Die Bewegung starb nicht daran. Sie erhielt in Yomo Kenyatta einen neuen Führer. Er und seine Freunde, Jesse Kariuki und Joseph Kangetha, betrachteten sich „als Träger einer Mission; sie waren von der brennenden Begierde erfüllt, ihrem Volk zu helfen und das Unrecht, sowohl das wirkliche wie das eingebildete, das man ihm angetan hatte, wiedergutzumachen"[29].
Es kann der Regierung von Kenia nicht bescheinigt werden, daß sie für die Bildung der Eingeborenen bisher allzuviel getan hätte. Als schon 5000 Westafrikaner in England studiert hatten, vergab sie nur zwei Stipendien. Inzwischen sind es 13 geworden[30]. Die Kolonie liegt zwar auf dem Äquator; aber in den zahlreichen Hochländern ist das Klima so gesund und gemäßigt, daß der Europäer den Filzhut tragen kann. Das wirkt sich für den Neger in kultureller Hinsicht übel aus. Es kann aus ihm nur was werden, wo der Europäer früh am Morgen schon den Tropenhelm überstülpt und den Tag hindurch keinen trockenen Faden am Leib hat. Kwame Nkruman ist an der Goldküste Ministerpräsident geworden ganz einfach, weil es dort keine weißen Siedlergemeinschaften gibt. Yomo Kenyatta sitzt vorerst im Gefängnis.

---

[26] Über den Eid hat genügend in den Zeitungen gestanden. Gute Darstellungen: A. Loogman, *Het Drama. Africa Christo*, Juli-Augustus 1954, 24, und *Mau Mau Initiation Ceremonies*, The Times, 9. 10. 1952.
[27] Graham Greene sagt in dem angeführten Aufsatz, 14: „Vielleicht neunzig Prozent aller Angehörigen des Kikuyu-Stammes haben den ersten Mau-Mau-Eid geleistet, aber die Eidesformeln variieren, und nur die höchsten Grade erreichen das Stadium einer ausgeklügelten und obszönen Bestialität."
[28] A. Loogman, *Het Drama.* Het Vorpel van 1920. *Africa Christo*, Mai-Juni 1954, 15—17.
[29] L. Leakey, *Mau Mau*, 111.
[30] *Aus unseren Missionen*, Deutsche Provinz der Missionsgesellschaft vom Hl. Geist, 1952, 57. — 1937 kamen auf 1559 Missionsschulen in der Keniakolonie nur 52 Regierungsschulen. Im ersten Nachkriegsjahr wurden für Bildungszwecke nur 150 000 Pfund ausgegeben. Ebd., 57.

Der Junge, der früh seine Eltern verloren hatte, hieß Komau wa Ngeni. Protestantische Missionare erbarmten sich seiner. Sie tauften ihn Johannes, entdeckten seine Talente und vermittelten ihm ein Oxford-Stipendium, wohl in der Hoffnung, einen Mitarbeiter in ihm zu gewinnen. So war er einer der wenigen Glücklichen, denen der Aufstieg gelang. In England erst trug er den Namen, den heute jeder kennt. Er kann nicht lange dort geblieben sein und ein umfangreiches Studium kann er kaum vollendet haben; denn kurz nach 1922 ist er, der heute gut 50 Jahre zählt, zurück, um die Leitung der „Kikuyu Central Association" zu übernehmen. Er gründete in Nairobi eine Zeitung, die erste in der Kikuyusprache — die Missionare hatten inzwischen genügend Volksgenossen das Lesen beigebracht! — und redigierte sie mit viel Geschick. Die Landfrage ist sein erstes und letztes Thema. Um die Klage seines Volkes zu vertreten, fuhr er 1929 für 18 Monate und 1931 ein zweites Mal nach London. Der zweite Aufenthalt dehnte sich bis 1944 aus. Er studierte Anthropologie, arbeitete während des Krieges bei den Bauern, heiratete ein englisches Mädchen und bekam einen Sohn. Mit Kwame Nkruman und anderen Freunden gründete er die „Pan African Federation", die das Ziel verfolgt, die verschiedenen Negerorganisationen Afrikas zu koordinieren. 1942 wird er ihr Vorsitzender. Zwei Jahre später verläßt er Weib und Kind und stellt sich seiner Partei, die seit 1931 das Licht des Tages nicht mehr zu scheuen braucht, von neuem zur Verfügung [31]. Die Partei aber lag im Streit mit den Missionaren.

☆

Gut geschätzt sind reichlich 25 % der Kikuyu christlich: 130 000 etwa von den 170 000 Getauften und Taufbewerbern insgesamt in den Bistümern Nairobi, Meru und Nyeri und ebensoviele oder etwas mehr Protestanten. Über 800 000 sind Heiden geblieben [32]. Auch die Boten des Islam fanden nicht ihr Ohr. Einer der Gründe: Die Beharrungstendenzen in ihren sonst so aufgeschlossenen Seelen. Man will die jahrhundertalten Überlieferungen nicht preisgeben und hat Angst vor dem christlichen Wagnis und der christlichen Wurzellosigkeit.

In der Tat, wer sich fürs Christentum entscheidet, gibt die Väter auf. Vom neuen Standort aus findet er kein Verhältnis mehr zu ihnen. Glaube und Gebote verbieten ihm, was den anderen Glaube und Sitte gestatten. Er hat sich abseits gestellt, nun wird er abseits gestellt. Er hat keine Wurzeln mehr. Es fragt sich, wie lange er es aushält. Die Missionare hätten neues überlegenes Brauchtum aus dem alten entwickeln müssen. Der Mensch braucht einen Grund, auf dem er wächst. Wenn sie den Versuch gemacht haben, scheint er nicht gelungen zu sein. Sie haben aber den afrikanischen Christen etwas zugemutet, was den europäischen Christen in ihrer überwältigenden Mehrheit nach 2000 Jahren noch nicht zugemutet werden kann. Alle sind wir noch Füchse, die ihre Höhlen haben. P. Alphons Loogman C.S.Sp., Holländer von Geburt, seit mehr als dreißig Jahren im Land und mit den Verhältnissen hervorragend vertraut, schreibt zu den oben angeführten Worten des Kolonialministers: Man hat es „ihm quergenommen, daß er den Missionaren so ganz allgemein vorwirft, sie hätten in ihrer Arbeit zuviel Idealismus und zu wenig Wirklichkeitssinn geoffenbart und

[31] *K. C. A.*, 1952, 12 571.

[32] Schätzungen auf Grund der durch mehrere Jahre verfolgten Entwicklung. Die Protestanten zählten 1924 47 078 und 1936 77 537 Getaufte. Sie haben im Kikuyuland die Schwerpunkte ihrer Entwicklung. Cf. Latourette, l. c. VI, 236.

dadurch die Kikuyus aus dem Lot gebracht. Auf der Suche nach dem Ausgleich aber hätten sie sich von den Mau Mau mitschleppen lassen. Kein Zweifel, diese Worte sind keine Verbeugung vor dem Missionar. Doch, warum nicht auch vom Gegner etwas angenommen? Es ist klar, daß die Mission sich unsittlichen Gewohnheiten, Tänzen und Trinkgelagen widersetzen muß, aber ich habe mich mehr als einmal gefragt, ob es nicht auf unserer Linie liegen sollte, an ihrer Stelle andere öffentliche Vergnügen zu propagieren. Der Gedanke kam mir auch wieder, als ich kürzlich in Gemert auf der Kirmes war: Drehorgeln, Berliner Pfannkuchen, Schiffschaukeln, Schaubuden und, was weiß ich alles! Der Mensch braucht nun einmal von Zeit zu Zeit Zerstreuung, der Schwarze so gut, ja mir scheint, noch mehr als der Weiße. Will ich jetzt den Missionar veranlassen, eine Kirmes zu organisieren? — Kaum; doch nach einem Weg suchen, wie man zweifelhafte, heidnische Vergnügen durch andere, passendere ersetzt, das sollte er schon, anstatt immer nur alles abzuschaffen. Das muß möglich sein. Wir wissen aus der Geschichte, wie die Kirche alte, heidnische Gewohnheiten verchristlicht und so ihren großen Zielen dienstbar gemacht hat. Auch in unseren Tagen muß sie das fertig bringen" [33].

Doch, wie gesagt, die Kirche hat es bisher nicht fertig gebracht, das überlieferte Brauchtum der Kikuyu zu taufen oder ein neues, besseres an seine Stelle zu setzen.

Einen schweren Stand hat der Christ noch in seinem im ganzen heidnisch gebliebenen Volk, es sei denn, er verließe die Reservate, um in den Städten oder auf den Farmen der Weißen Arbeit zu suchen. Weil er die alten Bräuche nicht mehr achtet, wird er als Spaltkeil in der Volksgemeinschaft empfunden und beklagt. Er ist es in der Tat. Er sollte darin das Berechtigte sehen, sich immer wieder aufrichten am Wort des Apostels vom Ärgernis und von der Torheit des Kreuzes, und als Vorbild einer neuen Lebensform zu wirken suchen. Es gibt Christen, die ihre Aufgabe durchaus begriffen haben. Andere suchen sich, dort wie überall, anzupassen. Sie haben zum Widerspruch den Mut nicht. Über einer der Anpassungsfragen aber, und gleich der schwierigsten, ist der Streit entbrannt, von dem wir sprachen.

☆

Wie viele andere Negervölker beschneiden die Kikuyu die heranwachsenden Knaben und in der Form der Klitoridektomie auch die Mädchen. Unsere Missionare haben früher die Beschneidung, von wenigen Ausnahmen abgesehen, allgemein abgelehnt, sich heute jedoch in größerer Zahl zu der Auffassung bekehrt, daß man den Brauch dulden kann, ja fördern mag, unter der Bedingung selbstverständlich, daß Götzenopfer und obszöne Dinge dabei unterbleiben [34].

---

[33] A. Loogman, *Het Drama.* Africa Christo, Sept.-Okt. 1954, 18. — Die mit großer Sachkenntnis geschriebenen und unter dem Titel: *„Het Drama van Mau Mau"* in der Zeitschrift der belgischen Spiritaner: „Africa Christo" 1953, 6 und 1954, 1—5 veröffentlichten sechs Aufsätze gehören zum Besten, was zu unserem Problem gesagt worden ist.

[34] Thomas Ohm, *Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium.* Köln, 1952, 65. — Wir haben uns umgehört, wie die Benediktiner denken auch die Missionare vom Hl. Geist über die Beschneidung. Doch sind uns so positive Erlasse, wie der des Abtbischofs Joachim Ammann von Ndanda, 68, aus ihrem Bereich nicht bekannt.

Nur den Brauch der Klitoridektomie wollten die Missionare unter allen Umständen ausrotten. Sie führten zunächst den Arzt ins Feld; denn die „Anbringung des sichtbaren Zeichens" auf dem Höhepunkt der Einweihungsriten geschieht nicht nur unter für unsere Begriffe reichlich schamlosen, sondern auch unnütz qualvollen und die Gesundheit schädigenden Riten. Die alten Weiber nehmen die Operation oft noch besonders grausam vor, so daß sich an den wunden Stellen starke Narben bilden, die der jungen Frau bei der Geburt ihrer Kinder große Beschwerden verursachen. Der Arzt richtete wenig aus. Die Kikuyu hörten ihm zu, nickten mit den Köpfen und sagten, das sei alles richtig für die Europäer; aber bei ihnen sei das alles anders. Untereinander sagten sie, die Europäer wollten nicht, daß sie noch Kinder bekämen [35]. Daß ihnen solche Gedanken kamen, ist nicht einmal verwunderlich; denn die Europäer, die die Beschneidung nicht pflegen, haben in Afrika wie in Europa wenige oder gar keine Kinder.

Die Missionare — L. Leakey, dem wir hier folgen, denkt wohl vor allem an protestantische — zogen nun andere Saiten auf. Sie verlangten von den Vätern, ihre Töchter von den Einweihungsriten fernzuhalten. Große Erbitterung war die Folge. Ein Mädchen, das nicht eingeweiht wurde, kann nämlich kein volles Stammesmitglied werden und hat keine Aussicht, einen Mann zu finden. Die Männer von der „Kikuyu Central Association" nützten die gespannte Lage aus. Auch die Missionare sind Feinde unseres Volkes, sagten sie. Man hat uns das Land gestohlen, nun helfen sie auch, unser Brauchtum zu zerstören [36]. Sie nahmen die Bibel zur Hand und bewiesen dem Volk aus Paulus, daß die Beschneidung etwas ganz Indifferentes ist und Beschnittene wie Unbeschnittene Mitglieder der Kirche sein können. Also, sagten sie, wenn ihr nicht wollt, ihr Herren Missionare, wir brauchen euch nicht [37].

Die Kikuyu gründeten unabhängige christliche Kirchen, von denen die „Kikuyu African Orthodox Church" und die „Kikuyu Independent Pentecostal Church" größere Bedeutung gewannen. Die schwarzen Pastoren hatten keine Schwierigkeit, das Evangelium den Verhältnissen anzupassen. Diese Kirchen benutzten wie die Missionsgesellschaften die Schule, um Mitglieder zu gewinnen. Im Laufe der Zeit wurden von den Kikuyu an 200 Schulen gegründet und aus eigenen Mitteln getragen, um ihre Jugend dem Einfluß der fremden Missionare zu entziehen. Sie waren in zwei Verbänden zusammengeschlossen, der „Kikuyu Karinga Schools Association" und der „Kikuyu Independent Schools Association". In dem Maße, wie sie unter den Einfluß der „Kikuyu Central Association" gerieten, wurden sie zum Kampfplatz nationaler Leidenschaften [38].

☆

Kurz vor dem zweiten Weltkrieg gründete einer der Führer der Unabhängigkeitsbewegung, Peter Koinange, zu Githunguri, im Kiambudistrikt, für diese Schulen ein eigenes Lehrerseminar. Man nahm aber von Anfang an Schüler

[35] L. Leakey, *Mau Mau*, 112. A. Loogman, *Het Drama*. Africa Christo, Jan.-Febr. 1954, 12 f.
[36] L. Leakey, *Mau Mau*, 100 ff. Der Niedergang der Stammessitten hat noch viele Gründe. Sie werden von den eingeborenen Führern der K. C. A. geschickt in dem einen zusammengegriffen, mit dem sie freilich alle etwas zu tun haben: Der Weiße ist schuld.
[37] L. Leakey, *Mau Mau*, 112 f.
[38] ibid. 114 f.

auf aus allen Teilen der Kolonie. Sie trugen die ihnen vermittelten Ideen weit über die Grenzen des Kikuyulandes hinaus[39]. Yomo Kenyatta hielt dieses Seminar für so wichtig, daß er nach seiner Heimkehr die Leitung übernahm. Hier, in Githunguri, schrieb er „Facing Mount Kenia ... Angesichts des Keniaberges, das Stammesleben der Kikuyu", in der Form maßvoll, vom Inhalt her eine Kampfschrift für das Leben innerhalb der Stammesorganisationen[40].

Während des Krieges hatte die „Kikuyu Central Association" im Trüben zu fischen versucht. Sie wurde deswegen aufgelöst. Man verbot „Muiguithania", ihre Zeitung. Man verhaftete ihre Führer. Die Schulen blieben wie die Eingeborenenkirchen unangetastet. Nach dem Krieg wurden die Führer freigelassen, durften aber auch jetzt in der alten Form nicht weiterarbeiten. Um nicht untätig zu sitzen, schlossen sie sich mit vielen aus ihrem Anhang der „Kenia African Union" an. Es war bisher eine sehr loyale Partei gewesen. Der uns bekannte Harry Thuku hatte sie nach seiner Freilassung geschaffen, um es ein zweites Mal auf friedlichem Wege zu versuchen, die Lage der Bevölkerung Kenias zu bessern. Bald hatten Kenyatta und seine Freunde die leitenden Stellen[41].

Mau Mau ist der besonders radikale rechte Flügel der so von innen her umgewandelten „Kenia African Union". Über den Sinn der Worte vermag kein Eingeborener klare Auskunft zu geben. Die Mitglieder dieses afrikanischen Jakobinerklubs machten zum ersten Mal von sich hören, als 1949 der Herzog von Gloucester zur Feier der Stadterhebung nach Nairobi kommen sollte. Es wurde das Gerücht verbreitet, man werde bei dieser Gelegenheit die „Natives' Land Trust Ordinance", den Schutzbrief für die Eingeborenenreservate, zerreißen und weite Gebiete neu enteignen. Unter dem Wort: „Rettet das Land" wurden Protestversammlungen veranstaltet und der Volkszorn entfesselt. In Kiambaa aber hätten sich führende Männer getroffen und unter den teils gruseligen, teils lächerlichen Zeremonien, von denen die Zeitungen voll stehen, zum ersten Mal den furchtbaren Eid der Bewegung geleistet[42].

Als der Ausnahmezustand verhängt war, wurden am 14. 11. 1952 das Seminar von Githunguri und 184 davon abhängige Eingeborenenschulen geschlossen. Nur 29 Schulen dieser Art, die von der „African Christian Church" betreut wurden, durften weiterbestehen. 21 000 Kinder blieben vorerst ohne Unterricht; denn viele Lehrer kamen ins Gefängnis. Sie hatten nicht nur ihre Schulen der Sekte zu Versammlungszwecken überlassen und selbst mitgemacht, sondern sogar die ihnen anvertrauten Jungen und Mädchen in den Eid genommen[43].

Vier Tage später begann in Kapengaria der Prozeß gegen den Seminarleiter Yomo Kenyatta, den man mit fünf anderen Kikuyu verhaftet hatte. Ein

---

[39] ibid. 115.

[40] Peter Abrahams, *Der kulturelle Konflikt in Afrika.* Politik und Zeitgeschichte (Beilage zu „Das Parlament") XXXXII/54, 545. — Das dort angegebene Erscheinungsjahr 1953 dürfte kaum stimmen.

[41] L. Leakey, *Mau Mau,* 116 f.

[42] ibid. 118 f.

[43] *K. C. A.* 1952, 12 570. — Die 21 000 machen 19 % der insgesamt eingeschulten Kinder aus. Auf die 29 noch unabhängigen Schulen kommen 6000 Schüler = 5,4 %. Auf die Missionsschulen entfallen noch 40 % = 44 200 Schüler. Die in der letzten Zeit stark vermehrten Regierungsschulen eroberten 26,6 % = 28 730 Schüler. An 100 000 Schulkinder in einem Volk von 1,2 Mill. Köpfen, das erscheint für afrikanische Verhältnisse sehr gut. Die Schulzeit beträgt in den Volksschulen 4 Jahre. Vgl. auch: *The Times,* 13. 11. 1952.

Mitglied des indischen Unionparlaments und zugleich einer der bekanntesten Rechtsanwälte Indiens, Davan Chaman Lai, war von seinen Landsleuten herübergerufen worden, ihn zu verteidigen [44]. Es nützte ihm nicht. Er wurde zugleich mit seinen Freunden als „Mau Mau Manager" für schuldig befunden und zu schweren, mit Zwangsarbeit verbundenen Freiheitsstrafen verurteilt. Das verletzte Volk schrie auf: „Kenyetta, der ‚flammende Speer', der so oft unsere Herzen entzündet hat, ist zerbrochen" [45]!

Eine Deutung dieses gewiß nicht gewöhnlichen Mannes versucht der Publizist Peter Abrahams. Kenyatta ist für ihn ein tief tragischer Mensch, der Ausgestoßene zweier Welten. Er hat sein Volk verlassen und ist, ein Kind noch, zu den Weißen gekommen. Er wurde beschenkt mit ihrer ganzen Kultur und dann doch nicht von ihnen aufgenommen, sondern vor eine unübersteigbare Schranke gestellt. Wohin nun mit dem neuen Lebensgefühl und den neuen Wertmaßstäben? Das Individuum zurück ins Kollektiv des Stammes? Unmöglich! Und doch bejaht er schließlich dieses Kollektiv mit der Glut des Fanatikers, der seiner Sache so wenig sicher ist, wie leidenschaftlich er sie vertritt. Er ist schuldig befunden worden, der Anstifter von Verbrechen zu sein. Er war in zu großer Einsamkeit und ist das Opfer der Rachegedanken in seinem eigenen Herzen geworden [46].

☆

Am 7. 11. 1952 sagte Lyttleton vor dem Unterhaus: „Die Unterdrückung des Terrors muß zuerst kommen. Doch ist das kein Grund, warum nicht sofort auch mit der Vorbereitung von Abhilfsmaßnahmen für nicht zu leugnende Übel ein Anfang gemacht werden sollte" [47].

Lyttleton wußte gewiß und sprach es auch aus, daß der Sturm des Aufruhrs sich nicht von einem zum anderen Tag beschwichtigen würde. Aber daß 30 Monate nicht ausreichten, um mit ein paar Tausend Wilden fertig zu werden, wer hätte das gedacht! Merkwürdigerweise haben uns gerade heute, da die

---

[44] Wilhelm Jung, *Im Zeichen der „Herzeinigkeit" — Indischer Anwalt verteidigt Mau Mau.* Rheinische Post, 19. 12. 1952.

[45] *The Times* nennt Kenyatta am 13. 11. 1952 „bei weitem den einflußreichsten Führer in Kenia". *The Times Weekly Review* schreibt am 20. 11.: Er ist „ein stämmiger, bärtiger Mann, der mit seinem am Hals offenen bunten Hemd und einem mit einem Elefantenkopf versehenen Spazierstock, halb wie ein Marktschreier und halb wie ein Intellektueller aus Hampstead aussieht. Er verfügt über eine gewaltige Rednergabe und seine Verhaftung hat ihn noch größer erscheinen lassen als er ist." Er erhielt als Aufrührer, der mit physischer Gewalt und durch moralische Nötigung seine Ziele verfolgt und den Samen der Zwietracht zwischen die verschiedenen Bevölkerungsschichten geworfen hat, sieben Jahre zudiktiert, davon drei mit Zwangsarbeit. Ähnlich schwere Strafen, die in den Berufungsverfahren nur für Richard Achiena gemildert wurden, erhielten noch: Fred Kubai, Bildad Kaggia, Paul Ngu und Kungu Kurumba. Kenyetta sagte zu seiner Verteidigung, er habe auf gesetzlichem Wege zurückgewinnen wollen, was man ihm gewaltsam entrissen habe und lehnte die Verantwortung für Mau Mau ab. — Am 9. 3. 1953 wurde das Mitglied des Legislativrates, F. W. Odede, verhaftet. Es konnte auch ihm mühelos nachgewiesen werden, daß er Mitglied der Sekte war. Vgl. noch *K. C. A.* 1952, 1257; 1953, 13 069 und 13 071.

[46] Peter Abrahams, *Der kulturelle Konflikt...*, 545. — Der Aufsatz, ursprünglich in „International Affairs" Nr. 3, Juli 1954, sollte wohl beachtet werden.

[47] *K. C. A.* 1952, 12 572.

Gewalt und Wirksamkeit der Kriegstechnik ins Ungemessene gestiegen sind, schlecht bewaffnete, auf das Überraschungsmoment, auf ihre Beweglichkeit und auf die natürlichen Gegebenheiten ihrer Heimat angewiesene Guerillas die Grenzen der modernen Kriegstechnik nachdrücklich vor Augen geführt. Die Tage des Repetiergewehrs und des ersten Maschinengewehrs waren für die Europäer günstiger als die Zeit des Düsenbombers und der Maschinenpistole... Längs den Straßen, die aus Saigon hinausführen, sind Beobachtungstürme und Grenzfestungen gebaut worden und auch für Kenia ist die Zeit der Bambustürme und Pallisaden zurückgekehrt. Die Offensive ist in den Händen derer, die einfache Flinten handhaben und das Stahl-Panga schwingen" [48].

Mit der Bekämpfung der Rebellen wurde General Erskine, ein verdienter Offizier von El Alamein, beauftragt. Um die Mitte des Jahres 1953 waren weit mehr als 20 000 Mann regulärer Truppen und Polizeiverbände beisammen. Bezirk um Bezirk wurde zielbewußt durchgekämmt. Bis zum 9. Juli waren auf die Schlupfwinkel der Mau Mau in den Aberdarebergen 1096 Bomben gefallen. Doch das Morden, Rauben und Brennen begann immer und überall von neuem [49]. Das schlimmste Verbrechen wurde in der Nacht vom 27. zum 28. 3. in Lari begangen, einem nicht allzuweit von Nairobi gelegenen Dorf mit friedlichen Menschen. Es wurde ausgeplündert und es wurden getötet 71, verwundet 53, 51 blieben vermißt [50].

Unter den Gemordeten waren am 1. 10. 1954 1234 Afrikaner, 25 Europäer und 18 Asiaten. Verletzungen zum Teil schlimmer Art, hatten erlitten 703 Afrikaner, 24 Europäer und 27 Asiaten [51]. Es mag erstaunen, daß unter den Opfern so viele Eingeborene sind. Als einer der ersten mußte sogar der „gute Häuptling" Waruhiu daran glauben, der in der ganzen Kolonie hochgeachtete, der Regierung verantwortliche Chef-Senior des Volkes. Es ist aber ein Ziel der Aufständigen, das von den Fremden aufgezwungene Verwaltungssystem, wie große Vorteile es zu bieten hat, zu beseitigen und statt dessen die frühere Demokratie mit dem Palaver der Alten als oberster Instanz wieder einzuführen. So ist, wer den Eid nicht geleistet, Gegner und gefährdet. Waruhiu wurde auf offener Straße, sieben Meilen von Nairobi, in seinem Wagen erschossen [52].

Die Missionen blieben nicht verschont. Wir Katholiken haben die Freude, daß unter den Mau-Mau-Führern nicht einer aus unseren Reihen ist, die meisten Christen sich tapfer gehalten haben und die wenigen Verirrten sich zurückzufinden beginnen. In seinem Hirtenbrief über die geheimen Gesellschaften vom September 1953 schreibt der Ap. Vikar von Sansibar und jetzige Erzbischof von Nairobi, Msgr. Mac Carthy: „Wir sind darüber besorgt, daß so viele Jungen und Mädchen, Männer und Frauen sich durch den Eid an die Gesellschaft gebunden haben. Trotzdem tröstet es uns ungemein zu erfahren, daß nicht viele unserer kath. Christen dem Druck erlegen sind. Ja, in Anbetracht der Schwierigkeiten und der Tatsachen, daß die Mitgliederschaft zur Bewegung

[48] Graham Greene, *Mau Mau*, 10.
[49] *K. C. A.* 1953, 13 066.
[50] l. c. 13 065.
[51] l. c. 13 901.
[52] L. Leakey, *Mau Mau*, 101 f. — Die engl. Regierung schaltete im Volk der Kikuyu den Rat der Senioren aus und gab ihm in Warukiu eine Art König. Neben seiner Leiche fand man die eines Hundes und einen Zettel mit der Drohung, man werde auch die beiden anderen Großhäuptlinge noch umbringen. Der eine von ihnen sicherte sich daraufhin mit einer starken Leibwache, den

und die Eidesleistung manchmal eine Frage um Leben und Tod ist, sind wir dem Herrn, unserem Gott, dankbar, daß so viele ihrer Überzeugung so treu geblieben sind" [53].

Wir haben durch die Mau Mau eine europäische und zwei eingeborene Schwestern sowie 14 eingeborene Lehrer verloren. Sie sind als Zeugen für ihren Glauben grausam umgebracht worden. Bei Angriffen auf Missionsstationen wurden ein europäischer Priester schwer verletzt, mehrere eingeborene Priester und Schwestern mißhandelt und verjagt. Zwei Stationen mußten aufgegeben werden. Eine größere Anzahl Schulen wurde verbrannt [54].

Bischof Carlo Cavallera von Nyeri berichtet in der Halbmonatsschrift der Consolatamissionare für ihre eingeborene Christen „Mothereri" vom heldenmütigen Sterben des Oberkatecheten Mariano Wacira und der beiden Lehrer Josef Gacero und Domenico Nyota. Sie wurden am 9. 2. 1953 aus ihren Häusern geholt und schrecklich ermordet. Wacira war 32 Jahre lang Glaubenslehrer und mit seinen beiden Freunden die Stütze des katholischen Schulwesens im Land, zugleich ein eifriger Legionär Mariens. „Vor den Gefahren aber, die von der Mau-Mau-Bewegung drohten, hatten sich sein Eifer und seine Glaubensglut vervielfacht [55].

☆

In dem Bürgerkrieg in Kenia sind nicht nur auf seiten der Eingeborenen schlimme Dinge vorgekommen. Der Sekretär der Church Missionary Society für Afrika, Canon T.F.C. Bewes, von 1929—1948 selbst Missionar in Kenia, wurde vom Erzbischof von Canterbury mit einer Botschaft für Christus auf sein früheres Arbeitsfeld geschickt. Am 9. 2. 1953 sagte er vor der Presse, die gefangenen Kikuyu würden von der Polizei der „Third Degree"-Methode unterworfen [56]. Weil nun die Eingeborenen mit ihren Forderungen auch viel Recht haben, hat die Regierung bei rechtlich Denkenden manches an Prestige eingebüßt. Der Durchschnittseuropäer in Kenia ist freilich noch immer so von seinem einzigen Recht überzeugt, daß er unbarmherzig Bestrafung der Rebellen und für die weniger Schuldigen ein gründliches Umerziehungslager fordert. Frau Sydney Farrar, Vorsitzende der East Africa Women's League, hat vorgeschlagen, die ganze weibliche Jugend in den Reservaten katholischen und anglikanischen Schwestern zur Erziehung zu übergeben, weil die Frauen am schlimmsten gewesen seien [57].

---

anderen, den schon 70 Jahre alten Häuptling Nderi, ereilte am 22. 10. sein Schicksal. Er war ein großer Freund der kath. Missionen, im Glauben unterrichtet und gewillt, sich vor seinem Sterben taufen zu lassen. Als Katechumene erhielt er ein kirchliches Begräbnis. Vgl. *Oss. Rom.* 21. 2. 1953 und *K. C. A.* 1952, 12 569.

[53] *Aus unseren Missionen, Deutsche Provinz* ... 1954-4, 16. — Aus dem Hirtenbrief des Erzbischofs ergibt sich noch, daß den Mitgliedern der Eidgenossenschaft verboten worden war, der Kirche Geld zu geben, mit Gläubigen zu verkehren, in der Bibel zu lesen und sich beim Taufnamen rufen zu lassen (18). Vgl. auch *The Catholic Times of East Africa,* Sept. 1953.

[54] *Aus unseren Missionen* 1954-4, 16.

[55] La Chiesa del Kenya scrive le prime pagine del suo Martirologio, *Oss. Rom.* 21. 2. 1953.

[56] *K. C. A.* 1953, 13 071.

[57] *Aus unseren Missionen* 1954-4, 16.

Unter den Protesten gegen die Methoden, die angewandt worden sind, um den Aufstand der Mau Mau zum Erliegen zu bringen, ist der offene Brief des anglikanischen Bischofs von Mombasa einer der schärfsten. Viele andere protestantische Kirchenführer haben ihn mitunterzeichnet und gesagt, daß sie sich voller Abscheu abwenden von dem, was glaubwürdige Zeugen vor zivilen und militärischen Gerichten ausgesagt haben. Sie hätten schon öfters darauf hingewiesen, wie diejenigen, die die Macht, die Ordnung und das Gesetz vertreten, ihre Macht mißbrauchten. „Aber wie die Verhältnisse liegen, haben wir weitere schwere Sorgen, und wir können deshalb nicht aufhören, die Regierung aufzufordern, von denen, die Ordnung und Gesetz Respekt verschaffen sollten, eine radikale Änderung ihrer Haltung und ihres Betragens zu verlangen." Dann bitten sie die Mitglieder ihrer Kirchen, die im Heer, in der Polizei und in der Nationalgarde dienen, sich zu jeder Stunde bewußt zu sein, daß sie Christen sind, und sich neuer Grausamkeiten zu enthalten. Ganz davon abgesehen, daß sie sonst ihr Christentum preisgeben, fördern sie auch Gerechtigkeit und Ordnung nicht. „Im Gegenteil, sowas nährt nur den Haß, der sich durch Geschlechter vererbt und die Zukunft des Landes bedroht."

Église Vivante bringt den Brief und sagt: „Wir tun das, weil er die Aufmerksamkeit auf eine Seite des Vorganges richtet, den die große Presse sonst kaum beleuchtet, besonders aber, weil aus ihm klar und stark die Stimme des christlichen Gewissens spricht" [58].

Am 1. 10. 1954 waren ohne die Polizeitruppen über 30 000 Mann reguläres Militär gegen die Mau Mau aufgeboten. In den Kämpfen waren bis zum 25. 9. mit Sicherheit 6608 Rebellen getötet und 11 524 verwundet worden. Das Militär hatte an Toten 28 Europäer, 2 Asiaten und 446 Afrikaner, an Verwundeten 55 Europäer, 12 Asiaten und 703 Afrikaner zu verzeichnen. Bis zum 10. 4. 1954 waren 191 587 Kikuyu hinter Stacheldraht. Am 22. 7. saßen noch 56 000 in Haft, bis zum 12. 11. wurden 756 Todesurteile vollstreckt [59].

In den letzten Monaten ließen die Kampfhandlungen an Heftigkeit merklich nach. Das Land der Kikuyu ist erschöpft. Viel Vieh ist eingegangen, viele Hütten sind verbrannt. Die Felder sind unbestellt geblieben. Die große Not verhindert die Verproviantierung in den Wäldern. Die starke Überwachung der Reservate kommt hinzu. Im März des vergangenen Jahres versuchte die Regierung durch Vermittlung des gefangenen „Generals China", der dafür zu lebenslanger Haft begnadigt wurde, mit den Rebellen Fühlung aufzunehmen. Der Versuch wurde später noch öfters wiederholt. Mit großzügigeren Angeboten und besseren Erfolgen. Es ergaben sich die „Generale" Tanganika, Kaliba, Katanga und Gomokagio. Selbstverständlich mit ihren Leuten. Und so kam noch der und jener, der sich nicht allzuviel vorzuwerfen hatte und legte die Waffen nieder [60].

Große Verdienste um den Frieden haben sich unsere Missionare erworben. Die eingeborenen Priester der Diözese Nyeri wandten sich schon Anfang 1953 in einem gemeinsamen väterlichen Wort nicht umsonst an ihre Landsleute [61]. Der irische P. Mac Gill CSSp. ist zu einer geradezu legendären Gestalt geworden.

---

[58] *Eglise Vivante* 1954-1, 161.
[59] *K. C. A.* 1954, 13 901.
[60] l. c. 1954, 13 507.
[61] *Oss. Rom.* 21. 2. 1953. — Die Consolatamissionare zählten 1950 7 eingeborene Priester und drei Seminaristen. Vgl. *A Catholic Directory of East Africa*, 1950, 177.

Trotz Not und Bedrängnis haben die Kikuyu, Christen und Heiden, in grenzenloser Verehrung und Freude sein Silbernes Priesterjubiläum gefeiert. „Er ist einer der am besten bekannten Geistlichen Kenias", schreibt New Common-Wealth, und „seine Erfolge in den Bemühungen um den Frieden haben ihm höchste Bewunderung eingetragen". Tatsächlich herrscht in dem ihm anvertrauten Distrikt von Gatundu Ruhe und Ordnung [62].

☆

Man wirbt allerdings auch nicht nur mit Worten. Es wurden zusätzlich 6 750 000 Pfund investiert. Damit läßt sich einiges anfangen. Im Vordergrund steht der Wunsch, den „Landhunger" der Kikuyu zu befriedigen; das kann aber nur geschehen, wenn die Kikuyu einsichtig und selber tatkräftig mithelfen wollen. Die alten Bauern müßten begreifen lernen, daß eine Kuh im Preis von 15 Pfund wertvoller ist als 3 Kühe im Wert von je 2 Pfund [63]. Es müßten vor allem die Riesenherden von Schafen und Ziegen verkleinert werden, weil das vorhandene Buschland, an sich der ideale Weideplatz für sie, sie einfach nicht mehr aushält. Aber ehe das geschieht, müßten die Kikuyu zuerst ihren heidnischen Glauben aufgeben, in dem Götter und Geister immer von neuem Schafe und Ziegen zum Opfer verlangen. Anstatt sie zu belehren, machen die unabhängigen christlichen Kirchen auch hier Zugeständnisse. Wie sie mehrere Frauen gestatten, weil das bei Moses schon so war, so gestatten sie auch die Opfer, weil Christus nicht gekommen ist, Moses und die Propheten aufzuheben [64]. Es dürften vor allem die jungen Leute, die auf den Schulen und auf den Farmen der Weißen mit den Methoden der modernen Bodenbewirtschaftung vertraut wurden, in ihren Reservaten nicht mehr zu den primitiven Hackbaumethoden ihrer Väter zurückkehren. Doch wehe, wenn sie sich selbst überlassen sind! Am Ufer des Riururi, der ihr Land durchfließt, steht weithin sichtbar ein Schild: „Kikuyu, dieser Fluß trägt Jahr für Jahr eine Menge deiner kostbaren Ackerkrume ins Meer hinaus. Sorge, daß du dein Land behältst! Schütze dein Land vor der Erosion!" Das hindert die Kikuyu nicht zu tun, was ihre Väter taten, zu sengen und zu brennen, um das Ungeziefer vor der Aussaat zu vertilgen: Schlangen und Ratten... Dann sieht man des Nachts die endlose flammende Walze langsam über Hügel und Berge rollen. Hinterher kommt der nasse Monsun mit Wolkenbrüchen und Platzregen, und das Wasser spült den ungeschützten, kostbaren Grund weg, in den Fluß, ins Meer. So sind die Kikuyu arm geworden [65].
Von nun an sollen in jedem Jahr 6000 acres aufgeforstet werden. Unbebaute Gebiete, die frei sind von der Tse-Tse-Fliege, sollen erschlossen, bewässert und besiedelt werden [66]. Gleichwohl wird man nicht allen Kikuyu eigenen Boden verschaffen können, wenn das Volk weiter wächst wie bisher. Aber, fragt P. Loogman, ist das denn nötig? Haben in Holland alle Leute ihren eigenen Grund? Man kann ja schließlich auch noch ein Geschäft aufmachen. Die Kikuyu eignen sich sogar vorzüglich dazu [67]. Große Summen sollen bereitgestellt werden,

[62] *East African Standard*, 10. 12. 1954: A Roman Catholic priest looks at Mau Mau.
[63] *K. C. A.* 1954, 13 723.
[64] L. Leakey, *Mau Mau*, 113 f.
[65] A. Loogman, *Het Drama. Africa Christo*, Sept.-Okt. 1954, 20.
[66] *K. C. A.* 1952, 12 573.
[67] A. Loogman, *Het Drama. Africa Christo*, Jan.-Febr. 1954, 11; Sept.-Okt. 1954, 19.

um den nicht in bäuerlichen Betrieben Versorgten die Möglichkeit eines Berufes zu geben. Kenia ist reich an Bodenschätzen, Kenia hat reiche Ölvorkommen. Da bieten sich Gelegenheiten, eine Industrie aufzubauen. Fürs erste werden die jungen Leute im Straßenbau Beschäftigung finden, in der neuen Ölraffinerie und am Flughafen von Mombasa [68].

Mit dem 1. 1. d. J. sind die Löhne der schwarzen Arbeiter erhöht worden. Es mußte zugegeben werden, daß sie viel zu gering waren. Die Landarbeiter verdienten vor kurzem noch 25 Schillinge im Monat. Sie brauchten freilich nur 250 Tage im Jahr zu arbeiten. Die übrigen Tage standen ihnen für die drei Morgen zur Verfügung, die der Herr ihnen zu geben pflegte. Nun ist das Existenzminimum von 56,5 Schillinge für Unverheirate über 21 Jahre auf 81 Schillinge heraufgesetzt worden. Die Verheirateten sollen vom 1. 1. 1956 ab das 2½fache erhalten [69].

Es sind in den beiden letzten Jahren schon 140 neue Dörfer, sauber und nach den Forderungen einer fortschrittlichen Hygiene, eingerichtet worden und ebenso viele sind im Entstehen begriffen, jedes für rund 100 Familien [70]. Die soziale Wohlfahrt sieht, über das ganze Land zerstreut, Sanitätsstationen vor. Das Schulwesen soll weiter gründlich entfaltet werden [71].

☆

„Es wird manchmal behauptet, die Afrikaner in Kenia seien Opfer des Landhungers", schrieb der News Chronicle am 8. 2. 1952 nach der Rede Lyttletons. „Das ist eine allzu große Vereinfachung. Es ist die Erschöpfung des Bodens, die für die Schwierigkeiten der eingeborenen Farmer verantwortlich ist. Der Boden, den sie bebauen, wird durch die verderbliche Art zerstört, wie sie ihn behandeln. Afrika braucht mehr gute Farmer und weniger kümmerliche Rechtsanwälte aus den Reihen seiner eigenen Söhne. Es bedarf dringend geschulter Landwirte, die imstande sind, durch eigene Arbeit, wie auch durch ihr Vorbild den Boden, den sie und ihre Landsleute bestellen, zu verbessern und zu erhalten. — Afrika braucht auch eigene Techniker, die in der Lage sind, moderne industrielle Verfahren anzuwenden; denn was sich heute in Afrika vollzieht, ist eine industrielle und landwirtschaftliche Revolution, zu deren Durchführung und Konsolidierung Europa ein Jahrhundert brauchte... Sie kann nur durch eine echte Partnerschaft zwischen dem weißen und schwarzen Mann erfolgreich zu Ende geführt werden. Der Regierung fällt die Pflicht zu, den Afrikaner für die verschiedenen Aufgaben zu schulen, die er gern übernehmen möchte und ihn davon zu überzeugen, daß er als Partner aufgenommen wird, wenn er die Eignung besitzt" [72].

Auch von den letzten Forderungen der bekannten Zeitung scheint sich einiges erfüllen zu wollen. Im Februar 1954 kam Lyttleton ein zweitesmal nach Kenia. Am 10. 3. wurde die Regierung umgebildet. Sie besteht in Zukunft aus dem Ministerpräsidenten und seinem Stellvertreter, sechs offiziellen, sechs inoffiziellen und zwei ernannten Mitgliedern. Bei den offiziellen und ernannten Mitgliedern scheint es sich um ausgesprochene Fachkräfte zu handeln. Die Mini-

[68] *K. C. A.* 1953, 12 573.
[69] l. c. 1954, 13 453.
[70] l. c. 1954, 13 722.
[71] *K. C. A.* 1952, 12 573.
[72] *Englische Rundschau,* 1952-47, 580.

sterien für die inoffiziellen wurden an drei Europäer, einen Inder, einen Araber und einen Afrikaner vergeben. Die Regelung wurde von den Afrikanern ungünstig aufgenommen. Sie hatten drei Minister ohne oder doch wenigstens einen mit und einen ohne Portefeuille gefordert. Um sie zufriedenzustellen, wurden am 30. 6. noch zwei Afrikaner zu den einflußreichen Ämtern des parlamentarischen Sekretärs im Innen- und Erziehungsministerium berufen. Der Sekretär im Erziehungsministerium ist Lehrer und Kikuyu [73]. Auch die Europäer waren mit der Neuregelung nicht einverstanden. Nur acht von den 14 Weißen im Legislativrat der Kolonie stimmten ihr zu. Sie verlangen alle ein eigenes Recht für die "White Highlands", die Bezirke der Asiaten und Reservate der Schwarzen, und ein gemischtes Recht, das auch Partnerschaft vorsieht, für alle übrigen Gebiete. Nur so kann sich die "European Electors' Union" den Aufbau eines gesunden ostafrikanischen Staatswesens denken. Im übrigen sollen die Forderungen der christlichen Ethik hochgehalten, allen loyalen Mitarbeitern Bildungs- und Entwicklungsmöglichkeiten verschafft und die Ausbeutung eines Volksteils durch einen anderen unmöglich gemacht werden [74].

☆

Nur selten noch knallt es jetzt auf den Straßen. Im Kiambuland, stand groß aufgemacht in den Zeitungen, hätten an fünfhundert Hexen ihren Zauberkram abgeliefert, aus freien Stücken allem Mau Mau abgeschworen und versprochen, Frieden zu halten. Die Seele des Widerstandes sei nun gebrochen.
Haben die Maßnahmen der Regierung, von denen wir sprachen, das zuwege gebracht? Kein Zweifel, wären sie früher gekommen, die Führer der Sekte hätten kaum solchen Anhang gewonnen. Aber den Frieden haben die 30 000 Soldaten und Polizisten geschaffen, endlich geschaffen nach drei langen Jahren.
Wird dieser Friede Bestand haben? Wie, wenn die Kikuyu nur den Anfang gemacht hätten? Wo brodelt es nicht im schwarzen Afrika? Yomo Kenyatta und Kwame Nkrumah sind nur zwei von vielen, die alle darauf brennen, die Geschicke Afrikas in ihre schwarzen Hände zu nehmen. Wer wird sie hindern? Dürfen wir sie hindern? Wer es tut, wird ein schlechtes Gewissen haben.
Leidenschaftlich setzt A. Loogman sich für das Verbleiben der Weißen in Afrika ein. Freilich nicht jedes Weißen. Nur wer Lehrmeister sein will und kann. Sie heute sich selbst überlassen, das wäre für die Eingeborenen selbst das größte Unglück. Die Besten unter ihnen müssen noch alles lernen, sie sind noch nicht gereift genug und haben noch nicht das große Verantwortungsgefühl und die demütige Bereitschaft zum Dienen, daß man ihnen die Schicksale von Völkern anvertrauen könnte. Aber zuletzt wird man sie ihnen anvertrauen müssen, das verhehlt sich auch P. Loogman nicht.
Der schwarze Mann mit Bügelfalte und Hornbrille, der drei europäische Sprachen spricht, müßte davon zu überzeugen sein, daß er noch zu warten hat. Wir sehen ihn lächeln. Ich wünsche, daß man hier in Afrika in meiner Muttersprache mit mir redet, wird er antworten und dann werden es ihm nur die Missionare noch klar machen können, die ihm lesen und schreiben beigebracht haben und vielleicht noch ein wenig von seinem Vertrauen besitzen.

---

[73] *K. C. A.* 1954, 13 505/6 und 13 565. — Königin Elisabeth ernannte den Afrikaner B. A. Ohanga zum Minister für Community Development. Vgl. *K. C. A.* 1954, 13 722.
[74] *K. C. A.* 1954, 13 458 und 13 722.

Mau Mau ein warnendes Zeichen! — Es wird nicht von heute auf morgen geschehen, daß der Europäer in Afrika seine Herrenrechte verliert. Man wird die ehrgeizigen Einheimischen gegeneinander ausspielen können; man wird die alten Häuptlinge gegen den Fortschritt der Jugend stützen können... Aber der Tag ist unvermeidbar.

Bis dahin steht der Missionar vor seiner bisher schwersten Aufgabe in der Geschichte der afrikanischen Mission. Er wird sich zunächst einmal dorthin stellen müssen, ganz eindeutig, wo das Recht liegt. Die Bischöfe von Madagaskar haben schon vor längerer Zeit, die Bischöfe in Kamerun in diesen Tagen das Verlangen der Eingeborenen nach Freiheit und Selbstbestimmung in eigenen Hirtenbriefen als gerecht und begründet anerkannt. Im Kampf um das Ziel müßten freilich die Gesetze des Evangeliums respektiert werden: Wahrheit, Gerechtigkeit, Klugheit und Liebe.

Das ist aber die Sorge vieler, es könnte den Missionaren nicht mehr gelingen, das Geschlecht hochgebildeter Laien zu erziehen, das aus dem Geist der Lehre Christi ihrem Volk und der Welt demütig dienen will und mit Klugheit und Liebe, in Wahrheit und Gerechtigkeit zu herrschen bestrebt ist.

KLEINE BEITRÄGE

DR. P. GONSALVUS WALTER OFM CAP., KNECHTSTEDEN

KÜNFTIGE MISSIONSMETHODE IN CHINA

Wenn man über künftige Missionsmethode in China sprechen will, muß man prophezeien oder voraussetzen, daß in China die gegenwärtige Knebelung des Missionswerkes einer wirklichen Freiheit Platz macht. Eine solche Änderung setze ich voraus, ohne sie zu prophezeien. Ich setze weder eine ideale, noch eine prekäre, sondern eine gerade noch annehmbare Lage der Kirche Chinas voraus. Da ich nicht prophezeie, kommt nicht viel darauf an, wieviel Wahrscheinlichkeit für wirkliches Eintreten meine Annahmen haben, doch kann ich nicht sagen, daß es mir mit diesem Artikel nicht ernst sei.

Es soll hier von einer künftigen, nicht von der bisherigen chinesischen Missionsmethode die Rede sein, wenn auch in dem Künftig das Bisher selbstverständlich mitklingt. Die bisherige Methode bleibt außer Betracht. Sie wird daher auch nicht kritisiert. Wenn z. B. gesagt wird, die künftige Chinamission würde sich mehr als bisher auf Armut einstellen, soll damit nicht gesagt sein, daß die bisherige geringere Einstellung auf Armut ein Fehler war, vielmehr bleibt die bisherige Einstellung außer Betracht.

Eine künftige Missionsmethode muß nicht eine absolut neue Methode sein. Der Unterschied zwischen bisher und künftig kann auch bloß darin liegen, daß Anschauungen, die bisher im Vordergrund standen, künftig zurücktreten, und umgekehrt.

Man kann sich vorstellen, daß manche an sich sehr wertvolle Missionsmittel künftig in China nicht eingesetzt werden können, weil Geld und Kräfte fehlen oder Gesetz und Volksempfinden entgegenstehen. Auf manche bisherigen Missionsmittel verzichtet man auch freiwillig.

Alle Universitäten, Hochschulen, Mittelschulen, Berufsschulen, Volksschulen der Mission werden ausfallen, weil es nur noch Staats- und Gemeindeschulen gibt. Diese Schulen sehen von Religion ab, wenn sie auch im allgemeinen nicht religionsfeindlich eingestellt sind. Nun hat offenbar die Mission ein ausgesprochen religiöses Interesse daran, möglichst viele gute Christen, auch Ordensbrüder, Ordensschwestern und Mitglieder von Säkularinstituten als Lehrer und Lehrerinnen in alle Schulsysteme zu bringen. Sie wird also zum Ergreifen des Schulfaches, mehr als zu anderen weltlichen Berufen, ermuntern und nach Kräften helfen. Auch ist der Schulbesuch der katholischen Jugend, ganz gleich, welchen Beruf die Kinder und Studenten später ergreifen, mit allem Nachdruck zu fördern, denn gute Katholiken mit Volksschulbildung, höherer Bildung oder Fachwissen sind im Privatleben, im Gemeinde- oder Staatsdienst und in anderen Berufen ein Samenkorn für das Reich Gottes.

Im künftigen China mag es der Mission verwehrt sein, Krankenhäuser, Waisenhäuser, karitative und soziale Werke zu haben. Sie wird also sehen, daß sie Laien, auch Ordensbrüder und Ordensschwestern und Laien aus Säkularinstituten in die entsprechenden weltlichen Anstalten und Organisationen bringt. Dem Druck der Standesorganisationen der Ärzte und Apotheker wird auch die ärztliche und medizinische ambulante Krankenbehandlung der Mission erliegen. Dagegen bleibt es ihr unbenommen, überall, wo Nachfrage ist, in der Hauskrankenpflege und Familienfürsorge mit ihren Kräften aus dem Laien- und Ordensstand zu helfen.

An dem immer allgemeiner und rascher fortschreitenden Ausbau des modernen Verkehrs mit Autos, Motorrädern, Motorbooten, Flugzeugen, ja selbst an dem rückständigen Verkehr mit Pferden und Maultieren wird die Mission nicht mehr führend beteiligt sein. Das Geld wird dafür fehlen. Namentlich aber wird man den Einzug Jesu in Jerusalem lebhaft vor Augen haben, gern zu Fuß gehen oder für Geld und gute Worte sich und seine Sachen von andern befördern lassen.

Bei einem Seminar, bei einer Abtei oder einem Ordensmutterhaus könnte etwas Landwirtschaft angebracht sein, sonst aber wird in diesem Anfangsstadium der selbständigen chinesischen Kirche sich bei den Stationen nur ein Gärtchen finden. Erst recht fehlen natürlich alle größeren Industrien, Transportgeschäfte, Bau- und Mietwohnungsunternehmen, Tankstellen usw. Man hat das Geld nicht dafür, möchte aber auch absichtlich das kapitalistische, geschäftliche und weltliche Getriebe von der Religion fernhalten.

Da so viele indirekte Missionsmittel und Hilfsbetriebe teils gezwungenerweise, teils freiwillig, teils halb freiwillig künftig wegfallen, werden die Stationen, selbst die Zentralstationen der Diözesen, im Vergleich zu früher erheblich weniger Gebäude aufweisen. Es wird der Eindruck entstehen, daß die katholische Kirche in den Diözesen und im ganzen Land nichts hat als Kirchen, Priesterwohnungen, Seminarien und Klöster. Sie erscheint nicht als Geschäftsmacht, auch nicht als Kulturmacht im weltlichen Sinn, sondern nur noch als religiös-geistige Macht. Selbst im Dienste der Karitas und der Fürsorge läßt sie nicht das Geld und den Betrieb arbeiten, sondern stellt nur ihr Personal zur Verfügung, das sich aus religiösen Beweggründen im ganz persönlichen Dienst opfert. So auf weltliche Geltung zu verzichten, scheint gewagt zu sein, aber es sind im wesentlichen die Umstände, die dazu zwingen, und im kleineren Rest das christliche Ideal, das dazu drängt. Es scheint also, daß Gott selbst verlangt,

man solle im Vertrauen auf ihn den Schritt ins Dunkle nur mutig tun. In Neuausrichtung der Methode geht ja Gott voran.

Im Moment, wo die indirekten Missionsmittel und die äußeren Hilfen wegfallen, muß sich die Religion aus sich allein als lebenskräftig erweisen. Es darf ihr nicht geschehen, was dem Bresthaften geschieht, wenn man ihm Krücke und Stock wegnimmt. Es darf nicht passieren, daß die Vorläufer und Wegbereiter abtreten, und dann der angekündigte Messias nicht kommt. Die Religion muß auf eigenen Füßen gehen können und überall, wo sie hinkommt, sich selbst empfehlen und einführen.

Wenn Chinesen nach Europa oder Amerika kommen, müssen sie auf gut katholische Menschen, Familien, Zirkel und Vereinigungen aufmerksam werden. Unser Kirchenvolk muß sich Mühe geben, außerhalb der Kirche ebenso christlich zu sein wie innerhalb derselben. Man muß dem Fremden aus dem Osten Gelegenheit geben, das katholische Europa und Amerika kennenzulernen. Man muß sich nicht als Kirche fühlen, die missioniert werden muß, sondern als Kirche, die missioniert.

Nachdem in China die missionarischen Hilfswerke weggefallen sind, gibt es, wie schon hervorgehoben wurde, nur noch ein Missionsmittel, die Religion selbst. Die Träger des Missionswerkes werden also künftig alle Kraft darauf konzentrieren, die Religion als Missionsmittel zu erkennen, zu kultivieren und einzusetzen. Man denkt also zuerst natürlich, aber gleich darauf übernatürlich, nicht umgekehrt wie bisher.

Gebet, Opfer und ganz beispielhafter Wandel stehen im Vordergrund. Das gilt für alle, für Priester, Ordensleute, Laienhelfer und Kirchenvolk. Dabei muß jeder die Religion nach außen hin so vertreten, wie er als Christ berufen ist. Die Weisen der christlichen Berufung sind unendlich vielfältig, vom Bischof bis zum kranken Mädchen, das als ein Häufchen Elend in der Hütte des katholischen Wasserträgers liegt. Namentlich Weltpriester und Ordensleute, die berufsmäßig nichts sind als religiöse Menschen, werden im Interesse des Missionswerkes sich bestreben, privat und öffentlich zu sein, was sie sind. Im Gefolge davon empfinden sie auch kein so starkes Bedürfnis mehr, ihr religiöses Innere unter weltlichem Äußeren zu tarnen. Gründen z. B. die Kapuziner ein Kloster, so nehmen sie nicht das Finanzamt in Nanking als Muster, sondern bauen, freilich unter Anpassung an die chinesische Art, nach ihrer primitivsten Ordensregel. Der kulturstolzen, heidnischen Welt predigt man nicht bloß die Anfangsgründe des Christentums, sondern auch die Ideale seiner Räte, nicht bloß in Worten, sondern auch durch die Tat. Wenn die heidnische Welt vom Christentum auch nichts versteht, soll sie doch gezwungen sein zu sagen: „Die Christen sind gut, und die Weltpriester und Ordensleute führen ein hartes Leben, obwohl sie es besser haben könnten." Indem man so durch Gebet, Opfer und beispielhaften Wandel übernatürlich denkt und lebt, setzt man die Religion als Missionsmittel ein, kann daher auf übernatürlichen, unvorhergesehenen Erfolg hoffen.

Die Aufgabe der Welt- und Ordenspriester ist die Verkündigung der Religion in Wort und Schrift. Die Pflege der profanen Wissenschaften und die Literatur ist, freilich unter Hervorkehrung des katholischen Standpunktes, Sache der Laien. Die Priester müssen auf religiösem Gebiet bleiben, weil ihre Zahl im Vergleich zu ihrer Aufgabe winzig klein ist. Die Herrin Theologie, die ja alle profanen und philosophischen Wahrheiten als Dienerinnen hat, wird alle dienstfähigen Chinesinnen anstellen, die Ausländerinnen nicht entlassen, sie aber daran ge-

wöhnen, chinesisch zu sprechen. Die Bibelübersetzung der Franziskaner und anderer Übersetzer wird die Freude der Priester und Gläubigen sein, doch wird man sich hüten, sie als Massenartikel unter die Heiden zu werfen, außer in Auswahl und mit vielen Anmerkungen. Für die Heiden (und Christen) ist die Traktatenliteratur da, massenweise. Sozusagen alles Kapital an Geist und Geld verwendet man dafür. Jedes Traktätchen ist nach Thema, Inhalt und Form so gediegen, reich, klar, schön und kurz, daß der Heide, der es gelesen hat, einen Umweg macht, um bei jenem Christen nach einem neuen zu fragen. Ein Traktätchen, das „ein bißchen schwach" ist, kompromittiert die Religion in den Augen der Heiden in schwerer Weise, weshalb sich kein Drucker findet, der es druckt. Da man in der Schule keinen Religionsunterricht geben kann, und die Kinder außerhalb der Schule für Religionsunterricht nirgends zu treffen sind als in der Familie und sonntags in der Kirche, weiß jedes Kind, jede Familie und jeder Priester, wo und wie der Religionsunterricht zu erteilen ist. Man muß künftig die Religion mehr üben als lernen, und das gut christliche Leben als ganz vorzüglich bestandenes Examen gelten lassen. Das gilt auch für die religiösen Zirkel, wo sich katholische Studenten und Gebildete in Religion weiterbilden. Der Priester nimmt daran nicht teil, denn ihn trifft man in der Kirche, wo man alles, was er zu sagen hat, hören kann, sonst ist er auswärts auf Missionsfahrt oder betet und studiert.

In welchem Stil die Kirchen gebaut sind, ist ziemlich gleichgültig, wenn sie nur die katholische Religion verkörpern. Eine gotische Kirche oder das reiche Innere einer Renaissance- oder Barockkirche verkörpert überall die katholische Religion, ist also in China gerade soviel oder sowenig ausländisch wie die katholische Religion selbst. Man muß aber selbstverständlich in den Ausdrucksmitteln der religiösen Idee nach Möglichkeit chinesische Formen verwenden. Nur halbkatholisch ist ein wundervoller Raum, in den nichts hineinpaßt als ein Druidenstein, ein leeres Kreuz, der sichtbare Priester und das Kirchenvolk. In einer ganzkatholischen Kirche ist der Raum (nicht eine Wandfläche) außerdem vorgesehen für den unsichtbaren Priester, den mystischen Christus, lebendig ans Kreuz genagelt, mit seinem Gefolge: Gott Vater, Hl. Geist, Muttergottes, eine Anzahl Engel und Heiliger, und ein Platz für die Kanzel, nicht bloß für einen Lautsprecher. Es versteht sich von selbst, daß man in China keine halbkatholische Kirche brauchen kann, denn sie kompromittiert die Religion schlimmer als ein schwaches Traktätchen. Gotteshaus, Statuen, Bilder, Geräte, Gewänder, Gesang, Musik, Gebetston, Zeremonien müssen die Religion sinnfällig, und zwar auffällig und leicht faßlich darstellen. Das brauchen in China die Heiden und die Christen. Was aber geboten wird, auch das kleinste Andachtsbildchen, soll Kunst, nicht Kitsch sein. In diesem letzteren Punkt tritt künftig in China ein großer Wandel ein. Auf allen Gebieten, nicht bloß in der Malerei, nehmen einheimische Künstler und Künstlerinnen die Sache in die Hand. Für die Gotteshäuser macht man soviel Aufwand, als man kann.

Als Feier der hl. Messe hat man wie bisher die lateinische Messe als Hochamt, Gemeinschaftsmesse und stille Messe, letztere mit oder ohne Gemeinschaftsgebet und Gemeinschaftsgesang der Gläubigen. Solosänger und Solobeter (Vorbeter) kennt man nur bei Andachten, nicht bei der hl. Messe, außer was der Priester im Hochamt singt. Neu ist für China das in Deutschland schon lange übliche gemischte Hochamt, nämlich das vom Priester gesungene lateinische Hochamt, bei dem das Volk oder der Chor die kurzen lateinischen Antworten singt und sonst das Opfer mit Liedern in der Volkssprache begleitet. Zehn Jahre

lang hatte man Hochamt und stille Messe auch in der chinesischen Volkssprache. Dann bat man den Papst, sie wieder zu verbieten. Jede Druckerei, jede Neuauflage, ja jeder Priester hatte nämlich einen eigenen Text, weil es eben in einer wirklich lebenden Sprache, besonders in der chinesischen, von Lebewesen notwendiger- und berechtigterweise nur so wimmelt. Namentlich aber hatte der Hl. Vater Erbarmen mit den Gläubigen, die sich bitter beklagten, daß ihnen der Priester am Altar, dieser unentwegte Solobeter, unerträglich sei. Alles atmete auf, besonders die Priester selbst, die es nun in der eigenen und in jeder fremden Kirche wieder leichter hatten, sich auch wieder richtig katholisch fühlten. Predigt und Christenlehre hält man wie bisher innerhalb oder außerhalb der hl. Messe. Auch in der Wahl der Schrifttexte, die man dem Volke vorliest und erklärt, hat man wie bisher volle Freiheit. Von der Idee, das Meßformular durch noch viel größere Variation der Schrifttexte komplizierter zu machen, ist man abgekommen. Bei Ausführung der Zeremonien und im Vortrageton der Gebete beobachtet der Welt- und Ordensklerus wieder jene von der Kirche geregelte, strenge, einheitliche, ästhetisch feine Disziplin und Schicklichkeit, jene ungezwungene Beherrschtheit, Bescheidenheit und Diskretion, welche für die Christen so überaus wohltuend ist und die Heiden so ehrfürchtig stimmt. Die Seele davon ist die innere Haltung des Liturgen, der, abgesehen von seiner Andacht, aufs tiefste vom Bewußtsein erfüllt ist, daß er im Dienste der Religion steht, nicht der Schausteller seiner subjektiven Frömmigkeit oder Nachlässigkeit oder Sonderbarkeit sein darf. Man predigt also in China als Liturge am Altar, bei Taufen, Hochzeiten, Begräbnissen die katholische Religion, nicht sich selbst oder das Chinesentum oder eine subjektivistische, protestantische Religion.

In der neuen Missionsära entdecken Weltpriester, Ordensleute und die Mitglieder der Säkularinstitute mit leuchtenden Augen und verhaltenem Entzücken, daß der Heiland die persönliche Armut zum Fundament des Apostolates gemacht hat. Als Apostel der christlichen Religion darf man nicht sich selbst und das Irdische suchen, sondern muß sich selbst und das Irdische im Dienste der Religion opfern. Es gibt viele Abstufungen in der apostolischen Armut, aber alle Apostel ohne Ausnahme müssen sich zum Geiste der Armut bekennen, und niemand darf sich weigern, auch äußerlich, unter den Augen der Christen und Heiden, jene Armut zu üben, zu der er berufen ist. Der Kapuziner muß auch äußerlich Kapuzinerarmut üben, und der Weltpriester sollte es soweit bringen, daß er wenigstens innerlich Geld und Gut und weltlichen Glanz aufrichtig verachtet. Entsprechend muß die Erziehung des Nachwuchses im Weltpriester- und Ordensstand sein. Der äußeren Armut und dem Geiste der Armut entspricht eine ganz bestimmte innere Haltung: Demut, Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit, Nachgiebigkeit, Einfalt, Heiterkeit, also das Gegenteil vom Sinn für Macht, Geltung, Rücksichtslosigkeit, Protzen, Sichaufspielen, Sichdurchsetzen, zwei grundverschiedene Typen des Chinamissionars. In Gesinnung und Leben an die evangelische Armut verschrieben sein, ist der Missionarstyp des neuen China, wo nach Aufhören der Gewaltherrschaft alle Welt nach Geld, Geltung und Vergeltung schreit.

Außer der Einstellung auf Religion und evangelische Armut geht die missionarische Neuausrichtung dahin, von nun an China im wesentlichen ohne ausländische Hilfe zu missionieren. Ausländer sind für China ein Einfuhrartikel, der bei Christen und Heiden wenig gefragt ist. Auch können die Ausländer im allgemeinen nur Berater und Helfer sein, nicht an leitender Stelle stehen. Für den Aufbau und die Fortführung einerseits der Diözesananstalten, andererseits der Klöster ist aber ausländisches Personal und Geld noch sehr nötig und von chine-

sischer Seite auch sehr erwünscht. Sonst verzichtet man auf Personal vom Ausland, wohl aber nimmt man Geld an, wenn man es bekommt. Die Losung: „China missioniert sich selbst!" hat natürlich nur Sinn, wenn nach Ausfall oder Beschränkung der ausländischen Hilfe im Lande selbst hinreichend Kräfte sind, um das Missionswerk mit Aussicht auf Erfolg weiterzuführen. Weiterführen bedeutet nicht künstliches, vielleicht sogar sprunghaftes Vorwärtstreiben. Mit Wegfall der ausländischen Hilfe hört aller mechanische Antrieb des Missionswerkes in China auf. Das Missionswerk muß von innen heraus organisch wachsen und nur auf diesem Wege die Bekehrung Chinas erreichen. Man läßt ihm also Zeit, viel mehr Zeit, als man ihm zu lassen geneigt wäre, wenn man es von auswärts antriebe. Man muß versuchen, die chinesische Missionslage, die Gott herbeigeführt oder zugelassen hat, mit jener Ruhe und Zukunftssicherheit zu betrachten, mit der sie Gott betrachtet.

Die Losung: „China missioniert sich selbst!" bringt es mit sich, daß die Bischöfe und Orden ihre Priester und Hilfskräfte, auch die besten, in fremde Diözesen geben, wenn es angebracht erscheint. Ferner ist man sich bewußt, daß die ersten Träger des Missionswerkes der Diözesanklerus, die Klöster und die Säkularinstitute sind. Man steht vor dem Wunder, daß eins das andere mehr schätzt und fördert als sich selbst, auch arbeiten sie im Apostolat ganz einmütig zusammen. Endlich wird die missionarische Kraft der Laien allmählich ganz aufgeweckt und darf ungehemmt zur Geltung kommen. Aber nimmt man auch alles zusammen, so ist die verfügbare Kraft doch ganz unzureichend, um von ihr die Bekehrung Chinas erwarten zu dürfen. Das ganze Missionswerk dieser jungen einheimischen Kirche ist das kleine, einfache Tun eines schwachen Kindes. Aber an der Schwachheit des Menschen soll die Allmacht Gottes offenbar werden. Künftig sucht man ja an erster Stelle die übernatürlichen Missionsmittel einzusetzen und erwartet den Erfolg an erster Stelle von ihnen. Daher Gebet und Opfer, exemplarischer Wandel, evangelische Armut und Konzentrierung auf gelebte und gepredigte Religion.

Die Heiden für das Christentum zu gewinnen, ist weniger Sache der Priester als der Katechisten und Katechistinnen, sowie der gewöhnlichen Gläubigen. Bisher hatte man Katechisten, manchmal auch Katechistinnen, die Monat für Monat ihr Gehalt bezogen. Künftig hat man kein Geld mehr dafür. Um ein Vielfaches billiger und im allgemeinen auch viel besser sind als Katechisten und Katechistinnen entsprechend ausgebildete und erzogene Ordensbrüder, Ordensschwestern, Brüder und Schwestern aus Säkularinstituten und gottgeweihte Jungfrauen. Viele hat man davon nicht, aber ihre Zahl wird immer größer und ihre Eignung immer besser. Brüder aus Klöstern und Säkularinstituten ersetzen auch allmählich die bezahlten Diener und Gehilfen der Missionare auf der Station und auf Reisen. Brüder und Schwestern können auch, wie oben schon gesagt wurde, im öffentlichen Schuldienst und anderen Einrichtungen tätig sein. So bekommt die Brüderabteilung der chinesischen Klöster und Säkularinstitute einen ganz neuen Horizont. Als Katechisten hat man an ihnen Männer, die in vieler Beziehung dem Priester gleichwertig sind. Mit päpstlicher Vollmacht dürfen sie, ohne die Diakonatsweihe empfangen zu haben, auch feierlich taufen, die hl. Kommunion austeilen, Aussetzung mit sakramentalem Segen halten und Begräbnisse vornehmen.

Im chinesischen Missionswerk nimmt die von Papst Pius XI. und dem damaligen Apost. Delegaten Costantini für China gegründete Katholische Aktion künftig die Stellung ein, die ihr gebührt. Bei einfachster Verfassung lebt diese Organi-

sation als Teilhaberin an den hierarchischen Gewalten von dem Geist, von dem die ganze Hierarchie: Papst, Kardinäle, Bischöfe, Priester, Ordensleute, selbst lebt, bekommt also ihren Geist nicht erst über die Legio Mariae, wie das chinesische Handbuch der letzteren meint, sondern schöpft ihn eigenhändig aus ihrer eigenen Quelle. Sie paßt ferner für den Studentenzirkel an der Hochschule so gut wie für die drei Neuchristenfamilien, die zwei Tagereisen von ihrem Priester entfernt jenseits der Wasserscheide in einem Winkel des Waldgebirges vom Kohlenbrennen leben. Ihre Kraft liegt in den letzten Gruppen von zwei bis fünf Personen, die ihren Geist, ihre Arbeiten, ihre besonderen Frömmigkeitsübungen und, wenn sie das Bedürfnis dazu fühlen, ihr Zeremoniell selbst vereinbaren, wobei ihnen, wenn sie es wünschen, jemand diskret hilft. Also Organisation aktiver Zellen bis in die letzten Winkel, wo es jeder anderen Apostolatsorganisation zu primitiv ist, um leben zu können! Das Ziel der KA ist das Apostolat, nicht das Streben nach Vollkommenheit, doch darf letzteres nicht fehlen, weil man sonst ersteres nicht vollkommen erreicht, wie es bei allen hierarchischen Ämtern ist. Die Dritten Orden und die Legio Mariae, die nach einem Wort des Internuntius Riberi ebenfalls ein Dritter Orden ist, haben außer und vor dem Apostolat das Streben nach Vollkommenheit als Ziel, sind also durchaus nicht dasselbe, was die KA ist, weshalb künftig niemand mehr daran denkt, beide zu verschmelzen oder mit dem Namen „Katholische Aktion" Durcheinander zu machen, wenigstens nicht in China. Die KA ist endlich der natürliche Abschluß der Kirchenorganisation selbst. Sie ergibt sich nach Aufbau, Geist, Ziel und Arbeitsweise ohne weiteres aus dem Wesen der Kirche selbst, nimmt daher an der Wertbeständigkeit, Allgemeingültigkeit und Erfolgsicherheit der Kirche selbst teil. Die Dritten Orden, die Legio Mariae, die Marianische Sodalität und alle anderen Vereine stehen dem Apostolat der KA nicht im Wege. Es soll doch wohl der Legio Mariae z. B. gut anstehen, Führer oder tüchtige Mitglieder ihrer eigenen Organisation zugleich der KA zur Verfügung zu stellen, damit sie dort all die ungezählten Männer und Frauen, die der Legio Mariae nicht beitreten können oder wollen, in der KA ans Arbeiten bringen. Nein, die Legio Mariae steht der KA nicht im Weg, kann sie aber auch nicht ersetzen. Jeder, der apostolisch tätig sein will, ist künftig willkommen, insbesondere die so glänzend bewährte Legio Mariae. Aber die KA hat als die kirchenamtliche Diözesan- und Pfarrorganisation unter allen anderen Organisationen, insofern sie als Apostolatsorganisationen betrachtet werden, selbstverständlich den Vorrang. Die Losung: „China missioniert sich selbst!" ist ausführbar, weil man die KA der Päpste hat, durch die man wirklich restlos alle Kräfte mobilisieren kann.

Die künftige Missionsmethode in China ist sehr einfach, sehr übersichtlich, sehr ruhig, sehr billig, sehr übernatürlich und religiös. Voraussichtlich wird der Erfolg unverhältnismäßig größer sein als der Aufwand, während man bisher fürchtete, es sei umgekehrt.

KATHOLISCHE HINDU?

In der März-Nummer der Zeitschrift „The Clergy Monthly" (Ranchi) 19, 1955, 174—185 greift *P. H. Staffner SJ* erneut die Frage auf, ob ein indischer Katholik Hindu bleiben könne und dürfe, also jene Frage, die er schon 1953 auf der Tagung für Missionare in Münster (Westf.) grundsätzlich behandelt hatte[1]. Hier

[1] L. Kilger, *Christen und Antichristen.* Hiltrup 1954, 74—78.

beleuchtet St. Gründe und Gegengründe in einer Weise, daß es lohnt, wenigstens kurz auf seine Ausführungen einzugehen, zumal das aufgeworfene Problem auch für andere Missionsgebiete praktische Bedeutung hat, wie Vf. selbst mit dem Hinweis auf Dom Lous Werk „Konfuzianer und Christ" zeigt.

Seit jeher müssen Bekehrte aus Hochkasten die leidvolle Erfahrung machen, daß ihre Treue gegenüber Christus sie in Gegensatz zu ihrer bisherigen Gemeinschaft, zur Familie und Kaste, bringt. Die Bekehrung ist nicht nur ein geistliches Ereignis, sondern bringt in Indien gleichzeitig eine soziale Veränderung mit sich, die rechtlich und gesellschaftlich einschneidende Folgen hat. Beim gewöhnlichen Volk herrscht gemeinhin die Ansicht, der indische Christ müsse vollständig mit seiner Vergangenheit brechen, könne seinen bisherigen kulturellen und geistigen Idealen nicht treu bleiben. Sein Glaubenswechsel gilt als nationale Apostasie. Dieses Urteil stützt sich auf die landläufige Anschauung, daß sich die Angehörigen der vorherrschenden Religionen Indiens, des Hinduismus und des Islams, nicht nur religiös, sondern auch national unterscheiden.

Infolge hiervon werden der übernatürliche Charakter und die überzeitliche Sendung der katholischen Kirche übersehen; ihre Mission wird zu einem Angriff auf die Hindu-Gemeinschaft, auf ihre Rechte, ihre Kultur und ihren gesellschaftlichen Bestand. So hat der Hindu einer höheren Kaste schier unüberwindliche Schwierigkeiten, Christ zu werden. Wird er es doch, ergibt sich für ihn die anomale Situation, daß die Taufe für ihn einen Wechsel seiner sozialen Stellung bedingt.

Angesichts dieser Schwierigkeiten muß man die Frage stellen, ob ein Katholik Hindu bleiben könne. Vf. bejaht sie. Als wesentliche Merkmale eines Hindu führt er an, man müsse indischen Ursprungs sein und anerkennen, sich „Hindu" nennen zu lassen. Die praktischen Forderungen, die an einen Hindu gestellt werden, sind folgende: 1. das tägliche Bad, 2. Heirat innerhalb seiner Kaste, 3. Enthaltung von Rind- und Schweinefleisch oder von Fleisch überhaupt, 4. Verrichtung gewisser Riten, besonders der Upanayana- und Shradda-Zeremonien.

Das führt zu der neuen Frage, ob die Hindu-Gemeinschaft mit dem katholischen Glauben vereinbar sei. Da Liebe und Treue gegen Eltern, Familie und Gemeinschaft von der christlichen Tugend der pietas gefordert werden, läßt sich die Frage grundsätzlich bejahen. Eine Schwierigkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß „Hindu" gewöhnlich als Religionsbezeichnung verwandt wird. Dieser Schwierigkeit ließe sich jedoch durch Aufklärung begegnen. Es gibt nämlich Hindu, die Shivaiten, Vaishnaviten, Pantheisten, Advaitisten, Theisten oder Materialisten sind. Es gibt andere, die Götzenverehrer sind, und wieder andere, die jeden Götzendienst ablehnen (wie der Prarthana Samaj und Arya Samaj). Folglich kann Hindu-Gemeinschaft und katholische Glaubenszugehörigkeit kein Widerspruch sein, wie ja auch die rassische Zugehörigkeit zu Parsen und Juden nicht das Bekenntnis des katholischen Glaubens ausschließt. Selbst gewisse götzendienerische Bräuche, die in einer Hindu-Gemeinschaft üblich sind, brauchen keine nächste Gelegenheit zum Götzendienst zu werden, wenn die ganze Familie katholisch geworden ist. Was die Upanayana- und Shradda-Riten angeht, so steht heute ihr äußerer, sozialer Aspekt mehr im Vordergrund als ein strikt religiöser.

Demnach hängt die Beantwortung der Frage, ob ein Katholik Hindu sein könne, vom guten Willen der Kaste ab. Die Erfahrung zeigt, daß die Hindu Katholiken anerkennen, wenn sie die Bräuche, soweit sie mit ihrem christlichen Glauben vereinbar sind, mitmachen.

Eine viel größere Schwierigkeit leitet sich daraus ab, daß die Christen selbst — ebenso wie die Moslem — bisher eine Scheidung von Gemeinschaft und Kaste gefordert und praktiziert haben. Es läge also an den Katholiken, eine Atmosphäre zu schaffen, die es ihnen ermöglicht, Katholiken zu sein und Hindu zu bleiben. Voraussetzung dazu ist:

1. daß alles Gute in der Hindu-Gemeinschaft und -kultur weitherzig anerkannt werde;
2. daß der Eindruck vermieden werde, als ob ein Katholik alles, was Hindu ist, ablehne. Es ist ungerecht, Hindu-Dharma und katholischen Glauben einander gegenüberzustellen. Hindu-Dharma ist ein hohes ethisches Ideal, das Katholiken nicht ablehnen können;
3. daß die Katholiken mit den gutwilligen Hindu in sozialer, karitativer, kultureller und anderer Hinsicht zusammenarbeiten.

Wenn diese Voraussetzungen geschaffen werden, besteht Aussicht, daß die Fälle, in denen ein Konvertit aus höheren Kasten in seiner Gemeinschaft bleibt und seine Privilegien bewahrt, nicht mehr als Ausnahme angesehen, sondern die Regel werden. Gl.

THOMAS OHM

„SO SEHEN SIE UNS"

Im Sommer dieses Jahres hat das missionswissenschaftliche Seminar der Universität Münster eine wissenschaftliche Exkursion nach Leiden unternommen, um das dortige „Reichsmuseum für Völkerkunde" im allgemeinen und die in diesem Museum befindliche Sonderausstellung „Zo zien zij ons" (28. 5. — 2. 10. 1955) im besonderen zu besuchen. Die letztere geht auf Anregungen zurück, die von dem Buch „The savage hits back" (New York 1937) des früheren Frankfurter Professors Julius Lips ausgegangen sind. Zusammengestellt haben sie die Herren A. A. Trouwborst und Frese unter Mitarbeit des gesamten wissenschaftlichen Stabes des Leidener Museums.

Die Ausstellung zeigt sehr eindrucksvoll, wie die anderen Völker früher uns Europäer, uns Weiße gesehen haben, uns mit unseren Körperformen, Kleidern, Arbeiten, Vergnügen, Sonderlichkeiten, Symbolen und Schwächen, unserem Herrenleben, unseren Eroberungszügen und unseren Kriegen. Die Sicht entspricht gewiß nicht immer und nicht völlig der Wirklichkeit. Aber man muß gestehen, daß man genau beobachtet hat. Desgleichen zugeben, daß wir uns in diesem Spiegel nicht immer vorteilhaft und anziehend ausnehmen. Schließlich, daß die Auffassungen der Bewohner Asiens, Afrikas, Australiens und der Südsee-Inseln früher oder später zu dem führen mußten, was wir heute außerhalb Europas erleben und erleiden.

Aber die Ausstellung zeigt auch, wie die Menschen des Westens früher die anderen gesehen haben: als Barbaren, Heiden, Wilde, Naturmenschen, Primitive, als Völker, die noch glücklich im Zustand der Natur leben. Dieses Bild hat der Wirklichkeit weithin noch weniger entsprochen als jenes, das sich die Fremden von uns gemacht haben.

Von der Mission ist in der Ausstellung nicht viel zu sehen gewesen. Hinzuweisen wäre etwa auf die afrikanische Plastik (Kongo), die einen sitzenden Missionar mit einem aufgeschlagenen Buch darstellt, zu seinen Füßen einen Schwarzen. Wir brauchten gelegentlich eine Ausstellung mit dem Titel: So haben die Fremden den Missionar gesehen und so die Missionare die Bewohner der Missionsländer. Aber die Ausstellung war doch von größter Wichtigkeit für jene, die in der Mission oder für die Mission arbeiten. Auch wir haben keineswegs immer die richtigen Vorstellungen vom Missionsobjekt gehabt. Insofern war die Ausstellung eine Mahnung, danach zu trachten, die Völker so zu sehen, wie sie sind. Der Erfolg der Mission hängt zum großen Teil davon ab, daß wir einander wahrheits- und wirklichkeitsgemäß sehen, — freilich noch mehr davon, daß wir einander so sehen können, wie wir sein sollten.

ISLAM IN DEUTSCHLAND

In Schwetzingen, unweit Heidelberg, liegt in einer Ecke des Schloßparkes die einzige westdeutsche Moschee. Sie wurde vom Kurfürsten Karl Philipp Theodor von Bayern und der Pfalz (1716—1742) erbaut und gilt als die älteste Moschee Europas, obwohl sie ursprünglich nicht kultischen Zwecken diente. Heute halten die rund 8000 Mohammedaner Westdeutschlands in ihr ihre Gebetsgottesdienste ab, hauptsächlich Angehörige des Diplomatischen Korps in Bonn und Studierende an den deutschen Universitäten. Die Flaggen, die an den vom Koran vorgeschriebenen Festtagen die Islam-Gläubigen grüßen, weisen auf Iran, Irak und Thailand als die Heimatländer hin. Das geistliche Oberhaupt der islamischen Gemeinde ist der Deutsche Dr. Abdullah Weißer aus Mannheim. *Gl*

MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE VORLESUNGEN IN DEN DEUTSCHEN PRIESTERSEMINARIEN

Auf Bitten von Prälat Prof. Dr. Pascher, dem Direktor des Münchener Georgianums, und Msgr. Dossing, dem Nationaldirektor des deutschen Zweiges der Unio Cleri, sprach am 10. 8. 1955 auf einer Tagung der Regenten der deutschen Priesterseminarien zu Bensberg, zu der auch Gäste aus Österreich und Italien erschienen waren, Thomas Ohm über die Frage missionswissenschaftlicher Vorlesungen an den Priesterseminarien Deutschlands. Man möchte, so führte Ohm aus, die Priester systematisch und wissenschaftlich mit dem Missionswesen der Kirche vertraut machen, weil die Missionswissenschaft zur Vollständigkeit der Theologie gehöre, für den Theologen und Seelsorger wichtig sei und die Mission eine entsprechende Unterrichtung der zukünftigen Seelsorger brauche. Die Forderung stelle sich namentlich dort, wo man Arbeiten leiste, die mit dem Apostolat draußen in direktem Zusammenhang stehen. Gelegentliche Missionsvorträge genügten nicht. Man benötige Vorlesungen im eigentlichen Sinn des Wortes, in denen alles Entscheidende und Wesentliche gesagt werde. In diesem Sinn schlug Ohm Kurse von 24 bzw. 20 bzw. 10 Stunden vor, die auf die 5 oder 6 Jahre des Theologiestudiums verteilt werden könnten. Schwierigkeiten lägen in der Finanzierung der Kurse und in dem Mangel einer genügend zahlreichen Dozentenschaft. Auf das Referat folgte eine rege Diskussion. Prälat Dr. Daniels (Bonn) meinte, daß man im Seminar bereits Vorträge über die Mission höre,

die von der Unio Cleri veranstaltet würden. Diese hätten aber mehr den Charakter des Zufälligen und sollten jetzt zugunsten systematischer Vorträge fallen gelassen werden. Man bitte Aachen, geeignete Kräfte zur Verfügung zu stellen; im übrigen müsse man mit den einzelnen Stellen konkret verhandeln. Der Vorsitzende erklärte zum Schluß im Namen der Versammlung, die Regenten begrüßten die Absicht, eine missionswissenschaftliche Schulung durchzuführen, und würden sich in dieser Absicht bemühen. Das maßgebende Wort werden die hochwürdigsten Herren Bischöfe zu sagen haben. Ein Regens sprach die Bereitschaft aus, schon im nächsten Jahr in den Ferien einen missionswissenschaftlichen Kursus für seine Theologen durchführen zu lassen.

Die Redaktion

SCHW. M. BASILDIS LEIPPERT C. M. P. (LIMBURG)

60 JAHRE CONGREGATIO MISSIONARIA PALLOTTINARUM (C. M. P.)

Die Wirren des letzten Weltkrieges ermöglichten es uns nicht, das 50jährige Bestehen unserer Genossenschaft gebührend zu feiern. So wurde dies am 25. 4. 1955, dem 60. Jahrestag, in schlichter Weise nachgeholt.

Als am 25. 4. 1895 die ersten zwei deutschen Profeßschwestern mit sieben deutschen Novizinnen aus dem internationalen Institut der Pallottinerinnen in Rom nach Deutschland kamen und sich in Limburg an der Lahn niederließen, legten sie den Grundstein für den neuen Zweig der Pallottinerinnen einzig in die Hand der Göttlichen Vorsehung. Sie bewohnten ein Miethaus am Rande der Stadt und lebten in äußerster Armut. Es fehlte an allem, selbst am nötigsten Hausrat. Aber trotz, oder vielleicht wegen der Opfer, die die ersten Schwestern so selbstverständlich und bereitwillig brachten, wuchs die kleine Schar rasch. Bereits am 31. 5. traten neue Kandidatinnen ein. Ein Pallottinerpater aus Amerika schreibt über diese Zeit: "... the spirit grew apace with the sacrifices. The Sisters who came forth from that training proved the most excellent workers in the mission field. The writer of these lines can speak from his own experience, having worked for ten years with them afterwards in Cameroon" [1].

Schon am 15. 4. 1806 konnten vier Schwestern nach Kamerun entsandt werden. Mit Dekret vom 18. 3. 1890 [2] wurde den Söhnen Vinzenz Pallottis, den Pallottinern, von der S. C. de Propaganda Fide diese neuerrichtete Apostolische Präfektur übertragen. Der Ruf nach Schwestern für diese Mission wurde schon sehr bald laut. „Eigene" sollten es sein, wie P. Wilhelm Whitmee, der derzeitige Generalprokurator der Pallottiner, immer wieder betonte. Nun war es so weit. Die Konstitutionen der Missionsgenossenschaft der Pallottinerinnen [3] geben sehr eindeutig den Zweck der neuen Gründung an: „Der besondere Zweck der Pallottinerinnen besteht darin, die Missionare in den auswärtigen Ländern, namentlich wo tunlich die Priester der Missionsgesellschaft der Pallottiner, zu unterstützen durch Unterricht und Erziehung der Kinder, durch Krankenpflege und jede andere Tätigkeit, die ihrem Stande und ihren Kräften angemessen ist."

[1] M. Haarpaintner, Fifty Years — The Pallottine Missionary Sisters. In: The Catholic Apostolate, Milwaukee, Wis. 18, 1945, 21.
[2] Urkunde des Generalates der Pallottiner, Rom.
[3] Constitutiones die 23. 12. 1913 ab episcopo Limburgensi Augustino Kilian approbatae, nr. 2.

Den ersten vier Missionarinnen folgten noch im gleichen Jahre weitere vier. Sie verteilten sich auf die beiden ersten Schwesternstationen in Kamerun, auf Kribi und Marienberg.

Was diese Schwestern in dem damals deutschen Kamerun geleistet haben, überstieg fast ihre Kräfte. Die Tropenhygiene stand noch in den Anfängen. Häufige Fieber und aufreibende Arbeiten zehrten an ihren Kräften. Aber von Limburg wurde immer wieder für Nachschub gesorgt. Nur Gott allein weiß, wie es möglich war und welche Opfer gebracht werden mußten, um so viele Hilfskräfte und finanzielle Mittel in so kurzer Zeit hinaussenden zu können. Stand die Genossenschaft doch noch in ihren Anfängen und mußte auch um Grundlegung und Befestigung der jungen Kongregation Sorge tragen. Eine Schwesternstation nach der andern konnte in Kamerun gegründet werden: 1897 in Engelberg und Mapanja, 1899 in Duala und Edea, 1903 in Jaunde, 1911 in Dschang und 1912 in Ngowayang. Bis zum Jahre 1915 waren insgesamt 88 Schwestern in 28 Expeditionen hinausgesandt worden. Fünf von ihnen starben in Kamerun. Andere mußten wegen Krankheit die Tropen verlassen. Als 1915 der erste Weltkrieg auch in die Kolonien hinübergetragen wurde, mußten die übrigen Schwestern mit den Pallottinerpatres und -brüdern die Mission im Stiche lassen. Die jungen Christen waren wie Schafe ohne Hirten. „Und der Gedanke daran war der furchtbarste Schmerz, der die Missionare traf und ihnen die Trennung von dem Volke so bitter machte, dessen Wohl ihre Liebe und ihr Leben geweiht war", schrieb einer der ausgewiesenen Missionare [4].

Die Genossenschaft der Pallottinerinnen war inzwischen schon so fest in sich gefügt, daß sie diesen vernichtenden Schlag auffangen und fruchtbringend ausnützen konnte. Schon im Jahre 1896 hatte der hochwürdigste Bischof von Limburg, Dr. Karl Klein († 1898) [5], den ersten Entwurf der Konstitutionen gebilligt. Beim ersten Kapitel am 13. 3. 1899 fiel die Leitung der jungen Genossenschaft Mutter M. Felizitas zu. Während ihrer Amtszeit bis zum Jahre 1907 [6] hat sie Hervorragendes für die junge Gemeinschaft geleistet. Ein williges Werkzeug in der Hand Gottes, beseelte sie „ein diamantenes Gottvertrauen" [7]. Mehr gestützt auf dieses als auf finanzielle Mittel konnte sie den Schwestern ein eigenes Mutterhaus schenken, das auf einer Anhöhe jenseits der Lahn erbaut wurde. Schon am 26. 9. 1901 war feierliche Einweihung. Auch heute noch ist Kloster Marienborn [8] geistige Heimat aller Pallottinerinnen in Deutschland und in der weiten Weltmission.

Ein neuer Entwurf der Konstitutionen wurde der kirchlichen Behörde vorgelegt und am 4. 11. 1901 von dem hochwürdigsten Herrn Bischof Dominikus Willi O.Cist. gutgeheißen.

Da die Zahl der Schwestern beständig wuchs, schaute man sich nach weiteren Arbeitsfeldern um. Am 19. 4. 1909 begannen zwei Pallottinerinnen in Rochdale bei Manchester in England. Zur Zeit haben wir in England vier Filialen, auf denen

---

[4] H. Skolaster, Die Pallottiner in Kamerun, 25 Jahre Missionsarbeit. Limburg/Lahn (1924), 264.

[5] Er war es, der schon am 13. 10. 1894 die Erlaubnis zur Übersiedlung deutscher Pallottinerinnen aus Rom nach Limburg gegeben hatte, ehe noch die Genehmigung der deutschen Regierung vorlag.

[6] Sie starb als Generalvikarin im Jahre 1919.

[7] Hauschronik.

[8] Das Mutterhaus erhielt den Namen „Marienborn", weil es der Immakulata geweiht und auf dem Grundstück „Auf dem Born" erbaut worden war.

52 Schwestern tätig sind, hauptsächlich in der Unterrichtung und Erziehung der Jugend. Am 21. 8. 1912 erfolgte die Gründung des ersten Hauses in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, und zwar zu Richwood, West-Virginia, mit vier Schwestern. Heute zählen wir in den USA elf Stationen mit 124 Schwestern. Sie haben dort Krankenhäuser, unterrichten an einer höheren Schule und an Pfarrschulen und geben katechetischen Unterricht in den Diasporagebieten. Am 19. 3. 1913 kamen die Pallottinerinnen nach Mittelamerika. Die erste Station gründeten sie zu Benque Viejo in Britisch Honduras. Gegenwärtig zählt die Genossenschaft dort sieben Stationen mit 61 Schwestern, die unter den Negern und Indianern besonders als Lehrerinnen und Erzieherinnen arbeiten.
1923 konnten wie den Pallottinern nach Südafrika folgen. Zentral-Verband sollte diesen ein „Ersatz" sein für Kamerun. Heute arbeiten unsere Schwestern, zur Zeit 86, auf neun Stationen, besonders unter den Mischlingen. 1926 ließen sich Pallottinerinnen nieder in der Schweiz und 1934 in Polen.
Schon vor dem ersten Weltkrieg übernahmen wir zwei Filialen in Deutschland, 1911 eine in Eddersheim bei Höchst/Main und 1913 eine in Gleuel bei Köln. Noch während des Krieges übernahmen wir zwei weitere Filialen. Das Mutterhaus wurde, wie auch im zweiten Weltkrieg, Lazarett, und viele Schwestern stellten sich für den Dienst in Feldlazaretten zur Verfügung. Dank der finanziellen Hilfe unserer Mitschwestern in Amerika konnte an das Mutterhaus ein Exerzitienhaus angebaut und im Februar 1927 eingeweiht werden. Heute zählen wir in Deutschland 225 Profeßschwestern, die auf das Mutterhaus und 18 Filialen verteilt sind. Von diesen 18 sind aber nur drei Eigentum der Genossenschaft. Am 25. 4. 1955 gab die Statistik unserer Genossenschaft 665 Profeßschwestern, 80 Novizinnen und 55 Kandidatinnen an. 120 unserer Mitschwestern weilen schon im ewigen Frieden. Unsere Aufgabe ist es, ihren stillen Opfergeist, ihren tiefen Glauben und ihren Idealismus weiterzugeben an die, die immer wieder in unsere Reihen treten, um für Christus und sein Gottesreich auf Erden zu leben und zu sterben.

DR. P. BENNO BIERMANN O. P. (WALBERBERG).

MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN IM „RUDOLPHINUM" ZU TRIER AM 31. 8. 1955

Anwesend waren Dr. Kiel, Prof. Dr. Ohm, Prälat Johannes Solzbacher, P. Dr. Benno Biermann, P. P. Koppelberg CSSp. (Köln), Freiin G. von Dorth (Pfaffendorf), Msgr. G. Dossing (Aachen), P. Karl Friedrich SAC (Limburg), P. Dr. J. Glazik MSC (Münster Westf.), P. Jan. Grewe OFM (Werl), Domkap. Grötsch (Regensburg), Dr. Ed. Hüffer (Münster/Westf.), P. Nic. Kowalski OMI (Rom), Präl. Dr. Peter Louis (Leverkusen-Bürrig), P. Menzel SAC (Aachen), Prälat Mund (Aachen), P. Nilles (Trier), Jos. Peters (Aachen), Schw. Philomena (Wimbern), P. Dr. Fr. Rauscher WV (Trier), G. Vilsmeier (Brüssel), P. Franz Werner SVD (St. Wendel).
Zu Beginn begrüßte der kommissarische Vorsitzende, Prälat Solzbacher, die Anwesenden, besonders Herrn Generaldirektor Dr. Kiel (Generaldirektor in der Zellstoff-Fabrik Waldhof, Wiesbaden; Vertreter von Waldhof in der Max-Planck-Gesellschaft. Adresse: Eltville/Rhein, Burgstr. 2). Dann wies er hin auf den wichtigen 2. Punkt der Tagesordnung, auf die Wahl des 1. Vorsitzenden

und erbat er zugleich die Zustimmung der Versammlung zu einer notwendigen Vervollständigung der Tagesordnung. Bei der Aufstellung der letzteren ist übersehen worden, daß nach § 8 der Satzung nicht nur der 1. Vorsitzende, sondern zugleich auch der stellvertretende Vorsitzende und der geschäftsführende Ausschuß neu zu wählen sind. Die Versammlung erklärte sich einverstanden.

Nach Verlesung und Gutheißung des Protokolls der vorigen Versammlung wurde Dr. Kiel einstimmig zum 1. Vorsitzenden gewählt. Dr. Kiel übernahm sofort die Leitung der Versammlung. Er erklärte, daß er sich vorläufig seiner neuen Aufgabe nur am Rande seiner Tätigkeit widmen könne, daß er aber hoffe, in einiger Zeit freier zu werden und seine ganze Kraft zur Verfügung zu stellen.

Der bisherige geschäftsführende Ausschuß, der stellvertretende Vorsitzende Prof. Ohm, der Schriftführer B. Biermann, der Schatzmeister Prälat Joh. Solzbacher wurden einstimmig wiedergewählt.

Als 3. Punkt wurde die Neufassung der Satzungen behandelt. Die auf der letzten Mitgliederversammlung beschlossenen Änderungen wurden durchgeführt, genügten aber nicht, da die Steuerbegünstigung verlangt, daß einige Punkte in den Satzungen die Gemeinnützigkeit des Instituts betonen. Die Punkte wurden bereits schriftlich am 14. Dezember 1954 den Mitgliedern mitgeteilt und ihre Zustimmung erbeten. Diese Veränderungen wurden der Versammlung noch einmal vorgelegt und bestätigt, ebenfalls eine kleine redaktionelle Änderung des § 2 N. 2, der beginnen soll (Zweck des Institutes ist . . .): 2. Die Erforschung der ... handschriftlichen Bestände ...

Am 9. 2. 1955 erhielten wir die Benachrichtigung, daß das Institut auf Grund der Veränderungen nach § 4, [1] 1 Ziff. 6 des Körperschaftssteuer-Gesetzes und nach § 3, [1] Ziff. 6 des Vermögenssteuer-Gesetzes von der Körperschaftssteuer und der Vermögenssteuer vorläufig befreit ist und die an das Institut abgegebenen Beträge von dem Einkommen der Geber als Sonderabgaben abgesetzt werden können.

Unter Punkt 4 der Tagesordnung verlas der kommissarische Schatzmeister P. Koppelberg den Rechenschaftsbericht über die Jahre 1953/54. Er wies auf die erfreuliche Vermehrung der Mitglieder des Instituts hin, die besonders der rührigen Propagandatätigkeit des P. Dr. Karl Müller SVD zu verdanken ist und dem Institute 70 neue Mitglieder zuführte. Besonders erfreulich ist, daß die Frauengenossenschaften in großer Zahl der Einladung gefolgt sind. Der Bericht zeigt das gewohnte Bild mit den Einnahmen aus den Mitgliederbeiträgen und Zuschüssen des Kultusministeriums, der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Gesellschaft der Förderer der Münsterschen Universität. Wir begannen im Januar 1953 mit einem Kassenbestand von 1463,58 DM, schlossen das Jahr 1954 ab mit einem Bestand von 4743,42 DM bei einer Auslage für die beiden Jahre von insgesamt 10 548,88 DM. Der Bericht war bereits durch die Herren Dr. Breuer vom PWG in Aachen und von Dr. Schauburg von Mainz geprüft und gutgeheißen wurden. Daraufhin wurde P. Koppelberg, der nun seine Tätigkeit im Institut aufgibt und auch von Aachen scheidet, weil er von seinen Obern zurückgerufen worden ist, von der Versammlung Entlastung erteilt und der Dank des Institutes für seine selbstlose Tätigkeit ausgesprochen. Für das laufende Jahr gab er noch an die Einnahmen mit 5359,— DM, die Ausgaben mit 3326,50 und einen Kassenbestand von 6775,92 DM am 25. August 1955.

Wegen der durch die ZMR entstehenden Unkosten wurde der gegenwärtige Verlagsdirektor Dr. Ed. Hüffer befragt, der bereitwillig die gewünschten Aus-

künfte über die Werbung, die Inserate und die Zahl der Abonnenten erteilte. Punkt 5. Bezgl. des Mitgliederbeitrags wurde beschlossen, an der bisherigen Summe von 15,— DM festzuhalten.
Unter Punkt 6 berichtete Prof. Ohm von den Arbeiten des Institutes und der wissenschaftlichen Kommission, die in den beiden verflossenen Jahren nur zweimal zusammentrat, unter Beteiligung der ausländischen Mitglieder. Die Kommission befaßt sich mit der Herausgabe der von Prof. Schmidlin begründeten Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte.
Als Punkt 7 der Tagesordnung wurde verhandelt die Vorbereitung der geplanten Studienwoche in der Pfingstwoche des kommenden Jahres 1956. Als Thema schlägt Prof. Ohm vor: *„Das neue Leben als Ziel und Frucht der Mission"* nach dem Paulusworte Ro 6,4: „In einem neuen Leben wandeln". Das Thema soll in frohem Optimismus hinweisen auf das Ziel, das wir bei aller Missionstätigkeit erstreben, alles zu erneuern in Christus, und dabei der notwendigen Akkomodation ihren Raum und ihre Grenzen bestimmen. Bei der Tagung soll das Thema an drei Tagen in je drei Vorträgen behandelt werden, indem sowohl Wissenschaftler wie Praktiker zu Worte kommen.
Zum Schlusse wurde noch die Frage der Bibliotheca Missionum aufgeworfen, die von Anfang an als Veröffentlichung des Internationalen Institutes herausgegeben wurde, wie es im Titel des Werkes immer noch zum Ausdruck kommt. Der anwesende P. Kowalski, Mitarbeiter des P. Dindinger und P. Rommerskirchen, berichtete, daß die neubearbeiteten Bände über die moderne chinesische Mission und der Band über die Mission Australiens und Ozeaniens vor der Vollendung stehen. Aber es wurde kein Weg der Mitarbeit des Institutes gefunden, so daß sich der Titel einzig auf die Anregung und Unterstützung in früheren Zeiten stützen kann.
Der 1. Vorsitzende schloß die Versammlung, indem er seinen Dank aussprach für das Vertrauen, das ihm entgegengebracht wurde. Er hoffe dieses Vertrauen durch seine Tätigkeit in der Zukunft rechtfertigen zu können.

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

P. JOH. GEHBERGER SVD, NEUGUINEA

KIRCHENBUSSEN. EIN MISSIONSMETHODISCHER VERSUCH IN NEUGUINEA

Man kann bei Neuchristen in Neuguinea oft merken, daß sie sehr eifrig zu den Sakramenten gehen. Aber es ist dabei oft auch die Gefahr einer Oberflächlichkeit. Ein Heide ist an einem Sonntag mit Hausbau beschäftigt. Er fordert einen Katholiken auf, ihm dabei zu helfen. Der Katholik weigert sich, weil das für ihn Sünde ist. Aber der Heide sagt gelassen: „Es ist doch nichts dabei, du kannst ja am Samstag wieder zur Beichte gehen." Weil die Beichte so leicht ist, nimmt man es eben auch mit der Sünde leicht. Ich dachte, man müßte gegen diese leichtfertige Auffassung ein Gegengewicht schaffen in der Form von öffentlichen Bußen. Wenn man in der alten Kirche, wo die Neubekehrten frisch

aus dem Heidentum kamen, die öffentlichen Bußen als notwendig empfand, warum sollte man nicht auch für unsere Neubekehrten hier in Neuguinea das gleiche Mittel gebrauchen?

Mein Grundsatz war: Für öffentliches schweres Ärgernis öffentliche Buße! Wer die Buße nicht verrichten will, wird von den Sakramenten ausgeschlossen. Der erste Versuch, den ich damit machte, ist gelungen. Im Jahre 1936, 3 Jahre nach Eröffnung der Station Turuba, hatte ein Dorfvorsteher durch seine große Autorität mitgeholfen, daß ein katholisches Mädchen ganz gegen ihren Willen zu einer Ehe auf heidnische Art gezwungen wurde. Ich hatte mich genau darüber informiert. Ich ließ den Dorfvorsteher rufen. Nach einigen Ausflüchten gab er schließlich seine schlimme Tat zu. Da es Samstag war, wollte er auch zur Beichte gehen. Ich erklärte ihm, er müßte erst eine öffentliche Buße für seine schlimme Tat verrichten. Die Ehe sei ein Sakrament wie die Beichte. Er hätte sich gegen die Gesetze der christlichen Ehe schwer verfehlt. Wer die Beichte hochschätze, müsse auch die Ehe hochschätzen. Die Buße sollte darin bestehen, daß er eine Ladung Dünger aus dem Ziegenstall in den Garten bringen soll. Er meinte, ich würde bloß Scherze machen. Aber ich bestand auf dieser Buße vor der Beicht. Die Arbeit wäre ja nur eine Kleinigkeit. Aber weil die Eingeborenen vor Dünger eine schreckliche Scheu haben, bedeutete diese Arbeit eine empfindliche Beschämung; das um so mehr, weil viele Leute von verschiedenen Dörfern eben auf der Station waren und die Prozedur beobachten konnten. Ich stellte ihn vor die Entscheidung, entweder die Buße zu verrichten, oder ohne Beichte nach Hause zu gehen. Nach kurzem Überlegen entschloß er sich, die beschämende Arbeit zu verrichten. Er meinte, wenn er mit der Sünde in der Seele nach Hause ginge, würde Gott auf ihn böse sein. Auch sei augenblicklich sein kleines Kind krank. Wenn Gott auf ihn böse sei, könnte es möglich sein, daß die Krankheit des Kindes sich verschlimmere. So verrichtete er die aufgetragene Buße und ging dann zur heiligen Beichte. Ich war sehr froh, daß der erste Versuch mit der öffentlichen Buße gelungen war. Wenn einmal ein Anfang gemacht ist, wird es schon weiter gehen.

Als wieder ein Fall von Zwang zur Ehe aktuell wurde, verlangte ich abermals öffentliche Buße. Weil ich diesen Dorfvorsteher als Beispiel hinstellen konnte, ging es dann schon leichter. Es folgten andere Fälle: Mitmachen von Katholiken bei superstitio und Zauberei, oder bei schlechten Tanzfesten, Konkubinat, Mißbrauch der Amtsgewalt von Dorfvorstehern, die die Untergebenen ungerecht behandelten.

Ein Mann namens Michael hatte seine Frau, die in Hoffnung war, sehr schwer mißhandelt. Die Frau kam zu mir und zeigte die blutenden Wunden. Michael mußte öffentliche Buße tun. Ich trug ihm auf, eine Ladung Dünger in den Garten zu bringen. Er brachte aber aus freien Stücken sechs Ladungen. Er sagte, er sähe ein, daß er für den schweren Fehler mehr Buße verrichten müßte. Nach dem Kriege gab es keinen Dünger mehr, weil die Ziegen von den Japanern abgeschlachtet worden waren. Zur Buße mußte jetzt ein schwerer Holzklotz oder Stein eine Strecke weit getragen werden. Von Aufgeben einer Arbeit als Buße wurde abgesehen, weil man damit schließlich mit dem Gesetz in Konflikt kommen konnte, das verlangt, daß der Eingeborene auch für die kleinste Arbeit entlohnt werden muß. Das zwecklose Tragen des Steines konnte man nicht als Arbeit auffassen. Es geschah ja freiwillig, freilich als Buße. Wie niemand zur Beichte gezwungen ist, so ist er auch zu dieser Buße nicht gezwungen. Es war aber dieses zwecklose Tragen des Steines eine Erinnerung an eine Verschärfung von Gefängnisstrafe, wie sie vor dem Kriege gehandhabt wurde. Für besonders

schlimme Vergehen mußten die Gefangenen ein- oder zweimal in der Woche eine Stunde lang einen Sack mit Sand, etwa 30 Pfund schwer, vom Boden aufheben, in die Höhe stemmen und wieder auf den Boden legen. Die Strafe dabei war nicht so sehr die körperliche Anstrengung, sondern der Gedanke, daß man eine schwere Arbeit ohne vernünftigen Zweck verrichten mußte. Nach dem Kriege wurde diese Art Strafe abgeschafft.

Die öffentliche Buße mit dem Stein oder Holzklotz war keine schwere körperliche Anstrengung, sondern eine öffentliche Beschämung als Sühne für öffentliches Ärgernis. Auch der Gedanke, daß Christus auch zur Sühne für unsere Sünden das Kreuz trug und wir Ihm durch eine Bußarbeit gleichsam dabei helfen sollen, lag natürlich nahe.

In den meisten Fällen wurde die Buße willig angenommen. Freilich versuchten einige, daran vorbei zu kommen. Manche verweigerten zuerst die Buße und gingen ohne Beichte nach Hause. Sie wollten wissen, ob der Pater in seinen Forderungen fest bleibt, oder ob er sich durch Widerstand einschüchtern lassen würde. Aber ich blieb fest. Der Dorfvorsteher von Forok versammelte einmal nach dem plötzlichen Tode eines jungen Mannes die Leute im Dorf zu einer Zaubersitzung. Viele Katholiken wurden schwach und nahmen daran teil. Die Autorität des Dorfvorstehers als Vertreters der Regierungsgewalt fiel dabei besonders ins Gewicht. Vor der Beichte wurde Sebastian aufgefordert, die öffentliche Buße zu verrichten. Er meinte aber, es sei unter der Würde eines Dorfvorstehers, eine öffentliche Strafe zu verrichten. Zudem sei er selbst früher Mitglied der eingeborenen Polizei gewesen und hätte als Polizist oft die Sträflinge bewacht, wenn sie den Sandsack heben mußten. Er könne sich doch jetzt nicht auf gleiche Stufe mit solchen Gefangenen stellen, wenn er ähnliche Strafarbeit verrichtete. Ich blieb fest und verweigerte die Beichte. Nach zwei Wochen kam er wieder und brachte mir einen Hahn zum Geschenk. Ich nahm den Hahn dankbar an, sagte ihm aber, daß er, wenn er den Hahn wirklich als Geschenk gäbe, später dafür keine Bezahlung verlangen dürfe. Von der Absicht, zur Beichte zu gehen, sagte er nichts. Am nächsten Samstag kam er wieder und wollte zur Beichte gehen. Ich verlangte erst die Buße. Er meinte, ich müßte das Geschenk des Hahnes als Ersatz für die Buße betrachten. Aber ich machte ihm klar, daß ein Geschenk für den Pater und öffentliche Buße zwei sehr verschiedene Dinge seien. Ich bestand weiter auf der Leistung der Buße. Sebastian ging wieder ohne Beichte nach Hause. Es dauerte sechs Monate, bis er sich endlich entschloß, den Holzklotz zu tragen.

Thomas ist ein Emporkömmling, der nach dem Kriege plötzlich sehr reich wurde. Er genießt hohes Ansehen und er versucht, seinen Einfluß auf viele Dörfer auszudehnen und die Leute wirtschaftlich zu seinem Vorteil auszunützen. Andere sollen für ihn arbeiten. Er steckt das Geld ein. Sein Verhältnis zu mir war sehr gespannt, weil ich ihm bei dieser Ausbeutungspraxis im Wege stand. Ich glaube, am liebsten hätte er mit der Mission ganz gebrochen. Aber er fürchtete wohl, daß er dadurch an Ansehen verlieren würde, weil die Mission doch schon so viel Einfluß hatte, daß man mit ihr rechnen mußte. So kam er doch öfter zur Kirche und zu den Sakramenten. Als er sich wieder einen Akt von schlimmer Ungerechtigkeit in einem Dorfe erlaubte, forderte ich dafür die öffentliche Buße. Er verweigerte sie und verzichtete damit auf die heilige Beichte. Die Sache zog sich lange hin. Er meinte, arme Leute sollen die Bußen verrichten. Aber er sei reich und er wollte die Buße durch eine Geldspende für die Kirche ersetzen. Aber darauf ließ ich mich nicht ein. Vor Gott sind alle Menschen gleich. Die Gnade ist ein religiöser Wert, etwas, das von Gott kommt und sich mit irdischen

Maßstäben nicht messen läßt. Mit Geld kann man den Himmel nicht erkaufen. Er ging wieder verärgert nach Hause. Die Sache zog sich mehrere Monate hin. Er machte wieder einen Versuch. Er kam an einem Freitag abends zusammen mit einem Katechisten und wollte zur Beichte gehen. Ich verlangte die Buße. Er verweigerte sie. Ich wurde etwas aufgeregt und sagte, wenn er die Buße absolut verweigere, dann würde ich die Buße für ihn verrichten. Ich nahm selbst den Holzklotz auf die Schulter und trug ihn den Hügel hinauf und wieder zurück. Ich sagte zu Thomas: „Die Buße ist jetzt geleistet; du kannst jetzt zur Beichte gehen." Er blieb schweigend vor der Kirchentür sitzen und sagte kein Wort. Der Katechist ging zur Beichte; aber Thomas blieb vor der Kirche sitzen. Dann gingen beide ins Dorf. Aber am nächsten Morgen war Thomas schon wieder da. Er sagte, die Szene gestern abend hätte ihn so aufgeregt, daß er die ganze Nacht nicht hatte schlafen können. Es täte ihm sehr leid, daß es so weit gekommen sei. Unaufgefordert nahm er den Holzklotz und trug ihn den gleichen Weg wie ich am Abend vorher. Er ging dann zur Beichte.

Natürlich hat sich diese Angelegenheit bald in allen Dörfern herumgesprochen. Daß der Pater selbst die Buße verrichtet hatte, bedeutete für Thomas eine viel größere Beschämung in den Augen aller Eingeborenen, als wenn er sie selbst gleich verrichtet hätte. Jedenfalls stand Thomas für den Augenblick als besiegt da. Man mag über meine Handlungsweise den Kopf schütteln. Man darf diese Eingeborenen nicht mit europäischem Maßstab messen. Ich glaubte, daß ich den Begriff von Sünde und Sühne in einer für die Mentalität der Eingeborenen anschaulichen Weise erklärte. Dabei dachte ich natürlich an die Zukunft. Es können wohl wieder Fälle von hartnäckiger Verweigerung der Buße kommen. Ich könnte dann wieder auf die Möglichkeit der stellvertretenden Buße hinweisen. Wahrscheinlich würde es dann auch der schlimmste Sünder nicht so weit kommen lassen. Darüber kann ich aber jetzt nichts aus Erfahrung sagen, weil ich bald nachher meine Erholungsreise nach Europa antrat. Mein Nachfolger hat die Bußpraxis fortgesetzt, vielleicht nicht so streng wie ich.

Ergänzend sei noch bemerkt, daß Thomas mich früher bei der Regierung wegen der öffentlichen Bußen verklagte und dabei wahrscheinlich die Sache nicht objektiv dargestellt hat. Der Regierungsbeamte machte dem hochw. Herrn Bischof davon Mitteilung. Ich erfuhr es, als ich einige Zeit später zur Hauptstation kam. Ich fragte dann den hochw. Herrn Bischof, ob gegen die Bußpraxis etwas einzuwenden sei. Der hochw. Herr Bischof erlaubte mir, die Bußpraxis wie bisher zu handhaben, und erhob gegen sie keinen Einspruch.

Auch manche Mitmissionare waren mit meiner Bußpraxis nicht zufrieden. Sie meinten, sie könnten es auf ihrer Station nicht so handhaben. Es würde die Katholiken abspenstig und die Heiden abwendig machen. Das letztere war in meinem Gebiet wohl nicht der Fall. Wer genügend vorbereitet war, war froh, wenn er getauft wurde. Mit Ausnahme der Polygamisten wollte wohl jeder getauft werden. Das soll natürlich nicht heißen, daß dabei auch jeder eine reine Absicht hatte. Andere wieder waren zu bequem, um den nötigen Unterricht zu besuchen. Es war ein starker Zug zur Kirche da. Der Sakramentenempfang wurde sehr hochgeschätzt. Gegen die Gefahr der Oberflächlichkeit beim Sakramentenempfang waren die öffentlichen Bußen ein gutes Gegenmittel. Desgleichen gegen den Synkretismus. Die Neuchristen sind allzu leicht geneigt, christliche und heidnische Elemente zu vermengen, es mit Gott und mit dem Teufel zu halten. Wer die Praxis der öffentlichen Buße verwirft, soll zeigen, ob er Besseres an ihre Stelle setzen kann.

Manche Mitbrüder haben auch den Einwand erhoben, daß der einzelne Missionar kein Recht hätte, Strafen zu verhängen, das könnte nur der Bischof tun. Darauf entgegnete ich, daß der einzelne Missionar es oft hic et nunc mit einem öffentlichen Sünder zu tun hat, und keine Zeit hat, erst den Bischof zu fragen. Der Artikel von Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm, „Die Bußdisziplin in den katholischen Missionen der Gegenwart" in „Missionswissenschaftliche Studien" hat darüber genügend Klarheit geschaffen. Es hat da die Missionswissenschaft der Missionspraxis einen ausgezeichneten Dienst erwiesen, für den jeder Missionar dankbar sein wird.
Wenn man bedenkt, daß die Eingeborenen in Neuguinea für ihre heidnischen Gebräuche oft sehr schwere Opfer bringen müssen: strenges Fasten, viele Speiseverbote, harte Züchtigungen bei der Jugendweihe, geschlechtliche Enthaltsamkeit, so wird man die oben beschriebene Bußpraxis nicht für zu streng halten. Die Opfer, die bei einer heidnischen Jugendweihe gefordert werden, sind viel größer. Wenn die jungen Burschen diese harten Opfer bringen, um als vollwertige Stammesmitglieder gelten zu können, dann darf man auch ein Opfer von ihnen verlangen, wenn sie nach schlimmem öffentlichem Ärgernis wieder in den Stand der Gnade versetzt werden wollen. „Was nichts kostet, ist nichts wert", dieser Gedanke ist in der Mentalität dieser Eingeborenen viel tiefer verwurzelt als bei uns Europäern. Das gleiche gilt von dem Grundsatz, daß Unrecht gesühnt werden muß. Unter diesen Umständen kann man die öffentlichen Bußen nicht als Fremdkörper betrachten. Sie sind der Mentalität der Eingeborenen angepaßt, und der Missionar soll auf dieses Pastoralmittel nicht verzichten.

MITTEILUNGEN

PROMOTION. Im Sommersemester 1955 wurde *P. Gottlieb Würstle OSB* (St. Ottilien) zum Doktor der Theologie promoviert. Seine Dissertation lautete: „Aufgaben der Laienbrüder in der Afrika-Mission. Aufgezeigt unter besonderer Berücksichtigung der Benediktiner-Mission in Ost-Afrika."

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Gonçalvez, Diogo SJ: *Historia do Malavar.* Hrsg. und erläutert von *Josef Wicki SJ* (Missionswissenschaftl. Abhandlungen und Texte, hrsg. von Prof. Dr. Thomas Ohm OSB als Veröffentl. des Int. Institutes für missionswissenschaftl. Forschungen Bd. 20). Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1955. XX u. 142 S. DM 10,50.

Als ersten Text unter den Abhh. und Texten des Int. Institutes veröffentlicht hier P. Wicki einen bisher unbekannten Text eines fast unbekannten Jesuitenmissionars aus Indien. Das Original von der Hand des Autors stand bisher

vergessen und anonym im Generalarchiv der Jesuiten in Rom, bis P. Schurhammer den Autor nachwies. P. Wicki bot im Arch Hist SJ 1945, 75—78 ein kurzes Lebensbild desselben, von dem hier S. IX ein Auszug wiedergegeben wird (geb. 1561 wurde er Jesuit 1583, war in Indien seit 1591 und starb dort als eifriger Missionar und guter Sprachkenner im Jahre 1640 (vgl. den Nekrolog aus dem Jesuitenarchiv Goa 56, f. 477v, der hier S. 131 abgedruckt wird). Die Historia do Malavar ist sein einziges bekanntes Werk; geschrieben wurde es etwa 1615. Dem Buche geht eine klare Einführung mit Bibliographie und 2 Karten voraus; es folgt ein sorgfältiges Personen-, Orts- und Sachverzeichnis.

Das in portugiesischer Sprache geschriebene Werk ist für den Gebrauch der Missionare mit indischen Worten durchsetzt, die nicht immer leicht zu lesen waren. Die Erklärung verlangte Sprach-, Geschichts- und Religionskenntnisse und nicht leicht zugängliche Spezial-Literatur. P. Wicki hat den oft schwer verständlichen Text mit vieler Mühe und mit Hilfe von Indern und Portugiesen verständlich gemacht, so daß man ihm mit Freuden folgen kann, ohne eigentlich Indologe zu sein. Der Inhalt ist nicht nur eine „Geschichte von Malabar", wie man aus dem Titel entnehmen könnte, sondern eine Darstellung von Land und Leuten, wie die angehenden Missionare sie brauchten. Die 19 Kapitel des 1. Buches berichten von der Geschichte der verschiedenen Reiche und den politischen Gebräuchen ihrer Einwohner. Das 2. Buch handelt von dem Aberglauben und den Sekten der Malabaren, wobei uns besonders das letzte (27.) Kapitel interessiert, die Geschichte der Thomas-Christen, die G. auf ca. 200 000 schätzt mit dem Metran oder Erzbischof in Angamale, nö von Cochim. Sie wohnen vorzüglich in diesem Königreich, in 72 Pfarreien. Sie sind meist Händler (chatins) und haben ihre besonderen Basare in Angalame, Carturte, Diamper und Paraur bei Cranganore mit je 500 bis 1000 Einwohnern.

Das 3. Buch mit 5 Kapiteln handelt von Mißbräuchen und Ungerechtigkeiten, wie sie in Malabar gang und gäbe waren — ein Bild schlimmer Korruption. Aber Gonçalvez geht nicht darauf aus, alles schlecht zu machen. Vielmehr unterscheidet er klar die rein menschlich politischen Gebräuche, wie etwa die Formen der Begrüßung, wo der Grundsatz herrschen muß: Cum fueris Romae, Romano vivito modo! Und wenn er von dem Schlechten spricht, das kein Christ mitmachen darf, findet er es doch passend, daß der Missionar manchmal schweige, besonders in Dingen, die dem Naturgesetz nicht so klar widersprechen, daß nicht eine ignorantia invincibilis möglich wäre. Er schrieb zu der Zeit, als Valignano seine Grundsätze für die chinesische Mission aufgestellt hatte, und als Nobili in Indien seine Tätigkeit begann (Nob. in Indien 1604—1656). Aber er macht dabei keine positiven Versuche, sich etwa den Kastengesetzen anzugleichen, auch wenn er sie nicht allgemein verwirft.

Der missionarisch interessanteste Teil des Buches ist das 4. Buch oder 2. Parte: Tratado secundo acerca dos erros dos Malavares no culto e adoração de Deos, der offenbar die grundlegende Glaubenspredigt des Gonçalvez darstellt, wie er sie vor den Heiden gehalten hat, um sie zum wahren Glauben zu führen. Er beginnt mit der göttlichen Offenbarung, die nur im Christentum historisch nachgewiesen ist. Er zeigt die Unsinnigkeit und Unsauberkeit der indischen Götterlehre, der Lehre von der Seelenwanderung und der Sittenlehre und stellt dem die Wahrheit und Reinheit der christlichen Lehre gegenüber, die trotz aller Gegner und aller Verfolgungen immer eine und dieselbe bleibt und durch zahllose Wunder von Gott bezeugt wird und an ihren Früchten erkennbar ist bei denen, die ihr in Treue folgen. Man wird bei jeder Apologetik hie und da

Fehler feststellen, wo menschliche Unzulänglichkeit zu einseitig verteidigt und angreift, aber im allgemeinen müssen wir sagen, daß Gonçalvez seine Beweise geschickt durchgeführt hat.
Abschließend möchte ich mit dem Herausgeber feststellen, daß das Werk des Diogo Gonçalvez ein äußerst wertvoller Beitrag ist für die Indologie wie für die Missiologie. Seine Mitteilungen stehen in ihrer Fülle und Zuverlässigkeit einzig da und sind eine Fundgrube, die ihresgleichen sucht. Wir dürfen uns freuen über die sorgfältige und exakte Ausgabe, die uns P. Wicki als ersten Text unter den Abhandlungen und Texten geboten hat.

Walberberg *Dr. P. Benno Biermann OP.*

Marie-Andre du Sacre-Coeur: *La Condition Humaine en Afrique Noire.* Paris, 1953. 262 S. brosch.

Als das Office de la Recherche Scientifique Outre Mer sich nach den Lebensverhältnissen der Eingeborenen im gegenwärtigen schwarzen Afrika erkundigen wollte, schickte es die weiße Schwester Marie-André du Sacré-Coeur auf Reisen. In ihren Aufsätzen, vor allem aber in dem preisgekrönten Werk: La Femme Noire en Afrique Occidentale, hatte sie sich nämlich als ausgezeichnete Beobachterin erwiesen. Das vorliegende Buch ist das Ergebnis ihrer Erhebungen — in der Schule der Tatsachen, wie sie selber sagt — auf einer 15 Monate währenden Fahrt durch Französisch West- und Aequatorialafrika. Frauen- und Familienfragen sind es, die ihr Interesse vor anderen erregen. Juristisches und ethnologisches Rüstzeug erlaubt ihr, die Dinge auch in größeren Zusammenhängen zu sehen. Bei der Gründung und Gestaltung der afrikanischen Familien kommt es heute wie eh und je zu zahlreichen und schweren Mißbräuchen, aber das Wesentliche hat die afrikanische Ehe, vor allem auch im Zweck, gemeinsam mit dem, was auch bei uns in Europa üblich war, als das römische Recht noch herrschte und das germanische Brauchtum. Marie-André verheimlicht uns nichts von der Last, die der afrikanischen Frau aufgebürdet wird. Sie versteht das besorgte Fragen der Missionare nach der Würde und Freiheit der Frau. Gleichwohl rät sie äußerste Klugheit an. Selbst in der so oft verdammten „Mitgift" an diejenigen, in deren Händen nach altem Brauch das Schicksal der Heiratenden liegt, sieht sie nicht nur Verdammenswertes. Die gebildete Jugend, die das Überkommene wie lästige Fesseln abzustreifen versucht, findet, wenn Verständnis, doch nicht ihren Beifall. Den afrikanischen Paterfamilias möchte sie unter allen Umständen gerettet wissen. Ihn herausbrechen aus dem sozialen Gefüge Afrikas bedeutet Zusammenbruch. Das müßte auch der Missionar sehen. Die Gesetzgebung seit 1939 gestattet der Frau in Französisch Afrika nun schon, in weitem Umfang auf ihr Schicksal selbst bestimmend einzuwirken. Sie ermöglicht eine gesunde Evolution, die das afrikanische Sozialgefüge befreit von allem, was es belastet, und ihm bewahrt, was wertvoll ist. Den Afrikaner zu dieser Evolution zu ermutigen, ist eines der Ziele, das Schwester Marie-André mit ihrem Buche verfolgt.

Knechtsteden *P. Josef Th. Rath C.S.Sp.*

Nock, Arthur Darby: *Paulus.* Rascher-Verlag Zürich und Leipzig (o. J.). 203 S. Deutsch von Hans Heinrich Schaeder. (Der englische Originaltitel lautet: Arthur Darby Nock, St. Paul. Verlag Thornton Butterworth, London.)

Das Werk von Nock enthält ohne gelehrtes Beiwerk Vorträge, die Leben und Werk des Apostels Paulus vom radikal-kritischen Standpunkt aus in lebhafter, ansprechender Weise darstellen. Aus reichem Wissen schildert Nock die Umwelt, die Entwicklung und an Hand der Briefe die Lehre des Apostels. Mit Ausnahme des Eph, der aber paulinisch sei, und der Pastoralbriefe erkennt er alle Briefe als echt an. Der Heber will nicht paulinisch sein. Evv seien das Ergebnis eines neuen historischen Interesses und parteiisch. Da Nock den Geschichtswert der Apg, die nicht von Lukas geschrieben ist, weithin leugnet, kommt er zu unhaltbaren Ergebnissen über die grundlegende Entwicklung und die Lehre des Urchristentums. Die Bekehrung des Apostels erkläre sich als heftige psychologische Krise und plötzliche Intuition. Der Verbrechertod Jesu wird nachträglich als Sühnetod ausgelegt, Jesus selbst von den Altaposteln, der Urgemeinde und schließlich von Paulus als Messias und Gottessohn, als Herr und göttliches Wesen hingestellt. Die Entfaltung der urchristlichen Mission und der paulinischen Theologie hat sich anders vollzogen, die urchristliche Christologie, Pneumalehre und Sakramentenlehre haben andere Grundlagen, als Nock annimmt. Mag Nock auch wertvolle Einzelbeobachtungen bieten und zum Nachdenken anregen, so muß man ihn doch in seinen Grundauffassungen ablehnen.

Münster (Westf.) *P. Dr. Joh. Kapistran Bott OFM Cap.*

Palmer, Gretta: *Chinas große Prüfung.* Tatsachenberichte über die rote Christenverfolgung. Übersetzt und bearbeitet von P. Anton Loetscher SMB. Verlag Räber & Cie., Luzern. Originalausgabe: 'God's Underground in Asia'. Appleton-Century-Crofts, Inc., New York.

Ein bedeutsames Buch, das zugleich sachlich und spannend ist. Gerade weil es in sachlich-ruhiger Darstellung eine Fülle von Tatsachenmaterial über die Christenverfolgung in Rotchina bringt, wirkt es so grauenhaft. Es zeigt uns den erbarmungslosen Kampf des roten Terrors gegen Christentum und christliche Institute, gegen ausländische Missionare und chinesische Priester, gegen die Schwestern in Hospitälern und Waisenhäusern, gegen die kirchentreuen Laien und die studentische Jugend. Wir erleben Spott und Verleumdung, Haß und Folter, Gefängnisketten und Arbeitslager. Wir sehen, wie die christliche Kirche aus tausend Wunden blutet, und hören zugleich, wie die Roten höhnisch ihre „Religionsfreiheit" verkünden. Es sind die nackten Tatsachen einer modernen Christenverfolgung, die zu uns sprechen: kalt, grausam, brutal, unmenschlich und doch in ihrer Gesamtheit unanfechtbar. Denn sie sind von vielen Augenzeugen überprüft und bestätigt. Auf diesem düstern Hintergrund heben sich herrliche Bekennergestalten ab, Martyrer der Neuzeit, von denen man noch nach Jahrhunderten sprechen wird: untergetauchte Priester, Missionare in Ketten und Foltern, Laien, die aller seelischen Vergewaltigung trotzen, einsatzbereite Legionäre Mariens und die sich opfernde Jugend. Sie sind keine legendären Helden, sondern blutvolle, lebendige Menschen der Gegenwart, die uns durch ihre seelische Not und leidvolle Treue innerlich packen und aufs tiefste erschüttern. Trotz einiger Verallgemeinerungen und Ungenauigkeiten — so z. B.

die Gegenüberstellung der „abgefallenen" katholischen Studenten von Peking mit den „heldischen" Studenten von Shanghai (S. 80 f.), eine Schwarzweißmalerei, die sich auf einen sehr anfechtbaren Brief aus Peking stützt und vom deutschen Bearbeiter noch nuancierter hervorgehoben wird, aber nicht der Wirklichkeit entspricht, wie viele Augenzeugenberichte erhärten! — ist das vorliegende Buch ein überaus bedeutsamer Tatsachenbericht, die „umfassendste Darstellung der großen chinesischen Christenverfolgung", die nicht nur den Missionswissenschaftler und Missionar interessiert, sondern von jedem gelesen werden müßte, der das Gegenwartsgeschehen der Weltkirche verfolgt.

St. Augustin *P. Dr. Joh. Schütte SVD*

Ohm, Thomas: *Islam und Christentum im Tanganyika-Territorium.* Sd. aus: Karl Arnold Festschrift. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein/Westfalen. Westdeutscher Verlag Opladen (1955), 101—115.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Böhlig, Alexander: *Ägypten und Byzanz bis zur arabischen Zeit.* Verlag Robert Lerche (vorm. I. G. Calve, Prag), München 1953, 15 S.

Verf. gibt in dieser Studie, die eine Antrittsvorlesung anläßlich seiner Umhabilitierung nach Würzburg darstellt, einen kurzen, aber umfassenden und gründlichen Überblick über den noch weniger erforschten Zeitraum des christlichen Ägyptens bis zur arabischen Invasion und seines Verhältnisses zur Reichshauptstadt Byzanz. Seine reichen Kenntnisse auf theologischem, historischem und juristischem Gebiet haben auch dieser Untersuchung das Gepräge gegeben.

Münster (Westf.) *DDr. Ernst Hammerschmidt*

Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit. Stuttgart (1954). Alfred Kröner Verlag. 129 S. DM 5,50.

Es handelt sich hier um die Veröffentlichung von Vorträgen, welche angesehene Fachgelehrte im Süddeutschen Rundfunk gehalten haben. Zu Beginn Ausführungen von G. Mensching über „Wesen und Ursprung der Religion". Danach ist Religion „erlebnishafte Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen" (13) und entsteht Religion „aus echter Erfahrung einer heiligen Wirklichkeit" (22). Es folgen die Vorträge von H. v. Glasenapp über den Hinduismus, von W. Gundert über den Buddhismus („. . . daß sich Christen und Buddhisten gegenseitig noch viel zu sagen haben werden", 55), von W. Fuchs über die chinesischen Religionen, von O. Hansen über den Parsismus, von H. J. Schoeps über das Judentum (darin Martin Bubers Wort: „Der Christ braucht nicht durchs Judentum, der Jude nicht durchs Christentum zu gehen, um zu Gott zu kommen", 99) und von R. Paret über den Islam. Das Büchlein schließt mit einem Vortrag von K. Jaspers über „Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland". Ein für eine erste Orientierung über die großen nichtchristlichen Religionen sehr geeignetes Büchlein!

Thomas Ohm

Mittasch, Alwin: *Erlösung und Vollendung.* Gedanken über die letzten Fragen. Westkulturverlag Anton Hain. Meisenheim/Wien, 1953. 258 S.

Inhaltlich werden zunächst die Gründe behandelt, um derentwillen der Mensch nach Erlösung in irgendeiner Form sich sehnt. Er ist das Leiden der Kreatur, verursacht durch schmerzbringende Naturgewalten, Unrecht der Mitmenschen, durch inneren Zwiespalt, Trieb und Schuld. Der Pessimismus und der Existenzialismus sehen nur diese Seite der Wirklichkeit. Erlösung wird gesucht in Heilung körperlicher Schmerzen, in Entsagung, Willensverzicht und Weltverneinung, in der Beglückung durch Kunst und Natur, in der Mystik, in der sittlichen Tat und dem Dienst an der Menschheit, in Reue, Buße und Gnade, im Blick auf das jenseitige Leben, in der Vollendung des Kosmos.
Die Eigenart und das Reizvolle (für andere vielleicht eher Stoßende) von Mittasch ist, daß er nur wenig mit eigenen Worten sagt, sondern das ganze Werk ein Mosaik ist aus ungezählten Zitaten der verschiedensten Schriftsteller, Dichter und Denker, eine Antologie des modernen Geistes, die aber nicht aphoristisch wirkt, sondern einen durchgehenden Text darstellt. Ein Bienenfleiß des Lesens und Sammelns steht hinter der Arbeit, aber auch eine große geistige Durchdringung. Man denkt an das „Glasperlenspiel" Hesses, wenn man zuschaut, wie die Gedanken ineinander-, gegeneinander-, auseinandergespielt werden, mit einer leisen, etwas müden Skepsis, aber nicht eigentlich resigniert, mit einem großen und schönen Ernst. Die persönliche Überzeugung des Autors wird nicht aufdringlich, aber doch deutlich spürbar, eingeflochten.
Im Gottesbegriff schwebt Mittasch ein Panentheismus vor, der nahe an die Immanenz-Transzendenz-Lehre der Analogia entis kommt, aber auch stark mit der Idee des werdenden Gottes sympathisiert und schließlich mit Albert Schweitzer und andern sich mit der Unlösbarkeit der Fragen um den deus absconditus tröstet. Ein extremer Evolutionismus steht zu Gevatter (cf. S. 15, 20, 71, 199). Enttäuschend sind vor allem die Aussagen über eine seelisch-geistige Unsterblichkeit (S. 189). Wenn diese Idee auch eine Illusion ist, so wirkt der Glaube an diese Idee doch „erlösend", weil auch die Lüge (im Sinne einer holden Illusion) zum Leben gehöre. —
Eine Form der Erlösungslehre wird vor allem als unmöglich empfunden, die genuin christliche: Daß Gott selbst kommt und im Opfertod Christi die Welt erlöst (cf. S. 66 f., 82, 207). Diese Lehre hat nur einen „hohen symbolischen Sinn". Der Glaube an Jesum muß sich zum Glauben Jesu wandeln. Die Grundhaltung Mittaschs liegt also etwa in einer Linie, die mit den Namen Goethe, Rilke, Schweitzer, Jaspers angedeutet sein mag. Damit dürfte vom katholischen Denken her das Positive und die Grenze des Werkes aufgezeigt sein. Am Rande sei bemerkt, daß man S. 98 den Eindruck bekommt, Mittasch halte Ghandi für einen Buddhisten, und daß auf ziemlich weite Strecken hin die Setzmaschine ein gestörtes Schriftbild geliefert hat, das mit dem hohen Niveau des Inhaltes kontrastiert.

Beckenried/Schweiz *G. Frei, S.M.B.*

Pettersson, Olof: *Chiefs and Gods.* Religious and Social Elements in the South-Eastern Bantu Kingship. — Studia Theologica Lundensia, 3. Lund, Gleerup, 1953, 8°, pp. 405.

Es handelt sich hier um eine theologische Doktorarbeit, die am 18. 5. 1953 der Universität Lund vorgelegt wurde. Ihr Gegenstand ist der Stammeshäuptling bei den Bantu in Südost-Afrika, vor allem bei den Nguni (amaZulu, amaXhosa, amaSwazu), den baSotho und den beTshwana. Hier und da weitet Vf. seine Untersuchung aus auf die baRonga-Tonga von Mozambique, auf die baVenda von Nord-Transvaal und auf die maShona von Süd-Rhodesien. Es wäre angebracht gewesen, diese Stämme nicht in die Untersuchung einzubeziehen; denn ihre kulturelle Struktur ist wesentlich verschieden von der der Bantu in Südost. Doch ist Vf. zu beglückwünschen zu dem ausgedehnten Material, das er für diese Gruppe der Bantu peinlich genau zusammengetragen hat. Er hatte die Aufgabe gestellt bekommen zu untersuchen, welche Rolle der Stammeshäuptling hier spielt und worauf seine Autorität gegründet ist. Er kommt zu der Schlußfolgerung, daß sie auf rein religiöser Basis beruht: Der Häuptling ist vor allem der Repräsentant der Ahnen und deshalb der Mittler zwischen den Lebenden und Toten. Das ergibt sich nicht nur aus seiner Rolle im Ahnenkult, sondern ebenso aus seinen Aufgaben als oberster Richter, als einziger Bodenbesitzer, als Schützer der Anpflanzungen und als Herr der Herden.

Der verdienstvollste Teil der Dissertation ist jener, wo Vf. im einzelnen den Ahnenkult, die Ackerbauriten (Saatfest, Erstlingsopfer der Ernte, Bitten um Regen), das Ritual der Feuererneuerung und das Ritual der Einsetzung des Häuptlings und seines Begräbnisses analysiert (205—307; 333—341). Bis hierher verdient die Arbeit unsere volle Anerkennung. Es wäre lediglich ein Desideratum vorzutragen: Da es sich um Kulturen auf Grund von Ackerbau handelt, von denen ein Teil später verhirtet und militarisiert worden ist, wäre es notwendig gewesen, die beiden geschichtlichen Phasen zu trennen und in einer historischen Perspektive die Entwicklung und die Deformation aufzuzeigen, die die Ackerbauer in ihrer Struktur durchgemacht haben, als die Hirtenkultur in Südost Eingang fand und die Stammeshäuptlinge die Altersklassen und die militärische Kriegerstruktur einführten.

Was die Kapitel angeht, die von der Magie (311—323) und vom Höchsten Wesen (139—204; 323—330) handeln, so können wir weder die von Vf. suggerierten Begriffe annehmen noch die Beweise, die er anführt, um seine Hypothese zu stützen. Für Vf. scheinen Magie und Religion nicht Haltungen zu sein, die einander entgegengesetzt sind, jedenfalls nicht in Afrika: *There is no need to make any exact distinction between religion and magic in this chapter. It may be questioned whether it is possible at all to distinguish between magic and religion in African Society* (311). Wir wüßten nicht, wie eine solche verallgemeinerte Schlußfolgerung angenommen werden könnte; denn bei der Mehrzahl der Stämme liegen die Funktionen des Meisters des Ahnenkultes und die des Zauberers nicht in den Händen des gleichen Individuums.

Gehen wir nun auf die Hypothese ein, die den Begriff des Höchsten Wesens betrifft! Vf. unterscheidet zwischen *Ancestor gods, special heavenly beings* und *Supreme Beings.* Er leugnet, daß man bei den Bantu in Südost-Afrika von *Supreme Beings* reden könne; was danach aussehe, gehe auf Verwirrungen oder auf Einflüsse des Islam oder der missionarischen Evangelisation zurück (358). Er schließt ebenso die wenigen Fälle von *special heavenly beings* aus; denn

es handele sich dabei nicht um Gottheiten universellen Charakters, ihre Rolle bleibe auf Donner und Blitz beschränkt (359, 204). Daher gebe es keine andere Lösung als die der *ancestor gods*. Der Gott dieser Bantu ist also nichts anderes als ein Geschöpf, der erste in der Reihe der verehrten Ahnen: *The eldest ancestors, who, having been endowed with qualities belonging to heavenly beings and world creators have, at a comparatively late period, been assigned the character of High Gods* (358). Wenn Vf. zu einer solchen Schlußfolgerung kommen konnte, dann nur deshalb, weil er nicht reinlich zwischen entleibten Seelen und Gott unterscheidet (100—109); die Seelen der Verstorbenen sind für ihn *gods*. Vf. hätte außerdem unterscheiden sollen zwischen dem Kult verstorbener Familienangehöriger, der rein individuell ist — er beweist also, daß diese Bantu die Existenz eines persönlichen Fortlebens zulassen, was Vf. nicht zu glauben wagt (101) — und dem Kult der Stammesahnen, gerechnet von der 3. Generation. Er hätte die Untersuchung der National- oder Stammeshelden von der des Schöpfer- und Vergelter-Gottes trennen sollen.

Unsere Zurückhaltung wird noch größer, wo Vf. über den Bereich seiner Untersuchung, die Südost-Bantu, hinausgeht und seine regionalen Suggestionen auf die Höchsten Wesen der West- und Zentral-Bantu ausdehnt (z. B. auf die Nzambi). Wenn Vf., statt sich auf das religiöse Ritual zu beschränken, die vergleichende Mythologie und die Moral in seine Untersuchung miteinbezogen hätte, so wäre er sicher zu ganz anderen Schlußfolgerungen über den Glauben an ein Fortleben und über den Begriff des Höchsten Wesens bei den Bantu gekommen.

Rom *Prof. V. van Bulck*

Shuster, George N.: *Religion Behind the Iron Curtain.* Verlag Macmillan Company, New York 1954. XXI u. 281 pp. $ 4,—.

Der Verfasser, jetzt Präsident des Hunter College in New York, hat früher in Frankreich studiert, die meisten europäischen Länder bereist und nach dem letzten Kriege wichtige Posten in Deutschland bekleidet, so daß er mit den europäischen Verhältnissen vertraut ist. Diese Vertrautheit, speziell auch mit den Zuständen in Deutschland, Polen und auf dem Balkan, gibt seiner Beurteilung der religiösen Lage bei aller persönlichen Note eine sachliche Sicherheit, die wohltuend wirkt.

Nach einer aufschlußreichen historischen Perspektive gibt Vf. einen klaren, umfassenden Überblick über die Einstellung und das Verhalten der Kommunisten gegenüber Religion und religiösen Gemeinschaften in Ostdeutschland, Jugoslavien und den osteuropäischen Satellitenstaaten, wobei er der religiösen Widerstandskraft der Katholiken, Protestanten und Orthodoxen seine besondere Aufmerksamkeit widmet. Auch die inneren und äußeren Zusammenhänge sowie die Gründe für ein etwaiges Versagen werden berücksichtigt. Das Judentum unter Hammer und Sichel wird in einem eigenen Abschnitt behandelt. Am Schluß gibt Vf. eine kurze Analyse der inneren Zusammenhänge, um Wege zur Überwindung für die Zukunft zu finden.

Die Darstellung stützt sich auf Dokumente, Augenzeugenberichte und persönliche Beobachtungen. Bei aller sachlichen Zurückhaltung wird doch die grimme Entschlossenheit der Kommunisten im Kampf gegen jede Religion, die nicht restlos kommunismushörig geworden ist, die bittere Ungerechtigkeit der Justiz, der

Gesetze und Prozesse, sowie das traurige Los und namenlose Leid der religiösen Führer und Getreuen deutlich sichtbar. Es ist wohl die bisher umfassendste und sachlichste Darstellung auf diesem Gebiete, eine Bereicherung für jeden, der sich für religiöse Fragen und das Problem der Religionsfreiheit im besonderen interessiert. Über einige Kleinigkeiten — S. 51, 29, 281 müßte es z. B. Weskamm heißen; auch ist der Titel irreführend, weil Sowjetrußland nicht behandelt wird! — wird man daher gern hinwegsehen.

St. Augustin *P. Dr. Joh. Schütte SVD*

VERSCHIEDENES

Köster, Hermann SVD: *Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie.* Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung 1954. SS. 122.

„Zwanzig Missionsjahre in China" (7, Anm. 2) berechtigen den Verf., nach den Gründen zu fragen, wodurch der Zusammenbruch der Mission in China bewirkt oder wenigstens nicht aufgehalten wurde. „Die Ruhezeit der chinesischen Missionare" (98) gibt ihm Gelegenheit, seine Gedanken zu ordnen und vorzulegen, die Zeugnis geben von seiner Liebe zu China und seiner Sorge um die Mission insgesamt. Die Gründe dafür, daß auch bis zum Zusammenbruch der Mission noch nicht e i n Prozent des chinesischen Volkes christlich geworden war, lassen sich als praktische und theoretische zusammenstellen.

Die praktischen Gründe entspringen alle einem Ungenügen. Ungenügend war die Vorbildung der Katecheten und Katechetinnen, angefangen von den Missionaren über die Missionsschwestern bis hin zu den einheimischen Lehrern. Das wiederum hatte seinen Grund darin, daß diejenigen, die zur Missionsarbeit ausbildeten, nicht mit den Verhältnissen des Landes, seiner Geistesart und kulturellen Vergangenheit, vertraut waren. Für entscheidend hält Verf. es, daß die Frage nach der katechetischen und liturgischen Sprache noch nicht geklärt ist, weder für die Gebete, noch für Brevier, Rituale und Missale, und am wenigsten für die Bibelübersetzung. Auf das Unheil des „Kolonial-Fimmels und Trikolore-Komplexes" wird nur kurz hingewiesen (79, Anm. 22).

Die praktischen Schwierigkeiten sind dem Verf. bewirkt durch eine zu enge Auffassung und verworrene Handhabung der Theologie (= Th). Er will „eine solche Umschreibung für Th finden, daß alles, was heute gemeinhin mit Th bezeichnet wird, darin seinen Platz finde, so zwar, daß der Ordnungszusammenhang der großen Zweigfächer der modernen Th darin aufleuchte" (7). Th ist ihm „wissenschaftliche Rückbesinnung auf die gesamte Offenbarungswirklichkeit und deren Beziehung zum Menschen" (9. 22. 26. 68) oder „das methodisch-systematische, kurz das wissenschaftliche Besinnen auf das Glaubensbewußtsein" (30). „Gegenstand der Glaubenslehre ist der objektive Glaubensgeist des gesamten Gottesvolkes" (50). Weil nun „die Offenbarungswirklichkeit in die profan-natürliche Wirklichkeit eingebettet ist" (9), deswegen ist es „Aufgabe der Th, Offenbarungswirklichkeit und profan-natürliche Wirklichkeit einander gegenüberzustellen und in ihrer gegenseitigen Unterschiedlichkeit die Harmonie aufzuzeigen" (14). Das will Verf. dadurch erreichen, daß er in die Hauptgruppen: Fundamentaltheologie, geschichtliche Th, Th der Seelsorge, Bibeltheologie und theologische Glaubenslehre alle Zweigfächer der modernen Th einbezieht (31).

Beizupflichten ist dem Verf. darin, daß die Missionsarbeit an einer Wende steht, nicht nur in China; darin, daß man nicht eindringlich genug über die Gründe

der geringen Wirksamkeit und Haltbarkeit des Bisherigen nachdenken kann; darin, daß Glaube, Theologie und Apostolat aufs engste miteinander verknüpft sein müssen; darin, daß mit Praktiken nicht geholfen werden kann, wo es um Grundsätzliches geht; darin, daß Th nie geruhsam und in sich unveränderlich sein darf, sondern stets wachen Geistes und noch mehr wachen Herzens Umblick halten muß; und nicht zuletzt auch darin, daß die europäische Kultur keineswegs die einzige ist, die zur Offenbarung Christi in Beziehung treten darf.
Ein anderes aber ist es, Th aus ihrem Werden, ein anderes, sie aus ihren seelsorglichen Aufgaben, ein anderes, sie aus ihrer wissenschaftlichen Eigentümlichkeit her zu verstehen und aufzubauen. Diese drei Anliegen sind zu sehr miteinander verquickt. Dessen, daß die Berufung auf das Glaubensbewußtsein mißverständlich sein kann, ist sich der Verf. bewußt. Daß er sich dennoch an Paul Althaus anschließt, wird nicht nur darin begründet sein, daß er „fern von wissenschaftlichen Bibliotheken" (7, Anm. 1) arbeiten muß, sondern auch darin, daß er in dieser Formulierung am ehesten einen Ansatz dafür findet, auch dem subjektiven Anteil in der „Entwicklung des Glaubensbewußtseins" (49) Raum zu geben.
Nicht aufeinander abgestimmt ist der aufgedruckte Titel „Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie" mit der Angabe im Vorwort „Theologie und Mission"; die Bestimmung der Fundamentaltheologie einmal durch „Wie und Daß" (29), ein andermal durch „Daß und Was" (31), und der Hinweis in Anm. 35 auf S. 27 auf die Anm. 17, der nicht zutrifft.
Der manchmal etwas diktatorische Ton braucht nicht allein Ausdruck eines starken Selbstbewußtseins zu sein, sondern kann auch verstanden werden aus der unmittelbaren Nähe bei den dringlichen Aufgaben, die Lebensfragen der Mission und damit der Kirche sind.

Münster (Westf.) *Prof. A. Antweiler*

Kösters, Ludwig, SJ.: *Die Kirche unseres Glaubens.* Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung. 4. Auflage der „Großen Ausgabe", nach dem Tode des Verfassers besorgt von Johannes Beumer SJ. Freiburg Herder 1952, 232 S.

Wenn man auch, wie der Herausgeber es tut, danach fragen könnte, ob es berechtigt sei, ein Buch „Kirche unseres Glaubens" zu nennen, das nicht nur eine dogmatische Wesensschau dieser Kirche gibt, sondern den Glauben an diese Kirche wissenschaftlich rechtfertigen will, so ist dennoch dieser Titel für das Buch von Kösters dadurch gerechtfertigt, daß Kösters nicht nur im dritten Teil eine dogmatische Wesensschau der Kirche gibt, sondern auch im ersten den Glauben an diese Kirche voraussetzt und diese so geglaubte Kirche analysiert; erst der mittlere Teil gibt eine synthetische Glaubensbegründung. Der Herausgeber hat die Enzyklika „Mystici Corporis" in den dritten Teil einbezogen, einiges in den Anmerkungen verbessert und neueste Literatur hinzugefügt. So hat das Werk seine Vorzüge behalten: die Nüchternheit und Leidenschaft, die „objektive" Klarheit und die „subjektive" Wärme, den Reichtum an Gedanken und Belegen, die Vielfalt der Beziehungen und Verknüpfungen, und nicht zuletzt die wohldurchdachte technische Anordnung. Daß das Buch so viele Jahre nach dem Tode des Verfassers erscheinen kann, sichert ihm ein ehrendes Gedenken.

Münster (Westf.) *Prof. A. Antweiler*

Lyrik des Ostens. Hrsg. von W. Gundert, A. Schimmel und W. Schubring. München (1952). 2. Aufl. 1953. Carl Hauser-Verlag. 610 S. Ln. DM 16,80; Ganzleder DM 26,80.

Wir begrüßen dieses Büchlein mit großer Freude. Denn es ermöglicht uns einen Einblick in die Seelen von Menschen und Völkern, auch von Weltanschauungen und Religionen (vedische Religion, Hinduismus, Bhakti-Religion, Dauismus, Islam, Sufismus usw.), den so viele gelehrte und dickleibige Bücher über den Osten nicht geben und nicht einmal geben können. Nicht bloß mit lyrischen Dichtungen (Kunstlyrik, nicht Volkslied und Volksdichtungen) aus dem vorderen Orient (Hebräer, Syrer, Äthiopier, Araber, Perser und Türken) werden wir hier bekannt, sondern auch mit solchen aus Indien, China und Japan, nicht bloß mit Schöpfungen aus alten und ältesten Zeiten, sondern auch mit solchen aus der Gegenwart, nicht bloß mit solchen von Juden, „Heiden" und Muhammedanern, sondern auch solchen von Christen (Ephräm der Syrer, Jakob von Sarug, Marienlied aus Äthiopien). Unter den Übersetzern begegnen uns Männer wie Hammer-Purgstall, Goethe, Fr. Rückert und andere. Aber die meisten Übersetzungen stammen von den Herausgebern — hervorragenden Fachleuten — und sind außerdem eigens für dieses Büchlein gemacht worden. Dabei fußen diese Übersetzungen, die übrigens künstlerisch einen hohen Rang haben, auf dem Urtext, nicht wie die meisten bisher bekannten Übertragungen auf französischen und englischen Übersetzungen der Originale. An den Gedichtteil schließt sich ein wertvolles Nachwort der Herausgeber, ein Verzeichnis der Dichter (mit kurzen biographischen Notizen usw.), ein Quellenverzeichnis und ein Verzeichnis der Übersetzer. Alles in allem ein kostbares Büchlein!

Thomas Ohm

Schätz, Jos. Jul.: *Heiliger Himalaya.* Menschen und Berge. Götter, Geister und Dämonen. München (1952). Verl. F. Bruckmann. 120 S. Ln. DM 22,80.

Das Buch versetzt uns in jene Berge, welche für die Inder und die Bergbewohner selber als Götterthron gelten, in jene Berge, in denen Einsiedler, Mönche und andere ihr Heil suchen, in jene Berge, zu denen man von weither wallfahrtet, in jene Berge, welche die Sehnsucht so vieler Bergsteiger sind, schließlich in jene Berge, die heute zum großen Teil hinter dem Eisernen Vorhang liegen und so für uns unzugänglich geworden sind. Aber wir haben es hier nicht mit einer systematischen Abhandlung zu tun, sondern mit einer Sammlung ganz hervorragender, fast hinreißend schöner Lichtbilder, darunter vieler farbiger. Zu den Bildern kommen Kapitel über die Länder, die höchsten Gipfel des Himalaya, über das Bergsteigen in diesem Gebirge, über die Religionen, die Geister, die Magie, die Götter, die Klöster der Bewohner des Himalaya usw. Diese Kapitel wieder bestehen gewöhnlich aus einer Sammlung von Aufzeichnungen bekannter und bedeutender Forscher und Reisender über alles das, was zur Welt des Himalaya gehört. Das Buch hinterläßt einen tiefen Eindruck.

Thomas Ohm

1954 K 4799

20. DEZ. 1967
19. FEB. 1968
20. JULI 1978
14. 8. 78
04. NOV. 1981

5.85