

531084100 021



0 021

Universität Tübingen

Wilh. Kapp
Buchbinderei, Papierh.
Tübingen Müntzg. 3

Zeitschrift
für Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft

Veröffentlichung des Instituts
für missionswissenschaftliche Forschungen

40. Jahrgang
1956



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN



gk I 85

Inhalt des 40. Jahrganges 1956

<i>Abhandlungen</i>	Seite
<i>Dumoulin</i> , Heinrich: Buddhistische Mystik im Mahâyâna	148
<i>Gewiess</i> , Jos.: Die Neuheit des Christentums nach dem Zeugnis des Neuen Testaments	81
<i>Grentrup</i> , Theodor: Der Zisterzienser Dietrich in der altlivländischen Mission † 1219	265
<i>Hofinger</i> , Johannes: Moderne Katechetik im Dienste der Weltmission 1, 137	
<i>Kahl</i> , Hans-Dietrich: Papst Gregor d. Gr. und die christl. Terminologie der Angelsachsen	93, 109
<i>Laures</i> , Johannes: Koreas erste Berührung mit dem Christentum	177, 282
<i>Leippert</i> , M. Basildis: Die Frau als Spenderin der Taufe in den Missionen	16
<i>Nikolaus von Kues</i> : Über die Gottesverehrung der Juden und Heiden	1
<i>Ohm</i> , Thomas: Von der Umkehr, der Mission und der Missionswissenschaft	257
<i>Sawada</i> , Paul A.: Die Denkweise des Japaners	28
<i>Schollmeyer</i> , Chrysologus: Die Missionsfahrt Bruder Wilhelms von Rubruk zu den Mongolen 1253—1255	200
<i>Tegethoff</i> , W.: Das Kirchenlied bei den Negern	112
<i>Ülsmeier</i> , Gabriele: „Missionsland Universität“	122
<i>Kleine Beiträge</i>	
<i>Anawati</i> , G. C.: Zwei Bücher von Mohammedanern über Christus	288
<i>Aufhauser</i> , Joh. B.: Sechste religionswissenschaftliche Jahrestagung 1956 zu Bremen	296
<i>Bendfeld</i> , Bernhard: „Asiatische Mächte“	63
Buddhistische „Mission“ in Belgien (Gl.)	219
<i>P. Gregorius</i> : Missiologische Woche von Löwen (Belgien) 23.—26. 8. 1955	56
<i>Haas</i> , H.: Overseas Students Coordination	163
<i>Hagel</i> , F. J.: Der „Schulfeldzug“ in Südafrika	65
<i>Henninger</i> , J.: Zum 50jährigen Jubiläum des „Anthropos“ (1906—1956) .	299
<i>Hofinger</i> , Johannes: Der erste internationale katechetische Kongreß der afrikanischen Neger-Mission, Leopoldville, 22.—27. 8. 1955	54
<i>Kilger</i> , Laurenz: Die Würzburger Missionsstudienwoche 21.—25. 5. 1956	206
<i>Kowalsky</i> , N.: Die Oblatenmission von Jaffna (Ceylon) zur Zeit der Apostolischen Visitation im Jahre 1860	209
<i>Laures</i> , Johannes: Koreanische Martyrer in Japan	282
<i>Mohr</i> , R. J.: Missiologische Erfahrungen auf einer ethnologischen Reise .	47
<i>N. N.</i> : Zur Lage der Mission in Kenya	293
<i>Ohm</i> , Thomas: „Hindu-Katholizismus“	53
<i>Ohm</i> , Thomas: Die Laosmission heute	163
<i>Promper</i> , W.: Collegium Pro America Latina bei der Universität Löwen	218
<i>Schlette</i> , H.-R.: Liturgischer Kongreß 1955	60
<i>Schütte</i> , Johannes: Christentum am Morgen des Atomzeitalters	67
<i>Walter</i> , Gonsalvus: Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci SJ in China	213

<i>Aus der Praxis und für die Praxis</i>	Seite
<i>Oesterle</i> , Gerhard: Ehefälle aus den Missionen	222
<i>Pott</i> , Anton: Vom Verhalten des Missionars zur modernen Zivilisierung (Einwände zu ethno-missiologicalischen Forderungen)	301
<i>Röhr</i> , Karl: Liturgische Akkommodation in Afrika	219
<i>Uolken</i> , H.: Szenen des Evangeliums im indischen Tanz	163

Mitteilungen

Missionsstudienwoche 1956	2, 168
Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissen- schaftliche Forschungen	169
Sitzung der Wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen	169

<i>Chronik</i>	69, 166, 310
--------------------------	--------------

<i>Statistik</i>	71, 167, 311
----------------------------	--------------

Besprechungen

<i>Abegg</i> , Indische Psychologie (Hacker)	242
<i>Albertz</i> , Botschaft des Neuen Testaments. II. Bd. Entfaltung der Botschaft (Warnach)	252
Das Alte Testament (Ohm)	253
<i>Arbeo</i> , Vita et Passio Sancti Haimrhammi Martyris (Brechtler)	226
<i>Arseniew</i> , Die Verklärung der Welt und des Lebens im ästhetischen und religiösen Erlebnis (Ohm)	242
<i>Aufhauser</i> , Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Mensch- heit (Glazik)	74
<i>Aurobindo</i> , Sri: Sämtliche Werke. I. Bd. Gedanken und Einblicke. II. Bd. Die Mutter (Petri)	243
Aus romanischen Handschriften des Domschatzes zu Trier (Hegel)	80
<i>Bader</i> , Die Reife feiern bei den Ngada (Mittelflores, Indonesien) (Antweiler)	173
<i>Baumann</i> , Das doppelte Geschlecht (Hasenfuß)	74
<i>Bendfeld</i> , Das verheißene Reich (Antweiler)	244
<i>Benz</i> , Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart (Hammerschmidt)	174
<i>Bergen</i> , Der Einfluß der Lateranverträge auf die staatliche Gesetzgebung Italiens (Hofmeister)	253
<i>Bettray</i> , Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China (Walter)	213
<i>Biber</i> , Wie Hans ein Held wurde (Glazik)	314
Bibliotheca Missionum 20. Bd. (Kilger)	170
Bibliotheca Missionum 21. Bd. (Glazik)	227
<i>Bierhenke</i> , W.: Johansen, A., Tischner, H., Walter, Heinz: So lebt man anderswo (Glazik)	315
<i>Boer</i> , So lebt man anderswo (Glazik)	316
<i>Boutsen</i> , Das blaue Tal. Ein Chinabuch. (Glazik)	316
<i>Brockmöller</i> , Christentum am Morgen des Atomzeitalters (Schütte)	67
<i>Brunton</i> , Entdecke dich selbst (Nisters)	245
<i>Buliard</i> , Inuk. Ein Heldenlied der Arktis (Glazik)	314
<i>Burckhardt</i> , Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen (Fink)	320

	Seite
<i>Campbell</i> , Der Heros in tausend Gestalten (Antweiler)	77
Le Christ au Monde (Glazik)	288
<i>Cavelier/Jadin</i> , L'ancien Congo d'après les archives romaines (1580—1640) (Kilger)	73
<i>Daniel-Rops</i> , Abenteuer (Glazik)	313
<i>Davis</i> , A History of St. Ignatius Mission (Kilger)	316
<i>Delius</i> , Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert (Hilpisch)	228
Der heilige Qur-ân (Spitaler)	77
Deutsche Evangelische Weltmission. Jahrbuch 1952 (Müller)	229
<i>Edmond</i> , Gospel Scenes in Indian Dance (Volken)	165
<i>Edwards</i> , Die kostbaren Hände (These two hands) (Glazik)	315
<i>Filchner</i> , Kumbum. Lamaismus in Lehre und Leben (Korvin-Krasinski)	322
<i>Freitag</i> , Dich preisen die Völker (Wittkemper)	230
<i>Fuger</i> , Der Sohn des Gurupi (Glazik)	313
<i>Gimenez Fernandez</i> : Bartolomé de las Casas. Bd. I. (Biermann)	231
<i>Gorges/Leineweber</i> , Das Hohelied der Mädchen (Glazik)	315
<i>Gruehn</i> , Die Frömmigkeit der Gegenwart (Hasenfuß)	246
<i>Gypkens</i> , Fahrt am Äquator (Glazik)	336
<i>Hasenfuß</i> , Weltreligionen als sozial-kulturelle Gestaltungsmächte (Houben)	323
<i>Heimann</i> , Damian de Veuster. Apostel der Aussätzigen (Glazik)	313
<i>Heinrich</i> , Schellings Lehre von den letzten Dingen (Antweiler)	175
<i>Hiebel</i> , Die Botschaft von Hellas (Huonder)	79
<i>Hofinger</i> , Notre message (Gregorius)	233
<i>Huonder</i> , Der Schwur des Huronenhäuptlings (Glazik)	313
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete II, 1953/54, H. 1—2. (Ohm)	176
<i>Kerenyi</i> , Apollon (Huonder)	79
<i>Klinger</i> , Eroberer ohne Land (Glazik)	313
<i>Klinger</i> , Dienerinnen ohne Lohn (Glazik)	313
<i>Klinger/Dietl</i> , Vorstoß (Glazik)	312
<i>Kocher</i> , Am Ende der Welt (Glazik)	314
<i>Kocher</i> , Herr der Urwaldberge (Glazik)	314
<i>Korolevskij</i> , Liturgie en langue vivante (Maertens)	330
<i>Laures</i> , Studies of Takayama Ukon (Glazik)	73
<i>Lehmann</i> , Es begann in Tranquebar (Ohm)	170
<i>Lehmann</i> , Gottes Volk in vielen Ländern (Ohm)	234
<i>Lehmann</i> , Die Kunst der jungen Kirchen (Ohm)	235
<i>Louis</i> , Christus im Urwald (Glazik)	315
<i>Löwith</i> , Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Bläser)	254
<i>Lutterbeck</i> , Die beiden Munshis (Glazik)	313
<i>Lutterbeck</i> , Die Jagd über die Inseln (Glazik)	313
<i>Melis</i> , Pater Francesco und die Kinder (Glazik)	315
<i>Menke</i> , Ki und Fu (Glazik)	315
<i>Mensching</i> , Buddhistische Geisteswelt, vom historischen Buddha zum Lamaismus (Antweiler)	247
<i>Mensching</i> , Toleranz und Wahrheit in der Religion (Antweiler)	248
<i>Mercês de Melo</i> , The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th—19th Century) (Müller)	235
Mission im Jugendbuch. Ein Literaturbericht (Glazik)	312

	Seite
<i>Myklebust</i> , The Study of Missions in Theological Education (Hofinger)	236
<i>Nikolin</i> , Es wird Tag (Glazik)	314
<i>Ohm</i> , Wichtige Daten der Missionsgeschichte (Kleine)	171
<i>Ohm</i> , L'Amore a Dio nelle religioni non cristiane	323
<i>Ohm</i> , Critica da Asia sobre el Cristianesimo del Occidente	324
<i>Oldham</i> , New Hope in Africa (Mohr)	331
<i>Opfermann</i> , Die liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum Imperium des Mittelalters (Kötting)	255
<i>Otto</i> , Die Karawane des Todes (Glazik)	313
<i>Otto</i> , Das Geheimnis des Wu-tai-chan (Glazik)	313
<i>Parpert</i> , Philosophie der Einsamkeit (Antweiler)	333
<i>Plattner</i> , Pfeffer und Seelen. Die Entdeckung des See- und Landweges nach Asien (Glazik)	317
<i>Plattner/Moosbrugger</i> , Christliches Indien (Ohm)	239
Questions scolaires aux Missions (Rauscher)	317
<i>Redlin</i> , Das große Abenteuer des kleinen Schakal (Glazik)	315
<i>Riedmann</i> , Die Wahrheit des Christentums (Ohm)	334
<i>Rieker</i> , Die zwölf Tempel des Geistes (Petri)	250
<i>Rosenberg</i> , Die christliche Bildmeditation (Ohm)	251
<i>Ross</i> , Dschungelmädchen Mokeba, das abenteuerliche Leben der ersten Krankenschwester (Glazik)	314
<i>Schilliger</i> , Der Heilige der Atombombe (Dr. Nagai) (Glazik)	314
<i>Schilliger</i> , Der Millionär auf dem Henkerkarren (Lopahong) (Glazik)	314
<i>Schlunck/Quiring</i> , Karte der Religionen und evangelischen Missionen der Erde (Ohm)	172
<i>Schmidt</i> , Das Mutterrecht (Gregorius)	173
<i>Schmidt</i> , Synthese der Religionen der asiatischen und afrikanischen Hirten- völker (Gregorius)	324
<i>Schnackenburg</i> , Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (Warnach)	256
<i>Schubert</i> , Die Religion des nachbiblischen Judentums (Meinertz)	326
<i>Schurhammer</i> , Franz Xaver, I. Bd. (Kilger)	172
<i>Schweinitz</i> , Buddhismus und Christentum (Antweiler)	252
<i>Soden</i> , Urchristentum und Geschichte (Ohm)	318
<i>Solon</i> , Fragmente (Antweiler)	176
<i>Söhngen</i> , Philosophische Einübung in die Theologie (Kolping)	334
Spirituals, Geistliche Lieder der Neger Amerikas (Tegethoff)	112
Sri Ramakrischnas ewige Botschaft (Petri)	324
<i>Sulzer</i> , Schwarze Intelligenz (Rauscher)	318
<i>Swerts</i> , Der Held von Molokai (Glazik)	313
<i>Tappe</i> , Soziologie der japanischen Familie (Häring)	334
<i>Thomas</i> , Pioniere Gottes (Glazik)	313
<i>Tillmann/Dietl</i> , Der weltweite Ruf (Glazik)	312
<i>Uenard</i> , Käfigbriefe (Glazik)	240
<i>Uoss</i> , O diese Mädels (Glazik)	315
<i>Uromant</i> , De bonis Ecclesiae temporalibus (Hofmeister)	241
<i>Weiser</i> , Im Tal der Bitterwurzel (Glazik)	313
<i>Weiser</i> , Der Gesandte des Großen Geistes (Glazik)	314
<i>Wiesheu</i> , Persönlichkeiten der Bibel (Eising)	175
<i>Wyder</i> , Die Heidenpredigt (Ohm)	319
<i>Zoher</i> , Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft (Ant- weiler)	329

KARDINAL NIKOLAUS VON KUES
ÜBER DIE GOTTESVEREHRUNG DER JUDEN UND HEIDEN

„Wer aus den Juden Christus nicht annimmt, ist von der wahren Gottesverehrung der Juden weit entfernt. Wer aus den Heiden Christus nicht annimmt, ist weit von dem wahren Kulte der Heiden entfernt. Denn weder der wahre jüdische noch der wahre heidnische Kult schloß Christus aus. Ich spreche vom ‚wahren‘ Kult, denn es gab Betrügereien sowohl in dem jüdischen wie im heidnischen Kult. Man liest von Täuschungen und Spaltungen und Häresien in ihrem Bereich (in illis sectis). Die wahre heidnische Gottesverehrung aber war niemals unvernünftig, so daß sie sich selbst widersprochen hätte; sie glaubte nicht etwa, das Geschöpf sei der Schöpfer oder der Schöpfer sei dem Geschöpfe nicht vorzuziehen oder Gott sei nicht in höchster Weise gut, wenn man Ihn auch in seinen Werken verehrte. — Beachtet man das, so ist Christus wahrhaft die Wahrheit, die Vollendung und die Erfüllung aller Gottesverehrung“¹.

¹ Wir verdanken die Übersetzung dieser Stelle, die einer unedierten Predigt des Kusaners (Sermo 118, Cod. Vat. lat. 1245, f. 1va) entnommen ist, sowie auch den freundlichen Hinweis auf diese Stelle Herrn Dr. R. Haubst in Remagen.

P. JOHANNES HOFINGER SJ, MANILA
MODERNE KATECHETIK IM DIENSTE DER WELTMISSION

Durch eifrige und gediegene Glaubensverkündigung im Missionsland bei Christen und Heiden den wahren Glauben zu wecken, zu entfalten und immer mehr zu beleben, ist die erste und grundlegendste Aufgabe des Missionars. Er ist wirklich in erster Linie Katechet im Vollsinn des Wortes. Die heilige Sendung, die seinem Beruf den hehren Namen gibt, ist vor allem Aussendung zur Predigt des Evangeliums. Das hat schon Paulus, der größte Missionar der Urkirche, mit voller Klarheit erkannt und ausgesprochen (1 Kor 1, 17). Es hat sich im Laufe der Missionsgeschichte noch immer gerächt, wenn Missionare zweitrangigen missionarischen Aufgaben den Vorzug gaben und die eigentliche Glaubensverkündigung in den Hintergrund treten ließen.

Der Völkerapostel trägt kein Bedenken, der missionarischen Glaubensverkündigung, also der Missionskatechese, gewissermaßen den

Vorzug vor der Spendung der Sakramente und dem Gottesdienst zu geben, die ontisch doch ohne Zweifel den eigentlichen Höhepunkt missionarischer Wirksamkeit darstellen. Paulus will damit gewiß keine Wertskala aufstellen. Er redet einfach als erfahrener Missionar; er weiß, daß die Hauptsorge des Missionars auf die Weckung und Förderung des Glaubenslebens gerichtet sein muß. Ist diese harte Arbeit getan, dann bildet die Spendung der Sakramente kein besonderes Problem mehr, sie bildet den ungleich leichteren und tröstlicheren Teil missionarischer Tätigkeit. Wo immer aber die Spendung der Sakramente durch den vorausgehenden Glaubensunterricht nicht genügend vorbereitet und von ihm begleitet ist, können nicht einmal die Sakramente die ihnen innewohnende göttliche Kraft entfalten; sie setzen ja im (erwachsenen) Empfänger lebendigen Glauben voraus.

Welch deutliche Sprache führt in dieser Hinsicht die Missionsgeschichte aller Jahrhunderte! Ein voreiliges Taufen halbvorbereiteter Taufbewerber oder Nachlässigkeit in der katechetischen Betreuung der Neuchristen hat noch immer zu einem stümperhaften Christentum geführt, welches der folgenden Generation der Glaubensboten schwere Sorgen bereitete, wenn es nicht schon vorher kläglich erloschen ist.

Natürlich besteht die rechte Glaubensverkündigung nicht in bloßer Belehrung; der Glaubensbote ist wesentlich Lehrer und Erzieher des heranreifenden Gottesvolkes im Heidenland. In dieser seiner grundlegenden Tätigkeit als Katechet und Erzieher kann und soll ihm die moderne Religionspädagogik ausgezeichnete Dienste leisten. Ein Blick auf die missionskatechetische Lage der Gegenwart wird uns zeigen, daß die diesbezüglichen Möglichkeiten noch bei weitem nicht voll ausgenützt sind. Daraus ergeben sich dann von selber die besonderen missionskatechetischen Aufgaben der Gegenwart.

1. Die missionskatechetische Lage

Bei der innigen Beziehung, welche die Katechetik zum Missionsberuf hat, müßte man eigentlich erwarten, daß die Religionspädagogik von jeher „Liebkind“ der Missionare und Missionsobern gewesen sei; daß man bei der Ausbildung der künftigen Missionare auch für eine gediegene religionspädagogische Schulung Sorge getragen habe. Leider entsprechen die Tatsachen nicht ganz dieser Erwartung.

Tatsachen

Wohl zeigen die letzten Jahrzehnte auch in den Missionsseminaren wachsende Hochschätzung von Katechetik und Pädagogik. Allenthalben hört man bereits vom Entstehen Katechetischer Zentren oder gar Katechetischer Akademien zur Heranbildung qualifizierter Laienkatecheten, so etwa in Verbindung mit den katholischen Universitäten von Tokio und Nagoya (Japan). Man bemüht sich in allen bedeutenderen Missionsgebieten, katechetische Literatur herauszubringen, welche die Fortschritte der modernen Katechetik auf die konkreten Verhältnisse der einzelnen Missionsräume anzuwenden sucht. Man ist vor allem bestrebt, bessere Textbücher für den Religionsunterricht einzuführen. Trotz all dieser hoffnungsvollen Ansätze und unverkennbaren Fortschritte wird man aber doch nicht übersehen dürfen, daß die missionskatechetische Gesamtlage noch immer viel zu wünschen übrig läßt. Besonders bezeichnend scheint in dieser Hinsicht, daß bis in die letzte Zeit selbst bedeutende Missionsorden noch häufig Priester ohne jede, oder doch mit recht mangelhafter katechetischer Ausbildung in die eigentliche Missionsarbeit eingestellt haben. Kein Wunder, daß der ungenügenden katechetischen Ausbildung der Missionare eine ebenfalls unzureichende Schulung der zahlreichen Katechisten entsprach.

Auf dem chinesischen Missionsfeld wenigstens — aber Ähnliches dürfte auch von anderen Missionen gelten — zeigte sich in den letzten 20 Jahren gegenüber früher ungleich größere Sorgfalt in der sprachlichen Durchbildung der Missionare, offenbar eine segensreiche Wirkung der Missionszyklen „Maximum illud“ (1919) und „Rerum Ecclesiae“ (1926). Doch entsprach dem anerkanntwertigen Streben nach besserer sprachlicher Durchbildung im allgemeinen kein gleiches Mühen um entsprechende *katechetisch-pädagogische Schulung der Jungmissionare*. Diese Tatsache könnte auf den ersten Blick etwas verwundern. Gehört es doch in den einigermaßen fortschrittlichen Seminarien Europas und Amerikas längst zu den Selbstverständlichkeiten, daß die künftigen Seelsorgspriester für ihr Katechetenamt eigens geschult werden. Ein guter Katechetikurs mit entsprechenden praktischen Übungen bildet dort stets einen wichtigen Punkt im Lehrplan des Seminars.

Nun ist aber dem Missionar eine viel schwierigere katechetische Aufgabe übertragen als dem gewöhnlichen Seelsorgepriester oder etwa dem Berufskatecheten der christlichen Heimat. Er hat nicht bloß selber ständig Leuten verschiedenster Altersstufen und ganz

verschiedener religiöser und profaner Vorbildung Glaubensunterricht zu erteilen, sondern darüber hinaus hat er auch seine Katechisten und Lehrer bei ihrer katechetischen Tätigkeit zu leiten, zu überwachen, und vor allem auch katechetisch weiterzubilden. Er ist der verantwortliche Leiter und Inspektor der Missionsschulen seines Distriktes. Zur Zeit missionarischen Wohlstandes vor dem letzten Krieg hatte z. B. in China mancher rührige Missionar 20 bis 30 Missionsschulen zu betreuen. Er war regelrechter Schulinspektor. Der gute Fortgang des Missionswerkes hing zu einem beträchtlichen Teil von der rechten Führung dieser Schulen ab. Als Schulinspektor muß der Missionar nicht bloß in katechetischen Belangen, sondern auch in pädagogischen und didaktischen Fragen hinreichend bewandert sein. Die Eigenart der missionarischen Verhältnisse bringt es mit sich, daß beim Glaubensunterricht gar oft in wenigen Unterrichtsstunden und mit den primitivsten Lehrmitteln eine solide Einführung in christliche Lehre und christliches Leben erreicht werden soll, solid genug, um dem Taufbewerber inmitten einer heidnischen Umgebung den nötigen Halt zu bieten.

Schließlich ist es immer viel schwieriger, in einer fremden Sprache zu unterrichten als in der eigenen Muttersprache. Bei allem Eifer, sich die Sprache des Missionsvolkes möglichst vollkommen anzueignen, empfindet der Missionar wohl sein Leben lang die unaufhebbaren Schwierigkeiten, die mit der Glaubenspredigt in einer Fremdsprache fast immer gegeben sind. Müßte er nicht diese unvermeidbaren Mängel in der Beherrschung der Sprache durch um so größere katechetische Tüchtigkeit möglichst auszugleichen suchen? Diesen hohen katechetischen Anforderungen hat die bisherige Ausbildung der Missionare wohl nicht immer entsprochen. Woher mag das gekommen sein, wo doch Missionsobere und Missionare in gleicher Weise von so großem Missionseifer beseelt waren? Unter anderem können dafür etwa folgende Gründe geltend gemacht werden.

Gründe

Vor allem ist hier die tief eingewurzelte Auffassung zu nennen, daß die „einfachen“ schulischen Verhältnisse der Missionsländer kaum eine besondere Vorbereitung verlangten. Man hat dabei wohl etwas zu wenig bedacht, daß gerade die *vermeintliche* „Einfachheit“ *der missionarischen Situation* eine Reihe katechetischer Schwierigkeiten in sich schließt, denen nur ein gut geschulter Katechet wirklich gewachsen ist. Nicht allzu selten kann man auch

der Auffassung begegnen, daß ein Priester, der seine Dogmatik und Moral gründlich studiert habe, doch wohl im Stande sein müsse, den Christen und Heiden seines Distriktes das Apostolische Glaubensbekenntnis und die Zehn Gebote beizubringen. Erst recht werde man von einem Priester nach erfolgreichen Studien der Philosophie und Theologie erwarten dürfen, daß er wenigstens eine gewöhnliche Volksschule ordentlich leiten und überwachen könne. Daß „akademische Studien“ für den einfachen katechetischen Unterricht gar ein Hindernis bilden könnten, wenn sie nicht durch besondere katechetische Schulung ergänzt werden, hat man dabei etwas übersehen. Das ist auch gar nicht zu verwundern. Wie lang hat es selbst im klassischen Land der Katechetischen Bewegung gebraucht, bis man allgemein erkannt und zugegeben hat, daß Theologie und Verkündigung innerlich wohl innig zusammenhängen, aber doch keineswegs dasselbe sind und darum auch verschiedenen Normen unterliegen?

Auch die Meinung, daß *in der Mission doch „alles ganz anders sei“* als in der christlichen Heimat, und daß sich der Missionskatechet darum um die Fortschritte der abendländischen Katechetik wenig zu kümmern habe, mag nicht wenig Unheil angestiftet haben. Als ob die leitenden katechetischen Grundsätze nicht überall dieselben wären und nur einer klugen, geschickten Anwendung auf die jeweiligen konkreten Verhältnisse bedürften, zu der eben die missionskatechetische Ausbildung befähigen sollte! Überall dort, wo man sich die Mühe nahm, sich mit der neueren Katechetischen Bewegung der Heimat ernstlich auseinanderzusetzen, ist das Vorurteil missionarischer Unbrauchbarkeit auch bald überwunden worden. Manchmal sogar zu gründlich, so daß der besonderen Eigenart der bodenständigen Verhältnisse nicht genug Rechnung getragen wurde; man begnügte sich mit unzureichenden Nachahmungen oder Bearbeitungen europäischer Vorbilder.

Aufs Ganze gesehen, wird man wohl sagen müssen, daß die wertvollen Anregungen moderner Katechetik von der missionarischen Glaubensverkündigung erst in beschränktem, manchmal sogar recht bescheidenem Ausmaß aufgegriffen und verwertet worden sind. Diese Tatsache mag man im Interesse möglichst wirksamer Glaubensverkündigung gewiß bedauern, doch soll man sich darüber nicht sonderlich verwundern oder gar entrüsten. Ist doch die Katechetische Bewegung selbst in den fortschrittlichsten Ländern der Heimat noch ziemlich jung. Hat sie nicht in ihrem eigenen Stammland ziemlich einige Jahre gebraucht, bis sie die mannigfachen Wider-

stände siegreich überwinden und sich wirklich durchsetzen konnte? Nun kommen aber die Missionare durchaus nicht alle aus katechetisch fortschrittlichen Ländern, sondern zu einem beträchtlichen Teil auch aus Ländern, in denen die katechetische Erneuerung eben erst begonnen hat. Übrigens hat man die Erfahrung gemacht, daß selbst aus katechetisch hochstehenden Ländern mitunter Leute mit recht bescheidener katechetischer Ausbildung in die Mission geschickt wurden. Und doch wäre es eine wichtige Aufgabe dieses Nachschubs junger unternehmungsfroher Kräfte, die Mission immer wieder mit dem wertvollen Gedankengut moderner Bestrebungen in der Heimat und ihren erprobten Fortschritten bekannt zu machen. Die Jungmissionare werden diese bedeutsame Funktion freilich nur dann erfüllen können, wenn sie neben solider seelsorglicher Ausbildung auch die notwendige Anpassungsfähigkeit an die weitgehend anders gearteten Verhältnisse der Mission mitbringen und den entschlossenen Willen, sich willig in den Missionsbetrieb einzufügen und zunächst einmal von der reichen Erfahrung der älteren Missionare zu lernen.

In der Verwertung neuer Methoden wird die Mission der Heimat gegenüber immer etwas im Rückstand sein. Das ist auch ganz in der Ordnung, solange der Abstand nicht allzu groß wird. Die Mission ist nun einmal kein Experimentierfeld für neue Methoden. Man wird es den verantwortlichen Missionsobern gewiß nicht verdenken, wenn sie nur hinreichend erprobte Methoden zulassen und verwenden wollen. Manchmal scheint allerdings der Abstand zwischen solidem seelsorglichem Fortschritt in der Heimat und der mehr konservativ eingestellten missionarischen Glaubensverkündigung das geziemende Ausmaß merklich zu überschreiten. Das ist dann neben der unzureichenden Ausbildung der Jungmissionare wohl noch folgenden Ursachen zuzuschreiben.

Man kann gewiß nicht verlangen, daß jeder Missionar auf seiner Hauptstation eine gediegene *katechetische Bibliothek* anlege. Er käme ohnehin nicht dazu, sie entsprechend auszunützen, schon aus Mangel an der notwendigen Zeit. Aber einige der besten Werke auf katechetischem Gebiet, besonders solche, die auch der missionarischen Glaubensverkündigung viel Anregung bieten, sollte er sich doch verschaffen können. Besonders wichtig wäre da die Lektüre einer gut geführten katechetischen Zeitschrift der Heimat, vor allem dann, wenn für die Missionare eines Missionsgebietes noch keine Fachzeitschrift bestehen sollte, welche den Missionar mit der modernen Katechetik hinreichend vertraut macht. Erst recht müßte in

allen wichtigeren Missionszentren eine gut ausgewählte seelsorgliche Bibliothek zu finden sein. Bisher hat es wohl noch oft an dieser notwendigen Hilfe gemangelt. So hatten die Missionare auch gar keine Möglichkeit, sich mit dem wertvollen Gedankengut der Heimat bekannt zu machen.

So brauchbar die Anregungen sein mögen, welche die Heimat der missionarischen Glaubensverkündigung geben könnte, so bedarf es doch vielfach der notwendigen Anpassung an die anders gearteten seelsorglichen Verhältnisse der Mission. Man kann wohl kaum erwarten, daß sich der einzelne Missionar dabei selber zurechtfinde. Dazu bedarf es durchgebildeter *Fachleute*. Ihre Aufgabe wäre es, die Anregungen der Heimat, aber auch anderer Missionen im Hinblick auf die Eigenart und Bedürfnisse der eigenen Missionen zu sammeln, zu verarbeiten, und den Mitbrüdern in geeigneter Weise vorzulegen. Nun hat es aber an solchen Fachleuten in der Mission bis in die letzte Zeit arg gemangelt. Gott sei Dank, wird man sagen können, daß sich bereits allenthalben eine unverkennbare Wandlung zum Bessern zeigt. Doch wird es noch seine gute Zeit brauchen, bis man überall von der Notwendigkeit solcher geschulter Fachkräfte überzeugt ist und sie wirklich zur Hand hat.

Wie kam es eigentlich, daß man die so dringend notwendige Ausbildung von Fachleuten immer wieder hinausgeschoben und auch die katechetische Ausbildung der gewöhnlichen Missionare nicht ernst genug betrieben hat? So bedauerlich es sein mag, daß da Unterlassungen vorgekommen sind, so ist es doch kein kleiner Trost sagen zu dürfen, daß da in erster Linie keineswegs beschämende Fahrlässigkeit, sondern im Gegenteil *falsch verstandener missionarischer Eifer* am Werk war. Man könnte das vielleicht in folgender Weise begreiflich machen.

Seit jeher war in den Missionen die Ernte groß, der Arbeiter aber nur wenige. Der Blick auf die ungeheure Ernte, die nach Arbeitern ruft, hat mitunter den Blick für die Notwendigkeit und Bedeutung gründlicher Ausbildung der Arbeiter etwas getrübt. Und schon gar für die Ausbildung und Freistellung von Spezialisten! Allerdings sehr zum Schaden der Ernte. Man hatte es eilig. Möglichst rasch sollten die Jungmissionare der eigentlichen Missionsarbeit zugeführt werden. Die beste Lehrmeisterin, so hob man zur Rechtfertigung immer wieder hervor, sei eben doch die lebendige Praxis, welche etwaige Mängel der theoretischen Ausbildung bald beheben werde. Das unparteiische Urteil der Missionsgeschichte hat gegen diese falsche Anschauung ebenso entschieden Verwahrung einge-

legt wie die Enzyklika „Maximum illud“. Wie in anderen praktischen Berufen, die ein bedeutendes Wissen und Können erfordern, ist selbstverständlich auch im Missionsberuf Theorie und Praxis organisch zu verbinden, jede der beiden ist in ihrer Weise schlechthin unersetzlich, man darf sie also nicht gegeneinander ausspielen. Niemand wird bei einem Arzt erwarten, daß die folgende Praxis grundlegende Mängel seiner theoretischen Ausbildung so ohne weiteres beheben werde. Sollte das beim Missionsberuf wesentlich anders sein?

Folgen

Die notwendige Folge mangelhafter katechetischer Ausbildung war bei nicht wenigen Missionaren eine gewisse Hilflosigkeit und *Resignation* in der Ausübung ihres katechetischen Berufes. Besonders wenn zu der unzureichenden katechetischen Ausbildung auch noch die unausbleibliche Schwierigkeit in der Handhabung der oft so hart zu erlernenden Sprache des Missionsvolkes kam. Die weitere Folge war, daß man den katechetischen Unterricht mehr und mehr den Laienkatecheten überließ, sich selber mit den notwendigen Predigten begnügte, und im übrigen sich mehr Verwaltungsarbeiten zuwandte. Das war leider nicht bloß ausnahmsweise da und dort der Fall. Sonst wäre es unverständlich, daß die Enzyklika „Maximum illud“ diesen Fehler so stark hervorhebt und rügt. Seither mag es gewiß in diesem Punkt viel besser geworden sein, eben überall dort, wo man die eigentliche Wurzel des Übels wirksam beseitigte und für bessere sprachliche und katechetische Ausbildung der Jungmissionare sorgte.

Mangelhafte katechetische Durchbildung der Missionare mußte auch fast notwendig zu *mangelhafter katechetischer Durchbildung der Laienkatecheten* führen. Tatsächlich ließ ihre katechetische Schulung nicht selten sehr zu wünschen übrig. Es fehlte eben an katechetisch geschulten Kräften, welche die künftigen Missionare und Katechisten hätten heranbilden können. Übrigens hätte auch ein guter Katechetikkurs in der Katechistenschule für sich allein nicht genügt. Erfahrungsgemäß hängt der katechetische Standard der Katechisten in hohem Grade von der rechten Führung durch den Missionar ab, dem sie unmittelbar unterstehen. Er hat sie zu überwachen, immer aufs neue anzueifern, weiterzubilden. Ohne diese kluge, aber ständige Führung werden die katechetischen Leistungen auch gut ausgebildeter Katechisten bald absinken, oder gar enttäuschen.

Gewiß haben es nicht wenige Missionare und Katechisten aus angeborenem Talent und religiösem Berufseifer schließlich auf autodidaktischem Weg zu recht guten katechetischen Leistungen gebracht. Das konnte aber doch nicht hindern, daß die religiöse Unterweisung in den Missionsländern auf weite Strecken hin etwas veraltete Geleise ging. Mit einer gewissen Zähigkeit hing man an *überlebten Methoden*, die mehr das Gedächtnis übten, wenn's gut ging, auch den Verstand nährten, aber doch zu wenig den ganzen Menschen erfaßten. Das war um so mehr zu bedauern, als gerade die Missionsvölker so gut wie alle schon auf Grund ihrer rassischen Eigenart eine möglichst anschauliche, auch den Gemütswerten des Christentums voll zu ihrem Rechte verhelfende Methode forderten.

Schon vor dem letzten Weltkrieg hat P. Johannes Thauen SVD mit seinem verdienstvollen Buch über die religiöse Unterweisung in den Heidenländern (Wien 1935) in diskreter Weise die unbefriedigende katechetische Situation der Missionsländer dargelegt und für die Einführung der neuen katechetischen Methode geworben. Wiederum sei ausdrücklich hervorgehoben, daß sich in den letzten 20 Jahren doch vieles gebessert hat. Doch blieben noch immer wesentliche Wünsche unerfüllt. So hatte z. B. das gewaltige chinesische Missionsfeld bis zum Ausbruch der kommunistischen Kirchenverfolgung für die zahlreichen Katechisten noch immer keine Darstellung der neueren katechetischen Methode, die den berechtigten Ansprüchen einigermaßen genügt hätte. Es gab auch kein Handbuch, das den offiziellen chinesischen Katechismus nach dieser Methode erklärte. Dabei ist eigens zu betonen, daß die chinesische Mission auf dem Gebiet der Missionskatechese gewiß nicht die rückständigste war.

Mit der ungenügenden sprachlichen und katechetischen Ausbildung der Missionare und Katechisten ging natürlich auch eine *ungenügende Ausbildung der Missionsschwestern* Hand in Hand. Soweit wir das in China beobachten konnten, hat es bei den Schwestern sogar noch länger gedauert als bei den Missionaren, bis sich die Forderung nach einer gründlicheren Ausbildung in der Sprache des Missionsvolkes durchzusetzen vermochte. Ähnliches gilt auch von der katechetischen Ausbildung der Schwestern und der zahllosen christlichen Jungfrauen, welche im Dienste der Mission Glaubensunterricht zu erteilen hatten. Das ist sehr zu bedauern. Zwar findet die Frau schon von Natur aus viel leichter den Weg zu einer konkreten und anschaulichen Lehrart. Immerhin könnte durch ent-

sprechende Schulung der fraulichen Missionskräfte der hervorragende Dienst, den sie dem Werk der Glaubensverbreitung leisten, noch erheblich gesteigert werden. Missionsschwestern zeigen erfahrungsgemäß großes Interesse für religionspädagogische Fortbildung. Die Zeit und Mühe, die man dafür aufwendet, bringt dem Gottesreich hundertfältige Frucht.

Trotz der Mängel, die auf missionskatechetischem Gebiet noch allenthalben vorhanden sein mögen, darf man doch ohne alle Schönfärberei schon jetzt für alle wichtigen Missionsgebiete *ein unverkennbares Erwachen katechetischen Interesses* feststellen. Das berechtigt zu schönen Hoffnungen für die Zukunft. Es wird viel darauf ankommen, daß man bei dieser katechetischen Erneuerung gerade jene Aufgaben in Angriff nimmt, die zur Zeit besonders drängen. Darüber im zweiten Teil.

II. Die missionskatechetische Aufgabe

Unter den Aufgaben, welche sich der Missionskatechese von heute stellen, wird von den Missionaren selbst vor allem die Notwendigkeit methodischer Reformen gesehen und immer wieder hervorgehoben.

1. Die methodische Erneuerung

Die Mehrzahl der Missionen dürfte sich gegenwärtig in einer ähnlichen katechetischen Lage befinden, wie sie für die Heimat vor etwa 50 Jahren am Anfang der Katechetischen Bewegung bezeichnend war. Man wurde sich damals zunächst einmal der offenkundigen methodischen Mängel bewußt, welche der katechetischen Unterweisung jener Zeit anhafteten. Darum wandte man sich im ersten Abschnitt der Katechetischen Bewegung vor allem methodischen Problemen zu und suchte bessere Methoden ausfindig zu machen, zu begründen, in der Praxis durchzusetzen. Wer wollte leugnen, daß die Missionskatechese im wesentlichen an denselben methodischen Mängeln zu leiden hatte, nur daß sich diese Mängel in der Mission begreiflicherweise etwas zäher hielten als in den katechetisch fortschrittlichen Ländern Europas und Amerikas? Doch wirkte sich der katechetische Intellektualismus und Mechanismus der alten Schule in der Missionskatechese womöglich noch schlimmer aus als im Religionsunterricht der Heimat. Inmitten einer christlichen Umgebung, die vor und neben dem schulischen Religionsunterricht für die religiöse Erziehung des Kindes sorgt, mag der

Religionsunterricht der Schule im wesentlichen noch immer sein Ziel erreichen, auch wenn er etwas einseitig auf die Vermittlung religiösen Wissens ausgerichtet sein sollte. Nicht so der Glaubensunterricht in der heidnischen Umgebung des Missionslandes und im neuheidnischen Milieu entchristlichter Länder.

Es ist darum nur zu begrüßen, wenn nun auch in den Missionsländern allenthalben das *Streben nach methodischen Reformen* deutlich zutage tritt. Die Missionskatechetik hat diese Bestrebungen nach Kräften zu fördern und den rechten Weg zu weisen. Vor allem gilt es klar aufzuzeigen, worin gerade die Hauptpunkte moderner katechetischer Methode im Gegensatz zur bisher üblichen Lehrweise bestünden. Dabei ist besonders auf die Erarbeitung einer psychologisch wirksamen, aber möglichst einfachen, verhältnismäßig leicht lernbaren katechetischen Methode zu dringen. Komplizierte Lehrweisen eignen sich ihrer Natur nach nicht für die missionarische Glaubensverkündigung, auch wenn sie anderswo unter besonders günstigen schulischen Bedingungen ihre Berechtigung haben mögen. Missionarischer Religionsunterricht legt kein Gewicht auf methodische Feinheiten. Wenn die missionarische Glaubensverkündigung unter methodischer Rücksicht mitunter etwas mangelhaft gewesen sein sollte, so kam das wahrhaftig nicht daher, daß wir gewisse Feinheiten moderner Didaktik zu wenig berücksichtigt hätten, sondern daher, daß manche Grundforderungen einer guten Methode vernachlässigt worden waren. Darum wird es nun darauf ankommen, den Missionaren und erst recht den Laienkatecheten einen Weg zu weisen, wie sie in ganz einfacher Unterrichtsweise den Grundforderungen moderner Katechetik gerecht werden könnten, also wie in jeder Katechese stets vom Konkreten auszugehen ist, wie der religiös sittliche Lehrgehalt schrittweise aus einer einfachen, aber anschaulichen Darbietung entwickelt werden muß, wie der katechetische Unterricht sich in allen seinen Formen lichtvoll und wirksam auf das Leben auszurichten und dem jugendlichen Drang nach Betätigung Rechnung zu tragen hat.

Die neuere katechetische Methode ist bekanntlich nicht als fertiges Geschenk vom Himmel gefallen, sie mußte Schritt für Schritt erarbeitet, weiter vervollkommen und erprobt werden. Die Münchener Methode, wie sie schon vor dem ersten Weltkrieg vorlag und besonders von führenden Münchener und Wiener Katecheten entwickelt und geübt wurde, mußte durch Anwendung und Einbau des Arbeits-, Erlebnis- und Heimatprinzips noch verschiedentlich ergänzt und weiter entwickelt werden. Das, was seinerzeit als Ergebnis eines jahrzehntelangen Ringens Stück für Stück geworden ist,

können wir nun als eine geschlossene Einheit, eben als „die“ *moderne katechetische Methode* vorlegen. Gerade in den einfachen Verhältnissen des Missionslandes werden wir uns hüten, viel von modernen katechetischen Methoden zu reden; wir würden damit nur der Gefahr der Verschwommenheit, Verwechslung und Verwirrung Vorschub leisten. Wir reden vielmehr immer wieder von der einen modernen katechetischen Methode, die alle wichtigen und wohl erprobten Ergebnisse der methodischen Reform harmonisch in sich vereinigt. Um den Namen dieser Methode ist uns dabei in keiner Weise bange. Will sie einer noch weiter Münchener Methode nennen, so mag er das ruhig tun. Andere nennen sie psychologische oder aktive Methode. Für den Fall des Katechismusunterrichtes drückt die Bezeichnung „textentwickelnde Methode“ ihre Eigenart besonders gut aus.

Sogar für den deutschen Sprachraum, wo doch einigermaßen mit didaktisch wohlgeschulten Kräften gerechnet werden darf, hat P. Jungmann SJ in seiner jüngst erschienenen „Katechetik“ (Freiburg 1953, Herder S. 120) die Einheit der echten katechetischen Methode kräftig unterstrichen und selber zur Darstellung gebracht. Er bedient sich dabei der von ihm gern und gut gehandhabten genetischen Darstellung: Wir sehen, wie die moderne katechetische Methode allmählich geworden ist und die berechtigten Ansprüche der modernen Arbeitsschule und des sogenannten Erlebnisunterrichts in sich aufgenommen hat. Nachdem man zunächst die textentwickelnde Methode am klassischen Fall der Katechismuskatechese klargemacht hat, muß noch eigens gezeigt werden, wie man die katechetische Methode nach den verschiedenen Gattungen katechetischen Unterrichts anzuwenden und zu modifizieren hat (Bibelkatechese, liturgische Katechese, Erklärung von Gebetstexten usw.). Noch auf einen andern Punkt wird man gerade im Missionsland bei der Darstellung und Einübung der neuen katechetischen Methode sorgfältig zu achten haben. Die textentwickelnde Methode darf unter keinen Umständen dahin mißverstanden werden, als ob es jetzt im Gegensatz zur früheren, oft reichlich trockenen Exegese des vorliegenden Katechismustextes auf ein eingezwungenes Fabulieren und Geschichten-Erzählen ankäme. Nicht bloß in China macht dem eingeborenen Katecheten bei seinem angeborenen Erzählertalent die anschauliche Erzählung einer Geschichte sichtlich selber großes Vergnügen. Leider versteht er nicht immer im gleichen Grade die katechetische Darbietung mit der notwendigen Selbstzucht auf das Ziel der Katechese auszurichten. Es besteht schon mitunter die große Gefahr, daß die interessante Geschichte die eigentliche Katechese

verschlingt. Bei der Ausbildung der Katechisten werden wir darum immer wieder darauf drängen müssen, daß der lebendigen und spannenden Darbietung auch eine solide Erklärung der christlichen Lehre folge, und daß sich die folgende Erklärung wirklich der vorausgehenden Darbietung zu bedienen und die einzelnen Elemente der Erklärung aus der Darbietung herauszuholen verstehe. Es wird da vieler geduldiger Übung bedürfen, bis das nicht bloß theoretisch verstanden, sondern wirklich gekonnt und treu beobachtet wird. Bei der katechetischen Ausbildung von Seminaristen konnten wir immer wieder die Beobachtung machen, daß auch ihnen die zuchtvolle und zielbewußte Darbietung und die folgende schrittweise Erarbeitung des religiös sittlichen Lehrgehaltes bedeutende Schwierigkeiten bereitete.

In der Missionskatechese steht wohl noch weitgehend der *Katechismus zu sehr im Vordergrund*. Man beginnt die religiöse Unterweisung mit dem Katechismus, folgt schon in den ersten Schuljahren seiner systematischen Ordnung, urgiert nicht selten mehr als billig und recht ist die gedächtnismäßige Einprägung seines Textes. Der biblische Unterricht spielt daneben nur eine sekundäre Rolle: So weit man eben noch Zeit hat. Demgegenüber gälte es, die grundlegenden Forderungen der neueren Katechetik zur Geltung zu bringen. Auch in der Mission, ja gerade da, gebührt in den ersten Jahren der religiösen Unterweisung dem biblisch-erzählenden Unterricht die eindeutige Führung. Das gilt auch für die erste Einführung von erwachsenen Taufbewerbern, besonders wenn es sich um einfache Leute ohne höhere Schulbildung handelt. Freilich darf dieses Betonen der biblisch-erzählenden Katechese nicht dahin mißverstanden werden, als ob man sich in den ersten Jahren des Religionsunterrichtes mit dem bloßen Erzählen der schönen Geschichten aus der Bibel begnügen dürfte. So hat es die Katechetische Bewegung nie gemeint. Man wünscht für die Mission mit ihren schwierigen schulischen Verhältnissen nur dasselbe, was in den letzten Jahrzehnten in allen katechetisch fortschrittlichen Ländern bereits eine Selbstverständlichkeit geworden ist: Die religiösen Grundlehren werden dem Kinde an Hand der biblischen Erzählungen beigebracht; Stofffolge sowie Art und Weise der Darbietung werden durch die biblischen Erzählungen bestimmt, aber in der Formulierung der christlichen Lehren wird man sich schon ziemlich früh der Formulierung des Katechismus nähern und diese offizielle Formulierung der Lehre im Laufe der Jahre immer mehr zur Geltung bringen und einprägen. Etwa in der Form, wie das in den

neueren „Religionsbüchlein“ der Heimat schon längst durchgeführt ist.

Bei dem großen Mangel an katechetischen Lehrmitteln, der für die Missionsschulen so oft charakteristisch ist, wird man vor allem trachten, daß dem Missionskatecheten wenigstens einfache, aber *katechetisch wirksame Bilder zu Gebote* stehen, und zwar nicht bloß dem priesterlichen Missionar, sondern auch der Missionschwester und dem einfachen Katechisten. Er hat dieses Hilfsmittel in seiner primitiven Dorfschule gerade so nötig wie der Missionar. In der Mission ist das Schulbild oft wichtiger als das Schulbuch. Katechetische Bilder lassen sich von der Heimat auch verhältnismäßig leicht erbitten und liefern. Freilich wäre darauf zu achten, daß entsprechende Bilder geschickt werden. Das katechetische Bild muß in der Mission noch mehr als in der Heimat echt religiös, durchaus schlicht und leicht verständlich sein. Leider hat sich auf dem Gebiet des religiösen Bildes auch in den Missionen viel Kitsch eingenistet. Er ist nicht im Missionsland gewachsen, sondern — leider — importiert worden. Bei der großen Bedeutung, welche in der Missionskatechese dem katechetischen Bild zukommt, müßten die künftigen Missionskatecheten auch besonders sorgfältig in der rechten Verwendung des katechetischen Bildes geschult werden. Gilt es doch, das katechetische Bild nicht nur irgendwie zu zeigen, sondern voll und ganz auszunützen.

Der modernen Katechetik ist es eigen, *das erzieherische Moment des religiösen Unterrichtes* stark zu betonen. Sie trifft sich hierin durchaus mit den gesunden Forderungen gediegener missionarischer Glaubensverkündigung. Sie erstrebt nicht bloß religiöse Belehrung, sondern religiöse Erziehung. Es soll nicht bloß religiöses Wissen vermittelt, sondern der ganze Mensch innerlich erfaßt und zum wahren Christen geformt werden. Trotz aller rationalen Elemente ist Religion formell Sache des Herzens, des Willens. Natürlich kann auch hier eine durchaus berechtigte Forderung falsch verstanden und in schädlicher Weise übertrieben werden. Kein erleuchteter Katechet will an Stelle des alten Intellektualismus nun einseitigem Voluntarismus und Aktivismus das Wort reden. Das Ziel der religiösen Unterweisung verlangt solide, gut und klar begründete Überzeugungen, welche dem christlichen Leben ein verlässliches Fundament sichern, dem Tun und Lassen des Christen klare Normen bieten, seinem Ringen und Leiden hehre Ziele setzen. Erst recht liegt es in der Natur göttlicher Offenbarung begründet, daß wir in

der missionarischen Glaubensverkündigung vor Christen und Heiden auch das belehrende Element immer hochschätzen werden. Nur muß alle katechetische Belehrung, ganz im Sinn der göttlichen Offenbarung, die wesentlich göttliche Einladung an den Menschen ist, immer wirksam auf das Leben ausgerichtet sein. Denn das ist ihre eigentliche Aufgabe: Christliches Leben zu wecken, zu unterbauen, zu nähren und zu vollenden. Es ist das hohe Ideal jedes wahren Glaubensboten, immer mehr ganz Instrument und Sprachrohr des göttlichen Katecheten zu sein, der gesagt hat: „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben“ (Jo 6, 64).

Religiöse Erziehung verlangt neben lebensvoller Belehrung auch kluge, zielbewußte Führung, welche zu immer größerer Selbständigkeit und überzeugtem Handeln von innen heraus anleitet. Auch dafür müßten den künftigen Missionaren und Laienkatecheten die nötigen klaren Richtlinien gegeben werden. Und das um so mehr, als man, aufs Ganze gesehen, den Eindruck gewinnt, daß bei der religiösen Erziehung in den Missionsländern bisher mehr die Achtung vor der gottgesetzten Autorität als die Anleitung zu selbständigem und selbsttätigem Handeln betont worden ist. Beides ist möglichst harmonisch zu verbinden, wenn wir starke christliche Persönlichkeiten formen wollen, die allein schon durch ihr Dasein für das Christentum werben. Die gegenwärtige Lage der Weltmission läßt diese Forderung besonders dringlich erscheinen. Es mag wohl sein, daß Geist und Haltung des kolonialen Imperialismus mitunter auch merklich auf die Erziehung in Missionssschulen und Seminarien abgefärbt hat. Auf jeden Fall ist jetzt im Zeitalter des Mündigwerdens der Missionsvölker die *konsequente Erziehung zu innerer Selbständigkeit* und gewissenhafter Selbstverantwortung von besonderer Wichtigkeit. Mehr denn je gilt es jetzt, ein bodenständiges Christentum zu erreichen, das auf eigenen Füßen zu stehen und nötigenfalls auch allein den feindlichen Mächten zu trotzen und seinen Weg zu finden und treu zu gehen vermag. Wie anderswo kommt auch im Missionsland ein einseitiges Betonen der erzieherischen Autorität nicht selten von unzureichender pädagogischer Durchbildung des Erziehers.

In den meisten Missionen haben die Missionare Schulen zu leiten und zu inspizieren. Um dieses wichtige Amt segensreich verwalten zu können, müßten sie unbedingt mit den leitenden *Grundsätzen allgemeiner Didaktik und Schulpädagogik* bekanntgemacht werden. Das Wichtigste davon müßte sich doch wohl in wenigen, aber gehaltvollen Unterweisungen bieten lassen. Aber es müßte eben

wirklich geboten werden. Schließlich versteht es sich von selbst, daß die christlichen Lehrer in der pädagogisch-didaktischen Ausbildung nicht hinter ihren heidnischen Kollegen zurückstehen sollen. Man wird wohl kaum behaupten können, diese an sich selbstverständliche Forderung sei in den Missionen schon durchgehends erreicht. Wenn Missionsschulen manchmal sowohl im Religionsunterricht wie in den profanen Fächern nicht jene Leistung aufweisen, die ihrer Aufgabe entspräche, so mögen da oft genug auch wirtschaftliche Gründe mitspielen, die sich nicht ohne weiteres beheben lassen. Daneben sind aber wohl auch besonders folgende zwei Gründe namhaft zu machen: Zunächst die ungenügende pädagogische Schulung der Missionare, welche die Schulen ihres Distrikts zu leiten haben. Dieser Mangel wirkt sich vollends dann verhängnisvoll aus, wenn es daneben auch noch an fachgebildeten Inspektoren fehlt, welche größere Schulbezirke, allenfalls eine ganze Diözese zu überwachen haben und dafür auch mit den nötigen Vollmachten ausgerüstet sind. Freilich ist mit der bloßen Ernennung solcher Inspektoren noch so gut wie nichts getan. Sie müßten ebenso wie ihre staatlich angestellten Kollegen ständig auf dem Wege sein und ihre Vollmachten auch mutig gebrauchen.

(Fortsetzung folgt.)

SR. M. BASILDIS LEIPPERT, CMP, LIMBURG/LAHN
DIE FRAU ALS SPENDERIN DER TAUF
IN DEN MISSIONEN

I.

Daß die Frau taufen darf und die von ihr gespendete Taufe gültig ist, war nicht immer selbstverständlich. In der *Schrift* finden wir keine Spur einer Spendung der Taufe durch Laien oder gar durch Frauen. *W. Koch* will zwar aus Apg 2, 38; 2, 41; 9, 18 und 10, 48 erschließen, „daß jeder Christ als fähig zur Beteiligung an der christlichen Taufe galt“¹. Aber seine Beweise sind nicht zwingend. Was die *Überlieferung* angeht, so war diese „teilweise in der alten Kirche ungemein schwankend und unbestimmt“². Es scheint, daß im Anfang die Taufe durch die Gemeinde, nicht durch amtliche

¹ Die Taufe im Neuen Testament. Biblische Zeitfragen, Heft 10, Münster 1910, 5.

² *J. H. Oswald*, Die dogmatische Lehre von den Sakramenten der katholischen Kirche, I. 4. Münster 1877, 179.

Vorsteher vorgenommen wurde³. Gleichwohl wurde der Frau in der Gemeinde das Recht zu taufen abgesprochen. Nach der *Didaskalia* dürfen selbst Frauen nicht von Frauen getauft werden⁴. In den *Apostolischen Konstitutionen* heißt es: „Wie die Frauen nicht predigen dürfen, so sollen sie auch keine Taufe vornehmen; das streitet nämlich gegen das göttliche Gesetz.“ „Über die Spendung der Taufe durch die Frau tun wir euch kund, daß jene, welche sich diese Handlung anmaßen, in einer nicht kleinen Gefahr schweben; deswegen raten wir nicht dazu, denn es ist gefährlich, ja sogar unerlaubt und gottlos“⁵. Noch auf dem *Concilium Carthaginense IV.*, bei dem Augustinus zugegen war, heißt es: „Mulier baptizare non praesumat.“ Zwar setzt der Sentenzenmeister, wo er diese Stelle anzieht, bei: „nisi cogente necessitate“; doch findet sich dieser Zusatz weder in den Akten noch bei den Historikern⁶. Er wird wohl aus der Praxis späterer Zeiten eingeflossen sein. Die *Väter* ereifern sich oft genug über die Ketzer, weil sie Frauen die Taufhandlung gestatten; sie verweisen dabei auf den paulinischen Grundsatz: „Mulieres in Ecclesiis taceant“ (1 Cor 14, 34), von dem sie auch für den Notfall keine Ausnahme kennen. *Eznik von Kolb* († um 478) schreibt über Marcion: „Er ist so verwegen, daß er selbst Frauen die Taufe spenden läßt. Das hat noch keine von den andern Sekten getan“⁷. *Tertullian* formuliert in seiner scharfen Art sogar so: „Der tolle Übermut von Weibern aber, der sich vermessen hat, lehren zu wollen, wird sich hoffentlich nicht auch das Recht zu taufen aneignen“⁸. Die *Synode zu Dovin* in Armenien (527) bestimmt: „Frauen dürfen nur Taufhilfe leisten“⁹.

Die Entscheidung, daß selbst die Frau im Notfall taufen dürfe, findet sich erstmals in einem Briefe *Urbans II.* vom Jahre 1088: „Super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur nobis ex sententia respondendum, ut et baptismus sit, si in instanti necessitate femina puerum in nomine trinitatis baptizaverit“¹⁰.

³ Vgl. *F. Zeller*, Die Apostolischen Väter. In: BKV, Bd. 35. München o. J., Einleitung S. 3 und *Didache VIII* 1.

⁴ *P. Ketter*, Christus u. die Frauen, II: Die Frauen der Urkirche. Stuttgart 1949, 36.

⁵ Vgl. Die sog. Apostolischen Constitutionen und Canonen. In: BKV Kempten 1874, 120.

⁶ *Oswald* a. a. O. I 181.

⁷ Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter, I. In: BKV Bd. 57. München 1927, 179.

⁸ *Tertullians* ausgewählte Schriften, I. In: BKV, Bd. 7. München 1912, 295.

⁹ *Ketter* a. a. O. II. 36.

¹⁰ Zitiert bei *Oswald* a. a. O. 182.

Die *theologische Begründung* gibt *Thomas von Aquin*: „Im Grunde ist es (immer) Christus, welcher tauft. Jo 1, 33: ‚Auf den du den Geist herabsteigen und bei dem du ihn bleiben siehst, der ist es, welcher tauft.‘ Es heißt aber im 3. Kapitel des Kolosserbriefes: ‚In Christus gibt es nicht Mann noch Weib.‘ Wie deshalb ein männlicher Laie taufen kann als Diener Christi, so auch eine Frau. Weil aber ‚der Mann das Haupt der Frau und Christus das Haupt des Mannes ist‘ (1 Kor 11, 3), so darf die Frau nicht taufen, wenn ein Mann zur Verfügung steht“¹¹.

Das *Decretum pro Armenis* (1439) *Eugens IV.* erklärte: „Im Notfall kann nicht nur der Priester und Diakon, sondern auch der Laie und die Frau, ja sogar der Heide und Irrgläubige taufen, wenn er nur die Form der Kirche wahr und die Intention hat, das zu tun, was die Kirche tut“¹².

Im *Canon 742 § 1* des *CIC* heißt es: „§ 1. *Baptismus non sollemnis* . . . potest a quovis ministrari, servata debita materia, forma et intentione; quatenus vero fieri potest, adhibeantur duo testes vel saltem unus, quibus baptismi collatio probari possit. § 2. Si tamen adsit sacerdos, diacono praeferatur, diaconus subdiacono, clericus laico et vir feminae, nisi pudoris gratia deceat feminam potius quam virum baptizare, vel nisi femina noverit melius formam et modum baptizandi.“

Aber die Frau hat nicht bloß das Recht, in Notfällen die Taufe zu spenden, sondern sogar die Pflicht. Denn das Sakrament der Wiedergeburt ist heilsnotwendig, ist „sacramentorum ianua et fundamentum“ (*CIC can 737 § 1*). „Wer nicht aus Wasser und dem Heiligen Geiste wiedergeboren wird, kann in das Gottesreich nicht eingehen“ (*Jo 3, 5*). Der Taufbefehl lautet ganz allgemein: „Machet alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes tauft!“ (*Mt 28, 19*) „Jeder Mensch wird geboren, um wiedergeboren zu werden“¹³.

II.

Aber *wann* darf die Frau taufen? Die Antwort ist mit dem Gesagten bereits gegeben. Zunächst dann nämlich, wenn es sich um Notfälle handelt. Notfälle sind aber hier nicht gleichbedeutend mit sicherer Todesgefahr. Es genügt, wenn eine begründete Furcht

¹¹ *Summa theologica* III 67, 4.

¹² *Denzinger-Rahner*, *Enchiridion symbolorum*, n. 696; cf. 712.

¹³ *Augustinus*: *Quid nasci profuisset, nisi renasci prodesset*. Zitiert bei *J. H. Oswald* a. a. O. I 181.

besteht¹⁴, daß die Todesgefahr gegeben ist. Ferner können und sollen die Frauen taufen, wenn es Schicklichkeitsgründe nahelegen und die Frauen über die Spendung der Taufe besser im Bilde sind als andere Laien.

Nach dem Gesagten ist nur zu bedauern, daß es eine „weitgreifende Unwissenheit rücksichtlich der so ausgedehnten Befugnis in der Verwaltung des Sakramentes“¹⁵ gibt.

III.

Die Fälle aber, in denen Frauen taufen dürfen und sollen, sind in den Missionen besonders häufig. Man denke an den dortigen *Priestermangel*.

In Afrika z. B. kommt auf rund 3000 Katholiken nur *ein* Priester. Selbst wenn der Missionar sich bei seiner Seelsorgsarbeit nur auf seine Gläubigen beschränkte, wäre es ihm nicht möglich, alle Nottaufen selbst zu spenden. Wenn er sich darüber hinaus für die Bekehrung der Heiden verantwortlich weiß — auf *einen* katholischen Missionar entfallen ca. 20 000 Afrikaner¹⁶; „in Indien kommen auf einen Missionar 60 000 Heiden; in Japan sind es 100 000 Heiden“¹⁷ —, dann ist es geradezu unmöglich, in allen Notfällen persönlich zur Stelle zu sein. Dazu kommt erschwerend, was ein Weißer Vater aus Afrika berichtet: „Viele unserer Glaubensboten sind recht alte Männer, die in Europa längst im Ruhestand leben würden. Ich habe Mitbrüder gekannt, die noch mit 75 Jahren eine Mission von mehreren tausend Christen leiteten“¹⁸. Mag deshalb ein Priester „noch so seeleneifrig und noch so wachsam sein, es werden sich immer wieder Fälle ereignen, wo er selber nicht zur Stelle sein kann und wo er sich damit abfinden muß, aber sich auch damit trösten darf, daß andere ihm eine Hirtenpflicht erfüllen, die als seine ureigenste anzusehen sein Amt ihm gebietet“¹⁹. Zu diesen anderen gehören vor allem Frauen, in erster Linie Missionarinnen.

Ferner sind die Fälle, in denen Frauen taufen dürfen und sollen, in den Missionen deswegen besonders häufig, weil in ihnen das *Leben* der Kinder besonders *gefährdet* ist. In einem Erlaß der Propaganda vom 11. 2. 1804 heißt es: „In locis tamen missionum probatur consuetudo, vi cuius a catechistis alii sive probatis laicis absente sacerdote infantibus receter natis licet bona valetudine utentibus illico administretur baptismus (etsi sacerdos solum ad breve tempus absens sit), quia vita infantium continuis est obnoxia periculis“²⁰. Wie wahr die letzten Worte dieses Erlasses sind, weiß jeder, der die Missionen kennt.

„Von den rund 40 Millionen Kindern, die jährlich geboren werden, sterben sehr viele bald nach der Geburt. Und die meisten von ihnen sind Heidenkinder.

¹⁴ H. Jone, Gesetzbuch des kanonischen Rechtes, II. Paderborn 1940, 24.

¹⁵ Oswald a. a. O. I 182.

¹⁶ Afrikabote, Frankfurt/Main, 51, 1954, 167.

¹⁷ Werbezettel des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung, Aachen (1954).

¹⁸ J. Hering, Priestermangel in den Missionen. In: Afrikabote a. a. O. 164.

¹⁹ M. Fischer, Schwesterndienst am Krankenbett. Freiburg 1935, 232—233.

²⁰ Collectanea S. C. de PF. Romae 1893, n. 537.

Gerade unter diesen Kindern können die Träger der ärztlichen Mission eine reiche Ernte für das Himmelreich halten“²¹. Doch ist es nicht immer so einfach, solche Kinder zu taufen. „Die Leute hier sind sehr abergläubig. Viele meinen, wenn das Kind getauft ist, muß es sterben, selbst wenn es noch gar nicht so krank ist. Und deshalb wollen manche nichts vom Taufen hören. So gehen viele ungetauft in die Ewigkeit“, schreibt eine Pallottinerin aus Südafrika. Sie erzählt dann folgendes: „Eines Tages (kamen) zwei Frauen zum Kloster mit einem sehr kranken Kinde. Die Schwester sah gleich, daß nicht mehr viel Hoffnung war. Aber vom Taufen wollten beide nichts wissen . . . Die Schwester fragte, ob sie das Kleine einmal den andern Schwestern zeigen könne, was man auch zugab. So brachte sie es in unser Refektorium und taufte es dort. Bis heute haben es die Angehörigen noch nicht erfahren, daß das Kind getauft worden ist. Es ist bald darauf gestorben.“ „Sterbende Kinder mußten meistens ganz unauffällig getauft werden, da gewöhnlich die Mutter beim Kinde im Krankenhaus bleibt, es keinen Augenblick aus den Augen verliert und gewöhnlich Zauberei bei den Weißen fürchtet. Gewöhnlich nahmen wir das Kind schnell aus dem Arm der Mutter und sagten, es müsse eine Spritze im Verbandszimmer bekommen. Dann haben wir erst schnell getauft und bis die erschreckte Mutter nachkam, waren wir schon mit einer Herzspritze beschäftigt. Wenn dieses Verfahren nicht möglich war, habe ich schon versucht, dem Kinde etwas zu trinken zu geben und habe dabei etwas Wasser ‚verschüttet‘, oder ich habe die Stirne ‚gekühlt‘ . . .“

Diese abergläubische Furcht heidnischer Eltern kann nicht wundernehmen, da selbst in christlichen Ländern Unsitten und Aberglauben die Taufe in Lebensgefahr erschweren. Aus Peru schreibt eine Missionsschwester: „Mit wieviel Aberglauben hier im Lande das Sakrament der Taufe umgeben ist, ist unbeschreiblich. Ist in einer Familie ein kleines Kind gestorben, so lassen viele Eltern das nächste Kind ungetauft, auch wenn es krank ist, damit es nicht ‚auch stirbt‘! — Schon öfters konnte ich hören: ‚Madre, ich lasse mein Kind noch nicht taufen. Ich habe noch keine Paten gefunden, die den Sarg kaufen wollen . . .‘ oder: ‚Madre, nirgends kann ich Paten finden, die so mildtätig sind und den Sarg kaufen wollen, nun muß ich erst zur Sierra fahren‘ . . .“ Hier braucht es nicht nur Klugheit sondern auch Festigkeit, wenn man zum Ziele kommen will. Ferner sind die Fälle, in denen die Aufgabe, die Taufe zu spenden, an Frauen herantritt, in den Missionen besonders häufig, weil sehr oft *Schicklichkeitsgründe* es den Priestern nicht erlauben, die Taufe zu spenden.

In den Missionsländern gibt es noch heute Gebiete, Sippen und Hütten, zu denen der Priester keinen Zutritt hat, wohin aber die Frau einen Weg finden kann. „Das klassische Land der Frauenmission ist Indien mit seinen für die Außenwelt verschlossenen Frauengemächern (Zenanas). Man rechnet, daß etwa 40 Millionen Frauen und Mädchen abgeschlossen in den Zenanas leben. Dort ist die Frauenmission entstanden und hat sie sich auch am meisten entfaltet“²². Diese Zenanas, wie überhaupt die Frauengemächer bei den Mohammedanern und in vornehmen indischen Häusern, öffnen sich nur einer Frau. Selbst „die Missionschwester verschafft sich nur sehr schwer Eintritt in sie. Am ehesten gelingt es

²¹ Th. Ohm, Die ärztl. Fürsorge der katholischen Missionen. St. Ottilien 1935, 93.

²² Vgl. H. Gunkel und L. Zscharnack, Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1928, II 738.

noch der Ärztin und der Krankenschwester“²³. So fällt ihnen die Aufgabe zu, den hier sterbenden Kindern und Frauen durch Spendung der Nottaufe zur Anschauung Gottes zu verhelfen.

Aus Afrika schreibt eine Mitschwester im Februar 1953: „Da die Priester einsehen, daß es oft nicht angebracht ist, selbst zu gehen, lassen sie es zu, daß die Schwester tauft, wenn Todesgefahr besteht.“ „Die Landessitte verwehrt vielerorts (z. B. in China) allen Personen männlichen Geschlechts den Zutritt zur Mutter in den ersten Tagen nach der Geburt eines Kindes. Dabei ist in manchen Ländern die Kindersterblichkeit so groß oder gar der Greuel des Kindermordes so herrschend, daß man Vorsorge treffen muß, um, wie einerseits das gefährdete Leben der Kleinen möglichst zu sichern, so ihnen andererseits die kostbare Taufgnade zu vermitteln“²⁴.

„Ein Krankenhauseelsorger unserer Tage hat diese Fälle, bei denen dem Priester im allgemeinen ein Mitwirken versagt bleibt, die Reservatfälle der Laienseelsorge genannt. Gott dem Herrn unsterbliche Seelen zuzuführen und diesen die ewige Seligkeit zu sichern, das ist ja das Höchste, wozu ein Mensch überhaupt berufen werden kann“²⁵.

Auch Fälle, in denen aus Schicklichkeitsgründen Frauen besonders geeignet und berufen sind, die Taufe zu spenden, kommen in den Missionen häufig vor. Man denke nur an die Taufe im Mutterschoße, die freilich nur ganz selten für eine Missionschwester in Frage kommt. Selbst die Hebammen unter ihnen werden diese Handlung wegen der damit verbundenen Gefahr für Mutter und Kind, wenn eben möglich, dem Arzte überlassen. „Stirbt die Mutter vor der Entbindung, so soll die Hebamme so schnell als möglich den Arzt rufen lassen, damit er die künstliche Entbindung bewerkstellige“²⁶. Eine Mitschwester schreibt dazu am 10. 2. 1953 aus Philippi in Süd-Afrika: „Eine intra-uterine Taufe habe ich noch nie erlebt, weder in East-London während meiner Hebammenlernzeit, noch in Glen Grey, wo wir viele komplizierte Geburten hatten. Ich glaube, daß es für eine Krankenschwester und Hebamme auch nicht sehr oft in Frage kommen wird, eine solche zu spenden, da bei komplizierten Fällen doch immer ein Arzt hinzugezogen werden muß und dieser dann verantwortlich ist. Freilich im Distrikt, wo vielleicht stundenweit kein Arzt zu erreichen ist, könnte einmal ein Fall vorkommen. Aber auch dann müßte man es sich bei einer lebenden Frau sehr überlegen, da doch eine gewisse Gefahr zu Infektion damit verbunden ist und hierzulande alles sehr schnell eine Gerichtssache gibt . . .“

Ebenso wird es bei Fehlgeburten aus Schicklichkeitsgründen Aufgabe der Frau sein, missionarisch zu dienen. Oft handelt es sich dabei um einen natürlichen Vorgang, wenn ein Kind zu früh den Mutterschoß verläßt und dann nicht lebensfähig ist. Aber wie oft greifen rohe Hände mit allen erdenklichen Mitteln ein in die gottgewollte Wiege des keimenden Lebens unter dem Herzen der Mutter, um das junge Leben zu töten! Die Zahl der so unschuldig ums Leben kommenden Kinder ist Legion. Diese traurigen Fälle kommen heute nicht nur in den zivilisierten Staaten Europas und Amerikas vor, sondern auch im dunklen Erd-

²³ *Ohm*, a. a. O. 83.

²⁴ *Schw. M. Sixta Kasbauer*, Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 11). Münster 1928, 116.

²⁵ *Fischer* a. a. O. 233.

²⁶ *W. Burger*, Die katholische Hebamme im Dienste der Seelsorge. Freiburg 1920, 18.

teil, im fernen Asien und auf den kleinen Inseln Ozeaniens, in Palästen und in den Elendshütten der Eingeborenen.

Hat eine Frau und Missionarin es mit solchen Fällen zu tun, so muß sie sich bewußt sein, daß auch die kleine Leibesfrucht ohne menschliche Formen eine unsterbliche Seele besitzt. Sie muß den ausgestoßenen Fötus wenigstens bedingungsweise taufen, wenn nicht sicher feststeht, daß kein Leben mehr vorhanden ist (CIC can 747).

IV.

So haben also Frauen *Mitverantwortung* für das Heil der Seelen²⁷. Unsere Missions- und Krankenschwestern sind sich im allgemeinen dieser ihrer Verantwortung bewußt. Mit Geduld und Liebe bieten sie alles auf, um die Seelen dem Verderben zu entreißen. Es ist bewundernswert, wie sie es fertig bringen, verstockte Sünder noch auf dem Sterbebette zu bekehren, wie sie dem Priester die Wege ebnen oder wie sie Sorge tragen, daß keiner ohne die Taufe sterbe. „Oft genug ist ja die Krankenschwester die einzige Vertreterin ihrer Religion am Krankenbett, gleichsam die Priesterin, die klug und taktvoll, aber auch wieder entschieden und kraftvoll sich um das Heil der Seelen müht“²⁸.

Eine Missionarin vom Hl. Herzen Jesu schreibt unter dem 29. 3. 1950 aus Lima: „Wenn auch manchmal dem Körper nicht mehr geholfen werden kann, wie oft darf man dann noch für die Seele sorgen, — für die Taufe.“

Jede Missionarin, die ganz aus ihrer Berufung heraus lebt, wird sich bewußt bleiben, daß ihr Dienst an der Rettung der Seelen immer Magddienst ist. Sie wird sich daher von jedem Übereifer, aber auch von nachlässiger Gleichgültigkeit freihalten.

Man neigt leicht zu der Annahme, daß die Frau in den Missionen in ihrem Übereifer oder in zu impulsivem Handeln oftmals zu früh taufe. Nach meinen bisherigen Erkundigungen dürfte das jedoch nicht der Fall sein. Freilich klagen die Priester, daß die Missionarinnen zu viele „getaufte Heiden“ in die Welt setzen. In der Tat ist ihre Zahl heute größer denn je. Aber das hat ganz natürliche und verständliche Ursachen: Wenn die Schwester oder Ärztin, die ihre Kranken in den Hütten aufsucht, oft meilen- und tageweit von der Station entfernt ist, dann trägt sie allein die Verantwortung für das Seelenheil der Sterbenden. Infolgedessen ist es oft nicht möglich, den letzten Atemzug abzuwarten, bis sie tauft. Wenn sie sich sagen muß: „Die Krankheit ist zum Tode und der Patient wird sterben, bevor ein Priester oder ich selber noch einmal ans Krankenlager kommen kann“, dann wird sie sich reiflich überlegen, ob sie nicht doch besser taufen soll. Allerdings, so schreibt eine Pallottinerin am 9. 2. 1953 aus Süd-Afrika, „es kommt zwar schon mal vor, daß zu früh getauft wird, da selbst

²⁷ Vgl. *Fischer* a. a. O. 221.

²⁸ Ebd. 220.

erfahrene Krankenschwestern sich noch täuschen können in Bezug auf den Verlauf der Krankheit. Aber jede Krankenschwester läuft lieber zweimal zu dem betreffenden Patienten, als daß sie einen „getauften Heiden“ in die Welt setzt. Und doch kommt es vor, daß nicht alle Getauften sterben, und das sind und bleiben dann Sorgenkinder. Alles wird versucht, um sie mit Liebe, Geduld und Ausdauer in die Kirche zu locken. Wenn den Eltern etwas daran liegt, ist es gut, sonst meist hoffnungslos.“

Eine andere Ursache liegt im heutigen Fortschritt auf technischem und medizinischem Gebiet. Aus Süd-Afrika schreibt eine Mitschwester: „Von den in den letzten Jahren Getauften sind noch eine Reihe am Leben. Viele von ihnen sind noch kränklich und werden noch sterben. Mit diesen neuzeitlichen Medikamenten werden ja auch schon Halbtote wieder zum Leben gebracht. Dazu haben die Leute hier ein zähes Leben. Die meisten jedoch sind schon gleich in den Himmel geflogen.“

Einem anderen Briefe aus Süd-Afrika entnahm ich: „Der Bischof und die Priester sind der Ansicht, daß es besser sei, daß ein Kind gegebenenfalls nach der Taufe noch lebe, als daß es ohne Taufe sterbe.“ Es darf natürlich keine Fahrlässigkeit vorliegen. Darum verlangt die Kirche von allen Missionarinnen, ob Laien, Ärztinnen oder Schwestern, eine gründliche Schulung in der Heimat²⁹. Jeder Verantwortliche wird lieber zwei oder drei Jahre warten und eine ausgebildete Kraft in die Mission entsenden, als sofort drei unausgebildete Helfer hinausschicken.

Die Frauen in den Missionen wissen heute allgemein, daß sie nicht einfach taufen dürfen, um den Täufling dann der Gnade Gottes zu überlassen. Thomas von Aquin sagt zwar: „Der Unglaube der eigenen Eltern schadet den Kindern nicht, selbst wenn sie die Kinder nach der Taufe in die Götzenopfer einzuweihen versuchen. Denn Augustin sagt: ‚Ein Kind, einmal geboren durch den fleischlichen Willen anderer, kann nachher nicht mehr verstrickt werden in die Fesseln fremder Ungerechtigkeit, der es nicht mit eigenem Willen zustimmt.‘ . . . Der Glaube eines einzigen (Gliedes), ja sogar der gesamten Kirche kommt dem Kleinen zugute durch das Wirken des Heiligen Geistes, der die Kirche eint und die Güter des einen dem andern mitteilt“³⁰. Wie sehr sich aber die Umwelt und das Beispiel der Eltern auf die Entwicklung des Seelenlebens junger Menschen auswirken, weiß jede Missionarin. Das gesunde Kind einer heidnischen Familie zu taufen, wenn die christliche Erziehung nicht gewährleistet ist, wäre gewiß absurd, denn es ist ganz recht, daß man den Grund nur dann legen darf, wenn das Gebäude darauf auch wirklich errichtet wird. Im andern Fall wäre geradezu die Gefahr der Verunehrung des Sakramentes gegeben. Aber in der Todesgefahr liegt die Sache wesentlich anders“³¹. Welches hier die katholischen Grundsätze sind, sagt der CIC can 750—752.

V.

Soll die Missionarin ihrer Aufgabe nicht ratlos gegenüberstehen, dann braucht sie eine gute *Vorbereitung* und gründliche *Schulung*. Es wäre gut, wenn jede Missionarin vor ihrer Aussendung einige

²⁹ Vgl. Enzyklika „Evangelii praecones“, dtsch. Übersetzung: 1. Sonderheft 1951 der Aachener Unio Cleri pro Missionibus, Priester und Mission, 7.

³⁰ S. Th. III, 68, 9 ad 2.

³¹ M. Meinertz, Urchristentum und Kindertaufe. In: ZMR 21, 1931, 155—156.

praktische Kenntnisse in der Krankenpflege erwerben könnte. Diese werden ihr immer von Nutzen sein, ganz gleich, wo sie draußen im Weinberge des Herrn einmal stehen wird. Praktische Fälle haben gezeigt, daß auch Küchenschwestern und andere gelegentlich in der Krankenpflege aushelfen müssen.

Wenn der CIC can 743 schon jeden Pfarrer verpflichtet zu sorgen, „daß auch die Gläubigen, besonders die Hebammen, Ärzte und Chirurgen die Taufe für den Notfall gründlich erlernen“, muß erst recht die Leitung jeder missionarischen Frauen-Gemeinschaft dafür sorgen, daß niemand ohne genügende Schulung entsandt wird. Diese kann erfolgen sowohl durch Bücher wie durch mündlichen Unterricht.

Jede Missionarin soll wissen, was der CIC can 737—779 über die Spendung der Taufe sagt. In einigen Gesang- und Gebetbüchern der deutschen Diözesen ist ein eigener Passus über die Pflicht zur Spendung der Taufe bzw. der Nottaufe mit kurzer Schulung. Außerdem gibt es Handbücher für Missionare, die Anweisungen enthalten über Schulung und Spendung der Nottaufe.

In einem solchen für die Missionare des Apost. Vikariates Yenchowfu heißt es in Art. 271 (in Übersetzung): „Für die besondere Aufgabe des Taufens sollen bewährte und religiöse Männer oder auch Frauen bestimmt werden, die, zumal wenn sie bezahlt werden, dieses so wichtige Amt mit größter Gewissenhaftigkeit ausüben. Sie sollen medizinische Kenntnisse haben, durch deren Anwendung sie besonders in gefährvollen Zeiten viele Seelen dem Himmel gewinnen können. Ferner soll der Missionar sorgfältig und diskret darauf bedacht sein, daß das Gott so wohlgefällige Amt den Taufspendern nicht eine Gefahr zum Betrug und Schaden für die eigene Seele werde.“ Art. 272: „Zuweilen soll der Missionar die Taufspender, sowie die Katecheten, Jungfrauen und Vorsteher prüfen, damit sich nicht allmählich Irrtümer einschleichen, die die Taufe ungültig machen.“ Art. 315: „Kinder sollen sobald als möglich, das heißt innerhalb von acht Tagen nach der Geburt getauft werden, wenn nicht ein gerechter Grund entschuldigt. In Abwesenheit des Priesters *muß* die Taufe von erfahrenen Gläubigen gespendet werden. Die Missionare sollen die Gläubigen oft an diese ihre schwere Pflicht mahnen und jeden entgegenstehenden Mißbrauch nach Kräften auszumerzen suchen.“ Art. 901: „Die Katechetinnen sollen kranken und sterbenden Frauen Beistand leisten. Sie sollen darauf bedacht sein, die Kinder der Ungläubigen in Todesgefahr zu taufen und einige Frauen in einem Bezirk über die richtige Spendung der Taufe unterrichten ...“³²

Es wäre zu begrüßen, wenn die Satzungen missionierender Frauenorden oder Laieninstitute einen Passus über die Spendung der Nottaufe enthielten. Doch soweit ich bis jetzt feststellen konnte, scheint das noch nicht der Fall zu sein. Unsere Satzungen (der Pallottinerinnen) sagen nur, daß die Schwestern achtsam sein sollen, daß möglichst kein Kind und kein Erwachsener ohne die hl. Taufe

³² Manuale Missionariorum⁵, Manuale in usum Missionariorum Vicariatus Apostolici de Yenchowfu. Shantung 1932, 76; 86—87 u. 232.

sterbe. „Bei Erteilung der Nottaufe richte sich die Schwester nach der Weisung des Missionsobern“³³. Aber im Anhang des deutschen Gebetbuches der Pallottinerinnen finden wir genauere Anweisungen. Hier heißt es: „Unsere Schwestern kommen des öfteren in die Lage, in eiligen Fällen die hl. Taufe zu spenden, sei es Kindern oder Erwachsenen. Hierbei sollen sie vor allem sich erinnern, daß sie nur dann die hl. Taufe spenden dürfen, wenn ein Missionar oder Katechet nicht zur Stelle ist und wenn wirklich ein Notfall vorliegt. Ein solcher ist aber anzunehmen, wenn begründete Furcht vorhanden ist, daß der Täufling stirbt, bevor der Geistliche oder Katechet anwesend sein kann. Die Taufe ist, wenn Taufwasser zu haben ist, nur mit diesem, sonst mit Weihwasser, und nur dann, wenn auch dieses fehlt, mit gewöhnlichem reinem Wasser vorzunehmen. Die Taufe wird gespendet, indem die Schwester dreimal (in großer Not reicht einmal) Wasser über den Kopf oder die Stirne des Täuflings gießt und gleichzeitig selbst die Worte spricht: ‚Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘. Hierbei muß sie selbstverständlich die Absicht haben zu taufen. Es ist darauf zu achten, daß das Wasser fließt und die Haut wirklich benetzt. Muß man zweifeln, ob die zu taufende Person noch lebt, so darf die Taufe nur bedingungsweise gespendet werden mit den Worten: ‚Wenn du lebst, taufe ich dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.‘ Über die stattgehabte Taufe sind Notizen aufzunehmen und dem zuständigen Missionsgeistlichen alsbald zu übergeben. Die taufende Schwester möge sich vor jeder Aufregung hüten, in aller Ruhe die hl. Handlung vollziehen, damit das Sakrament nicht in verkehrter Weise und dadurch ungültig gespendet werde.

Taufe der Kinder: Kinder katholischer Eltern sind im Notfall immer zu taufen, auch an Orten, an welchen sich keine Missionare befinden. Wenn ein Kind, dessen Eltern Heiden oder Andersgläubige sind, infolge schwerer Krankheit in Todesgefahr ist, kann und muß man es taufen, man müßte denn ernstlich befürchten, hierdurch größere Nachteile hervorzurufen, wie Verfolgung der Christen oder der Missionare, oder deren Dienst verhaßt zu machen. Um diese Nachteile zu vermeiden, muß die Taufe stets geheim gespendet werden, wenn man Widerstand oder Mißfallen der Eltern befürchtet.

Taufe der Erwachsenen: Bezüglich der Taufe von Erwachsenen (in Notfällen) richte sich die Schwester nach den Weisungen des Missionspriesters ihrer Station. Zu diesem Zweck soll sich die Oberin sogleich beim Antritt ihres Amtes die nötigen Weisungen von dem Stationsobern geben lassen und sie jeder, besonders jeder neu hinzukommenden Schwester mitteilen.

Im allgemeinen gilt folgendes:

1. Ist der erwachsene Sterbende bei Bewußtsein, so muß man ihn, sobald man sich von dessen Verlangen nach der Taufe überzeugt hat, ganz kurz über die unbedingt notwendigen Glaubenswahrheiten unterrichten und ihn einen Akt der Reue erwecken lassen; ein bloßer Liebesakt genügt nicht. Hierauf taufe man ihn und zwar bedingungsweise, wenn man an dessen Willen, dieses Sakrament zu empfangen, zweifelt, weil ohne den Willen des Empfängers die Taufe ungültig ist. Zweifelt man jedoch nur an dessen Disposition, d. h. an seinem Glauben oder seiner Reue, dann taufe man bedingungslos, weil die Taufe trotzdem gültig ist und, sobald der Getaufte später Reue erweckt, auch die Vergebung der Sünden bewirkt.

³³ Konstitutionen der Missionsgenossenschaft der Pallottinerinnen. Limburg/Lahn, 1913, 40.

2. Wenn jedoch der Sterbende das Bewußtsein nicht mehr hat, aber mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, daß er die christliche Religion kannte und somit wenigstens innerlich das Verlangen hatte, auch in dieser Religion zu sterben oder die Taufe zu empfangen, dann taufe man ihn (wenn sein Verlangen nach der Taufe nicht feststeht) unter der Bedingung: ‚Wenn du fähig bist, taufe ich dich ...‘ Man kann ihm vorher einen Reueakt und das Verlangen nach der Taufe leise ins Ohr sprechen, da er vielleicht innerlich bei Bewußtsein ist. Wenn jemand, als er bei Bewußtsein war, die Taufe zurückwies, so taufe man ihn jetzt nicht, außer er hätte diese Weigerung zurückgenommen oder Zeichen der Reue gegeben.

3. Man kann einen Sterbenden nicht, auch nicht bedingungsweise taufen, wenn er keinen Unterricht erhalten hat oder wenn ihm die christliche Religion völlig unbekannt war, weil er dann auch nie den Willen hatte, die Taufe zu empfangen oder christlich zu sterben. Der Wille und das Verlangen, dieses Sakrament zu empfangen, ist aber zu dessen gültigem Empfang notwendig³⁴.

Jede Missionarin hat bis zu ihrer Aussendung reichlich Gelegenheit, sich mit diesem Stoff bekannt und vertraut zu machen. Außerdem wird noch für einen guten und genügenden Unterricht gesorgt. Dieser ist, soweit ich in Erfahrung brachte, bei allen weiblichen missionierenden Gemeinschaften garantiert. Es genügt aber nicht, im Religionsunterricht vom Wesen, von der Notwendigkeit und Spendung der Taufe und Nottaufe im allgemeinen zu sprechen. Jede Missionarin sollte auch wissen, was die Kirche über die Taufe des Kindes im Mutterschoße vorschreibt³⁵ und was Theologie und Pastoralmedizin zu diesbezüglichen Fragen sagen³⁶. Selbstverständlich sollte der Unterricht auch auf die Probleme eingehen, die bei Mißbildungen entstehen können. Ich denke dabei besonders an die Doppelbildungen der verschiedensten Art. Auch hierüber geben CIC, *Rituale Romanum*, Moraltheologie und Pastoralmedizin Anweisungen³⁷.

Zudem werden immer wieder Kurse gegeben, sowohl für Krankenschwestern als auch für Missionarinnen, bei denen zuweilen das Thema von der Nottaufe berücksichtigt wird.

Jede Missionarin, ja jeder Christ kann in zwangloser Unterhaltung ein klärendes Wort sagen über die Würde, Notwendigkeit und

³⁴ Gebetbuch für die Mitglieder der Missionsgenossenschaft der Pallottinerinnen. Limburg/Lahn 1909, 30—32.

³⁵ Cf. CIC can 746 § 1—5.

³⁶ Cf. *Noldin-Schmitt*, *Summa Theologiae Moralis*²⁸, III. Heidelberg 1945, 71—73. — *M. Prümmer*, *Manuale Theologiae Moralis secundum Principia S. Thomae Aquinatis*⁹, Roma o. J., 100—102. — *Capellmann-Bergmann*, *Pastoral-Medizin*. Paderborn 1923, 262—264.

³⁷ Cf. CIC can 748; *Rit. Rom.* tit. 2, c. I. n. 22. — *Noldin-Schmitt*, III 73. — *Prümmer*, 102—103. — *Capellmann-Bergmann* a. a. O. 265—270.

Spendung der hl. Taufe. Hier liegt eine sehr schöne Aufgabe für jede christliche Mutter. Denn schon das Kind soll, sobald es Verständnis dafür hat, wissen, daß es in der Not taufen darf³⁸. Namentlich in den Missionen ist es von großer Wichtigkeit, daß die Mütter, Frauen und Mädchen wissen, daß sie mithelfen dürfen am Siege der Kirche Christi hier auf Erden durch gelegentliche Spendung der hl. Taufe. Da ist es Aufgabe jeder Missionarin, ihr Wissen weiterzugeben an die andern.

VI.

Schließlich noch einige Worte über die Frauen, welche in besonderer Weise berufen sind, in bestimmten Fällen die Taufe zu spenden. In Betracht kommen zunächst die *Missionsschwestern*, die in diesem Punkt heute größere Freiheiten haben als früher. In der Vergangenheit war es den Ordensschwestern nicht gestattet, Geburtshilfe zu leisten. Aber unter dem 6. 11. 1933 hat der apostolische Delegat von Mombasa, Erzbischof Hinsley, den zu seinem Bezirk gehörenden Missionsobern mitgeteilt, daß „die Religiosenkongregation die ganze Frage durch eine eigene Kommission überprüfen läßt und die Propaganda vorläufig folgendes entschieden hat: „Mittlerweile mögen die Schwestern in Missionsgebieten, in denen Mangel (scarcity) an Ärzten besteht, in dringenden Fällen Geburtshilfe und andere damit verbundene Dienste leisten“. Bei diesen Diensten mag nicht nur an die Nottaufe als solche, sondern auch an die Taufe im Mutterschoß gedacht sein. Jede Missionsschwester weiß oder sollte jedenfalls wissen, daß im Notfall das Gebot Gottes von der helfenden Nächstenliebe über dem Gebot der Kirche steht und daß sie in der Not eingreifen muß, selbst dann, wenn sie von Rechts wegen noch an den Codex Iuris Canonici Can. 139 oder durch die Regeln und Satzungen ihrer Genossenschaft gebunden ist. Inzwischen haben die meisten missionierenden Frauenorden schon eigens ausgebildete Hebammen und Ärztinnen. Ferner kommen für die Taufspendung in Frage die *Katechetinnen*, die *Laienmissionshelferinnen* und dann auch *einheimische Frauen*, die hinreichend unterwiesen sind. Es ließe sich von vielen einheimischen Kindern, Frauen, selbst alten Mütterchen berichten, die dank der Unterweisung durch Schwestern in Notfällen armen Kindern und verstockten Heiden durch die Spendung der Taufe zur Anschauung Gottes verholfen haben.

³⁸ Vgl. hierzu: *Romé Cornier, Japan, Yuriko tauft ihren Vater*. In: KM 70, 1951, 126.

Ferner sind hier zu nennen die *Missionsärztinnen*, etwa jene aus dem missionsärztlichen Institut in Würzburg und jene aus der Kongregation der Medical Mission Sisters. Von diesen Sisters schrieb mir eine Mai 1953: „Meistenteils arbeiten die Schwestern unter den islamischen Frauen und spenden selbstverständlich auch die Taufe.“

PAUL A. SAWADA, JAPAN, z. Zt. HENNEF/SIEG
DIE DENKWEISE DES JAPANERS

I.

Wie ist die Denkweise des Japaners, welche Eigenschaften kennzeichnen sie? Auf diese Frage gab Dr. Haga¹, ein berühmter Literaturhistoriker der Jahrhundertwende, in seiner klassischen Studie des japanischen Charakters, folgende Antwort: Die Mentalität des Japaners zeichnen zehn Tugenden aus: Loyalität dem Kaiser gegenüber und Vaterlandsliebe, Ahnenverehrung und Hochachtung vor der Familientradition, Realismus und Sachlichkeit, Liebe zur Natur, weltlicher Optimismus, Schlichtheit, feinfühliges Geschmacks, Sauberkeit, Höflichkeit und Duldsamkeit. Obwohl noch immer ein Standardwerk über die Denkweise und das Wesen des Japaners, ist Dr. Hagas Buch doch mehr ein literarisches Kunstwerk als eine analytische Untersuchung. Auch hat es nicht den Nationalcharakter als Ganzes, mit allen seinen Tugenden aber auch Untugenden, zum Gegenstand.

Eine systematischere Behandlung des Themas kann erfolgen, wenn die Struktur unserer Sprache als *terminus a quo* dient, ein Versuch, den Professor Nakamura² kürzlich unternommen hat. Zwischen Sprache und Gedankengang besteht eine eigentümliche Reziprozität. Die Sprache verleiht den Gedanken nicht nur Ausdruck, sondern bindet und bedingt sie zugleich. Daher sagen uns die charakteristischen Merkmale einer Sprache vieles über nationale Psychologie. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit zunächst der Art und Weise zu, in der ein Japaner einen kategorischen Satz, wie „S ist P“, aufstellt. Im klassischen Japanisch sagen wir: „*S wa P nari*“. Wenn wir die Vorstellung des „es gibt“ vermitteln wollen, dann müssen

¹ Haga, Yaichi, *Kokuminsei Juron* (Zehn Essays über den Nationalcharakter), Fuzanbo, Tokio 1929.

² Nakamura, Hajime, *Toyoin no Shi-i-hoho* (Die Denkweise der Orientalen), 2 Bde. Misuzu-Shobo, Tokio 1948—1952.

wir sagen: „*S ari*“. Jedoch wir fühlen uns unbefriedigt, wenn wir die Erscheinungsform des „*S*“ undefiniert lassen. *S* existiert. Aber wie und wo? Darum sagen wir: *S wa P ni ari*, oder „*S* existiert in *P*“. Hier können wir eine wichtige Beobachtung im Hinblick auf unser Denkschema machen. Das Wort „*nari*“ stammt, nach Ansicht der Grammatiker, von „*ni ari*“ ab. Wie oben gezeigt wurde, wird „*nari*“ gebraucht, um über die *essentia* oder das Sosein, „*ari*“ oder „*ni — ari*“ dagegen, um über die *existentia* oder das Dasein der Dinge eine Aussage zu machen. Daraus folgt, und es ist in der Tat so, daß *existentia* eine größere und grundlegendere Bedeutung in der japanischen Denkweise erhält, als *essentia*.

Im modernen Japanisch wird der Satz „*S ist P*“ entweder durch „*S wa P de aru*“ oder durch „*S ga P de aru*“ ausgedrückt. Wichtig ist hier die Rolle der beiden Partikel „*wa*“ und „*ga*“, die beide den Fall des *S* als Nominativ qualifizieren. Grob gesagt, wird „*wa*“ dann gebraucht, wenn der Schwerpunkt des Satzes im Prädikat, „*ga*“ hingegen, wenn die Betonung auf dem Subjekt liegt. Darüber hinaus deutet „*wa*“ den universalen Charakter des Satzes „*S ist P*“ an, d. h. nicht nur ein *S* oder einige *S*, sondern *alle S* sind gleich *P*. In dem Sinne, daß die Qualität des Urteils allgemein ist, entspricht „*wa*“ dem deutschen „was betrifft“. „*S wa aru*“ bezieht sich auf das *Dasein* und „*S wa P de aru*“ auf das *Sosein*. Außer dieser Regel gibt es fast keine allgemeinen Regeln für den Gebrauch dieser höchst komplizierten Partikel. Hier dominiert nicht die Logik. Unlogisch ist gewiß ein Satz ohne Subjekt, dem man im Japanischen nicht selten begegnet. In einem solchen Falle muß man mehr als „zwischen den Zeilen lesen“. Wie wir noch sehen werden, muß dieses logische Vakuum durch etwas ausgefüllt werden, das jenseits der gewöhnlichen Logik steht.

„*S wa P de aru*“, das heißt: „*S ist P*“. Augenscheinlich zeigt der Satzbau im japanischen die Folge: Subjekt — Objekt — Prädikat. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß der Japaner die Verbindung von Subjekt und Objekt psychologisch genauer erfaßt als die logische Verbindung zwischen den beiden Komponenten eines Prädikates, nämlich Verb und Objekt. Ein weiteres Beispiel, das zu dem gleichen Ergebnis führt, ist folgendes: Wir sagen: „*Kane ga aru*“, auf deutsch „Es gibt Geld“. Statt dessen ziehen wir es jedoch vor zu sagen: „*Watakushi wa kane ga aru*.“ Hier wird „*Watakushi*“, ich, im Nominativ mit dem Partikel „*wa*“ eingeführt. Warum? Weil wir darstellen wollen, daß das logische Subjekt „Geld“ in Beziehung zum personifizierten Subjekt „ich“ steht. „In meinem

Besitz befindet sich Geld“ würde eine bessere Übersetzung sein als etwa „Es gibt Geld bei mir“, und zwischen diesen beiden Sätzen besteht ein Unterschied. Selbst die Vereinfachung „*kane ga aru*“ würde von einem Japaner in der gleichen Weise aufgefaßt werden. „*Yama wa iwa ga aru*“ — „im Berg ist ein Felsen“ — bedeutet nach japanischer Denkart praktisch: „Im Besitze des Berges ist ein Felsen.“ So wird aus einem Existenzurteil de facto ein Relationsurteil, und diese Relation ist eher persönlicher als unpersönlicher Natur.

„S ist P“ — auf japanisch — „*S wa P de aru*“. An Stelle des „*de aru*“ werden jedoch häufig andere Formen, wie „*desu*“, „*da*“, „*degozaimasu*“, usw. gebraucht. Sie alle sagen mehr oder weniger das Gleiche, aber mit unterschiedlicher Nuance. Die Auswahl der richtigen Worte hängt von der Situation, der Person, die sie ansprechen, ab. Die Logik wird somit verdrängt durch eine von persönlichen Beziehungen geschaffene Atmosphäre.

II.

Aus dem, was wir bisher über die Struktur der Sprache erfahren haben, können wir den Schluß ziehen, daß die japanische Denkweise personalistisch, irrationalistisch und realistisch ist.

Untersuchen wir nun diese Grundzüge ein wenig genauer und betrachten wir die Folgen, die sich daraus für den Lebensstil und insbesondere für das religiöse Bewußtsein des Japaners ergeben.

Beginnen wir mit der *personalistischen* Tendenz! Der Japaner mißt dem Element der persönlichen Beziehungen in seinem Denken und Urteilen weit größere Bedeutung bei als die übrigen Orientalen. *Verbum (vox) transit*. Die Inder würden dies durch „*amityah sabdah*“, d. h. „beweglich ist das Wort“, ausdrücken. In diesem Falle liegt die Betonung auf dem Prädikat, dem objektiven Element des Satzes. Die Chinesen würden sagen: „*Shêng wu cháng*“, „Stimme, un-beständig“. In diesem Falle wird das Subjekt besonders hervorgehoben. Nun fragen sie einen Japaner: „Gehen Sie?“ in der Erwartung, daß er nicht geht. Er wird antworten: „Ja, ich gehe nicht.“ Er antwortet „ja“, weil für ihn die Absicht dessen, der fragt, nämlich, daß der Befragte nicht gehen solle, wichtiger ist, als der objektive Inhalt der Frage selbst. Weiter kennen wir im Japanischen keine Pluralformen. Statt ihrer haben wir verschiedene angehängte Silben, sog. „Numerative“, die anzeigen, ob es sich um Einzahl oder Mehrzahl handelt. Welcher von diesen Numerativen jeweils gebraucht wird, richtet sich zum großen Teil nach dem sozialen Stand der Person, die man anredet. Darüber hinaus enthält die japanische

Grammatik das sog. „keigo“, gleichsam ein System von Ehrenbezeichnungen. Es gibt gewisse, spezielle Worte, die gewählt werden, wenn man zu Vorgesetzten oder zu jemandem, dem man Höflichkeit und Hochachtung entgegenbringen will, spricht. Nimmt man im Laufe einer Unterhaltung Bezug auf Dinge oder Personen, die dem Gesprächspartner gehören oder mit ihm verbunden sind, so setzt der höfliche Japaner diesen einen besonderen Laut voran, um damit seine Wertschätzung und Verehrung zum Ausdruck zu bringen. Z. B. ist ein Brief, den *ich* geschrieben habe, einfach „tegami“. *Ihr* Brief dagegen ist „o — tegami“. Einer solchen Denkweise entsprechend, gewinnt ein Kollektiv größere Bedeutung als ein Einzelner. Die Tendenz geht hier dahin, das Persönliche dem Unpersönlichen vorzuziehen und den Einzelnen einer Vielfalt persönlicher Bedingungen unterzuordnen.

Dieser Grundzug, den man persönlich und sippenverbunden nennen könnte, wird zunächst in der japanischen Familie offenbar. Seit der Frühzeit der „Stammesgesellschaft“ glaubten die Japaner an die theoretische Blutsverwandtschaft aller Stämme und Familien, die von Göttern geboren waren. Die Götter waren ihre Vorfahren. Hieraus ergab sich die Ahnenverehrung.

Nach den Worten Dr. Hagas setzt sich die europäische Gesellschaft aus Individuen, die japanische Gesellschaft hingegen aus Familien zusammen. Ungleich der chinesischen Familie, die eher eine typische Familie der Blutsverwandten war, entspricht die unsrige mehr einer Art erweiterter Familie, deren Mitglieder durch das starke Band des „kamei“ oder Familiennamens verbunden war. Während die chinesische Familie in Hinsicht auf die Art ihrer Vermögensverwaltung kommunistisch genannt werden konnte, war unsere patriarchalisch, mit einem starken *pater familias* an der Spitze. So erfuhr der ursprüngliche Buddhismus, als er zuerst nach Japan kam, eine radikale Umwandlung, um mit der Tradition des Familiensystems in Einklang gebracht zu werden. Der Buddhismus, der zuerst Totenfeiern und Ahnenverehrung ganz außer acht ließ, begann nun diesen Diensten größte Aufmerksamkeit zu schenken. Der Buddhismus, der anfänglich ein Gesetz anerkannte, das über dem Gesetz der Familie stand, der an die Gleichheit aller vier Klassen der Priester, Krieger, Bürger und Sklaven glaubte, trug nunmehr zu der Entwicklung einer hierarchischen Gesellschaftskonzeption bei, indem er die Hochachtung den Eltern, Lehrern und Meistern gegenüber in den Vordergrund stellte. Ein japanischer, buddhistischer Priester wurde weniger wegen seiner Tugenden als vielmehr auf Grund seiner aristokratischen Abstammung als groß angesehen.

Der verehrte Priester und Philosoph Meister (= Shonin) Shinran war in Wirklichkeit unbekannter Herkunft; aber bekannte Biographen machten ihn zu einem Verwandten der kaiserlichen Familie. Das gleiche Stammesbewußtsein offenbart sich in unserer nationalistischen Gesinnung. Für uns war der Staat nicht ein Leviathan, sondern ein „Kazoku Kokka“, d. h. ein Familienstaat mit aller Wärme menschlicher Gefühle. Man glaubte, daß dieser Staat göttlichen Ursprungs sei, und betrachtete die eigene Nation als die auserwählte in der Welt. Es gibt ein japanisches Sprichwort, das sagt: „Der Frosch im Brunnen weiß nichts vom Ozean.“ Japan ist lange dieser Frosch gewesen. Für den ursprünglichen Buddhismus bedeutete „lokadhatu“ oder „Welt“ das Universum, während es nach dem Priester Nichiren ausschließlich Japan, ein bestimmtes Land im Universum beinhaltete.

In Japan gab es keine solche dynamische Spannung zwischen *sacerdotium* und *regnum* wie sie im mittelalterlichen Europa herrschte. Schon im Jahre 830, ungefähr drei Jahrhunderte, nachdem der Buddhismus nach Japan kam, und wenig später als die Kaiserkrönung Karls des Großen durch die katholische Kirche, schrieb ein buddhistischer Priester und Gelehrter, Hoan, daß „chingo kokka“, d. h. die Verteidigung des Staates, die sicherste Garantie und erste Voraussetzung dafür sei, ins Nirvana einzugehen. In bezug auf den Ursprung des Staates vertrat der ursprüngliche Buddhismus eine Theorie, die mit der des „contrat social“ vergleichbar ist und eine Art Republikanismus hinsichtlich des Regentenamtes darstellt. Die Japaner verwarfen diesen ursprünglichen Buddhismus, indem sie ihn verächtlich „Hinayana“ nannten, und nahmen statt seiner die korrupte Form des Buddhismus, den Mahayana-Buddhismus“ an. Sie verehrten auf Kosten anderer Schriften die „Konkomyokyo“, eine apokryphe Schrift, welche zufällig die Theorie des „göttlichen Kaiserrechts“ predigte.

Eine andere Folge, die aus der Bevorzugung des Persönlichen vor dem Unpersönlichen erwächst, ist die Ergebenheit einer bestimmten Person gegenüber. Die Familie als abstrakte, soziale Einheit, ohne *pater familias*, ist dem Japaner unvorstellbar. Ebenso unverständlich ist ihm ein religiöses Leben ohne jemanden, dem man seine ganze Ergebung widmen kann. Der indische Buddhismus ermutigte immer wieder, „Kalyanamitra“, d. h. „gute Freunde“ zu haben. Die japanischen Buddhisten aber interpretieren das Wort als „Meister“. Die kontinentalen Buddhisten vertraten die Ansicht, daß große Lehrmeister nur die religiöse Wahrheit, die in sich universal und unabhängig von persönlichen Meinungen besteht, erklärten.

Demgegenüber hielten es die Japaner für wichtiger, einem bekannten Meister zu folgen, als die Glaubenssätze selbst zu suchen und zu verstehen. Es gab eine Redensart, die lautete: „Folgt dem Meister Honen und laßt uns zufrieden sein, selbst wenn wir, von ihm betrogen, zur Hölle fahren.“ Alles wurde gleichsam *ex opere operantis* effektiv. Den Begründern religiöser Sekten brachte man Hochachtung und Verehrung entgegen als wären sie Buddha selbst. Waren Chinesen und Inder die Pelagianer im Orient, so die Japaner die Augustinisten, im Hinblick auf ihre Einstellung zur Frage der Gnade und des freien Willens. Meister Shinran war ein typischer Vertreter der buddhistischen *sola fides*-Theorie. Aber im Gegensatz zu Luther bedeutete sein Glaube in erster Linie unbedingtes Vertrauen zu einer Person, die oft mit einem lebenden Buddha identifiziert wurde. Darüber hinaus barg dieser Glaube die Überzeugung in sich, daß man durch die vollständige Unterwerfung unter die lenkende Hand des Meisters schon im irdischen Leben selbst Buddha werden könnte. Buddha war nicht das „ganz Andere“. Die Japaner hatten vielmehr eine ganz anthropomorphe Vorstellung von ihm. Die Chinesen betrachteten die Statue Buddhas lediglich als ein Stück Holz, das Buddha symbolisiert; diese Auffassung war den Japanern zuwider, ja geradezu gotteslästerlich.

Wenden wir uns nun, im Rahmen der Erörterung des persönlichen und stammesbewußten Elementes im japanischen Charakter, dem Kaisertum zu. Genau so wie unsere Familie eines Oberhauptes, des *paterfamilias*, nicht entbehren konnte, so mußte auch unsere ganze Nation durch ein sichtbares Haupt, den *pater res publicae*, vertreten werden. Das japanische Wort für „Öffentlichkeit“ ist „ooyake“, und das bedeutete früher „großes Haus“, womit die kaiserliche Familie gemeint war. Die kaiserliche Familie wurde gleichsam als Urvolk oder Urfamilie betrachtet. Die dem Kaiser unterstellten „koyake“ oder „kleinen Häuser“ erhielten verschiedene Arten von Stammes- oder Familiennamen, je nachdem, welche Dienste sie dem Kaiser schuldeten. In Japan war es nicht die von einem Naturgesetz vorgeschriebene, hohe, moralische Mission, sondern der angebliche Wille der Vorfahren, der sowohl die Person des Kaisers als auch sein Amt unantastbar machte und ihn letztlich mit der Wirklichkeit der sittlichen Idee in Übereinstimmung brachte. Als Folge hiervon wagten religiöse Gruppen in Japan, ungleich denen im christlichen Europa, nicht, das *ius resistendi* gegen den Herrscher zu lehren. Der Konfuzianismus, der sich wegen seiner Betonung der hierarchischen Gesellschaftsordnung in Japan im

allgemeinen großer Beliebtheit erfreute, mußte darum seine Theorie des „zenjo hobatsu“ im Nimbus der Anonymität begraben. Diese Theorie besagte, daß der Kaiser nur solange regieren dürfe, wie er Gottes Willen erfülle. Der ideale buddhistische König Ashoka von Indien erklärte, daß er seinem Volk moralisch verpflichtet sei. Die japanischen Buddhisten aber unterstrichen die Gnade des Kaisers viel stärker als irgendwelche andere Gnade, wie etwa die der Natur, der Eltern oder des Volkes.

Es sei jedoch erwähnt, daß gemäß jüngsten Studien über die Tenno-Regierung³, die fanatische Erhebung des Kaiseramtes bis auf die Höhe der Gottheit, des Irdisch-Göttlichen, niemals die Regel gewesen ist, sondern nur im 8., 19. und 20. Jh. als Ausnahme in unserer Geschichte vorgekommen ist. Die vorhandenen geschichtlichen Aufzeichnungen berichten uns, daß es in westlichen Gebieten Japans im 1. Jh. ungefähr hundert Stämme gab, und daß im 3. Jh. eine Frau, Himiko, genannt, zur Stammeskönigin ernannt wurde, und zwar bemerkenswerterweise auf Veranlassung der Gaufürsten, um politischen Streit zu schlichten und Einigkeit unter ihnen zu schaffen. Sie gehörte dem „Shaman“, einem Priestergeschlecht an. Die eigentlichen Regierungsgeschäfte wurden jedoch nicht von ihr selbst sondern von ihrem jüngeren Bruder ausgeführt, vermutlich nicht, ohne ihr *consilium* und andere *principes* befragt zu haben. Es ist nicht genau bekannt, wer sie gewesen ist; aber aus dem angeführten Beispiel erhellt, wie die ersten Kaiser ihr Land regierten. In der Tat hat sich diese Tradition zu „regieren durch Delegieren“ seitdem in der japanischen konstitutionellen Praxis erhalten, obgleich die stellvertretende Autorität zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Regenten auf unterschiedliche, ausführende Organe wie Minister, Reichsverweser, Militärs und dergleichen überging. Die Geschichte der Kaiserherrschaft in Japan ist geradezu die Geschichte der Vizekönige, die um die Gunst des Kaisers buhlen, damit sie ihre Vormachtstellung im Staate behalten. Als Folge der Opposition des Adels gegen die kaiserliche Familie bemühte man sich während des 7. und 8. Jhs. um die Konsolidierung des Thrones nach dem Vorbild des chinesischen Despotismus. In dieser Periode erscheint in den Chroniken zum erstenmal das Wort „Tenneo“, d. h. „himmlischer Kaiser“, und begann diese, frühere Bezeichnungen, wie „Ookimi“ oder „großer Meister“ und „Sumeramikoto“, d. h. „vereinigender Regent“, allmählich zu verdrängen. Es vollzog sich

³ Ishii, Ryosuke, Tenno: Tennoseiji no Shiteki Kaimei (Der Kaiser: Eine historische Untersuchung der Tenno Regierung), Kobundo, Tokio 1950.

eine Rezeption des chinesischen Kaiserrechts. Man räumte dem Tenno die *potestas legibus soluta* ein, damit er ein lebender Gott werde. Im 14. Jh. lebte die persönliche Herrschaft des Kaisers für eine Weile wieder auf; aber die Macht der Krone war in diesem Jahrhundert des Feudalismus zu gering, um sich absolute Autorität zu verschaffen.

Unter dem Druck der Westmächte, die in der Mitte des 19. Jhs. Japan zwangen, seine Tore wieder der Welt zu öffnen, erlangte der Kaiser seine persönliche Herrschergewalt mit Hilfe der Junker zurück, die seine Stellung für göttlich erklärten. Es erfolgte eine Rezeption des kontinental-europäischen Gesetzessystems. Das Jahr 1889 brachte die Promulgation der sog. Meiji-Verfassung, die anti-parlamentarische, politische Grundsätze nach preußischem und österreichischem Vorbild enthielt. Der Tenno wurde zu einem Kaiser preußischer Prägung. Mit Beginn des 20. Jhs., insbesondere seit 1931, übernahm eine militärische Oligarchie die Kontrolle der Regierung und entstand die japanische Version des „Mythos des 20. Jahrhunderts“.

Im Rahmen der Erörterungen der personalistischen und stammesbewußten Elemente im japanischen Charakter sollen nun ein paar Worte über die religiösen Sekten in Japan gesagt werden. Außer den Schriften diente den Buddhisten die Tradition als Glaubensquelle. Die Lehre Buddhas mußte vom Meister den Schülern übermittelt werden. Diese Tradition unterschied sich jedoch von der christlichen „*traditio*“; sie bedeutet kein *depositum fidei*. Im Gegensatz zu Indien, wo „Dharma“, das Gesetz, wichtiger war als eine Person, kam es in Japan in erster Linie auf den Lehrer oder die Lehrer an, und nicht auf das, was gelehrt wurde. Die persönliche Genealogie der Tradition galt mehr als das in ihr enthaltene Dogma. Diese Einstellung begünstigte die Entwicklung einer außergewöhnlich großen Zahl von religiösen Sekten in Japan, die eher religiöse Stämme als Religionsschulen darstellten. Die Anhänger der „Honganji Sekte“ des Jodo-Buddhismus wurden „monto“, d. h. „Menschen derselben Tür“ genannt. Aus eben dieser Idee entwickelte sich später die Schichtung religiöser Organisationen, deren Streben in solchen Konzeptionen wie „honji“ und „matsuji“, oder „Stammtempel“ und „Zweigtempel“, sichtbar ist. Erkennt man einem System oder einem Amt absoluten Wert zu, so ist es nur natürlich, daß eine Nation, ein Staat oder Kaiser die Erhaltung und Bewahrung dieses Wertes fordert, wenn es sein muß selbst mit Waffengewalt. Das war der Fall mit Japan. Darum wurde es ein Land des Schwertes und der Chrysanthen zugleich. Schon im

„Manyoshu“, der ältesten japanischen Gedichtesammlung aus dem 8. Jh., stößt man oft auf die Idee der Selbstaufopferung eines Einzelnen für das Wohl des Kaisers. Wie Max Weber richtig sagt, stellten im Zeitalter des Feudalismus in Japan die Berufssoldaten, und nicht wie in China die „unmilitärische Literatenschicht“, die herrschende soziale Klasse dar. Ritterliche Sitten und ritterliche Kultur bestimmten, wie im mittelalterlichen Europa, ihre Handlungen, und nicht akademische Studien und Examenszeugnisse, wie in China, nicht die Philosophie der „Vimokcha“, der Erlösung, wie in Indien, sondern die innerweltliche Bildung, wie im Europa der Antike. In Kontinental-Asien nahmen die buddhistischen Mönche höchst selten eine Waffe in die Hand. Seit dem 10. Jh. befehdeten sich dagegen in Japan sogar religiöse Gemeinschaften, wie große Klöster, mit ihren eigenen „Priestersoldaten“, den sog. „Sohei“. In China so gut wie unbekannt, spielte „Acara“, der Gott des Schwertes, eine große Rolle im religiösen Leben des Japaners. Der Buddhismus, insbesondere die Zen-Sekte, war maßgebend an der Ausbildung der Krieger in Japan beteiligt, denn Zen fordert die Überwindung von Furcht und Egoismus. Aber der Japaner kämpfte nicht um des Kämpfens willen oder aus reiner Zerstörungslust, sondern für die Verteidigung seines Stammes. Sobald der Führer der Organisation, der die Japaner angehörten, den Befehl erteilte, den Kampf einzustellen, legten sie sofort die Waffen nieder und sogleich wurde Frieden geschlossen. Es ist darum nicht allzu erstaunlich, daß viele der tapfersten, japanischen Generäle und Soldaten die schönen Künste und Teezeremonien glühend verehrten und oft sogar selbst namhafte Dichter und Künstler waren. Das rege Interesse des Japaners für persönliche Beziehungen und Verbindungen macht ihn natürlicherweise ethisch gesinnt. In Indien bewegten metaphysische Betrachtungen über die Vergänglichkeit der Welt die Menschen, ins Kloster zu gehen. In Japan war mehr das peinigende Gefühl, daß die Menschen von immer wiederkehrenden, weltlichen Leidenschaften verfolgt werden, das Motiv, Mönch zu werden. Die Jodo-Sekte, eine typisch japanische Buddhisten-Sekte, sah zuerst das Problem der sinnlichen Begierde und folgerte daraus, daß wir alle im wesentlichen lasterhaft seien, und daß wir infolge unserer ganzen Verderbtheit nur durch das Erbarmen des „Amithaba“, des Buddha, eine Erlösung erwarten dürfen. *Caro cardo salutis*. Meister Shinran sagte einmal: „Selbst die guten Menschen sind erlöst, wieviel sicherer dürfen da die schlechten Menschen ihrer Erlösung sein.“ Und er fuhr fort: „Es

ist jedoch falsch zu sagen: Selbst schlechte Menschen sind erlöst, wieviel gewisser dürfen die guten ihrer Erlösung sein.“ Dies scheint *prima facie* Ähnlichkeit mit Luthers Lehre aufzuweisen, daß wir *revera peccatores* seien. Aber bei einer letzten Analyse zeigt sich doch ein Unterschied. Sie waren zu einfältig und zu weltlich gesinnt, um weiter zu gehen und eine Gerichtstheologie mit der Feinheit *reputatione autem iusti* zu schaffen. Sie behaupteten, daß durch das bloße Hersagen von Gebeten jeder ohne große Schwierigkeit erlöst werden könne. Ein Meister der Zen-Sekte, Dogen, sagte: „Es gibt einen einfachen Weg, Buddha zu werden; keine Übel schaffen, unberührt bleiben von Leben und Tod, zu jedem barmherzig sein, respektvoll gegenüber dem Vorgesetzten, gütig zu den Untergebenen, keine Mühsal scheuen, nichts begehren, frei sein von Angst und kleinlichen Sorgen — das nennt man Buddha“. Eines haben viele von diesen religiösen Sekten gemeinsam, nämlich die besondere Betonung der Notwendigkeit, „Shojiki“, d. h. aufrichtig und wahrhaftig zu sein. Nichiren sagte epigrammatisch: „Glaube ist Rechtschaffenheit.“

Auf der einen Seite sehr ethisch gesinnt, sind die Japaner auf der anderen Seite doch ziemlich unreligiös gewesen. Sie zeigten reges Interesse in *religare*, in das, was die Menschen einer Gemeinschaft verbindet; aber ihr Interesse für *religere*, das Nachdenken über die letzte Ursache menschlicher Existenz, über das Seiende, war gering. Das japanische Wort für Gott ist „kami“; es bedeutet „darüberstehend“, „Über“. Es kann irgend etwas Außergewöhnliches, etwas, das über das Vorstellungsvermögen eines durchschnittlichen Menschen hinausgeht, sein. Wohltäter eines Dorfes, seltene Vögel, Vulkane und vieles andere können Götter sein. Nach dem ursprünglichen Shintoglauben waren „kami tama“, das sind Seelen, die andere Seelen wiedererzeugen und andere Geschöpfe beleben können. „Kami“ wurde demnach als *imago hominis* aufgefaßt. Wie ich schon vorher sagte, hatten die Japaner ein stark ausgeprägtes Schuldbewußtsein, das jedoch ganz unterschiedlich von dem Begriff der Sünde war, wie sie z. B. der hl. Augustinus definiert, nämlich als jene Worte, Werke und Gedanken, die gegen das ewige Gesetz verstoßen. Die Japaner neigten dazu, die Sünde als eine physische Befleckung anzusehen, die durch ein Bad oder mit Hilfe magischer Riten abgewaschen werden kann. Ein weiteres Beispiel, das auf die Irreligiösität des Japaners hinweist, ist der Mangel an Respekt einem Priester gegenüber auf seiten der Öffentlichkeit. Wenn ein buddhistischer Mönch geachtet wurde, so geschah es zu meist wegen seiner Abstammung von einer aristokratischen Familie.

III.

Wir können nun zum *irrationalistischen* Grundzug in der japanischen Denkweise übergehen. Wenn Sie ein Buch über Philosophie in die Hand nehmen, z. B. „Junsui Risei Hihan“, die Übersetzung von Kants „Kritik der reinen Vernunft“, werden Sie feststellen, daß alle philosophischen Fachausdrücke in chinesischen Lettern geschrieben sind. Diese *termini technici* wurden übersetzt und ausgedrückt, indem man aus dem chinesischen Buddhismus und Konfuzianismus Worte entlieh und sie zu mannigfaltigen Kombinationen zusammenfügte. Im 14. Jh. fanden die Mystiker in Deutschland Wege, in ihrer eigenen Sprache abstrakte Ideen auszudrücken, die man zur damaligen Zeit in Latein oder Griechisch zu schreiben pflegte. So schrieben sie beispielsweise statt *unio mystica* „Einförmigkeit“. Bis vor wenigen Jahren, wo neue Satzlehren und Worte entwickelt wurden, um ein dringendes Bedürfnis zu befriedigen, geschah etwas derartiges in Japan nicht. Vor dem 13. Jh. gab es in Japan kaum eine theologische oder philosophische Abhandlung, die nicht in chinesisch geschrieben war. Unsere Sprache war nicht geeignet, eine wissenschaftliche, abstrakte Denkweise zu entwickeln. Genau genommen gibt es kein *infinitivum* in unserer Grammatik. Darum kann eine so abstrakte Unterscheidung wie „die Lache“ und „das Lachen“ in unserer Sprache nicht getroffen werden. Das Japanische bietet keine Möglichkeit, aus einem Adjektiv ein abstraktes Substantiv abzuleiten, wie es z. B. mit *qualis* und *qualitas* der Fall gewesen ist. Das Fehlen von Relativpronomen macht es sehr schwierig, hoch entwickelte, zusammengefaßte Sätze mit logischer Klarheit darzustellen. Während es den Indern im Sanskrit gelang, Wolke mit „jalada ambuda“, d. h. Wasserspender, Lotus mit „ambuja“, aus dem Wasser Geborene, oder Elefant mit „matamga“, d. h. der meditierende Schreiter, auszudrücken, konnte der Japaner nur „kumo“, „hasu“ und „zo“ sagen, Worte, die keine Andeutung der Abstraktion besaßen. All dieses beweist, daß der reine Buddhismus, der sehr kontemplativ und theoretisch war, in Japan in einen aktiven und pragmatischen „Mahayana-Buddhismus“ umgeformt wurde. Nicht *episteme*, sondern *techné* wurde das Stichwort für den Japaner. Sie waren nicht die Urbewohner der Welt des *ens rationis*.

Schon im 1. Jh. n. Chr. begannen die Inder ihr eigenes System der Logik zu entwickeln, obwohl es sich hier nur um eine Art von Rhetorik und unmittelbarem Schluß handelte. Im 5. Jh. entwickelte Dinnaga ein System der Syllogistik, die „Heduvīdyā“ genannt

wurde. Sogar die mathematische Konzeption der Zahl Null (0) war ihnen bereits im 6. Jh. bekannt. Diese Hindu-Logik drang Mitte des 7. Jhs. über China nach Japan. Die aus China eingeführte „Hetuvidya“ war in ihrem Grundzug jedoch mehr philologisch als logisch. Ungleich der Logik des „Dharmakiti“, die eine gewisse Wirkung auf die Epistemologie ausübte, nahm das, was sich in Japan heranbildete, immer stärker den Charakter eines rhetorischen und poetischen Rituals an.

Wenn *scientia de universalibus est*, dann hat der Japaner nur einen geringen Anspruch darauf, wissenschaftlich genannt zu werden. Anstatt vom speziellen Geschehnis zum generellen Prinzip vorzudringen und die Dinge zu ordnen, um das sie beherrschende Gesetz zu erhellen, zieht es der Japaner vor, im Bereich der Dinge zu bleiben, die *nobis notiora* sind. Ogyu Sorai, ein hervorragender, konfuzianistischer Gelehrter des 17. Jhs., sagte einmal, daß sich die Wissenschaft in historischen Studien erschöpfen würde. Unter solchen Umständen konnte Wissenschaft ja nur *ideographische* und nicht *nomothetische* Wissenschaft bedeuten. Während Clio im intellektuellen Leben Indiens nur eine geringe Rolle spielte, erfreute sie sich in Japan des Anspruchs auf den Thron der *scientia scientiarum*. Die nicht-analytische Tendenz spiegelt sich auch in der Verhaltensweise des Japaners gegenüber der Welt des realen Seins wider. Im Denken des Japaners ist kein Raum für die kritische Phase der Trennung, Gegenüberstellung und Dualität von Bewußtem und Wirklichem, sondern es gibt nur eine primitive Phase vager Einheit. Von dem Bewußtsein des *cogito* zum Erleben des Seins im allgemeinen, des *aliquid est* und *ousia* vorzudringen, liegt jenseits seines Vorstellungsvermögens. Einerseits unterscheiden wir formell zwischen Adjektiv und Substantiv, um auf diese Weise zu erkennen, was Substanz und was Attribut ist. Andererseits aber ist die Passivform mit einem logischen Objekt oder objektivem Sein als formellem Subjekt in japanischen Sätzen nur sehr selten gebraucht worden. Darüber hinaus sind fast ausschließlich Personen oder personifizierte Dinge Subjekt gewesen. Sie entwickelten nicht die kritische Denkweise, das Objekt als etwas zu erfassen, das losgelöst vom Subjekt existiert. Unsere Sprache unterscheidet wohl zwischen Singular und Plural in Hinsicht auf Personen, nicht aber bei objektiv existierenden Dingen, und daraus erhellt, daß der Japaner zu menschlich, ja allzu menschlich ist, um den Dingen Aufmerksamkeit zu schenken, die *notoria secundum naturam* sind. „Das

reine Ich“ wird im Japanischen mit „Junsui Jiga“ übersetzt, einer Kombination von Worten, die aus buddhistischen Schriften entliehen sind. „Ego“ als etwas objektiv Seiendes zu erfassen, ist unserer traditionellen Denkweise unbekannt. Das japanische Wort für Wissen, Kennen, „shiru“, konnte sich nur auf Personen oder deren Gefühle, auf Tatsachen und Geschichten beziehen, niemals aber auf die kantianische Erscheinung oder auf die aristotelische *ousia*.

Der Neokonfuzianismus, der sich im 17. und 18. Jh. in Japan großer Beliebtheit erfreute, behauptete, daß „Li“, die Vernunft, das Prinzip des Bereiches jenseits der Form, nicht ohne „Chi“, d. h. Atem, das Prinzip des Bereiches diesseits der Form, existieren könne. „Li“ entspricht vielleicht der Welt des *eidōs*, „chi“ dagegen der Welt der *hyle*. Nun faßte Kaibara Ekken, ein führender, konfuzianistischer Gelehrter in Japan, „li“ als Sonnensystem und „chi“ als erdhafter Wesen auf.

Dieser irrationale Grundzug in der japanischen Denkart konnte natürlich kein architektonisches System philosophischer Ideen hervorbringen. Man sagt, daß im Laufe des 12. und 13. Jhs. die sog. Japanisierung des Buddhismus ihr Endstadium erreichte. Das bedeutet, daß zu diesem Zeitpunkt aus dem philosophischen System des ursprünglichen Buddhismus eine Anhäufung volkstümlicher, frommer Übungen und erschreckend vereinfachter, dogmatischer Fragmente geworden war. Auf seinem Sterbebett kam Meister Ippen zu dem Schluß, daß nur Eines wichtig sei, nämlich die Beschwörung „Namo mitabhaya Buddhaya“, auf japanisch „namu amidabutsu“ — „Rette uns, oh Amidha Buddha“, und er ließ alle seine Bücher verbrennen. Der Priester Rennyō erachtete heilige Bilder für wichtiger als Buddhasstatuen und die Anrufung Amidha-Butsu für wichtiger als heilige Bilder. Damit meinte er folgendes: Wenn du das Dogma nicht verstehst, dann bete laut und wiederhole einige, wenige, wichtige Zeilen aus der Schrift, und du wirst erlöst werden. Die Zen-Sekte war grundsätzlich gegen diese, von weiten Kreisen geübte Art der Frömmigkeit; aber sie war trotzdem ebenso irrationalistisch wie die übrigen Sekten. Selbst Dogen, der vielleicht größte Theoretiker unter den damaligen, buddhistischen Denkern, brachte keine *summa dogmatica* hervor. „Buddha ist allgegenwärtig, im Leben und im Tode, also gibt es weder Leben noch Tod. Buddha ist im Leben und im Tode, also Sorge dich nicht um Leben und Tod.“ Hier haben wir ein typisches Beispiel dogmenhaften Stils,

der stets epigrammatisch blieb. Wenn wir die Kommentare zu buddhistischen Schriften von Japanern mit denen der Chinesen vergleichen, dann werden wir feststellen, daß die chinesischen pedantisch und langatmig, die japanischen dagegen einfach und umfassend sind. Den Japanern lag es mehr, ein kleines, praktisches *enchiridion* als eine vollständige, umfangreiche *summa* hervorzubringen.

Dieses Streben nach Einfachheit statt nach Zusammenfassung wird begleitet von ihrer Zuflucht zur „logique de coeur“ statt zur „logique de raison“. Sie neigen mehr dem „esprit de finesse“ als dem „esprit de géometrie“ zu. Sie möchten gerne das Mysterium des ganzen Makrokosmos in einem möglichst kleinen und einfachen Mikrokosmos, in dem das Allegorische und Symbolische und nicht das Buchstäbliche dominiert, dargestellt sehen. Sie sind Dichter, aber keine Philosophen. Aber sie sind Dichter auf ihre eigene Art. Von fast jedem Japaner erwartet man, daß er *Haiku* und *Waka*, das sind 17- und 31-silbige Verse, dichten kann oder doch wenigstens zu würdigen weiß; aber sie haben nie ein solches Epos wie „Mahabahrata“, mit mehr als 1000 Strophen, geschaffen. Nicht dem Epos, sondern den lyrischen, beschreibenden Gedichten gehört ihre Liebe. Während die indischen Gedichte zwar nicht ohne Reim, aber doch prosaisch in der Auswahl der Worte und der Gedankenklarheit sind, kennzeichnen starke Symbolik und Mißachtung der gewöhnlichen Regeln logischer Satzfolge das japanische Gedicht. Was unausgesprochen bleibt, ist wichtiger als das ausdrücklich Gesagte. Die unbemalte Stelle auf einem Bild sagt mitunter mehr als das Gemalte. Die meisten unserer mittelalterlichen Bücher über Geschichte, eine Wissenschaft, die in Japan größere Hochachtung verlangte als andere Zweige, muten poetisch und literarisch an im Vergleich zu chinesischen Geschichtsbüchern, die oft verfeinerte politisch-philosophische Gedanken widerspiegeln. Viele unserer Mönche und Priester waren selbst kompetente Dichter, und sie brachten ihre religiösen Lehren in Versen zum Ausdruck, wohingegen die indischen Buddhisten, wie z. B. Dignaga, Nagarjuna, Vasubandhu, keine Dichter waren, sondern stets Metaphysiker blieben. Unsere religiösen Gedichte sind besonders bemerkenswert wegen ihres bildhaften und anschaulichen Ausdrucks, dessen sie sich bedienten, um die generellsten und abstraktesten Ideen zu erklären. Priester Koben identifizierte sogar den Weg Buddhas mit dem Weg der Poesie.

IV.

Schließlich kommen wir zum *realistischen* Grundzug in der Denkweise des Japaners. Wie wir schon zu Beginn unserer Erörterungen festgestellt haben, kommt dem *Dasein* in japanischer Denkweise größere Bedeutung zu als dem *Sosein*. Darum ist der Japaner, gleichsam „von Hause aus“, Anhänger des Empirismus und des Phänomenalismus. Hätten die japanischen Mönche Gelegenheit gehabt, an der mittelalterlichen Kontroverse über die *universalia* teilzunehmen, so würden sie sich jenen angeschlossen haben, die sagten: „*universalia post rem*“. Im Sanskrit begegnet man häufig dem Wort „Dharma“, das ist eine Art „Ding an sich“, und es wird gewöhnlich mit „Gesetz, Recht oder Tugend“ übersetzt. Dasselbe Wort übersetzt man im Chinesischen mit „*chu fa shih hsiang*“ oder „die Wirklichkeit der Erscheinungen“. Hier bilden Erscheinung und Wirklichkeit eine *Antithesis*. Die Japaner aber übersetzen das Wort mit „Erscheinungen sind Wirklichkeit“ oder gar „Wirklichkeit = Erscheinungen“. Aus der gleichen Auffassung heraus zog Dogen Buddha aus seiner ursprünglichen Stellung im Bereich der *Möglichkeit* und rückte ihn in den Bereich der *Wirklichkeit*. „Derjenige, der Buddha zu sehen wünscht, soll warten, und *dann* sehen, wenn die Zeit reif ist. Denn wenn es an der Zeit ist, wird Buddha von selbst in Erscheinung treten.“ Diesen, etwas eschatologischen Text in der buddhistischen Schrift, übersetzte Dogen folgendermaßen: „Derjenige, der Buddha zu sehen wünscht, sehe ihn *sub specie temporalitatis*. Zeit ist, was hier und jetzt ist. Darum ist Buddha in unserer gegenwärtigen Welt zu suchen.“ Darüber hinaus identifizierte er Zeit und Veränderung mit dem Wesen der Welt. Im Gegensatz zu dem statischen Charakter des indischen und chinesischen Buddhismus war der japanische Buddhismus also dynamisch. Er betonte die Elemente der Veränderung und des Werdens. Diese Einstellung scheint ebenfalls in der Struktur der Sprache zu wurzeln. Ein Unterschied zwischen der japanischen und den kontinental-asiatischen Sprachen besteht darin, daß die japanische Sprache eine *copula* kennt, die anderen dagegen nicht. Das Vorhandensein der *copula* in einer Sprache setzt dynamisches Denken voraus; denn die *copula* „ist“ hat in dem Satz „S ist P“ die Funktion zu zeigen, daß S das „werdende Sein“ ist. Ito Jinsai, ein bekannter japanischer konfuzianischer Gelehrte, glaubte, daß es nur *ein* kosmisches Prinzip gebe, nämlich die Lebenskraft. Er schreibt: „Das Gute besteht, aber das Böse existiert nicht; denn Ruhe ist die Unterbrechung der Bewegung, das Böse ist die

Verklärung des Guten und das Gute bedeutet Leben, das Böse dagegen Tod. Die beiden Prinzipien existieren nicht nebeneinander, sondern sie sind Eins im Prinzip der Lebenskraft.“ Die Mehrzahl der japanischen konfuzianischen Gelehrten lehnte den Dualismus von „li“ und „chi“, wie er von Chu-hsi ausgelegt wurde, ab und ersetzten ihn durch einen monistischen Vitalismus.

Wir können zwar der groben Verallgemeinerung Taines, daß das Klima den nationalen Charakter determiniere, nicht zustimmen, aber es läßt sich nicht leugnen, daß zwischen der geographischen Struktur eines Landes und dem Charakter seiner Bewohner eine Relation besteht. Sir George Sansom⁴ ist z. B. der Meinung, daß eine universalistische Tradition in einem Inselreich weniger gut gedeihen wird als in kontinentalen Regionen mit Festlandgrenzen. So sagt er mit Recht, daß die japanische Geschichte kein Gegenstück aufweist zur universalistischen Tradition Europas, die durch die Ausbreitung der griechischen Kultur ermutigt, von den Erfolgen römischer Kriegs- und Verwaltungskunst genährt und durch die Macht der römisch-katholischen Kirche gefestigt wurde. Eine ähnliche Wechselbeziehung können wir zwischen der milden und schönen Natur, die Japan umgibt, und dem poetischen, aber realistischen Geist des Japaners sehen. Das Leben eines Japaners ist mit den, im Rhythmus der Jahreszeiten, wechselnden Schönheiten der Natur wirklich verwoben. Schreibt er einen Brief, so wird er ihn mit einer Beschreibung der Natur, des Wetters oder der Landschaft, in der er sich selbst findet, beginnen. Auch *Haiku* und *Waka* sind unzertrennlich mit der Natur verbunden. Selbstverständlich liebt auch der Abendländer die Natur, aber vielleicht doch auf eine andere Weise. Während der Engländer eine Landschaft am Meer, das Grün und Gold der Felder, Hunde und Katzen lieben mag, gehört die Liebe des Japaners den Blumen, Vögeln, Gräsern und Pflanzen, den kleinen und zarten Dingen. Ein Japaner wird die Erhabenheit und Schönheit des Fuji dann am tiefsten empfinden, wenn sich seine Silhouette in dem kräuselnden Wasser eines Teiches widerspiegelt. Stellt der chinesische Dichter den Sommer durch eine „Brise“ dar, so der japanische durch einen Kuckuck. Beide, Chinesen und Japaner, ziehen das Konkrete dem Abstrakten vor, und beide, Brise wie Kuckuck, sind konkret und auf die Sinne gerichtet. Japanischer Denkweise ist das Wort „Brise“ jedoch noch zu unbestimmt, darum zieht er „Kuckuck“ vor, der außerdem ein so

⁴ Sansom, Sir George B., *Japan in World History*, Institute of Pacific Relations, New York, 1951, S. 33 et seq.

kleines und zartes Geschöpf ist. Der Inder betrachtet die Natur als etwas, wo er alle weltliche Sorgen und Nöte vergessen kann: für den Japaner ist sie dagegen etwas, wo er Eins wird mit dem Kosmos. Mensch und Natur stellen keine Gegensätze sondern eine Einheit dar. In diesem Denkraum hat sich unser Pantheismus entwickelt. Buddha ist dieser Welt, insbesondere der Natur immanent; so haben Gräser und Pflanzen, ja selbst Steine die Fähigkeit, Buddha zu werden. Die Japaner sind realistisch auch im Sinne von „weltlich“, „erdhaft“. Ursprünglich hatten sie keine klare Vorstellung von der menschlichen Seele, nichts derartiges wie die Idee einer zusammengesetzten Einheit von Intellekt und Willen, als *imago dei* geschaffen. Das japanische Wort für Seele heißt „tama“; das bedeutet aber zugleich Edelstein oder Schmuckstück. Beide sind durchsichtig, kohärent und kostbar. „Tama“ wurde unterteilt in „ara-tama“ und „nigi-tama“, d. h. offensiver und defensiver oder aktiver und passiver Geist. „Nigi-tama“ konnte losgelöst vom Körper, als reiner Geist existieren, der „sakitama kushitama“ genannt wurde. Dieser konnte wiederum gut oder böse sein, und der böse Geist „ikisu-tama“ konnte Unheil auf einen Menschen herabwünschen. Alle diese Namen dienten lediglich dazu, die vielerlei Funktionen einzuordnen, die der menschliche Geist in dieser Welt ausüben konnte. Außer, daß menschliche Seelen ins Reich der Finsternis, „Yominokuni“, gehen würden, wußten die Japaner wenig über ihr Leben nach dem Tode. Sie haßten den Tod, aber sie fürchteten ihn nicht. Erst als der Buddhismus nach Japan kam, begannen sie sich mit den Fragen der *karma* und der Seelenwanderung zu beschäftigen.

Gemäß der Lehre des Hinayana-Buddhismus muß unsere Seele erst die sechs Stufen des menschlichen Seins durchschreiten, ehe sie ins Nirvana eintritt. Der japanische Buddhismus predigte, daß man diesen Zustand schon zu Lebzeiten, in dieser Welt erreichen könne. In diesem Zusammenhang entspricht Nirvana in etwa dem, was die Griechen *ataraxia* nannten. Während der chinesische Buddhismus mehr eschatologisch war und unter den Intellektuellen geübt wurde, während der indische Buddhismus sehr metaphysisch war und auf die aristokratische Kaste beschränkt blieb, war der japanische Buddhismus im ganzen eine volkstümliche Religion. Insbesondere die Jodo-Sekte, in etwa mit dem Calvinismus vergleichbar, ermutigte zur „innerweltlichen Askese“, verehrte die Arbeit und alle ihre Erzeugnisse und trug so zur Verweltlichung des Buddhismus bei. Vielleicht weil Japan nie mit reichen Natur-

schätzen gesegnet und harte Arbeit eine Lebensnotwendigkeit war, wurde jede *produktive* Tätigkeit geehrt, im Gegensatz zu Indien, wo vielleicht infolge des fruchtbaren und reichen Bodens die *distri- buierenden* Tätigkeiten sowie das Geben von Almosen ermutigt wurden.

Das sog. *taedium vitae* war dem Japaner ebenfalls unbekannt. Pessimismus würde in Japan *ennui* jeglichen gesellschaftlichen Verpflichtungen gegenüber und Sehnsucht, nahe der Natur mit ihren Vögeln und Blumen zu leben, bedeuten. Die meisten unserer Mönche, wie Saigyō, Yoshida Kenkō oder Bashō, gingen auf Pilgerfahrt, um die Natur in der Einsamkeit zu genießen. Sie verloren nie das Gefühl für menschliche Neigungen und beschrieben sie freimütig in Essays und Versen. So schreibt der Mönch Kenkō: „Mag einer in tausend Dingen auch noch so hervorragen, schätzt er aber die Liebe nicht, so ist es doch traurig mit ihm bestellt, und er scheint mir wie ein kostbarere Becher ohne Boden.“ Sie waren eine Art Epikureer. Es scheint, als hätten die Japaner den Menschen nicht als ein „Sein zum Tod“, sondern als ein „Sein zum Leben“ betrachtet.

Was nun die menschliche Verhaltensweise betrifft, wird ein uneschatalogischer Mensch geneigt sein, den Grundsätzen des Naturalismus zu folgen. Von jeher hielten die Japaner daran fest, daß der Mensch von Natur aus gut sei, und so folgten sie frei dem Diktat menschlicher Impulse. Im Gegensatz zu China zögerten die japanischen Gelehrten des Konfuzianismus nicht, die Oden an die Liebe, wie sie z. B. in den Erzählungen von *Genji* und *Ise* geschrieben stehen, zu bewundern. Dieser naturalistische Grundzug unterschied die japanischen Buddhisten von den Buddhisten anderer Länder. Zölibat und Fasten gab es bei unseren Mönchen nur dem Namen nach. Die Gläubigen wurden keineswegs entmutigt, sinnlichen Gedanken nachzugeben, wenn ihre Taten nur nicht gegen die aufgestellten Normen des Anstandes verstießen.

Die Japaner sind auch Relativisten gewesen. Wenn man Pantheist ist und jede Erscheinung in der Welt als Ausdruck des göttlichen Willens deutet, dann ist es nur natürlich, daß man zur gleichen Zeit Relativist ist. Konsequenterweise hat der Japaner immer großen Wert darauf gelegt, den Geist der Toleranz wachzuhalten. Der Gott „Jahwe“ war ihnen unbekannt; die Götter Japans waren freundliche Nachbarn, die sich gerne einen guten Tropfen gönnten und eines friedlichen Schlummers erfreuten. Dieser Relativismus steht gewiß in ursprünglichem Zusammenhang mit der Tatsache,

daß Japan im Vergleich zu China oder Europa in seiner Geschichte eine viel längere Periode des Friedens aufzuweisen vermag. Dem relativistischen Grundzug in der Mentalität des Japaners ist es weiter zuzuschreiben, daß bis auf den heutigen Tag eine große Zahl buddhistischer Sekten nebeneinander bestehen, während es in China nur den Zen-Buddhismus gibt und in Indien die Sektierertradition ein Ende gefunden hat. Seit der Nara-Periode ist die Idee des „Shin Butsu Shugo“, d. h. der Kopraxis von Shintoismus und Buddhismus nichts Außergewöhnliches mehr. In der Heian-Periode wurden schon die sog. „Jinguji“ oder „Schreintempel“, wo buddhistische Priester sowohl das Shinto-Ritual als auch ihr eigenes ausführten, in großer Zahl geschaffen. In der Shokyu-Periode identifizierte man den shintoistischen Gottesbegriff „kami“ mit Buddha. Mit dem Eindringen des Konfuzianismus entstand die Lehre der „Sankyo Itsch“, der Einheit dreier Religionen: Shintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus. Die Christenverfolgung im feudalistischen Japan trug wie die Konflikte unter den buddhistischen Sekten selbst, nicht religiösen sondern politischen Charakter. Auf die Angelegenheiten des bürgerlichen Lebens angewandt, können die Prinzipien des Relativismus und der Toleranz brauchbare Instrumente für eine friedliche Koexistenz sein. Wendet man sie dagegen auf Fragen der Dogmatik an und werden sie auf Kosten der Wahrheit aufrechterhalten, so können sie zum gefährlichen Samen der Unordnung werden. Im Gegensatz zu vielen indischen Philosophen, wie Sanjaya und Mahavira, die, indem sie dem Relativismus bis zu seinem logischen Schluß folgten, die Stellung der *Epoche* metaphysischen Fragen gegenüber einnahmen, wählten die japanischen Buddhisten seit der Kamakura-Periode, was ihrem Lande *hic et nunc* gelegen kam und machten es zum Kriterium der Tugend und Wahrheit. Meister Nichiren nennt Zeit, Vaterland, den religiösen Glauben der Vorfahren, zusammen mit Dogma und persönlicher Disposition der Gläubigen als die wesentlichen Determinanten einer wahren Religion. Derartig umgeformt, trug der japanische Buddhismus zur Entstehung des Opportunismus und des Nationalismus bei.

Außer dem Geiste der Toleranz war die Fähigkeit, sich zu akklimatisieren und zu assimilieren, ebenfalls ein Produkt des relativistischen Grundzuges im Japaner. Die japanische Sprache selbst, die, obgleich sie viele Fremdworte in sich aufnahm, in ihrer Grundstruktur doch japanisch blieb, gibt Zeugnis hiervon. Der berühmte Grundsatz: „Wakon Kansai“, d. h. „der japanische Geist mit

chinesischen Talenten“, den man Prinz Shotoku zuschreibt, bezieht sich auf eben diese Fähigkeit, vieles von anderen zu empfangen, um das eigene Vermögen zu bereichern. Andererseits muß man zugeben, daß diese Fähigkeit zur Assimilation zu einem Mangel an kritischem Geist und als Konsequenz hieraus oft zu einem kulturellen Synkretismus führt. Die Idee des gründlichen Forttreibens aller Dinge, bis ins Weltanschauliche, fehlt in der japanischen Geistesgeschichte. Selbst in der Diskussion um „die letzten Dinge“ wird nicht der faustische Ernst, sondern die *legerté* des Geistes, wie sie dem Priester Ikkyu eigen war, und nicht die letzte Antwort, sondern ein geistreiches Ausweichen vor ihr vorgezogen.

Ich habe versucht, Sie in die traditionelle Denkweise des Japaners einzuführen und etwas über den Charakter meines Volkes zu sagen. Wie vieles davon angesichts der tiefgreifenden Veränderungen, die sich in den letzten Jahrzehnten in unserem sozialen und politischen Leben vollzogen haben, noch zutrifft, das ist eine Frage, die heute noch nicht mit Sicherheit beantwortet werden kann. Die Anzeichen einer Umwandlung im geistigen Leben des Japaners sind klar erkennbar, aber was sie letztlich bedeuten, wird erst die Zukunft zeigen.

KLEINE BEITRÄGE

PROF. DR. R. J. MOHR, NIJMEGEN
MISSIOLOGISCHE ERFAHRUNGEN
AUF EINER ETHNOLOGISCHEN REISE

Im vergangenen Sommer hatte ich Gelegenheit, mit Unterstützung der kath. Universität zu Nijmegen eine mehrmonatige Reise in Westafrika zu unternehmen. Ende Mai flog ich von Amsterdam nach Accra an der Goldküste. Von dort aus fuhr ich mit den verschiedensten Verkehrsmitteln nach dem Norden, zunächst zu einem kurzen Besuch der Krobo im Hinterland der Küste, dann nach Kpandu im früheren deutschen Togo zu dem bekannten Stamme der Ewe, weiter nach Tamale zu den Dagomba und nach Navrongo zum Doppelstamm der Kasena-Nankanna. Mein Weg führte mich weiter in die französische Kolonie Haute Volta, wo ich die Mossi und Bobo kennenlernte, dann an die Elfenbeinküste zu einem kurzen Besuch der Abore nicht weit von Abidjan. Von Abidjan brachte mich sodann das Flugzeug nach Lome, der Hauptstadt der früheren deutschen Kolonie Togo, jetzt französisch, von wo ich mit der Bahn nach Norden, zuerst nach Atakpame und dann zur Endstation Blitta fuhr. Von dort aus ging es mit einem Lastwagen weiter nach Sokode, um den Stamm der Bassari, etwa 60 km

nordwestlich von Sokode, und die beiden Stämme der Losso oder Nawda und Kabre, etwa doppelt so weit nördlich von Sokode, kennenzulernen. Darauf kehrte ich über Sokode, Lome und Accra am 14. September nach Europa zurück. Infolge des außerordentlichen Entgegenkommens der Missionare jeder Nationalität in allen von mir besuchten Gebieten und der Sympathien, die im Togo-lande und auch sonstwo die Deutschen genießen, war es mir möglich, wertvolle Informationen zu bekommen.

Ich machte die Reise zunächst als Ethnologe, und es ging mir hauptsächlich darum, vergleichendes Material beizubringen über ganz bestimmte soziologische, religiöse und ethische Erscheinungen, die diese Stämme zeigen, und die mich besonders interessieren. Auf soziologischem Gebiete die alte Ordnung der Lineage, die hier in paternaler Form noch in einem Gehöfte zusammensiedelt, auf religiösem Gebiete das Verhältnis der Hochgottidee, des Ahnendienstes und Fetischkultes zueinander, auf ethischem Gebiete vor allen Dingen die hier so verbreitete starke Hochschätzung der vorehelichen Virginität. Durch diese Beschränkung auf bestimmt präzierte Fragen war es mir mit Hilfe von zum Teil ausgezeichneten Dolmetschern möglich, meine Arbeit stark zu intensivieren. Weil aber alle diese ethnologischen und religionswissenschaftlichen Erscheinungen in Zusammenhang mit der Missionierung stehen und weil ich auf der ganzen Reise die Gastfreundschaft der Missionare in Anspruch nahm, kam ich, ohne es zu wollen, in Berührung mit den dringendsten Missionsproblemen, die nicht nur Probleme dieser afrikanischen, sondern wohl aller Missionen bei noch einigermaßen „primitiven“ Völkern sind. Ich glaube darum, daß es nicht ganz ohne Belang ist, diesen Dingen eine wenigstens andeutende Erörterung zu widmen, wozu mich der Herausgeber dieser Zeitschrift freundlicherweise eingeladen hat.

Es scheint mir, daß sich die Mission über ein Grundproblem allzu leicht hinwegsetzt, von dessen richtiger Lösung mir das Wohl und Wehe des afrikanischen christlichen Menschen und der afrikanischen Kirche abzuhängen scheint. In der Missionsarbeit kommt es ja, ebenso wie in der Seelsorge im allgemeinen, nicht nur darauf an, die Kirchen zu füllen, die Anzahl der gespendeten Taufen und Kommunionen auf eine Rekordhöhe zu bringen. Bei diesen an sich rein äußerlichen Bestrebungen einer vielleicht etwas amerikanischen Seelsorge hat man in Afrika zweifellos großen, aber eben vielleicht allzu äußerlichen Erfolg. Es darf nämlich nicht übersehen werden, daß es nun einmal heute in Afrika altmodisch ist, ein Heide zu sein. Selbst die Fetischpriester lachen meist verschämt, wenn sie einem die Funktion ihrer Fetische erklären, an denen sie vielfach offensichtlich nur noch festhalten, weil sie ihnen eine notwendige finanzielle Einnahme sichern. Sie sind auch meist gern bereit, im Angesicht des Todes sich davon loszusagen. Es ist heute in Afrika so, daß es modern ist, sich europäisch zu kleiden, und daß es nicht weniger modern ist, eine europäische Kirche zu besuchen und die Religion zu haben, die der Europäer zu haben wenigstens vorgibt. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß trotz dieser herrschenden Tendenz eine große Anzahl Menschen es wirklich ernst mit ihrem Christentum nimmt. Aber dem äußeren Erfolg darf nicht eine allzu große Bedeutung beigemessen werden. Wenn der nationale Gedanke in Afrika mehr um sich greift und die schwarzen Menschen sich des Eigenwertes ihrer Kultur bewußt werden — und das ist zu erwarten, hat bereits begonnen — und wenn der Europäer das Land verlassen hat — und das ist ebenfalls zu erwarten — dann dürften die Dinge sich sehr rasch ändern.

In dieser Situation scheint mir das Grundproblem die Frage zu sein: Wie soll sich die *Mission* zur *einheimischen überlieferten Religion* und zu dem mit der Religion engstens zusammenhängenden *Brauchtum* stellen? Gott sei Dank, gibt es heute doch eine große Zahl von Missionaren, die vermuten oder überzeugt sind, daß es sich bei diesen Dingen nicht so einfachhin nur um finstersten Götzenwahn handelt, der nicht mehr verdient, als mit Stumpf und Stiel ausgerottet zu werden, obwohl „Götzenverbrennungen“, soweit solche überhaupt noch möglich sind, wie ich selbst erfahren habe, auch in unserer Zeit noch vorkommen. Durch die Ergebnisse der modernen ethnologischen und religionswissenschaftlichen Forschungen setzt sich langsam die Erkenntnis durch, daß es in jeder Religion gewisse Dinge gibt, die zum religiösen Gemeingut der Menschen gehören, die aus Urzeiten der Menschheit stammen und die auch im Christentum vorhanden sind. Wenn Gott will und auch vor Christi Erscheinen im Fleische immer wollte, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2, 4), dann kann man konsequenterweise kaum annehmen, daß dieser Gott zuließ, daß nun alles, was die Menschen vor Christus auf religiösem Gebiete erkannten und übten, nur Unwahrheit und Unsinn war. Ist nicht in dieser Frage geradezu wegweisend, was der hl. Paulus, der größte Missionar aller Zeiten, vor dem Areopag in Athen aussprach: „Als ich durch die Stadt ging und eure Heiligtümer betrachtete, fand ich einen Altar, auf dem geschrieben steht: ‚Dem unbekanntem Gott‘. Nun denn, was ihr nicht kennt und doch verehrt, das verkünde ich euch“? Darin liegt die ganze Haltung des Missionars gegenüber der alten Religion beschlossen. Das Christentum will und darf kein Bruch sein mit dem Alten, Christus selbst hat seine Verkündigung immer wieder und wieder bewußt an das Alte angeschlossen. Das Christentum will und muß Vollendung sein all dessen, was Gott den Menschen vor Christus gegeben hat, um sie auf Christus hin zu erziehen und durch den unbekanntem Gott zu retten und zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen, soweit das notwendig war für ihre Rettung. Nur wenn an dieses Vorhandene angeknüpft wird, nur dann wird das Christentum nicht als ein fremdes Kleid den schwarzen Menschen umgehängt, sondern als etwas Organisches eingebaut in ihr ganzes Sinnen und Denken, und nur so wird es ihnen Herzenssache.

Ich habe jedenfalls in Afrika nie so leuchtende Augen gesehen und ein so warmes Interesse gefunden, ich habe nie solche tiefgefühlte Äußerungen von Dankbarkeit gehört und nie so empfunden, daß Menschenseelen von einem inneren Druck befreit wurden, als wenn ich christlichen Eingeborenen auseinanderlegte, wie ihre alten „heidnischen“ Überzeugungen und Praktiken, die sie mir erklärten, und, ich muß sagen, mit innerer Wärme erklärten, in den christlichen Überzeugungen und Praktiken eigentlich nur ihre Erfüllung gefunden hätten und welch ein tiefer Wahrheitsgehalt und religiöse Ergriffenheit auch in dem enthalten sei, was ihre so hochverehrten Ahnen geglaubt und getan hatten, um dem einen Gott zu dienen und zu ihm zu gelangen, und daß sie so auch tatsächlich zu ihm gelangt seien.

Ich glaube, wir müssen uns besonders in der Missionsarbeit mehr von dem Bemühen leiten lassen, die große Einheit der einen Heilsveranstaltung Gottes für alle Menschen zu sehen, und zwar außerhalb wie innerhalb der Kirche. Es ist die große Idee des Gottesstaates, wie sie der hl. Augustinus so unvergleichlich konzipiert hat. Es ist das geradezu eine Lieblingsidee dieses überragenden Geistes, und ich müßte fast ein Buch füllen, wollte ich all die Stellen aus seinen Werken anführen, die auf den von mir hier geäußerten Gedanken Bezug haben.

Ich will nur eine hier bringen aus dem 47. Kapitel der „Civitas Dei“, wo er hinweist auf einen heidnischen Gerechten, der außerhalb des alten Judentums vor Christus Gott gedient hat und selbst von den Juden als Gerechter anerkannt wurde, auf Job, und wo er sagt: „Gott hat es ohne Zweifel so gefügt, damit wir wenigstens an diesem einen Beispiel ersähen, es habe auch bei anderen Völkern Leute geben können, die gottgemäß wandelten und Gottes Wohlgefallen besaßen, Angehörige des geistigen Jerusalems. Man hat jedoch anzunehmen“, so fügt Augustinus bedeutsam hinzu, „daß dies nur solchen zuteil ward, denen der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, von Gott geoffenbart worden ist; sein Kommen im Fleische wurde den Heiligen der Vorzeit ebenso als künftig vorhervorkündet, wie es uns als vergangen verkündet worden ist, so daß ein und derselbe durch ihn vermittelte Glaube alle zum Gottesstaat, zum Gotteshaus, zum Gottestempel Vorherbestimmen hinführt zu Gott“. (Kösel'sche Biblioth. d. Kirchenväter: Augustinus III, S. 175.) Eine der reizvollsten Aufgaben der Missiologie müßte es m. E. sein, einmal diesen nach meiner Überzeugung zahlreichen Spuren von Offenbarungen des Menschen Christus Jesus an die Heiden in ihrer Religion und ihrem Gottesdienste nachzugehen, von denen Augustinus überzeugt ist.

Aber wenn auch manche Missionare bereits diese Dinge sehen und darunter leiden, daß man bisher zu wenig danach gehandelt hat, so hat man im großen und ganzen doch den Eindruck, daß die Mission als solche gegenüber dem alten Brauchtum eine zu wenig positive Haltung einnimmt, einem Brauchtum, das übrigens tiefer wurzelt, als man das hinter der europäisierten Fassade auf den ersten Blick vermuten sollte, und zwar auch bei der jungen Generation. Die Mission tut sozusagen nichts, um das Verschwinden dieses Brauchtums aufzuhalten und sie tut womöglich noch weniger, um es in die kirchlichen Gebräuche, Feiern, in Liturgie, Kirchenbau, kirchliche Kunst usw. einzubauen.

Im einzelnen kann ich auf diese Dinge hier nicht näher eingehen. Aber diese Haltung der Mission dürfte nicht so ganz einer echt kirchlichen Gesinnung entsprechen. Die Kirche hat sich von jeher als Hüterin der Volkskultur betrachtet, und auch die offiziellen Äußerungen kirchlicher Stellen zu dieser Frage lauten durchaus eindeutig in diesem Sinne. Die Kirche ist sich bewußt, daß Gott die Verschiedenheit in den Sitten und Bräuchen unter den Menschen liebt und bejaht. Gott liebt die Verschiedenheit überhaupt, sonst hätte er nicht diese unendliche Mannigfaltigkeit in die ganze Natur gelegt, daß nicht ein einziges Individuum einem einzigen anderen vollkommen gleich ist. Die Verschiedenheit ist eine Offenbarung seiner unendlichen Fülle und Allumfassendheit. Die Mannigfaltigkeit der Menschen und ihrer Kulturen entspricht zweifellos dem göttlichen Willen. Gott „normt“ nicht. Das tut nur der Mensch, sagen wir besser, der technische Mensch, er strebt nach Gleichmacherei bis zum Tausendstel eines Millimeters und darüber hinaus. Ich behaupte darum, daß der echte Missionar ein Kämpfer sein muß für die Erhaltung des alten Brauchtums, soweit dieses nicht direkt dem Glauben und der echten guten Sitte widerspricht — und ich behaupte, daß dies nur sehr selten der Fall ist — ein Kämpfer gegen die europäisch-amerikanische Gleichmacherei.

Die Bereitschaft zu diesem Kampfe und die Überzeugung von seiner Notwendigkeit wird dem Missionar erst kommen, wenn er sich frei gemacht hat von dem engstirnigen Wahn, als ob ein christlicher Mensch nur in europäischen Kategorien denken, nur in europäischen Formen leben, nur in europäischen Symbolen sein religiöses Leben zum Ausdruck bringen könnte. Ein Mensch, der nicht imstande ist, sein Europäertum aus Liebe zu den Seelen einzuklammern, um sich

mit dem hl. Paulus „zum Sklaven aller zu machen, damit er möglichst viele gewinne, um den Juden ein Jude zu werden, um die Juden zu gewinnen, den Gesetzesleuten wie ein Mann des Gesetzes, um die Gesetzlichen zu gewinnen, den Gesetzesfreien wie ein Gesetzesfreier, um die Gesetzesfreien zu gewinnen, den Schwachen ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen, allen alles, um auf jede Weise einige zu retten“ (1 Kor 9, 19—22), ich sage, ein Mensch, der dazu nicht imstande ist, sollte nicht als Missionar hinausgeschickt werden. Liegt hier nicht eine bedenkliche Lücke in der Auswahl und Ausbildung unserer Missionare?

Ein Missionar nun, der diese Aufgabe erfaßt hat, die ihm obliegt, das alte Volkstum zu erhalten und im Anschluß daran ein afrikanisches Christentum und eine afrikanische Kirche aufbauen zu helfen, in der sich schwarze afrikanische Menschen wahrhaft zu Hause fühlen, der muß zunächst einmal ein tiefes, ein liebevolles und ehrfürchtiges Verständnis haben für das Volkstum, für die Sitten und Bräuche und Auffassungen der Menschen, die er zu betreuen hat. Dazu aber braucht er zunächst eine genaue, tiefgründige und weiträumige Kenntnis von diesen Dingen. Er wird also unmöglich an einem eingehenden Studium der Ethnologie und Religionsgeschichte, ihrer Erkenntnisse und ihrer Probleme vorbeikommen.

Diese Liebe zu seinen Anvertrauten und den Formen ihres einfachen Lebens wird ihn antreiben, sich geradezu als Schutzengel zu stellen vor diese Menschen, die sich in ihrer Harmlosigkeit und Kritiklosigkeit blenden lassen und hilflos dem Andringen des europäischen Geistes ausgeliefert sind. Er wird alles tun und jede Gelegenheit benutzen, um ihnen die Augen zu öffnen für die großen Werte, die sie selbst in ihrer Kultur und in ihren einfachen, schlichten und bedürfnislosen Sitten haben, Werte, die Europa auch einmal hatte, aber zu seinem Schaden verloren hat. Er wird ihnen nicht verheimlichen, daß es in der europäischen Zivilisation sehr viel gibt, was der Christ vom Standpunkte des Evangeliums aus unmöglich bejahen und annehmen kann.

Dazu aber muß ein Missionar mehr als irgendein anderer eine am Gedanken- gut des Evangeliums geschulte kritische Einstellung zur europäischen Zivilisation einnehmen. Er muß klar und deutlich sehen, wo hier von einer christlichen Kultur nicht mehr gesprochen werden kann und wo das praktische Leben der Europäer, obwohl sie sich Christen nennen, in Gegensatz steht zu den Forderungen des Evangeliums. Nur so ist er imstande, eine Verpflanzung unseres verwässerten Christentums nach Afrika zu verhüten und hier ein Christentum nach dem Evangelium aufzubauen.

Von diesen Gesichtspunkten aus muß von der Mission verlangt werden, daß sie bei der *Zusammenarbeit* mit der *Kolonialverwaltung* die schärfste kritische Zurückhaltung walten läßt, und ebenso bei der Zusammenarbeit mit anderen Stellen, die unter der Phrase der „Förderung zurückgebliebener Gebiete“ nichts anderes verstehen, als daß die Eingeborenen mit einem ganz materialistischen Diesseitsgeiste erfüllt werden sollen, um so bei ihnen Absatzgebiete für die Überproduktion einer ins Wahnsinnige gesteigerten Industrialisierung zu schaffen.

Besonders zu beklagen ist, daß man es nicht fertig gebracht hat, einen für die Eingeborenen geeigneten Typ einer wirklich christlichen und afrikanischen *Schule* zu schaffen. Die Missionsschule unterscheidet sich prinzipiell nur soweit von der Schule der Kolonialverwaltung, als in ihr Religionsunterricht erteilt wird. Im übrigen steht sie ebensoschr wie diese ganz unter dem Bestreben, aus den Eingeborenen

möglichst schnell und möglichst vollkommen europäisch denkende und lebende Menschen zu machen. Am stärksten kommt dem Beobachter das zum Bewußtsein im englischen Gebiet der Goldküste, wo die Schulkinder nach englischem System uniformiert mit einem europäisch-militaristischen Paradeschritt unter Begleitung einer im allgemeinen wenig harmonisch abgestimmten europäischen Blechmusik morgens zur Schule marschieren. Bedauerlicher aber als diese äußerlichen Entgleisungen ist die Art und Weise des Unterrichtes, die unsere europäische Schule einfach sklavisch kopiert und gar nicht in Rechnung stellt, wie sehr doch auch wir Katholiken in Europa unsere Schule rationalistisch und materialistisch orientiert finden. Und wenn in dieser Schule auch zwei und mehr Wochenstunden Religion „doziert“ wird, so steht nicht nur auch dieser Religionsunterricht ganz unter einem rationalistischen Vorzeichen — man doziert den Kindern ein Kompendium der Apologetik, Dogmatik, Moral und Liturgik —, sondern er hat auch keine Verbindung mit den anderen Fächern, er steht isoliert, wie das Religiöse überhaupt in unserem ganz und gar profanierten Leben. Gerade dieser Umstand muß sich bei den jungen afrikanischen Menschen verderblich auswirken; denn ihre gesamte bisherige Kultur baute auf der Religion auf, war von der Religion durchdrungen und ohne religiöse Bindungen überhaupt nicht denkbar, kannte eine Scheidung von profan und religiös nicht, weil in der Tat alles religiös war.

In all diesen Fragestellungen, auf die ich leider nicht näher hier eingehen kann, spielt eine besonders unglückliche Rolle das, was man den *eingeborenen Klerus* nennt. Der einheimische Priester hätte eigentlich die große Aufgabe, tief verwurzelt in seinem alten Volkstum, die hier angedeuteten Probleme zu lösen und eine afrikanische Kirche aufzubauen. Nun ist aber der einheimische Priester meist noch viel mehr seinem Volkstum fremd geworden, als es der europäische Missionar ist. Er wurde als kleiner Junge, der noch nichts von den Sitten seines Volkes wußte, aus seiner Umgebung genommen und im Missionsseminar in eine ganz und gar europäische Umgebung gesteckt, in der er nichts mehr von dem Brauchtum seines Volkes zu sehen und zu hören bekam, ja, wo man ihn ängstlich davor bewahrte, damit wieder in irgendeine Verbindung zu kommen. Sich europäisch zu kleiden, in einem europäischen Bett zu schlafen, europäische Kost mit Metallbesteck an einem Tisch zu essen, nach einer europäischen Tagesordnung zu laufen und zu beten, das wird diesen jungen Menschen nun das Ideal ihres Lebens, ohne daß ihnen jemals auch nur der Sinn dafür geöffnet worden wäre, daß ihr bisheriges einfaches und unkompliziertes Leben den Forderungen des Evangeliums eigentlich viel mehr entspricht als das überfeinerte und verweichelichte europäische Leben mit seinen unzähligen Bedürfnissen. Dieser junge Mensch wächst in einer Herde von jungen Menschen aus den verschiedensten Stämmen heran, er kommt als Priester zu seinem Stamm zurück, er ist weder Afrikaner noch Europäer, er spricht seine Muttersprache nicht mehr, sondern nur noch die Sprache der im allgemeinen nicht sehr geliebten europäischen Kolonialmacht. Ein Klerus, der außerhalb seines Volkes steht, kein eingeborener, sondern ein europäisch genormter Klerus, der zufällig eine dunkle Hautfarbe hat! Ich habe eine Anzahl dieser Priester kennengelernt. Ich schätze sie alle als freundliche, hilfsbereite Mitbrüder, als Menschen, die ihr Priestertum und ihre seelsorgliche Aufgabe ernst nehmen. Aber ich konnte ein Gefühl des Mitleides für sie nicht los werden. Denn recht besehen sind sie entwurzelte Menschen, Afrikaner, die keine Afrikaner mehr sind, sondern nur noch europäisch denken, leben und arbeiten können, die für den Aufbau einer afrika-

nischen Kirche, die nach Abzug der Europäer weiterbestehen kann, nicht in Frage kommen. Sie tragen nicht die Schuld daran, sondern ihre Lehrmeister, die nicht instande sind, sich einen katholischen Priester, den Priester einer Weltkirche, anders vorzustellen denn als Europäer. Es ist ein bitteres Urteil, aber es muß gesagt werden: Die Aufgabe, einen wirklich einheimischen Klerus heranzubilden, hat die Mission nicht gelöst, sie hat dabei versagt. Um so bitterer ist dieses Urteil, als Unsummen von Geld für den Bau von großen, modern europäisch eingerichteten Seminarien ausgegeben werden, deren Früchte eigentlich negativ sind.

Von einer gewissen idealisierenden Romantik in der Darstellung der Mission sind wir immer noch nicht abgekommen. Die Missionsblätter sind erfüllt von lobhudehnden Darstellungen der herrlichen Blüte und des Wachstums der afrikanischen Kirche. Es muß dadurch ein unwahres Bild entstehen. Der Ethnologe, der diese Blüte und dieses Wachstum aus nächster Nähe sich ansieht, kann das nur mit einem Gefühl schmerzlicher Wehmut, weil er ein Herz hat für den schwarzen Menschen, für die großen Werte seiner Kultur und für die Zukunft seiner Kirche.

THOMAS OHM
„HINDU-KATHOLIZISMUS“

Die Diskussion über die Synthese von Hinduismus und Katholizismus geht weiter. Das zeigt ein Aufsatz, den Bede Griffiths OSB von den Prinknash-Benediktinern, der zusammen mit dem indischen Benediktiner Benedikt Alapatt in Indien ein Kloster kontemplativer Art gründen will, unter dem Titel „For a Hindu Catholicism“ im Tablet (21. 5. 1955, 494 f.) veröffentlicht hat. Griffiths weist zunächst auf folgenden Satz des Brahmabandhab Upadhyaya († 1907) hin: „Unserer Geburt nach sind wir Hindu und werden wir Hindu bleiben bis zum Tode. Aber als *dvija* (zweimal Geborene) sind wir Katholiken.“ Für Brahmabandhab war der Hinduismus wesentlich ein soziales System gewesen, nicht eine Religion. Dann kommt Griffiths auf die Gedankengänge des P. Staffner zu sprechen, über die wir bereits berichtet haben (ZMR 39, 1955, 322—324). Anschließend ist von Brahmabandhabs Wunsch nach einer Anpassung des Christentums an Indien die Rede. Diese Akkommodation könne unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden, dem der äußeren Anpassung und dem der Anpassung an die Hindu-Philosophie. Diese letztere sei „das ernsteste Problem“ in der Akkommodation. Dabei wird auf die Bemühungen der Jesuiten Dandois und Johanns hingewiesen, aber zugleich bemerkt, daß die Studie, die am tiefsten gehe, das Werk von P. H. O. Mascarenhas (Bombay) „The Quintessence of Hinduism“ (Bombay) sei. Mascarenhas ginge weiter als die eben genannten Autoren und behaupte, daß die Hindu-Doktrin in ihrer reinsten Form mit der katholischen Doktrin identisch sei. Jene sei eine genuine „Vorbereitung“ auf das Johannes-Evangelium und harre auf ihre Erfüllung in Christus. Es handle sich also nicht so sehr darum, bestimmte Elemente der hinduistischen Philosophie zu übernehmen und in die katholische Theologie einzubauen, als darum, im Lichte des Evangeliums die wahre Meinung und Intention der Hindu-Tradition selbst

aufzudecken und diese letztere so zu ihrer Erfüllung in der fullness des Katholizismus zu bringen. "In this way the doctrine of the Church will grow to its full stature receiving light from India, as it once received it from Greece. The essence of Catholic doctrine will, of course, remain unchanged as it is the Word of God, but its external form of expression will be enriched and enlarged by contact with Hindu thought, as it was enriched with Greek thought in the work of St. Augustine and St. Thomas. Father Mascarenhas' work is itself an astonishingly bold move in this direction and suggests the possibilities of the future. 'Should not Catholic missiology', he writes, 'recognize the true value of what is so profoundly and naturally Christian in Hinduism? Or should we for ever in India narrow down Christ's gospel by continuing to make it distinctly European or at best imitation-European monopoly?'¹"

¹ The Tablet, l. c. 495.

P. JOHANNES HOFINGER SJ, MANILA

DER ERSTE INTERNATIONALE KATECHETISCHE KONGRESS
DER AFRIKANISCHEN NEGER-MISSION, LEOPOLDVILLE, 22.-27. 8. 1955

Das war gewiß ein schöner Erfolg, für diesen ersten internationalen Kongreß in der Hauptstadt von Belgisch-Kongo (B.K.) an die 500 Teilnehmer zusammenzubringen! Es versteht sich, daß B.K. dabei die meisten Teilnehmer stellte. Doch waren auch andere Gebiete Afrikas, mit Ausnahme des Südens, nicht übel vertreten. Und das nicht bloß durch die stattliche Zahl der Teilnehmer, sondern besonders auch durch deren Qualifikation: Neben einigen Missionsobern nicht wenige Direktoren bedeutender Missionsschulen, Rektoren und Professoren von Missionsseminaren. Besonders ermutigend wirkte die eifrige Beteiligung des Missionsepiskopates: 10 Missionsbischöfe haben am Kongreß persönlich teilgenommen, mehrere von ihnen ein Referat gehalten, andere sich rege an der Diskussion beteiligt. Auch der Apostolische Delegat für B.K. und Ruanda-Urundi, Msgr. Alfred Bruniera, kam Tag für Tag zu den Hauptreferaten am Morgen.

Die Veranstalter des Kongresses waren das „Centre International d'Études de la Formation Religieuse“ (Lumen Vitae, Brüssel) und das „Centre Documentaire Catechetique Mayidi“ in B.K. P. Georg Delcuve SJ aus Brüssel und P. Leopold Denis SJ aus dem afrikanischen Regionalseminar von Mayidi haben im Namen dieser beiden Institute mit großer Güte und Hingabe den Kongreß geleitet.

Die Themen des Kongresses befaßten sich mit dem ganzen Umfang religiöser und menschlicher Bildung. Eine erste Gruppe sollte das Verhältnis der afrikanischen Mentalität zum Christentum aufzeigen und so einer besseren missionarischen Anpassung den Weg bereiten und eine zweite Gruppe die grundlegende Orientierung für ein gedeihliches katechetisches Apostolat im Geiste moderner Katechetik bieten. Dann folgten die Referate, welche darzulegen hatten, wie die religiöse Bildung der verschiedenen Altersstufen (Kinder, reifere Jugend, erwachsene Katechumenen, erwachsene Christen) konkret verwirklicht werden sollte. Den Abschluß bildete das zusammenfassende Referat P. Van Wings SJ über das Streben nach einem echt christlichen und afrikanischen Humanismus.

So sinnvoll die einzelnen Themen gewählt und in eine gute innere Einheit gebracht worden waren, so wird sich doch kaum leugnen lassen, daß die Fülle der behandelten Fragen sich für einen vollen Erfolg des Kongresses etwas ungünstig ausgewirkt hat. Man hatte nicht genügend Zeit, auf die Hauptfragen genügend einzugehen. Was wir jetzt vor allem einmal brauchten, ist die verständnisvolle und entschlossene Verwirklichung der Grundanliegen der neueren katechetischen Bewegung. Daß es da streckenweise noch weit fehlt, haben die verschiedenen Referate, nicht selten mehr indirekt, klar gezeigt. So wurde z. B. von einem bischöflichen Referenten seine Praxis in der Formung der Katechumenen geschildert: Das Katechumenat währt vier Jahre; zunächst werden die Fragen des Katechismus, etwa 350, von den Katechumenen mechanisch auswendig gelernt. Der Katechist leitet diesen „Unterricht“, doch ist ihm nicht gestattet, die eingelernten Fragen zu erklären — er ist dazu auch gar nicht geschult —, erst nachher folgt durch den Missionar die Anleitung zu christlichem Gebet und die Erklärung des bereits erlernten Katechismus. Interessanterweise hat diese Form katechetischen Unterrichtes in der Versammlung keinen merkbaren Widerstand gefunden. Aus den Referaten ging ziemlich klar hervor, daß man noch weithin mit dem systematischen Religionsunterricht in der Form eines regelrechten Katechismus beginnt, und nicht, wie es von der neueren katechetischen Bewegung schon seit Jahrzehnten gefordert wird, mit der erzählenden Katechese an Hand der biblischen Geschichte. Gerade in der afrikanischen Mission wäre das besonders wichtig, weil der Neger mit unseren abstrakten Formulierungen noch weniger anfangen kann als die Kinder in Europa.

Nach den Referaten zu schließen, scheint auch die Liturgie bisher recht wenig zur Bewältigung der katechetischen Aufgabe verwertet zu werden. Das ist um so mehr zu bedauern, als die Missionare selber immer wieder Fähigkeit und Neigung des Negers zu Bewegung, Handlung, Lied und sein Verständnis für Symbol und Mysterium betonen. Gerade in Afrika dürfte sich die katechetische Unterweisung nicht so einseitig auf die Schule konzentrieren. Ganz allgemein ist die Klage unter den Missionaren, daß das Christentum noch viel zu wenig in die afrikanische Seele eingedrungen ist. Daher auch die große Anzahl von Getauften, die ihren Glauben nicht praktizieren. Müßte man sich angesichts dieser ernststen Krankheitserscheinung nicht doch noch viel eingehender fragen, ob daran etwa die Art und Weise missionarischer Glaubensverkündigung mit schuld sein könnte?

In dieser Hinsicht gibt auch folgender Umstand zu denken. Gegen den Vorschlag eines angesehenen Missionars, der die Landesverhältnisse kennt und ausdrücklich auf die Haltung der Regierung von B.K. verwies, die in keiner Weise Verwendung der französischen Sprache im Religionsunterricht der Anfänger verlange, wurde von bischöflicher Seite, wenigstens für die Stadt, eine Erteilung des Religionsunterrichtes der Schule von Anfang an in Französisch befürwortet, und das, obwohl man ausdrücklich zugibt, daß die Kleinen noch nicht fähig sind, dem Religionsunterricht auf Französisch zu folgen; bezeichnend scheint auch, daß die Eltern selber aus ungesundem Streben nach möglichst europäischer Bildung die Verwendung der französischen Sprache wünschen. Aber dürfen wir solchem Verlangen nachgeben, wo es sich um die grundlegende religiöse Bildung der Jugend handelt?

Außer den zwei Referaten, die vor allem mit den leitenden Grundsätzen religiöser Unterweisung bekannt machen sollten, wurden alle Referate von Priestern, Schwestern, Brüdern und Laien gegeben, die in der afrikanischen Mission

arbeiten oder gearbeitet haben. Vielleicht würde man bei der Auswahl der Referenten ein noch stärkeres Heranziehen des einheimischen Elementes wünschen. Andererseits sollten die einzelnen Referate von der Leitung des Kongresses wohl noch mehr positiv befruchtet und vor dem Vortrag noch strenger geprüft werden, so daß sie möglichst vollwertig zur Lösung der behandelten Frage beitragen können.

In diesem Zusammenhang darf vielleicht auf ein beachtenswertes katechetisches Sonderheft der „Revue du Clergé Africain“ (November 1953) verwiesen werden, in welchem die wichtigsten katechetischen Probleme vor allem von einheimischen Priestern behandelt werden. Auch auf dem Kongreß in Léopoldville bildete das ausgezeichnete Referat des einheimischen Priesters Malula (Léopoldville) eine Glanzleistung der Tagung.

Es ist selbstverständlich, daß ein erster internationaler Kongreß dieser Art unter den schwierigen Verhältnissen, mit denen die Mission zu ringen hat, für einen folgenden Kongreß noch allerhand zu wünschen übrig läßt. Doch besteht kein Zweifel, daß durch derartige Studienwochen sehr viel zum Fortschritt der missionarischen Glaubensverkündigung beigetragen werden kann. Es wäre dringend zu wünschen, daß in zwei oder drei Jahren ein ähnlicher Kongreß im englischen Sprachgebiet der Afrikamission veranstaltet werde, der sich vor allem auf die Grundanliegen der katechetischen Erneuerung konzentrierte, sie unter Rücksicht auf die konkreten missionarischen Verhältnisse so klar als möglich herausarbeite, und voll zur Geltung bringe.

Auch das hat der Katechetische Kongreß von Léopoldville recht klar gezeigt, daß in der unbefriedigenden missionskatechetischen Lage von heute katechetische Institute wie das Centre in Brüssel und das in Léopoldville mit ihren katechetischen Zeitschriften „Lumen Vitae“ und „Revue du Clergé Africain“ eine sehr wichtige Aufgabe zu erfüllen haben, die nach Kräften gefördert werden sollte.

Am Schlusse der Tagung wurden die wichtigsten Anregungen der Referate und Aussprachen in 31 Punkten zusammengefaßt. Die Leitung des Kongresses war in dankenswerter Weise bemüht, darin vor allem leitende Grundsätze der Missionskatechese klar zu formulieren und zur Geltung zu bringen. Allerdings wäre zu wünschen, daß wenigstens diese Conclusions sich ausdrücklich gegen mechanisches Auswendiglernen katechetischer Texte *vor* ihrer Erklärung verwahrten und für die religiöse Unterweisung eine Unterrichtssprache forderten, welche den Kindern bereits hinreichend vertraut ist.

P. DR. GREGORIUS OFM^{Cap.}, TILBURG (HOLLAND)

MISSIOLOGISCHE WOCHE VON LÖWEN (BELGIEN), 23.—26. 8. 1955

Die Löwener Missiologische Woche feierte dieses Mal ihr 25jähriges Jubiläum. Bei der Eröffnung im Promotionsaal der Universität waren gegenwärtig der Päpstliche Nuntius Exz. Msgr. Forni, Msgr. Lefèbvre, Ap. Vikar von Kikwit, Msgr. Hagendoorn, Ap. Vikar von Tshumbe (beide Gebiete in Belg. Kongo), Msgr. Litt, der Vizerektor der kath. Universität Löwen, der Herr Dechant der Stadt Löwen und mehrere Provinziale der missionierenden Orden und Kongregationen. Ungefähr 200 Personen nahmen an der Woche teil. Der Vorsitzende, Hochw. *Dom Theodor Nève*, Abt von Lopem, hielt die Festrede, in der er der Begründer dieser Missiologischen Wochen gedachte, an erster Stelle des P. Pierre

Charles SJ, der über 20 Jahre die Seele der Veranstaltung war; darauf gab er einen Überblick über die 25 vergangenen Jahre. *P van den Eynde WV*, einer der Mitbegründer der Wochen, hielt trotz seines hohen Alters mit jugendlichem Enthusiasmus eine Festrede auf Niederländisch; er erinnerte an die Niederländische Missiologische Woche von Nimwegen, die ihren Ursprung von der Löwener Woche ableitet, und brachte Wünsche für die Zukunft aus. Auch der Päpstliche Nuntius sprach zu den Teilnehmern. Dann wurde ein Gratulationschreiben des Kard.-Präfekten der Propaganda, Sr. Em. Kard. Fumasoni-Biondi, verlesen und stehend angehört. *P. Masson SJ*, der eifrige und sehr kundige, allerdings im Vergleich zu P. Charles immer sachlich bleibende Sekretär der Missiologischen Woche, gab eine kurze Einführung in das diesjährige Hauptthema, das Problem der *Missionskatechese*. Nachdem in den 25 Jahren verschiedene Missionsfragen behandelt worden sind, war es ein glücklicher Gedanke, zur Wesensschau jeglicher Missionsarbeit zurückzukehren, d. h. zum Thema des Glaubensunterrichtes. Wenn wir den Kongreß überschauen, dürfen wir sagen, daß die Redner zur Aufhellung der einzelnen Probleme Wesentliches beigetragen haben.

Unter zwei Aspekten wurde das umfassende Programm aufgeteilt, nach der prinzipiellen und praktischen Seite hin. Zum ersten Gesichtspunkt gehörte die Auseinandersetzung des *Br. Ayel* von der Gesellschaft der christlichen Schulen, Direktors der Zeitschrift „*Catéchistes*“. Er bot einen gedrängten Überblick über die Entwicklung der modernen Katechese. Vor dem Jahre 1950 beschäftigte man sich hauptsächlich mit der Frage: „Wie soll man den Unterricht betreiben?“ In den letzten Jahren setzt man sich an erster Stelle mit dem Problem auseinander: „Was und wozu soll man unterrichten?“ Diese Fragestellung bestimmt im voraus jegliche Methode und jedes Handbuch. Die Katechese soll auf ein persönliches Verhältnis zu Christus und auf ein Gemeinschaftsleben mit der ganzen Kirche hinzielen; daher nehmen Bibel und Liturgie einen hervorragenden Platz ein. — Das Thema: Bibel und Katechese wurde eigens behandelt von *P. Charliér OSB*, dessen Referat von seinem Mitbruder P. Michaud vorgelesen wurde. — *P. Maertens OSB*, Schriftleiter der Zeitschrift „*Paroisse et liturgie*“, hat sich zu einem begeisterten Anwalt der Liturgie in der Missionskatechese gemacht; seine Ausführungen fußten auf der These, daß die Liturgie nicht so sehr Mittel zur Katechese sein soll, sondern vielmehr selbst katechetisch ist, wenn sie als eine Initiation des Gnadenwirkens Gottes im Menschen erlebt wird. — Mit vorbildlicher Gründlichkeit wurde eine prinzipielle Frage ausgewertet von *P. van Caster SJ* (Zentrum „*Lumen Vitae*“). Tiefgehend und bereichernd ging er ein auf die „Heilsbotschaft in unserer Katechese“. Das Mysterium, in dem Gott die Initiative genommen und die Menschheit die Antwort zu geben hat und in dem Gott schließlich die eschatologische Erfüllung bedeutet, hat sich personifiziert in Christus; in Ihm ist der Heilsplan Gottes uns offenbar geworden. Dieses Heilmysterium bekommt bei der Missionierung eine fortwährende Aktualität; der Gegenstand der missionarischen Heilsbotschaft ist daher nicht so sehr eine Lehre, sondern eine Person: Christus, auf den die ganze Geschichte des jüdischen Volkes gerichtet ist und der in der Kirche fortlebt und noch immer wächst bis zu seiner Vollendung im Himmel. Diese Heilsbotschaft findet ihren Ausdruck einerseits in den Taten und Worten des Heilandes und andererseits in seinem Tode und in seiner Auferstehung. Diese Tatsache wird in der ganzen Bibel belegt und in der Liturgie immer gegenwärtig gestellt. Katechese betreiben heißt die Menschen persönlich mit dieser Werbung Gottes in der Person Christi konfrontieren.

Aus demselben Kreis von „Lumen Vitae“ stammt *P. Ranwez SJ*, der das genannte Thema im Französischen noch erweiterte unter dem Gesichtspunkt des „Glaubensunterrichtes auf Christus hin“; er stellte die grundlegende Bedeutung Christi in der Kirche für die Katechese ins rechte Licht. Daraus leitete er für den Katecheten die Forderung des „*témoignage personnel*“ ab, einer Lebensführung aus dem Glauben und aus der Einheit mit Gott. Bei der Katechese und der Spendung der Sakramente soll man aus dem Innern heraus den Sinn der Glaubenswahrheiten und des liturgischen Lebens darstellen und erleben lassen; die abstrakten Formeln folgen dann von selbst. So bedeutet die Katechese und die liturgische Feier einen Schritt vorwärts zu einer persönlichen Begegnung mit Christus. — Neben den genannten Referaten, die problematischen Themata gewidmet waren, wurden andere gehalten, welche die katechetische Methode in ihrer Anwendung auf ein beschränktes Gebiet untersuchten. So besprach *P. Heughens WV* die katechetische Frage in bezug auf die *Massenbekehrung in Urundi*, wobei er die Richtlinien des Kard. Lavignerie erörterte. In einem vierjährigen Katechumenat will er nicht nur die Kenntnis, sondern auch und besonders die richtige Lebensführung betont wissen. Die im Vergleich zum Kongo-Gebiet größere Bevölkerungsdichte — 50 Prozent der Bevölkerung von zwei Millionen ist bereits in die Kirche aufgenommen — fordert von der Katechese eine eigene Technik: Das Internatssystem ist unmöglich; dadurch würden die Katechumenen aus ihrer Arbeit herausgerissen. Deshalb wird das Katechumenat zu den einzelnen Zentren der Katechisten hingebunden. Es wird eingeteilt in eine Periode von zwanzig Monaten, während derer man die Gebete, die Hauptwahrheiten der Religion und einen bestimmten Teil des Katechismus auswendig lernen soll, und in eine zweite Periode von etwa zweiunddreißig Monaten, das eigentliche Katechumenat, in dem man den übrigen Unterricht empfängt und das mit der Taufe abschließt. — *Bruder Julien CFX* nahm sehr offene Stellung zu den verschiedenen Problemen der *Lehrerbildung* im Kongo-Gebiet. Sieben verschiedene Bruderkongregationen betreuen hier 110 Normal-schulen mit 7707 Lehrerkandidaten; er wies auf die Gefahr hin, daß die am besten talentierten Schüler in das Priesterseminar oder in die Mittelschulen abgeführt würden. Aus seiner vieljährigen Erfahrung heraus verteidigte er eine größere Zusammenarbeit zwischen dem Schulinspektor (dem Priester) und der Schulleitung bei der Anstellung und Versetzung der Lehrkräfte.

P. Sukala OP, der den Azande angehört, erörterte den *Gottesbegriff* seines Stammes mit Rücksicht auf den katechetischen Unterricht. Die Azande erkennen Gott als „le grand chef“ der Welt. Er ist allgegenwärtig und hat ganz konkret die Führung bei dem Weltgeschehen. Dieses Wissen zeigt sich in den Sprichwörtern, im Volksgesang und den Todeshymnen (die Todesursache wird öfters erklärt als eine Strafe für die Verletzung des Sittengesetzes, das Gott den Menschen auferlegt hat). Gott wird allerdings nur in großen Trübsalen angerufen; von einem äußerlichen Kult ist kaum die Rede. Im Anschluß an die Autorität des weltlichen Stammhauptes wird das Verhältnis zum Hochgott mehr von der Furcht als von der Liebe gekennzeichnet. Einen Gottesbeweis braucht der Katechet daher nicht zu erbringen. Er soll jedoch besonders auf die Liebe des Himmelvaters hinweisen; von Bedeutung ist es zudem, der innerlichen Vitalität des christlichen Gottesbegriffes durch die trinitarische *Processio* das Wort zu reden.

P. Boelaert MSC setzte sich eigenständig auseinander mit dem so diskutierten Problem der *Bantu-Philosophie* des P. Placidus Tempels OFM. Nach dessen Ansicht sind alle Wesen nur Kräfte; diese Kräfte können aufeinander magisch

einwirken, und zwar entweder auf direktem Wege oder auf indirektem Wege mittels eines Gegenstandes. P. Boelaert bestreitet ganz energisch, daß es sich hier um ein Charakteristikum der Bantu und um eine eigentliche Philosophie handelt. P. Sukala, der Azande-Priester, dagegen betonte, daß vielleicht nicht von einer systematischen Philosophie die Rede sein kann, daß allerdings die Annahme von wirksamen Lebenskräften ganz und gar der Mentalität der Bantu entspreche. — Über die Gesinnung der Bakongo im Kongogebiet sprach der einheimische Jesuit von Kisantu, P. Mawweka, und zwar in bezug auf die Katechese der *Sakramentenlehre*. Viele Missionare, sagte er — und er war mit den Gewohnheiten seines Volkes aus nächster Nähe vertraut — haben die einheimischen Riten und Gebräuche bei der Erklärung der Sakramente nicht auszunutzen gewußt; sie haben diese nur als Aberglauben abgelehnt. Bei der Katechese können die sprachlichen Bilder und Sprichwörter große Hilfe gewähren.

P. Legrand CICM, der Gründer des „China Missionary Bulletin“, behandelte im Lichte der chinesischen Verfolgung die Möglichkeit einer *schriftlichen Katechese*. Mit Einvernehmen des Internuntius Msgr. Riberi hat er diese Methode i. J. 1947 mit gutem Erfolg in China eingeführt. Von Anfang an wurde diesem schriftlichen Religionskurs von mehreren Tausenden von Schülern gefolgt; im Verlauf von sechs Monaten wurde ein Zyklus von 33 Lektionen gegeben und bei jeder Lektion eine Liste von 12 Fragen eingeschlossen. Bei der Versendung der nächsten Lektion wurde zugleich die richtige Lösung der Fragen eingelegt. Teilnehmer waren hauptsächlich Schüler der Mittel- und Hochschulen. — Über *Japan* sprach P. van Brussel CICM; sein Referat beschränkte sich auf die Frage der Anwerbung neuer Katechumenen. Licht- und Schattenseiten der heutigen religiösen Lage Japans wurden gerecht gegeneinander abgewogen.

Den Religionsunterricht bei den *Frauen* im Punjab oder in West-Pakistan hatte Sr. Jean von den Charitas-Schwestern aus Gent sich zum Thema gewählt. Weil die männlichen Katechisten einen solchen Unterricht nicht erteilen dürfen und weibliche Katechistinnen aus der ärmlichen Bevölkerung nicht heranzubilden sind, ist der Unterricht in den Dörfern außerhalb der Zentra, wo Schwestern sind, ein Problem, das kaum zu lösen ist. Aus der Zurückhaltung der Frauen gegenüber dem Mann fürchten sie sich vor der Beichte. Bei der Diskussion wurde die Frage gestellt, ob man in den Missionen besser mit neuen weiblichen Genossenschaften anfangen solle oder ob man die einheimischen Ordensberufe in die bereits bestehenden europäischen Genossenschaften hinüberleiten könne. Die anwesenden Schwestern nahmen dieses Mal an der Diskussion teil und verteidigten die Aufnahme in die bestehenden Kongregationen. — P. Elias OFMCap, Lehrer am Seminar von Lahore, gab eine schlichte Darstellung der Lage in West-Pakistan; als katechetisches Mittel hob er die religiösen Lieder hervor, die gern von den Leuten gesungen werden.

Die Katechese bei den *Eskimo* wurde in der niederländischen Sektion behandelt von P. van de Velde OMI. Das Referat wurde in der französischen Sektion in Übersetzung vorgelesen. Mit Wärme und Anteilnahme gab dieser Missionar aus seiner eigenen Erfahrung eine knappe, aber genügende Darstellung der Verhältnisse in den Eisfeldern des hohen Nordens; er lobte im allgemeinen den sittlichen Gehalt der Eskimo, aber das Wirken der Missionare bleibt durch die Ungunst der primitiven Kulturlage und der spärlichen Bevölkerung stark behindert. — P. Moubarac, einheimischer Priester aus dem Libanon, besprach die Möglichkeit eines Dialogs zwischen *Islam* und Christentum im Bereich des arabischen Kulturkreises. Die Bekehrung der Mohammedaner ist ein Mysterium, vielleicht mit eschatologischer Tragweite, wie es die Bekehrung der Juden bleibt.

Die Apologetik soll nur auf einen Kontakt hinzielen; dabei kann man ans AT, an die gemeinsame Abstammung Abrahams und an den Monotheismus anknüpfen. — Schließlich wurde noch ein Referat über den Gebrauch von katechetischen *Hilfsmitteln* gehalten. Während der Missiologischen Woche wurde eine Ausstellung über katechetische Literatur, Bilder usw. veranstaltet.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß eine Aufteilung der Beratungen in eine französische und niederländische Sektion bereits jetzt eine allseitige Zustimmung gefunden hat und daß in der Zukunft das Interesse sich dadurch noch stark vermehren wird. Es bedeutet fernerhin einen guten Schritt vorwärts, daß man sich im allgemeinen an das vorgeschriebene Thema gehalten hat. Dieses war dieses Mal so umfassend, daß kein Missionar, der zu Wort kam, versucht war, in nebensächliche Einzelheiten sich zu verlieren. Wir dürfen P. Masson und seinem Komitee von Herzen zum Wohlgelingen dieser 25. Missiologischen Woche von Löwen gratulieren.

H.-R. SCHLETTE, MÜNCHEN
LITURGISCHER KONGRESS 1955

Der Zweite Deutsche Liturgische Kongreß, der vom 29. 8.—1. 9. 1955 in München stattfand, stand unter dem Leitwort „*Liturgie und Frömmigkeit*“ und behandelte theologische und praktische Fragen. Dabei wurde vieles ausgesprochen, was für die Mission von großem Wert ist oder sein wird.

Schon der Eröffnungsvortrag von *Prof. M. Schmaus* „Liturgie als Lebensausdruck der Kirche“ zeigte von der Dogmatik her die inneren Beziehungen zwischen Liturgie (L) und Mission auf. Schmaus entwarf zunächst die Grundzüge der Heilsgeschichte, deren Sinn in der Aufrichtung der Gottesherrschaft und des menschlichen Heiles vor der Weltöffentlichkeit liege. Innerhalb dieser fundamentalen Sicht muß die Bedeutung der L für die Kirche, den Menschen und die Welt erfaßt werden. L besagt für die Kirche die Repräsentation der einmalig-geschichtlichen Vergangenheit durch die Wirkgegenwart der Heilsereignisse im Kult. Christus lebt in der kultischen Feier seines mystischen Leibes weiter. Dadurch wird der Raum der L, in der repräsentativ das Gedächtnis des Herrn begangen wird, personhaft und nicht dinglich. Bezüglich des Menschen ergibt sich daraus, daß die L das Personsein hütet, da Gegenwart und Herrschaft Gottes für den Menschen höchste Erfüllung bedeuten. Durch die Feier, in der der Mensch durch Christus zum Vater hintritt, wird ihm der Raum der zweckfreien Muße gewährt. In der L lebt der Mensch sein Wesen als „animal orans“, „animal se transcendens“. Der heilsgeschichtliche Charakter der Kirche und die Gemeinschaftsstruktur der L bedingen den Öffentlichkeitscharakter des Kultes. Der Mensch, der sich im Alltag anders verhält als im Kult, sei schizophren. L prägt die Existenz des Christen in der Welt. In der L steht die Kirche auf der Vergangenheit und lebt der Gegenwart, indem sie sich der Zukunft entgegenstreckt.

Wenn demnach der rechte liturgische Vollzug der Ausdruck des wahren christlichen Daseins ist, so wird dem Menschen darin immer mehr die Mentalität Jesu zuteil, wie *Kardinal Wendel* mit Phil 2 ausführte. Damit steht der Christ aber in der missionarischen Heilssorge, denn das Anliegen Christi ist immer, „ut eruat a morte“.

Prof. J. A. Jungmann SJ behandelte den inneren Mitvollzug der Eucharistie und wies auf den geschichtlichen Wandel hin, in dem sich die Laien ihrer Stellung als *Ecclesia orans* bewußt geworden seien. Gerade um der echten Mitfeier des Gottesvolkes willen sei eine Anpassung der Formen an alle Völker der Erde notwendig. In einer Zeit, da die Massen hungerten, dürfe die Kirche ihre Schätze nicht vermodern lassen.

Prof. Fr. Hofmann, Würzburg, betonte, daß ohne ein existentielles Verständnis der christlichen Grundwahrheiten wirkliche Liturgiefeier unmöglich sei; doch müsse die Form der L dem Verständnis entgegenkommen. Priester und Laien verhalten sich im Kult nicht aktiv und passiv, sondern haben nur verschiedene, innerhalb der Feier mehr und weniger wichtige Funktionen. Zur kultischen Rolle des Priesters gehöre z. B. die direkte Verkündigung der Lesungen in der Landessprache.

Speziell auf die Arbeit mit dem neuen Katechismus ausgerichtet waren die Darlegungen von *Dr. Kl. Tilmann* und *Dr. J. Goldbrunner*. Der neue deutsche Katechismus kann durch seine biblisch-liturgische Grundlage und seine Methode für die Mission wegweisend sein. Die Atmosphäre des Wissensmäßigen und Abfragbaren ist verlassen, es geht um die innere Aneignung des Glaubens. Der auch von Jungmann zitierte erste Satz des neuen „Lebensbuches“ lautet: „Es ist ein großes Glück für uns, daß wir Christen sind.“ Goldbrunner betrachtete die Meßfeier als personhaftes Geschehen, das Priester und Volk nicht dinglich-magisch, sondern in der Gottesbegegnung stehend vollziehen müssen. Die Stille müsse im Kult ihren Raum haben und dürfe keinesfalls während des Kanon verletzt werden. Der Mensch werde nur reif zur L, wenn er beginnt, Bilder und Zeichen aus der Muße und Stille heraus in ihrer Wesensaussage, nicht vom Zweck her zu erfassen. Hierzu wurde von verschiedenen Seiten auf die Erkenntnisse Guardinis verwiesen.

Prof. J. Pascher sprach über den Vollzug des Stundengebetes. Das Brevier ist Gemeinschaftsgebet der Kirche; für den einzelnen Beter geht es daher um die personale Einfügung in die Gemeinschaft. „Die L haßt die Masse.“ Präzis analysierte Pascher die dem Wesen der Lesung, des Gesanges und des Gebetes entsprechenden Haltungen beim Beten des Breviers. Das Stundengebet dispensiere aber den Priester nicht von seiner privaten Frömmigkeit. Die morgendliche Betrachtung sei lobenswert, auch wenn dann u. U. ein Priester für Vesper und Komplet keine Gelegenheit mehr fände. „Hetze ist der Tod des Betens.“ Die Verwirklichung dieser Einsichten scheint uns für die überlasteten Brevierbeter in der Mission und in der Heimat ein großer Gewinn zu sein. Die jüngste Brevierreform wolle nicht bloß kürzen, sondern in erster Linie dem echten Gebet dienen. Die Forderung der Muße, Ruhe und Besinnung kam — auch in vielen anderen Referaten — immer wieder zum Ausdruck. Weiter betonte Pascher sehr stark, daß es für L und privates Gebet überaus wesentlich sei, die Gebetshaltung des „per Christum“ einzuhalten. Das Gebet zum Vater werde zu wenig gepflegt. Hier liege ein Grundsatz der L vor, der gemäß *Mediator Dei* alles christliche Leben durchdringen müsse.

Die Bedeutung der Ruhe, des Hörens (*ausculta!*), der „*puritas cordis*“ für das Gebet erklärte nach der Regel des hl. Benedikt, des „*Pater Europae*“, *Abt Dr. E. Heufelder OSB*. Er kreiste dabei um das Wort: „*Opus Dei nihil praepo-*natur.“

Der letzte Morgen brachte noch zwei bemerkenswerte Referate. *Pfr. Theo Gunkel, Leipzig*, berichtete aus der langjährigen liturgischen Erfahrung in seiner Pfarrei. Man müsse die vorhandenen Schätze vorzeigen, ohne viel von „liturgischer

Bewegung“ zu reden. Das regelmäßige lateinische Hochamt sei für die Pfarrei „unfruchtbar und verfehlt“. Aus dem Wesen des Kultes stellte Gunkel erneut die Bitte um die Landessprache in den Lesungen. Er betonte jedoch, der schönste Gottesdienst könne vor Gott zum Greuel werden, wenn die Gemeinde nicht in der Liebe verbunden sei.

Die Bedeutung dieser praktischen und theoretischen Darlegungen für die Mission wird man leicht herausgespürt haben. Auf dem Liturgischen Kongreß selbst kam sie zur Sprache in dem leidenschaftlichen Referat von *Prof. J. Hofinger SJ, Manila*. Er versicherte, daß die Bemühungen in der Heimat um die L von unschätzbarem Wert für die Mission sei. Wenn der Gottesdienst auch nicht dem kerygmatischen Zweck untergeordnet werden darf, sondern seinen Sinn in sich selbst hat, so kommt ihm doch eine katechetische Aufgabe zu, insofern die L die Christen formt. Die Katechumenen der alten Kirche sind zum größten Teil an Hand der L in den Glauben eingeführt worden. Hofinger erinnerte an die mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem. Heute seien die Schule und der schulmäßige Unterricht ein sehr schlechter Ersatz. Die L sei früher allerdings durch ihre Struktur und ihre Sprache verständlich gewesen. Indem die L gibt, was sie verkündet, mache sie den Christen missionarisch. Wenn ein Christ wirklich über seinen Glauben glücklich ist, Freude und Dank empfindet, wie es der „Eucharistie“feier entspricht, kann er sein Glück in seinem Milieu nicht mehr verschweigen. Zu keiner Zeit, so erklärte Hofinger, sei mit einem so großen äußeren Aufwand missioniert worden, doch der „Erfolg“ halte aufs Ganze gesehen mit diesem Aufwand keineswegs Schritt. Früher sei es gerade umgekehrt gewesen. Den Hauptgrund dafür sieht er darin, daß ehemals der Laie die Mission getragen habe und nicht nur beamtete Priester und Katechisten. Der Laie sei aus dem echten Vollzug des Kultes heraus missionarisch gewesen, nicht auf Grund großer Apostolatsaufrufe. In seinen Ausführungen über die Wohlgestaltetheit der L meinte Hofinger, nicht jeder Vollzug, der den Rubriken und der Aszese entspräche, sei hochwertig. Der Kult müsse verständlich sein. Man erlebe es, daß z. B. Japaner sich dem Protestantismus zuwenden, weil dessen Gottesdienst sie anspricht. Die Übernahme des in der Heimat Gewonnenen könne Hilfe bringen; Rom sei hierin viel aufgeschlossener, als man zuweilen glaube. Aber nur, wenn das schon heute von Rom Erlaubte optimal ausgenutzt werde, würden weitere Forderungen ernst genommen. Auch Hofinger stellte die Bitte um die Landessprache. Zugleich müsse jedoch eine Vertiefung des liturgischen Verständnisses einsetzen, die zu beginnen habe bei der Ausbildung der auszusendenden Missionare. Die Gestaltung des Gottesdienstes selbst in der Mission sei wichtiger als ein neuer Kirchenbau und die Arbeit, die ein Missionsinstitut auch in dieser Hinsicht zu leisten vermöge, wesentlicher und dringender als die Errichtung einer Kathedrale.

Im Schlußkolloquium, das *Dr. H. Kahlefeld* leitete, wurden die Gedanken und Wünsche noch einmal zusammengetragen. In einer Resolution bat der Kongreß in Erneuerung des 4. Votums des Mainzer Liturgischen Kongresses (1950) einmütig um die Erlaubnis, daß der Priester die Lesungen der Messe in der Landessprache verkündigen dürfe. Der Optimismus bezüglich der Erfüllung dieser Bitte war allgemein. Es wurde die Hoffnung ausgesprochen, daß die Entwicklung in der vom hl. Pius X. begonnenen Richtung weiterläuft und dessen oft erwähntes Wort von der „*actiosa participatio*“ immer mehr verwirklicht werde.

Im Rückblick zeigen sich vor allem drei Leitmotive, die die meisten Referate durchzogen: 1. Eine existentiell-theologische Erkenntnis: Alles Beten geht durch Christus den Mittler zum Vater; 2. eine methodisch-pädagogische: Voraussetzung

für die Liturgiefeier ist ein gesundes religiöses Leben, das durch Muße, Ruhe und Sinn für Bild und Symbol getragen sein muß; 3. eine praktisch-liturgische: Die Landessprache gehört legitimerweise in den Kult, ihr natürlicher Ort ist die Verkündigung des Gotteswortes.

Von der Missionswissenschaft und -praxis wird das gestellte Votum freudig begrüßt und befürwortet werden. Wenn dadurch freilich bei weitem noch nicht alle Probleme gelöst sind, so stellt doch die Erlaubnis der Landessprache einen hoffnungsvollen ersten Schritt zur Anpassung an das Empfinden aller Völker dar, damit sie alle dem Herrn das „neue Lied“ singen dürfen.

(Ein Großteil der Referate ist abgedruckt in „Liturgisches Jahrbuch“ 5, 1955, 69—196. Die übrigen Referate werden in Heft 4 des Jahrbuches folgen.)

BERNHARD BENDFELD, MÜNSTER
„ASIATISCHE MÄCHTE“

In der Zeit vom 25. bis 28. 10. fand in Bottrop (Westf.) eine Tagung des Landesverbandes nordrhein-westfälischer Geschichtslehrer statt, auf der Gelehrte verschiedenartiger geistiger Provenienz Stellung nahmen zu dem Thema: Europa — Asien. *J. Ritter*, Münster, stellte in dem einleitenden Referat „Europäisierung Asiens als europäisches Problem“ als geschichtlichen Sachverhalt heraus, daß aus dem Schoß Europas eine die Erde umfassende und überall auf den gleichen Prinzipien beruhende, homogene, gleichförmige Weltzivilisation hervorgegangen sei, wobei die Auffassung *E. Jüngers*, daß das Gemeinsame Asiens der „asiatische Schrecken“ sei, gegen das unser Europa die Freiheit verteidige, eine kritische Beurteilung erfuhr. Durch die jüngsten Entwicklungen seien die Völker Asiens von den Ordnungen ihrer Herkunft getrennt worden. Der Ursprungsort ihrer geistigen und gesellschaftlichen Veränderungen sei das moderne Europa selber, das seine Zivilisation überallhin über die Erde getragen habe. Spontan hätten diese Völker die in Europa ausgebildeten Formen der gesellschaftlichen Produktion, der Bildung und staatlichen Organisation übernommen. Wie weit das moderne Europa Leitbild geworden sei, und daß die Europäisierung sich nicht auf bestimmte Bereiche des Staates, etwa der Wirtschaft, beschränken lasse, zeige sich in den Reformen Atatürks. In diesem Umschmelzungsprozeß sei Europa aus den Schranken seiner Geschichte herausgetreten. In der Auseinandersetzung mit Asien beschäftigte sich dieses Europa eigentlich gar nicht mit einer fremden Welt, sondern mit sich selber und dem Resultat seiner eigenen Geschichte. Europa solle das Problem der Europäisierung als sein eigenes Problem begreifen. Diese Spannung zwischen Herkunft und Zukunft in der Geschichte der modernen Türkei zeigte *G. Jäschke*, Münster, auf. Wenn auch den Reformen Atatürks eine säkularisierte Lebensanschauung zugrunde läge, so habe diese doch keineswegs bewirkt, sich auch äußerlich vom Islam loszusagen, der auch heute trotz aller Kritik und Sehnsucht nach einer Reformation als Religion der Väter und als Merkmal eines jeden Türken empfunden würde.

L. Alsdorf, Hamburg, griff mit dem Thema: „Indien und das neuzeitliche Abendland“ ein vieldiskutiertes Kapitel aus der jüngsten Geschichte heraus. Die Geschichte Indiens sei — im Gegensatz zur Geschichte der Türkei — trotz

450jähriger europäischer Herrschaft kontinuierlich. Ein Wesensmerkmal indischer Geisteshaltung sei die Toleranz. Dieser Auffassung schloß sich der Presseattaché der Indischen Botschaft in Bonn *Girija K. Mookerjee* in seinem Referat „Abendland in Indien“ an. Er sah in der christlichen Lehre von der *einen* Wahrheit, welche dem Relativismus indischer Weltanschauungen fremd sei, ein Haupthindernis für die Aufnahme des Christentums. Europa habe sich in Indien schuldig gemacht; aber man identifiziere mit ihm durchaus nicht das Christentum. Daß Indonesien, die Philippinen und Malaya sich bemühten, unter Führung Nehrus ein starkes Gegengewicht gegen die beiden rivalisierenden Weltmachtblöcke zu bilden, war der Inhalt eines Referates von *H. Kähler*, Hamburg. „Das moderne Japan“ behandelte *O. Karow*, Bonn. Während der Westen die Welt von der Vernunft her erfasse, nehme sie der Japaner vom Gemüte her. Eine nützliche und inhaltsreiche Darstellung über die stufenweise Entwicklung der chinesischen Revolution bis zur Übernahme der Macht durch den Kommunismus gab *W. Franke*, Hamburg. In seinem Referat: „Der Geschichtsunterricht und der Gegensatz zwischen farbigen und weißen Völkern“ forderte *J. Last*, Amsterdam, als Resultat langjähriger Studien in Asien eine Neubesinnung Europas gegenüber den Völkern des Ostens.

Leider sei der Dialog Asien—Europa, den zum erstenmal Jesuitenmissionare erfolgreich führten, durch den Kolonialismus unterbrochen worden, führte *P. Menniken*, Aachen, in seinem Thema: „Europäisch-asiatischer Dialog“ aus. *Th. Ohm*, Münster, rückte mit behutsamer Hand manches zurecht, was heute häufig verzerrt wird. In seinem Vortrag: „Der Europäismus in der neuzeitlichen Asienmission und seine Überwindung“ zeigte er, wie das von Menniken geforderte Gespräch fruchtbar geführt werden kann. Ohm definierte den „Europäismus“ als die „Ausbreitung eines Christentums europäischer Auffassung und Art, Form und Gewandung“ und sieht in diesem Europäismus zugleich ein großes Hindernis für die Missionierung. Als der zweite Weltkrieg das Ende des westlichen Imperialismus und Kolonialismus brachte, die Souveränität der östlichen Völker beschleunigte und als gleichzeitig Islam, Hinduismus und Buddhismus durch die Anlehnung an selbständige Staaten Auftrieb erhielten, sei der Europäismus in Bedrängnis, Abbau und Agonie geraten. Nach Ohm darf die Kritik nun nicht so weit gehen, als ob an der europäischen Form des Christentums nichts Gutes sei und sie dem Osten nichts zu bieten habe. Aber in Asien verlange die Neuheit des Christentums einen neuen Ausdruck. Für den Europäer und Chinesen gelte, daß Christentum nur dort sei, wo eine *nova creatura* ist, wo der Mensch sagen kann, was ein Chinese vor seiner Bekehrung sagte: „Ich fand mich in einer neuen Welt, und in ihr ward ich eine neue Kreatur.“

Die Bottroper Themenstellung und ihre Behandlung waren eine wertvolle und notwendige Ergänzung zu den beiden vorhergehenden Tagungen des Landesverbandes nordrhein-westfälischer Geschichtslehrer über „Historischer Materialismus und Europäisches Geschichtsdenken“ und „Christentum und Geschichte.“ Es ist zu begrüßen, daß die Geschichtslehrer der Bundesrepublik der Auseinandersetzung mit dem Osten nicht aus dem Wege gehen. Wie die Referate früherer Jahre, werden auch die Vorträge der Bottroper Tagung „Asiatische Mächte“ beim Verlag Schwann-Düsseldorf im Druck erscheinen.

F. J. HAGEL OMI, KIMBERLEY (SUDAFRIKA)
 DER „SCHULFELDZUG“ IN SÜDAFRIKA *

Der Schulfeldzug, die sog. „Bishops' Campaign“, ist vorbei. Selten hat das Land so etwas erlebt. Der Feldzug führte zu einem größeren Erfolg, als ihn selbst Optimisten erwartet hätten, und verlief ohne irgendeine Animosität gegen die Landesregierung und ohne Zwischenfall. Es war ja auch weiter nichts als eine Rettungsaktion unserer blühenden katholischen Missionsschulen für unsere schwarzen Kinder, einer wesentlichen Quelle unseres Missionswerkes.

Die Lage war klar. In der Bekanntgabe vom 2. 8. 1954 erklärte Minister Verwoerd: „Alle Negerschulen, losgelöst von den Missionsgesellschaften, sind Gemeinschaftsschulen. Die Regierung ist bereit, die Missionsgebäude der Missionen zu kaufen oder zu mieten. Missionsgesellschaften, die ihre Missionen behalten wollen, empfangen zunächst noch 75 % der Lehrgehälter; später werden die Zahlungen ganz eingestellt.“

Inzwischen hat die Regierung erklärt, was sie unter „später“ versteht. Für 1956 wird sie noch 50 %, 1957 25 % und von 1958 an keine Leistungen an die Missionsschulen gewähren.

Auch die Stellung der Bischöfe war klar, als sie auf der Bischofskonferenz 1954 erklärten: „Wir behalten unsere Schulgebäude für unseren eigenen Gebrauch. Wir werden kein Mittel unversucht lassen, um unsern Kindern den Unterricht in unsern Schulen zu sichern.“ Es war ein kühner Entschluß, getragen von hohem Gottvertrauen. Wie sollten 120 000 weiße Katholiken, unter denen die Millionäre nicht zu Hause sind, und 800 000 schwarze Christen, deren Armut und Not weltbekannt ist, 740 Schulen mit 120 000 Kindern unterhalten können?

Es war nun nicht so, als ob die Regierung die Schulen hätte ganz laisieren und gottlos machen wollen, o nein; es war ein kleiner Raum für Religionsunterricht vorgesehen; aber der Schatten Kalvins steht drohend über der ganzen Schulfrage. Das Programm, das die Holländisch-Reformierte Kirche 1953 zur Bekämpfung der „roomse gevaar“ (der katholischen Kirche) veröffentlicht hat, glich der neuen Schulgesetzgebung auf weiter Strecke. Die Erfahrungen mit den Staatsschulen für weiße Kinder war keine Ermunterung zur Übergabe. Dr. Th. Pierce hat schon vor einigen Jahren darüber geschrieben: „In diesem Lande (Südafrika) ist die heutige Gesellschaft (religiös) ebenso krebbskrank wie in England und Amerika. Der Gründe sind viele; unter zehn aber ist keiner so verderblich wie die gottlose Erziehung. Daß die weltlichen Schulen gottlos sind, kann man nicht bestreiten, ohne daß man aber die Schuld der Regierung in die Schuhe schieben könnte. In einem Volke mit so vielen sich widersprechenden Religionen kann in den Staatsschulen keine erfolgreich gelehrt werden, also lehrt man gar keine. Das hat zur Folge, daß Gott, Christus und die menschliche Seele, ihr Verhältnis zu Gott, ihrem Schöpfer, ihr geistiges Wohl und ihre Bestimmung weder für den Lehrer noch für den Schüler in Frage kommen. So wächst eine Generation heran, die weder mit Gott noch mit dem Übernatürlichen Verbindung hat“¹.

Über der ersten Sitzung der Schulkommission, die inzwischen unter dem Vorsitz von Erzbischof Hurley OMI von Durban gebildet worden war, lastete ein schwerer Alpdruck, der leichter wurde, als Bischof Bökenfohr OMI von Kimberley den Vorschlag machte, P. Peter Riffel OMI, einen Deutsch-Kanadier, zu rufen, der sein Organisierungstalent in solchen Lagen bereits in Kanada be-

* Nachtrag zu ZMR 39, 1955, 283—296.

¹ Missions- u. Religionswissenschaft 1956, Nr. 1

wiesen hatte. Die Generalverwaltung der Oblaten willigte ein; P. Riffel kam und war Ende Juni in Kapstadt, wo er einige Bischöfe traf, die dort zur Bischofsweihe von Mgr. Green, Bischof von Porte Elizabeth, zusammengekommen waren. Nach den notwendigen Vorarbeiten wurde für Ende Juli eine Versammlung nach Pretoria einberufen, zu der jeder kirchliche Sprengel zwei Vertreter zu entsenden hatte. P. Riffel erklärte den Teilnehmern sein Programm mit allen Einzelheiten, das ein Meisterstück seiner Art bildete. Wir können hier nur einige Punkte daraus hervorheben.

Es bedarf keiner besonderen Betonung, daß das Gebet in dieser lebenswichtigen Frage an der Spitze stand. Man fühlte es ja in allen Fingerspitzen, daß die Hilfe und der Segen von oben unbedingt notwendig waren. Dann wurde für den bevorstehenden Kampf ein eigenes Konsortium gebildet für das ganze Land und eine Unterkommission für jede Diözese, jede Pfarrei und Mission. Als Ziel wurde die Aufbringung von 400 000 Pfund Sterling festgesetzt, um nicht jedes Jahr die gleiche Aktion entfalten zu müssen; etwa 5 Millionen DM, eine unglaubliche Summe.

Der nächste Schritt war die Gewinnung von Förderern oder Mithelfern aus der Männerwelt, die die Kollekten im einzelnen durchführen sollten. Die Antwort der katholischen Männerwelt war wunderbar. Männer aus allen Schichten und Berufen stellten sich freudig in den Dienst der guten Sache.

Die Spenden wurden eingeteilt in einmalige Gaben und monatliche Beiträge. Letztere sollten ein „fair share“, eine „noble Leistung“ des monatlichen Einkommens betragen. Sie werden in Stempelmarken auf einer Namenskarte aufgeklebt.

In den folgenden Wochen bearbeiteten die Bischöfe und die Kommissionen ihre Bezirke. Die Förderer wurden mit den einschlägigen Fragen vertraut gemacht und genaue Anweisungen gegeben. Für den Monat Oktober wurde die eigentliche „Campaign“ festgesetzt. Am 21. September brachte „Te Southern Cross“, das katholische Wochenblatt für ganz Südafrika, die Ankündigung in großen Schlagzeilen: „Die Bischöfe eröffnen (launch) den großen Feldzug für die Missionsschulen und Seminarien. Größte, gemeinschaftliche Anstrengung, die je in Südafrika gemacht wurde. Parole: „Bete, Hilf mit, Gib!“ Schon in der folgenden Woche konnte dieselbe Quelle mitteilen: „Die Bishop Campaign wurde überall mit Begeisterung aufgenommen. Ein Ruf an die Nation zur Mithilfe.“ Am 12. Oktober lautete der Lagebericht: „Kampfgeist verbreitet sich im Lande wie ein Präriebrand. Das Ziel wurde auf 500 000 Sterling erhöht. Starkes Gemeinschaftsgefühl ist erwacht. Was vermögen 800 000 Katholiken nicht zu erreichen!“

Inzwischen traf ein väterlich-ermunterndes Schreiben des Heiligen Vaters, Papst Pius XII., ein, das vom 16. September datiert ist, und an Erzbischof Hurley als Vorsitzender der Schulkommission gerichtet war. Am 27. Oktober, nachdem in allen Kirchen einheitlich über Schulfragen und Seminarien gepredigt worden war, richteten die Bischöfe in den Tagesblättern einen „Appell an jedermann ohne Unterschied des Bekenntnisses“ und baten um Unterstützung in der Schulfrage. Am letzten Oktobersonntag versammelten sich 8000 Förderer vor dem Allerheiligsten und begannen ihre Sammeltätigkeit unter dem Geläut der Kirchenglocken. Einzelne Spenden, besonders auch von Nicht-Katholiken, übertrafen alle Erwartung. Ein Herr in Durban zeichnete einen Scheck von 1000 Pfund Sterling; eine jüdische Firma in Kimberley 240 Pfund. Einzelne Familien gaben 50 und 100 Pfund Sterling und mehr.

Und das schwarze Volk: Die Schulkampagne wurde eine Art religiöser Erneuerung und eine Offenbarung, wie tief der Glaube im schwarzen Volke stecke.

Manche zeichneten, trotz ihres kleinen Verdienstes, einen monatlichen Beitrag von 1 Pfund Sterling und mehr.

Am Freitag, dem 4. November, traf in Kimberley ein Funkspruch von P. Riffel ein: „Erreichtes Ziel 510 000 Pfund Sterling.“ Damit sind für die unmittelbare Zukunft unsere Missionsschulen gerettet. Kein Mißton störte die begeisterte Aktion außer einem Gemäcker des „Kerkbode“, dem Organ der Holländisch-Reformierten Kirche, das aber kein Echo im Lande fand; man kennt diese Stimme.

Als P. Riffel am 30. 11. 1955 nach Kanada heimkehrte, lag das endgültige Ergebnis vor. Eingegangen waren in bar bis dahin £ 90 000. Dazu kamen Zeichnungen (pledges), die auf 24 Monate verteilt sind, im Werte von £ 976,725.

¹ *Thomas Pierce, Crying in the Wilderness*, 6.

DR. JOHANNES SCHÜTTE, SVD, ROM

CHRISTENTUM AM MORGEN DES ATOMZEITALTERS ¹

Das aufrüttelnde Buch hat in der breiten Öffentlichkeit größte Beachtung gefunden und dürfte auch den Missionar und Missionswissenschaftler interessieren, da ein tiefstes und eigentliches Anliegen mit dem missionarischer Akkommodation identisch ist. Es ist zu begrüßen, daß der V. das vielgestaltige Problem des Verhältnisses von Christentum zu Kulturformen, vor allem zur „abendländischen Kultur“ in erbarmungsloser Offenheit und kühnen Formulierungen aufreißt und zur Diskussion stellt. Er fordert eine klare gedankliche und sachliche Scheidung zwischen eigentlichem Christentum und den geschichtlich gewachsenen Ausdrucksformen einer Kultur — auch bei einer noch so engen Symbiose — und damit eine Besinnung auf das Wesen des Christentums. Selbst eine „sterbende“ abendländische Kultur dürfte das Christentum nicht von der gottgegebenen Aufgabe abhalten, den gleichberechtigten jungen Völkern, vor allem des Ostens, wahres Christentum zu bringen und ihre Kultur in Bejahung der echten Werte zu „taufen“. Es ist ein echt missionarisches Anliegen, das auch von Pius XII. sowohl in seiner Missionszyklika „*Evangelii praecones*“, wie auch in verschiedenen neueren Ansprachen mit aller Deutlichkeit herausgestellt worden ist. Es stimmt ohne Zweifel, daß das abendländische Gewand des Christentums für die Missionierung der alten Kulturvölker des Ostens ein ernstes Hindernis bedeutete. Auch das seelsorgliche Anliegen des V., das Christentum müsse dem modernen Menschen in lebens- und zeitnaher Form geboten, ausgetretene seelsorgliche Pfade und eine überlebte Formensprache müßten verlassen werden, entspricht der Wirklichkeit. Die Frage einer zeitgemäßen Verkündigung wird heute von vielen als vordringlich empfunden. Das Hervorheben des Gemeinschaftswesens im Menschen und im Christentum gegenüber einer Überbetonung des Individuums ist begründet, wenn auch überspitzte Formulierungen

¹ Zum gleichnamigen Buch (6. Aufl., Frankfurt a. M., Verlag Josef Knecht, 1955, 264 Seiten, DM 9,80) von *Klemens Brockmüller SJ.*

und vor allem idealisierende Hinweise auf östliche Gemeinschaftsformen sehr fragwürdig scheinen. Das soziale Anliegen als solches ist echt, wie auch die Hinweise auf die Sozialzyklen der Päpste zeigen.

Bei diesen ersten Anliegen des V. ist es zu bedauern — selbst unter Berücksichtigung, daß der V. kein streng wissenschaftliches Buch schreiben, sondern nur Probleme zur Diskussion stellen wollte —, daß die Darstellung und Gedankenführung vielfach unklar oder am Oberflächlichen haften bleibt. Man würde präzisere Begriffe und weniger verschwommene Formulierungen wünschen; so z. B. beim Begriff „Kultur“ und vor allem „abendländische Kultur“, der die Plattform für wesentliche Folgerungen abgibt, aber fließend bleibt; oft steht Christentum, wo es sinngemäß Kirche heißen müßte; es wird Benennung auf das „Wesen des Christentums“ und säuberliche Trennung von der abendländischen Kultur gefordert, aber im gleichen Atemzug von der „kulturellen Aufgabe des Christentums“ gesprochen, ohne daß die innere Folgerichtigkeit klar wird (Seite 83/84). Der Untergang der abendländischen Kultur wird zwar anfangs nur als Arbeitshypothese ausgesprochen, aber später mit einer solchen Sicherheit vorausgesetzt, daß der Gedanke an die Hypothese ganz schwindet. Das wirkt verwirrend und dient nicht einer klärenden Lösung des Anliegens.

So auch die Neigung des Verfassers, komplizierte geschichtliche Vorgänge und Entwicklungen zu vereinfachen und seinen Gedankengängen anzupassen oder ein verwickeltes und problematisches Geschehen (Ritenstreit, missionarische Akkommodation) auf zwei einfache Komponenten (positiver und negativer Pol, These und Antithese) zurückzuführen. Diese Methode mag manchen Leser durch die verblüffende Einfachheit überraschen und befriedigen, erinnert aber stark an die dialektische Geschichtsbetrachtung der Kommunisten selbst, die alle geschichtlichen Entwicklungen und Vorgänge in ihre a priori festliegenden Kategorien hineinpassen und hineinbiegen oder sie sonst einfach übergehen. — Übrigens wundert man sich zu erfahren, daß die missionarische Akkommodation nicht bereits seit Jahrzehnten das eigentliche Anliegen der praktischen Missionare sowohl wie auch der Missionswissenschaft gewesen ist, sondern erst von den „vertriebenen Missionaren“ begriffen und verbreitet wurde.

Gegenüber diesen Mängeln, die den Wert des Buches nicht wesentlich zu beeinträchtigen brauchen, rührt ein anderes Bedenken an die Substanz des Buches. Die Abwertung der abendländischen Kräfte und Kulturgüter und die Aufwertung der kommunistischen Gemeinschaftsideale ist ein gefährliches Unterfangen! Ist überhaupt eine christliche Taufe des nicht nur atheistisch-materialistischen, sondern anti-theistischen Kommunismus möglich? Ist der Hinweis auf den hl. Paulus, der im heutigen Kommunismus viele Anknüpfungspunkte finden würde, innerlich gerechtfertigt? Ist die heutige Situation von der damaligen nicht ganz wesentlich verschieden? Beruht der tatsächliche kämpferische Gegensatz des heutigen Kommunismus zu Religion und Christentum wirklich nur auf einer ursprünglich rein äußerlichen antagonistischen Stellung und Entwicklung, oder nicht vielmehr auf unüberbrückbaren inneren Gegensätzen (wie z. B.: Schöpfer-Mensch — Schöpfer-Gott; Selbsterlösung der Arbeitermassen durch eigene Kraft — Fremderlösung durch Christus; irdisches Paradies — ewige Heimat; Masse und Kollektiv — Wert der Persönlichkeit und Recht auf Privateigentum usw.)? Der als Beispiel vorgebrachte Hinweis auf die Landverteilung in China (166) als eine andere mögliche Stellungnahme des Kommunismus zum Privateigentum ist abwegig, weil diese Landverteilung stets von den amtlichen Stellen nur als unvermeidliche Zwischenstufe einer Entwicklung hingestellt wurde, an deren Ende als Ziel das Kollektiv steht. Die These des Ver-

fassers: „Selbst der Gotteshaß des dialektischen Materialismus kämpft ja eigentlich gar nicht gegen den Gott echten Christentums, sondern gegen den Gott der Aufklärung“ (Seite 161), beruht auf falschen Voraussetzungen und ist unhaltbar. Was speziell die geforderte „verstehende Begegnung“ mit dem Kommunismus betrifft, so haben viele Missionare in Rotchina unter außerordentlichem Einsatz und Verzicht bis an die Grenze des Möglichen eine solche verstehende Begegnung versucht: Sie wurden genau so eingesperrt, mißhandelt und ausgewiesen wie die anderen. Und die zahlreichen chinesischen Priester, die eine solche Begegnung versuchten? Sind nicht alle ihre Versuche gescheitert oder haben zum Abfall, zur Trennung von Rom, zu zweifelhafter Zwitterstellung geführt? Die „Begegnungen der drei Autonomien“, und die „Begegnung der Vaterlandsliebe“ stellen solche Versuche „verstehender Begegnung“ dar: Rom hat sie scharf verurteilt und eindringlich davor gewarnt. Wenn diese unglücklichen Priester das Buch von P. Brockmöller lesen sollten, würden sie sich auf ihrem Wege nur bestärkt fühlen. Die Hetzblätter der kommunismus-hörigen Nationalkirche in China sprechen mit einer unheimlichen Ähnlichkeit vom „Taufen“ des Kommunismus, von einer „verstehenden Begegnung“, von der „neuen Gemeinschaftskultur“ ...

Meines Erachtens ist das vorliegende Buch ein sehr gefährliches Buch, auch wenn der V. mit aller Klarheit und Deutlichkeit den heutigen Kommunismus als atheistisch verwirft. Gefährlich wegen seiner Wirkung! So wie auch der Film „Don Camillo und Peppone“ trotz seines herzerfrischenden Humors für unkritische Zuschauer gefährlich werden kann, weil er die Gefahr des Kommunismus verharmlost. In der heutigen gefährdeten Situation, die durch die kommunistische Bedrohung Europas und fast aller Missionsländer gekennzeichnet ist, sollten nach den Weisungen der Päpste alle christlichen Kräfte in einer geschlossenen Einheit und Abwehr zusammenstehen: Wer will es da verantworten, diese christliche Front zu lockern und zu erschüttern oder ihr gar in den Rücken zu fallen? Der abendländische Mensch, der unter der steten Bedrohung des Kommunismus lebt, wird dieses Druckes allmählich müde und greift nach jedem Strohalm, der ihm einen etwaigen Ausweg aus dieser Bedrohung und die Möglichkeit einer auch geistig und religiös gesicherten Koexistenz bietet. (Ob diese Mentalität nicht zum großen Teil für den Bucherfolg verantwortlich ist?) Dadurch läßt aber die Wachsamkeit der Christen nach und „die Müdigkeit der Guten“ (Pius XII.) wird nur noch stärker ... Es würde also genau das Gegenteil von dem erreicht, was P. Brockmöller mit seinem Buch bezweckte. Ob dieser ernste Vorbehalt durch die sonstigen Werte des Buches ganz aufgehoben werden kann?

C H R O N I K

1955

29. 4. Die Jurisdiktion der *syromalabarischen Bistümer* Changanacherry, Tellicherry und Trichur wird auf alle Katholiken des Ritus in den benachbarten lateinischen Bistümern ausgedehnt.
1. 6. Inkrafttreten des *Unberührbarkeitsgesetzes in Indien*, das Vergehen gegen das Verbot der Unberührbarkeit unter Strafe stellt.

3. 7. Errichtung des *Bistums Oatacamund* in Indien unter Leitung des indischen Weltklerus mit Anton Padiyara als erstem Bischof.
3. 7. Errichtung des *Ap. Vikariats Rumbeck* im anglo-ägyptischen Sudan unter Leitung des sudanesischen Weltklerus mit dem Sudanesen Irenäus Dud als erstem Oberhirten.
3. 7. Die *Ap. Präfektur Palawan* auf den Philippinen wird Ap. Vikariat.
3. 7. Die *Ap. Präfektur St. Joseph vom Amazonas* in Peru wird Ap. Vikariat.
31. 7. Errichtung des *Bistums Sà de Bandeira* in Angola mit dem Goanesen A. Ribeiro Santana als erstem Bischof.
23. 8. Die indische Regierung veröffentlicht die neuen, zu Beginn des Jahres erlassenen Bestimmungen über die *Tätigkeit der Missionare in Indien*.
6. 9. Program in Istanbul gegen die Griechen.
8. 9. Verhaftung des Bischofs Ignatius Kung Pin-mei von Shanghai mit 23 Priestern und 200 Gläubigen. Beginn einer neuen *Verfolgungswelle in Mittel- und Süchina*, bei der weitere Bischöfe verhaftet wurden: Joseph Hu Jo-shan von Taichow und Petrus Chang SJ, Administrator von Kanton. Bis Mitte Oktober wurden gegen 70 chinesische Priester und 2000 Gläubige verhaftet.
14. 9. Errichtung der *kirchlichen Hierarchie* in ganz *Französisch-Afrika*: 11 Kirchenprovinzen mit 11 Erzbistümern, 27 Bistümern und 11 Ap. Präfektoren. Das Erzbistum Rabat und die Bistümer Laghouat und Djibouti sind dem Hl. Stuhl unmittelbar unterstellt.
20. 9. Errichtung des *Ap. Vikariats Cantho* in Südvietnam unter Leitung des einheimischen Weltklerus mit Simon Nguyen Van Binh als erstem Oberhirten.
20. 9. Die *Ap. Präfektur Chunchon* in Korea wird Ap. Vikariat.
30. 9. Beratung der kath. Hierarchie in Ägypten über die *Abschaffung der Gerichtshöfe aller Konfessionen* durch die Regierung. Betroffen werden u. a. 1,2 Mill. schismatischer Kopten und etwa 210 000 Katholiken.
17. 10. Rückkehr des Kabaka von Buganda (Uganda) aus der Verbannung in England nach Afrika.
23. 10. Mit überwältigender Mehrheit (95 %) erklärt sich *Südvietnam* gegen den Ex-Kaiser Bao Dai als Staatschef und für den Katholiken Ngo Dinh Diem als Staatsoberhaupt.
25. 10. Ngo Dinh Diem ruft *Südvietnam als Republik* aus. — Der Hl. Stuhl erkennt die Republik und die Regierung offiziell an.
27. 11. Exkommunikation von Gläubigen in Erath (USA), die eine Lehrerin angegriffen hatten, weil sie schwarzen und weißen Kindern gemeinsam Religionsunterricht erteilte.
- Dez. In Nagpur erster *indischer Laienkongreß*, Valerian Kardinal Gracias fordert verstärkte Teilnahme der Laien am Apostolat.
18. 12. In den Niederlanden große Sammlung für kath. Institutionen, auch und besonders für die Mission (Ausbau und Unterstützung der verschiedenen holländischen Missionsseminarien, Unterhalt von 12 schwarzen Seminaristen, Unterstützung der Missionsgebiete).
19. 12. Ausrufung der *Unabhängigen Republik Sudan* (2,5 Mill. qkm, rd. 9 Mill. Einwohner). Feierliche Verkündigung am 1. 1. 1956.

STATISTIK

STATISTIK DES MISSIONSGEBIETES NDANDA, OSTAFRIKA

Im Gebiet der freireiten Abtei Ndanda gibt es nach der amtlichen Statistik, die für die Zeit vom 1. 7. 1954 bis 30. 6. 1955 gilt, rund 668 000 Einwohner, darunter 500 000 Mohammedaner, rund 484 000 Heiden, rund 42 000 Protestanten (einschließlich der Katechumenen) und 39 852 Katholiken (1953/54: 38 403). Zum Klerus des Gebietes gehören 42 Benediktinerpatres, 4 Salvatorianer und 1 einheimischer Priester.

INDONESISCHE STUDENTEN IN WESTDEUTSCHLAND

Die von der Indonesischen Botschaft in Bonn herausgegebenen *Informationen* (Nr. III/22 v. 1. 12. 1955) bieten eine interessante Übersicht über Zahl und Studium indonesischer Studenten an westdeutschen Hochschulen. Insgesamt halten sich 150 Studierende bei uns auf. 34 kamen in diesem Jahre unmittelbar aus Indonesien, während bisher die Studenten aus den Niederlanden zu uns kamen. Von den Universitäten werden Bonn (20) und Köln (10) bevorzugt, von den Technischen Hochschulen Aachen (21), Braunschweig (18), Berlin-Charlottenburg (10), München (10) und Hannover (8). Im Praktikum befinden sich 21, hauptsächlich für Maschinen- und Schiffsbau. An gewerblichen Fachschulen studieren 6.

Die Aufteilung nach Studiengebieten zeigt, daß die praktischen Fächer weit im Vordergrund stehen. So studieren Schiffsbau 21, Chemie 19, Maschinenbau 18, Volkswirtschaft 15, Flugzeugbau 13, Elektrotechnik 5.

Die Studienkosten tragen nur 15 Studenten selbst. Die übrigen erhalten Stipendien: 6 von der Deutschen Bundesregierung, 2 vom Deutschen Akademischen Austauschdienst, 1 von der Alexander-von-Humboldt-Stiftung, der Rest von verschiedenen indonesischen Ministerien. GI

AUSLÄNDISCHE STUDENTEN AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Im Ss 1955 studierten an der Universität Münster 125 Ausländer, und zwar 18 Perser, 14 Jugoslawen, 13 Letten, 12 Engländer, 8 Amerikaner (USA), je 6 Ägypter und Inder, 4 Chinesen, 3 Brasilianer, 2 Kanadier und je ein Indonesier, Japaner, Syrer und Turkistaner.

MITTEILUNGEN

MISSIONSSTUDIENWOCHE 1956

In den Pfingsttagen des Jahres 1953 hatten wir zu Münster (Westf.) eine „Tagung für Missionare“. Nun soll in den Pfingsttagen des Jahres 1956 (20. bis 25. 5.) zu Würzburg eine ähnliche Tagung stattfinden für alle, die am Werk der Weltmission mitarbeiten oder sich für dieses Werk interessieren, eine „Missionsstudienwoche“.

Das *Thema* dieser Woche lautet: „Das neue Leben als Ziel und Frucht der Weltmission“. „Wenn jemand ein Christ ist, ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen. Siehe, es ist etwas Neues geworden.“ Im Sinn dieser heiligen Worte soll gezeigt werden, daß die Mission auf die Erneuerung der Menschen und Völker in Christus abzielt und dieses Ziel tatsächlich bis zu einem bestimmten Grade erreicht. Desgleichen, was in dieser Beziehung noch getan werden kann und muß. Das Thema wird nach allen Seiten hin behandelt werden. Es wird also die Rede sein von der „neuen Lehre“, dem „neuen Gebot“, dem Übergang vom Tode zum Leben, der neuen Wirklichkeit, dem neuen Adam, dem neuen Leben, der neuen Freude, dem neuen Frieden, dem neuen Gewissen, dem neuen Bund, dem neuen Gottesvolk, der neuen Zeit, dem „neuen Lied“, der neuen Kunst, der neuen Hoffnung und der neuen Erwartung. Schließlich wird sich zeigen, daß die Mission *nova et vetera* bedeutet, also Akkommodation und Erneuerung.

Seine Exzellenz Dr. Julius Döpfner, Bischof von Würzburg, wird die Teilnehmer mit Besuch und Ansprache beehren. *Referate* haben übernommen: Dr. Walbert Bühlmann OFM Cap (Schweiz), Dr. Thaddäus Hang (China), Prof. Dr. Bernhard Häring CSSR, Prof. Dr. Richard Mohr (Nijmegen), Dr. P. Urban Rapp OSB, Dr. P. Johannes Schütte (Rom), Prof. Dr. Pascher (München) und P. Abdel-Jalil OFM (Marokko, z. Zt. Paris). Kürzere Referate haben übernommen Frau Dr. Schlüter-Hermkes (Unesco) und P. Eichinger (Betreuung ausländischer Studenten in Deutschland).

Die Vorträge und Diskussionen werden mit Ausnahme eines Vortrages über die Kunst (in Münsterschwarzach) an der Universität Würzburg gehalten werden. *Wohnung* finden die Teilnehmer im Sankt-Burkardus-Haus sowie in Klöstern und Privathäusern der Stadt. Die *Mahlzeiten* werden gemeinsam im Burkardus-Haus eingenommen. Näheres in der nächsten Nummer der ZMR. Vorgesehen ist eine Besichtigung der Stadt Würzburg und der Abtei Münsterschwarzach. *Anmeldungen* können schon jetzt an das Institut für Missionswissenschaft (21a) Münster (Westf.), Johannisstraße 12–17, gerichtet werden.

Wir bitten alle, die sich beteiligen wollen, schon jetzt das Thema der Tagung zu überdenken. Vielleicht kann mancher aus seiner Missionserfahrung heraus Wesentliches zum Gelingen der Tagung beitragen. Es liegt viel daran, daß entscheidende Ziele der Mission wieder mächtig ins Blickfeld treten und mit neuem Eifer angestrebt werden.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

CUVELIER, J./JADIN, L.: *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518—1640)*. Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, Mémoire XXXVI, fasc. 2, Série historique 1954. 600 pp. 8°. 550,— Fr.

Msgr. Cuvelier's Forschungen über die alte Kongomission gehen schon etwa ein Jahrzehnt zurück. Der Band, den er nun zusammen mit Jadin vorlegt, enthält zunächst auf 93 Seiten eine treffliche Darlegung des Verlaufs der Mission. Bedeutsam ist es, daß hier vor allem Archivalien aus dem Vatikan herangezogen werden, besonders der Concils-Congregation, später auch aus dem Archiv der Propaganda. Die Verfasser kennen die Quellen, besonders die Monumenta Africana von P. Brasio, sehr gut, benützen auch noch Paiva Manso. Bezüglich der ersten Glaubensboten bleibt die Frage offen, ob es Franziskaner oder Dominikaner gewesen seien oder Kanoniker von St. Eloy, denen Weber (Die portugiesische Reichsmision im Königreich Kongo, Aachen 1924, S. 18) den Vortritt läßt. Eine besondere Sorgfalt ist den Bischöfen gewidmet, die für den Kongo bestimmt wurden. Gerade die kirchenrechtlichen Verhältnisse finden eine klare Darstellung. Auch die Angola-Mission wird entsprechend geschildert. Beim Problem des Sklavenhandels wird mit Recht die schwierige Lage der Geistlichen betont: Sie bekamen ihr Gehalt vom Kongokönig in Nzimbu in Kaurimuscheln, dem einheimischen Gelde, ausbezahlt; dieses aber ließ sich nur auf dem Wege des Sklavenhandels in portugiesische Währung übertragen. Von Vikaren und Seminarien, von schwarzen Kanonikern ist die Rede, von Karmelitern und vom Eingreifen der Propagandakongregation und der Sendung von Kapuzinern. Nach 94 Seiten Text folgen 462 Seiten Urkunden in französischer Übersetzung. Dabei ist zu bedauern, daß nicht wenigstens die neuen Dokumente aus dem Vatikan in Latein wiedergegeben wurden; die anderen Dokumente finden sich meist im Urtext in den 4 Bänden der Monumente Africana von Brasio.

Uznach/Schweiz
P. Laurenz Kilger OSB

LAURES, JOHANNES, SJ: *Studies of Takayama Ukon*. Instituto Português de Hongkong (Secção de História) Macau, Imprensa Nacional, 1955. pp. 79, \$ 1,50.

Durch die erst kürzlich erschienene umfassende Lebensbeschreibung Takayama Ukons vom gleichen Verfasser (Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan. Mw. Abh. und Texte, 18. Münster 1954) erübrigt sich eine ausführliche Besprechung der hier veröffentlichten Studien. Es handelt sich um Einzeluntersuchungen verschiedener literarischer Art. Die erste gibt eine Charakteristik Ukons als „a Christian Hero of the Martyr Church of Japan“ (9). Die zweite setzt sich kritisch mit den Hauptdaten seines Lebens auseinander: Name, Taufjahr, Familienverhältnisse, politische Widrigkeiten, Verbannung (25). Die dritte Studie ist dem Verhältnis Ukons zu seinem Freund Gamô Ujasato gewidmet (57).

Die vierte und letzte Studie sucht die Streitfrage zu klären, ob Ukons ältester Sohn Joann mit Naitô Thomas in Hideyoris Armee kämpfte (71). — Diese kurze Inhaltsangabe wird genügen, die Interessenten der japanischen Missionsgeschichte in Europa auf die neueste Veröffentlichung des verdienten Autors hinzuweisen.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT

AUFHAUSER, J. B.: *Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit*. Pilger-Verlag, Speyer, 2 o. J., SS. 80, kart. DM 2,90.

In Taschenbuchformat bietet der A. eine gedrängte Zusammenstellung der wichtigsten Daten zur Religions- und Geistesgeschichte. Besonders Studierenden kann es zu einer ersten Orientierung und als Anleitung zu eigenem Arbeiten vortreffliche Dienste leisten.

Natürlich wird eine Zeittafel stets Anlaß zum Widerspruch bieten. Die Datierung mancher Ereignisse der Vergangenheit ist eben unsicher. Allerdings hat Vf. sich verschiedentlich auf Datierungen festgelegt, die allgemein anders bestimmt sind. Auch scheint mir die Einteilung des Werkchens in: Vorgeschichtliche Zeit — Mythisch-geschichtliche Zeit — Philosophische Strömungen im 19./20. Jahrhundert — nicht adäquat und (dem Inhalt des letzten Teiles) nicht entsprechend zu sein.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

BAUMANN, HERMANN: *Das doppelte Geschlecht*. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Verlag Dietrich Reimer, Berlin 1955, 420 S.

Da die Religion als Gemeinschaft des Menschen mit dem „ganz-anderen“ Göttlichen dieses nur erfassen und sich begrifflich klar machen kann durch Analogien aus dem Leben und Zusammenleben, so kann sie auch Bilder und Begriffe gebrauchen aus dem so vordringlichen sexuellen Leben (Brautschaft, Ehe, Liebesglück und -not), das als stärkstes und aufrüttelndstes aller irdischen Erlebnisse die Intensität und Totalität der Gottesverbindung symbolisiert. So wird sich auch das Geschlechtliche in seinen normalen und außergewöhnlichen Formen in religiösen Mythen und Riten widerspiegeln. Freilich ist es verfehlt, der Religion die Kraft zur Überwindung des rein Geschlechtlichen absprechen oder sie gar als Sublimierung des Geschlechtslebens betrachten zu wollen, wie das die Freud'sche pansexualistische Methode versucht und auch davon beeinflußte tiefenpsychologische und ethnologische Forscher es in mannigfachen Variationen tun. Jedenfalls kann eine dem Mythos und der Magie verhaftete naturhafte Lebensreligion leicht zu einem sexuellen Ritual und Kult kommen. Jedoch weiß auch der Primitive, daß die Geschlechtlichkeit Schuld bedeuten kann, die entschützt werden muß, wie die Initialfeiern zeigen. Wenn sich auch das grobsinnliche Element im Fortschritt der Kulturentwicklung abschleift, können dann doch verfeinerte Formen der Sinnlichkeit, wie Päderastie, Homosexualität u. a. auftreten.

In diesem Zusammenhang sind die Erscheinungen der Bisexualität, bzw. der Doppelgeschlechtlichkeit, der Ungeschlechtlichkeit, des Geschlechtswandels in Mythen und Riten zu nennen. J. Winthuis hat als einer der ersten auf eine zugleich höchste Steigerung und Überwindung des sexuellen Lebens bezielende Erscheinung der männlich-weiblichen Gott- oder Idealwesen aufmerksam gemacht. Bisexualität ist charakteristisch für den auch im Westen durch Orphik und Gnosis bekannten orientalischen männlichen-weiblichen Urmenschen; die babylonische Istar, den von den Griechen übernommenen Dionysos, den mit Athene identifizierten Pallas, den germanischen Zwitter Tuisto, sowie auch für die Mythen und Riten des in Kleidertausch symbolisierten Geschlechtswandels, der Selbstbegattung, der Homosexualität, des Hermaphroditentums und des Narzissuskomplexes. Wer die Religionsgeschichte verstehen will, kann an diesen Erscheinungen nicht vorübergehen. Es kommt in ihnen, wenn auch in verzerrter Form, die Menschheitssehnsucht nach dem Ganzen und Vollkommenen zum Ausdruck, die man durch Zusammenlegung der geschlechtlichen Potenzen oder durch Überwindung zu erreichen sucht. Freilich heißt es, bei ihrer Ausdeutung nüchternen und maßvollen Sinn zu wahren und nicht alles in der bunten Welt der Mythen als Ausdruck des Geschlechtstriebes anzusehen. Diesen Vorwurf freilich konnte man mit Recht Winthuis machen. Als Missionar unter einem Naturvolk auf Neupommern (Südsee) glaubte er hier ein ausgesprochen sexuelles Denken, kaum verhüllt in symbolischem Ritual, vorgefunden zu haben. Durch Vergleich mit mythischem Quellenmaterial aus Australien verfestigte sich in ihm die Meinung, die Primitiven seien in erster Linie von sexuellen bzw. bisexuellen Vorstellungen beherrscht, die um ein mann-weibliches Gott- oder Idealwesen kreisen, das durch dauernde Ausübung des Geschlechtsaktes mit sich die Welt erhält, dem man durch Riten es gleichzutun, bzw. ähnlich zu werden wünscht. So will er — namentlich gegenüber der von W. Schmidt vertretenen urmonotheistischen Annahme eines verhältnismäßig hochstehenden Denkens und eines dementsprechenden Gottesbegriffes bei den Primitiven — unter Zugrundelegung der Freudschen Methode aus allen Mythen und Kulturgeheimnissen einen sexuellen bzw. bisexuellen Symbolismus herauslesen.

Der Vf. des vorliegenden Buches ist bedeutend nüchterner. Er kommt gerade im Gegensatz zu Winthuis zu dem Ergebnis (S. 9f.), „daß die wichtigsten dieser Mythen und Riten durchaus nichts Allmenschliches darstellen, ... sondern sich mit charakteristischer Verbreitung . . . dort finden, wo die sog. archaischen Hochkulturen . . . in vielen Schichtungen gelagert sind, weiter dort, wohin die Kraftströmung dieser gewaltigen Kulturherzen abgefließen sind. In diesem Raum hat die bisexuelle Mythik und Kultik, vielfach auch erst in relativ jungen Ausformungen, den eigentlichen Geltungsbereich.“ Das läßt doch den Schluß im Sinne des Standpunktes von Bibel und Christentum zu, daß diese Dinge Degenerationserscheinungen sind. Hat doch auch der Apostel Paulus im Römerbrief deutlich genug von solcher Verderbnis gesprochen. Freilich steht der Vf. nicht auf diesem Standpunkt, sondern auf dem eines allgemeinen Evolutionismus, in den auch von ihm die Differenzierung der Geschlechter als fliehende Entwicklungserscheinung einbezogen zu werden scheint.

Das erste Kapitel des vorliegenden Buches behandelt den kultischen Geschlechtswandel in Asien, Amerika, Afrika und Europa mit Erklärungen über seine kulturgeschichtliche Stellung. Das zweite Kapitel betrachtet als hervorstechendes Element des Geschlechtswandels den Wechsel weiblicher und männlicher Tracht, im Zusammenhang mit anderen Versuchen, weibliche und männliche Qualitäten als Träger der Ich-Faktoren auszutauschen. Ähnlich wie bei Winthuis werden

auch geschlechtliche Begegnungen zur Veranschaulichung herangezogen mit der Begründung, daß sie vielfach über das rein Geschlechtliche und der Fortpflanzung Dienende hinaus eine höhere Wirkung durch Aneignung der Eigenwerte der Partner zu erreichen suchen. Das dritte Kapitel untersucht das Vorkommen männlicher und weiblicher „Seelen“ als Ichpotenzen in der gleichen Person. Zuweilen, so in Afrika, ergeben sich daraus Abstammungslinien in besonderen Sozialgruppen, die das enge Zusammenwirken sozialer und weltanschaulicher Faktoren illustrieren. Im vierten Kapitel erfahren die doppelgeschlechtlichen Götter, Ahnen oder Urzeitwesen ihre besondere Betrachtung. Daneben zeigt sich ein oft parallel geschautes Werden der Welt und des ersten Menschen im Bild einer Teilung eines a- oder bisexuellen Urwesens (Kosmos, Weltei) in zwei Hälften, wie Himmel und Erde, Mann und Frau. Es geht hier dem Vf. auch darum, seine philologischen und orientalistischen Fachkollegen auf die Bedeutung dieses wichtigen Phänomens vor allem im Bereich der archaischen Hochkulturen hinzuweisen, nachdem Winthuis' Übertreibungen der Weiterforschung geschadet hätten. Das fünfte Kapitel behandelt die bisexuellen Vorstellungen und Riten im besonderen Zusammenhang mit Hauptelementen des Weltmythos, d. h. der charakteristischen Elemente des Weltbildes archaischer Hochkulturen, wie Welteltern, Weltei, Weltriese, sowie die bipolare Kategorienlehre Rechts-Links, Wasser-Feuer, womit evtl. die Häftung menschlicher Gruppen (Sippe, Stamm) zusammenhänge.

Nicht nur Religions- und Kulturgeschichtlern und Ethnologen, sondern auch Philologen und Orientalisten, ja selbst Mediziner und Biologen wird das Buch wertvolle Einsichten vermitteln für die Vervollständigung ihrer Erkenntnisse des menschlichen Lebens und Zusammenlebens in Vergangenheit und Gegenwart. Dankenswert ist des Vf.s Vorsatz, vor allem das Material sprechen lassen und sich von Deutungsversuchen in tiefenpsychologischer Richtung (Freud-Rank-Roheim-C. G. Jung) ebenso fernhalten zu wollen, wie von solchen im Sinne der naturmythologischen Schulen. Gleichwohl gibt er dann doch bei seinen Erklärungen den in die Ethnologie, wenn auch in milderer Formen, eingedungen tiefenpsychologischen Deutungen irgendwie Raum. So schließt er sich z. B. der Theorie Schwallys an, die biblische Anthropogonie im Sinne der bisexuellen Vorstellungen zu interpretieren. Dieser habe „sehr wahrscheinlich gemacht, daß der entscheidende Passus Gen 1., 27 lauten müßte: ‚und Elohim schuf den Menschen . . . nach seinem Bild, . . . männlich und weiblich schuf er ihn‘“ (S. 171). Aber die Genesis redet nicht von einem doppelgeschlechtlichen Urwesen und von einer Gottverähnlichungssehnsucht dieser Art und auch der Name „Männin“ weist nicht darauf hin, wie u. a. Eichrodt (Theologie des AT) nachwies. Auch sonst haben wir festzuhalten, daß in der Mythenwelt nicht alles so sexuell und auch nicht so weisheitsvoll ist, wie es nach dem Vf. scheint. Man kann oft kaum raffinierte Sexualität und mythische Vergeistigung scheiden und manches uns heute Anstößige mag in seinem ursprünglichen Zusammenhang nicht so gemeint sein. Gleichwohl bleibt es das Verdienst des Vf.s, einsichtig gemacht zu haben, daß die Sexualität, namentlich auch in ihren ungewöhnlichen Formen, in der Entwicklung der Religion und Kultur von der primitiven Form bis in die Hochkulturen hinein zunehmend eine quasisakrale Bedeutung erlangen konnte. Selbst wenn man die Religion, wie W. Schmidt, ausschließlich durch Gottes Offenbarung entstehen läßt, mußte sich in dem die Offenbarung aufnehmenden Menschen der Geschlechtstrieb sicherlich irgendwie wirksam zeigen.

CAMPBELL, JOSEPH: *Der Heros in tausend Gestalten*. Fischer Verlag 1953, 376 S. (Titel der amerikanischen Originalausgabe: *The Hero with a thousand faces*, New York 1949. Deutsche Übertragung von Karl Koehne.)

Nicht durch Staatenbünde und Verteidigungssysteme, nicht durch Verbreitung der Technik, nicht durch Umordnung der Stände und Berufe, auch nicht durch Rückkehr zu einer wie immer gearteten Vorzeit will Campbell den Menschen von heute helfen. C. weist den Menschen auf seine Urgründe hin, die ihre Mitte darin haben, daß er vor Gott steht und er das Leben, zusammen mit den anderen zu meistern hat, indem er es erleidet und gestaltet. „Der Held ist der, der in Freiheit sich beugt“ (22). Der Mensch hat also die Hauptarbeit selbst zu leisten. „Der moderne Mensch, der Held von heute, . . . kann und darf nicht warten darauf, daß die Gesellschaft ihren Pfuhl von Hochmut, Furcht, heuchlerischem Geiz und verstellter Feindseligkeit bereinigt“ (355). Vielmehr „teilt jeder von uns das höchste Gottesgericht und trägt das Kreuz des Erlösers“ (355). Was heute jeder zu leisten hat, war bisher Vorrecht einzelner Heroen, deren sich gleichbleibende Aufgabe uns in „tausend Gestalten“ entgegentritt und geschildert wird. In Mythos, Märchen und Traum wird uns dieses Urbild des Menschen dargeboten und vergegenwärtigt, als der Held, der es auf sich nimmt, für die anderen — manchmal auch für sich — den Weg zur Erlösung, den Weg zu Gott hin, zu finden, zu öffnen und bereitzuhalten. „Trennung, Initiation und Rückkehr: das ist der einheitliche Kern des Monomythos“ (35), wie C. im Anschluß an James Joyce diese Erzählungen kennzeichnet.

Die Frühzeiten der Menschheit werden uns zugänglich durch die Psychopathologie, mehr aber noch durch den Traum. „Die Entdeckung, daß Märchen und Mythos in ihrer Logik wie in ihren inhaltlichen Zügen dem Traum korrespondieren, hat die lange verachteten Phantasiegebilde des archaischen Menschen dramatisch in den Vordergrund des modernen Bewußtseins zurückkehren lassen“ (237). Sie bieten sich besonders in den Symbolen dar. „Das ganze Schauspiel liegt offen vor uns. Wir haben es nur zu entziffern, seine konstanten Züge zu studieren und kommen damit zu einem tiefen Verständnis der Urkräfte, die das Schicksal des Menschen geformt haben und auch künftig unser Leben in der privaten und öffentlichen Sphäre bestimmen werden“ (238).

Wertvoll an dem Buch ist, daß es die Religion als die Urkraft des Menschen hervorhebt und als auch heute noch wirksam aufzeigt, ja, sie fordert und als unabdingbar erklärt. Die Beziehung auf Traum und Tiefenpsychologie ist, auch nach Absicht des Vf., nicht mehr als ein Zugang und deswegen nicht gleichmäßig durchgehalten. Das Anliegen aber ist echt und dringlich: Dem Weg in die Breite muß der in die Tiefe entsprechen, und nur, wenn er gefunden, mindestens aber gesucht wird, kann der Mensch von heute hoffen — für den von morgen. Münster (Westf.)

Antweiler

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. Herausgeber: Ahmadiyya-Mission des Islams, Zürich und Hamburg, im Auftrag von The Oriental and Religious Publishing Corporation Rabwah (Pakistan). Auslieferung für Deutschland Otto Harrassowitz — Wiesbaden. Erste Auflage 1954. 164 und 639 Seiten (Format 16×21,5 cm), in Kunstleder flexibel gebunden, Preis DM 18.—.

Diese neue deutsche, von der Ahmadiyya-Bewegung, einer seit 50 Jahren bestehenden, propagandistisch sehr aktiven muhammedanischen Sekte veranstaltete Koranübersetzung bezeichnet sich als den erstmaligen Versuch, den Europäern die Lehren Muhammeds aus muslimischer Sicht nahezubringen. Sie stehe damit im Gegensatz zu den bisher erschienenen Übersetzungen, die meistens von Verfassern stammten, die ihrer Aufgabe aus dem abendländischen, der arabischen Schau völlig entgegengesetzten Blickwinkel betrachtet hätten und die dem ihnen wesensfremden Stoff auch bei bestem Willen nicht gerecht geworden seien (S. 163 der Einführung). In zweiter Linie sehen die Redaktoren der Übersetzung ihre Bedeutung in dem Umstand, „daß sie als neueste Publikation auf diesem Gebiet auch der Wissenschaft wertvolle Hinweise zu geben vermag“ (ibid.). Welche Folgerung sich allerdings für die europäische Koranforschung aus dem Gegensatz ergibt, in den hier die bisherigen abendländischen Übersetzer und die „im Geist der Heiligen Schrift des Islams erzogenen und gebildeten“, für die Übersetzung verantwortlichen (übrigens ungenannten) Kenner zueinander gebracht werden, braucht nicht eigens gesagt zu werden.

Der Übersetzung ist, ein sehr bequemes Arrangement, Vers für Vers der arabische Originaltext gegenübergestellt (nicht in Typendruck, sondern in indischem Naskhi geschrieben), u. zw. nach der heute fast überall in der muslimischen Welt üblichen kufischen Lesung des Hafs und auch mit der kufischen Versabteilung. Diese an sich recht übersichtliche und praktische Anordnung könnte die Ausgabe wenigstens für eine rasche und vorläufige Orientierung ganz brauchbar machen, wenn sie nicht entgegen der kufischen Zählung nicht nur bei der 1. Sure, sondern bei allen Suren (ausgenommen natürlich Sure 9) das einleitende „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers“ als Vers zählen würde, so daß alle Verszahlen um eins höher sind als in der kufischen Zählung. Damit scheidet aber diese Ausgabe für die Zwecke des Nachschlagens und Zitierens praktisch aus.

Dem Ganzen ist eine rund 160 Seiten umfassende Einführung vorausgeschickt, praktisch die deutsche Übersetzung einer 1949 in London erschienenen Introduction to the Study of the Holy Quran von Mirza Mahmud Ahmad, dem Sohn des Gründers und jetzigem Haupt der Ahmadiyya-Bewegung. Sie enthält hauptsächlich eine populärwissenschaftliche Abhandlung über die Notwendigkeit des Korans als Offenbarungsschrift, mit starker Polemik gegen Judentum, Christentum und Hinduismus, sowie eine allgemeine Darstellung der Geschichte des Korans und der koranischen Lehre nach islamischer Anschauung, aber nicht ohne modernistische Züge. Anschließend wird kurz die Berufung des Gründers der Sekte, Ahmad, und seines Sohnes, des derzeitigen „Zweiten Kalifen des Verheißenen Messias“, Mirza Mahmud Ahmad geschildert. Den Schluß bildet ein Aufruf an „die kirchlichen Würdenträger“, aus dem folgende Sätze auch den Schluß dieser Anzeige bilden mögen: „Warum sollten wir auf der Suche nach der Wahrheit nur unseren Verstand und unsere Überlegung zu Hilfe nehmen, und nicht auch die Früchte der anderen Heiligen Schriften betrachten? . . . Der Papst und die anderen Geistlichen, deren Vorgänger im Gegensatz zu den friedlichen Lehren Jesu stets bereit waren, die Christenheit zu Kreuzzügen gegen die Muslim-Staaten aufzuwiegeln, müßten die Gelegenheit, an diesem geistigen Kreuzzug teilzunehmen, nur begrüßen. Wenn sie bereit wären oder von ihren Anhängern dazu überredet werden könnten, diese Einladung anzunehmen, dann wäre vielleicht ein wirksames Mittel für die Heilung der geistigen Übel, unter denen die Menschheit schon so lange leidet, gefunden.“

München

Prof. Dr. Anton Spitaler

HIEBEL, FRIEDRICH: *Die Botschaft von Hellas*. Von der griechischen Seele zum christlichen Geist. Francke, Bern 1953. SS. 256. Brosch. DM 14,—, gebd. DM 17,80.

Dieses Buch, das sich in erster Linie nicht an Fachgelehrte, sondern an jeden für geistesgeschichtliche Fragen interessierten Leser wendet, bemüht sich um eine neue Interpretation der griechischen Antike. Fast sämtliche Gebiete griechischen Geisteslebens, wie Mythologie, Religion, Philosophie, Tiefenpsychologie, Ethnologie, Politik, Kunst Sprache und Musik kommen hier kurz zu Wort. Die Abhandlungen als Ergebnis von Vorträgen und eines College-Kurses sind aphoristischen Charakters und stützen sich zum guten Teil auf fachwissenschaftliche Ergebnisse anderer Forscher. Im Mittelpunkt stehen jene im Bewußtsein der Griechen vollzogenen Wandlungen, die mehrfach zu Vorstufen des Christentums geworden sind. In diesem Sinne verfolgt Vf. die Entfaltung des Seelen- und Gottesbegriffes, des Logos und des Gewissens durch die Mythologie, Philosophie und Dichtung. Bemerkenswert ist die Abhandlung über Ursprung und Entwicklung des Gewissens (syneidesis), ein Wort, das von den Hellenen geprägt wurde und „gleichsam den Schlußakt im Schauspiel des griechischen Seelenwandels“ darstellt. Paulus als einziger hellenistischer Gelehrte unter den Aposteln hat das Wort Syneidesis in seinen Briefen aufgegriffen (38, 227). Mit Recht bezeichnet H. die Sophisten als Krankheitskrise im Aufgang des griechischen Geistes, Aristoteles dagegen als Morgendämmerung eines neuen Vertrauens in das menschliche Denken. Auch hält er ihm zugute, daß er erstmals genau zwischen Seele und Geist zu unterscheiden verstand. Aristoteles hat jedoch kaum „die Unsterblichkeit der Seele als innere Gewißheit“ als „Mystiker“ erlebt (219), wie der Verfasser meint. Es waren rein erkenntnistheoretische und metaphysische Erwägungen, die den Philosophen in seiner Schrift „Über die Seele“ zur Unsterblichkeit des Denkgeistes geführt haben.

Das Christentum hat dem antiken Gottes- und Menschenbild viel zu verdanken. Manche Beziehungen und Zusammenhänge aber, die H. zwischen Hellas und dem Neuen Testament sehen will, entbehren der Grundlage. So wenn er glaubt: „alles, was in Herakles' Geburt, Leben und Passion mitgespielt hat, ist auch in irgendeiner Form in den Evangelien ausgedrückt worden“ (51). Wieso „erschien das göttliche ICH BIN (Ego eimi) des Logos als die inkarnierte Harmonie und Versöhnung beider Götter, des Apollon und des Dionysos“? Das Ego Eimi, das in den griechischen Evangelientexten immer wiederkehrt, mag Bezug nehmen zum Satz des AT: „Ich bin der ich bin“ (Exod. 3, 14), nicht aber zu einem „typisch dionysischem Wort“ (115). Inwiefern „verkündete“ ausgerechnet der aristotelische „Gottesbegriff den Johanneischen Logos voraus“ (219), Um „eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den zehn Kategorien des Aristoteles und den ersten vierzehn Versen des Johannes-Prologes wahrzunehmen“ (235), braucht es viel spielerische Phantasie!

St. Ottilien/Obb.

Quirin Huonder

KERENYI, KARL: *Apollon*. Studien über antike Religion und Humanität. Eugen Diederichs, Düsseldorf 1953. 310 S., geb. DM 16,80.

Der Altphilologe, Mythen- und Religionsforscher K., früher Professor in Budapest und jetzt Forschungsleiter des Jung-Instituts in Zürich, bietet in seinem Apollon eine Reihe von „Meditationen über antike Religion und Kultur“ in Form von Essays. Ihr Zweck ist, das „Mysterium des Humanen“ zu beleuchten.

sei es durch existentielle Stellungnahme zur Antike, sei es durch die antike Stellungnahme zum menschlichen Dasein überhaupt.

In einer ersten Abhandlung über „Religion und Religionspsychologie“ fordert Vf. eine „Wissenschaft der Realitäten der Seele“, um die antike Religion zu verstehen. Denn als Naturreligion, für die die Wirklichkeit der Götter nicht weniger fest ist als die der Welt, deren Aspekte sie bilden, beruht sie auf „Realitätsgefühl“ und entsprechender Gewißheit, nicht aber auf „Glauben“ wie die supranaturalistische Gottesidee, die auch Zweifel kennt. — Eine weitere Betrachtung weist auf den Wesenszusammenhang zwischen Unsterblichkeitsbewußtsein in Phaidon- und Apollonreligion. Damit erfährt die bisherige geschichtsphilosophische Frage: Wieweit schöpfen die Unsterblichkeitsbeweise des Sokrates aus der Ideenlehre?, eine neue Formulierung: „Wieweit wurzelt dieselbe Beweisführung im Erlebnis der Gottesschau des Sokrates“? Der reine, heilige und darum transzendente Gott Apollon ist sichere Gewähr für die Unsterblichkeit der Seele, die nach völliger Läuterung in etwas Seiendes eintritt. Damit beginnt der Wendepunkt in der Geschichte der griechischen Religion. — Der Abschnitt „Hippolytos“ befaßt sich mit der Menschenwelt und den Göttern bei den drei Tragikern. Während bei Aischylos beide noch eng zusammengehören, macht sich schon bei Sophokles die drohende Trennung bemerkbar, bis sie bei Euripides Tatsache wird. Doch die „bloß-menschlich gewordene Menschenwelt“ fordert in ihrer Unlösbarkeit und Aussichtslosigkeit die Existenz und das Erscheinen der Götter, die Kunde tun, daß es ein „anderes Leben“ im Hades gibt, wo das bloß-menschliche Dasein eine ewige Gestalt annimmt. — Von den übrigen 17 Abhandlungen seien hier folgende erwähnt: „Ergriffenheit und Wissenschaft“, „Landschaft und Geist“, „Unsinnliche und sinnliche Tradition“, „Gott der römischen Literatur“, „Humanismus und Hellenismus“, „Hölderlins Mysterien“ und „das Geheimnis der Pythia“.

Der für Religion und Kultur aufgeschlossene Leser wird aus den feinfühligsten Meditationen Kerényis reichen Gewinn ziehen.

St. Ottilien/Obb.

Quirin Huonder

VERSCHIEDENES

Aus romanischen Handschriften des Domschatzes zu Trier (Trierer Bilderbuch H. 1). Hrsg. von Wilhelm und Heinz Cüppers. (Trier 1955), Verl. Josef Berens. 5 S. 12 sechsfarbige Tafeln. 5,90 DM.

Nachdem bedeutende Ausgrabungen nach dem zweiten Weltkrieg Trier zu einem internationalen Anziehungspunkt der Archäologen gemacht haben, darf auch auf die z. T. wenig bekannten, z. T. noch ungehobenen Schätze der Trierer Bibliotheken hingewiesen werden. Die Herausgeber des vorliegenden Büchleins führen erstmals in Sechsfarbedruck zwei geschnittene Elfenbeintafeln hildesheimischer Provenienz sowie elf Bilder aus Sakramentarien und Evangeliarien Salzburger, Tegernseer, Helmswardshauser bzw. niedersächsischer Herkunft vor. Es sind Kostbarkeiten des 11. und 12. Jahrhunderts, die dem Trierer Domschatz zugehören. Das Büchlein mit seinem kurzen Begleittext will sich an Kunst- und Heimatfreunde wenden.

Münster (Westf.)

E. Hegel

PROF. DR. JOS. GEWIESS, MÜNSTER/WESTF.

DIE NEUHEIT DES CHRISTENTUMS NACH DEM ZEUGNIS DES NEUEN TESTAMENTES

Das Christentum hat seine Wurzeln in der Offenbarung des Alten Bundes, die Kirche Christi im alttestamentlichen Gottesvolk. Andererseits stellt Wort und Werk Christi etwas Neues dar, das sich nicht in die Ordnung des Alten Bundes einfügen läßt. Jesu Wirken vollzog sich in Auseinandersetzung mit dem Judentum seiner Zeit, und das neutestamentliche Schrifttum zeigt die gewaltigen Spannungen, unter denen die Neuwerdung vor sich ging. Bei der notwendigen Betonung des Gegensätzlichen treten die Konturen des Neuen schärfer hervor. Um es in seiner Besonderheit richtig zu erkennen, darf man seine Beziehung zum Alten Bund nicht außer acht lassen. Deswegen sei davon ausgegangen.

I.

Israel steht als das Volk der Erwählung in einem einzigartig innigen Verhältnis zu Gott. Ihm gehören der Sohntitel und die Herrlichkeit und die Bundesabschlüsse und die Gesetzgebung und der Kultus und die Verheißungen und die Erzväter, und aus ihm ist der Messias dem Fleische nach hervorgegangen (Röm 9, 4 f.). Israel ist das Volk Gottes; seine Religion ist in der ganzen vorchristlichen Periode die einzige von Gott selbst legitimierte, also die wahre Religion, begründet und geformt durch die in der Hl. Schrift berichteten Kundgebungen Gottes selbst, durch Gesetz und Propheten, geschützt und vor dem Untergang bewahrt durch die gnädige Führung des Volkes im Laufe seiner Geschichte. Jesus wird in das israelitische Gemeinwesen und seine Religion hineingeboren, ihr eingegliedert wie jeder andere Israelit (Lk 2, 21 ff.); hier hat er ebenso wie die Zwölf seine religiöse Heimat. Er hält sich in seinem persönlichen Leben an die Bestimmungen des Gesetzes, und auf die Frage nach dem Weg zum Leben weist er auch andere hin auf die Gebote (Mk 10, 17 ff.). Er anerkennt die Schrift als das Wort Gottes, beruft sich auf sie und argumentiert mit ihr. Er wallfahrtet zum Tempel, nimmt teil an seinen Festfeiern und Opfern, ebenso an dem Gebets- und Lehrgottesdienst der Synagoge. Noch am letzten Abend vor seinem Tode hält er das Paschamahl. Auch die urapostolische Gemeinde in Jerusalem, obwohl durch den Glauben an Jesus als den Messias und durch die Taufe auf seinen

Namen zu einer eigenen Gemeinschaft zusammengeschlossen, weiß sich noch innerhalb des alten, israelitischen Religionsverbandes. Wer sich zu Jesus bekennt, gibt damit das Alte nicht auf, sondern bleibt dem Tempel auch weiterhin verbunden, sucht ihn, wie etwa Petrus und Johannes (Apg 3, 1), zu den Gebetszeiten auf und beteiligt sich wie vorher an den religiösen Feiern. Priester und Pharisäer, die den Glauben an Jesus annehmen, bleiben zugleich das, was sie vorher waren (Apg 6, 7; 15, 5). Erst allmählich tritt unter den Judenchristen, und hier wohl zuerst in hellenistischen Kreisen (Apg 6; 7), eine Abwertung des Tempels und seines Opferdienstes ein. Nur zögernd und, wie die Geschichte des Hauptmanns Cornelius in Cäsarea noch erkennen läßt, nicht ohne schwere Bedenken geht man daran, auch Heiden in die Gemeinschaft der Gläubigen aufzunehmen. Selbst Paulus, der Heidenmissionar und unermüdlige Kämpfer für die Freiheit vom Gesetz, läßt sich noch nach seiner dritten Missionsreise, bevor er den Tempel betritt, von levitischer Unreinheit reinigen und beteiligt sich durch Übernahme der Kosten am Ausweihopfer der Nasiräer (Apg 21, 23 ff.). Die vollständige Trennung der Kirche Christi vom Judentum ist offenbar erst nach dem Jahre 70 n. Chr. eingetreten und mag durch den Untergang des Tempels beschleunigt worden sein. Aber dieser Bruch bedeutet keinen Bruch des Christentums mit der Offenbarungsreligion des Alten Bundes; vielmehr ist die Schrift des Alten Bundes Heilige Schrift auch der Kirche Christi geblieben, und diese hat sich von Anfang an als die legitime Fortsetzung des atl. Gottesvolkes verstanden und hat diesen Standpunkt in der geistigen Auseinandersetzung mit den gnostischen Richtungen mit aller Entschiedenheit verteidigt.

II.

Aber bei allem Zusammenhang mit dem Alten Bund ist das Christentum doch nicht nur etwa Zusammenfassung und Höhepunkt des darin Enthaltenen, so daß man in diesem Sinn die Verkündigung Jesu als die edelste Frucht des Judentums bezeichnen könnte, sondern es stellt etwas durchaus Neues dar; ist es doch Resultat der neuen, einzigartigen und abschließenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der gegenüber schon infolge der Qualität des Offenbarungsmittlers, des Sohnes Gottes, allen früheren Gotteskundgebungen an die Väter nur der Charakter des Vorläufigen und Vorbereitenden zukommen kann (Hebr 1, 1 f.). Jesus erhebt den Anspruch, der Vollstrecker des in der Schrift verheißenen endzeitlichen

Heilswerkes Gottes zu sein, der Bringer und Bahnbrecher der Gottesherrschaft, die, bisher nur im Himmel voll verwirklicht, nun im Begriffe steht, auch die Erde in ihren Machtbereich einzubegreifen. Mit seinem Kommen in die Welt hebt auch die Gottesherrschaft an und beginnt zu wirken, wenn auch ihre volle Entfaltung und Vollendung erst bei seiner Parusie zu erwarten ist. Sie ist eine Herrschaft des göttlichen Willens und kommt allemal dort zur Geltung, wo man ihm Gehorsam entgegenbringt. Damit man sich ihr unterstellen kann, verkündet Jesus aus göttlicher Machtvollkommenheit heraus gegenüber aller Unvollkommenheit der früheren Offenbarungen und gegenüber allen Verdunkelungen und Verzerrungen durch menschliche Auslegungen den reinen, unverfälschten Gotteswillen und das neue, das innerste Wesen Gottes widerspiegelnde Gebot der Liebe, das als das Grundgesetz der Gottesherrschaft jedwedes Handeln der Kinder dieses Reiches zu bestimmen hat. Die acht Seligkeiten, die Matthäus in seiner Stoffanordnung bewußt an den Anfang der Predigt Jesu stellt, lassen die Grundstruktur dieser Gottesherrschaft erkennen und zeigen ihren diametralen Gegensatz zur herrschenden Regel der Welt, kein Wunder, weil Satan, der Fürst dieser Welt (Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11), gegenwärtig noch einen entscheidenden Einfluß auszuüben vermag. Jesu gesamte Predigt, seine so aufrüttelnden, harten Forderungen, seine Warnungen und Drohungen, seine Verheißungen, aber auch seine furchtbaren „Wehe“, sein unerbittliches Entweder-oder, vor das er die Menschen stellt, sind ein sprechendes Zeugnis für die Neuheit und geradezu unbegreifliche Andersartigkeit dieser von ihm proklamierten Ordnung, der sich die Menschen schon jetzt im Gehorsam unterwerfen müssen, wenn sie in die Gottesherrschaft aufgenommen werden wollen. Neu ist auch die Entschiedenheit und der eschatologische Ernst, der seinen Worten Nachdruck verleiht. Es geht nicht um etwas Zeitweiliges, sondern um Annahme oder Verwerfung für immer, ewiges Heil oder ewige Verdammnis.

Erregend neu sind schon Jesu Forderungen gegenüber den Geboten des atl. Gesetzes, die er vertieft und verinnerlicht (Mt 5, 21—48; 6, 1 ff. 16 ff.), von allen wertmindernden, der menschlichen Schwäche gemachten Zugeständnissen reinigt (Mt 5, 31 f. 43 f.) und zur Höhe eines echten Ausdrucks des wahren Gotteswillens erhebt. Es ist eine Tat von größter Tragweite, daß er das Herz als das personale Zentrum des Menschen, den Sitz seines Denkens und Wollens und eigentlichen Quellort der Gedanken, Worte und auch der Handlungen, zum Maßstab der Bewertung eines Menschen macht. Nicht

das äußere Tun, weder das gute noch das böse, ist schon entscheidend, sondern erst die Frage, wieweit das Herz daran beteiligt ist. Das schließt eine Abwertung des rein Gesetzlich-Rituellen ein, legt grundsätzlich die Schranken nieder, die Abstammung und Volkstum aufrichten, und eröffnet den Weg über die Volksgrenzen hinaus ins Universale, in die Heidenwelt. Dementsprechend spielen in den Bedingungen für die Aufnahme in die Gottesherrschaft gerade die Vorzüge, deren sich das Judentum als das Volk der Erwählung rühmt, keine Rolle. Wohl beschränkt sich Jesus selbst in seiner Mission auf das jüdische Volk, aber er spricht seine Hörer nicht als Juden und als Mitglieder des Heilsvolkes an, sondern als von Gott dem Schöpfer und Vater beanspruchte und geliebte Menschen. Die Armen, die Sanftmütigen, die Trauernden, die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, die Barmherzigen, die Herzensreinen, die Friedenstifter und die um seinetwillen Verfolgten werden selig gesprochen; von einer Zugehörigkeit zum jüdischen Volk ist dabei nicht die Rede (Mt 5, 3 ff.), und es will beachtet sein, daß er gerade die Pharisäer, die Gesetzstreuern, ablehnt, andererseits dem glaubensstarken heidnischen Centurio von Kapharnaum (Mt 8, 10; Lk 7, 9) und der Syrophönizierin (Mk 7, 29; Mt 15, 28) uneingeschränktes Lob spendet und sie als vorbildlich hinstellt. Vielen aus dem Osten und Westen verheißt er volle Teilnahme an den Segnungen der Heilszeit, während er die Kinder des Reiches wegen ihres Unglaubens mit dem Ausschluß bedroht (Mt 8, 11 ff.; Lk 13, 28 ff.). Dieser Ausspruch Jesu geht weit über die Verheißung von Is 60 hinaus, nach der die Heiden allenfalls in Unterordnung unter Israel am Heil der Endzeit teilnehmen werden, und nirgends im jüdischen Schrifttum ist ein Vorrang der Heidenwelt vor Israel in Betracht gezogen wie hier¹.

Umstürzend neu sind Jesu Forderungen erst recht gegenüber dem Denken und Streben der Welt. Wie sehr sich der Geist des Jüngers Jesu von der weltlichen Vorstellung von Macht und Größe entfernt, wird besonders an dem gegensätzlichen Bilde Mk 10, 42—44 deutlich: „Ihr wißt, daß die, welche als Herrscher der Völker gelten, Gewalt gegen sie ausüben und daß ihre Großen sie vergewaltigen. So aber soll es bei euch nicht sein, sondern wer unter euch der Größte werden will, soll euer Diener sein, und wer unter euch der Erste sein will, soll der Knecht aller sein.“ Von Jesus werden die Begriffe „herrschen“ und „der Erste sein“ in einem gegenüber der

¹ Vgl. P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. 1934, 357—359.

geltenden Auffassung der Welt völlig neuen, gegensätzlichen Sinne definiert. Während nach ihr jede Vorrangstellung sich auf Macht über die andern aufbaut und in der Herrschaft über sie zum Ausdruck kommt, bestehen in der von Jesus verkündigten Ordnung der Gottesherrschaft Größe und Rang im selbstlosen, demütigen Dienst an den anderen. Dementsprechend hat nicht der selbstgerecht auf seine eigene Leistung Pochende Aussicht, in die Herrschaft Gottes einzugehen, sondern dem, der wie ein Kind wird und sie wie ein Kind aufnimmt (Mt 18, 3; Mk 10, 15), ist die Heilsverheißung gegeben, also nicht wer sich seiner Stärke und Eigenverdienste bewußt ist, sondern wer seine eigene Hilflosigkeit und Schwäche vor Gott erkennt und bekennt, der ist groß in seinen Augen. Eine solche Umwertung der Werte macht den Kern der sittlichen Predigt Jesu überhaupt aus. Nicht stolz und sicher in sich selbst stehen und sein Dasein sichern wollen (Lk 12, 16 ff.), sondern sich der liebenden Fürsorge Gottes anvertrauen, nicht nach irdischem Reichtum streben und auf Ruhm und Ansehen von seiten der Menschen bedacht sein, sondern Gott gefallen und die ewigen Werte suchen (Mt 6, 1 ff., 16 ff., 19 ff.), nicht gewalttätig und selbstsüchtig sich durchsetzen, sondern eher zu seinem eigenen Nachteil in Sanftmut nachgeben (Mt 5, 38 ff.), aber dies nicht aus Schwäche oder purer Scheu vor Widerstand, sondern aus der durch Christi Wort gewonnenen Erkenntnis von der Bedeutungslosigkeit des zum Untergang verurteilten Irdischen und aus dem Glauben an die Macht und Kraft der Gottesherrschaft, welche die Welt erneuern und in einer erneuerten Welt die neue Ordnung durchführen und zur alleinigen Geltung erheben wird — das ist die Gesinnung und Haltung, die der Verkündigung Jesu entsprechen und die er mit aller Strenge von den Seinen fordert. Er duldet dabei keine Halbheit und keinen Kompromiß: Man kann nicht zwei Herren dienen, nicht Gott und dem Mammon (Mt 6, 24); wer nicht für ihn ist, der ist gegen ihn, und wer nicht mit ihm sammelt, der zerstreut (Mt 12, 30).

Diese allseitige religiös-sittliche Neuausrichtung, zu der Jesus die Menschen aufruft, macht das Wesen der Metanoia aus, die er zur Grundbedingung für die Aufnahme in die Gottesherrschaft macht (Mk 1, 15). Sie zielt nicht auf irgendwelche Bußleistungen hin, meint auch nicht nur „Reue“ wie vielfach in der LXX, erschöpft sich auch nicht in einem Gesinnungswandel, sondern bedeutet eine Umstellung des ganzen Menschen in Gesinnung und Tat, eine Hinkehr zu Christus und seiner neuen Gottesoffenbarung und darum

Abkehr von der bisherigen Lebensweise, eine Umstellung, die intellektuell und willensmäßig grundgelegt sein muß, die aber den ganzen Menschen mit seinem gesamten Kräftevermögen erfaßt und auch seine sittlich-religiöse Lebenshaltung und Lebensführung einbegreift. Alle Einzelforderungen Jesu sind nur als Illustrationen dieser *Metanoia* zu werten und zeigen, welcher Art sie ist, wie tief und weit sie sich auswirken muß.

III.

Auf Grund der Verkündigung Jesu, seiner Worte und seiner Taten, erscheint auch das Gottesbild in einem neuen Licht. Es ist durch die universale Bestimmung des Heils in Christus, das von aller politisch-nationalen Einengung frei, allen Glaubenden, Juden und Heiden, verheißen wird (Mt 8, 10 ff.; 28, 19; vgl. Mk 16, 15 f.), auch bei Anerkennung der religiösen Vorrangstellung Israels grundsätzlich entnationalisiert. Dazu kommt, daß Jesus dem Verhältnis seines Jüngers zu Gott eine Innigkeit und Herzlichkeit gegeben hat, wie sie das atl. Gott-Mensch-Verhältnis bei weitem nicht erreicht, durch den Gedanken: Gott der Vater, der Mensch sein Kind. Gewiß ist der Vatergedanke auch bereits in der atl. Gottesvorstellung vorhanden, und selbst außerhalb des Bereichs der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion ist er häufig anzutreffen; aber er erhält in der Verkündigung Jesu eine eigene, neue Note. Das ergibt sich nicht nur aus der ungleich häufigeren Verwendung des Vaternamens für Gott, sondern vor allem aus seiner besonderen Eigenart und der zentralen Stellung, die er einnimmt, wodurch er die ganze Religiösität des Jüngers Jesu prägt. Der Gedanke „Gott der Vater“ ist hier keine allgemeine Weltwahrheit, beruhend auf der pantheistischen Vorstellung wie etwa in der Stoa, er drückt auch keine naturhafte Gottzugehörigkeit des Menschen aus wie vielfach in den Stammesreligionen der Primitiven, er wird auch nicht beeinträchtigt und eingeschränkt durch ein darin befindliches nationales Element oder durch eine mehr juristische Auffassung (Gott = Vater, weil Schöpfer und Besitzer; der Mensch = Kind Gottes, weil sein Eigentum) oder gar entwertet durch die Verflechtung mit einer kasuistisch kleinlichen und äußerlichen Gesetzmäßigkeit² wie vielfach im Alten Testament und Judentum, sondern

² R. Schimeon ben Eleazar (um 190) sagt von dem, der Kleider aus Mischgewebe trägt: „Er versucht, seinen Vater im Himmel von sich abzulenken.“ Kil 9,8 (Albrecht, in: *Mischna*, hrsg. v. Beer und Holtzmann).

ist verklammert mit der Christusoffenbarung: Das Vatersein Gottes erlangt Wirklichkeit und Gültigkeit für den Menschen, der die Predigt Jesu gläubig bejaht und sich seinen Forderungen im Gehorsam unterstellt; denn Jesus sagt Mt 5, 44 f.: „. . . liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, *damit* ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet.“ Nach Mt 23, 8 f. ist Gott für die Väter, für die Christus der Meister ist. Die Gotteskindschaft im Sinne Jesu schließt sein Jüngersein mit ein³. So wird die Tatsache, ob man Kind Gottes ist, von der Glaubensentscheidung des Menschen abhängig gemacht. Auf dieser Basis aber wird zwischen Gott und dem Menschen eine lebendige Gemeinschaft von einer einzigartigen Innigkeit und Vertrautheit hergestellt, die Jesus offenbar durch das Vater-Kind-Verhältnis in vorzüglicher Weise veranschaulichen zu können glaubt. So erklärt sich sein häufiger Gebrauch des Vaternamens für Gott.

Kennzeichnend für die neue Eigenart seiner Vorstellung ist auch der Gebrauch der Deminutivform *’abba* für Gott als Gebetsanrede, für die es in der gesamten jüdischen Literatur keinen einzigen Beleg gibt⁴. Sie ist familiäre Sprechweise, und zwar Ausdruck des Kleinkindes, wenn es seinen Vater anredet. Indem die urchristliche Gemeinde sich diese Gebetsanrede selbst zu eigen macht (Gal 4, 6; Röm 8, 15), wird auch in ihrem Sprechen mit Gott dieser vertraute, familiäre Ton zum Klingen gebracht.

Jesus hat uns aber vor allem eine vertiefte Erkenntnis über das Wesen und innerste Leben Gottes überhaupt vermittelt. Wenn er darüber auch nicht lehrhaft systematisch gesprochen hat, so enthüllt uns seine Predigt doch Geheimnisse, die bis dahin völlig verborgen waren. Durch ihn erfahren wir die Tatsache der Dreipersönlichkeit des einen Gottes. Wenn es auch noch der theologischen Arbeit von Generationen bedurfte, um diese neue Offenbarungswahrheit begrifflich zu klären und der menschlichen Einsicht zugänglicher zu machen, so ist sie doch schon in seiner Verkündigung enthalten. Seine Ausführungen über die Heilsveranstaltung des barmherzigen Gottes, seine Aussagen über den Vater und über sich selbst als den Sohn, ebenso über das Walten des Gottesgeistes gewähren uns einen Blick in die geheimnisvollen Beziehungen dieser drei göttlichen Personen zueinander und lassen uns die Tiefen göttlichen Lebens ahnen, das sie erfüllt (Mt 11, 25 ff.; 28, 19; Mk 1, 10 f.).

³ Schrenk, in: Theol. Wörterb. z. NT V, 990 f.

⁴ J. Jeremias, in: Synoptische Studien (Festschrift für A. Wikenhauser zum 70. Geburtstag). München 1953, 86—89.

Besonders das Johannesevangelium, das stärker als die Synoptiker die theologische Meditation des Evangelisten und der Kirche über diesen erhabenen Gegenstand widerspiegelt, offenbart uns tiefe Einsichten in das innertrinitarische Leben, und es wird weiterhin deutlich, daß dieser Strom göttlichen Lebens und göttlicher Liebe gnadenhaft auch die Erlösten umschließt. In dieser Liebe gründet wiederum die Liebe der Christen zueinander, so daß Christus schon im Hinblick auf den letzten Ursprung dieser Liebe das Gebot der Bruderliebe ein neues Gebot nennen kann: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebt“ (Joh 13, 34).

Die apostolische Kirche hat nicht nur die Verkündigung Jesu tradiert, sondern sie hat, fußend auf seiner Predigt und belehrt durch die atl. Schriften, sie tiefer zu erfassen gelernt, hat die entscheidenden Heilsereignisse, Tod und Auferstehung Jesu und die Geistesendung, theologisch zu durchdringen und im Rahmen der ganzen Heilsveranstaltung zu verstehen gesucht. Dabei hat sie ihre theologischen und christologischen Erkenntnisse vertieft und entfaltet, hat das Wesen und die Bedeutung der Sakramente, insbesondere der Taufe und der Eucharistie, besser und besser erkannt und sich um die rechte Formulierung und Veranschaulichung dieser Erkenntnisse bemüht, hat vor allem auch einen immer tieferen Einblick in das Wesen der von Jesus gestifteten Kirche gewonnen, in ihren Aufbau und ihre Struktur, in das Geheimnis ihres Lebens und ihrer Kraft und ihre Beziehung zu Christus und dem Heiligen Geist, und hat die Ergebnisse all dieser theologischen Arbeit in den Dienst der Verkündigung gestellt. Einen Niederschlag davon besitzen wir in den Schriften des Neuen Testaments. Es läßt sich beobachten, wie die Erkenntnisse von Schrift zu Schrift wachsen und sich verbreitern und was jede von ihnen zur Vervollkommnung des ganzen Bildes beiträgt. Im Zuge all dieser theologischen Bemühungen ist schon der Kirche der apostolischen Zeit die ungeheure Tragweite und Bedeutung, gewissermaßen die „Länge und Breite und Höhe und Tiefe“ (Eph 3, 18) und gegenüber dem Früheren und der Umwelt die Neuheit des Menschen und Kosmos umfassenden Heilswerkes Gottes in Christus aufgegangen.

Es brach die Erkenntnis durch, daß die letzten Tage gekommen (Apg 2, 17) und die früheren Weltperioden abgelaufen seien (1 Kor 10, 11), und daß entsprechend dem Wort Jesu der Neue Bund aufgerichtet (Lk 22, 20), der neue, kommende, ewige Aeon der Königsherrschaft Gottes angebrochen (Mt 12, 28) und seine Vollendung

nach dem Verheißungswort Jesu an dem von Gott festgesetzten Tage zu erwarten sei (Mk 13, 32; 1 Thess 5, 1 ff.; 2 Thess 2, 1 ff.; Apk 3, 20; 22, 20). Die Kräfte dieses Äons sind bereits in der Kirche wirksam. Diese selbst ist eine Gemeinschaft eigener und neuer Art, nicht auf eine Ebene zu stellen mit der atl. Ekklesia, erst recht nicht mit den übrigen menschlichen Verbänden und Gemeinschaften; denn sie ist der vom Hl. Geist belebte und durchwaltete Organismus des Leibes Christi (1 Kor 12, 12 ff.; Röm 12, 4 ff.; Kol 1, 18. 24 f.; Eph). Der Christ als Glied der Kirche, der sich Christus im Glauben zugewandt hat, hängt ihm nicht nur gesinnungsmäßig an, sondern ist mit ihm in eine reale Lebensgemeinschaft getreten. In der Taufe mit Christus dem alten Menschen nach gestorben, ist er zugleich mit ihm, dem Auferstandenen, zu einem neuen Leben erstanden, indem ihm der Hl. Geist, der Geist Christi, als neues Lebensprinzip geschenkt worden ist. So kann Paulus 2 Kor 5, 17 beglückt sagen: „Wenn jemand in Christus ist, ist er ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“ Nach Joh 3, 3 ff. ist er „von oben geboren“ bzw. „wiedergeboren aus Wasser und Hl. Geist“. Er ist aus Gott gezeugt (1 Joh 3, 9; 4, 7; 5, 1. 18). In und mit dieser Geistesgabe ist die Kraft des Gottesreiches im Christen wirksam und er selbst bereits in den Lebensstrom des kommenden Äon hineingezogen. Er weiß auch, daß diese Geistesgabe Erstlingsgabe ist (Röm 8, 23), das Angeld des Erbes (Eph 1, 14) und Garantie für die Auferweckung bzw. Umwandlung (1 Kor 15, 51) seines irdischen, fleischlichen Leibes in einen geistigen, verklärten Leib, der dem verherrlichten Leibe Christi gleichgestaltet sein wird (Phil 3, 21; Röm 8, 29 f.). Im Besitz des Geistes Christi, welcher *der* Sohn Gottes ist, hat er selbst die Sohnschaft erlangt, ist Miterbe Christi (Röm 8, 15—17) und erwartet die Sohnschaft in unverhüllter Herrlichkeit (Röm 8, 23). Die auf der Christusgemeinschaft beruhende neue Existenzweise hat ihm auch Freiheit von dem Druck und Zwang der Mächte dieser Welt gebracht. Er ist ihnen nicht mehr verhaftet, und nichts Geschöpfliches kann ihn trennen von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist (Röm 8, 35—39; Gal 4, 1—10). Welch völlig neue Lage sich für den Getauften durch die Neuwerdung in Christus ergibt, bringt Paulus auch durch den Hinweis zum Ausdruck, daß wir unsere Heimat bzw. unser Gemeinwesen im Himmel haben (Phil 3, 20), daß wir also hier auf Erden gleichsam eine Kolonie von Himmelsbürgern sind (1 Petr 2, 11). Freilich lebt der Christ zunächst noch in der Krisis und in

der Anfechtung. Die ernstesten Drohungen und Mahnungen lassen keinen Zweifel, daß er, der alles gewonnen hat, noch in der Gefahr steht, alles zu verlieren.

IV.

Es kann nicht ausbleiben, daß die neue, abschließende Offenbarung Gottes in Christus, die einen solchen totalen, weltumfassenden Wandel herbeigeführt und den Menschen bis in sein Tiefstes hinein in seiner Stellung zu Gott und der Welt verändert hat, auch zu neuen religiösen Formen drängt. Der von den Mächten der Sünde und des Todes und von dem Zwang der gottwidrigen, dämonischen Gewalten befreite, mit Gott versöhnte und in dessen innigste Gemeinschaft erhobene, voller Hoffnung auf die Vollendung der Erlösung wartende Mensch kann nicht in den alten Bahnen der Frömmigkeit wandeln, sondern wird von dem ihm neu geschenkten Heilsgut auch in seinem Beten, in seiner Liturgie, ja in allen seinen Lebensformen Zeugnis geben. Der Reichtum dessen, was dem Menschen in Christus zuteil geworden ist, läßt sich nicht in die alten religiösen Ausdrucksmittel fassen, sondern verlangt nach neuen. Das gilt nicht nur im Hinblick auf die überhaupt auf einer falschen Religiösität beruhenden heidnischen Gebräuche, sondern auch weithin für die durch Gott selbst geheiligte Ordnung des Alten Bundes.

Das ntl. Offenbarungswirken vollzieht sich nicht in einem einzigen Akt, sondern schrittweise in zeitlicher Aufeinanderfolge. Auch die volle Erkenntnis der Bedeutung dieses Geschehens reift nur allmählich und bedarf einer gewissen Zeit der Entwicklung. Dementsprechend setzen sich auch die neuen religiösen Formen nicht sofort in vollem Umfang durch, sondern bedürfen einer bestimmten Zeit des Werdens und der Reife. Ein Blick in die ntl. Schriften zeigt uns diese fortschreitende Entwicklung. Die Verkündigung Jesu legt die Grundlage des Neuen, und schon in ihr werden die Anfänge sichtbar. Mk 2, 21 f. sind zwei in dieser Hinsicht sehr bedeutsame Aussprüche von ihm überliefert: „Niemand näht ein Stück ungewalkten Tuches auf ein altes Kleid; sonst reißt das Ergänzungsstück davon ab, das Neue vom Alten, und der Riß wird noch schlimmer. Und niemand gießt jungen Wein in alte Schläuche; sonst wird der Wein die Schläuche zersprengen, und der Wein geht verloren und die Schläuche auch. Vielmehr gießt man jungen Wein in neue Schläuche.“ Diese beiden Worte verdanken ihre jetzige Stellung innerhalb des Evangeliums der Komposition des Evangelisten oder der Überlieferung vor ihm. Der ursprüngliche größere

Zusammenhang, in dem Jesus sie gesprochen hat, ist nicht mehr zu ermitteln. Sie enthalten in ihrer jetzigen Form nur das jeweilige Bild; die dadurch veranschaulichte Sache ist nicht angegeben. Das macht die Deutung, vor allem die nähere Bestimmung des Umfanges dieser Gleichnisse im Bereich der Verkündigung, auf die sie zweifellos hinzielen, schwierig. Jesus hat sie sicherlich in Auseinandersetzung mit jüdischen Einrichtungen und Bräuchen getan. Er mag wie sonst oft durch einen konkreten Vorfall dazu veranlaßt worden sein. Wären uns die Einzelheiten überliefert, dann wüßten wir, in welcher Richtung sich die Anwendung dieser Sprüche zu bewegen hat, und vielleicht auch, in welchem Umfang etwa sie erfolgen kann. So aber ist man nicht berechtigt, sie als Begründung für jedwede Neuerung zu gebrauchen. Extremste Auslegungen könnten geradezu gefährlich werden und würden der Absicht Jesu keineswegs entsprechen, wenn man bedenkt, daß auch er selbst durchaus nicht mit den überkommenen Formen einfachhin gebrochen hat, vielmehr sich in seiner Verkündigung der neuen Wahrheiten doch weithin der überlieferten Ausdrucksmittel und alter Vorstellungen bedient. Wenn die beiden Sprüche im Evangelium ihren Platz nach dem Streitgespräch über die Fastenfrage erhalten haben, so läßt sich daraus erkennen, in welchem Sinn sie der Evangelist oder die Überlieferung verstanden hat. Aber Jesus wendet sich auch sonst, wie die Evangelien berichten, vielfach gegen das Alte, Überkommene, um das Neue zur vollen Geltung zu bringen. Er hält die Jünger an den Fasttagen der Pharisäer und Johannesjünger nicht zum Fasten an, glaubt vielmehr, daß es, solange er bei ihnen ist, mit dem Charakter dieser Zeit als der messianischen Freudenzeit unvereinbar sei (Mk 2, 18—20). Mk 7, 1—23 lehnt er überhaupt, veranlaßt durch den gegen ihn erhobenen Vorwurf der Pharisäer und Schriftgelehrten, daß seine Jünger das Gebot der Händewaschung vor der Mahlzeit außer acht lassen, mit aller Schärfe die nicht in der Schrift enthaltenen „Überlieferungen der Alten“ und die Praxis der Pharisäer als reines Menschenwerk ab, weil durch die Hervorkehrung und Betonung kultischer Äußerlichkeiten die wahre Gottesverehrung verzerrt und, wie etwa im Fall des Korbangelübdes, das wirkliche Gottesgebot außer Kraft gesetzt wird. Wiederholt setzt sich Jesus in seiner messianischen Tätigkeit, so durch die Berührung des Aussätzigen (Mk 1, 41) oder der Totenbahre des Jünglings von Naim (Lk 7, 14), über die gesetzlichen Reinheitsbestimmungen hinweg. Auch in der Frage des Sabbatgebotes hält er sich nicht an die enge Auslegung

der Pharisäer (Mk 2, 23 ff.), und nach seinem Ausspruch Mk 2, 28 erhebt er als Menschensohn den Anspruch, Herr über den Sabbat zu sein. Wenn er auch nicht gekommen ist, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen und kein „Strichlein oder Häkchen“, also auch nicht eines der geringsten Gebote, zu beseitigen (Mt 5, 17 f.), so zeigen doch die Antithesen der Bergpredigt, besonders auch das Verbot der im Gesetz erlaubten Ehescheidung (Mt 5, 31 f.), wie er diese „Erfüllung“ verstanden wissen will. Aufs Ganze gesehen, wird Jesu Stellungnahme zur überlieferten Religiösität von seinem Sendungsbewußtsein bestimmt, den bisher noch unvollkommen offenbaren, teilweise durch menschliches Tun verdunkelten Gotteswillen in seiner Reinheit zur vollen Geltung zu bringen und das ihm anvertraute eschatologische Heilswerk auszuführen. Er läßt keinen Zweifel darüber, daß die wahre Religiösität ihren Sitz im Herzen haben muß und sich nicht in bloße Äußerlichkeiten verlieren darf, daß sie darum grundsätzlich auch nicht an das atl. Heilsvolk gebunden ist (Mt 8, 10; 15, 28). Seine Angriffe richtet er gegen alles, was sich seiner Sendungsaufgabe hindernd in den Weg stellt und das Neue, das Gott in ihm, mit ihm und durch ihn kundgetan hat, nicht zur vollen Auswirkung kommen zu lassen droht. Damit hat er bereits der späteren Entwicklung den Weg gewiesen.

Die mit der Missionsaufgabe betraute apostolische Kirche ist diesen Weg gegangen. Sie mußte es als ihre Aufgabe ansehen, das durch Christus vollzogene Heilswerk in seiner Neuheit und Einzigartigkeit zu bewahren und vor jeder Verdunkelung oder Verzerrung zu schützen. Durch das Pfingstereignis zu einem vorläufigen Abschluß gebracht, konnte es eigentlich erst jetzt in seiner ganzen Bedeutung erfaßt werden. Auf Grund dieser neugewonnenen Erkenntnis bildete nun die Kirche Christi mehr und mehr ihre Eigenständigkeit gegenüber Tempel und Synagoge aus. Das Erlösungsbewußtsein und die Verehrung des erhöhten Herrn ließen neue Gebete entstehen (Apg 4, 24—30; Apk 4; 5; 19) und drängten zu besonderen Gebetsgottesdiensten. Neu war die durch Jesus angeordnete eucharistische Gedächtnisfeier seines Todes. Die verschiedenen Geistbegabungen, die Charismen, gaben den gottesdienstlichen Versammlungen ein besonderes, neues Gepräge (1 Kor 14). Die innerkirchliche Liebestätigkeit förderte das neue Gemeinschaftsbewußtsein (Apg 4, 32—36). Je mehr sich die Christusgläubigen als eine neue Gemeinschaft empfanden, um so mehr schlossen sie sich von den anderen ab. Bei der fortschreitenden Erkenntnis der Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu mußte die Frage

nach dem Heilsweg neu gestellt werden. Die beginnende außerjüdische Mission ließ dann schließlich die entscheidende Frage nach dem ausschlaggebenden Heilsfaktor aufbrechen und damit das Problem der Geltung von Beschneidung und Gesetz. Das führte zu heftigen Auseinandersetzungen, die mit dem Siege des Neuen endeten: Das Gesetz mit der Beschneidung wurde als Heilsprinzip aufgegeben und der Glaube an Christus als den einzigen, ausschließlichen Weg zum Heil für verbindlich erklärt. Es folgte der Kampf gegen das Heidentum, gegen mancherlei Irrlehren, besonders gegen die gefährlich aufstrebende christliche Gnosis (vgl. Kol; 1 u. 2. Joh; Jud; Apk 2, 14 ff. 20 ff.). Es ging der Kirche darum, ihre Verkündigung von allen der Offenbarung Christi nicht entsprechenden und sie verfälschenden, sein Heilswerk abschwächenden Gedanken frei zu halten und ihre innere Kraft nicht ersticken zu lassen in Lebensformen, die ihrem Wesen zuwider sind. Es darf zu keiner Konformität mit der Welt kommen, vielmehr muß ihr, die bereits von den Kräften der kommenden Welt (Lk 20, 35; Hebr 6, 5) getragen wird, auch stets der Charakter der Neuheit und Andersartigkeit gegenüber dieser Welt erhalten bleiben.

HANS-DIETRICH KAHL, HANNOVER

PAPST GREGOR DER GROSSE UND DIE CHRISTLICHE TERMINOLOGIE DER ANGELSACHSEN

I.

Die erste Frage, die bei, — nein: vor Inangriffnahme jeder missionarischen Verkündigung geklärt werden muß, gilt der Art und Weise, wie die christliche Botschaft in die Sprache der „Missionsobjekte“ eingeführt werden soll. Sie gehört ohne Zweifel zu den schwierigsten, die dem Missionar überhaupt gestellt werden können¹, pflegt doch die vorchristliche Welt sich in so anderen Denkbahnen zu bewegen, daß sich vielfach kaum eine Brücke finden läßt: das ganze unergründliche Ausmaß jenes „Umdenkens“ (*μετανοεῖν*),

¹ Vgl. dazu das aufschlußreiche Heftchen von C. Meinhoff, Die Christianisierung der Sprachen Afrikas (Basler Missionsstudien, Heft 28), 1905, bes. S. 19 f. 28; ferner W. Dilger, Das Ringen mit der Landessprache in der indischen Missionsarbeit (ebd. H. 13), 1903, mit zahlreichen Literaturangaben; J. Thaurén, Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat, Münster 1927, S. 46—55. 94; M. Grösser, Die Beziehungen der Missionswissenschaft und Missionspraxis zur Völker-, Sprachen- u. Religionskunde (Zeitschr. f. Missionswiss. 3, 1913, 29—53);

das das Evangelium fordert², tritt vielleicht an keiner Stelle gleich handgreiflich hervor.

Dieser Aufgabe zu begegnen, sind — wie in aller missionarischen Betätigung — grundsätzlich zwei Möglichkeiten gegeben: entweder schroffe Absetzung vom überkommenen heidnischen Wortschatz, um unbedingt zu verhüten, daß über ihn als Brücke unerwünschte Vorstellungen aus der alten Glaubenswelt in die neue herüberschleichen und deren unverfälschte Reinheit trüben möchten, — oder aber weitgehende Anknüpfung an das Bisherige; konkret gesprochen: Arbeit entweder mit Fremd- bzw. Lehnwörtern, die aus der Sprache der Missionare selbst, also z. B. dem Kirchenlatein, in die des Missionsgebietes eingeführt werden, dazu mit neugebildeten, bisher ungebräuchlichen Ausdrücken aus dessen heimischen Wortmaterial (sog. Lehnbildungen, bes. Kontrafakturen), — oder aber Übernahme altüberkommener Ausdrücke, vielleicht sogar aus der Kultsprache des bisherigen Heidentums, um sie allmählich mit christlichem Inhalt zu füllen und so unmerklich umzubilden (sog. Bedeutungslehnwörter)³. Beide Möglichkeiten haben im Sinne der Glaubensverkündigung ihr Für und Wider: unbedingte Reinerhaltung des Eigenen, aber auch Aufreißen eines Abstandes, der die „Missionsobjekte“ nur allzu leicht abschrecken kann, auf der einen Seite, — leichter Brückenschlag, aber Gefahr der Trübung, der „Überfremdung“ bzw. „Unterwanderung“, auf der anderen. So sind denn von der missionierenden Kirche seit alters auch beide Richtungen eingeschlossen worden: man hat sie einander als die „polemische“ und die „irenische“ gegenübergestellt⁴.

E. Luginbühl, Die altdeutsche Kirchensprache (Wiss. Beilage z. 80. Progr. d. St. Gallischen Kantonsschule . . . f. d. Schulj. 1936/37), S. 3; *G. L. Wiens*, Die frühchristl. Gottesbezeichnungen im Germanisch-Altdeutschen, Berlin 1935, S. 27; weitere Literatur unten Anm. 12.

² Mt. 3, 2; 4, 17 (Vulgata: *paenitentiam agite*).

³ Daß fremdsprachliche Einflüsse nicht nur zur Übernahme fremdsprachlicher Festprägungen („Fremd-“ bzw. „Lehnwörter“) führen, sondern auch Veränderungen im eigenständigen Sprachmaterial der entlehrenden Seite auszulösen pflegen, ist zuerst wohl von *S. Singer*, Beiträge zur vergleichenden Bedeutungslehre (Zeitschr. f. deutsche Wortforsch. 3, 1902, S. 220—37; 4, 1903, 125—32), eingehender untersucht worden. Seitdem hat die Forschung wesentlich weitergebaut (vgl. bes. verschiedene neuere Arbeiten von *W. Betz*), ohne jedoch für die beobachteten Tatbestände bereits zu einer allgemein anerkannten Terminologie zu kommen.

⁴ So *J. Schmidlin*, Katholische Missionslehre im Grundriß, Münster 1919, S. 252 ff., vgl. S. 14. Weit weniger glücklich spricht *J. Jud*, Probleme der altromanischen Wortgeographie (Zeitschr. f. roman. Philologie 38, 1917, S. 18, vgl. 30. 35) von „Fanatikern“ und „Traditionalisten“, so wesentlich seine sprach-

Bei der Christianisierung Germaniens hat offenbar weithin die strengere Schwester das Feld beherrscht. Nehmen wir schon die Gotenbibel des ULFILA (gest. 383): für uns ein kostbares Tor zu mancherlei altgermanischem Gedankengut, hinter dem sicher noch mehr ungeborgene Schätze ruhen, als wir ahnen — aber kein Zweifel, daß sie das ohne, wo nicht gegen Wissen und Willen des Übersetzers geworden ist: zeigt er doch überall, wo wir ihn bewußt am Werk sehen, ein durchaus anders gerichtetes Bemühen. Das beginnt rein äußerlich bei der Schrift, einer völligen Neuschöpfung Ulfilas, offenbar „mit vollem Bewußtsein aus der griechischen Schrift abgeleitet“ unter weitmöglicher Umgehung der altüberkommenen Runen, an denen „zu viel Heidnisches haftete“⁵. Es geht weiter bis zum Stil, der zumindest im Neuen Testament engste Anlehnung an das heilige griechische Original zeigt (zuweilen wohl mehr als gotischem Sprachempfinden ohne weiteres gemäß sein konnte)⁶, während der fürsorgliche Seelenhirt beim Alten Testament nicht davor zurückschreckte, die Bücher der Könige vollständig auszuscheiden, weil er die heidnisch-kriegerischen Neigungen seiner Stammesgenossen nicht auch noch durch die Heilige Schrift bestärken wollte⁷. Seine Wortwahl für die spezifisch christlichen Begriffe fügt sich ganz in dieses Bild ein: was er anstrebte, war, sehen wir recht, nicht zuletzt die Schöpfung einer Kultsprache, die auch im Wortschatz vom Alltagsgotischen abgehoben sein sollte, und dem suchte er zu dienen einmal durch verhältnismäßig weitgehende Aufnahme griechischer Fremdwörter, daneben durch mehr oder weniger eng nach griechischen Vorlagen geformte Neubildungen (teilweise wohl auch, indem er bei schon gebräuchlichen Ausdrücken wenigstens ein anderes Suffix an die Stelle des bisherigen treten ließ)⁸.

geschichtlichen Beobachtungen zum Thema sind. Eine große Zahl von Beispielen auch bei *G. Koffmane*, Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins, Breslau 1879/81 (unvollendet), z. B. S. 43 f. 65.

⁵ *A. Petrau*, Schrift und Schriften im Leben der Völker. Essen 1939, S. 309.

⁶ *H. V. Velten*, Studies in the Gothic Vocabulary with especial Reference to Greek and Latin Models and Analogues (Journal of English and Germanic Philology 29, 1930), S. 508; vgl. *K. D. Schmidt*, Die Bekehrung d. Germanen z. Christentum I (Göttingen 1939), S. 284 f.; aber auch *R. Groeper*, Untersuchungen über gotische Synonyma (Diss. Bln. 1915), S. 81. 86 f.

⁷ *K. D. Schmidt*, ebd. S. 238 f., vgl. 257.

⁸ *F. Kauffmann*, Zum Stil der got. Bibel (Zeitschr. f. deutsche Philologie 48, 1920, 165 f. 183 ff. 187—99. 205 ff. 358 f.

Man wird den Mann, dessen Credo als einziges der von ihm vertretenen Bekenntnisrichtung „nicht polemisch gefärbt“ ist⁹, nicht gern einen „Polemiker“ nennen wollen: aber es sind die Ausdrucksmittel jenes polemischen Geistes in der Kirchensprache, deren auch er sich im wesentlichen bedient. Dasselbe gilt von der offensichtlich stark gotisch beeinflussten Terminologie des ältesten süddeutschen Katholizismus¹⁰, und auch die wenigen Spuren, die die verschollene westfränkische hinterlassen hat¹¹, scheinen in grundsätzlich gleiche Richtung zu weisen.

Betritt man von hier aus angelsächsischen Boden, so fühlt man sich geradezu in eine andere Welt versetzt¹² — um so merkwürdiger, als ja bei der Ausbildung des dortigen einheimisch-christlichen Wortguts nachweislich westfränkische (und, durch sie vermittelt, indirekt auch gotische) Einflüsse beteiligt waren¹³. Diese Inselgermanen zeigen in ihrer „Kirchensprache“, wenn dieser an sich nicht ganz korrekter Ausdruck einmal erlaubt sein soll¹⁴, einen völlig

⁹ *W. Streitberg*, in Pauls Grundriß d. germ. Philologie² II, 1, Straßburg 1901, S. 17.

¹⁰ *J. Hoops*, Die Heiden (in: Aufs. z. Sprach- u. Literaturgesch., W. Braune z. 20. Febr. 1920 dargebracht, Dortmund 1920) S. 34; vgl. *W. Braune*, Althochdeutsch u. Angelsächsisch (Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit. 43, 1918, 361—445), passim.

¹¹ Zusammengestellt bei *Th. Frings*, Germania Romana, Leipzig 1932, S. 25 f. 43—53. Den dort verzeichneten Bestand wird man nach den von *E. Wessén* aufgestellten Grundsätzen (Om de äldste kristna terminologien i de germanska fornspråken, Arkiv för Nordisk Filologi 44, 1928) in aller Vorsicht um mindestens einen Teil derjenigen Wortschatzgemeinsamkeiten erweitern dürfen, die — wenn *Wessén* recht hat: durch fränkische Vermittlung — die kirchliche Terminologie der Goten und Angelsachsen auch in ihren rein muttersprachlichen Teilen verbindet, wodurch gleichzeitig ein Vorstoß in die mit den von *Frings* a. a. O. angewandten Methoden nicht erreichbare Sphäre möglich würde (vgl. dazu unten, Anm. 30).

¹² Zum flg. vgl. *A. Keiser*, The Influence of Christianity on the Vocabulary of Old English Poetry (Univ. of Illinois Studies in Language and Literature V, 1919), bes. S. 7—15; *H. S. Mc. Lillivray*, The Influence of Christianity on the Vocabulary of Old English I, 1 (mehr nicht ersch.), Halle/S. 1908; *O. Jespersen*, Growth and Structure of the English Language⁴, Leipzig 1932, S. 40—46 (mit guten Übersichten); *W. Braune* (oben Anm. 10); *E. Wessén* (oben Anm. 11); *Th. Frings* (ebd.); dens., Antike u. Christentum an der Wiege der deutschen Sprache (Berichte über die Verhandl. d. sächs. Akad. d. Wissensch. z. Leipzig, philol.-hist. Kl. 97, 1949, 1. Heft); *E. Luginbühl* (oben Anm. 1), passim; *J. Weisweiler*, Deutsche Frühzeit (in: Deutsche Wortgeschichte, hrsg. v. F. Maurer u. F. Stroh, I, Bln. 1943) S. 107—24, bes. 111 ff. 114 mit weiterer Lit.

¹³ So die trotz mancherlei Widerspruchs bis heute nicht bündig widerlegte und wohl auch schwer widerlegbare Auffassung von *E. Wessén* (oben Anm. 11).

¹⁴ An sich gelten hier sinngemäß die Ausführungen von *E. Luginbühl*, S. 3 über die sog. „altdeutsche Kirchensprache“.

unpolemischen, einen durch und durch irenischen Geist, wie er in der christianisierten Germanenwelt sonst nirgends eine Parallele findet, abgesehen allein vom skandinavischen Norden, der dabei so stark und unmittelbar vom Angelsächsischen her beeinflusst ist¹⁵. Es lohnt, bei dieser eigenartigen Erscheinung einmal etwas zu verweilen, um besser zu erfassen, was an diesem wichtigen Eck- und Angelpunkt der Germanenmission sprach- (und das heißt geistes-)geschichtlich möglich gewesen ist.

Man könnte bereits bei den Wochentagen einsetzen, die an sich noch nicht unbedingt in diesen Zusammenhang hineingerückt zu werden brauchten. Mit ihren überkommenen Namen, durch die sie spätantike Planetengötter verherrlichen, waren sie bekanntlich von jeher ein „heißes Eisen“ für christliche Terminologen gewesen: schon die ältesten griechischen Kirchenväter hatten versucht, den heidnischen Anstoß durch eine neue Bezeichnungsweise zu ersetzen, sehr prosaisch einfach fortlaufend zählend, und die Lateiner waren ihnen bald gefolgt (Τῦρ πέμπτη ἡμέρα = *feria quinta* „Donnerstag“)¹⁶. Andere Wege, wie sich den verfehnten „Dämonen“ ausweichen ließ, zeigten, von weiterem zu schweigen, das im 4. Jahrhundert aufkommende (*dies*) *dominica* „Sonntag“, das in frz. *dimanche* noch heute fortlebt — auch in althochdeutsch *frôntag* hinterließ es einen vorübergehenden Niederschlag —, ferner unser *Mittwoch*, für den meist ein (freilich unbezeugtes) vulgärlat. *media hebdomas* als Vorlage angenommen wird, oder auch *Samstag*, frz. *samedi*, hinter dessen erstem Bestandteil eine vulgärsprachliche Umbildung von *Sabbat* steckt¹⁷. Was sich — nicht immer ganz unanfechtbar — über die gotischen Wochentagsnamen erschließen läßt¹⁸, stellt sich erwartungsgemäß ganz auf diese Seite.

Die Angelsachsen werden die spätantike Planetenwoche wie die übrigen Westgermanen noch in ihren festländischen Wohnsitzen vom Rhein her übernommen haben¹⁹, am ehesten wohl durch Ver-

¹⁵ Vgl. B. Kahle, Die altnord. Sprache im Dienste des Christentums I (Acta Germ. I, 1890) S. 314 ff.

¹⁶ E. Kranzmeyer, Die Namen der Wochentage in den Mundarten von Bayern und Österreich, Wien u. München 1929, S. 72.

¹⁷ Vgl. Th. Frings-J. Niessen, Zur Geographie und Geschichte von Ostern, Samstag, Mittwoch im Westgermanischen (Indogerm. Forsch. 45, 1927, S. 276—306).

¹⁸ Vgl. bes. E. Kranzmeyer, passim.

¹⁹ Über die Ausbreitung der siebentägigen Planetenwoche und ihre Übernahme durch die Germanen vgl. F. R. Schröder, Altgerman. Kulturprobleme, Berlin u. Leipzig 1929, S. 87—99; E. Kranzmeyer, S. 87 f.; E. Wessén, Zur Gesch. d. germ. n-Deklination (Diss. Upsala 1914), S. 173 ff., sämtlich mit weiterer Literatur.

mittlung germanischer Nachbarstämme. Sie besaßen sie jedenfalls schon, ehe die Christianisierung einsetzte²⁰, und zwar in einer Gestalt, in der nach dem bekannten Prinzip der „Interpretatio Romana“²¹ für *Sol*, *Luna*, *Mars*, *Mercurius*, *Jupiter*, *Venus* einfach ihr *sunna*, *móna*, *Tíw* (= ahd. *Ziu*, awn. *Týr*), *Weden* (= ahd. *Wuotan*, awn. *Oðinn*), *þunor* (= ahd. *Duonar*, awn. *þórr*), *Fríg* (= ahd. *Fria*, awn. *Frigg*) eingetreten waren, während *Saturnus* als Fremdkörper stehen blieb. Die einsetzende Mission scheint an diesen Bestand nicht gerührt zu haben, so daß das Englische ihn sich bis heute bewahrt hat; wir wissen lediglich von einem Versuch, jenen unverständlichen Fremdkörper durch eine Neuschöpfung zu verdrängen, *sunnaeafen* (frei nach dem kirchenlat. *vigilia*), die sich aber nur im deutschen Ausstrahlungsgebiet späterer angelsächsischer Mission zu halten vermochte (unser „Sonnabend“; neuengl. wieder *Saturday*).

Nun ist gewiß ein solches Fortleben alter Heidengötter in den Wochentagsnamen keine spezifisch angelsächsische Eigentümlichkeit: auch die übrigen germanischen und romanischen Sprachen haben sie weitgehend bewahrt, teilweise sogar gleich lückenlos, wie denn auch Deutschland in einzelnen Landschaften bis heute mundartlich seinen „Wodanstag“ und „Satertag“ besitzt. Aber bei den Angelsachsen fügt diese Erscheinung sich in einmaliger Weise einem größeren Rahmen ein.

Schließen wir zunächst die hohen Feste des Kirchenjahres an, allen voran die Osterzeit. ULFILA und die Franken hatten hier den griechischen Begriff übernommen, der seinerseits aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen entlehnt war: got. *þaska*, niederdeutsch *Paschen*, vgl. frz. *Pâques*. Die Angelsachsen ließen dagegen auch hier eine ausgesprochen heidnische Bezeichnung stehen: *Éastro(n)*, engl. *Easter*, das unmittelbare Vorbild der von ihrem deutschen Missionsgebiet aus auch bei uns hochsprachlich gewordenen Umprägung *Ostern*. Das ist wiederum ein Name, in dem eine alte Göttin weiterzuleben scheint²² — wohlgermerkt: nicht bei irgend-

²⁰ Daß die Woche zu den Angelsachsen erst mit der Christianisierung gelangt sein könnte, ist ausgeschlossen: die Erhaltung der alten Götternamen ist nur bei maßvoller Schonung schon bestehenden Gutes, nicht bei einer missionarischen Neuschöpfung zu erklären.

²¹ Vgl. G. Wissowa, Arch. f. Religionswiss. 19, 1916, 1—49, bes. 15 f.

²² So bereits J. Grimm, Deutsche Mythologie, Göttingen 1835, S. 266 (= 4 I, 1875, S. 241). Oft bestritten (vgl. Linke im Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens, hrsg. v. H. Bächtold-Stäubli, Bln. u. Lpz. 1927—42, Bd. VI, 1311—16 s. v. *Ostara* m. umfassender Bibliographie); aber doch wohl zu Unrecht: vgl.

einem beliebigen, verhältnismäßig zweitrangigen Fest unter den vielen des Kirchenjahres, sondern beim Hauptfest der katholischen Christenheit bis heute! In gleicher Weise wird die *Nativitas Domini*, im Gotischen für uns verschollen, bei den Franken offenbar „Christmesse“ (*kerstmisse*) genannt, auf englischem Boden zu *géoh(h)ol*, jünger *géol* (engl. *Yule*, erst seit dem 12. Jahrhundert vom Festland her durch *Christmas* verdrängt; nordgerm. *Jul*), ursprünglich zusammenfassende Bezeichnung der dunklen Mittwintermonate, also eines *Zeitraums*, aber ohne Zweifel schon früh auch auf den *Zeitpunkt* des in ihn hineingestellten Heidenfestes übertragen²³. Die „Mütternacht“ — *modraniht* — freilich, die offenbar einen Höhepunkt dieser Festtage dargestellt hatte, ging mit der Übernahme des Christentums verloren: schon der ehrwürdige BAEDA, gest. 731, spricht von ihr als einer Vokabel der Vergangenheit²⁴. Nur für das Pfingstfest, für das sich im heidnischen Jahreskreis keine unmittelbare Anknüpfungsmöglichkeit ergab, wurde das kirchenlateinische Wort übernommen: *pentecoste* > altengl. *pentecosten*²⁵. Auch die Messe, die an diesen Festtagen gefeiert wird, trägt einen entlehnten Fremdnamen (*mæsse*), ebenso der Priester oder Bischof,

Frings-Niessen (oben Anm. 17), S. 300; *Th. Frings* (oben Anm. 11), S. 34 f.; *J. de Vries*, Altgerm. Religionsgesch. I, Berlin 1935, S. 232 f.; speziell für den angelsächsischen Bereich, durch vorstehende Stimmen teilweise überholt: *E. A. Philippson*, Germ. Heidentum bei den Angelsachsen, Köln 1929, S. 165 ff.

²³ Auf die außerordentlich umfangreichen Kontroversen über das altgerm. Julfest einzugehen ist hier nicht der Ort. Für hohes Alter der Bedeutung „Fest“ zeugt auf jeden Fall die Entstehung des germ. Wortes ins Finnische zu einem Zeitpunkt, der vor dem Verfall der urgerm. Endsilben liegt: vgl. *T. E. Karsten*, Einige Zeugnisse zur altnordischen Götterverehrung in Finnland (Finnisch-Ugrische Forschungen 12, 1912) S. 315 Anm. 2; *E. N. Setälä*, Bibliographisches Verzeichnis der in der Literatur behandelten älteren germanischen Bestandteile in den ostseefinnischen Sprachen (ebd. 13, 1913, mit Nachtrag Anzeiger S. 60 ff.; auch als Sonderdruck) ss. vv. *joulu*; *juhla*; *L. Weiser-Aall*, im Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens (oben Anm. 22) IX, 866 s. v. *Weihnacht*, sämtlich mit weiterer Lit. Zum Sinngehalt des alten Festes: *Weiser-Aall*, ebd. Sp. 866 ff. m. Lit.; *de Vries* (oben Anm. 22) II, 137 ff.; *R. v. Kienle*, Germ. Gemeinschaftsformen, Berlin 1939, S. 196, dazu 180 ff.; *H. Hempel*, Matronenkult u. germ. Mütterglaube (Germ. Roman. Monatsschr. 27, 1939) S. 258 ff. u. a. m. Eine wenig beachtete Gegenstimme gegen Versuche, die Existenz eines solchen Mittwinterfestes für die altgerm. Zeit überhaupt zu leugnen, vertritt *F. Vogt*, Die schlesischen Weihnachtsspiele, 1901, S. 93 ff.

²⁴ *Baeda*, De temp. rat. 15 (Migne, Patr. Lat. 90, 356 f.).

²⁵ Vgl. A New English Dictionary, ed. *J. A. H. Murray* (u. a.), vol. X, 2, Oxford 1928, p. WH 85 s. v. *Whitsunday*; *W. W. Skeat*, Etym. Dict. of the Engl. Lang.⁴, Oxford 1910, p. 713, ebd. Die heutige Bezeichnung *Whitsunday* ist danach keine Parallele zu den oben angeführten Erscheinungen, sondern erst in späterer Zeit nach dem kirchenlat. *dominica in albis* entwickelt.

der sie leitet (*preost, bisceop*), und die Kirche, in der sie begangen wird (*cyrice < kyriaca*): Worte, die romanischer Quelle entstammen; sie sind den Angelsachsen als christliche Eigentümlichkeiten wohl ebenfalls schon in ihren festländischen Sitzen, also in noch heidnischer Zeit bekanntgeworden von den Streif- und Beutezügen her, mit denen sie seit dem 3. Jahrhundert die Rheinlande unsicher machten: so fanden die Missionare sie bereits im einheimischen Sprachschatz vor und brauchten sich nicht mehr um verständliche Namen zu bemühen. In geistlicher (!) Dichtung freilich konnten sich aus der vorchristlichen Sakralsprache Nachklänge wie *he(a)rg* „Tempel“ (= althochd. *harug* awn. *horgr*), *herigweard* „Priester“ auch in christlicher Verwendung behaupten.

Daß der heidnische „Götterbildtisch“ (*weofod < wig-beod*) als christlicher „Altar“ erhalten blieb, mag längst eingetretener lautlicher Verdunkelung des etymologischen Zusammenhangs zu danken sein²⁶: wenn das, was an ihm vollzogen wird, der heilige Mittelpunkt der Meßopferfeier, in dem nach katholischer Lehre der Priester tagtäglich das Sühnopfer Christi unblutig wiederholt, mit dem gleichen Ausdruck belegt wird, der schon die am heidnischen *weofod* vollzogenen blutigen Götteropfer der vorchristlichen Zeit bezeichnet hatte (*húsl* „Eucharistia“, vgl. engl. *housel*), dann kann doch wohl nur an bewußte Anknüpfung gedacht werden²⁷: *ULFILA* hatte dieses Wort (got. *hunsli*), soviel sich mit Sicherheit erkennen läßt, nur für das im Neuen Bund aufgehobene blutige Opfer des Alten zu verwenden gewagt, daneben freilich einmal (Eph. 5, 2) für das blutige Selbstopfer Christi²⁸. Angelsächsische Dichtung setzt für die Eucharistie auch *lác*, hinter dem ein alter kultischer Schwertanz stehen mag.

Dies alles sind zunächst Namen für mehr äußere, konkret-anschauliche Dinge und Vorgänge. Was jedoch schon an ihnen zutage tritt, zeigt sich nun nicht weniger in den zentralen Begriffen christlicher Glaubenswelt. Wir müssen uns hier auf wenige charakteristische Beispiele beschränken und wählen: *peccatum, humilitas, misericordia; beatus, sanctus; salvator*.

²⁶ So *O. Jespersen* (oben Anm. 12), S. 44.

²⁷ Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Angelsachsenmission erst zu einer Zeit in Gang gesetzt worden ist, in der die vornehmlich durch Gregor d. Gr. abgeschlossene Erhebung der Eucharistie zum „Kulminationspunkt aller religiösen Handlungen“ der Kirche bereits vollzogen war: vgl. dazu *G. J. Th. Lau*, Gregor I. d. Gr. nach seinem Leben u. seiner Lehre, Leipzig 1845, S. 483–87.

²⁸ *B. Kahle* (oben Anm. 15), S. 366 f. vermutet freilich, das Wort sei auch im Gotischen Abendmahlsbezeichnung gewesen.

Von vornherein ist deutlich, daß wir damit einen Bereich betreten, in dem das Fremd- und Lehnwort seine Aussagemöglichkeiten eingebüßt hat: „Für das . . ., was innerlich miterlebt werden mußte, genügte ein dem unmittelbaren Verständnis entrücktes Wort nicht, denn das sprach nicht zur Seele, taugte nur oder höchstens zur Bezeichnung leicht faßlicher, mehr oder weniger sinnlich wahrnehmbarer Dinge“²⁹. Auch ULFILA arbeitet hier in erster Linie mit spracheigenem Material, und dasselbe müssen wir für die Westfranken annehmen, für die hier freilich unsere Handhaben weitgehend versagen³⁰. Damit aber ergibt sich von selbst, daß die Schwierigkeiten, die der Schöpfung jeder Missionsprache auf dem Boden bisheriger Früh- und Volksreligion entgegenstehen³¹, erst und in gerade diesem innersten Bezirk mit voller Schärfe hervortreten müssen.

Peccatum — „Sünde“: ein Begriff, der auch heute einem erheblichen Teil derer, die sich Christen nennen, unverständlich bleibt, handelt es sich doch dabei um eine „natürlichem“ Denken unzugängliche Kategorie, die nicht, wie landläufig so oft angenommen, der ethischen Sphäre angehört, sondern allein religiös-theologisch bestimmt werden kann.

Die lateinische Wortprägung scheint von der Grundbedeutung des „Strauchelns“ auszugehen, von der aus spätestens bei Plautus schon der „Fehltritt“ im übertragenen Sinne erreicht ist³². Klarer führt wohl das neutestamentliche Griechisch in das Wesen der Sache ein, wenn es *ἁμαρτία*, *ἁμαρτηνῆ* sagt mit einem Wortstamm, der einstmals auch von der „Zielverfehlung“ eines am Bestimmungspunkt

²⁹ E. Luginbühl (oben Anm. 1), S. 7; vgl. A. Keiser (oben Anm. 12), S. 12 u. bes. C. Meinhoff (oben Anm. 1), S. 46 f., 49.

³⁰ Die von Th. Frings (oben Anm. 11) als westfränkisch identifizierten Ausdrücke sind sämtlich Fremdwörter und stehen nicht zufällig ausnahmslos für Dinge des äußeren Bereichs: Fest- u. Wochentagsnamen, Kirche u. Priester, Hölle u. Taufakt, Klosterwesen, Kultgeräte. Was tiefer liegt und notwendig mit eigenem Sprachmaterial ausgedrückt werden mußte, hat sich bisher aus der Vielzahl der Schichten, die in der deutschen „Kirchensprache“ zusammengefloßen sind, nicht herausheben lassen (vgl. jedoch oben Anm. 11). Als sicher kann nur die mit den gotischen Neigungen übereinstimmende „antipaganische Tendenz“ gelten, in der die „reconquista christiana“ auf gallischem Boden sich nach dem Frankeneinbruch vollzogen hat (vgl. J. Jud, Zur Geschichte der bündner-romanischen Kirchensprache, 49. Jahresbericht d. hist.-antiquar. Gesellschaft v. Graubünden, Jahrg. 1919, Chur 1920, S. 29 f. Anm. 25).

³¹ S. oben S. 93.

³² Vgl. A. Walde-J. B. Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch³ II, München, 1949 ff. (unvollendet), 269 s. v.; A. Ernout-A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la Langue Latine², Paris 1939, 745.

vorbeiswirrenden Speeres gebraucht werden konnte, und es meint damit nicht etwa nur einzelne „sündhafte“ Taten (die sog. *peccata actualia*), sondern vor allem den Zustand, aus dem diese erst sekundär als notwendige Folge hervorgehen: eine grundsätzliche Unfähigkeit, die von Gott den Menschen gesteckten Ziele allein aus eigener Kraft zu erreichen; jenen Zustand, als dessen Ursache der hl. Augustinus das Hinleben auf das eigene Ich statt auf Gott hin gekennzeichnet hat, den *amor sui* statt des von uns geforderten *amor Dei*.

Wie sollte solch ein Begriff einem Menschentum nahegebracht werden, dessen bisheriges Denken weder eine gottbezogene (theonome), noch eine individuelle Ethik in unserem Sinne gekannt hatte, sondern nur eine rein gemeinschaftsbezogene und gemeinschaftsgebundene Moral?³³

ULFILA hatte für die „Sünde“ *frawaúrhts* ‘ἁμαρτία, ἁμαρτημη’ eingesetzt, dazu als Adjektiv *frawaúrhts* ‘ἁμαρτωλός’, als Verb *frawaúrkan* ‘ἁμαρτάνειν’, mithin einen offenbar recht alten Gegenbegriff zu *wirken* < **werkian* „Werk machen“ (d. h. etwas Nützliches schaffen, handeln), gebildet mit einer Vorsilbe, die mit der Umkehrung des einfachen Begriffes oft die Nuance des Einschlagens einer falschen Richtung, des Beschädigens oder Zerstörens verbindet; in uns geläufigeren Begriffen altgermanischer Vorstellungswelt wäre *frawaúrhts*, *frawaúrkan* also vielleicht mit „Neidingswesen“, „Neidingswerk tun“ zu umschreiben. Der gleiche Umprägungsversuch begegnet mehrfach auf altdeutschem und auch auf angelsächsischem Boden (hier in der Reihe *forwyrht*, *forwyrkan*, *forworht/-wyrht*), ohne dabei aber die alten profanen Bedeutungen wirklich abzustreifen. Ausschlaggebend geworden ist in diesem Bereich *synn*, eben unser „Sünde“ (ahd. *suntea*), ein lautlich abweichend entwickelter Urverwandter von „Schande“ und „Scham“ mit der Grundbedeutung: „Eigentümlichkeit . . ., Eigenschaft oder Handlungsweise, die man Ursache hat zu verhüllen, deren man sich schämen muß: etwas Entstellendes — wobei von vornherein

³³ Vgl. etwa K. D. Schmidt (oben Anm. 6) I, 138 f., 161—164; B. Rehfeldt, Todesstrafe und Bekehrungsgeschichte, Berlin 1942, S. 92—96; J. de Vries, Die geistige Welt der Germanen², Halle 1945, S. 24 f. 33, aber auch 178. 188 f.; K. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume II, München 1856, 270; nicht zuletzt M. Jónasson, Die Grundnormen des Handelns bei den Isländern heidnischer Zeit (Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Sprache u. Lit. 66, 1945/46, 139—84) sowie G. Mensching, Soziologie d. Religion, Bonn 1947, S. 39. 68. 70—78.

das Körperliche nicht ausgeschlossen scheint“³⁴. Es kann nur gesagt werden, daß die Urheber dieser Umprägung, so sehr sie im Bild von der Vorlage abweicht, zur Bezeichnung der Sache einen recht glücklichen Griff getan haben: verdienstermaßen hat sie sich weit über den unmittelbaren Strahlungsbereich späterer angelsächsischer Mission im gesamten West- und Nordgermanischen durchgesetzt mit Ausläufern bis ins Lappische hinein³⁵. —

Die Erkenntnis der Sünde führt zur Demut, einem nicht weniger zentralen christlichen Begriff. ULFILA hatte ihn mit *hauneins*, *hauniba* (adj. *hauns*) wiedergegeben, die unserem „Hohn“ verwandt sind und von Haus aus etwa „Erniedrigung“, „niedrig“ bedeuten; die alte süddeutsche Eigenprägung ist ahd. *diomuoti* (adj. *diomuoti*), aus dem unter Einfluß nördlicherer Lautformen unser heutiges Wort entstand (Grundbedeutung: „Knechtsgesinnung“). Die Angelsachsen sprachen von *éadmód* (*-mede*) — und kamen damit für unser Empfinden, sehr anders als im Fall von *synn*, zu einer völligen Umbiegung dessen, was christlich gemeint war: „mit glücklichem, leichtem“, dann auch „mildem, herablassendem Sinn“ läßt sich die eigentliche Bedeutung dieses Wortes, die gleich noch klarer hervortreten wird, vorläufig fassen; wir haben hier also einen Begriff vor uns, durchaus „entgegengesetzt ... der von Christus und der Kirche geforderten Bereitschaft zu dienen“, stattdessen gegründet „auf die stolze, im äußersten Falle noch gnädig herablassende Haltung des herrenhaften Menschen“³⁶. Dasselbe gilt von *mildheort*, der angelsächsischen Wiedergabe von *misericors* (neben seltenerem, wörtlichem *earnheort* = got. *armahairts*), in dem wohl die Freigebigkeit des aus der Fülle seiner Schätze großmütig spendenden Fürsten (mhd. *milte*) enthalten ist, nicht aber das demütige

³⁴ Vgl. *Ed. Schröder*, Sünde und Schande (Zeitschr. f. vgl. Sprachwissensch. 56, 1929, 106—16), dessen Gründe gegen die früher übliche Verknüpfung mit got. *sunja* „Wahrheit“ sich noch vermehren lassen. Zitat S. 113; über die Angelsachsen als mutmaßliche Urheber dieser Umprägung S. 115 f. Der von *A. Schirmer* bei *F. Kluge*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache¹⁵, Berlin 1951, 780 f. s. v. erhobene Widerspruch gegen die *Schrödersche* These läßt wichtige Lautentwicklungen außer Acht, für die z. T. bereits *Schröder* selbst Belege beigebracht hatte. Zustimmend zu *Schröder* etwa *Th. Kochs* im Grimmschen Wörterbuch X, 4, Berlin 1942, Sp. 1110; offensichtlich auch *Th. Frings* (oben Anm. 12), S. 15. — Weitere Beispiele für die Bezeichnung der Sünde und Sündhaftigkeit im Angelsächsischen bei *A. Keiser* (oben Anm. 12), S. 12 m. weiterer Lit.

³⁵ Vgl. *J. K. Quigstad*, Nordische Lehnwörter im Lappischen, 1893, S. 327.

³⁶ *E. Luginbühl* (oben Anm. 1), S. 14.

Hineinversetzen in die Lage des Armen, das „ein Herz haben für den Elenden“, auf das es hier christlich ankommt.

Den gleichen Wortstamm wie in *éadmód* finden wir nun aber auch in der angelsächsischen Wiedergabe des kirchenlat. *beatus* wieder, und von hier aus gewinnen wir noch tieferes Verständnis für den Unterschied, der auch bei *éaðmód* zwischen dem christlich Gemeinten und dem angelsächsisch von Haus aus Gesagten besteht.

ULFILA hatte das *μακάριος* seiner Vorlage mit *audags* wiedergegeben, und dem entspricht ags. *éadig* Laut für Laut, nur daß der enge Zusammenhang, der zwischen ihm und dem Wort für „Demut“ besteht, dem Gotischen wie den übrigen altgermanischen „Kirchensprachen“ fehlt³⁷. Diese Trennung ist vom christlichen Standpunkt aus unbedingt berechtigt, ja zu fordern: „Demut“ hienieden ist ihm zwar unerläßliche Voraussetzung der „Seligkeit“ dort, aber sie bewährt sich gerade auch in Lebenslagen, die von aller himmlischen und irdischen Seligkeit weit entfernt sind; ja sie wird, wenn sie vollendet ist, in ihrem starken Sündengefühl niemals fest mit der eigenen Bestimmung zur Seligkeit zu rechnen wagen: so jedenfalls betont es katholische Auffassung in gewissem Gegensatz zur reformatorischen *fiducia*³⁸. Der Zusammenklang beider Begriffe in der angelsächsischen Terminologie mußte ihr also schon rein äußerlich eine ganz eigenartige Note verleihen.

Hinter ihm steht das neutrale Substantiv ags. *éad* (urgerm. **auða*, ahd. *ót*), das für uns schlechterdings unübersetzbar bleibt: Inbegriff der tiefsten Glücks- und Lebenskraft eines Menschen (oder vielmehr des Geschlechtes, das ihn hervorgebracht und das er verkörpert), einer Kraft, die „es ihm ermöglicht, das, was er treibt und unternimmt, zu dem erwünschten, von ihm beabsichtigten Ende zu führen“; dabei untrennbar verbunden mit reichem materiellem Besitz, Liegenschaften wie Fahrhabe —, in dem *éad* seinen äußeren Ausdruck findet als in dem „Wirkungskreis, den diese Kraft sich schafft“, um ihn von Generation zu Generation weiter zu vererben und zu mehren³⁹.

Éadig ist also von Haus aus, wer für sich und seine Sippe *éad* besitzt, äußerlich und innerlich, und dieses Lebensgefühl wird nun

³⁷ Vgl oben S. 95.

³⁸ Vgl. K. Adam, Das Wesen des Katholizismus¹², Düsseldorf 1949, S. 218 f.; H. Lange, bei J. Braun SJ, Handlexikon d. kath. Dogmatik, Freiburg i. Br. 1926, S. 117 f. s. v. *Heilsgewißheit*.

³⁹ R. v. Kiente (oben Anm. 23), S. 101 f.; vgl. W. Grönbech, Kultur und Religion der Germanen² I, Hamburg 1937, S. 317; F. Kauffmann (oben Anm. 8), S. 33 f. m. Anm. 5.

verchristlicht in kühner Wendung auf das „himmlische Erbeland“ übertragen, von dem die geistliche Dichtung der Angelsachsen so gerne singt⁴⁰, auf die „Glückskraft“, die sich in seinem Besitz manifestiert, nun nicht mehr für die natürliche Sippschaft, sondern für den Einzelnen als Glied der großen Familie der Gotteskinder.

Éadmód aber ist die Ge„müts“verfassung, die Haltung, die sich ergibt aus dem sicheren Wissen um diese Kraft und diesen Besitz, die im Vertrauen auf das gute Ende auch vorübergehende Widrigkeiten zu ertragen vermag, zu „dienen“ aber höchstens einmal in der Gefolgschaft eines ruhmreichen Führers, in der diese Kraft sich bewähren und steigern, von der sie erhöhten Glanz empfangen kann. Welch ein unchristlicher und zumal unkatholischer Begriff „fleischlicher Weisheit“! Es muß unendlich schwer gewesen sein, von hier aus die Brücke zur „Sünde“ gerade auch in dem Sinn zu schlagen, wie das angelsächsische Sprachbild sie erfaßt hatte: schlossen *synn* (oder auch *forwyrht*) und *éadmód* einander nicht eigentlich vollkommen aus? —

Neben und über den „Seligen“ stehen die „Heiligen“, ἅγιοι, *sancti*. Die Goten und die Süddeutschen deckten diesen Begriff mit got. *weihs* ahd. *wih* „den Göttern geweiht“, „kultisch verehrt“, das uns bereits im ersten Bestandteil des ags. *weofod* < *wig-beod* begegnet⁴¹. Es kann sein, daß dieses Wort als Simplex bei den Angelsachsen schon im Absterben war, als sie vor der Aufgabe standen, sich ihrerseits ein Äquivalent für *sanctus* zu schaffen⁴². Sie fanden es jedenfalls in ihrem *hálīg*, unserem „heilig“, das ebenfalls im Gefolge ihrer späteren Festlandsmission siegreich gegen *wih* vorgetragen wurde: es ist Folge dieses Vorganges, wenn wir heute „heiliger Geist“ sagen statt „weiher Atem“⁴³.

Das Adjektiv, im Gotischen **hailags* lautend, muß auch *ULFILA* gekannt haben, denn es ist in einer gotischen Runeninschrift seines

⁴⁰ Vgl. G. Ehrismann, Religionsgeschichtl. Beiträge z. germ. Frühchristentum (Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit. 35, 1908), S. 211 f.

⁴¹ Oben S. (5).

⁴² Vgl. Th. Frings (oben Anm. 11), S. 22.

⁴³ Auch die Umprägung von „Geist“ (ags. *gást*), einer alten Bezeichnung des Dämonen- und „Geister-Glaubens, zum christlichen Begriff ließe sich als sehr bezeichnendes Beispiel für den „Geist“ der angelsächsisch-kirchlichen Sprachschöpfung herstellen: ein wirkendes, wenn auch zunächst unheimliches Wesen an Stelle des völlig abstrakten „Hauches“ (grch. πνεῦμα lat. *spiritus* got. *ahma* ahd. *átum*)! Vgl. Th. Frings (oben Anm. 12), S. 11 f. Anders E. Lutze, Die germ. Übersetzungen von *pneuma* und *spiritus* (Diss. Bonn 1950).

Jahrhunderts bezeugt⁴⁴. In den doch recht umfangreichen Fragmenten seiner Bibelübersetzung aber erscheint der Ausdruck kein einziges Mal, und ULFILA, dessen missions sprachliche Grundsätze wir ja kennen⁴⁵, mag Ursache genug gehabt haben, gerade ihn zu meiden: er führt uns nämlich auf eine Wortsippe, die ihrem Gehalt nach einigermaßen in die Nähe jenes ags. *éad* gehört, gleich ihm aus tiefster Wurzel von altheidnischem Geiste durchsättigt⁴⁶, wie denn auch die genannte Runenschrift kaum zufällig auf einem schweren Goldring erscheint, der wohl als Armreif zur Tracht eines gotischen Heidenpriesters gehört haben dürfte, wenn er nicht als Eidring auf dem Altar eines vorchristlichen Heiligtums geruht oder als Türring seinen Eingang bewacht hat.

Den Mittelpunkt dieser Sippe bildet der Ausdruck, der unserer Religionswissenschaft zum Inbegriff des Ziels aller Hochreligionen geworden ist: das „Heil“ (ahd. *heil* ags. *hæl* awn. *heill*). Was das in altgermanischem Denken gewesen ist, läßt sich wiederum nicht übersetzen, sondern nur umständlich schildern, umschreiben. „In früheren Zeiten“, sagt sein wohl tiefster Deuter, W. GRÖNBECH⁴⁷, „als die Worte noch die ursprüngliche Kraft bewahrt hatten, war das Urteil über einen Mann in dem einfachen Satz enthalten: Sein Heil versagte. Dieses Heil ... umfaßt alles, was das Menschentum eines Mannes ausmacht, Körper wie Seele“, ist dabei „eins und unteilbar“, auch wenn es sich in ganz „verschiedenen Formen offenbart, je nachdem ... durch die Augen, die Hände, den Kopf, durch die Waffen oder das Vieh“⁴⁸. Es ist dabei sehr im Gegensatz zum heutigen religionswissenschaftlichen Terminus allem Anschein nach „nicht etwas, was von außen kommt ... Damit ist (auch) der Unterschied von dem, was wir heute Glück nennen, gegeben“, ob-

⁴⁴ Auf dem Goldring von Pietroassa, Distrikt Buzau (Rumänien), vgl. *W. Krause*, Runenschriften im älteren Futhark (Schrift. d. Königsberger Gelehrten Gesellsch. XIII, 1937, Geisteswiss. Kl., H. 4), Nr. 75 (S. 592—95) m. Lit.; vgl. *J. de Vries* (oben Anm. 22), II, 95; *S. Feist*, Vgl. Wörterbuch d. got. Spr.³, 1939, 232 s. v. *hailags*. — Abbildung z. B. in: *Vorgesch. d. deutschen Stämme*, hrsg. v. *H. Reinerth*, III, Berlin 1940, Taf. 492.

⁴⁵ S. oben S. 95.

⁴⁶ Zum flg. vgl. neben *W. Grönbeck* (s. u.) die Spezialuntersuchung von *H. Hartmann*, „Heil und „heilig“ im nordischen Altertum. Heidelberg 1943, die den dänischen Forscher, anscheinend ohne ihn benutzt zu haben, in wertvollster Weise bestätigt und ergänzt, wenn auch gewisse Abweichungen nicht fehlen. Ferner *W. Baetke*, Das Heilige im Germanischen² (Tübingen 1944); *J. de Vries* (oben Anm. 22) II, 34 f. 94 f.

⁴⁷ *W. Grönbeck* (oben Anm. 39) I, 105 ff.

⁴⁸ Ebd. I, 128.

wohl das Wort gelegentlich mit „Glück“, ja selbst mit „Vorzeichen“ übersetzt werden muß, um den Sinn einer Stelle so annäherungsweise zu treffen, wie es unserer modernen Sprache möglich ist⁴⁹. „Eines Mannes Ernteheil ist die Kraft, die ihn zur Wachsamkeit, zu rastlosem Wirken antreibt . . . Es leitet die Hacke, so daß er sie nicht vergebens in einen kargen, unnachgiebigen Boden einhaut, sondern gerade die Poren der Fruchtbarkeit sich öffnen läßt; es schickt das Korn aus der Erde empor, schärft den Sproß, daß er die Ackerkrume durchdringen kann, macht, daß die nackte Pflanze nicht schutzlos erfriert und das ausgewachsene Korn nicht unempfindlich für Sonne und Regen dasteht und vor lauter Hilflosigkeit zu nichts wird; es begleitet die Ernte ins Haus, bleibt bei ihr beim Dreschen und Zermahlen und gibt dem Brot oder dem Brei die Kraft des Nährens, wenn das Essen aufgetragen wird. So ist es mit dem Ernteheil, dem Jahrheil, und so auch mit jedem andern Heil“⁵⁰. — „Im Heil liegt ferner das Leben als soziales Sein, das äußere Ansehen, das die Familie genießt. Von glücklichen Verwandten sagt man, daß sie Mannesheil (awn. *mannheil*) haben, das heißt das Heil, die Freundschaft und die Hingabe anderer zu besitzen, und Rufheil (awn. *ordheil*), so daß die Leute Gutes über sie sagen, also mit Wohlwollen und Ehrerbietigkeit von ihnen sprechen“⁵¹. — „Das nordische Adjektiv *heil* bezeichnet die körperliche Ganzheit eines Mannes: gesund, ohne Wunden und geistig gesund; *heil hugr* enthält Ehrenhaftigkeit, Geradheit und Wohlwollen; *heil rað* bedeutet Pläne oder Ratschläge, die sicher erfolbringend sein werden und in den besten Absichten gegeben sind“⁵². „Heilig“ nun (ahd. *heilag*, ags. *háleg*, awn. *heilagr*, got. **hailags*) ist in der alten Sprache, wer „Heil“ in diesem umfassenden Sinne besitzt, so daß ihm niemand und nichts etwas anhaben kann; das Wort schließt daher, zumal auf Dinge bezogen, oft „Unverletzlichkeit“ ein, die bis zu einer Art Tabu-Bedeutung gehen kann⁵³: es gibt eine „Mannheiligkeit“ (awn. *mannhelgi*), kraft derer der im Vollbesitz seines Heils stehende Dinggenosse den uneingeschränkten Schutz der Gesetze genießt, in ihrem „Frieden“ gesichert

⁴⁹ Ebd. I, 114; vgl. auch II, 152.

⁵⁰ Ebd. I, 114.

⁵¹ Ebd. I, 127. Die Sprachkennzeichnung „awn.“ wurde hier beide Male in den Originaltext eingefügt

⁵² Ebd. I, 318.

⁵³ Vgl. H. Hartmann, S. 103—108; 150 f.; O. Pfister im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (oben Anm. 22) III, 165 ff.; VII, 631 ff.; W. Krause (oben Anm. 44), S. 594 u. a. m.

und unverletzlich, während der für „unheilig“ (awn. *úheilagr*) Erklärte von jedermann bußlos erschlagen werden darf⁵⁴; „sich Land heiligen“ (awn. *at helga ser land*) heißt, neues Land in Besitz nehmen und dabei in feierlichem Ritus mit seinem „Heil“ durchdringen⁵⁵. Das „Heiligsein“ im alten Sinne schließt aber auch ein ungetrübtes Verhältnis zu den Göttern ein, denen es ja selbst in ganz besonderer Weise zukommt, weil sie weit über alles Menschenmaß Heilsträger sind und Heil auszustrahlen vermögen; es schließt den Kraftstrom ein, der aus dieser ungestörten Verbindung dem Menschen und seinem Geschlecht zufließt, zumal wenn er ein Amtsträger — etwa ein König — ist⁵⁶. Dabei ist jedoch wohl zu beachten, daß ein ethisches Verhalten in unserem Sinne für diese Verbindung keinerlei entscheidende Rolle spielt⁵⁷, sondern lediglich die angemessene Erfüllung kultischer Pflichten: der „Heilige“ — im Norden als Mannsname häufig: *Helgi*, weiblich *Helga* — wird zwar selbstverständlich auf der Hut sein, seine „Heiligkeit“, sein „Heil“ durch Mein- und Neidingstaten zu gefährden, aber das schließt z. B. ehrlichen, offenen Raub und Totschlag in keiner Weise aus — dergleichen gehört vielmehr gerade zur Erhaltung und Mehrung der im „Heil“ beschlossenen äußeren und inneren, persönlichen Sippenchre⁵⁸, — und außerdem ist dies völlig unabhängig von seinem Verhältnis zu den göttlichen Mächten.

Demgegenüber nun der christliche Begriff des Heiligen, d. h. eines Menschen, der durch besondere göttliche Gnadenwirkung in seinem irdischen Wandel zu besonders enger Nachfolge Christi befähigt worden, der dadurch in besonders inniger Weise als Glied des mystischen Leibes Christi mit dem göttlichen Haupt dieses Leibes eins geworden ist, so daß der Abglanz seiner Kraft und Herrlichkeit auf ihm ruht und von ihm ausstrahlt wie von einem der „tausend

⁵⁴ Vgl. *W. Baetke*, Der Begriff der „Unheiligkeit“ im altnordischen Recht (Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Sprache u. Lit. 66, 1942, 1—54); auch *R. Meissner*, Einl. zu „Germanenrechte“ VI, Weimar 1935, S. XXII.

⁵⁵ Vgl. *K. Maurer* (oben Anm. 33) II, 229.

⁵⁶ Vgl. *J. de Vries* (oben Anm. 33), S. 161—64. 167—70 im Anschluß an *W. Baetke* (oben Anm. 46); auch *J. de Vries* (oben Anm. 22) II, 34 f. 94 f. — Der von *H. Hartmann*, S. 98—101 u. 150 stark betonte Gedanke, daß das „Heil“ Geschenk der Götter sei, steht zu dem von *W. Grönbeck* betonten Umstand, daß es „nicht von außen“ komme (s. oben bei Anm. 49), nicht notwendig im Widerspruch. Man ist versucht, hier in aller Vorsicht ein Bibelwort zum Vergleich heranzuziehen: „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, was er hat“ (Mt. 13, 12).

⁵⁷ Siehe Anm. 33.

⁵⁸ Vgl. *R. v. Kienle* (oben Anm. 23), S. 313 f., auch 101—103; 184.

Tautropfen, in denen sich die Glut der Sonne spiegelt“⁵⁹! Ist ein tieferer Gegensatz zur „Heiligkeit“ Altgermaniens überhaupt denkbar? Gewiß, es fehlt nicht ganz an Berührungspunkten: die enge Bindung an, sagen wir, das Numinose oder die Transzendenz; die Unvereinbarkeit mit ausgesprochenem Neidingstum und Neidingswerk gehören hierher, und dem mag sich noch manch anderes anreihen lassen⁶⁰. Im Ganzen aber bleiben diese Brücken doch recht schwach und äußerlich — schärfer, schroffer noch als bei der Entgegensetzung von „Demut“ und *éadmód* springt an dieser Stelle ein Abgrund zwischen ganzen Welten auf.

Dabei stellt sich auch hier wie schon im Nebeneinander von *éadmód* und *éadig* eine sprachliche Beziehung nach anderer Seite her, die den übrigen kirchlichen Sprachschöpfungen fehlt und das ganze Gleichgewichtssystem christlicher Begriffe verschiebt: denn neben „heilig“ steht der „Heiland“, auch er eine Prägung angelsächsischer Kirchen- und Missionssprache, die von der britischen Insel her sich das weitgermanische Festland erobert hat (ags. *hælend*, ahd. *heilant*)⁶¹.

Das grch. Σωτήρ wie das ihm nachgebildete kirchenlat. *salvator* haben die Grundbedeutung „Erretter, Bewahrer“ gemein. Ihr entspricht genau die Reihe got. *nasjands* ahd. *neriend(o)* as. *neriand*, die in *nergend* auch einen angelsächsischen Vertreter besitzt: substantives Partizipium Praesentis zu unserem „nähren“ (got. *nasjan* usw. „am Leben erhalten, erretten“, verchristlicht dann auch „selig machen“). Das Wort war zur Wiedergabe der christlichen Vorstellung in ganz besonderem Maße geeignet, weil es, mit F. KAUFMANN gesprochen, „von vornherein den Stimmungszauber, den

⁵⁹ K. Adam (oben Anm. 38), S. 140.

⁶⁰ Einige beachtliche Gedanken zur Christianisierung des Begriffs auch bei H. Hartmann, S. 130—39. 150 f., wo allerdings der christliche Begriff etwas zu einseitig ethisch gefaßt wird (vgl. dazu sinngemäß oben).

⁶¹ Im Griechischen stehen ἅγιος und σωτήρ, lateinisch *sanctus* und *salvator* aus getrenntem Wortstamm unabhängig nebeneinander. Gotisch-süddeutsch entsprechen *weihs* (*wih*) und *nasjands* (*neriando*, dazu sogleich oben im Text); die altwestfälische Lösung kennen wir nicht (vgl. jedoch oben Anm. 11, wonach mindestens *neriand* auch hier gegolten haben dürfte). Die Verbindung von *háleg* und *hælend* haben, soviel wir sehen, nur die Angelsachsen und die von ihnen geschaffene festländische Missionssprache hergestellt. Ob es Zufall ist, daß der skandinavische Norden, der doch ebenfalls stark unter angelsächsischem Einfluß stand (s. Anm. 15), sie wieder gelöst hat, indem er neben *heilagr* den *frælsari* „Befreier“ stellte? Auch das Nebeneinander von ags. *éadig* und *éadmód* ist im Awn. wieder einer Zweiheit von *litellátr* (Subst. *litelláete*, f.) „humilis“ und *sáelir* „beatus“ gewichen. Hinter diesem sprachgeschichtlichen Vorgang kann eine sehr ernste theologische Gedankenarbeit stecken!

ein zur Nahrungsaufnahme wieder Genesender erlebt, seinem vom Himmel auf die Erde gesandten ‚Retter, Erlöser und Seligmacher‘ einverleibt“, nun eben, wie schon bei dem griechischen Vorbild, „statt auf das irdische auf das ewige Leben bezogen und mit dem sakramentalen Gehalt der Erlösung und Beseligung gesättigt; denn *nasjands* ist nicht der Heiland oder Heilbringer, sondern der aus Lebensnot Erlösende und die Leidenden selig Machende, der die Menschen in den Himmel kommen und die Sterblichen zu ewigem Leben auferstehen läßt, so sicherlich wie er als rettender Arzt und Wundertäter Verstorbene wiederauferweckt hat“⁶².

Daneben wird Christus auch bei ULFILA gelegentlich *hailjands* genannt, das in gleicher grammatischer Funktion wie *nasjands* neben unser „heilen“ tritt (got. *hailjan* ahd. *heilen* as. *helian* ags. *hælen* „ganz machen, ‚Heil‘ bewirken“, besonders im Hinblick auf gestörte körperliche Gesundheit, aber doch auf dem ganzen, umfassenden Hintergrund, der soeben skizziert worden ist). Dieses Wort steht dann aber in der Gotenbibel aus gutem Grund lediglich für Jesus, den Wunderarzt, der auf seiner Wanderschaft „jegliche Krankheit und jegliches Gebrechen“ in der Körperwelt heilt, ohne jede „soteriologische“ Beziehung auf den „Erlöser“ zum „Seelenheil“, selbst vom Prediger und Lehrer der ewigen Wahrheit deutlich geschieden⁶³. Dabei ist sehr wohl zu beachten, wie *hailjands* auch im Hinblick auf diese „medizinische“ Wirksamkeit etwas anderes sagt als das gleichfalls als Beiwort des Arztes verwendbare *nasjands*: durch „Heilung“ werden eben Schäden beseitigt — gewiß Schäden, die „unheilvoll“ sind, die den Manneswert und Mannesmut mindern wie Blindheit und Lähmung und dadurch schwer wiegen, aber doch nicht mehr als das: es fehlt diesem Vorgang selbst noch für unser heutiges, verkümmertes Sprachgefühl völlig das Moment der Errettung aus unmittelbarer Lebensgefahr, ebenso das kräftigende „Nähren“, das die allmähliche „Ge-nesung“ wirkt; es mangelt damit schlechterdings alles, was der christlichen Vorstellung vom „Erlöser“ entspricht.

Und doch war es diesem „Heiland“ beschieden, von England aus gemeinwestgermanisch den doch überall schon vorhandenen „Nerian“ zu verdrängen!⁶⁴ Das kann gewiß zum Teil einfach vokabel-

⁶² F. Kaufmann, Zum Stil d. got. Bibel II (Zeitschr. f. deutsche Philologie 49, 1921), S. 21 f.; vgl., auch zum folg., die Anm. ebd. sowie dens., ebd. Bd. 48, 386.

⁶³ Die gotische Bibel (ed. W. Streitberg², Halle 1919/28), Mt. 9, 35; vgl. auch Jo. 7, 23; 11, 12.

⁶⁴ Vgl. dazu G. L. Wiens (oben Anm. 1), S. 16 ff., bes. 18. 19.

mäßig erklärt werden: den Schöpfern der angelsächsischen „Kirchensprache“ stand als Vorlage für die notwendige Bedeutungsentlehnung nicht wie den Goten das grch. Σωτήρ, sondern eben lat. *salvator* vor Augen. Die profane Bedeutung des in ihm enthaltenen *salvus* (*salvator*, *salvare* selbst sind kirchliche Neubildungen rein geistlicher Verwendung⁶⁵), „bewahrt, gerettet, erhalten, unbeschädigt, unversehrt, unverloren, gesund“, überschneidet sich aber doch bis zu einem gewissen Grade mit dem Sinnkreis des germanischen Adjektivs „heil“ (ags. *hál*), und dadurch konnte es nahegelegt werden, auch die beiderseits zugehörigen Faktitiva (*salvare* — *háelen*) in Beziehung zu setzen. Dennoch bleibt bestehen, daß das schon eingebürgerte ags. *nergend* usw. in so erstaunlich kurzer Zeit zugunsten von *háelend* usw. zurückgedrängt werden konnte, obwohl es dem christlichen Sinngehalt unvergleichlich viel besser entsprach: es hätte doch auch ohne unmittelbare Beziehung zur Grundbedeutung von *salvator* ebenso neben dem lateinischen Ausdruck stehen bleiben können wie *éadmód* neben *humilitas*⁶⁶. Die angeführten Wortentsprechungen müssen also gewiß zur objektiven Beurteilung jenes Wechsels im Auge behalten werden: entscheidend gewesen sein können sie nicht — er muß tiefe geistes- und religionsgeschichtliche Gründe haben, die an die innersten Wurzeln dieser germanischen „Missionsobjekte“ rühren, und wer die christliche Lehre von der angeborenen Schwachheit und Hinfälligkeit des Menschen, der allein aus sich heraus nichts Gutes vermag⁶⁷, vergleicht mit jener geistigen Welt, in die *éad* und *Heil* einen Einblick gewähren, der wird diesen Tausch verstehen, so sehr er als Christ auch vielleicht darüber erschrickt.

Aber genügt es wirklich, in diesem Zusammenhang nur an die beharrliche Eigenart der „Missionsobjekte“ zu denken? Muß man sich nicht vielmehr fragen, ob ein solcher Übergang, der doch so unvergleichlich viel mehr darstellt als ein bloßes Vokabelproblem, — ob ein solcher Übergang jemals möglich gewesen wäre, wenn ihm nicht auch von seiten der „Missionssubjekte“ her die Wege geebnet worden wären?

(Forts. folgt)

⁶⁵ Vgl. G. Koffmane (oben Anm. 4), S. 43.

⁶⁶ Siehe oben S. 103 f.

⁶⁷ Dies ist bekanntlich nicht etwa nur reformatorische, sondern ebensogut katholische Grundlehre, wenn auch das Maß, in dem der Einzelne im Heilswerk der göttlichen Gnadenwirkung entgegenkommen kann und muß, hier höher (im einzelnen übrigens recht verschieden hoch!) veranschlagt wird.

5.119-200

P. W. TEGETHOFF MSC, HILTRUP (WESTF.)
 DAS KIRCHENLIED BEI DEN NEGERN *

Als wertvolle und notwendige Ergänzung zu den bereits in deutscher Sprache erschienenen instruktiven Werken über den Jazz¹ ist nun endlich ein Quellenwerk mit 38 typischen Spirituals greifbar, das eigentlich vor diesen allen hätte erscheinen müssen. Mit impulsiver Kraft und weltweiter Ausstrahlung sind die Spirituals und Gospels der Ausgangspunkt sowohl der verschiedenartigen Jazzstile, deren „kommerzieller Jazz“ sich die ganze Welt eroberte, als auch der modernen Stilwende unserer Musik überhaupt. Daß erst jetzt, nach bereits 50 Jahren Jazzmusik in der Welt, in Deutschland ein Spiritual-Buch vorliegt, wird man nicht der sprichwörtlichen „tardiness of research“ der vergleichenden Musikwissenschaft zur Last legen können, sondern der zeitgeschichtlichen Geisteshaltung. Nach 1945 boten bisher fast allein der Rundfunk und die Schallplattenindustrie den Interessenten Gelegenheit, diese eigenartigen, aufsehenerregenden, religiösen, afro-amerikanischen Gesänge, eine neue Gattung der Folklore, kennenzulernen.

Das Buch besitzt den großen Vorzug, textlich wie musikkundlich nach anerkannten Prinzipien sorgfältig redigiert zu sein von bekannten sachkundigen Herausgebern, die in dem ungemein interessanten, historische, linguistische, soziologische und religionskundliche, wie auch besonders spieltechnische Hinweise bietenden Nachwort dem Werk die beste Empfehlung selbst geschrieben haben.

Obwohl der Quellennachweis die Herkunft aller Gesänge nach ihrer Veröffentlichung in der amerikanischen Literatur angibt, wäre es trotzdem wünschenswert, wenn bei jedem Gesang der Name seines Komponisten und seiner Entstehungszeit — soweit sie bekannt sind — angegeben worden wäre.

Die Notierung der Melodien ist sorgfältig durchgeführt und kennzeichnet stilkundlich mit Nebennoten die feinsten Vortragsnuancen.

* Zu dem Buch: *Spirituals*. Geistliche Lieder der Neger Amerikas. Originaltexte, Melodien und Übertragungen. Herausgeber: J. E. Berendt und Paridam Von Dem Knesenbeck. Musikalische Überarbeitung von Wolfgang Förster. Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, München 1955.

¹ Vgl. besonders: J. Slave, *Einführung in die Jazzmusik*. Basel 1948; D. Schulz-Köhn, *Wesen und Gestalten der Jazzmusik*. Kevelaer 1948; J.-E. Berendt, *Der Jazz*. Eine zeitkritische Studie. Stuttgart 1950; S. Finkelstein, *Jazz*. Stuttgart 1951; J.-E. Berendt, *das jazzbuch*. Frankfurt 1953; W. Twittenhoff, *Jugend und Jazz*. Mainz 1953.

Dürften aber nicht in „Deep river“ die Phrasierungsbögen fehlen, die von den Legatobögen nicht zu unterscheiden sind? In „Po'lil Jesus“ ist leider nicht ersichtlich, ob die Zweitstimme rein instrumental oder auch vokal gedacht ist. In „Have you any witness in your heart“ sind auf Seite 31 Stellen in der Baßstimme textlos und nicht mit dem Text der Oberstimme zu singen!

Ohne den Wert des „improvisatorischen Nachschaffens“ schmälern zu wollen, ist doch vielleicht für die prinzipielle Methode, den Melodien nur eine Harmoniebezeichnung beizugeben, zu betonen, daß sie im Gegensatz zur barocken Generalbaßschrift, die in der Baßmelodie sehr wohl den lebendigen Pulsschlag der Begleitung angab, diesen Pulsschlag fehlen läßt. Wäre es bei dem enorm rhythmischen Charakter dieser Musik nicht notwendig, ihn in einem rhythmischen Ostinato-Schema anzugeben? Die Musikethnologie verzichtet nicht darauf. Sie weiß, daß auch die afrikanischen Neger vor dem Zusammenspiel entweder sich die Trommelmotive genau einstudieren oder sie bereits kennen. Und dann finden sie noch hinreichend Möglichkeiten zur echten Improvisation. Die begleitenden Grundmotive eines jeden Tanzgesanges liegen fest.

Die ausgewählten Gesänge sind typologisch, formal und inhaltlich vielfältig, sind teils solistisch-monodisch, teils antiphonal, einige auch responsorial-mehrchörig. Ihrer ausdrucksstarken Ursprünglichkeit und künstlerischen Echtheit wegen werden sowohl der Musikliebhaber des „Original-Jazz“ als auch der Fachmusiker sie gern studieren und spielen.

Der Schulmusiker, der in der Musikerziehung dem Thema 1 der Jugend nicht ausweicht, findet hier das gesuchte Material, an dem die Schüler durch eigenes Singen den exotischen Reiz erleben und die wesentlichen Merkmale selbst erkennen können. Dem Musikwissenschaftler erspart diese Sammlung die zeitraubende, mühsame eigene Transkription und ersetzt ihm in etwa die auch heute noch schwer zu beschaffende kostspielige ausländische Originalliteratur.

Es ist nicht beabsichtigt, nun die einzelnen Gesänge zu analysieren, sondern sie in ihrer Bedeutung und Eigenart innerhalb der Entwicklung und Problematik des bodenständigen arteigenen afrikanischen Kirchenliedes zu betrachten —, eine Frage, die besonders den Missionswissenschaftler und den Afrika-Missionar angeht.

Die Spirituals und Gospels sind „einheimisches“, aus eigenem Antrieb, aus eigener Vorstellungs- und Empfindungswelt ersungenes, ihrem religiösen Gehalt nach und in poetischer wie auch musikalischer Formung zu künstlerischer Einheit erhobenes *Kirchenlied* vornehmlich protestantisch-methodistischer, mündig gewordener

Negerchristen. Sie sind ein Ergebnis religiösen Neuheitserlebnisses von solcher Ursprünglichkeit, Eigenständigkeit, Reichhaltigkeit und Ausstrahlung, wie es die gesamten übrigen protestantischen und katholischen Missionen trotz eifrigster Bemühungen noch nicht in dieser Vollkommenheit aufzuweisen haben. Gerhard Rosenkranz muß in seinem Buch: „Das Lied der Kirche in der Welt“² feststellen: „Wenn die junge Christenheit mit eigenen, neuen Worten und neuen Weisen von dem, was Gott ihr angetan, zu singen beginnt, hat das Volk, dem sie angehört, die Schwelle zur dritten Epoche seiner Missionsgeschichte überschritten. Dafür liegen auf den deutschen evangelischen Missionsfeldern nur erst zaghafte Ansätze vor“. Für die katholischen Missionsgebiete ergibt sich kein erfreulicheres Bild dieser Epoche³.

Bei der hohen Bedeutung, die in den christlichen Kirchen dem artgemäßen einheimischen Kirchenlied als Gotteslob in den Missionen zur Erbauung und Heiligung der Neubekehrten, wie auch zur missionarischen Werbung beigemessen wird⁴, muß es besonders für den afrikanischen Raum lehrreich sein, die rein negerischen Komponenten des Spirituals hervorzuheben, um sie im Lichte der liturgischen Kirchenmusik zu betrachten.

Weit davon entfernt, in den Spirituals einfachhin ein gelungenes Vorbild zu sehen, das in Afrika nur nachgeahmt zu werden braucht, oder etwa bei diesem Vergleich situationsbedingte oder psychologisch hervortretende Merkmale: den überstarken Subjektivismus, oder das in ganz bestimmtem Sinne Naive hervorkehren zu wollen, soll es hierbei nur um wesentliche musikalische Elemente gehen, die sowohl den Spirituals als auch der autochthonen afrikanischen Negermusik eigen sind.

Als wichtigstes Element ist die ausgesprochen tänzerische *Neger-Rhythmik* zu nennen. In enger Verbindung mit ihr steht die rhythmisch-metrische Gestaltung der Melodik im von A. Watermann so benannten „off-beat-phrasing“⁵, d. h. in der konsequent durchgeführten Synkopierung. Diese und das Prinzip der polyrhythmischen

² Berlin und Bielefeld 1951, 184.

³ Vgl. W. Tegethoff, *Die Kirchenmusik in den Missionen*, in: Handbuch der kath. Kirchenmusik von Fellerer-Lemacher. Essen 1949, 159—170.

⁴ Vgl. das Motuproprio Pius' X., die Enzykliken Pius' XII. „Evangelii praecones“ (1951) und „Musicae sacrae disciplina“ (1955), ferner die Richtlinien des Sekretärs der S. Congregatio de propaganda fide Mgr. C. Costantini in: „Il pensiero missionario“ XII, 1940 und in „Euntes docete“, Fasc. 1—2, 1952, 279.

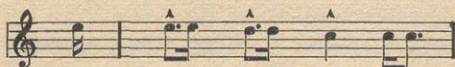
⁵ Vgl. R. A. Watermann, *African Influence on the Music of the Americas*, in: Acculturation in the Americas. Chicago 1951, 207.

Variierung der Grundstrukturen durch bewußte und konstante Paralisierung der Hauptakzente bewirken als typisch negerischen Effekt den „swing“. Durch diese emotionale, den ganzen Menschen seelisch und körperlich packende, aber auch bis zur völligen seelischen und körperlichen Erschöpfung treibbare Rhythmik wird die Negermusik zur „hot-music“ in Amerika wie in Afrika.

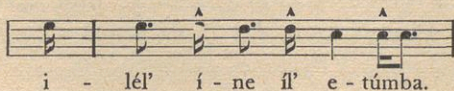
Das zweite musikalische Element ist die *Offenheit* oder Unbegrenztheit der Formen, die als Reihungsformen durch das hier so wichtige Element der *Improvisation* uferlos geweitet werden können.

Als ebenfalls zur Form gehörig sind die bodenständigen Eigenheiten der Aufführungspraxis zu betrachten: die monodische Antiphonie und die auf der primitiven Mehrstimmigkeit aufbauende responsoriale Polyphonie. Sowohl die alternierenden Stimmen, als auch in gesteigertem Maße die kontrapunktierenden Chöre, die unaufhaltsam melodische Ostinati von motorischer Dynamik benutzen, und erst recht die anfeuernden rufartigen Interjektionen zeigen in Afrika, und in abgeschwächtem Maße in den Spirituals, den die emotionale Rhythmik unterstützenden dramatischen Charakter negerischer Chorformen.

Es sei gern zugegeben, daß jedes dieser genannten Elemente seine eigene Schattierung, sei es im Spiritual, sei es im afrikanischen Gesang, besitzt. Es würde zu weit führen, diese spezifischen Modifizierungen hier zu erörtern. Darum sei für die afrikanische Polyrythmie, den „swing“ und für die afrikanischen Chorformen auf die Darstellung von A. M. Jones⁶ verwiesen. Weniger analysiert ist bisher die Phrasierung der afrikanischen rezitativischeren Melodik im „off-beat rythme“. Als Erläuterung mag das folgende kleine Beispiel dienen⁷. Das anspruchslose kleine melodische Motiv:



wird durch die Wortakzente des Textes: „ilél'ine il'etúmba“ deklamatorisch so phrasiert, daß die natürlichen musikalischen Schwerpunkte konstant durch den „off-beat“ vorweggenommen, oder paralisiert werden:



⁶ A. M. Jones, *African Music*, in: The occasional Papers of the Rhodes-Livingstone Museum. N. 4, 1949, 12—26.

⁷ Das Beispiel ist entnommen: Phonogramme „De Knop“, Coquilhatville 1950, Aufnahme 50, 1; Volkstamm: Nkundó (Mongó).

Darin, daß die afrikanische Deklamationsrhythmik Träger der melodischen Phrasierung ist, mag der Grund liegen, warum sie leichtflüssiger, weniger aufdringlich klingt als die brutale Jazz-Synkopierung, die viel stärker ein selbständiges melodisches Eigentum geworden ist.

Diese musikelementaren Gegebenheiten der Polyrhythmie und der Form berechtigen zu der Feststellung, daß die negerische Musik naturnotwendig die Liturgie sprengt und aus dem Kirchenraum unwiderstehlich hinausdrängt.

Die Herausgeber unseres Buches zitieren selbst die Beobachtung, „wie ein beträchtlicher Teil der Gemeinde unmittelbar nach Schluß des Gottesdienstes in den benachbarten Savoy-Ball-Room — den berühmten Negertanzplatz — strömte und dort wenige Minuten nach dem Amen Jitterbug tanzte. Neger, die auf die Widersprüche hin, die hier unsern europäischen Vorstellungen nach herrschen, angesprochen wurden, reagierten mit völliger Verständnislosigkeit. Einer antwortete schließlich: „Ja, was wollen Sie denn — die Musik ist doch die gleiche“ (S. 82/83).

Daß die oben angeführte Feststellung an ein Kernproblem der gesamten afrikanischen Kirchenmusik rührt, kann nicht überzeugender ausgesprochen werden als mit den Worten des Negerpriesters Pascal Idohou aus Dahomé, der wahrlich nicht allein so denkt und handelt: „Notre musique indigène est surtout divertissante, car elle est inséparable de la danse . . . C'est la musique des esclaves qui n'ont jamais de repos, de paix . . . Cette musique ne peut donc pas rendre un service remarquable à la religion catholique dans l'intérieur de L'Eglise, au cours de la liturgie.

Je n'admettrai jamais la musique indigène dans l'intérieur de mon église . . . mais je lui laisserai libre cours au dehors . . . Surtout je me donnerai de la peine, beaucoup de la peine, pour enseigner le plain-chant . . .“⁸

Damit ist eine völlige Ablehnung ausgesprochen. Mögen auch noch andere Gründe dabei eine Rolle spielen, durch die „Flucht“ in den *freirhythmischen* gregorianischen Choral und seine abgeklärten Formen ist als Hauptgrund der Ablehnung das Wissen um die tänzerische emotionale Rhythmik maßgebend.

Ein neuer Blick auf die Spirituals und erst recht auf die Gospels belehrt indessen, daß zwar die negerische Rhythmik sich behauptet

⁸ P. Idohou, *Musique indigène et musique sacrée*, in: *Revue du Clergé Africain*, 1948/3, 212/213.

hat, indessen sind ihrer unbändigen Kraft Grenzen gesetzt worden einmal durch die Einbeziehung der begleitenden Harmonik, ferner durch die Einbeziehung der europäischen Melodik und ihrer Formprinzipien. So hat der Blues z. B. die dreiteilige Liedform. Die Gospels beweisen erst recht mit ihren weitergeschwungenen Melodiebögen diese innere Wandlung. Das Hinneigen zum solistischen Vortrag in geschlossenen Liedformen und alle soeben genannten Einflüsse lassen eine direkte Bezugnahme auf das europäische *Lied* erkennen, die den Erfordernissen des Gottesdienstes zugute kommt. Der protestantische Gottesdienst als Predigt- und Gebetsgottesdienst bietet indessen dem Spiritual mit all seinen aufgewiesenen, zum „Überschäumen“ neigenden Elementen weniger Schranken als die strenger geformte katholische Liturgie. Sie bedarf der einheimischen Gesänge auch in stärkerem Maße, da sie nur den Gesang in der Landessprache hat.

Aber, obwohl die offizielle Liturgie der katholischen Kirche darauf festgelegt ist, daß im feierlichen Hochamt und im gesungenen Stundengebet nur der gregorianische Gesang erklingt, ermuntern mit stets wachsendem Nachdruck die bereits zitierten päpstlichen Enzykliken zur Pflege und Sammlung des einheimischen Kirchenliedes mit „dem spezifischen Charakter, wie ihn die verschiedenen Kulturkreise ausprägen“. Daß das Kirchenlied sich als Teil der gesamten Kirchenmusik wie diese grundsätzlich einzuordnen hat und „soviel als möglich, die Eigenschaften der Liturgie besitzen muß, nämlich die Heiligkeit und die *Güte der Formen*“, ist in den Allgemeinen Grundsätzen des Motuproprio Pius' X. ausgesprochen und hier von entscheidender Bedeutung. Der liturgische Ort des einheimischen Liedes ist die „stille hl. Messe“, auch Betsingmesse genannt, der reine Gebetsgottesdienst der Volksandacht, die Prozession und die Wallfahrt. Nur mit besonderer Genehmigung wird für das Volkshochamt gestattet, die gregorianischen Gesänge durch Gesänge in der Landessprache zu ersetzen⁹.

Zu erwähnen ist hier, daß damit aber keineswegs alle Möglichkeiten aufgezeigt sind, bei denen arteigene Musik in der Liturgie erklingen kann. Viel reichere Möglichkeiten bieten zu ihrer Einbeziehung die Kompositionen lateinischer Texte, wie der Messe, der Hymnen und Motetten. Faktisch wurden sie auch häufiger genutzt, besonders von Jos. Kiwele (Elisabethville), Eustache Byusa (Kabgayi-Ruanda),

⁹ Vgl. A. Scharnagel, *Katholischer Gemeindegesang der Neuzeit*, in: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*. Kassel 1955, Bd. 4, Sp. 1680 ff.

Eliane Barat-Pepper (Franz. Äquatorial-Afrika), PP. Paul Jans und Alfons Walschap mit den Eingeborenen Paul N'goi, Jos. Boloko und Albert Ngele in der Tschuapa-Mission des Kongobeckens, ferner von Fr. Basile in Basutoland. Hier soll nur die Problematik und Entwicklung des afrikanischen Kirchenliedes behandelt sein.

Die Bemühungen um das Werden des afrikanischen Kirchenliedes in unserem Jahrhundert lassen sich am besten kurz umreißen unter dem Gesichtspunkt der Akkommodation, einem Begriff, der stets die gesamte Kulturarbeit der Missionen in der Übermittlung der eigenen Werte, in der Heiligung aller vorhandenen echten Werte und in der Aufnahme des in christlichem Geiste umgeschmolzenen Schatzes zur Verwendung in der Kirche, einzig und allein vom Heilswirken der Kirche her bestimmt wissen will. Dieser dreifache Vorgang der Akkommodation, Assimilation und Transformation dürfte so, wie ihn Prof. Dr. Thomas Ohm¹⁰ ausführte, besser geeignet sein, auch die Problematik der kirchenmusikalischen Einbeziehung von innen her zu charakterisieren als die Abgrenzung dreier Epochen, wie G. Rosenkranz sie durchführt¹¹.

Die in allen Missionen der Welt, katholischen wie auch protestantischen, verbreitete Methode, das Liedgut der europäischen Heimat mit einheimischen Nachdichtungen im europäischen Formempfinden zu unterlegen, dauert zwar bis in unsere Tage an, aber, weil sie lediglich das äußere Gewand der Sprache benutzt, kann sie niemals die Forderung der Kirche erfüllen, daß die Kirchenmusik echte Kunst mit dem ausgeprägten Charakter der Eingeborenenkunst sein soll. Sie vernachlässigt nicht nur die arteigenen musikalischen Werte, sondern auch die arteigene Form sprachlicher Aussage¹². Diese Gesänge berücksichtigen ebenfalls in keiner Weise die Besonderheiten der Tonsprachen.

Schon an den bisher in nur geringem Maße erforschten Gesetzen der *Poetik* und der *Tonologie*¹³, die beide Kernprobleme des einheimischen afrikanischen Kirchenliedes darstellen, wird ersichtlich,

¹⁰ *Neuer Wein in alten Schläuchen*. In: Akad. Missionsblätter Jahrbuch 1948, 20 f.

¹¹ Zum Problem der Akkommodation auf musikalischem Gebiet sei auf die umfassenden Literaturangaben in „Il pensiero missionario“ XII, 1940, 132—140, von J. Dindinger verwiesen.

¹² Ein Verzeichnis der gesamten Sprachforschungen in Belgisch-Kongo enthält die Dissertation von A. De Rop MSC: *De gesproken Woordkunst van de Nkundó*, Leuven 1953/54.

¹³ Vgl. M. Schneider, *La relation entre la mélodie et le langage dans la musique chinoise*, in: Anuario musical, 1950, V.

welchen enormen Schwierigkeiten die Missionare in Afrika gegenübergestellt sind. Darüber hinaus genügt es nicht, daß vom Sprachforscher die Geheimnisse des Wortes enthüllt werden. Das Lied als Einheit von Wort und Ton fordert die Beachtung der Worttöne in der melodischen Gestaltung, fordert aber auch in eigener Deklamationsrhythmik die arteigene melodische Phrasierung und formale Gestalt. Er muß auch die Geheimnisse des Tones und seiner Verschwisterung mit dem Wort ergründen können. Das Spiritual ist dieser Schwierigkeit enthoben, da es den amerikanischen Negerdialekt zur Dichtung benutzt. Umgekehrt wird aber auch in Afrika das Problem des Dialektes durch die großen Industriezentren zur Verwendung im kirchlichen Raum gestellt. Für die eventuelle Bildung eines einheitlichen Kirchengesanges könnte er eine Erleichterung bedeuten, aber das Problem „Kultsprache und Dialekt“ kann in Afrika nicht durch das Vorbild der Negro-Spirituals gelöst sein. Es ist nicht ohne große Bedeutung für ganz Afrika, daß gerade in Belgisch-Kongo mit seiner einzigartigen kulturellen Aufbauarbeit von flämischen Missionaren begonnen wurde, konsequent einheimische Liedelemente zum Kirchengesang zu benutzen. Es ist das Verdienst von P. Paul Jans MSC, der große Inspirator dieser Bewegung geworden zu sein, die bis heute nachwirkt. In Wort und Beispiel¹⁴ legte er die Art und Weise seines Schaffens dar. Er bildete aus einheimischen Liedmotiven Melodien in periodischer Form. Die Mehrklangsbildungen sind homophon. Charakteristisch ist für ihn die Einbeziehung der funktionellen Harmonik, die die rhythmische Aufgabe in der Begleitung übernimmt. Buchstäblich wie ein Neger selbst komponierte P. Alfons Walschap MSC. In idealem missionarisch-künstlerischem Einfühlungsvermögen wahrte er melodisch die syllabische afrikanische Kurzperiode, überließ sie zur Phrasierung den Eingeborenen selbst, ebenfalls in der rhythmischen Begleitung. Durch die Verwendung der hochentwickelten bodenständigen Mehrstimmigkeitsformen, des Kanon, des Bordun und der rollenden ostinaten Gegenmelodien, wie auch der rufartigen Interjektionen und besonders der einheimischen Instrumente, schuf er eine Musik, die nicht nur auf die begeisterten Neger, sondern auch auf viele Missionare einen gewaltigen Eindruck machte. Daß viele Motetten noch nach 15 Jahren Unterbrechung durch den Krieg und den Tod P. Walschaps wort- und tongetreu auf Schall-

¹⁴ Vgl. *Musique religieuse pour indigènes*, in: *Africanæ Fraternalis Ephemerides Romanae* (A. F. E. R.) Nr. 13, Juin 1938, 178—200.

platten aufgenommen werden konnten, ist nicht nur ein Beweis für die phänomenhafte Gedächtnistreue der Eingeborenen, sondern auch dafür, daß er die Seele der Neger angesprochen hatte.

Aber auf dem Höhepunkte seines nur 6 Jahre währenden Schaffens spürte er instinktiv, daß seine Musik, da er alle Kräfte der einheimischen Musik geweckt hatte, die Grenzen des Kirchenraumes sprengen mußte. „Im Bewußtsein, daß der Neger Sänger und Tänzer von Geburt und seine Religion eine getanzte Religion ist“¹⁵, ging er zur liturgischen Orchestik über und schuf seine Mysterienspiele. Hier konnten sich alle Kräfte unter aktiver Beteiligung des gesamten Kirchenvolkes entfalten. Welch eine Quelle für das Liedschaffen hätte daraus entstehen können!

Und doch! In einem Punkte konnte er das letzte Ideal nicht erreichen. Die scharfe Kritik der einheimischen Priester sollte man in diesem Punkte nicht überhören. Sie rügen mit Recht das Fehlen der tonologischen Beziehungen. In den wenigen Jahren seines Missionswirkens konnte P. Walschap unmöglich so tief in diese sprachmusikalischen Elemente eindringen. Daß sie von großer Wichtigkeit sind, betont Emmanuel Mabathoana: „. . . les fautes de ce genre choquent gravement l'oreille, parce que, généralement, elles changent le sêns“¹⁶. Es handelt sich dabei nicht um ein nur ausschmückendes Element, sondern darum, daß die Nichtbeachtung Sinnverwirrung stiftet! Es ist bedeutsam, daß es schlimmer empfunden wird, als wenn der Deklamationsrhythmus falsch angewendet ist.

Unter vielen, die den Anregungen dieser Künstlerpersönlichkeiten gefolgt sind, sei einer hervorgehoben, dem es zu gelingen scheint, Werke zu schaffen, die als kostbare Morgengabe der jungen afrikanischen Kirche würdig und wertvoll befunden werden können, in den Liedschatz der afrikanischen Kirche aufgenommen zu werden. Es ist Albert Kiwele. Mehr als E. Byusa verwendet er die autochthonen Kunstmittel und sucht nach einer Synthese mit der traditionellen europäischen Kirchenmusik in der Anwendung ihrer polyphonen Formen. Aus seinem Liedschaffen sei eine kleine Arbeit mitgeteilt, die unverkennbar die Züge dieser Auseinandersetzung trägt. Er schrieb sie selbst in dieser Form nieder.

¹⁵ A. Walschap, *Réflexions à propos de la musique indigène*, in: *Annales de N. D. du S. Coeur*, Borgerhout 1939/7, 155—160. Das gesamte literarische Schaffen von P. Walschap ist veröffentlicht in dem Buch: V. G e l e n, *Het letterkundig Werk van Alfons Walschap MSC*, Antwerpen 1952. Dazu neuestens: *Aequatoria* 19, 1956, Heft 1.

¹⁶ *Réflexions d'un prêtre indigène*, in: A. F. E. R. 1938, 15, 61.

Olympia 1915
African serie 202
Sobedi -

Ya Baba Yetu Benedikte

Josèf KIWÉLÉ
Eigenhändige Nieder-
schrift d. Komponisten

(Cantique en l'honneur de St. Benoît)

Ya Ba-ba-yetu Be-ne-di-kte ili-po-ku-wa soa,

Komino

Mzukwaso

Tumba

Mzumoi

ya kusimia wo-ko ya-ke, kiwima a-li-kaa.

Mu-taka-ti-fu Be-ne-di-kte u-tu-pa-ti-e

Benedikte

Be-ne-di-kte u-tu-pa-ti-e

ne-ma hij; tufike kwa-ko ju-u, tufike kwako ju-u.

nemahij;

Dieses Lied weist ferner als ein assimiliertes altes Heldenlied auf einen nicht unbedeutenden Unterschied hin, der im Begriff des Komponierens selbst liegt. Der afrikanische Neger bewegt sich bei seinen Neuschöpfungen in altvertrauten Melodiemodellen. Das ist nicht nur für die Melodik von Wichtigkeit, sondern auch für die rhythmische Formel, den begleitenden Ostinato. Ein Blick auf die Trommelsprache wird hier grell aufleuchten lassen, daß eine getrommelte Formel schon sinnenthüllend sein muß. Die Übernahme von Modell und Formel bringt nicht nur gefühlsmäßige Assoziationen, sondern die ganze Welt des Heidentums mit sich. Wie wurzeltief eine künstliche Leistung sein muß im Sinne echter Trans-

formation, mag daraus ersichtlich werden. Das Wort: „Omnia instaurare in Christo“ kann kaum als Forderung besser angewendet werden als bei den Bemühungen um das echte, heilige, allgemeinansprechende afrikanische Kirchenlied.

Daß die Assimilation — nur die letztmögliche Hilfestellung (durch den Missionar) bedeuten kann, aber wohl niemals die letzte Erfüllung, mag aus den aufgewiesenen Problemen ersichtlich geworden sein. Der Künstler, der der afrikanischen Missionskirche ein den Spirituals und Gospels ebenbürtiges Liedgut schaffen will, kann nur ein geisterfüllter Negerchrist sein. Und auch das gläubige Volk der Neger wird dabei zu entscheiden haben, ob es sein Lied bejaht. Dazu bedarf es freilich, daß Künstler und Volk mündig sind.

Nachtrag: Soeben erschien als Nummer 1 des Jahrgangs 1956 in der ethnologischen Zeitschrift *Aequatoria* (Coquilhatville — Belg. Kongo und Antwerpen — Belgien): *Essai de musique religieuse pour indigenes dans le Vicariat apostolique de Coquilhatville.*

Wie im Jahre 1938 in der Zeitschrift *Africanae Ephemerides Romanae* (Nr. 13) legt noch einmal der bedeutende Inspirator der musikalischen Akkommodation, P. Paul Jans MSC, die Grundprinzipien seiner eigenen Kompositionsweise und die seiner Mitarbeiter, der PP. Alfons Walschap und J. De Knop, dar. Ein eigener Notenteil bietet Beispiele und enthält vor allem die berühmte Messe II von P. A. Walschap MSC, auch Messe Bantoue oder Messe Congolaise genannt.

Der dritte Teil, die Bibliographie, enthält lückenlos alles, was bisher von belgischen Missionaren und Musikern über die kongolesische Musik der Eingeborenen, über die musikalische Akkommodation und über die Musikinstrumente der Kongo-Neger veröffentlicht wurde.

GABRIELE VILSMEIER, KOREA

„MISSIONSLAND UNIVERSITÄT“

DIE STUDENTEN AUS ASIEN, AFRIKA UND OZEANIEN
AN DEN UNIVERSITÄTEN EUROPAS UND AMERIKAS *

Im folgenden handelt es sich um die Studenten aus Asien, Afrika und Ozeanien an den Universitäten Europas und Amerikas oder m. a. W. um ein neues Missionsland, um das „Missionsland Universität“¹.

* Wir geben in diesem und in einigen weiteren Beiträgen den wesentlichen Inhalt einer Arbeit wieder, welche Fräulein Vilsmeier zur Erlangung des missionswissenschaftlichen Diploms an der Universität Münster einreichte (1954).

¹ Vgl. den Aufsatz „*Le università terra di missione*“ im *Osservatore Romano* 1952, 302. Über Mission und Universität im allgemeinen vgl. *J. P. Steffes, Mission und Universität.* Akademische Missionsblätter. Münster (Westf.) 1948, 43—54.

Seit fast 2000 Jahren gehen Missionare „in alle Welt“. Aber seit einigen Jahrzehnten kommt man auch aus aller Welt zu uns, ja die Scharen aus Asien, Afrika und Ozeanien, die sich in den sogenannten christlichen Ländern einfinden, werden immer größer. Die Mission ist gewissermaßen zu uns gekommen und kommt immer mehr zu uns.

Unter den Fremden aber, die von uns und bei uns etwas wollen, spielen die Studenten und Studentinnen wegen ihrer Zahl und ihrer zukünftigen Aufgaben und Funktionen in den Missionsländern eine besonders große Rolle.

Die Kirche im allgemeinen und die Mission im besonderen hat allen Grund, sich um diese Studenten zu kümmern und sogar zu sorgen, und zwar einmal schon deswegen, weil die Studenten aus den genannten Erdteilen in den Anfängen mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Dann deswegen, weil ihr Leben in Europa und Amerika nicht ohne Gefahren religiöser und sittlicher Art ist. Schließlich deswegen, weil es sich durchweg um Nichtchristen handelt, also um Menschen, für die wir einen bestimmten Auftrag haben.

Wir wollen hier zunächst einmal über die Zahl, die Verteilung und die Ziele dieser Studenten unterrichten. In weiteren Aufsätzen wird dann die Rede sein von ihren Schwierigkeiten und Gefahren sowie von den Aufgaben der Christen und Missionare gegenüber den Studenten. Desgleichen von dem, was bereits für sie getan wird.

Bei den aus Asien, Afrika und der Südsee stammenden Studenten an den Universitäten Europas und Amerikas handelt es sich nicht mehr um einzelne wenige, sondern um eine große Schar, wie die folgenden Zahlenangaben beweisen. Selbstverständlich geben Statistiken immer nur ein allgemeines Bild, das zudem sehr häufig ungenau ist. Unsere Angaben lassen aber auf jeden Fall erkennen, daß man die ausländischen Studenten in Europa und Amerika nicht mehr übersehen kann und darf. Zum Vergleich und zur Vervollständigung werden im folgenden oft auch Angaben über ausländische Studenten gegeben, die nicht in Asien, Afrika und Ozeanien beheimatet sind.

Auslandsstudenten
an den Universitäten und Hochschulen
im Studienjahr 1952/53²

Studienland	Universitäten und Hochschulen	Zahl der Studenten	davon Mädchen
Belgien	20	1059	101
Dänemark	9	370	
Deutschland	76	3497	
Finnland	4	16	
Frankreich	17	13709	
Griechenland	11	223	
Großbritannien	29	8277	1172
Holland	11	1810	
Irland	5	710	
Island	1	21	3
Italien	24	2474	
Jugoslawien	8	193	
Malta	1	1	
Norwegen	6	57	
Österreich	13	3094	549
Portugal	8	161	
Saargebiet	1	329	
Schweden	17	729	
Schweiz	10	4250	
Spanien	17	1452	
Vatikan	6	2459	

Kanada	26	3026	625
USA	1449	33679	7634

² *Foreign Students in Universities, Superior and Technical Schools in 1952/53.*
In: UNESCO, Study abroad, VI, 1953/54, International Handbook — Fellowships, Scholarships, Educational Exchange (Paris 1954), 665.

Prozentuale Verteilung der Studenten³
auf die 20 am meisten besuchten Länder
im Studienjahr 1952/53⁴

Studienland	Herkunft der Studenten							
	Nord-Amerika	Latein-Amerika	Europa	Mittlerer Orient	Süd-Asien	Afrika	Ozeanien	unbestimmt
Ägypten	0,8	0,1	17,0	46,0	9,0	18,0	0,0	9,0
Argentinien	0,3	62,0	26,1	0,4	0,1	—	—	11,1
Australien	4,6	—	24,1	0,7	64,1	—	1,6	4,9
Belgien	14,4	2,3	61,6	9,0	4,6	1,0	0,2	6,9
Deutschland	11,6	2,9	57,0	19,0	3,7	0,5	0,1	5,1
Frankreich	8,0	7,7	32,9	18,5	8,4	23,0 ^a	0,3	1,2
Großbritannien	17,9	1,8	17,3	11,8	24,1	19,4	7,5	0,1
Holland	14,8	1,0	25,4	3,7	46,4	2,9	—	5,8
Italien	16,9	5,6	71,8	2,7	0,3	0,4	0,6	1,5
Japan	13,2	0,4	0,9	0,1	85,3	0,0	0,0	0,0
Kanada	58,8	9,6	14,1	1,2	8,1	2,1	0,4	5,6
Libanon	4,4	1,1	6,5	81,0	0,3	2,7	0,1	3,8
Mexiko	68,2	19,9	11,2	0,1	0,3	0,0	—	0,1
Österreich	9,5	0,4	77,4	2,6	—	0,1	0,1	9,8
Philippinen	6,3	—	1,3	—	62,0	—	—	30,2
Schweiz	21,0	2,0	48,0	17,0	1,0	0,0	0,0	11,0 ^b
Spanien	28,0 ^c	41,0	21,0	3,0	5,0	1,0	0,0	1,0
Südafrika	—	—	—	—	—	96,0	—	4,0
USA	15,5	20,9	23,3	12,0	24,4	2,2	0,9	1,8
Vatikan	18,0	18,2	59,0	1,1	2,4	0,5	0,7	—

^a mit Algerien

^b DP's eingeschlossen

^c die meisten von Puerto Rico

³ Es ist zu beachten, daß jene überseeischen Studenten, die englische Staatsbürgerschaft besitzen, hier nicht unter die Kategorie der Auslandsstudenten fallen.

⁴ *Percentage distribution of foreign students by region of origin in 20 major receiving countries.* In: UNESCO, l. c. 669.

Verteilung der Studenten nach ihrer Heimat auf die verschiedenen Studienländer⁵

	Bel- gien	Deutsch- land	Frank- reich	Groß- brit.	Hol- land	Ita- lien	Oster- reich	Schweiz	Vati- kan	Ägypt- ten a)	Kana- da	USA
Afghanistan	—	17	29	5	—	—	3	33	—	15	1	77
Ägypten	7	29	552	377	15	11	8	44	1	—	6	337
Argentinien	—	11	46	30	—	19	5	5	25	—	8	214
Äthiopien	—	1	1	35	—	5	—	2	5	35	5	32
Australien	2	1	18	400	—	16	2	2	17	—	10	226
Burma	—	—	8	65	—	1	—	—	—	—	—	137
Ceylon	—	—	—	186	—	—	—	—	8	—	7	41
China	15	11	138	46	101	5	—	11	15	—	99	2352
Cuba	1	—	18	2	—	2	—	1	3	—	15	709
Engl. Territ. b	—	7	—	1893	5	—	—	5	21	20	393	1674
Franz. Territ. c	2	1	3880	12	1	—	—	2	—	70	6	30
Indien	3	77	42	974	10	—	—	25	15	15	50	1216
Indochina d	27	2	846	8	8	—	—	3	9	—	8	84
Indonesien	4	9	9	11	707	—	—	2	3	50	—	141
Iran	25	428	712	95	22	1	9	244	—	10	2	881
Irak	4	11	91	169	4	4	28	22	—	50	5	590
Israel	4	13	100	93	17	19	18	180	—	—	6	870
Japan	—	19	26	13	—	1	—	5	1	—	18	1269
Jordanien	1	3	34	37	2	7	—	3	—	200	—	381
Korea	—	5	—	2	—	—	—	2	3	—	10	377
Libanon	26	3	304	18	2	3	—	26	16	—	21	187
Liberien	—	3	—	4	—	—	—	—	—	20	—	135
Libyen	2	—	—	4	—	6	—	—	—	100	—	2
Neu-Seeland	—	1	3	218	—	—	—	—	1	—	2	79
Pakistan	—	4	4	247	—	—	—	—	—	10	21	248
Saudi-Arabien	—	—	—	10	—	—	—	—	—	100	1	21
Südafrika	3	12	13	441	43	2	—	4	—	70	9	125
Sudan	1	—	—	56	—	—	—	—	—	—	1	2
Syrien	28	2	463	26	2	4	1	43	8	200	3	182
Thailand	—	—	19	138	—	1	—	1	—	—	3	316
Türkei	2	155	257	59	4	19	15	82	—	35	7	420
Yemen	—	—	—	—	—	—	—	—	—	20	—	—
Versch. Länder	—	—	—	—	—	—	—	—	—	435	—	—

a) Zum Vergleich Ägypten, Kanada und USA. — b) Ohne eigene Regierung. —
c) Ohne eigene Regierung, außer Indochina. — d) Viet-Nam, Laos, Kambodscha.
Weitere wichtige Studienländer sind Japan mit z. B. 2255 koreanischen und
720 chinesischen Studenten, die Philippinen mit 1098 chinesischen Studenten,
Mexiko und Argentinien. In Ägypten halten sich 150 griechische Studenten auf.

⁵ Auszüge aus: *Foreign students by countries of origin in 17 major receiving countries 1952/53*. In: UNESCO, l. c. 670.

Prozentuale Verteilung der Auslandsstudenten auf die einzelnen Studienfächer⁶

Studienland	Studienfach								
	Agro- nomie	Päda- gogik	Tech- nik	Kunst	Philosoph. Humanis.	Medizin	Natur- wissen.	Sozial- wissen.	nicht bestimmt
Argen- tinien	13,4	0,0	1,9	1,2	2,9	39,2	21,6	14,9	4,8
Deutschl.	1,3	0,6	16,1	7,9	22,6	24,9	9,7	10,1	6,8
Frankr.					32,5	25,4	22,0	20,1	
Gr. Brit.	1,7	0,3	15,1	1,4	29,9	21,5	18,9	7,8	21,0 ^a
Holland	1,3	0,2	12,2	1,2	6,5	14,1	7,6	32,6	3,7
Italien	7,2	0,4	13,5	1,4	40,9	21,4	10,8	4,3	—
Japan	3,0	0,7	12,2	0,9	19,4	7,2	8,1	39,3	50,2
Kanada	4,4	1,2	8,9	1,6	43,6	16,0	6,1	1,8	16,3
Libanon	1,3	0,0	5,6	5,5	6,8	21,0	—	9,6	29,7
Mexiko	0,6	0,7	7,5	12,9	21,7	16,8	3,2	6,9	24,3
Österreich	1,4	—	16,2	10,7	32,2	17,0	4,1	16,4	2,3
Schweiz	—	—	7,5	—	21,7	29,9	20,9	16,3	3,4
USA	3,0	5,0	19,0	—	22,0	8,0	11,0	11,0	—

^a Handel eingeschlossen.

Als von den Studenten bevorzugte Länder in Europa müssen ohne Zweifel England und Frankreich angesehen werden. Sicher spielen die Kolonialfrage und die Sprache dabei eine ausschlaggebende Rolle.

1. England⁷:

1952/53

Studenten aus dem Commonwealth:

Fernost (Malaya, Hong Kong usw.)	599
Insel Mauritius usw.	219
Mittelmeergebiete	337
Ost- und Zentralafrika	589
Westafrika	2158
Westindien	1255
	<u>5157</u>

⁶ *Percentage distribution of foreign students by field of study 1952/53.* In: UNESCO, I. c. 668.

⁷ *R. Dresse, Etudiants d'Outre-Mer en Angleterre.* In: *Eglise Vivante* 4, 1952/53, 390 s.

Studenten aus anderen Ländern:

Afghanisten	60	Irak	ca. 344
Ägypten	737	Iran	700
Äthiopien	80	Libanon	30
Birma	200	Pakistan	ca. 900
Ceylon	400	Siam	400
China	200	Sudan	137
Indien	2800	Syrien	56
Indonesien	44	Transjordanien	40
		Türkei	155
			<u>7283</u>

Diese 12 440 Studenten verteilen sich wie folgt:

London (Universität eingeschl.)	6000
Wales	100
Irland	335
Schottland	426

und auf die Universitäten:

Oxford	300	Leicester	14
Cambridge	438	Liverpool	97
Birmingham	151	Manchester	172
Bristol	62	Nottingham	60
Durham	16	Reading	15
Newcastle	170	Sheffield	64
Exeter	68	Southampton	36
Hull	42	Stoke	1
Leeds	123		

auf die Technische Hochschule in Loughborough	238
auf verschiedene Industrien	2493
und auf die „Colonial Nurses“-Schulen	1016

1953/54	Stipendien- empfänger	Private Studenten
Studenten aus dem Commonwealth ⁸ :		
Fernost (Malaya, Hong Kong usw.)	287	980
Insel Mauritius usw.	74	202
Mittelmeergebiete	72	343
Ost- und Zentralafrika	272	686
Westafrika	1011	2287
Westindien	249	1522
	1965	6020

Studenten aus anderen Ländern:

Afghanistan	20	Kuwait	39
Ägypten	600	Libanon	20
Äthiopien	100	Libyen	9
Birma	250	Nepal	6
Ceylon	650	Pakistan	1650
China ca. 100		Philippinen	14
Indien	3258	Siam	780
Indonesien	67	Sudan	150
Irak	690	Syrien	91
Iran	600	Türkei	157
Jordanien	100		17 338

Verteilung der 7985 Studenten aus dem Commonwealth
auf *Universitäten*: und *Colleges* usw.:

London	647	Inns of Court	933
Oxford	134	London	2527
Cambridge	146	übrige Städte	1659
übrige Universitäten	782	Irland	23
Irland	467	Schottland	195
Schottland	330	Wales	50
Wales	92		

⁸ Colonial Students in the United Kingdom and the Irish Republic, Academic Year 1953/54 (Colonial Office, London) in G. Pollet, *The Position of Coloured Students in England. Report.* (Manuskript.) Die „Colonial Students“ kommen aus folgenden Gebieten: Fernost (Hong Kong, Malaya, Singapur, Sarawak, Burnei, Nord-Borneo). — Westafrika (Gambia, Goldküste, Nigerien, Sierra Leone). — Ost- und Zentralafrika (Aden, Somaliprotektorat, Kenya, Nordrhodesien, Nyassaland, Tanganyika, Uganda, Sansibar). — Mittelmeergebiete (Cypern, Gibraltar, Malta). — Westindische Inseln — Falkland-Inseln, Fidji-Inseln — Insel Mauritius, St. Helena, Seychellen.

Davon studieren 1145 Rechte, 936 Medizin, 924 Technik, 477 Bildende Künste, 429 Pädagogik, 331 Naturwissenschaften und 1441 sind an den „Colonial Nurses“-Schulen.

Von den Studenten aus anderen Ländern besuchen die Universitäten in:

London	ca. 8500	Reading	27
Oxford	239	Sheffield	89
Cambridge	359	Southampton	43
Birmingham	130	Stoke	5
Bristol	87	Wales	149
Durham	21	Schottland	629
Newcastle	205	Irland	520
Exeter	123	T. H. Loughborough	310
Hull	79	versch. Industrien	3767
Nottingham	59	„Colonial Nurses“	1441
			<u>17 338</u>

2. Frankreich:

Die Mehrzahl der Auslandsstudenten, etwa 70%, befindet sich in Paris.

Zahl der Studenten aus der „Union Française“ im Mutterland⁹:

Studienjahr 1949/50

Départements d'Outre-Mer	1284
Territoires d'Outre-Mer	382
Territoires Associés	53
Etats Associés	379
Protectorats	933
	<u>3031</u>

Studienjahr 1952/53

Départements d'Outre-Mer	1924
Territoires d'Outre-Mer	715
Territoires Associés	132
Etats Associés	940
Protectorats	1421
Condominium	1
	<u>5133</u>

⁹ Bureau Universitaire de Statistique (Paris), *Statistique spéciale des Etudiants originaires de l'Union Française et des protectorats*. — Die Studenten aus „France d'Outre-Mer“ gehören zu folgenden Ländern: Départements d'Outre-Mer — Algérie, Guadeloupe, Guyane, Martinique, Réunion. Territoires d'Outre-

Stipendienempfänger aus „France d'Outre-Mer“
im Studienjahr 1952/53¹⁰

Territorium	Fakultät										
	Grds. Ecoles	Philosophie	Naturwiss.	Medizin	Pharmazie	Rechte	Zahnmed.	Technik	Agromomie	Veterin	Prépar. grds. Ecoles
Dakar	—	5	8	5	1	14	—	4	—	—	2
Franz. Äquatorialafrika	—	1	6	3	—	3	2	5	—	3	4
Franz. Westafrika	31	21	57	56	20	28	8	15	2	1	22
Indien (franz. Gebiete)	—	5	6	6	1	—	—	1	—	—	2
Kamerun	4	13	18	12	9	17	—	6	2	2	—
Madagaskar	9	12	7	32	3	—	—	5	—	1	3
Neu-Kaledonien	5	2	11	2	1	8	1	7	1	—	3
Ozeanien (franz. Gebiete)	—	—	2	3	—	1	1	2	—	—	—
Rufisque	—	—	—	—	1	1	—	1	—	—	—
Saint-Louis	—	1	—	—	—	1	—	2	—	—	—
Saint-Pierre u. Miquelon	3	—	—	2	—	—	—	—	—	—	—
Senegal	—	—	—	—	—	—	—	7	—	—	—
Togo	3	5	19	15	4	3	2	2	2	—	1

Die Statistik gibt insgesamt 1545 Stipendienempfänger aus „France d'Outre-Mer“ an und berücksichtigt dabei neben den Hochschulen auch die Mittelschulen.

Zahl der Studenten aus anderen außereuropäischen Ländern¹¹:

Studienjahr 1949/50

Ägypten	577	Mexiko	9
Südafrikanische Union	29	USA	1081
andere Länder Afrikas	28	Mittelamerikan. Staaten	65
Kanada	143	Argentinien	28

Mer — A. O. F., A. E. F., Côte des Somalis, Inde (établissements français), Madagascar et Comores, Nouvelles Calédonie, Océanie (établissements français), St. Pierre et Miquelon. Territoires Associés — Togo, Cameroun. Etats Associés — Cambodge, Laos, Vietnam. Protectorats — Maroc, Tunisie. Condominium — Nouvelles Hébrides.

¹⁰ Bulletin de la direction de l'enseignement et de la jeunesse du ministère de la France d'Outre-Mer. Enseignement Outre-Mer. Décembre 1953, 57. — Boursiers en cours d'études dans la métropole au 1^o janvier 1953. — Es handelt sich meist um „Boursiers du Gouvernement Général“ der betreffenden Gebiete.

¹¹ Bureau Universitaire de Statistique (Paris), Statistique spéciale des Etudiants de nationalité étrangère. — Es handelt sich um die Studenten an den 4 Fakultäten. Grandes Ecoles, Institut Catholique, Institut des langues orientales, Ecole supérieure technique, Ecole du Louvre usw. sind nicht berücksichtigt.

Brasilien	56	Jordanien	129
Chile	10	Syrien	221
andere südamerik. Staaten	85	andere Länder Asiens . .	535
China	154	Australien	10
Indien	27	Neu-Seeland	2
Iran	400	Ozeanien	7
			<hr/>
			3596

Studienjahr 1952/53

Ägypten	548	Venezuela	35
Äthiopien	6	andere südamerik. Staaten	14
Südafrikanische Union . . .	25	Afghanistan	29
andere Länder Afrikas . . .	425	Birma	2
Costa Rica	1	China	133
Cuba	12	Indien	34
Guatemala	5	Indonesien	8
Häiti	50	Irak	74
Honduras	1	Iran	594
Kanada	270	Israel	117
Mexiko	16	Japan	40
Nicaragua	1	Jordanien	15
Panama	4	Libanon	357
USA	912	Pakistan	11
Mittelamerik. Staaten . . .	18	Philippinen	1
Argentinien	31	Siam	41
Bolivien	15	Syrien	459
Brasilien	107	Türkei	215
Chile	19	andere Länder Asiens . .	36
Columbien	64	Australien	13
Ecuador	3	Neu-Seeland	6
Peru	14	Ozeanien	7
Uruguay	17		<hr/>
			4805

3. Holland

Studienjahr 1953/54¹²

Indonesien	1600
Suriname	350
Holländische Antillen	140

¹² Alle Angaben sind nur annähernd und nicht offiziell.

ferner Studenten aus Indien, Pakistan, China und Ägypten.

Die Indonesier verteilen sich annäherungsweise wie folgt:

Amsterdam	500
Leiden	250
Delft	275
Rotterdam	150
Utrecht	100
Groningen	50
Wageningen	35
Nijmegen	10
Tilburg	10

Von den Studenten aus Indonesien sind die meisten Mohammedaner, jene chinesischer Abkunft hauptsächlich Buddhisten. Bei den Studenten aus Suriname beträgt der Anteil der Katholiken 40 Prozent und bei den Studenten der Holländischen Antillen 90 Prozent.

4. Belgien

Studenten aus Übersee an belgischen Universitäten¹³:

Heimat	1949/50	1953/54	Heimat	1949/50	1953/54
Ägypten	17	5	Israel	1	4
Argentinien	2	2	Japan	1	
Australien		2	Jordanien		4
Belgisch Kongo		2	Kanada	6	9
Brasilien	2	6	Libanon	15	29
Chile		1	Libyen		2
China	7	12	Mexiko	1	
Columbien	2	3	Panama		1
Costa Rica	1	2	Paraguay		1
Cuba		2	Peru	1	3
Haiti	1	3	Ruanda-Urundi		3
Indien	1	3	San Domingo		1
Indochina	8		Sudan		1
Cambodscha		3	Südafr. Union	2	1
Viet-Nam		33	Syrien	35	22
Indonesien	1	3	Tunesien	1	3
Irak	3	5	USA	24	164
Iran	12	23	Venezuela		2
				146	362

¹³ Auszüge aus: Fondation Universitaire-Bureau de Statistiques Universitaires, Bruxelles. Rapport annuel 1950, 172—73 et Rapport annuel 1954, 172—73. —

Im Jahre 1949/50 kommen von den 1017 ausländischen Studenten 146 aus Übersee und 1953/54 sind von 1127 Ausländern 362 außereuropäischer Herkunft.

5. Schweiz

Überseeische Studenten an Schweizer Universitäten 1953/54¹⁴

	Fri- bourg	Basel	Bern	Genf	Lau- sanne	Neu- chatel	Zürich	E.T.H.	St. Gallen
Afghanistan		1	7		11		4	4	1
Ägypten	3		1		13		3	5	
Äthiopien									
Australien					1			2	
China	2				1		1	3	
Goldküste	1						1		
Indien	1		1				6	4	2
Indonesien			1					1	1
Irak		1			5		2		
Iran	1	2	3		51		3	6	
Israel		3	14		8		47	6	
Japan	3				1				
Kambodscha					1				
Libanon	2				9				
Marokko					2				
Pakistan							1	1	
Siam					3				
Südafr. Union		1			1		1		
Syrien			1					1	
Togo					1				
Türkei		2					9		
Viet-Nam									
	13	10	28		108		78	33	4
1949/50	24	21	41	338	173	26	65		2

Répartition des Etudiants Etrangers suivant leur pays d'origine. Année académique 1949/50 et 1953/54.

¹⁴ Aus privater Quelle.

¹⁵ Auszug aus: Statistisches Bundesamt, Statistische Berichte. Wiesbaden 1953, 80. Die ausländischen Studierenden an den wissenschaftlichen Hochschulen des Bundesgebietes nach der Staatsangehörigkeit und nach Hochschularten und in West-Berlin nach der Staatsangehörigkeit, Wintersemester 1951/52.

6. Deutschland

Überseische Studierende an den wissenschaftlichen Hochschulen
im Bundesgebiet und in West-Berlin:

Wintersemester 1951/52¹⁵

	Bundes- gebiet	West- Berlin
China	8	
Indien, Pakistan	16	
Iran, Irak, Afghanistan	275	
Israel	4	1
Japan	1	
Syrien, Libanon	3	1
übriges Asien	4	
Ägypten	5	
Südafrikanische Union	3	
übriges Afrika	4	
Australien und Neu-Seeland	2	
Kanada	11	
USA	267	4
Mittelamerika	9	
Argentinien	9	1
übriges Südamerika	29	1
	650	8

Mit den Studenten aus europäischen Ländern befinden sich insgesamt 2002 ausländische Studierende im Bundesgebiet und 91 in West-Berlin.

Dazu noch einige allgemeine Bemerkungen, die das Problem illustrieren.

In England ist nach dem Krieg die Zahl der Studenten gestiegen. 1939 kamen nur 300 aus den Kolonien, 10 Jahre später 3477 und im Oktober 1953 waren es 5154. Unter ihnen sind 1200 Stipendienempfänger, die Unkosten der übrigen werden von deren Familien bestritten. Doch diese Zahlen, die vom „Colonial Office“ herausgegeben werden, stellen nicht die Gesamtheit der Studenten dar, denn man muß noch 7283 hinzufügen, die nicht aus dem Commonwealth kommen: so beläuft sich die Zahl der überseischen Studenten auf 12 437¹⁶. R. John L. Coonan schätzt sie sogar auf mehr als

¹⁶ Nach Soeurs Blanches du Cardinal Lavigérie, *Trait d'Union*. Informations, Mai 1954.

15 000, von denen, wie er sagt, mehr als die Hälfte in London studieren. Davon sind etwa 20 % — also ungefähr 3000 — Katholiken¹⁷.

Einiges aus den Vereinigten Staaten zum Vergleich. Im Jahre 1953 haben 34 000 Studenten aus 128 verschiedenen Ländern die amerikanischen Universitäten besucht. Sie konnten dank eines Austauschprogramms der amerikanischen Regierung und auch privater Anstalten nach Amerika kommen. Ein Drittel der Studenten etwa war aus dem mittleren und fernen Osten, Europa und Südamerika wurden durch 23 % dieser Studenten vertreten.

In den vorhergehenden Jahren interessierten sich die Auslandsstudenten vor allem für technische Studien, im letzten Jahre dagegen für Philologie, Literatur, Theologie und Philosophie sowie für die Bildenden Künste¹⁸.

Nach Angaben des „Institute of International Education“ wird das Studium bestritten von:

40 % persönlichem Vermögen,

17 % Stipendien aus privater Hand,

8 % Stipendien aus privater Hand und persönlichem Vermögen,

8 % der Regierung,

3 % verschiedenen Hilfen,

die übrigen ohne nähere Angaben¹⁸.

Die Frage der Religionszugehörigkeit ist sehr schwer zu beantworten, da sie bei keiner statistischen Erfassung gefordert wird. Sicher ist der größte Teil der Studenten nichtchristlich. Man nimmt an, daß ein Drittel von ihnen katholisch ist, während einzelne Meinungen darauf hinausgehen, die Hälfte sei christlich und davon die Hälfte katholisch¹⁹. Man darf mit Recht behaupten, daß wenige Studenten als militante Atheisten nach Europa kommen. Es handelt sich nur darum, mit wem sie in näheren Kontakt treten. Verschiedenen Informationen zufolge verlieren von 10 christlichen Studenten, die nach Frankreich kommen, 8 den Glauben.

¹⁷ *Students find it chilly*. In: The Catholic Herald. April 2nd, 1954, 5.

¹⁸ Institute of International Education, *Education for One World*. New York, s. a., 14.

¹⁹ L. van Kersbergen, *Foreign Mission at Home*. In: The Commonwealth. April 10, 1953 (New York).

P. JOHANNES HOFINGER SJ, MANILA

MODERNE KATECHETIK IM DIENST DER WELTMISSION

(Fortsetzung *)

2. Die inhaltliche Erneuerung

Die katechetische Bewegung der Heimat hat sich in ihrem ersten Abschnitt mit einer gewissen Einseitigkeit methodischen Fragen zugewandt. Erst im Laufe der Jahre erkannte man immer klarer, daß mit einer didaktischen Reform noch lange nicht alles, vielleicht nicht einmal die Hauptsache geleistet ist. Die starke Betonung des erzieherischen Momentes der katechetischen Aufgabe führte notwendig zu tieferem Verständnis für die *Grundfragen materieller (inhaltlicher) Katechetik*: Unter welcher Rücksicht, in welchem Zusammenhang, in welcher Auswahl müßte die christliche Lehre geboten werden, damit sie am lebendigen Menschen ihre formende, erzieherische Kraft voll entfalten kann? Um dieses Ziel zu erreichen, genügt es jedenfalls nicht, die christliche Lehre bloß dogmatisch korrekt und scholastisch präzise vorzulegen. Theologie und Verkündigung sind nun einmal nicht dasselbe.

Es handelt sich hier um ein missionarisches Anliegen ersten Ranges. Der Sendbote Christi erfüllt seinen herrlichen Auftrag ja nicht dadurch, daß er Christen und Heiden des Missionslandes in amüsanten Plaudereien irgend etwas von der christlichen Religion erzählt. Es kommt darauf an, aus dem Reichtum göttlicher Offenbarung mit zielbewußter Konzentration auf die Hauptsache eben das herauszugreifen, was zur Begründung und Förderung echt christlichen Lebens vor allem nötig und dienlich ist. Wenn irgend jemand, dann muß der Missionar einen sichern Blick für die Hauptsache haben und ihn bei seiner Verkündigung hin und hin zur Geltung bringen. In der missionarischen Glaubensverkündigung steht uns häufig nur kurze Unterrichtszeit zur Verfügung, in verhältnismäßig wenig Unterweisungen muß der Christ der Diaspora und der bekehrungswillige Ungläubige in die christliche Religion eingeführt werden. Verlieren wir uns in Nebensachen, so wird das Christentum im Missionsland schon von Anfang an des rechten soliden Fundamentes entbehren. Fehler, die bei der Grundlegung gemacht werden, sind ihrer Natur nach besonders verhängnisvoll.

Doch kommt es nicht bloß auf die rechte Auswahl des katechetischen Lehrgutes an. Die Christliche Lehre muß so vorgelegt werden, daß

* Vgl. ZMR 40, 1956, 1—16.

ihre religiösen Werte möglichst voll zur Geltung kommen und auf das Missionsvolk ansprechend wirken. Sind wir bei der missionarischen Glaubensverkündigung nicht manchmal in Gefahr, durch unnützen polemischen Disput anzustreben, was wir durch die rechte positive Darstellung erreichen müßten? Der kluge Kaufmann disputiert nicht viel über seine Ware, er stellt sie einfach so vor die Kundschaft hin, daß sie durch sich selber spricht und anlockt. Dabei bestimmt nicht die Menge der ausgestellten Waren den Erfolg, sondern die rechte Auswahl und die rechte Aufmachung. Das will natürlich gelernt werden. Im künftigen Glaubensboten müßten darum unbedingt früh und wirksam der Sinn für die eben berührten grundlegenden Fragen missionarischer Verkündigung geweckt und beständig geschult werden. Das wird in erster Linie die wichtige Aufgabe eines lebensvollen, im besten Sinn des Wortes kerygmatisch ausgerichteten theologischen Unterrichtes sein. Dogmatik, Moraltheologie und Exegese haben dabei die führende Rolle. Sie enthalten ja vor allem jene unvergleichliche Botschaft, welche der Glaubensbote im Auftrag Christi dem Missionsvolk künden soll. In diesen theologischen Hauptfächern müßte darum bei aller Gründlichkeit der Darlegung und Beweisführung dem künftigen Glaubensboten so recht die einzigartige religiöse Schönheit und Tiefe unserer Himmelsbotschaft voll zum Bewußtsein kommen, hier müßten die tieferen Zusammenhänge eindrucksvoll herausgearbeitet und festgehalten, hier müßten bereits die nötigen Hinweise für die rechte Verkündigung geboten werden; und zwar für die Verkündigung an eben jenes Missionsvolk, zu dem der künftige Glaubensbote gesandt wird. Oder ist etwa unsere Verkündigung unabhängig vom Subjekt, an das sie sich wendet? Oder soll sich der junge Missionar da einfach selber zurecht finden? Zwar ist es auch im Missionsseminar viel einfacher, die Theologie nach irgend einem soliden europäischen Textbuch ohne viel Rücksicht auf das Missionsvolk, seine Geistesart, seine Probleme und Bedürfnisse zu dozieren. Aber werden wir es dann dem einfachen, mit Arbeit überbürdeten Missionar sonderlich verdenken können, wenn er das, was er im Seminar empfangen hat, ohne viel geistige Verarbeitung und Anpassung an sein Missionsvolk weitergibt?

Die kerygmatische Schulung, wie wir sie soeben gefordert haben, haben vor allem die theologischen Hauptfächer zu leisten. Sollte ihr Unterricht in dieser Hinsicht versagen, so wird auch der beste Katechetikunterricht diese bedauerliche Lücke missionarischer Erziehung nicht mehr genügend ausfüllen können. Auch wenn die

moderne Katechetik das kerygmatische Anliegen mit allem Nachdruck unterstreicht, so wird der Unterricht in der Katechetik sich doch vor allem methodischen Fragen zuwenden müssen und vor allem die „technische“ Seite missionarischer Glaubensverkündigung zu behandeln haben. Auch das ist wichtig, genügt aber für sich allein nicht. Um jemand zu einem guten Photographen auszubilden, genügt es ja auch nicht, ihm die Technik des Photographierens beizubringen, so notwendig das auch sein mag. Man muß auch sein Auge schulen, die photographischen Objekte recht zu beobachten, auszusuchen, vom rechten Standpunkt aus zu betrachten und unter der richtigen Beleuchtung festzuhalten. Das gilt auch vom Glaubensboten. So gesehen, ist es durchaus richtig, daß der rechte Missionskatechet vielmehr durch die theologischen Hauptfächer der Dogmatik, Moraltheologie und Exegese als durch die Vorlesungen aus der Katechetik geschult werden müßte. Die konsequente missionarische Ausrichtung jener Hauptfächer ist darum eines der dringlichsten Anliegen der katechetischen Erneuerung, in der Mission nicht weniger als in der Heimat.

In diesem Zusammenhang darf wohl auf das Dogmatiktextbuch hingewiesen werden, das P. Maurus Heinrichs OFM für die chinesischen Missionsseminare ausgearbeitet hat (*Maurus Heinrichs OFM, Theses dogmaticae*. 14 fasc. Tsinan-Peking 1941 ss. Das Werk ist letztes Jahr neuerdings in Hongkong, 70 Kennedy Road, herausgekommen, diesmal in drei handlichen Bänden). Es bietet ein bemerkenswertes Beispiel, wie man sich die soeben geforderte Ausrichtung auf das eigene Missionsfeld und seine Probleme zu denken hat. In kerygmatischer Rücksicht übertrifft es wohl die meisten Textbücher der Heimat. Jedenfalls zeigt das Werk, daß kerygmatisch hochstehende Darbietung durchaus mit solider schulmäßiger Behandlung vereinbar ist. Wir haben bereits an anderer Stelle auf die missionarische Bedeutung dieses Werkes hingewiesen (*Collectanea Commissionis Synodalis, Peking, 1942, 131—142; ZMR, 1955, S. 143 ff.*). Es wäre sehr zu wünschen, daß der mutige Versuch eines derartigen Textbuches nun auch in andern Missionsfeldern unternommen und weiter vervollkommnet würde.

Ganz ähnliche Grundsätze, wie für die missionarische Schulung der priesterlichen Glaubensboten, gelten natürlich auch für die rechte Ausbildung der Laienkatecheten. Auch ihnen muß vor allem einmal die christliche Lehre in ihrer ganzen Schönheit vor Augen gestellt, ihr Herz für die Frohbotschaft warm gemacht, ihr Sinn für das Wesentliche in unserer Religion geschult, die Zusammenhänge der christlichen Hauptlehren untereinander lichtvoll aufgezeigt, die

notwendigen Winke für ihre packende, lebensnahe Verkündigung gegeben werden.

Angesichts der methodischen Mängel, an denen die Missionskatechese noch allenthalben leidet, besteht in etwa die Gefahr, daß man sich zunächst allzu ausschließlich um eine bessere Methode missionarischer Glaubensverkündigung bemühe. Demgegenüber wird es eine der vornehmsten Aufgaben moderner Missionskatechetik sein, darauf hinzuarbeiten, daß man von Anfang an eine Gesamtlösung des katechetischen Problems ins Auge fasse, die sowohl unter methodischer wie unter kerygmatischer Rücksicht befriedigt. Das wird besonders bei der Ausarbeitung neuer Textbücher für den Religionsunterricht von großer Wichtigkeit sein. In vielen Missionen bemüht man sich bereits ernstlich um eine neue Redaktion des Katechismus, welche den Ansprüchen von heute genüge. Der Katechismus muß sich noch mehr als andere Textbücher durch hohen Dauerwert auszeichnen, auch in seiner Struktur und Formulierung. Er ist nun einmal das klassische Religionsbuch und bedarf als solches des Vertrauens des christlichen Volkes und einer wirklichen Vertrautheit mit seinem Geist, seinem Inhalt und seiner Formulierung. In der Mission noch mehr als in der Heimat. Auch wenn wir uns aus didaktischen Gründen gegen einen zu frühen Beginn der systematischen Katechese nach der Ordnung des Katechismus wenden, so verstehen und billigen wir doch durchaus das Bestreben, das sich von lang her in der Mission zeigt, dem Katechismus in der Missionskatechese eine führende Rolle zu sichern. Es hängt das unter anderem auch damit zusammen, daß wir in der Mission viel mehr als in der Heimat auf die Hilfe der Laienkatecheten angewiesen sind. Darum muß jede Änderung des Katechismus wohl überlegt werden und eine Form gefunden werden, welche für lange Zeit wieder Gültigkeit hat. Ein ständiges Herumkleistern am Katechismus müßte seinem Ansehen und der notwendigen Vertrautheit mit ihm schwer schaden. Gerade deshalb müssen die methodischen und kerygmatischen Anliegen bei einer gründlichen Neubearbeitung des Katechismus zugleich wahrgenommen und wirklich befriedigt werden. Dadurch würde auch der allzu große Abstand, welcher vielfach zwischen der fortgeschrittenen katechetischen Unterweisung in der Heimat und der etwas zurückgebliebenen Katechese in der Mission besteht, beseitigt werden. Was unsere katechetischen Pioniere in der Heimat notwendig mit zwei Schritten besorgen mußten, können wir, gestützt auf ihre Erfahrung, ohne weiteres auf einmal besorgen. Es kann natürlich nicht die Aufgabe dieses Aufsatzes sein, im einzelnen alle kerygmatischen Anliegen zu nennen und zu begründen,

welche bei der Ausarbeitung von neuen Katechismen berücksichtigt werden müßten. Nur einige der wichtigsten seien ausdrücklich hervorgehoben. Da ist vor allem die wichtige Frage einer besseren Einteilung des Katechismus, die im Gegensatz zu der bisher üblichen von Deharbe — sie hat sich in fast allen Missionsländern durchgesetzt — die christliche Lehre nicht als ein Gefüge von Pflichten, sondern als eine Ordnung höchster Werte vorlegt. Besonders klar müßte auch in allen Teilen des Katechismus die der christlichen Lehre wesentliche Theozentrik und Christozentrik zum Ausdruck kommen: Christus unser Weg zum Vater. Noch mehr als bisher sollte die göttliche Offenbarung als huldvolle Einladung Gottes an die Menschen aufscheinen, sie stammt ganz und gar aus der Liebe Gottes, der sich uns mitteilen will, und hat als eigentliches Ziel unsere liebende Vereinigung mit ihm. Unsere Antwort auf Gottes Einladung ist der Glaube. Nach dem Vorbild des Völkerapostels soll er in der Missionskatechese immer als voller Glaube, als Ja des Verstandes und Willens zur göttlichen Einladung gesehen werden. Das Lehrstück von der Kirche, in der Mission von noch größerer Bedeutung als in der Katechese der Heimat, wird im Sinn der Enzyklika „Mystici Corporis“ merklich zu ergänzen sein. Bisher stand das juridische Gefüge der Kirche wohl zu sehr im Vordergrund. In dem Hauptstück von den Sakramenten bedürfen vor allem die Kapitel über Taufe und Eucharistie einer gründlichen Neubearbeitung. Das Lehrstück über die heilige Messe müßte zeigen, daß unser Heiliger Vater seine herrliche Enzyklika „Mediator Dei“ nicht umsonst geschrieben hat: Das Messopfer müßte also als Opfer der Kirche den Gläubigen sichtbar und bewußt werden. Nur so haben wir im Katechismus die klare dogmatische Grundlage für die aktive Teilnahme des christlichen Volkes am Opfer Christi. Im Lehrstück von der Gnade sollte der Primat der heiligmachenden Gnade, im Lehrstück vom Gebet der Primat des Lob- und Dankgebetes möglichst leuchtend herausgearbeitet werden. Das Hauptstück von den Geboten würde durch die Voranstellung des Gebotes der Liebe bedeutend verchristlicht, der Dekalog wird als Anwendung des Gebotes der Liebe auf die verschiedenen Gebiete menschlicher Tätigkeit gesehen.

So sehr man sich auch bemühen wird, diese und andere kerygmatische Wünsche im Katechismus zu verankern, so kann dies im knappen Text des Katechismus doch nur ansatzweise geschehen. Damit die Katecheten mit dieser Fassung etwas anzufangen wissen, wird es besonders in der Mission mit ihrem schier unabsehbaren Heer von Laienkatecheten notwendig sein, diese wertvollen An-

deutungen und Ansätze des neuen Katechismus in guten Katechismuskomentaren voll bewußt und katechetisch fruchtbar zu machen. Mit dem Katechismusproblem hängt in den Missionsländern auch das schwierige Problem der Ausbildung einer entsprechenden christlichen Terminologie zusammen. Man wird gewiß nicht behaupten dürfen, daß man in den Missionen bereits allgemein eine sprachliche Prägung der christlichen Begriffe erreicht hat, welche den dogmatischen, katechetischen und literarischen Forderungen in gleicher Weise genügt. Man wußte wohl schon längst, schon aus den unliebsamen Erfahrungen Franz Xavers, daß dieses Problem die Glaubensverkündigung bei den kulturell so hochstehenden Völkern des Fernen Ostens vor schwierige Aufgaben stellt. Vor einigen Jahren hat nun P. Walbert Bühlmann OFM^{Cap} den Beweis erbracht, daß das Problem nicht minder auch in Afrika existiert (*Walbert Bühlmann OFM^{Cap}, Die Christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Beckenried/Schöneck 1950.*)

Wenn von katechetischer Erneuerung die Rede ist, denken wir heute zunächst immer an den Religionsunterricht der Schule. Das ist für uns die klassische Form katechetischer Unterweisung, welche die andern Formen der Katechese weitgehend aufgesogen hat. Auch in der Mission. Auch dort hat im Laufe der letzten 100 Jahre der schulmäßig erteilte Religionsunterricht immer mehr eine gewisse Monopolstellung erlangt. Bei aller Anerkennung der gewaltigen Verdienste, welche die Missionsschule und ihr Religionsunterricht vom katechetischen Standpunkt aus zu buchen hat, scheint es doch ein Gebot der missionarischen Weltlage von heute zu sein, neben dem Religionsunterricht der Schule auch andere Formen und Wege der Missionskatechese wieder mehr zu betonen.

3. Missionskatechese außerhalb des schulmäßigen Religionsunterrichtes

Schon in durchaus normalen Zeiten sollten in der Mission neben dem Religionsunterricht der Schule noch andere Formen der Missionskatechese eifrig gepflegt werden. So etwa im typisch missionarischen Fall der Taufvorbereitung der Katechumenen. Auch sie vollzieht sich jetzt vielfach in Unterrichtsformen, die sich mehr und mehr schulmäßigem Unterricht nähern. Das mag zweifellos seine Vorteile haben, kann aber für sich allein nicht genügen. Auch jetzt noch müßten die Taufbewohner so wie in alter Zeit vor allem durch ihre treue Teilnahme am Gemeindegottesdienst geformt werden. Dabei mag es sich in den kleinen Außenstationen in erster Linie um den priesterlosen Gottesdienst (Sonntagsfeier) handeln, welchen die Gemeinde in Abwesenheit des Missionars feiert. Freilich müßte

der Gottesdienst dann so gestaltet sein, daß er unsere Katechumenen wirklich formt. Das ist schon in normalen Zeiten von großer Bedeutung. Denn schulmäßiger Unterricht ist immer in Gefahr, die rationale Seite religiöser Unterweisung zu stark zu betonen, ein Mangel, der sich gerade im Missionsland leicht übel auswirkt. Taufbewerber und christliche Jugend sollen die christliche Religion vor allem durch ihren sinnvollen Vollzug, also aus dem Gottesdienst immer mehr kennen und schätzen lernen. Schon unter dieser Rücksicht ist es zweifellos eines der dringendsten missionskatechetischen Anliegen, den Gottesdienst in der Mission so zu gestalten, daß er in allen seinen Formen seiner wichtigen katechetischen Aufgabe voll und ganz gerecht werde.

Nur auf dem Wege katechetisch hochwertigen Gottesdienstes erreichen wir in der Mission auch eine Gruppe von Christen, welche der religiösen Unterweisung und Formung besonders bedarf, durch den schulmäßigen Religionsunterricht aber nicht zu erreichen ist, nämlich die Neuchristen, die erst in späteren Jahren die Taufe empfangen haben, und alle jene Altchristen, welche durch irgend welche ungünstige Umstände in ihrer Jugend keine katholische Schule besuchen konnten, und darum mit eben jener Kenntnis der christlichen Religion durchs Leben gehen, die sie aus dem Gottesdienst und der gottesdienstlichen Unterweisung schöpfen. Schon die soeben vorgebrachten Gründe, welche alle auch in normalen Zeiten ihre Bedeutung haben, berechtigen uns, in der Mission noch mehr als in der Heimat den gemeinsamen Gottesdienst als einen katechetischen Faktor ersten Ranges zu betrachten und dementsprechend alles daran zu setzen, um seine katechetischen Möglichkeiten voll zur Geltung zu bringen. Schon in normalen Zeiten kommt in der Mission auch dem priesterlosen Gottesdienst, wie er Sonntag für Sonntag auf den kleinen verlassenem Außenstationen gefeiert wird, außerordentlich hohe katechetische Bedeutung zu. Sie ist bis jetzt wohl zu wenig geschätzt und darum auch zu wenig ausgenützt worden.

Die gegenwärtige Situation läßt aber die volle Behebung der katechetischen Werte des Gottesdienstes besonders dringlich erscheinen. Selbst wenn jemand glaubte, die Gefahr drohenden Kommunismus' außer acht lassen zu dürfen. Tatsächlich wird man zur Zeit wohl kaum einen wichtigen Missionsraum nennen können, der dieser Gefahr nicht ernstlich ausgesetzt wäre. Aber ganz abgesehen davon zeigt sich in letzter Zeit immer wieder, daß der Missionsschule nicht nur von seiten des Kommunismus Gefahr droht. Treten nicht auch bei nichtkommunistischen Regierungen der Missionsländer im Zu-

sammenhang mit dem Mündigwerden der früheren Kolonialvölker totalitäre oder doch ausländerfeindliche Tendenzen hervor, welche der Missionsschule eines Tages zum Verderben werden können? Selbst wenn also der schulmäßige Religionsunterricht die katechetische Aufgabe für sich allein im Wesentlichen bewältigen könnte — eine Annahme, die von der modernen Katechetik für Heimat und Mission energisch abgelehnt wird — müßte uns schon die Rücksicht auf die heutige Weltlage dazu veranlassen, doch ja nicht das Werk der katechetischen Erneuerung einzig oder doch fast ausschließlich auf die Erneuerung des Religionsunterrichtes der Schule aufzubauen.

Sollte einmal der schulmäßige Religionsunterricht unterbunden oder doch wesentlich behindert werden, so werden als wichtigste Wege religiöser Unterweisung noch immer der *Gottesdienst* und die *christliche Familienerziehung* bleiben. Man wird wohl sagen müssen, daß in den Missionen, aufs ganze gesehen, Gottesdienst und Familie noch zu wenig in den Dienst missionarischer Glaubensverkündigung gestellt sind. Es hängt das vor allem mit einer Reihe von Schwierigkeiten zusammen, welche in der Mission noch mehr als in der Heimat die volle katechetische Auswertung des Gottesdienstes und der christlichen Familie erschweren. In bezug auf den Gottesdienst sei nur kurz auf das schwierige Problem der rechten Anpassung der Liturgie im Missionsland hingewiesen. (Vgl. *J. Hofinger SJ*, Die Akkommodation der Liturgie in den Missionen, in *Liturgisches Jahrbuch*, 1954, S. 1 ff.). Was die christliche Familie betrifft, so ist zu bedenken, daß das Christentum im Missionsland erst allmählich die Familien mit seinem Geist durchdringen kann. Begreiflicherweise ist die Familie der ersten und zweiten Generation gar manchesmal noch nicht im Stande, die ihr zukommende christliche Erziehungsaufgabe vollständig zu leisten. So läßt es sich wohl verstehen, daß man sich in den Missionen vor allem auf die christliche Schule stützen wollte. Selbst in normalen Verhältnissen müßte sich die Mission bestreben, neben dem schulmäßigen Religionsunterricht christliche Familienerziehung und Familienkatechese auf alle Weise zu pflegen. Auch die beste christliche Schule kann sie nicht voll ersetzen. Erst recht müßte uns der Blick auf die gegenwärtige Weltlage antreiben, die christlichen Familien fähig und willig zu machen, ihre katechetische Aufgabe gut zu erfüllen. Ja sie müßten sogar fähig sein bzw. fähig werden, im Notfall zu einem beträchtlichen Teil auch noch das zu leisten, was unter normalen Verhältnissen die christliche Schule und ihr Religionsunterricht zu leisten hat. Dabei darf man mit der katechetischen Aktivierung von Gottes-

dienst und Familie nur ja nicht warten, bis die christliche Schule unter den Schlägen einer brutalen Verfolgung zusammenbricht. Dann wird es bereits zu spät sein. Das ersehen wir klar aus den Erfahrungen, die uns bereits aus den verfolgten Missionskreisen des Fernen Ostens reichlich zur Verfügung stehen und durchaus ein einheitliches Bild ergeben: Ist die Verfolgung einmal da, so lassen sich größere Umstellungen im Gottesdienst kaum mehr durchführen. Solche Umstellungen müssen vorher gemacht werden und genügend Zeit haben, sich durchzusetzen und heimisch zu werden. Das gilt ganz besonders auch vom priesterlosen Gottesdienst. Die leitenden Grundsätze für eine liturgische Erneuerung in den Missionen, welche auch den katechetischen Aufgaben christlichen Gottesdienstes gerecht würde, haben wir an anderer Stelle dargelegt (*J. Hofinger SJ*, Tätige Teilnahme am Gottesdienst in den Missionsländern, in *Liturgisches Jahrbuch*, 1953, 196—216). Die so notwendige katechetische Aktivierung der Familien aber scheint vor allem dreierlei zu fordern. Wir können es hier nur kurz andeuten. Zunächst intensive aufklärende Arbeit, welche den christlichen Eltern ihre wichtige Aufgabe schön, aber auch eindringlich aufzeigt. Sodann bedarf es einer konkreten und durchaus einfachen Anleitung, wie sie dieser heiligen Aufgabe gerecht werden können. Dabei wird man sich vor Übertreibungen in acht nehmen müssen. Man kann und darf aus der Familie keine Schule machen. Die religiöse Unterweisung in der Familie muß sich immer in viel einfacheren und ungezwungeneren Formen bewegen als schulmäßiger Unterricht. Das wichtigste ist bei weitem ein intensives religiöses Leben in der Familie, echt und warm, ohne Übermaß und ohne Mechanismus. Was die eigentliche religiöse Unterweisung betrifft, so besorgt die Familie in schlichtester Form die erste Grundlage, bevor das Kind zur Schule kommt, und begleitet in der Zeit der Grundschule die religiöse Unterweisung, welche das Kind in Schule und Kirche erhält. Nur wenn die christlichen Familien dazu gebracht werden können, daß sie diese begleitende Funktion schon jetzt treu üben, kann man hoffen, daß sie in der Zeit der Not, wenn die Schule einmal versagen sollte, noch einen Schritt weitergehen werden und den Ausfall des Religionsunterrichtes durch gesteigerte Unterweisung etwa an der Hand eines einfachen Buches (Katechismus) hinreichend ersetzen können. Um das früh genug anzubahnen, müßte schließlich schon jetzt für entsprechende religiöse Hausbücher und ähnliche katechetische Behelfe gesorgt und die Eltern zu ihrer rechten und eifrigen Verwendung angehalten werden. Dabei sollen wir aber gar nicht viel an eine etwaige Verfolgung denken, und erst

recht nicht viel davon reden. Wir brauchen ja das alles auch dann, wenn uns die Vorsehung vor einer kommunistischen Sturmflut gütig bewahren sollte.

Die katechetische Aufgabe, welche der Mission in unseren Tagen gestellt ist, ist ebenso groß wie dringend. Sie kann nur dann bewältigt werden, wenn es gelingt, die Missionskatecheten, Priester und Laien, für diese Aufgabe hinreichend zu schulen. Das ist *für den Augenblick wohl die dringendste Aufgabe* auf missionskatechetischem Gebiet. Das besagt zunächst einmal die Forderung einer *soliden religionspädagogischen Ausbildung für alle künftigen Missionare* und Laienkatecheten. Die Missionare, welche in die Mission entsendet werden, sollten womöglich aus der Heimat eine solide katechetische Grundbildung mitbringen, die dann während der Sprachstudien im Hinblick auf die Eigenart des Missionsfeldes ergänzt werden könnte. Im Notfall müßte in der Mission nachgeholt werden, wenn der Katechetikunterricht in der Heimat versagt hat.

Um die so notwendige Ausbildung der Missionare — natürlich auch des einheimischen Klerus und der Katechisten — leisten zu können, brauchte die Mission eine hinreichende Anzahl von geschulten Kräften. Leider fehlt es noch weithin an solchen *Fachleuten* für Katechetik und Pädagogik. Darum so oft ein unsicheres Herumtasten, zuviel Experimente, zu wenig klare Linie, zu wenig zielbewußte Führung. Um möglichst bald einen Stab von gründlich und einheitlich geschulten katechetischen Fachleuten heranzubilden, wäre es wohl das beste, wenigstens für die großen Missionseinheiten wie Afrika, China, Japan, Indien *katechetische Akademien* zu gründen, in denen tüchtige Missionare, darunter möglichst viele einheimische Priester, in einem 1—2jährigen Kurs gediegene religionspädagogische Fachausbildung erhielten. (Gibt es zum Beispiel nicht etwas zu denken, daß die zahlreichen chinesischen Priester, welche seit dem Ausbruch der Verfolgung in Europa und Amerika studierten, in allen möglichen Fächern ausgebildet wurden; doch hört man kaum je, daß man ernstlich daran dachte, unter diesen Priestern wenigstens eine ordentliche Gruppe zu tüchtigen Fachleuten in den eigentlichen Fragen missionarischer Glaubensverkündigung auszubilden. Wir haben Dutzende von jungen Doktoren aller möglichen Wissenschaften herangebildet, und kaum einen oder den andern Fachmann für das eigentliche Missionsapostolat geschult.) Auf diese Weise würden dann auch tüchtige *Diözesaninspektoren* für die Missionsschulen herangebildet. An der rechten Schulinspektion hat es bisher wohl weithin gefehlt. In diesem wich-

tigen Punkt hätten wir von der modernen Schulgeschichte der führenden Kulturstaaten viel zu lernen.

Auch die Missionare, welche bereits in der Missionsarbeit stehen, müssen erfaßt und für die missionskatechetische Fortbildung gewonnen werden. Das geschieht wohl auch in den Missionsländern am wirksamsten durch *Fachzeitschriften* und *Tagungen*, bald in kleinerem Kreise, bald in Form von Katechetischen Kongressen, die sich in erster Linie an die katechetische Elite eines größeren Missionsgebietes wenden.

Die verschiedenen Missionsfelder sollten alle eine eigene gut redigierte Fachzeitschrift für Missionare und eine für die vielen Laienkatecheten haben. Sie haben die wertvollen religionspädagogischen Anregungen des Auslandes zu verarbeiten und ihren Lesern in passender Weise vorzulegen. Wohl existieren jetzt in den meisten Missionsräumen Fachzeitschriften für die Missionare, doch wird man wohl sagen müssen, daß ihr katechetisches Niveau etwas unterschiedlich ist. In klarer Erkenntnis der missionskatechetischen Gesamtlage hat Johannes Thaurer SVD im Verein mit Wilhelm Pichler noch vor dem letzten Weltkrieg versucht, von Wien aus durch die „Missionskatechetischen Blätter“ den Missionaren die mannigfachen Anregungen moderner Katechetik zu vermitteln und zugleich Gelegenheit zu Diskussion missionskatechetischer Probleme zu bieten. Leider hat der Krieg diesen schönen Plan schon nach drei Jahren (1936—39) zerschlagen. Nach dem Krieg wurden die „Missionskatechetischen Blätter“ mit der „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ (Münster) vereinigt. Hoffentlich erreicht diese Zeitschrift möglichst viele Missionare. Ob nicht etwas Ähnliches, aber auf viel breiterer Basis, in englischer und französischer Sprache versucht werden sollte? Diese beiden Sprachen sind unter den Missionaren doch viel mehr verbreitet als die deutsche Sprache. Tatsächlich hat die internationale katechetische Zeitschrift „Lumen Vitae“, die zu Brüssel in englischer und französischer Ausgabe erscheint, schon in etwa diese wichtige Aufgabe übernommen. Sie hat in den Missionen nicht wenige Leser. Ob man mit der Zeit nicht an eine eigene „Missions-Ausgabe“ des „Lumen“ denken sollte? Sie hätte, wenigstens in einem guten Auszug, alle Beiträge der gewöhnlichen Ausgabe zu bringen, die auch für die Mission wertvoll sind; daneben wären aber noch weitere Beiträge einzufügen, welche unmittelbar missionskatechetische Fragen behandeln. Zweifellos könnte eine derartige *internationale missionskatechetische Zeitschrift*, die allen Missionaren leicht zugänglich und verständlich ist, großen Nutzen stiften.

HEINRICH DUMOULIN SJ, TOKYO
 BUDDHISTISCHE MYSTIK IM MAHÂYÂNA¹

Das eigentümliche buddhistische Lebensgefühl drängt zur Mystik; denn es scheint, daß die beiden leidträchtigen Überzeugungen, auf denen es beruht, nur in einer höheren Erkenntnis gelöst werden können. Zunächst glaubt der Buddhist, daß dem Menschen von der Natur der Zusammenhang der Dinge, die eigentliche Wirklichkeit, verborgen wird, daß die Sinne und auch der gemeine Verstand irreführen und in unlösliche Wirrnisse verwickeln. Der Mensch lebt in Unwissenheit und Täuschung, und nur mit der höchsten Anstrengung und dem Aufgebot der verborgenen Kraft seines Innenwesens vermag er den Schleier der Illusionen, den der Schein und die Gier immer dichter um ihn zieht, zu zerreißen. Die wahre Wirklichkeit ist allein der mystischen Schau zugänglich. Auch das andere, allgemein menschliche, aber im östlichen Wahrheitsstreben besonders mächtige Gefühl für die Hinfälligkeit der Welt und ihrer Dinge treibt in die Mystik. Der Hînayâna-Buddhist erreicht das andere Ufer jenseits von Gier und Schmerz, indem er die Kausalkette der leidvollen Menschenexistenz durchschaut und die Unwissenheit vernichtet. Im Mahâyâna wird die Wesenlosigkeit des Menschenleids in transzendtem Wissen erfaßt. Nicht philosophische Erkenntnis ist das Ziel, sondern das Heil, das durch die intuitive Schau vermittelt wird.

Die Erfahrungen an der Wurzel des Buddhaweges lassen der Leidhaftigkeit der menschlichen Existenz, des täuschenden Scheines der Dinge und der Unwissenheit des selbstischen Ichs innwerden und bezeugen die äußerste Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Für alle Buddhisten liegt die Erlösung in der absoluten Erkenntnis, die durch Meditation vorbereitet und in mystischem Erleben erfahren wird. Ohne diese rettende Erkenntnis treibt der Mensch ausweglos auf dem Meer der Unbeständigkeit, das die indische Phantasie nach allen Seiten hin ins Grenzenlose ausgedehnt hat. Keine Logik, auch keine religiöse Frömmigkeitsübung, nur eine höhere, verborgene, schwer faßliche Schau trägt im gewinnenden Sprung zum Ufer der ewigen Befreiung.

Wie hat sich dieses buddhistische Lebensgefühl in den neuen Formen der Mahâyâna ausgewirkt? Welche Ausprägungen insbesondere hat die buddhistische Mystik im Großen Fahrzeug bei ihrer Wanderung durch die Länder Ostasiens angenommen?

¹ Vgl. zum Ganzen den früheren Aufsatz des Verf. über *Mystik im Urbuddhismus und Hînayâna*. ZMR 39, 1955, 115—126.

1. Die Anfänge des Mahâyâna

Die Buddhologie hat lange gebraucht, die einzelnen Phasen und Richtungen des Buddhismus gegeneinander abzuheben und in ihrer geschichtlichen Abfolge und Abhängigkeit zusammenzuordnen. Die übliche Zweiteilung gemäß den beiden Fahrzeugen mußte der Dreiteilung in Urbuddhismus, Hînayâna und Mahâyâna weichen². Die Bezeichnung Hînayâna erwies sich als ungeeignet, die früheste buddhistische Entwicklung zu decken. Auch erkannte man, daß die Anfänge des Mahâyâna in eine frühere Zeit zurückreichen, als man angenommen hatte. Auf eine unmittelbare Beziehung zum Stifter der buddhistischen Religion, zu Shâkyamuni freilich berufen sich die mahâyânistischen Sutren zu Unrecht. Wahrscheinlich birgt der Pali-Kanon das älteste überkommene buddhistische Schriftgut, auf das sich die Beurteilung des Urbuddhismus stützt, doch gehen die Ansätze zu Mahâyâna-Lehren in die Zeit der frühen Sektenbildung zurück³.

² Fast alle neueren Darstellungen über den Buddhismus unterscheiden zwischen dem Urbuddhismus des Shâkyamuni und der späteren Entwicklung im Hînayâna. C. Regamey (in: Die Religionen der Erde, Freiburg 1951, Bd. III) behandelt nacheinander den vorkanonischen Buddhismus, das Kleine Fahrzeug und das Große Fahrzeug. E. Conze fügt seiner gedrängten Gesamtdarstellung des Buddhismus eine aufschlußreiche Zeittafel über die „Hauptdaten der buddhistischen Geschichte“ bei. Darin erscheint als erste Eintragung in der Spalte Hînayâna das Jahr 246 v. Chr., fast 300 Jahre nach Buddha. Der japanische Buddhologe H. Ui gibt in der kleinen Ausgabe der Geschichte der indischen Philosophie (zuerst erschienen 1936) die folgende Zeiteilung: 1. Urbuddhismus bis 30 Jahre nach Buddhas Eingehen ins Nirvâna, 2. Frühbuddhismus bis 270 v. Chr. (Krönung des Asoka), 3. Sektenbuddhismus von 270 bis etwa 100 v. Chr., 4. 100 v. Chr. bis 100 n. Chr. Hînayâna und Mahâyâna. Die gesamte Zeitspanne der vier Perioden gehört nach Ui der Entwicklung des Urbuddhismus an (S. 188 ff.). Im gleichen Werk unterscheidet Ui drei Perioden in der frühen Geschichte des Mahâyâna: 1. Entstehung des Mahâyâna in Nord- und Südindien im 1. Jh. v. Chr. bis ins 3. Jh. n. Chr.: Anfänge des Mahâyâna und frühe Sûtren, 2. von etwa 250—400 n. Chr.: Ausbildung der Mahâyânalehren, weitere Sûtren, 3. 400 bis 650 n. Chr.: Letzte Sûtren, vollkommene Ausgestaltung des Mahâyâna (S. 263 ff.). Das erste vorchristliche Jahrhundert dürfte heute allgemein als Entstehungszeit des Mahâyâna angenommen werden. Die weiteren Einteilungen hängen von der unsicheren Datierung der mahayanistischen Denker, sowie der Sûtren und Sâstren ab.

³ Die Sektenentwicklung im frühen Buddhismus bleibt ein dunkles Kapitel. Man pflegte lange Zeit zwischen der südlichen (Pali-)Überlieferung, hauptsächlich durch die Theravâdin vertreten, und der nördlichen (Sanskrit-)Überlieferung, zu der die Mahâsamghikas und Sarvastivâdin gehören, zu unterscheiden. Doch sind die Sarvastivâdin wahrscheinlich eine Abzweigung von den Theravâdin, die ihren Hauptsitz in Mathûra hatten und sich nach Nordwesten bis Kashmir ausdehnten. S. E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London 1933.

Die erste Generation der Buddhologen betrachtete in einseitiger Vorliebe für den Pali-Buddhismus alle andere Entwicklung als einen Abfall von der nüchternen, sittlich hochstehenden Geistigkeit des Ursprungs. Das Mahâyâna wurde als Entartung und zugleich als radikaler Umbruch angesehen. Stcherbatsky schildert den Aufbruch der neuen Bewegung mit beinahe dramatischer Eindringlichkeit wie folgt: „Wenn wir sehen, wie eine atheistische, die Seele verneinende philosophische Lehre eines Pfades persönlicher Befreiung, der in absoluter Lebensauslöschung und einer einfachen Verehrung des Gedächtnisses des menschlichen Stifters besteht, — wenn wir an die Stelle einer solchen Lehre eine großartige Hochkirche treten sehen, mit einem höchsten Gott, umgeben von einem zahlreichen Pantheon und einer Schar von Heiligen, eine in hohem Maße andachtsvolle, zeremonielle und klerikale Religion mit dem Ideal der allgemeinen Erlösung aller Lebewesen, einer Erlösung durch die Gnade der Buddhas und Bodhisattvas, einer Erlösung nicht durch Vernichtung sondern in ewigem Leben, so sind wir völlig in der Annahme gerechtfertigt, daß die Religionsgeschichte kaum je einen ähnlichen Bruch zwischen alt und neu innerhalb der Pfähle, die auf gemeinsamen Ursprung vom gleichen Stifter Anspruch erheben, gesehen hat“⁴. Noch manchem Gelehrten ging es ähnlich wie Stcherbatsky. Durch philosophische Vorurteile getrübt, vermochte ihr Blick in so völlig verschieden erscheinenden Gebilden nicht mehr den gleichen Lebensstrom zu erkennen.

37 ff., ferner seinen Appendix über die 18 Schulen, 288—292. Das Werk des Vasumitra, der selbst der Sautrantikasekte angehört, über die 18 Sekten, ist übersetzt von J. Masuda in *Asia Major* II, 1—78, Leipzig 1925. Vgl. M. Walleser: *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg 1927.

⁴ In: *The Conception of Buddhist Nirvâna*, Leningrad 1927, 36. Thomas kontrastiert diesen Text mit der Bemerkung Rosenbergs, „daß es keinen Unterschied in der Grundanschauung gibt . . . Der Unterschied besteht nicht in der Theorie sondern in der Praxis der Erlösung, in welcher das Mahâyâna eine größere Zahl von Wegen zuläßt, die zum selben Ziel führen“ (*Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg 1924, 226). Thomas meint, Rosenberg „unterschätze die Bedeutung philosophischer Probleme“ (a. a. O. 213). Bei der Wertung des Unterschiedes zwischen Hînayâna und Mahâyâna wird der vorwiegend philosophische oder aber religiöse Standpunkt des Beurteilers entscheidend ins Gewicht fallen. Da der Zusammenhang des Buddhismus nicht in den philosophischen Theorien, sondern im religiösen Bereich liegt, ist Stcherbatskys abschließendes Urteil verfehlt, wenn er sagt: „Man muß zugeben, daß das Mahâyâna eine wirklich neue Religion ist, so radikal vom frühen Buddhismus verschieden, daß es mit späteren brahmanischen Religionen ebensoviel Berührung hat wie mit seinem eigenen Vorgänger“ (a. a. O. S. 36).

Nirgendwo läßt sich indessen in der Entwicklungsgeschichte des Buddhismus eine Erschütterung nachweisen, die einen radikalen Umbruch begründet hätte. Sollten bewegende Anstöße von außen für die tiefgreifenden Veränderungen verantwortlich zu machen sein? Oder schuf eine geniale Persönlichkeit die Neugestaltungen? Heute neigt die buddhistische Forschung zu der Ansicht, daß der Übergang allmählich, für die Zeitgenossen zunächst unmerklich vor sich gegangen ist⁵. Besonders für diese Annahme sprechen die zahlreichen verschiedenen Spuren von Mahâyâna-Lehren, die hier und da schon im frühen buddhistischen Schrifttum auftauchen. Vieles von dem durch die Mahâyâna-Bewegung aufgekommenen Neuen im Buddhismus stellt sich nicht als völlig originale Gedankenentwicklung dar. Gewichtige Anzeichen deuten auch darauf hin, daß in der Zeitspanne zwischen Alexander und Augustus geistig-religiöse Einströme aus dem Abendland nach Indien gelangten. Die Dinge liegen reichlich verwickelt. Als sicher darf betrachtet werden, daß das Mahâyâna in organischem Zusammenhang mit dem Gesamtbuddhismus, d. h. konkret aus den hinayanistischen Sekten entstanden ist. Noch auf lange Zeit lebten, wie wir aus sicheren Quellen wissen, Anhänger beider Fahrzeuge friedlich in den gleichen Klöstern der Hînayâna-Observanz zusammen. Die geistesgeschichtliche Prüfung der philosophischen Schulen im Mahâyâna ergibt, daß die neue Richtung wichtige Impulse und wirksame Befruchtung auch von außen empfangt.

Frühe Ansätze zu Mahâyâna-Lehren zeigen sich in den philosophisch interessierten Hînayâna-Sekten, deren Schrifttum in Sanskrit abgefaßt ist. Wie sie sich in dem Hauptwerk, dem bei den Sarvastivâdin entstandenen Abhidhamakosha des Vasubandhu, darstellt, ist die hînayânistische Philosophie ein recht trostloses, aschgraues Gebilde ohne metaphysischen Hochschwung. Der Abhidhamakosha, diese „Summa“ des Hînayâna, bietet eine katalogartige Aufzählung aller Bestandteile (dharma) der Wirklichkeit. Der krasse Materialismus dieser pluralistischen Dharmatheorie ist nur durch das moralisch wirkende Karmagesetz gemildert. Wenn auch das Nirvâna, das als eines der Bestandteile aufgeführt wird, als lebloses Überbleibsel der Prozesse materialistisch verstanden wird, bleibt ein reiner Stoffglaube übrig, in dem einige Erklärer das

⁵ So schreibt *J. Filliozat* im *Manuel des Etudes Indiennes* vol. II, Hanoi 1953: „Le passage insensible des idées anciennes à celle du Mahâyâna a pu s'opérer ainsi grâce à un développement progressif naturel de spéculations nouvelles dans les écoles anciennes elles-mêmes . . .“ (§ 2324).

eigentliche Wesen des Buddhismus zu fassen glaubten⁶. Der Erlösungsprozeß ist seines mystischen Charakters entkleidet und in ein mechanistisches Schema gepreßt. Diese materialistisch-pluralistische Philosophie, die sich in zahllosen scharfsinnigen Definitionen und Klassifikationen erschöpft, dürfte der religiösen Erfahrung im Hînayâna nicht gerecht werden. Sowohl die Versenkungsübungen als auch das starke Streben nach dem absoluten Zustand des Nirvâna lassen eine echte religiöse Lebendigkeit auch im Hînayâna erkennen, ohne die übrigens auch die Entwicklung des Mahâyâna unerklärlich wäre.

Kern und Stern der neuen Mahâyâna-Lehre ist das Ideal des Bodhisattva. Auch bei den Theravâdin, die sich der Pali-Sprache bedienten und im Abhidhamma ebenfalls philosophische Werke schufen, kommt das Wort Bodhisattva vor. Der Name bezeichnet aber nur eine Vorstufe auf dem Weg zum Buddhatum und wird zumal auf Shâkyamuni angewandt. Die Sarvastivâdin verknüpfen mit der Gestalt des Bodhisattva neue, zukunftssträchtige Gedanken, besonders die beiden Vorstellungen vom vollkommenen Buddhatum aller Lebewesen und der Hilfeleistung für die Lebewesen auf dem Erlösungsweg⁷.

Aus den Sarvastivâdin gingen durch weitere Unterteilungen die Sautrantikas hervor, die den philosophischen Abhidharma verwarfen und eine tiefere Erfassung der wesenhaften Buddhalehre von der Rückkehr zu den Sutren erhofften⁸. Bei ihnen verliert das Nirvâna den materialistischen Charakter, den es in der pluralistischen Dharmatheorie der Sarvastivâdin angenommen hat. Es bleibt auch nach dem Eingehen ins Nirvâna ein feines Bewußtsein, in dem Stcherbatsky einen Keim der Lehre vom Speicherbewußtsein (âlayavijñâna) der Yogâcâra vermutet⁹. Im gleichen Zusammenhang lehren sie den Dharmakâya, den kosmischen Buddhaleib, der in der philosophischen Spekulation des Großen Fahrzeuges einmal als Ausdruck des höchsten Absoluten dienen wird. Die Sautrantikas nahmen auch eine Art von Immanenz des wahrhaft Seienden im Empirischen an, die irgendwie die mahâyânistische Vorstellung von der Identität von Nirvâna und Samsâra vorwegnimmt¹⁰.

⁶ S. Th. Stcherbatsky a. a. O., 26, 28.

⁷ Nach E. J. Thomas ist es sicher, daß die erste wichtige Entwicklung zum Mahâyâna bei den Sarvastivâdin begann, aber der Bodhisattva erscheint noch als eine Möglichkeit neben dem Arhat (a. a. O. 169, 170).

⁸ Thomas a. a. O. 227—9.

⁹ A. a. O. S. 29—31. Stcherbatsky erklärt die Beziehung zwischen der „subtle consciousness“ und dem Dharmakâya in der Theorie der Sautrantika.

¹⁰ Vgl. O. Rosenberg, a. a. O. 248.

Die andere bedeutende Richtung im frühen Sanskrit-Buddhismus sind die Mahâsamghikas, die sich in viele Untersekten teilten. Die stärkste Mahâyâna-Tendenz weisen anscheinend die durch Abspaltung von den Mahâsamghikas entstandenen Lokottaravâdin auf, bei denen das Mahâvastu verfaßt wurde, das in einem Kapitel Daśabhûmika (nicht zu verwechseln mit dem mahayanistischen Daśabhûmika-Sûtra) über die zehn Stufen (bhûmi) der Bodhisattva-Laufbahn handelt¹¹. Die Beschreibung der Bodhisattva-Laufbahn betrifft nur Shâkyamuni und seine Vorgänger. Von einer allgemeinen Buddhaschaft für alle Lebewesen ist nicht die Rede. Der Standpunkt des Mahâvastu ist im ganzen der des Hînayâna. Das Besondere zeigt sich da, wo der Bodhisattva den Entschluß faßt, nicht unter einem anderen Buddha die volle Wahrheitserkenntnis zu suchen, sondern freiwillig eine Reihe von Wiedergeburten auf sich zu nehmen, um als Lehrer Göttern und Menschen zu helfen. Bei den Lokottaravâdin kommen auch gewisse doketistische Tendenzen in der Buddhalehre aus, die den für das Mahâyâna charakteristischen Abstand vom geschichtlichen Shâkyamuni vorbereiten¹². Nach ihrer Auffassung ist der Buddha überweltlich (lokottara), seine irdische Erscheinung ist von wunderbaren Umständen begleitet. Hier findet der rituelle Buddhakult Begründung und Ansporn.

Das allmähliche Aufkeimen der Mahâyâna-Gedanken führt eine umfassende Wandlung herbei, die fast alle buddhistischen Grundbegriffe berührt. In der Philosophie macht die vom Kritizismus erschütterte Dharmatheorie einer monistischen Alleinslehre Platz. Die neue Tugendlehre der Pâramitâ mit der kontemplativen Spitze der Erkenntnis stellt sich in den Dienst der höheren Weisheit. Das Nirvâna wird mit der neuen kosmischen Buddhaschau verbunden und als Erlösungsziel mit dem Buddhawerden gleichgesetzt. Buddha, Nirvâna, Erleuchtung drücken die absolute Seite der Wirklichkeit

¹¹ Analyse der zehn Stufen der Bodhisattva-Laufbahn im Mahâvastu bei *Thomas*, a. a. O. 201—3. Dem Verfasser des Mahâvastu war das Buddhavamsa, eine späte Schrift im Pali-Kanon der Theravâdin bekannt, das eine ziemlich entwickelte Bodhisattva-Lehre aufweist, a. a. O. 171, 172, 204. Über die Entstehung der Schrift s. *Manuel des Etudes Indiennes* § 2318; vgl. *A. B. Keith*, *Buddhist Philosophy*. Oxford 1923, 223.

¹² Siehe *Thomas* a. a. O. 172—4. Im Unterschied zur doketischen Lehre der Mahâsamghikas betonen die Sarvastivâdin die menschlichen Eigenschaften des Buddha. Die japanischen Gelehrten, die in der Entwicklung der Lehre vom Buddha das Hauptkennzeichen des Mahâyâna erblicken, finden bei den Mahâsamghikas die ersten Anfänge der Mahâyâna-Bewegung.

aus, deren Erscheinung die in der Vielfalt des Werdens fließende phänomale Welt des Samsâra ist, in der die Lebewesen irrend nach Erlösung suchen. Alle diese Gedanken und Motive kommen zusammen. Aber das Mahâyâna ist erst eigentlich in der Stunde geboren, in der das „große Fahrzeug in bewußtem Gegensatz zum minder wertvollen „Kleinen Fahrzeug“ verkündet wird. Dies geschieht bezeichnenderweise in den Sûtren mit Berufung auf die religiöse Autorität. Die Macht des Einflusses, der die Bewegung entfacht, stammt nicht aus der philosophischen Spekulation, sondern aus der Inspiration geistlicher Männer. Die Sûtren haben als Ausdruck des neuen religiösen Bewußtseins die Führung inne¹³. Die vorherrschende Stellung des mystischen Elements tritt im Mahâyâna-Buddhismus stark hervor.

2. Das Bodhisattva-Ideal

Der Buddhismus besitzt als religiöser Heilsweg für alle Lebewesen das gemäßige Fahrzeug (yâna), das aus dieser leidvollen Erdenexistenz zum jenseitigen Ufer trägt. Im Laufe der Lehrentwicklung zeigten sich verschiedene Fahrzeuge dem Buddhajünger. Die erste Erlösungsmöglichkeit bietet das Fahrzeug des Hörers (śravaka). Der Hörer, der die Buddhalehre vernimmt und gläubig befolgt, erlangt in der Versenkung (samâdhi) für sich selbst die erlösende Erkenntnis und wird ein Heiliger (arhat). Alle Buddhajünger der Frühzeit haben dem Shâkyamuni folgend diesen Weg beschritten und sind ins Nirvâna eingegangen. Im Pâli-Kanon werden gelegentlich auch selbständige Buddhas (pratyekabuddha) genannt, die unabhängig von der Buddhalehre aus eigener Kraft eine vollkommene Buddhaschaft erreichten. Das dritte Fahrzeug des Bodhisattva ist den beiden anderen Fahrzeugen weit überlegen und allein „groß“ (mahâ); es verbürgt allen Lebewesen die vollkommene Erlösung. Mit höchster Autorität offenbaren die Mahâyâna-Sûtren die absolute Vollkommenheit des Fahrzeuges des Bodhisattva.

¹³ So bemerkt treffend D. T. Suzuki: „It is to be remembered that the spiritual vitality of Buddhism lies in its sutras and not in its shastras so called, which are philosophical treatises, and this is what we naturally expect of religious literature. Whoever the compilers of the Mahâyâna sutras may be, they are genuine expressions of the deepest spiritual experiences gone through by humanity as typified in this case by the Indian minds.“ Introduction to Beatrice L. Suzuki: Mahayana Buddhism, London 1948, XXX. Wie oben bemerkt wurde, ist die ausschließlich philosophische Blickrichtung *Stherbatskys* irreführend.

Die Mahâyâna-Lehre entwickelt sich religiös und philosophisch um das Bodhisattva-Ideal als Mittelpunkt. Bodhisattva bedeutet nach dem Sprachsinn ein „Wesen hingerichtet (sakta) auf Erleuchtung“ oder einfachhin „Wesen (sattva) der Erleuchtung“¹⁴. Obwohl mit der vollkommenen Erleuchtung begabt und im Besitz des Allwissens eines Buddhas, verzichtet der Bodhisattva auf die letzte Vollendung des Eingehens in das Nirvâna, um den Lebewesen auf dem Erleuchtungsweg zu helfen, da alle Lebewesen die Buddhanatur in sich tragen und die vollkommene Erleuchtung verwirklichen können. Das Bodhisattvatum empfängt seine Sinnggebung von der mahayanistischen Grundlehre der Buddhanatur in allen Lebewesen.

Der Weg zur Bodhisattva-Erleuchtung, die sogenannte Bodhisattva-Laufbahn (bodhisattva-cârya), würde dem christlichen Weg der Vollkommenheit entsprechen, wenn der Bodhisattva bloß die Gestalt des vollkommenen Buddhajüngers verwirklichte. Aber der Bodhisattva erfüllt im Mahâyâna-Buddhismus zugleich eine dogmatische Funktion, da ohne ihn die Erlösung der Lebewesen unmöglich verwirklicht werden kann. Deshalb empfängt er auch eine kultische Verehrung, die der des Buddha kaum nachsteht. In den Bereich des Wunderbaren und Magischen entrückt, verwischen sich oftmals die Umrisse seiner Erscheinung und verlieren sich im Kosmischen. Das mystische Element des Buddhismus ist sowohl in der Laufbahn als auch im Endzustand des Bodhisattva deutlich zu erkennen.

Voraussetzung für das Bodhisattvatum ist die vollkommene Hingabe an das Buddha-Gesetz. Die eigentliche Bodhisattva-Laufbahn beginnt mit der Erweckung des Entschlusses (bodhicittotpâda) und der Ablegung des Gelüdes (pranidhâna), in unermüdlichem Aufstieg alle Vollkommenheiten aller Stufen zu erreichen und bis zur höchsten Erleuchtung emporzusteigen, um allen Lebewesen der Erlangung des Heils behilflich zu sein. Die zehn Bodhisattvastufen werden in verschiedenen Mahâyâna-Schriften erklärt¹⁵. Nach der Beschreibung des Daśabhumika-Sûtra werden auf den ersten sechs Stufen die Versenkungsgrade der Hîmayâna-Mystik erlangt, insbesondere die vier Dhyâna gemeistert. Auch wird eine Meditation über die zwölfgliedrige Kausalkette in zehn verschie-

¹⁴ Thomas a. a. O. 167.

¹⁵ Die ausführlichste Beschreibung der zehn Bodhisattvastufen findet sich im Daśabhumikasûtra, bei Thomas a. a. O. 205—210. Das *Manuel des Etudes Indiennes* bringt die gleichen Stufen nach dem Mahâyânasûtralankâra, § 2334.

denen Formen vorgenommen. Von der siebenten Stufe an schreitet der Bodhisattva voran (dûramgamâ). Die Besonderheit der mahayanistischen Bodhisattvalaufbahn im Unterschied zum Hînayâna erweist sich in der Übung der zehn vollkommenen Tugenden (pâramitâ)¹⁶. Ursprünglich wurden nur sechs genannt. Die fünf ersten, nämlich: Schenken (dâna), Sittlichkeit (śîla), Geduld (kshânti), Tatkraft (vîrya) und Meditation (dhyâna) sind auf die sechste und höchste Vollkommenheit, die Weisheit (prajñâ) hingeordnet. Prajñâ bezeichnet das Ziel und die Endfrucht allen Strebens im Mahâyâna. Später wurden weitere vier vollkommene Tugenden hinzugefügt. Die drei ersten, nämlich: Kunstgriff (upâya), Gelübde (pranidhâna) und Kraft (bala) gehören dem besonderen Gedankenkreis des mahayanistischen Bodhisattvatums an. Das Ziel ist wiederum eine Erkenntnistüchtigkeit, und zwar das Wissen (jñâna). Jñâna scheint mehr das intellektuelle Erkennen zu bezeichnen, während Prajñâ die intuitive Einsicht meint¹⁷. Offenbar haben im mahâyânistischen Tugendenschema die intellektuellen Tüchtigkeiten die Schlüsselstellung inne. Mit der Übung dieser Vollkommenheiten ist der Bodhisattva auf der siebenten Stufe in den Ozean des Allwissens eingetreten. Er schreitet im Verständnis der Leerheit und Ungeborenheit aller Dinge voran, bis er auf der zehnten Stufe (dharmamegha) „alle Formen der Versenkung“ erlangt. Auf einem gewaltigen Lotus sitzend, besitzt er die Sammlung, welche „die Kenntnis des Allwissenden“ heißt. Das Sûtra schildert die großartige Szene seiner Weihe (abhisheka), die ihn als vollkommen erleuchteten Buddha manifestiert. Aber von großem Erbarmen getrieben steigt er, ohne ins Nirvâna einzugehen, auf Grund eines Kunstgriffs vom Himmel Tushita wieder auf diese Erde herab, um die Lebewesen zu retten.

Der Zustand des Bodhisattva ist durch die Vollkommenheit der Erkenntnis (prajñâ pâramitâ) charakterisiert. Die anderen fünf Tugenden und auch die Geschicktheit in den Kunstgriffen ist ohne die Erkenntnis wertlos. Das Sûtra von der Vollkommenheit der Erkenntnis sagt: „Mag auch ein Bodhisattva-Weltalter zahllos wie die Sandkörner des Gangesflusses hindurch, Gaben schenken, Moralvorschriften beobachten, Geduld üben, Tatkraft anwenden, in Meditation verharren, ... wenn dieser nicht von der Vollkom-

¹⁶ Von den mahayanistischen zehn Pâramitâ verschieden ist die Liste der zehn vollkommenen Tugenden im Pali-Kanon, s. *Manuel des Etudes Indiennes* § 2311.

¹⁷ S. B. L. Suzuki, a. a. O. 60. Die bei der Übertragung verwandten chinesischen Schriftzeichen deuten in die Richtung dieser Unterscheidung.

menheit der Erkenntnis umfassen und von der Geschicktheit in den Kunstgriffen entblößt wäre, so fiele er auf die Stufe eines Hörers (śrāvaka) oder eines Pratyekabuddhas . . .“¹⁸. Die Vollkommenheit der Erkenntnis wird nicht ohne die völlige Leerheit des Geistes verwirklicht. Der Unerleuchtete hört das Wort von der Leerheit und drückt seine Vorstellung in Zeichen aus. „Der Weg des Bodhisattva ist die Leerheit oder der Wandel im Zeichenlosen“¹⁹. Die Vollkommenheit der Erkenntnis ist über alle Begriffe und Worte erhaben. Vor allem sind die Bodhisattvas, die „in einem Gedanken Beruhigung finden“ (eka-citta-prasādam), vom Begriff des Selbst befreit. „Nicht nämlich ist bei jenen Bodhisattvas der Begriff des Selbst wirksam, nicht der Begriff des Lebewesens, der Begriff des Lebenden, der Begriff der Person“²⁰. Ihr Geist ist auch weder vom Begriff des Dharma noch vom Nicht-Begriff befangen. Der Bodhisattva ergreift keinen Begriff, er haftet an nichts. Seine vollkommene Erkenntnis ist leer. Dieses ist der Inbegriff der höchsten Weisheit: „Ein Bodhisattva Mahāsattva soll in der Vollkommenheit der Erkenntnis wohnen, indem er in der Leere wohnt“²¹.

Aber während der Bodhisattva im Besitz der vollkommenen Erkenntnis die Leere aller Dinge durchschaut, verwirklicht er diese nicht, weil er um der Rettung der Lebewesen willen auf das Eingehen ins Nirvāna verzichtet. Er hält sich dicht an der „Grenzlinie der Wirklichkeit“ (bhūtakoti), ohne je den Schritt in die ewige Ruhe des Nirvāna zu tun, noch auch an der unerleuchteten Unrast des Samsāra zu haften. Um die Nichtigkeit aller Dinge und auch um die letztliche Belanglosigkeit aller Anstrengungen des Geistes wissend, ist er doch unermüdlich tätig, um den Lebewesen zu nützen. „Diese Logik des Widerspruchs mag man die Dialektik der Prajñā heißen“²². Suzuki sieht in der Psychologie des Bodhisattva eines der größten Geheimnisse im Leben des Geistes. Das seltsam Schwebende der Haltung veranschaulicht er durch Vergleiche, die an das Paradox des Zenon denken lassen. Der Bodhisattva „hält in der Hand den Spaten, und doch geschieht das Furchen des Erdreichs mit leeren Händen. Er reitet auf Pferderücken, und doch ist da kein Reiter im Sattel, noch ein Pferd

¹⁸ Nach der Übersetzung von *M. Walleser*: *Prajñāpāramitā, Die Vollkommenheit der Erkenntnis*, Göttingen 1914, 99.

¹⁹ A. a. O. S. 98.

²⁰ A. a. O. S. 143.

²¹ Bei *D. T. Suzuki*, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London 1930, S. 95.

²² *D. T. Suzuki*, *Essays in Zen-Buddhism*, vol. III, London 1934, S. 279.

unter ihm. Er überquert die Brücke, und doch fließt dort kein Wasser, noch ist eine Brücke da“²³. Die Verbindung von Erleuchtungswissen (prajñâ) und Erbarmen (karûnâ) im Wesen des Bodhisattva ist logisch unerklärlich, ein unlösbares Rätsel. Vergebens sucht man nach einer seinsmäßigen Grundlage. „Es ist wie das Schießen eines Pfeiles nach dem anderen in die Luft durch einen hochtächtigen Meister im Bogenschießen: er vermag alle Pfeile in der Luft zu halten, weil jeder den unmittelbar voraufgehenden trägt. Er tut dies, solange er wünscht“²⁴. Suzuki bringt in seiner Beschreibung des Bodhisattvatums die Nähe der Prajñâ zur Zen-Erleuchtung stark zum Bewußtsein. Zugleich wird der Unterschied zur abendländischen Mystik deutlich. Das Bodhisattva-Rätsel löst sich nicht in einer coincidentia oppositorum, einer Spannungseinheit von Gegensätzen oder Überwindung auf höherer Ebene. Der Widerspruch bleibt stehen, ungelöst und unlöslich, aber eingehüllt in einen Schleier der Unwirklichkeit.

Das Ideal des Bodhisattva ist aus dem indischen Geist gezeugt, dem es gleichgültig ist, ob seinen Vorstellungen Wirklichkeiten entsprechen oder nicht. Oder vielmehr sind ihm die Vorstellungen, Verlangen, Wünsche und Gelübde ebenso sehr Wirklichkeiten wie die Menschen und ihre Taten. Vollends schwinden dem buddhistischen Negativismus und Idealismus die Dinge ins Leere hinein. Was liegt daran, ob je ein Bodhisattva existiert hat oder nicht? Die schöpferische Phantasie hat im Klima des „mâya“ diese Gestalt zwischen Buddha und Mensch, weder Mann noch Frau, erzeugt. Der Bodhisattva verkörpert mit dem Erleuchtungswissen das große Erbarmen (mahâkarunâ). Die Anziehungskraft der Vorstellung auf das Volk erwies sich als ungeheuer. Die Bodhisattvas wurden im Mahâyâna-Buddhismus die hoch gepriesenen Erlösungsgottheiten für alle irrenden Menschen; ihre Barmherzigkeit und Wunderkraft wurden bald höher geschätzt als ihre erleuchtete Erkenntnis, die doch die Wurzel all ihrer Heilstätigkeit ist²⁵.

²³ A. a. O. S. 282.

²⁴ A. a. O. S. 268.

²⁵ Der Begriff des Bodhisattva erfuhr im Mahâyâna-Buddhismus eine Erweiterung. Außer den himmlischen Erleuchtungswesen wurden auch große geschichtliche Persönlichkeiten wie Nâgârjuna, Asanga und andere als Bodhisattva bezeichnet und verehrt. Schließlich nannte man jeden erleuchteten, heiligen Mann, ob Bonze oder Laie, wegen seiner hohen Erkenntnis und Güte einen Bodhisattva. Aber der Unterschied zwischen diesen drei genannten Arten von Bodhisattvas ist dem religiösen Bewußtsein lebendig. Die himmlischen Erlösungswesen und die geschichtlichen Persönlichkeiten stehen in der kultischen Verehrung nicht auf gleicher Stufe.

Die Unwirklichkeit des Bodhisattva-Ideals beeinträchtigt nicht wenig den Wert des großen Erbarmens. Der bewunderte Heroismus dieser Erleuchtungswesen zeigt sich hauptsächlich in Wünschen und Gelübden. Die Taten, die sie zur Rettung der Lebewesen vollbringen, sind durch magische Kräfte gewirkte phantastische Wunder. Während er alle rettet, kommt dem Bodhisattva doch nicht die Vorstellung eines Lebewesens, denn seine Erkenntnis weilt in der Leere. Als eine Verkörperung der apersonalen Weisheit ist er, wenigstens der Idee nach, ein unpersönliches Wesen. Deshalb ist auch das Schwebende der Bodhisattvahaltung von der losgeschälten Liebesgesinnung der christlichen Heiligen wesentlich verschieden. Der Heilige, der nicht an dem Guten haftet, das er vollbringt, sondern in völliger Loslösung einzig auf Gott schaut, da seine „Rechte nicht weiß, was die Linke tut“ (Mt 6, 3), verwirklicht in sich die vollkommene innere persönliche Freiheit. Er erkennt und liebt seinen Mitmenschen als Person in Gott, zu dem sich sein Geist in ungehemmtem Flug erhebt. Die Liebestat, die er um Gottes Willen wirkt, ist deshalb um nichts weniger wirklich; der Beschenkte erfährt tatsächlich eine Bereicherung. Es geschieht etwas, und es ist wichtig, daß etwas geschieht, was geschieht, und wie es geschieht.

Das Bodhisattva-Ideal hat sehr nachhaltig auf den ganzen Buddhismus eingewirkt und besonders im Zen reichliche Früchte gezeitigt. Bis heute spielen die Bodhisattva-Gelübde eine wichtige Rolle im Leben des Zen-Jüngers. Sie werden am Anfang des Weges mit glühendem Herzen erweckt und während der langen Jahre der Übung beständig wiederholt:

„Wie zahllose Lebewesen sind: ich gelobe, alle zu retten.

Wie unerschöpflich die Leidenschaften sind:

ich gelobe, alle auszulöschen,

Wie unermesslich die Dharma sind: ich gelobe, alle zu meistern.

Wie unvergleichlich die Buddha-Wahrheit ist:

ich gelobe sie zu erlangen.“

Im letzten der vier Gelübde ist die Bindung an die höchste Erleuchtung ausgesprochen. Durch seine Erkenntnis, die Allwissen ist, weilt der Bodhisattva beständig im Reich des Absoluten. Der mystische Charakter seiner intuitiven Einsicht eignet ebenso der Erleuchtung, die der zur Bodhisattva-Laufbahn verpflichtete Zen-Jünger anstrebt.

3. *Buddhologie und Nirvâna*

Das Bodhisattva-Ideal ist die neue, keimkräftige Wurzelidee, die die Bewegung im Mahâyâna vorantreibt. Aber die mahâyânistische Wandlung, die zunächst ohne Bruch mit dem Hinayâna vor sich geht, betrifft ziemlich alle Grundbegriffe. Die japanischen Gelehrten erblicken in der Entwicklung der Lehre vom Buddha das Hauptkennzeichen des Mahâyâna, weshalb sie die ersten Anfänge der neuen Richtung bei den doketischen Mahâsamghika erkennen²⁶. Die aus einem natürlichen Verehrungsbedürfnis früh entstandene Ausschmückung der Buddhagestalt rührt zunächst kaum an das Wesen der Lehre. Die dogmatischen Vorstellungen des abendländischen Docketismus liegen dem buddhistischen Denken fern. Der Buddhismus zieht nicht die Grenzlinie zwischen Mensch und Gott²⁷. Die göttlichen Wesen, die in Sûtren, Kult und Kunst auftreten, stammen zumeist aus dem Mythos und werden den Lebewesen eingeordnet, die sich im Kreislauf der Geburten bewegen. Die Erhöhung des Buddha ins Übermenschliche wird bedeutsam, sobald sie zur spekulativen Ausgestaltung des absoluten Bereichs Anlaß gibt. Ursprünglich aus der Schar der irrenden, erlösungsbedürftigen Lebewesen hervorgegangen, hat der Buddha so endgültig die Grenzlinie überschritten, daß er zur absoluten Wirklichkeit gehört. Er steht nicht mehr auf der menschlichen Seite. Seine irdische Herkunft ist, wenn nicht vergessen, so doch zu einer belanglosen Phase in der unendlichen Geschichte seiner Gnadenerweise herabgemindert. Seinem Wesen nach ist er das Absolute. Dieses ist die gewaltige neue Entdeckung des Mahâyâna, religiös vorbereitet durch die wachsende Neigung zur kultischen Verehrung, philosophisch durch den Einstrom aus der monistisch-pantheistischen indischen Philosophie. In mahâyânistischer Sicht ist der Buddha zuerst und wesentlich jenseitig. Weil aber der Buddhismus keine logischen Kategorien für die jenseitige Wirklichkeit

²⁶ Siehe *H. Ui*: Geschichte der Indischen Philosophie (Große Ausgabe), 3. Aufl. Tôkyô 1935, S. 160, 161. Vgl. *B. L. Suzuki*, a. a. O. S. 36, 37.

²⁷ *Thomas* macht bei der Darstellung der Bodhisattva-Laufbahn auf den fundamentalen Unterschied des buddhistischen Standpunktes gegenüber dem westlichen Docketismus aufmerksam. Er schreibt: „... This is unlike the gnostic docetism which represented the essentially divine as assuming the mere appearance of the human. Indian thought never conceived any fundamental difference in kind between the human and the divine. Whether an in Vedic thought they started with the One and reached the individual or as in Buddhism extended the individual into a universal principle, the conception always resulted in pantheism or pancosmism according to the aspect emphasized“ (a. a. O. S. 203).

gelten läßt, die Kausalität auf den Bereich des Werdens im Samsâra beschränkt und die Substantialität leugnet, konnte der Buddha von den Mahâyânisten nicht als Gott und Schöpfer verstanden werden. Sein Wesen liegt jenseits aller begrifflichen Aussagen und ist unaussprechlich, geheimnisvoll. Die Gleichsetzung des mystischen, absoluten Endzustandes des Nirvâna mit dem Buddha ergab sich folgerichtig aus der mahâyânistischen Buddhologie. Aber auch die Welt des Werdens ist vom Geheimnis des Buddha umfaßt. Das Erleuchtungsauge schaut die Allwirklichkeit des Buddha, die Einheit von Samsâra und Nirvâna.

Der vollendete Ausdruck der neuen Buddhologie ist die Lehre von den drei Buddha-Leibern, die zu den Zentraldogmen des Mahâyâna zählt und von allen Sekten angenommen wird²⁸. Diese systematische Zusammenfassung der verschiedenen, einander widersprechenden Aspekte einer vielfältigen Buddha-Schau fand erst ziemlich spät die letzte Form in der philosophischen Schule der Yogâcâra. Gewöhnlich werden als die drei Buddha-Leiber genannt: der Leib der Erscheinung (nirmanakâya) — spätere Sekten unterscheiden zwischen den vollkommenen Erscheinungen des Vollendeten (wie z. B. der des Shâkyamuni) und Teilmanifestationen (wie dem Erscheinen der großen buddhistischen Geisteslehrer) —, der Leib der Glückseligkeit (sambhogakâya) — die idealisierte, vollendete Buddhogestalt, die zur Personifizierung anreizt; besonders berühmt und verehrt ist so der Buddha Amithaba (jap. Amida) — und der kosmische Leib (dharmakâya), der nichts anderes ist als die absolute Allwirklichkeit des Buddha. Offenbar finden in dieser Buddha-Schau alle sehr verschiedenartigen Vorstellungen Befriedigung. Die unbegrenzten Erscheinungsmöglichkeiten des Vollendeten, wie sie die Phantasie ersinnt, geben den Stoff für ein Pantheon zahlloser Buddhas, das doch in der einen Buddha-Natur des Dharmakâya seine Einheit besitzt. Das kultische Verehrungsbedürfnis konnte den glückseligen Buddhaleib in einen unaussprechlichen Glanz von Licht und Schönheit kleiden, mit grenzenloser Weisheit, Macht und Erbarmen ausrüsten und sein reines Land als die Heimat aller menschlichen Sehnsüchte malen. Die grundlegende Metaphysik dieser Buddhologie ist offensichtlich pantheistisch, oder, wie die Buddhisten lieber und genauer sagen, kosmotheistisch. Die entsprechende Anthropologie ist mystisch ausgerichtet. Des Menschen tiefstes Anliegen muß die Erlangung der Erleuchtungs-

²⁸ Vgl. die kurze Darstellung der Lehre von den drei Buddhaleibern bei *B. L. Suzuki*, a. a. O. S. 36—48.

schau sein. Nur der Erleuchtete erfaßt ja die vollkommene Buddha-wirklichkeit. Die Erleuchtung bedeutet aber für den Menschen zugleich die Verwirklichung seines eigenen tiefsten Wesens, nämlich der in allen Lebewesen angelegten Buddhanatur.

Die Überlegenheit des Mahâyâna im Vergleich zum Hînayâna, die sich auf verschiedenen Gebieten sowohl im philosophischen als auch im religiösen Bereich zeigt, rührt hauptsächlich davon her, daß das Mahâyâna eine mystische Einheitsschau lehrt, die das fundamentale Verlangen des Menschengenusses nach Einheit in hohem Grade zu erfüllen verspricht²⁹. Die Vorstellung einer doppelten Wahrheit, einer in die Vielheit der Dinge verhafteten exoterischen und einer völlig einfachen, leeren, esoterischen Wahrheit, in der alles und nichts zusammenfallen, durchzieht das gesamte indische Denken und wirkt besonders stark im Mahâyânismus. Philosophisch am weitesten vorangetrieben ist die Problematik in der Dialektik des Nâgârjuna, dessen radikale logische und ontologische Kritik die buddhistische Philosophie hart an den Rand des Nihilismus bringt. Bezeichnenderweise rettet nicht philosophische Spekulation, sondern allein die mystische Intuition. Hier liegt ein Unterschied zum echt philosophischen Standpunkt Shankaras. Nâgârjunas Philosophie mündet ein in den mystischen buddhistischen Heilsweg.

Unter den religiösen Übungen des Mahâyâna ragt die Meditation hervor, die allein zur Verwirklichung der Einheitsschau verhilft. Der zur personalen Verehrung hindrängende Kult, der in der buddhistischen Volksfrömmigkeit einen so breiten Raum einnimmt, ist doch, vom Wesen her gesehen, zweitrangig. In allen mahâyânistischen Sekten kommt das meditative Element mehr oder weniger zur Geltung, auch im Amidismus, wo das endlos wiederholte Anrufen des Buddhanamens in eine seelische Verfassung völliger Beruhigung einwiegt³⁰. Das esoterische Moment tritt im Tantrismus besonders stark hervor, während das Zen die eigentliche geistige Meditation im Buddhismus zur höchsten Entfaltung gebracht hat. Tantrismus und Zen bezwecken auf verschiedene Weise das gleiche, nämlich den Durchbruch zu einer höheren, verborgenen Wahrheit, deren Erkenntnis den Erleuchteten in den absoluten Bereich versetzt, wo alles eins und das Eine der Buddha ist.

²⁹ Die Mahâyânisten bezeichnen ihre Lehre deshalb auch als „tief“ im Vergleich zur „seichten“ Hînayâna-Lehre; s. *H. Ui*, a. a. O. S. 160.

³⁰ Vgl. die aufschlußreiche Studie von *D. T. Suzuki* über Koan-Übung und Nembutsu (Anrufung des Buddhanamens) in: *Essays in Zen-Buddhism*, vol. II, London 1933, S. 115—165.

KLEINE BEITRÄGE

H. HAAS, LEIDEN:

OVERSEAS STUDENTS COORDINATION

Obwohl die Frage der Studenten aus Missionsländern, die ihre Studien in Europa machen, in den Zeitschriften schon viel Beachtung gefunden hat, kann man doch nicht sagen, daß die Frage in einigermaßen entschiedener Weise von der Katholischen Kirche her gelöst ist. Es ist hier nicht die Stelle, dies klar zu machen.

Während „Rom“ sich noch berät, hat „Saguntum“ schon begonnen, sich zu rühren. In den asiatischen und afrikanischen katholischen Studentengruppen fängt man mehr und mehr an, die Selbstverantwortlichkeit einzusehen und auf sich zu nehmen. Es wird von selbst immer mehr klar, daß richtige Apostolatsarbeit, in den größeren nationalen Gruppen zumindestens (Afrikaner in England und Frankreich, Inder und Ceylonesen in England, Vietnamesen in Frankreich, Indonesier und Antillianer in Holland), überhaupt nur geschehen kann durch die Katholiken im Herzen ihrer Gruppe.

Klar ist auch geworden, daß die katholische internationale Zusammenarbeit in Asien und Afrika jetzt schon im Westen vorbereitet werden muß, wo so viele Vertreter von so vielen Nationen ganz in der Nähe voneinander wohnen.

Es ist die indonesische katholische Gruppe in Europa, mit Sitz in Holland, I. M. K. I., die die Initiative ergriffen hat. Im Sommer 1955 hat sie in Holland eine Begegnung veranstaltet zwischen katholischen asiatischen Studenten aus ganz Europa. Aus dieser Begegnung ist ein Sekretariat S. A. M. A. (Students of Asia Meet Abroad) entstanden, das dann wieder im Januar d. J. in Löwen eine Zusammenkunft von Seelsorgern, Studenten, Vertretern von Laienmissionsgruppen einberufen hat. Man hat in wenigen Tagen die Lage studiert und besonders sich kennengelernt. Diese erste Begegnung, die besucht worden ist von Studenten aus Asien, Afrika und aus den Antillen und von Seelsorgern und Laienmissionaren aus ganz West-Europa, hat deutlich gemacht, daß die richtige Arbeit in vielen Fällen erst begonnen werden muß, und daß das Verlangen nach Zusammenarbeit ebenso groß ist wie der Mangel daran bisher.

In Löwen ist das Sekretariat SAMA erweitert auf alle Überseestudenten: OSCO, Overseas Students Coordination. Es handelt sich nicht um eine Art Organisation, sondern um ein Koordinationssekretariat, das von den Studenten selbst geführt wird.

Die Adresse: OSCO, Pagestraat 15, Tilburg, Holland.

THOMAS OHM

DIE LAOSMISSION HEUTE

In Laos oder Lane-Xang, wie es früher hieß, dem „Lande der 1000 Elefanten“, liegen die Dinge weithin wie im benachbarten Kambodscha. Es gab einmal eine Zeit, in welcher verschiedene selbständige Reiche in diesem Gebiet bestanden. Aber das ist lange her. Schon längst hat sich Thailand den größeren und Frankreich den kleineren Teil von Laos angeeignet. Nur von diesem letzteren, der zwischen Siam, Birma, Yünnan und Tongking liegt, eine Größe von 236 800 qkm

hat und durch den Mekong vom siamesischen Laos getrennt ist, sprechen wir im folgenden.

Das Gebiet hat von 1879 an unter französischem Protektorat und von 1893 an unter französischer Verwaltung gestanden. Erst im Zuge der großen Veränderungen, die sich gegenwärtig in Südostasien vollziehen, sind auch in Laos die Verhältnisse neu geregelt worden. Am 26. 8. 1946 hat man Nord- und Südlao zusammengefaßt und dem Herrscherhaus der Luang-Prabang unterstellt. Aber die Änderungen waren damit keineswegs zu Ende. Nach dem Vertrag, der am 19. 7. 1949 zwischen Frankreich und dem König von Laos geschlossen wurde, ist Laos ein unabhängiger Staat unter eigener Oberhoheit innerhalb der französischen Union. Die neue Verfassung stammt vom 15. 5. 1947 und ähnelt derjenigen des Königreichs Kambodscha. Auch Laos ist eine konstitutionelle und demokratische Monarchie. Die gesetzgebende Versammlung trat erstmals am 25. 11. 1947 zusammen und erklärte sich zur französischen Union. Die Wahl von 1951 brachte in diesem Punkte keine Änderung.

Hauptstadt des aus elf Provinzen bestehenden Landes ist Vientiane und Residenzstadt Luang-Prabang. König ist zur Zeit Sowawang Wong. Im Jahre 1954 haben die Vietminh einen Teil des Landes besetzt und dabei Msgr. Arnaud, den apostolischen Präfekten von Thakhet sowie drei Missionare und eine Schwester gefangen genommen. Aber nach dem Genfer Abkommen von 1954 mußten die Vietminh diesen Teil wieder räumen. Aber die Einheit des Landes hat trotz allem nicht wiederhergestellt werden können. Nach dem Genfer Abkommen sollten die Provinzen Phong Saly und Sam Neua als Sammelplatz für die regierungsfeindliche und mehr oder minder kommunistische Bewegung, die von Rotchina und Ho Tschì Minh unterstützt wird, dienen, die Provinzen selbst jedoch dem König unterstellt bleiben. Aber die Pathet Lao, welche die völlige Unabhängigkeit des Landes erstreben und in dem Prinzen Suwana Wong, einem Verwandten des Königs, ihren Führer und den rechtmäßigen König von Laos sehen, haben in diesen wichtigen Provinzen, die an China und Nord-Vietnam grenzen, die militärische und zivile Gewalt. So teilt Laos das Schicksal Deutschlands, Koreas und Vietnams. Es besteht große Gefahr, daß die Pathet Lao, die das gesamte Laos zu „befreien“ suchen, und zwar mit Hilfe der 12 000 Mann starken und von Vietminh kommandierten „laotischen Befreiungsarmee“, Erfolg haben.

Die Zahl der Einwohner des Königreichs beläuft sich heute auf rund 1,8 Mill. Zusammengesetzt ist die Bevölkerung aus Laoten, welche die Mehrheit bilden, und aus Thài (Neua, Dam, Lus), Indonesiern (Tschas, d. i. „Wilde“) sowie Chinesen (Hos, Jaos, Meos). Die Laoten finden sich vor allem in den dichtbesiedelten Stromauen, während die primitiven Altvölker in den Waldgebirgen leben. Wirtschaftlich ist das Land noch wenig entwickelt, obwohl es bereits 30 Flugplätze aufweist.

Die *Laos-Mission* ist noch in den Anfängen. Im Jahre 1953 belief sich die Zahl der Katholiken nur auf etwa 10 000. Was die Sprengel-Einteilung betrifft, so gab es früher nur das von den Priestern des Pariser Seminars betreute apostolische Vikariat Laos. Aber im Jahre 1938 wurde die apostolische Präfektur Vientiane und Luang-Prabang geschaffen und den Oblaten von der Unbefleckten Empfängnis anvertraut, was zur Folge hatte, daß das apostolische Vikariat Laos fortan mehr siamesisch als laotisch war. In diesem Vikariat gab es nach *Le Missioni Cattoliche* (1950) 29 053 Katholiken mit 19 einheimischen und 24 ausländischen Priestern sowie 125 einheimischen und 10 ausländischen Schwestern. Man bedenke aber, daß damals auch ein Teil von Siam zum apostolischen Vikariat

Laos gehörte und auf diesen siamesischen Teil die meisten Katholiken entfielen. Im Jahre 1950 traten an die Stelle des apostolischen Vikariates Laos zwei neue Sprengel, nämlich das apostolische Vikariat Tharé (Siam) und die ap. Präfektur Thakhet. Zwei Jahre später erhob man die apostolische Präfektur Vientiane zum apostolischen Vikariat mit P. Etienne Loosdregt als erstem apostolischen Vikar, der feierlich durch den Delegaten Dooley installiert wurde. Dieses Vikariat hatte im Jahre 1954 unter rund 500 000 Einwohnern 3727 Katholiken¹, während auf die den Parisern verbliebene apostolische Präfektur Thakhet 6442² Katholiken unter 800 000 Einwohnern kamen. Wie in Kambodscha so bestehen auch in Laos unsere Christengemeinden fast nur aus eingewanderten Annamiten und Tongkinesen³. Sehr rührig gearbeitet wird von der Legion Mariens, so in Luang-Prabang und im Gebiet von Paksane.

Die herrschende Religion ist in Laos noch immer der singhalesische *Buddhismus*. Ja, dieser ist, wie in Kambodscha, Staatsreligion. Für die Klöster und rund 5700 Bonzen und 8300 Novizen⁴ ist gut gesorgt. Freilich ist der religiös-sittliche Standard der Mönche nicht so hoch wie bei den Mönchen Siams und Kambodschas. Der König muß dem Buddhismus anhangen und ist dessen Protektor. Seit einiger Zeit ist eine Renaissance des Buddhismus im Gange und bedient sich die politische Propaganda des Buddhismus als eines Mittels. Ein Mitglied des Parlaments erklärte vor einiger Zeit: „Die Religion von Laos ist der Buddhismus; ihr dürft nicht der Religion der Franzosen folgen.“ Aber ein Christ erwiderte ihm: „Wir folgen nicht der Religion der Franzosen, sondern der Religion Jesu“⁵. Beachten wir noch, daß der Buddhismus nie die ganze Bevölkerung des Landes durchdrungen hat. Nach wie vor spielen wenigstens in Laos die guten und bösen Phi oder *Geister* eine größere Rolle als die Buddhas. Außerdem ist auf die *Minoritäten* hinzuweisen, die ihre eigenen Anschauungen und Kulte haben.

¹ Nach *Annuario Pontificio* 1955, 769.

² *Ibid.* 797. Oberer von Thakhet ist P. J. Arnaud.

³ Zum Gesagten vgl. *Eglise Vivante* 5, 1953, 45 f.

⁴ *Missi*, 20, 1955, 126.

⁵ *Eglise Vivante*, 6, 1954, 39.

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

H. VOLKEN, SJ, POONA (INDIEN):

SZENEN DES EVANGELIUMS IM INDISCHEN TANZ *

Dies beachtenswerte Büchlein ist das Werk eines jungen Kapuzinerpaters aus dem Norden Indiens. Es will dazu anregen, den Reichtum des religiösen Tanzes mit seiner rhythmischen und symbolischen Ausdruckskraft mehr und mehr auch in christlichen dramatischen Darstellungen zu benützen. Im Vorwort führt P. Edmond kurz in die wichtigsten Arten der klassischen indischen Tänze ein und weist besonders auf jene hin, die sich für religiöse Aufführungen eignen.

* Zu dem Buch von *Fr. Edmond OFM Cap: Gospel Scenes in Indian Dance* (p. 46). C. C. H. M. 32 Thornhill Road, Allahabad (Indien).

Zeichnungen erklären einige der einfachsten symbolischen Handstellungen. Abschließend gibt Vf. einen kurzen Überblick über indische Rhythmen und Notenschrift.

Vier Szenen aus der Bibel: Die Weisen aus dem Morgenlande, Jesus und die Samariterin am Jakobsbrunnen, die klugen und törichten Jungfrauen und der Liebeserweis der Sünderin im Hause des Pharisäers bilden den Hauptinhalt des Büchleins. Der Text und die praktischen Anweisungen für den Sprecher, die Tänzer und die Musikanten sind in Hindi und in englischer Übersetzung gegeben. Für jede Handlung wird anschließend in indischer Notenschrift die begleitende Musik angegeben, dazu die entsprechende Tonleiter (Raga), Takt und Rhythmus.

In der Ausführung trägt ein Sprecher langsam den Text vor, während die Tänzer, die betreffenden Personen darstellend, in rhythmischen und symbolischen Bewegungen unter Musikbegleitung den Sinn der Handlung zum Ausdruck bringen. — Fr. Edmond weist im Vorwort darauf hin, daß die vier biblischen Handlungen schon mehrmals vorgeführt wurden und großen Anklang fanden. Das wird niemanden erstaunen, der weiß, welch wichtigen Platz Musik und Tanz im religiösen Leben des indischen Volkes einnehmen.

C H R O N I K

1955

- 3./8. 12. Internationaler Kongreß für das Laienapostolat in Asien tagt in Manila (Philippinen) unter Vorsitz des indischen Kardinals Gracias von Bombay. 150 Delegierte aus 15 Ländern. Thema: Asien für Christus.

1956

16. 1. Ministerpräsident Nasser von Ägypten kündigt neue Verfassung an. Der Islam wird Staatsreligion.
24. 1. Ankunft des neuen Apostolischen Internuntius Msgr. Enrici für Indonesien in Djakarta.
28. 1. Die Apostol. Präfektur der Bermudas-Inseln (Atlantik) wird Apostol. Vikariat.
1. Generalow als sowjetischer Botschafter nach Tripolis.
14. 2. Die Congregatio ordinaria der Ritenkongregation verhandelt über die Einleitung des Seligsprechungsprozesses von Victoria Raosamanarivo, einer Dame aus vornehmster Familie der Insel Madagaskar, die in den politischen Wirren 1883 die Kirche vor dem Untergang rettete und nach einem reichen apostolischen Leben am 21. 8. 1894 im Rufe der Heiligkeit starb.
20. 2. Vom Erzbistum Agra in Indien wird das neue Bistum Meerut abgetrennt und den Kapuzinern zur Betreuung anvertraut.

20. 2. Errichtung der neuen *Apostol. Präfektur Kitui* in Kenia (Ostafrika). Die Missionierung übernimmt die Missionsgesellschaft vom hl. Patrik.
20. 2. Im Erzbistum Port-of-Spain (Antillen) werden zwei *neue Bistümer* errichtet: *Castries* auf S. Lucia und *St. George* auf Grenada.
26. 2. In Kamerun Weihe Thomas Mongos (vom Stamm der Bassa) zum Bischof.
29. 2. Die Nationalversammlung in Karachi nimmt die *neue Verfassung für Pakistan* an. Den religiösen Minderheiten wird volle bürgerliche Gleichberechtigung und freie Ausübung ihrer Religion zugesichert.
29. 2. Die Apost. Vikariate *Jamaika* (Antillen), *Belize* (Britisch-Honduras), *Britisch-Guyana* und *Französisch-Guyana* werden zu *Bistümern* erhoben.
29. 2. Ernennung des indischen Kapuziners P. Dominikus von Bandra (Romuald Athaide) zum *ersten einheimischen Erzbischof* von Agra.
2. Rußland und Liberien beschließen, diplom. Vertreter auszutauschen.
5. 3. *Iskander Mirza*, bisher Generalgouverneur, wird einstimmig zum *ersten Staatspräsidenten von Pakistan* gewählt.
23. 3. *Pakistan* wird zur islamischen *Republik* ausgerufen, bleibt aber Mitglied im Commonwealth.
25. 3. Ein *Negerbischof* spendet zum *ersten Male* einem *weißen* Priester die *Bischofsweihe*: Bischof Bigirumwami, Apost. Vikar von Nyundo in Ruanda (Belgisch Kongo) weiht am Palmsonntag den neuen Schweizer Bischof Perraudin von Kabgayi in Ruanda.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

STATISTIK

Philippinen-Statistik

Nach dem Catholic Directory of the Philippines 1956 (Catholic Trade School. 1916 Oroquieta. Manila) gibt es auf den Philippinen 20 867 453 Einwohner, darunter 17 044 163 Katholiken (81,68 % der Bevölkerung) mit 1430 Weltgeistlichen und 1400 Regularpriestern sowie 660 (major) und 1419 (minor) Seminaristen. Auf je 10 641 Einwohner und 8691 Katholiken kommt 1 Priester (Pfarrklerus). Von den Ordensleuten (Patres, Scholastiker, Brüder, Novizen) sind am stärksten die Jesuiten (692), die Steyler (269), die Kolumbaner (164) und die Dominikaner (124). Die Zahl der Schwestern beträgt 3668 (2263 einheimische, 971 ausländische). Es bestehen 6 Kirchenprovinzen, nämlich Manila (1 ED, 3 D, 2 apost. Vik., 2 Prälaturen nullius), Cebu (1 ED, 4 D), Nueva Segoria (1 ED, 2 D, 1 A. V., 2 Präl. null.), Carceres (1 ED, 2 D), Jaro (1 ED, 2 D), Cagajam (1 ED, 2 D, 3 Präl. null., 1 apostolische Präfektur).

MITTEILUNGEN

MISSIONSSTUDIENWOCHE

21.—25. Mai 1956 in Würzburg

I. ALLGEMEINES

1. Das Generalthema lautet: Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission.
2. Die Missionsstudienwoche ist eine Veranstaltung des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster und des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen.
3. Als Teilnehmer willkommen sind alle, die in der Mission oder für die Mission gearbeitet haben und arbeiten bzw. sich auf die Missionsarbeit vorbereiten, desgleichen alle, für welche das große Werk der Weltmission ein wichtiges Anliegen ist.
4. Die Teilnehmerkarte (Unkostenbeitrag 1,— DM) berechtigt zur Teilnahme an sämtlichen Veranstaltungen und Diskussionen.
5. Anmeldungen sind zu richten an das Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster (Münster/Westf., Johannisstraße 12—17).
6. Mit wenigen Ausnahmen finden die Vorträge in einem Hörsaal der Universität statt. Die Nummer des Hörsaals wird bei der Ankunft bekanntgegeben.
7. Diskussionen werden nach Möglichkeit und Notwendigkeit eingeschaltet.
8. Wohnung und Verpflegung finden die Teilnehmer im St.-Burkardus-Haus am Dom und in anderen Häusern der Stadt. Die Kosten für die Unterbringung sind nach der Unterkunft verschieden. Jene, welche bereit sind, das Zimmer (im St.-Burkardus-Haus) mit einem andern zu teilen, bitten wir um Mitteilug. Im St.-Burkardus-Haus kostet die volle Pension 9,— DM.
9. Nach der Ankunft in Würzburg melden sich die Teilnehmer im St.-Burkardus-Haus.

II. PROGRAMM

Montag, 21. Mai, 20 Uhr, St.-Burkardus-Haus

Begrüßung durch Herrn Direktor Dr. Franz Kiel (Wiesbaden), den ersten Vorsitzenden des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen.

Einführung von Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm OSB: *Ziel und Sinn der Woche.*

Univ.-Prof. DDr. Josef Hasenfuß (Würzburg): *Die Neuheit der Botschaft und Verkündigung.*

Dienstag, 22. Mai

9.15—10.00 Dr. Neuhäusler (Dillingen): *Die Bekehrung.*

10.15—11.00 Dr. August Fröschle-Firmann (Münster, früher Japan): *Das neue innere Verhältnis zu Gott.*

15.15—16.00 Univ.-Prof. Dr. Josef Pascher (München): *Die neue Weise Gott zu verehren.*

- 16.30—16.45 Kurzreferat von P. Eichinger SVD (früher in China): *Eine neue Aufgabe: Die Betreuung ausländischer Studenten in Deutschland*, im St.-Burkardus-Haus.
- 20.00 Stunde der Begegnung, im Kolpinghaus.

Mittwoch, 23. Mai

- 9.15—10.00 Prof. Dr. Bernhard Häring CSsR (München-Gars): *Die Neuheit des sittlichen Lebens*.
- 10.15—11.00 Dr. Johannes Schütte SVD (Rom, früher China): *Die Neuheit des sozialen Lebens*
- 15.15—16.00 Dr. Thaddäus Hang (China, z. Zt. Deutschland): *Die geistige Situation im heutigen China und die Möglichkeiten des Christentums*.
- 16.15—17.00 Prof. P. Abdel Jalil (Marokko, z. Zt. Paris): *Gibt es neue Methoden in der Islam-Mission?*
- 17.45—18.15 Kurzreferat von Frau Dr. Schlüter-Hermkes (Rhöndorf): *Unesco und Mission*, im St.-Burkardus-Haus.

Donnerstag, 24. Mai

- 9.15—10.00 Univ.-Prof. Dr. Richard Mohr (Nijmegen): *Die Neuheit der Kultur*.
- 10.15—11.00 Dr. P. Walbert Bühlmann OFM Cap (Schweiz, früher Afrika): *Die Neuheit des Lebens im Ausdruck der Sprache*.
- 15.00 Fahrt nach Münsterschwarzach.
- 15.30—16.15 Teilnahme an der Vesper.
- 16.15 Kaffee
- 17.00—17.45 Dr. P. Urban Rapp OSB (Münsterschwarzach): *Die Neuheit auf dem Gebiete der Kunst*.
- 18.00 Heimfahrt

Freitag, 25. Mai

- 8.00 Pontifikalmesse in der Neumünsterkirche (am Grabe der FrankenaPOSTEL)
- 9.15—10.00 Dr. Benno Biermann OP (Walberberg): *Nova et vetera*.

MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Im Anschluß an die Missionsstudienwoche findet am 25. Mai 1956 im Burkardushaus zu Würzburg eine Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen statt.

SITZUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN KOMMISSION DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Im Anschluß an die Missionsstudienwoche findet außerdem eine Sitzung der wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen statt, und zwar im Burkardushaus zu Würzburg um 11.30 Uhr.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bibliografia missionaria. Anno XVIII: 1954. Compilata dai bibliotecari P. G. Rommerskirchen OMI, P. G. Dindinger OMI, P. N. Kowalsky OMI. Pontificia Biblioteca Missionaria di Prop. Fide) — Unione Missionaria del Clero in Italia. Roma 1955, pp. 130.

Die Genauigkeit, mit der das katholische Schrifttum über die Mission und alle einschlägigen Fragen verzeichnet wird, bleibt ein so hervorragendes Kennzeichen dieser bewährten Bibliographie, daß man versucht sein könnte, sie minuziös zu nennen. Auf die geringen Lücken hinweisen zu wollen, hieße, sich selbst kleinlicher Kritiksucht zeihen. Die *Bibliografia missionaria* bleibt wie die *Bibliotheca Missionum* ein unentbehrliches Hilfsmittel für jedes missionswissenschaftliche Arbeiten und Forschen.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. Robert Streit OMI, fortgeführt von P. Johannes Dindinger OMI. 20. Band: Afrikanische Missionsliteratur 1910—1940. 2. Teil n. 9844—10 818; 17* + 874 Seiten. Verlag Herder, Freiburg i. B. 1954. DM 50,—.

Die gewaltige Materialfülle der nunmehr so gegenwartsnahen Bände unserer *Bibliotheca Missionum* hat den fleißigen und klugen Bearbeiter P. Dindinger dazu veranlaßt, nunmehr nach Gruppen von Missionaren einzuteilen. Immer noch versucht er, die Lebensskizze der Autoren zu geben; aber es läßt sich nicht mehr gänzlich durchführen. In diesen 30 Jahren scheint sich nun die ganze Missionsliteratur in Zeitschriften zu zersplittern. Eigentliche Bücher sind ganz selten. Dem Zweck der Werbung und schnellen Kenntnissgabe entsprechen eben die flüchtigen Hefte mehr. So spüren wir das Hasten der Zeit: selbst Missionsnachrichten müssen rasch und warm serviert werden. Liebevoll bedacht ist der Kreis um den „Wüstenheiligen“ P. Charles de Foucauld. Von den Schweizer Benediktinermisionaren ist nur das Büchlein über die schwarzen Schwestern (Watawa) erwähnt. Vielleicht hat es an der Zusage anderer Schriften gefehlt. Viel Linguistik und Geographie mischt sich ein. Als erste Missionschwester auf afrikanischem Boden sind jene von S. Paul de Chartres (p. 506) genannt, die demnach vor den Cluny-Schwester auf afrikanischem Boden gewirkt haben. Eine unglaubliche Fülle von Material zum neuesten Missionsgeschehen hat uns P. Dindinger zusammengesucht und durch eine wahre Wunderwelt von Registern erschlossen. Wir wollen in Dankbarkeit diese Schätze benützen.

P. Laurenz Kilger OSB

LEHMANN, ARNO: *Es begann in Tranquebar.* Die Geschichte der ersten evang. Mission in Indien. Berlin (1955). Evangelische Verlagsanstalt. 353 S.

Es handelt sich hier um die deutsche Ausgabe eines Werkes, das 1955 anlässlich des 250jährigen Jubiläums der Transquebar-Mission in Madras erschien und auf Untersuchungen beruht, die dank der Beihilfe der deutschen demokratischen Regierung möglich waren. Das Buch stammt von Lehmann, der selbst in Indien

gewirkt hat und jetzt an der Universität Halle Professor für Missionswissenschaft ist. Es ist vorzüglich und geradezu spannend geschrieben, mit Bildern ausgestattet und quellenmäßig ausgezeichnet belegt. Auch bisher unerschlossene Quellen sind benützt und ausgewertet. Bücher dieser Art liest man gerne. Hier haben wir einen wesentlichen Beitrag zur indischen Missionsgeschichte, speziell zur Geschichte der „ersten evangelischen Kirche Asiens“. Auch für die Missions-theorie und Missionsmethode ist das Buch interessant. Ich erinnere nur daran, daß man schon in den Anfängen von Tranquebar von der Mission als einer *plantatio ecclesiae* sprach (61, 72) und schon damals mit dem Problem „Theologie und indische Philosophie“ rang.

Münster (Westf.)

Thomas Ohm

OHM, THOMAS: *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*. (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft, 4.) Münster, Aschendorff, 1956. Seiten 200. DM 12,50.

Mit diesem Werk ist dem Religionsunterricht an den Höheren Schulen eine ungemein wertvolle Gabe beschert worden. Der Mission als „dem größten Unternehmen der Kirche“ kommt heute mehr denn je entscheidungsvolle Bedeutung zu, und die Religionslehrerschaft ist willens, ihr zu entsprechen. Zweifellos aber sah sie sich bislang außerstande, diese Aufgabe in zureichendem Maße zu erfüllen. Einerseits mußte der Versuch scheitern, sie wie ein bloßes Einzelgebiet neben den vielen anderen in der immer mehr anschwellenden Stofffülle unterzubringen oder ihr da einen größeren Raum zu geben; denn bei solchem Vorgehen verkennt man die grundlegende Sendung des apostolisch-missionarischen Einsatzes, die letztlich den ganzen Unterricht durchwirken will. Diesem Mangel kann nur ein grundsätzlicher Wandel des Gesamtaufbaus abhelfen. Andererseits fehlte bislang eine ebenso umfassende, wie gründliche Übersicht der gesamten bisherigen geschichtlichen missionarischen Leistung. Ihrer kann vor allem der Religionslehrer nicht entraten: Persönlich nicht, weil er erst eigentlich mit ihr sein kirchengeschichtliches Wissen im allgemeinen und sein missionsgeschichtliches im besonderen in ein klar umrissenes und scharf ausgeprägtes Bild bekommt; für seine Schüler nicht, weil er ohne solchen ihm selbst geleisteten Dienst gar nicht in der Lage sein kann, faßlich und einprägsam zu unterrichten.

Dieses Werk, das in der Hauptsache durch Ohm gestaltet wurde und an dem verschiedene Gelehrte mitarbeiteten, birgt eine gewaltige Arbeitsleistung in sich. Die prägnanten Daten, die bis zur Gegenwart reichen, sind so gefaßt und gegliedert und unter wegweisende Übersichten gestellt, daß sie tatsächlich die gesamte Missionsgeschichte in einem lebendigen Zusammenhang aufweisen. Erfreulicherweise ist auch die nichtkatholische Missionsgeschichte mitherangezogen und eingebaut und alles auf den Hintergrund der Religions- und Weltgeschichte gestellt. Ein umfangreiches Register erleichtert die praktische Auswertung.

In unserer Zeit der sich immer weiter differenzierenden Theologie wird es immer schwerer, die zentrifugalen Fliehkräfte zu bändigen. Unter diesem Gesichtspunkt ordnen wir dieses Werk unter die verheißungsvollen Leistungen ein, die uns um dessentwillen beglücken, weil sie auch heute noch die Spannkraft aufbringen, die auseinanderfallende Vielfalt unter das eine Ganze zu meistern.

Duderstadt

Richard Kleine, Studienrat

SCHLUNCK, MARTIN / QUIRING, HORST: *Karte der Religionen und evangelischen Missionen der Erde*. 2. verbesserte Auflage. 1955. Evangelischer Missionsverlag Stuttgart und Geographischer Verlag Kümmerly & Frey, Bern.

Zweifellos stellt die vorliegende Karte (Maßstab 1:32 Mill.) in technischer (Farbe, Typen usw.) und inhaltlicher Hinsicht eine wesentliche Verbesserung gegenüber der ersten Auflage dar. Es dürfte schwer sein, auf einer einzigen Karte ein besseres Bild von den Religionen der Menschheit und den evangelischen Missionen zu geben. Auch die Verbreitung des Säkularismus kommt zur Darstellung, was sehr zu begrüßen ist. Die Karte von Mittel- und Südamerika zeigt eindrucksvoll die Ausbreitung der protestantischen „Missionen“ in den katholischen Ländern Lateinamerikas. Natürlich bleiben Ungenauigkeiten und Wünsche. Aber jeder, der auf dem Felde der Kartographie und Statistik gearbeitet hat, weiß, wie schwer und sogar unmöglich es ist, alle Verallgemeinerungen und Ungenauigkeiten zu vermeiden und allen Wünschen zu genügen. Wenn ich hier einige Hinweise bringe, so sollen es eben nur Hinweise sein. Bei China scheint die Zahl der Mohammedaner und bei Indonesien die der Buddhisten zu hoch zu sein. In Australien dürften kaum mehr so viele Heiden sein, als man nach dem großen braunen Feld annehmen möchte. Laos gehört zum Buddhismus. Hinsichtlich der Katholiken werden gewöhnlich hohe Zahlen angegeben. Aber für Japan ist die Zahl zu niedrig. Hier waren es 1955 insgesamt 211 826 (Agenzia Fides 19. 11. 1955). In Korea dürfte es nach einem Sachkundigen wie Dr. Glazik kaum 182 000 Orthodoxe geben. Als „Quelle“ hätten Le Missioni Cattoliche (1950) gute Dienste leisten können.

Münster (Westf.)

Thomas Ohm

SCHURHAMMER, GEORG, SJ: *Franz Xaver*. Sein Leben und seine Zeit. Erster Band: Europa 1506—1541. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1955, 742 Seiten

P. Schurhammer, der sich schon seit Jahrzehnten unermüdet der Franz-Xaver-Forschung widmet, hat nun den 1. Band einer großen Biographie seines Heiligen veröffentlicht. Er beginnt mit der Familiengeschichte der Jassu-Azpicueta. Franzens Vater Dr. Juan Jassu, Herr von Xavier, Azpicueta und Idocin, gehörte zu den vornehmen Grundbesitzern im Baskenlande. Es ging um Schlösser, Weiden und Schafherden. Francisco war der dritte Sohn. Bis zum 19. Jahre blieb er auf Schloß Xavier. Dann kam er zum Studium nach Paris. Ausführlich wird die Studienstadt geschildert mit dem Leben der Studenten auf der Universität, in ihren Quartieren, bei den Vorlesungen, bei Sport und Spiel. Dort wurde Xaver, berühmt im Hochsprung, bekannt mit dem älteren, hinkenden Studenten Inigo. Und dieser, der als Ignatius von Loyola zunächst als Spätberufener über den Büchern saß, wurde das Schicksal des sportbegeisterten Xaver. Und schloß sich endlich mit ihm zusammen in der frommen Gemeinschaft, die vorerst eine Reise nach Jerusalem plante und dann als Gesellschaft Jesu zu predigen begann auf den Straßen und Plätzen, in Italien und Rom. Die Pilgerfahrt wurde durch die Zeitumstände vereitelt. Durch seltsame Verwicklungen, von Gottes Vorsehung geleitet, traf es sich, daß Xaver als Päpstlicher Nuntius nach Indien gesandt wurde. Der reiche, auf sorgfältigsten Forschungen ruhende Band, enthält so viele Schilderungen von Paris, Oberitalien, Rom, vom Werden der Ge-

sellschaft Jesu, daß der Name Franz Xavers selbst zuweilen erst nach langen Pausen und Abschweifungen wieder auftaucht, wie ein seltener Stern über dem mare magnum der Zeitgeschichte und Ordensgeschichte. Von den nachfolgenden Bänden wird wohl noch viel zu erwarten sein.

Uznach

Dr. P. Laurenz Kilger OSB

RELIGIONSWISSENSCHAFT

BADER, DR. HERMANN, SVD: *Die Reifefeiern bei den Ngada* (Mittelflores, Indonesien). Mödling bei Wien (= St. Gabrieler Studien 14), o. J., 146 Seiten und 3 Karten.

Vf. kündigt eine Arbeit über „Die Sorge der Ngada für ihre Nachkommenschaft“ an, in der er darstellen will, wie die Ngada in der körperlichen und sittlichen Erziehung, in Heirat, Schwangerschaft und Geburt für ihre Kinder sorgen (139, Anm. 161). Einen Teil daraus hat er in den „Reifefeiern bei den Ngada“ dargestellt. Er stützt sich dabei auf reiche, erstmals verwendete Originalquellen, weswegen es ihm gelingt, übersichtlich und klar die Tatsachen zu berichten. Diese werden um so klarer erkennbar, als auch verwandte „mittlere“ Kulturen einbezogen werden. Das Hauptergebnis ist, daß es sich nicht um Initiationsriten, sondern um Reiferiten handelt, deren Hauptziel die Erwirkung von Fruchtbarkeit für Mensch, Vieh und Feld ist (13, 22, 34, 78). Um das Hauptergebnis gruppieren sich andere, die auf S. 88—90, 135—137 und 138—139 übersichtlich dargestellt werden. Der Umsicht in der Darbietung des Materials entspricht die Besonnenheit in der Auswertung.

Münster (Westf.)

Antweiler

SCHMIDT, WILHELM: *Das Mutterrecht* (Studia Instituti Anthropos, Vol. 10). Wien-Mödling 1955. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel. 186 S. sFr. 22,—.

Diese posthume Publikation des bekannten Kulturhistoricus P. W. Schmidt wurde noch von ihm selbst i. J. 1953 druckfertig gemacht; sie ist gedacht als eine Vorstudie zu einer Neubearbeitung seines großen, mit Prof. Koppers herausgegebenen Werkes „Völker und Kulturen“ (Regensburg 1924), und zwar als eine monographische Darstellung des sogenannten Primärkulturkreises der mutterrechtlichen Pflanzenzucht. Von vornherein richtet sich diese Studie an die Fachleute in der Ethnologie. Nur beschwerlich kann ich auf dem mir zugedachten beschränkten Raum der Bedeutung dieser Arbeit meines alten Lehrmeisters Gerechtigkeit widerfahren lassen. Auf einzelne Probleme möchte ich aber die Aufmerksamkeit lenken.

Es ist sehr fraglich, ob die Menangkabau auf Sumatra die erste Phase des mutterrechtlichen Bodenbaues (mit Besuchshe) darstellen (S. 29), da sie eine hochentwickelte Landwirtschaftsform besitzen; sie sind zwar mutterrechtlich, aber andererseits mohammedanisch. Diese Tatsache hat m. E. die heutige Position des Mannes in der Familie mitbestimmt. — Vf. nähert sich dem von ihm so sehr bekämpften Evolutionismus, wenn er das „vermännlichte Mutterrecht“ (gemeint ist hauptsächlich das Avunkulat; S. 30) ohne weiteres aus einer inneren Entwicklung erklären möchte; er gibt dafür keine Beweise. Er hätte wenigstens die

funktionalistische Betrachtung Radcliffe-Brown's über die Zusammenhänge zwischen Mutterrecht und Avunkulat zu Rate ziehen sollen. Es ist übrigens schade, daß Vf. die ethnologische Fachliteratur, zumal die der angloamerikanischen „Social Anthropology“, kaum heranzieht. — Es ist Vf. vielleicht entgangen, daß der Brautpreis auch nach der Eheschließung vielfach noch bezahlt werden soll und daß die Dienstehe (d. h. das Arbeiten bei den Brauteltern auch nach der Eheschließung) nicht ohne weiteres aus dem Mutterrecht hervorgeht. — In Bezug auf den Kulturkreis der vaterrechtlichen Tierzucht hält Vf. noch an seiner alten Theorie des selbständigen Entstehens um das Sajan- und das Altai-Gebirge herum fest (S. 39). Er läßt sogar die austroasiatischen Stämme ursprünglich noch vereint leben mit den späteren Tierzuchtvolkern in Nordostasien: Spätestens im mittleren Jungpaläolithikum, jedenfalls noch vor der Durchbrechung der amerikanisch-asiatischen Landbrücke, trennen sie sich allerdings von ihnen ab und wanderten zum Süden nach Hinter-Indien, wo sie unter dem Einfluß des Monsunregens zum Bodenbau übergingen (S. 41—42). W. Schmidt stellt sich im ganzen Buch auf den Standpunkt der Entlehnung. Obwohl der mutterrechtliche Bodenbau aus sehr leicht erklärlichen Gründen in Hinterindien entstanden sein soll, so nimmt er dieses nicht für Amerika an; er meint, daß die am Boden so sehr haftende Pflanzenzucht über den Stillen Ozean dahin übermittelt worden sei (S. 69, 80). — Die Couvade hat der Vf. nur ganz kurz im letzten Kapitel behandelt, da er darüber eine eigene Monographie erscheinen ließ: Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt. Mit Richtigstellung des Begriffes der Couvade (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 10). Wien 1954. Wir vermissen in seinem Buche eine Erklärung des Zusammentreffens des Mutterrechts mit dem Patrilokat oder mit dem Avunkulat und eine Behandlung der Verwicklungen, die daraus entstehen. Wie gesagt: Fast überall gibt W. Schmidt die Probleme des Mutterrechts wieder nur in kulturhistorischer Sicht; es ist aber überraschend, wie er auf diesem Gebiete sowohl horizontal wie auch vertikal Universalgeschichte betreibt und meisterhaft Zusammenhänge aufzudecken weiß.

Tilburg (Niederlande)

P. Dr. Gregorius OFM Cap.

VERSCHIEDENES

BENZ, ERNST: *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*. Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1952, XII und 422 Seiten, Leinwand 25,— DM.

Dieses Buch von Ernst Benz, von dem schon eine Reihe bedeutender ostkirchlicher Werke vorliegen (vgl. Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche, Wiesbaden 1950, und neuerdings: Russische Heiligenlegenden, Zürich 1953), ist nicht nur für die Geschichte der Ostkirche bedeutsam, sondern füllt auch eine Lücke in der allgemeinen Geistesgeschichte aus. Durch die Auswahl der Texte und sachkundige Einführungen und Überleitungen bietet der Marburger Dogmen- und Kirchenhistoriker ein ziemlich vollständiges Bild der protestantischen Geschichtsschreibung über die Ostkirche, das bis zur Gegenwart reicht. Er bleibt aber nicht allein bei einer rein theologischen Betrachtung, da sich ja in der protestantischen Haltung gegenüber der Ostkirche das jeweilige Zeitbewußtsein spiegelt und so ein getreues Bild der geistesgeschichtlichen Situation entwirft. Besonders anzuerkennen ist der theologisch abwägende und objektive Standpunkt Benz', der sich sowohl von Hegels Geschichtsphilosophie in der Betrachtung des

Ostens (144 ff.) als auch von der übertriebenen und verschwommenen Schwärmerei für das orthodoxe Christentum in der Neuzeit (338 ff.) distanziert. Sein Buch wird auch viel dazu beitragen, das negative Urteil A. von Harnacks über den christlichen Osten, das wegen seiner theologischen Autorität nur schwer zu überwinden ist, zu korrigieren. Wertvoll ist auch der Ausblick in der Haltung der ökumenischen Bewegung (der Benz auch selbst angehört) gegenüber der Ostkirche (364 ff.). Dieses lichtvolle Werk bildet nicht nur für die Wissenschaft vom christlichen Orient, sondern auch für die Entwicklung der evangelischen Auffassung darüber einen klärenden Beitrag. Es wird vor allem denjenigen interessieren, der sich irgendwie mit den geistigen Berührungen und Auseinandersetzungen des Westens mit dem Osten (hier sei nur auf die eingehende Untersuchung des theologischen Hintergrunds der Heiligen Allianz, S. 137 ff., hingewiesen) befaßt. Dem gut ausgestatteten Werk sind eine Reihe seltener und für gewöhnlich schwer zugänglicher Abbildungen beigegeben.

Oxford

DDr. Ernst Hammerschmidt

HEINRICH, WALTER: *Schellings Lehre von den letzten Dingen* (= Stifterbibliothek, Reihe: Fragen der Zeit, Nr. 78 c). Salzburg, Verlagsgemeinschaft Stifterbibliothek, 1955. 92 S.

H. plant für die Stifterbibliothek als Bd. 78 eine Studie über „Verklärung und Erlösung im Vedanta, bei Meister Eckhart und bei Schelling“. Mit Rücksicht auf den hundertsten Todestag Schellings wurde der 3. Teil, Schellings Lehre von den letzten Dingen, als Band 78 c vorweggenommen. Nach einem „Blick auf die Grundlagen“ wird die Eschatologie Schellings in den drei Stufen des Identitätssystems, der Freiheitslehre und der Spätlehre dargestellt. Die Texte, besonders für die Grundlagen, sind sorgfältig zusammengestellt und kenntnisreich erläutert und verbunden.

Münster (Westf.)

Antweiler

WIESHEU, JOHANNES: *Persönlichkeiten der Bibel*. Max Hueber/München 1955. 480 S. Leinen 16,80 DM.

Das auf eigenem Studium der Hl. Schrift beruhende Buch stellt deren wichtigste Personen von Adam bis zu den Schülern des Paulus und damit auch viel von deren Inhalt und Heilsgeschichte heraus. Die Botschaft Jesu und die Prophetie des AT wird dabei wenigstens zum Teil ausgewertet, während die Hagiographen und die Briefe Pauli entsprechend der Anlage des Buches verständlicherweise kaum zur Geltung kommen können. Mit dem trotzdem wohl noch zu weit gespannten Rahmen ist die Problematik eines solchen Buches gegeben: Es muß die Fülle der Einzelheiten auf eine bestimmte Linie beschränken, es ist gezwungen zu harmonisieren und dabei manches zu bringen, was in der Bibel nicht steht, es läßt trotz ansprechenden Stiles vieles von der Farbigkeit des Originals vermissen. Solche Grenzen sind freilich zum Teil unvermeidbar und verhindern nicht, daß der Leser einen Überblick und ein Gerüst bekommt, was ihm beim Lesen der Hl. Schrift selbst hilft. Doch sei der Rat des Vorwortes unterstrichen, daß der Leser in Zusammenhang mit diesem Buch über die biblischen Persönlichkeiten zu diesen selbst gehe, wie sie im heiligen Text vor uns stehen.

Münster (Westf.)

Eising

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. II, 1953/54, Heft 1—2. Düsseldorf (1955). Patmos-Verlag. 248 S.

Auch diesen ungemein reichhaltigen Band zeige ich mit Freude an. Man bekommt einen ausgezeichneten Einblick in die Bemühungen um die Bibel, ihren Text und ihr Verständnis. Manchmal meint man, trotz der Kürze und Sachlichkeit der Referate, einen Roman zu lesen. So spannend ist das alles, was an unserem geistigen Auge vorüberzieht. Auch die Mission kommt zu Wort. So wird unter der Überschrift „Übersetzung“ auch eine Übersicht über die Übersetzungen der Bibel in afrikanische und asiatische Sprachen bzw. die Gespräche gegeben, die mit diesen Übersetzungen im Zusammenhang stehen. Wir würden es angesichts der Bedeutung, welche der Mission — auch und gerade in der Hl. Schrift — zukommt, begrüßen, wenn unter der Überschrift „Bibel im System der Glaubens- und Sittenlehre“ neben „Grundfragen“, „Christologie“ usw. auch die „Mission“ aufscheinen würde.

Thomas Ohm

SOLON: *Fragmente.* Übertragen und erläutert von H. Miltner. (Stifterbibliothek, Reihe: Klassiker der Staatskunst, Nr. 35.) Salzburg, Verlagsgemeinschaft „Stifterbibliothek“, 1955, 80 S.

Notwendig ist es, darauf hinzuweisen, daß Politik, soll sie nicht ins Verderben führen oder nur ein anderer Name für Geschäftemachen sein, sich auf das besinnen muß, was jenseits des Greifbaren liegt, auf das Sittliche, und auf das, was jenseits des Erfahrbaren liegt, auf das Religiöse. Dankenswert ist es, das an Solon, dem großen Staatsmann einer harten Umbruchszeit, zu verdeutlichen, wenn auch nur wenige und nicht immer sichere Fragmente überliefert sind. Schätzenswert ist an der Ausgabe von Miltner die kenntnisreiche und feinsinnige Art der Einleitung und Erläuterungen, sowie die übersichtliche Gegenüberstellung des griechischen und deutschen Textes. Die Ausstattung ist vorzüglich. Druckfehler: S. 23 Vers 24 sehen] sehn; S. 44 Z. 7 v. u. kleine] kleinen.

Münster (Westf.)

Antweiler

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.

Hessen, J.: Thomas von Aquin und wir. München-Basel 1955. 146 S. Ernst-Reinhardt-Verlag. Kart. DM 5,50; Leinen DM 7,50.

Sheen, F. J.: Gestalten der Passion. 100 S. DM 3,80. Pattloch-Verl., Aschaffenburg (1955).

Sheen, F. J.: Sieben Worte Jesu und Mariae. 1955. 90 S. DM 3,80. Pattloch-Verl., Aschaffenburg.

Sheen, F. J.: Sieben Worte an das Kreuz. 90 S. DM 3,80. Pattloch-Verl., Aschaffenburg (1955).

Trese, L. J.: Der Christ in der Kirche. Aschaffenburg 1954, Pattloch-Verl., 128 S. DM 6,80.

PROF. JOHANNES LAURES SJ, TOKYO

KOREAS ERSTE BERÜHRUNG MIT DEM CHRISTENTUM*

Der 25. November 1784 gilt im allgemeinen als der Geburtstag der Kirche in Korea. An diesem Tage empfing der Koreaner Rhee-Sung-Hoon (sprich Ri-Söng-Hun) in Peking die Taufe und spendete nach seiner Rückkehr in die Heimat seinem Freunde Byuhk (sprich: Bjök) und dessen Schüler Kwon Il Shin (sprich: Kwön Il Schin) das Sakrament der Wiedergeburt. Byuhk und Kwon widmeten sich fortan mit Feuereifer dem Apostolat unter ihren Landsleuten und wurden so die eigentlichen Gründer der koreanischen

* Zitierte Manuskripte und Werke:

A nesaki, Masaharu: *A Concordance to the History of the Kirishitan Missions*, Tôkyô, 1930.

Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesús escreverão dos reynos de Iapão & China . . . Evora 1598. 2 Bde.

Cespedes, Gregorio de, SJ (Abgedruckt bei Ralph Cory).

Charlevoix, P.-Fr. Xavier de, SJ: *Histoire du Japon*, Paris 1754. 6 Bde.

Copia di due lettere . . . del 1598 & 1590, Roma 1593.

Cory, Ralph M.: *Some Notes on Father Gregorio de Cespedes*, in „Transactions of the Korean Branch of the Royal Asiatic Society“, Seoul, 1937.

Dallet, Charles M. A.: *Histoire de l'église de Corée*, Paris 1874. 2 Bde.

Gomez, Pedro SJ: *Lettera annua del Giappone dal Marzo 1593 sino al Marzo del 1594*, Milano 1597.

Guzmán, Luis de SJ: *Historia de las misiones*, Bilbao 1891 (Neudruck).

Hay, John SJ: *De rebus Iaponicis, Indicis, et Peruanis*, Antverpiae 1605.

Histoire de ce qui s'est passé au royaume du Japon, ès années 1625, 1626 & 1627, Paris 1633.

Jap.-Sin. = Unveröffentlichte Manuskripte im Römischen Archiv der Gesellschaft Jesu, Abteilung *Japonica-Sinica*.

Laures, Johannes SJ: *The Catholic Church in Japan*, Tôkyô, 1954.

—, *Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan*, Münster 1954.

Lettere annue del Giappone del 1612, Roma 1615.

Lettere annue del Giappone dell'anno 1622, Milano 1627.

Morejón, Pedro SJ: *Relación de la persecución que uvo en la yglesia de Iapón . . . el año de 1614 y 615*, México 1616.

Murdoch, James-Yamagata, Isoh: *A History of Japan*, Bd. II, Kobe, 1903.

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

Piñeyro, Luis SJ: *Relación del successo que tuvo nuestra santa fe en los reynos del Iapón . . .*, Madrid 1617.

Profillet, Louis-Charles: *Le Martyrologe de l'église du Japon*, Paris 1895—1897. 3 Bde.

Relazione delle persecutioni mosse contro la fede di Christo . . . ne gl'anni 1628, 1629 e 1630, Roma 1635.

Kirche, obwohl noch Jahre vergingen, ehe der erste Priester das Land betreten konnte¹.

Dennoch war Korea schon 200 Jahre vorher von Japan aus mit dem Christentum in Berührung gekommen. Der äußere Anlaß war freilich ein nationales Unglück, der japanisch-koreanische Krieg (1592—1598), der über das Land namenloses Elend brachte und vielen Koreanern Leben und Freiheit raubte. Jedoch empfingen viele der nach Japan als Sklaven verschleppten Koreaner die Taufe, und nicht wenige von ihnen besiegelten ihren Glauben mit ihrem Blute. Zwölf dieser Martyrer wurden am 7. Juli 1867 mit den 205 japanischen Blutzugehörigen seliggesprochen². Auch zwei Glaubensboten kamen während des Krieges nach Korea, sie wirkten aber hauptsächlich unter den christlichen japanischen Soldaten.

Aber schon 25 Jahre vorher hatten sich die Jesuiten in Japan mit dem Gedanken einer Missionsgründung in Korea beschäftigt. P. Gaspar Vilela SJ, der Gründer der Kirche von Kyôto, war vom Missionsobern Cosme de Torres für die wichtige Aufgabe ausersehen worden. Er schreibt darüber aus Goa unter dem 24. 2. 1571: „Zehn Tagereisen von Japan liegt das Königreich Korea, wohin ich schon vor vier Jahren gehen wollte. Es ist das Hauptland der großen Tatarei, und man soll von dort nach Oberdeutschland gelangen können. Das Volk ist von weißer Farbe. Dorthin also wollte ich gehen, aber wegen der Kriege in jener Gegend war es mir unmöglich. Von diesem Lande gelangt man nach Peking, wo der König von China wohnt“³. In einem zweiten Brief des gleichen Jahres (Goa, 6. 10. 1571) kommt P. Vilela auf den Gegenstand zurück. Er schreibt: „Jenseits von Japan, drei Tagereisen entfernt“⁴, liegt ein anderes Reich, Korea genannt. Nach den Alten nennen wir es Tatarei. Nach diesem Lande wollte ich gehen, wurde aber

Relazione di alcune cose cavate dalle lettere scritte ne gli anni 1619, 1620 & 1621, Roma 1624.

Rhodes, Alexandre de SJ: *Histoire de la vie et de la mort de cinq Pères de la Compagnie de Jésus, qui ont souffert dans le Japon*, Paris 1653.

Steichen, Michael: *Les Daimyô chrétiens*, Hongkong 1904.

Stramigioli, Giuliana: *Hideyoshi's Expansionist Policy on the Asiatic Mainland*, in „Transactions of the Asiatic Society of Japan“, third series, vol. 3, SS. 74—116, Tôkyô, 1954.

¹ Dallet, Bd. I, 13—25.

² Die Namen und Lebensdaten der koreanischen Martyrer in Japan geben wir im zweiten Teil dieser Arbeit.

³ *Cartas*, Bd. I, 305.

⁴ Oben sagte Vilela, es seien zehn Tagereisen; aber selbst drei ist noch reichlich lang. Heute dauert die Überfahrt von Japan nach Korea nur wenige Stunden.

infolge des Krieges auf dem Wege dorthin verhindert, oder aber es scheint, daß die Stunde seiner Bekehrung noch nicht gekommen war. Der Herr beschleunige sie und erleuchte die Bewohner dieses Landes“⁵.

Damals konnte P. Vilela aus den genannten Gründen nicht nach Korea gehen und sehr bald danach mußte er wegen seiner geschwächten Gesundheit nach Indien zurückkehren, ohne Japan jemals wiederzusehen. Auch scheinen die Jesuiten in Japan den Plan einer Missionsgründung in Korea bald endgültig aufgegeben zu haben, da in den Briefen der beiden folgenden Jahrzehnte, soweit uns bekannt, nie wieder davon die Rede ist. Der Grund ist leicht zu erraten. Bis etwa zum Jahre 1570 machte das Bekehrungswerk in Japan nur mäßige Fortschritte, dann aber setzte eine wahre Massenbekehrung ein, so daß die wenigen Patres und Brüder die Arbeit kaum bewältigen, geschweige an eine Missionsgründung in fernem Lande denken konnten⁶.

Erst während des japanisch-koreanischen Krieges wurde die Aufmerksamkeit der Jesuiten wieder auf Korea gelenkt, und diesmal betraten wirklich ein Pater und ein Bruder das Land, zwar nicht so sehr, um den Koreanern zu predigen, als vielmehr, um die christlichen Samurai im japanischen Heer zu betreuen. Um die Zusammenhänge zu verstehen, ist ein kurzer Überblick über den Ausbruch und Verlauf des Krieges unerlässlich⁷. Der Diktator Hideyoshi, auch Taikô genannt, hatte die von seinem Vorgänger Nobunaga begonnene Einigung Japans erfolgreich durchgeführt und dachte nun allen Ernstes an die Eroberung des chinesischen Reiches. Korea sollte nur das Sprungbrett zum Einfall in China sein. So verlangte Hideyoshi vom koreanischen König, ihm freien Durchzug zu gestatten. Da dieser ihm verweigert wurde, wollte er mit Gewalt den Durchzug erzwingen. Am 12. April 1592 landete ein japanisches Geschwader bei Pusan, stellte ein Ultimatum, und als dieses keiner Antwort gewürdigt wurde, begann am folgenden Tage der Sturm auf die Festung. Um sechs Uhr abends war sie in den Händen der Japaner. Im Blitzkrieg rückten die

⁵ *Cartas*, Bd. I, 380.

⁶ Genaueres s. bei Laures, *The Catholic Church in Japan*, 77—93.

⁷ Ausführlicheres über die Vorgeschichte, den Verlauf und das Ende des japanisch-koreanischen Krieges siehe bei Stramigioli. Die Verfasserin hat japanische und koreanische Quellen ausgiebig benützt. Von den Jesuitenbriefen kommen als Quellen in Betracht: Gomez, 7—8, 112—120; *Copia di due lettere*, 122—123; Hay, 173—179, 344—383. Vgl. ferner: Guzmán, 557—572; Murdoch, Bd. II, 302—359; Steichen, 190—201, 204—211, 229—246, 253—256.

Japaner nach Norden vor, und schon am 2. Mai nahmen sie die Hauptstadt Seoul (sprich: Söul). Der König war vorher geflohen. Als Hideyoshi vom Fall der Hauptstadt Nachricht erhielt, glaubte er, der koreanische Krieg sei beendet und im September werde er in China siegreich einziehen. Die japanischen Kolonnen eroberten in kurzer Zeit den größten Teil des Landes. Im Juli trat ihnen bei Pyeng-Yang (sprich: Pjöng-Yang) ein starkes chinesisches Heer entgegen, das aber fast gänzlich vernichtet wurde, worauf die Japaner Pyeng-Yang besetzen konnten.

In offener Feldschlacht waren die Japaner bis dahin immer Sieger geblieben; aber bei dem schnellen Vormarsch wurde es immer schwieriger, die Truppen zu verpflegen. Die koreanischen Bauern flohen in alle Winde, vernichteten alle Lebensmittelvorräte, und die weit überlegene koreanische Flotte brachte der japanischen empfindliche Verluste bei, so daß eine Verproviantierung auf dem Seeweg kaum noch in Frage kam. Der Landweg aber war wegen des heftigen Guerilla-Krieges für die Verproviantierung äußerst unsicher, abgesehen davon, daß von Japan aus für die Verpflegung der Truppen nur ganz ungenügend gesorgt wurde. So kam nicht nur der weitere Vormarsch zum Stehen, sondern wurden die Japaner vom Hungertode bedroht. Auch fehlte ihnen ein straffes Oberkommando. Schließlich war es verhängnisvoll, daß Hideyoshi nicht selbst die Führung übernahm. So ist es nicht zu verwundern, daß die japanischen Truppen kriegsmüde wurden und die Moral bedenklich sank. Jedoch auch die Chinesen hatten aus ihrer Niederlage gelernt, daß sie es mit einem gefährlichen Gegner zu tun hatten, und streckten darum Friedensfühler aus. Der christliche General Konishi Yukinaga nahm die dargebotene Hand begierig an, und so kam es zwischen ihm und dem chinesischen Unterhändler am 29. August zu einer Zusammenkunft, auf der ein 50tägiger Waffenstillstand vereinbart wurde. Die weiteren Verhandlungen zerschlugen sich, weil die Chinesen verlangten, die Japaner sollten sich nach dem südlichsten Punkt (Pusan) zurückziehen. So erschien Anfang Januar 1593 ein starkes chinesisches Heer vor Pyeng-Yang und zwang Konishi zur Räumung dieser Stadt und zum Rückzug nach Seoul. Als die Chinesen am 26. Januar nördlich dieser Stadt eine schwere Niederlage erlitten hatten, zeigten sie sich wieder zu Verhandlungen bereit.

Die früher von den Chinesen verlangte Räumung bis auf den äußersten Süden Koreas war für die Japaner nunmehr eine strategische Notwendigkeit geworden. Da die Bauern geflohen waren,

blieb das Land unbebaut und so konnten die Japaner keine Lebensmittel im Lande finden. Aus Japan war wenig zu erwarten, und dieses wenige wurde zum großen Teil eine Beute der Feinde. Darum hatte Hideyoshi befohlen, daß sich das Heer nach der südlichen Küste zurückzöge. Kurz vor dem Rückzug kam eine chinesische Gesandtschaft, um über den Friedensschluß zu verhandeln. Aber es sollten noch drei volle Jahre vergehen, ehe die Verhandlungen zu einem (freilich auch nur scheinbaren) Abschluß kamen. Vielmehr begann der Krieg von neuem und brachte über Korea und Japan namenloses Leid. Vor seinem Tode, September 1598, befahl Hideyoshi, die Truppen aus Korea zurückzuziehen, und dies geschah noch im gleichen Jahre, ohne daß ein formeller Friede geschlossen wurde.

Am 18. April 1593 hatten, wie gesagt, die Japaner sich von Seoul nach der Südküste Koreas zurückgezogen, wo sie eine Anzahl Festungen errichteten, ohne jedoch mit dem Feinde handgemein zu werden, da mit den Chinesen immer noch über den Friedensschluß verhandelt wurde. Weil die christlichen Soldaten schon mehr als ein Jahr lang im Felde standen und keine Hoffnung auf baldige Rückkehr in die Heimat bestand und weil ferner infolge der kargen Verpflegung und der langen Untätigkeit die Moral der Truppen zu wünschen übrig ließ, baten Konishi Yukinaga und andere christliche Herren den Vizeprovinzial P. Gomez, ihnen einen Pater zu schicken, damit sie selbst und ihre Samurai beichten und kommunizieren könnten. P. Gomez willfahrte ihrer Bitte und schickte den P. Gregorio de Cespedes und den japanischen Bruder Leo Fucan nach Korea⁸.

P. Cespedes und Bruder Leo kamen Anfang Dezember in Tsushima, der zwischen Japan und Korea gelegenen großen Insel, an. Wegen der großen Kälte mußten sie dort längere Zeit bleiben⁹. Tsushima gehörte dem christlichen Daimyô Sô Yoshitomo, der mit Maria, der Tochter Konishi Yukinagas, verheiratet war und kurz vor seiner Abreise zum Feldzug nach Korea die Taufe empfangen hatte. Seine Gemahlin freute sich sehr über die Ankunft der Glaubensboten und bat sie, ihren Samurai die christliche Lehre zu erklären. Nach kurzer Zeit konnte der Pater 20 der ersten

⁸ Ihre Mission nach Korea ist ausführlich behandelt in Ralph M. Cory, *Some Notes on Father Gregorio de Cespedes, Korea's First European Visitor*. Cory gibt ferner eine Lebensbeschreibung des Paters und den Text der von ihm verfaßten Briefe, darunter zwei über seine koreanische Missionsreise.

⁹ Nach Cespedes (Cory 38) blieben sie 18 Tage.

Samurai, darunter den vier Räten Sôs, die Taufe spenden¹⁰. Vier Tage vor Weihnachten schifften sich Cespedes und Leo im Hafen Vamura (d. i. Wani-no-Ura) nach Korea ein; aber ein heftiger Sturm zwang sie zur Rückkehr, so daß sie in Wani-no-Ura Weihnachten feiern mußten. Der Vorsteher des Ortes hatte von Sôs Gemahlin Weisung erhalten, dem Pater in jeder Beziehung zu Diensten zu sein, und mit seiner Hilfe gestaltete sich die Weihnachtsfeier zu einer eindrucksvollen religiösen Kundgebung. Er selbst wurde in der Weihnachtsnacht mit vier vornehmen Personen getauft. Etwa 100 Christen waren zur Mitternachtsmesse erschienen, so daß der Pater die ganze Nacht mit Beichtthören beschäftigt war¹¹.

Am 27. Dezember gingen der Pater und der Bruder abermals an Bord und landeten am folgenden Morgen an der koreanischen Küste. Cespedes schickte den Bruder zu Vincente Heiemon¹², um zu erfahren, was er tun solle, und dieser ließ ihn zu sich bitten. Vorher jedoch kam Vincentes Bruder Sakoyemon als erster, den Pater zu begrüßen, und nahm ihn mit in sein Haus. Bald kam auch Vincente mit einem Bruder Konishi Yukinagas¹³ dorthin. Dann gingen sie alle zusammen zu Konishis Festung Comangai¹⁴. Dort sollte der Pater bis zu dessen Rückkehr warten, da er gerade vor drei Tagen nach einem sechs bis sieben Stunden entfernten Ort gegangen war¹⁵.

Noch vor Konishis Rückkehr kamen einige der christlichen Herren, den Pater zu besuchen. Dieser selbst ließ bald darauf Cespedes seine Rückkehr mitteilen und erschien persönlich am folgenden Tage. Da die Anwesenheit des P. Cespedes den Heiden verborgen bleiben mußte, bestimmte Konishi, er solle im höchsten Bollwerk der Festung wohnen, weil im niedriger gelegenen Teil häufig Heiden zu Besuch kamen und leicht die Anwesenheit des Paters erfahren konnten. Alle christlichen Herren und ihre Samurai

¹⁰ Gomez, 132—133; Cory, 38.

¹¹ Gomez, 134; Cespedes (Cory 38—39).

¹² Es handelt sich wahrscheinlich um Vincente Hibiya Ryôkei aus Sakai. Die Familie Ryôkei hatte den hl. Franz Xaver auf seiner Reise nach Kyôto gastlich aufgenommen und wurde etwa zwölf Jahre später ganz christlich und die Säule der Kirche in Sakai.

¹³ Es muß Konishis jüngerer Bruder Yakuro gewesen sein, der damals etwa 18 Jahre alt war. Sein älterer Bruder Benedikt vertrat seinen Vater Ryûsa als Schatzmeister Hideyoshis und Gouverneur von Sakai.

¹⁴ Es handelt sich um das heutige Pusan-chin (sprich: Pusan-tschin), einen Stadtteil Pusans.

¹⁵ Brief des P. Cespedes (Cory 39—40).

kamen nach und nach zur Beichte, zuerst die von Omura, dann die andern. Auch Sô Yoshitomo, Herr von Tsushima, ließ den Pater besuchen und bat ihn, Bruder Leo zu seiner Festung zu schicken, da viele seiner Samurai die Predigt zu hören wünschten. Der Bruder ging hin, und schon nach drei Tagen kam Sô selbst und nahm den Pater mit zu seiner Festung, da viele sich zur Taufe gemeldet hatten. P. Cespedes taufte 30 Samurai und am folgenden Tage weitere zehn. Unter den Neugetauften befand sich der Neffe Sôs. Auch dieser hörte selbst die Predigt und versprach, seine ganze Insel christlich zu machen. Der Bruder blieb noch länger, um Sô auf die Beichte und andere vornehme Personen auf die Taufe vorzubereiten¹⁶.

Schöne Erfolge erzielten P. Cespedes und Bruder Leo auch in der Festung der christlichen Kuroda, denen die Herrschaft Nakatsu in der Provinz Buzen gehörte. Kuroda Yoshitaka¹⁷ war im Jahre 1584 oder 1585 Christ geworden und sein einziger Sohn Nagamasa 1587. Aber da sie nur ungenügend im Glauben unterrichtet worden waren und bald darauf Hideyoshis Verfolgung ausbrach (1587), wußten sie noch im Jahre 1594 vom Christentum recht wenig. Dennoch bekannten sie sich stets als Christen, Yoshitaka erhielt wegen seines christlichen Glaubens nur einen kleinen Teil der ihm von Hideyoshi zgedachten Länder zum Lohn für seine wertvollen Dienste im Kyûshûkrieg (1586—1587). Als Yoshitaka von der Ankunft des Paters und Bruders erfuhr, ließ er sie dringend in seine Festung einladen. Sie willfahrten seiner Bitte und blieben zwei Wochen bei ihm. Vater und Sohn hörten mit ihren christlichen und heidnischen Vasallen die Predigten über die ganze christliche Lehre und beichteten zur großen Erbauung aller. Besonders der Vater Yoshitaka zeigte außerordentlichen Eifer und widmete fortan eine bestimmte Zeit täglich der Betrachtung und geistlichen Lesung. Nicht einmal durch die dringendsten Geschäfte ließ er sich von diesen Übungen abhalten. Der Bruder mußte später nochmals kommen, um den Heiden zu predigen, und erntete große Frucht. Über seine zahlenmäßigen Erfolge schweigen die Quellen¹⁸.

Auch die Bekehrung eines Fürsten war eine Frucht der koreanischen Mission des P. Cespedes. Chikushi Hirokado, Herr von Fukushima in der Provinz Chikugo, wünschte, durch Konishi

¹⁶ Cespedes (Cory 42—44).

¹⁷ Im Jahre 1589 überließ er die Verwaltung der Herrschaft seinem Sohn Nagamasa und nannte sich fortan Kuroda Josui.

¹⁸ Unveröffentlichter Teil des Jahresbriefes von 1595, in *Jap.-Sin.* 52, f. 102r—v.

Yukinagas Vermittlung seinen Erbsohn mit einer Tochter des christlichen Arima Harunobu zu vermählen. Als man ihm jedoch bedeutete, das sei unmöglich, weil sein Sohn ein Heide sei, drängte er diesen, die Predigt zu hören. Der junge Mann kam der Aufforderung des Vaters nach, ohne sich jedoch innerlich zum Christentum hingezogen zu fühlen. Bald jedoch fand er an der Predigt solches Gefallen, daß er sich taufen ließ, weil er Christ werden wollte, selbst wenn die geplante Heirat nie zustande kommen sollte. Sein Vater versprach, nach seiner Rückkehr in die Heimat ebenfalls Christ zu werden und sein ganzes Land zum Glauben zu führen¹⁹.

Es konnte kaum ausbleiben, daß sich die Anwesenheit der Glaubensboten rund sprach, zumal sie schon über ein Jahr lang in Korea gewirkt hatten. Auch Konishis bitterer Feind Kato Kiyomasa, dessen Festung ganz in der Nähe lag, erfuhr es. Er sah darin eine willkommene Gelegenheit, seinem Widersacher zu schaden. Hideyoshi hatte durch sein Edikt vom Jahre 1587 allen Patres strengstens befohlen, Japan zu verlassen. Wenn er auch nicht streng auf seiner Durchführung bestand, so war dennoch anzunehmen, daß die Anwesenheit von zwei Jesuiten in Korea ihn aufs höchste reizen und Konishi gefährlich werden mußte. Darum plante Kato, Hideyoshi Bericht zu erstatten. Darob gerieten die christlichen Herren in große Besorgnis; aber Konishi tröstete sie und sagte, er vertraue, daß Gott der Herr, zu dessen Ehre er den Pater gerufen habe, alles zum besten lenken werde, wie er es schon so oft getan habe. Dennoch schien es ihm klüger, den Pater und Bruder schleunigst nach Japan zurückzuschicken und zu überlegen, wie er sich aus seiner heiklen Lage befreien könne²⁰.

Kurz nachdem P. Cespedes Korea verlassen hatte, beschied Hideyoshi Konishi nach Fushimi, um sich mit ihm über die bevorstehenden Friedensverhandlungen mit China zu besprechen²¹.

¹⁹ *Ibid.*, f. 102v; Guzmán, 596.

²⁰ *Jap.-Sin.* 52, f. 103; Guzmán, 596.

²¹ Aus diesem Text läßt sich mit einiger Bestimmtheit die Zeit der Abreise des Paters erschließen. Jedenfalls war es im Jahre 1595, denn es wird unten gesagt, daß das Makao-Schiff im vergangenen Jahre (1594) nicht erschienen war, aber in „diesem Jahr“, also 1595, sicher kommen würde. Also war es damals noch nicht eingelaufen. Da es gewöhnlich Ende Juni oder Anfang Juli kam, muß Cespedes früher abgereist sein. Nun kam die chinesische Gesandtschaft, die endgültig den Frieden mit Hideyoshi abschließen sollte, im April 1595 nach Korea, und damals dürfte es gewesen sein, daß dieser Konishi nach Fushimi rief. Da er die Einladung wenige Tage nach der Abreise des Paters erhielt, wird dieser wohl erst im April 1595 Korea verlassen haben.

Hideyoshi empfing ihn äußerst gnädig, und Konishi benützte diesen günstigen Augenblick, die Rede auf die Portugiesen und das Makao-Schiff zu bringen. Das Schiff war im Jahre 1594 ausgeblieben. Darum, sagte Konishi, habe er aus Nagasaki einen ihm bekannten Pater, einen von den zehn, die dort wohnen dürfen²², nach Korea kommen lassen, um zu erfahren, warum das Makao-Schiff im vergangenen Jahre nicht gekommen sei und ob es in diesem Jahre (1595) erscheinen werde. Dies habe er getan, weil die Patres über diese Dinge am besten Auskunft geben könnten. Er habe vom Pater erfahren, daß das Schiff in diesem Jahr ganz bestimmt kommen werde. Auch die Gründe für das Ausbleiben des Schiffes im vergangenen Jahre habe er erfahren. Als Hideyoshi dies hörte, war er hocheifrig und lobte Konishis kluges Vorgehen. Die Kunde von Konishis huldvollem Empfang verbreitete sich schnell am Hofe, ja drang bis zu Katô nach Korea. So wagte er es nicht, seinen Widersacher bei Hideyoshi zu verklagen, da es diesen nur gereizt und ihm selbst dessen Ungnade zugezogen haben würde²³.

In den Jesuitenbriefen wird nirgends ausdrücklich gesagt, daß P. Cespedes und Bruder Leo auch den Koreanern gepredigt hätten. Es ist auch nicht leicht einzusehen, wie dies überhaupt möglich gewesen wäre. Einmal waren sie des Koreanischen gänzlich unkundig; ferner sollten sie sich so wenig wie möglich in der Öffentlichkeit sehen lassen, um den heidnischen Japanern ihre Anwesenheit nicht zu verraten. Freilich konnten sie mit koreanischen Kriegsgefangenen in Berührung kommen. Aber wegen ihrer Unkenntnis der Sprache und der feindseligen Gesinnung der Koreaner gegen die japanischen Eindringlinge bestand nur geringe Möglichkeit, selbst unter den gefangenen Koreanern erfolgreich zu wirken.

Dennoch findet sich ein Text in dem Jahresbrief von 1626, nach dem man annehmen sollte, daß auch viele Koreaner von P. Cespedes und Bruder Leo getauft wurden. Er lautet: „Ich habe immer

²² Als Valignano, der 1591 als Gesandter des Vizekönigs von Indien vor Hideyoshi erschien, erreichte er nicht, wie er gehofft hatte, den Widerruf des Verbannungsedikts von 1587. Dennoch durften fortan zehn Patres in Nagasaki wohnen und sich frei bewegen. P. Cespedes war einer von diesen zehn, wie aus Konishis Worten erhellt. Hay, 159—164; Kleiser, 91—94. Genaueres s. in Laures, *Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan*, 240—244.

²³ *Jap.-Sin.* 52, f. 103; Guzmán, 596. Nach Guzmán wäre das Makao-Schiff bei Konishis Besuch in Fushimi bereits nach Nagasaki gekommen, aber dies widerspricht dem Text des unveröffentlichten Originalberichts, der ausdrücklich sagt, das Schiff werde in diesem Jahre (1595) ganz sicher kommen.

geglaubt, daß unter den Fügungen der göttlichen Vorsehung der vom Taikô Sama (Hideyoshi) von 1591 bis 1598 gegen das koreanische Reich unternommene Krieg nicht den letzten Platz einnimmt. Denn obwohl es diesem stolzen Manne auf nichts anders ankam, als Blut zu vergießen, sammelte Gott seine Auserwählten, indem eine sehr große Zahl Christen wurden und fast alle Sklaven sich zum wahren Glauben bekehrten“²⁴. Es mag sein, daß unter dieser „großen Zahl“ entweder die vielen Japaner, die P. Cespedes in Korea taufte, oder aber die zahlreichen getauften Kinder, von denen gleich die Rede sein wird, gemeint sind. Aber aus dem Zusammenhang muß man schließen, daß viele erwachsene Koreaner in Korea die Taufe empfangen. Diese Annahme scheint um so wahrscheinlicher, als nach alter Tradition das Christentum gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Korea eingeführt wurde und verschiedene Historiker und zwei apostolische Vikare von Korea dasselbe behaupten. Demnach ist es immerhin sehr wahrscheinlich, daß beim Besuch des Paters eine Anzahl erwachsener Koreaner die Taufe empfing²⁵.

Selbst wenn P. Cespedes und Bruder Leo keine Koreaner taufen konnten, so wissen wir dennoch aus bester Quelle, daß ein christlicher Japaner in Korea einer großen Anzahl verlassener und dem Tode geweihter Kinder die Taufe spendete. Der unveröffentlichte Text des Jahresbriefes von 1595 berichtet darüber folgendes: „Ich möchte nicht unterlassen, von einem ungemein gottgefälligen Werk eines christlichen Edelmanns aus Bungo²⁶ zu schreiben. Als er im Kriege in Korea war, sah er, wie dort infolge des Krieges so viele unschuldige Kinder verlassen starben; die einen von ihren eigenen

²⁴ *Histoire de ce qui s'est passé au royaume du Japon, ès années 1625, 1626 & 1627* . . . A Paris 1633, 202—203.

²⁵ Genaueres darüber findet sich bei Cory (16—17). Er verweist auf einen Artikel P. Léon Pichons (*Préhistoire de l'église de Corée*, in „Revue historique des missions“), nach dem außer der Tradition bei den koreanischen Christen auch der christliche Gelehrte Johann Tyeng (sprich: Tjông) behauptet, das Christentum habe in Korea etwa 200 Jahre vor der historisch berühmt gewordenen Taufe des Rhee-Sung-Hoon (1784) bestanden. Ferner weist Cory darauf hin, daß nach P. Pichon, Charlevoix und einer Anzahl anderer Autoren, darunter Monsignor Brugière, Monsignor Luquet, Baron Henrion und M. Huc P. Cespedes wenigstens einige Koreaner getauft habe, die nicht als Gefangene nach Japan verschleppt wurden. Cory meint, beim jetzigen Stand der Forschung sei es unmöglich, diese Behauptungen als erwiesen zu betrachten, hofft aber mit P. Pichon, daß eine gründliche Durchsicherung der öffentlichen und privaten Archive neue Evidenz bringen werde.

²⁶ Im Text steht „Bringo“, was offenbar ein Irrtum ist. Im spanischen Text Guzmáns (596) ist dafür „Bungo“ eingesetzt.

Eltern preisgegeben, weil sie durch die Flucht nur sich selbst, nicht aber diese Kleinen retten konnten, andere, weil sie in die Gefangenschaft der Japaner gerieten, diese aber sich um sie nicht kümmerten, weil sie noch so klein waren. Dieser Edelmann übernahm die fromme Aufgabe, alle Knaben und Mädchen, die er finden konnte, zu taufen. Da er glaubte, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach vor lauter Elend sterben müßten, und sie zudem den Gebrauch der Vernunft noch nicht erlangt hatten, beauftragte er einen seiner Diener, stets ein Gefäß mit Wasser am Gürtel zu tragen, und wenn er einige dieser Kinder fand, taufte er sie, damit ihre Seelen durch die Taufgnade in den Himmel kämen. Man sagt, daß er auf diese Weise in jenen Tagen etwa 200 Kinder taufte, und da sie fast immer vor lauter Elend starben, gingen sie in den Himmel ein. Wenn viele der andern Christen dies gewußt hätten, hätten sie viele Seelen, die in jenem Krieg verloren gingen, in den Himmel bringen können“²⁷.

P. Cespedes und Bruder Leo fuhren von Korea zunächst nach Tsushima. Dort hörte der Pater die Beichten der Landesfürstin Maria und ihrer christlichen Dienerin. Auch taufte er fünfzig Heiden. Da es jedoch auf der Insel von Beamten und Dienern Hideyoshis, die für die Verpflegung der Truppen in Korea zu sorgen hatten, wimmelte, durfte er sich nicht lange aufhalten und trat darum bald mit seinem Gefährten die Reise nach Nagasaki an²⁸.

Soweit bis jetzt bekannt ist, waren Cespedes und Leo die einzigen Missionare, die von Japan nach Korea fuhren. Wenn Charlevoix²⁹ behauptet, im Jahre 1597 seien zwei Jesuitenpatres nach Korea gereist, so läßt sich dies aus keiner Originalquelle nachweisen. Außerdem ist es sehr unwahrscheinlich, daß es Konishi nach dem Fehlschlag der Friedensverhandlungen im Jahre 1596 hätte wagen können, abermals Patres nach Korea kommen zu lassen, da er bei Hideyoshi in Ungnade gefallen war und mit knapper Not dem Tode entging³⁰. Jedenfalls ging Cespedes kein zweites Mal nach Korea; denn im Jahre 1597 schrieb er in Arima einen Brief über das Martyrium der 26 Blutzeugen, die am 5. 2. 1597 in Nagasaki gekreuzigt wurden³¹, und von 1601 bis zu seinem Tode im Jahre

²⁷ *Jap.-Sin.* 52, f. 102v; Guzmán, 596.

²⁸ Guzmán, 596.

²⁹ Charlevoix, Bd. IV, 100.

³⁰ Genaueres s. bei Hay, 343—383; G. Stramigioli, 111—116.

³¹ Englische Übersetzung bei Cory, 46—51.

1611 wirkte er in Kokura, der Residenz seines fürstlichen Gönners Hosokawa Tadaoki.

Nach dem Ausbruch der großen Verfolgung im Jahre 1614 wurde ein neuer Versuch gemacht, in Korea eine Mission zu gründen. Unter den nach Japan verschleppten Kriegsgefangenen befand sich der Sohn des Sekretärs des Königs von Korea. Er wurde von seiner Herrin, der christlichen Fürstin Maria von Tsushima, der Kirche geschenkt und im Seminar der Jesuiten erzogen. Da er sehr fromm und außerordentlich begabt war und zudem in die Gesellschaft Jesu einzutreten wünschte, beschlossen die Patres, ihn mit einigen andern Jesuiten nach Korea zu schicken, um seinen Landsleuten zu predigen. Da jedoch die Reise wegen der Kriege unmöglich war, sandte man ihn nach China, damit er versuche, von dort nach Korea einzudringen. Da es ihm nicht gelang, kehrte er nach Japan zurück, um dort den durch die große Verfolgung gehetzten Christen zu helfen. Da man ihm jedoch nicht traute und ihn für einen Spion hielt, konnte von einer segensreichen Wirksamkeit keine Rede sein. So schickten ihn die Patres abermals nach China, wo er vier Jahre lang erfolgreich wirkte. Weil jedoch offenbar alle Aussicht auf eine Mission in Korea geschwunden war, kehrte er auf Bitten der Patres im Jahre 1620 nach Japan zurück, um ihnen bei der Betreuung der Christen zu helfen³². Von einem weiteren Versuch einer Missionsgründung in Korea ist in den uns vorliegenden Briefen aus Japan nicht die Rede.

Viele von den nach Japan verschleppten koreanischen Kriegsgefangenen wurden dort Christen. Schon der Jahresbrief von 1593—1594 berichtet, daß Weihnachten 1593 in Nagasaki der größere Teil der 100 Neugetauften koreanische Sklaven gewesen seien³³. In den Jahren 1594—1595 empfangen nach dem gedruckten Jahresbrief von 1595 in Arima allein mehr als 2000 koreanische Sklaven die Taufe³⁴. Genauer findet sich darüber im ungedruckten Text des gleichen Briefes: „In diesen Ländern Animas, wie auch in Omura und Nagasaki, gibt es eine große Menge von Koreanern, und dasselbe gilt auch für alle andern Provinzen Japans. Die Japaner hatten sie in diesem (koreanischen) Kriege gefangengenommen und (als Sklaven) zu ihren Familien geschickt. Da diese Koreaner von Natur für die Dinge unseres heiligen Glaubens gut befähigt und begabt sind, wollte P. Vizeprovinzial den

³² *Histoire de ce qui s'est passé au royaume du Japon, ès années 1625, 1626 u. 1627*, 204—205.

³³ Gomez, 42.

³⁴ Hay, 243.

Seelen derer, die in den Ländern der Christen leben, zu Hilfe kommen. Darum bestimmte er, daß einige der Begabteren von ihnen, die ihre eigene Sprache lesen und schreiben können (es ist mehr oder weniger dieselbe wie die der Chinesen und auch den Gelehrten in Japan bekannt), gründlich im Katechismus und in den Gebeten unterrichtet werden sollten, damit sie die andern unterweisen könnten. Darum errichtete er für sie eine Art kleinen Seminars und ließ sie die Gebete und die Gebote Gottes in ihre Sprache übersetzen. Wenn sie dann gut unterrichtet waren, nahmen die japanischen Brüder sie mit, damit sie die andern Koreaner im Katechismus unterwiesen, die aus ihrer Heimat nach Japan verschleppt wurden. Mit ihrer Hilfe wurde große Frucht erzielt, so daß auf diese Weise im Jahre 1594 mehr als 2000 getauft wurden und im Jahre 1595 die Mehrzahl von ihnen. Die japanischen Brüder, die beim Katechismusunterricht zugegen waren, staunten über ihre Befähigung und meinten, „sie seien in ihrer Auffassungsgabe den Japanern nicht unterlegen“³⁵.

Nicht alle verschleppten Koreaner wurden versklavt. Ganz sicher schenkten viele japanische Christen ihnen die Freiheit nach dem edlen Beispiel der Fürstin von Tsushima, von der es heißt: „Tsushimadono, ihr (Marias) Gemahl, schickte ihr von Korea zwei kleine Knaben aus sehr hohem Adel. Einer von ihnen war der Sohn des Sekretärs des Königs von Korea. Und da sie zwei so reizende und vornehme Kinder waren, sagte sie bei ihrem Empfang, sie dürften auf keinen Fall wie Gefangene behandelt werden, und sie werde sie als ihre Kinder der Kirche geben. Sofort schickte sie den Sohn des (königlichen) Sekretärs zum Seminar, damit er dort erzogen werde. Den andern, der noch gar zu klein war, behielt sie vorerst in ihrem Hause, um ihn ebenfalls dorthin zu schicken, wenn er größer geworden wäre“³⁶. Der Sohn des königlichen Sekretärs ist kein anderer als der als Martyrer und Seliger verehrte Vincentius Kaun, der in die Gesellschaft Jesu eintrat, lange Jahre als Katechist wirkte und am 20. Juni 1626 in Nagasaki lebendig verbrannt wurde³⁷. Die koreanische Bekennerin Ota wurde sogar Hofdame am Palast Ieyasus in Shizuoka. In Wirklichkeit waren fast alle in Japan gemarterten Koreaner zur Zeit ihres Martyriums keine Sklaven mehr. (Fortsetzung folgt)

³⁵ *Jap.-Sin.* 52, ff. 102v—103.

³⁶ *Ibid.*, f. 101; Hay, 247; Guzmán, 597.

³⁷ Vincentius Kaun war es auch, der mehrmals als Missionar nach Korea eindringen wollte, wie bereits an anderer Stelle gesagt wurde. Wir werden später über ihn noch mehr zu berichten haben.

PAPST GREGOR DER GROSSE UND DIE CHRISTLICHE
TERMINOLOGIE DER ANGELSACHSEN (Schluß)

II.

Die Christianisierung der Angelsachsen ist eingeleitet worden durch Papst GREGOR den Großen (590—604), — den Mann, der zu den bedeutendsten Missionslehrern der Kirche von Anbeginn bis heute gehört, wenn er sich auch niemals systematisch zusammenfassend über diesen Gegenstand geäußert hat⁶⁸. Es liegt nahe, zunächst bei ihm anzufragen, von dem wir ja wissen, daß er sich persönlich um Dolmetscher für seine erste Missionskongregation bemüht hat⁶⁹, und schon E. WESSEN⁷⁰ hat auf die auffälligen Übereinstimmungen hingewiesen, die zwischen dem geschilderten Geist der angelsächsischen „Kirchensprache“ und der berühmtesten Missionsanweisung dieses Papstes bestehen: seinem Brief an Abt Mellitus vom Juli 601⁷¹.

Die ohnehin nicht mehr übersichtbare Zahl der Stellen, an denen dieser Brief in der Literatur ausführlich übersetzt und besprochen worden ist, soll hier nicht weiter vermehrt werden: wir können uns begnügen, daran zu erinnern, daß er, unbeschadet aller herkömmlichen Vernichtung der eigentlichen heidnischen Kultgegen-

⁶⁸ Eine befriedigende Monographie über die Missionsanschauungen Gregors d. Gr. steht noch aus. Vgl. einstweilen P. Benkart, Die Missionsidee Gregors d. Gr. in Theorie und Praxis. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur Christianisierung der Germanen. Diss. (phil.) Leipzig 1946 (masch.), der viel Wertvolles bringt, aber in sehr großem Umfang ergänzungsbedürftig bleibt. (Die Kenntnis dieser anregenden Arbeit wurde dem Vf. durch die Freundlichkeit von Hw. Herrn Professor Dr. Th. Ohm, Münster, vermittelt, wofür ihm auch an dieser Stelle herzlich Dank gesagt sei.) — Vgl. auch B. Danzer, Der hl. Gregor d. Gr. in der Missionsbewegung seiner Zeit (Stud. u. Mitteil. z. Gesch. d. Benediktinerordens 33, 1912, 205—19).

⁶⁹ *Baeda Venerabilis, Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* I, 45 (ed. C. Plummer, *Venerabilis Baedae Opera Historica*, Oxon. 1896, tom. I, p. 45; vgl. den Kommentar ebd. II, 41 f.).

⁷⁰ E. Wessen (oben Anm. 11), S. 108. Vgl. auch Ph. Schmitz, *Geschichte d. Benediktinerordens* I, Einsiedeln u. Zürich 1947, S. 50.

⁷¹ Reg. Ep. XI, 56 (*Monumenta Germaniae Historica, Epistulae* vol. II, 331 = *Baeda, Hist. Eccl.* I, 30 S. 65; vgl. Ph. Jaffé — S. Loewenfeld (u. a.), *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVII*, Lipsiae 1885/88, Nr. 1848). — Unendlich oft übersetzt und in der Literatur besprochen.

stände⁷², doch von dem Grundsatz beherrscht ist, den althergebrachten kultischen Gewohnheiten des Missionsgebietes so weit wie irgend möglich entgegenzukommen, damit ihm die Fremdheit des neuen Glaubens gemildert und der Übergang tunlichst erleichtert werde (Beibehaltung bisheriger Kultstätten nach gehöriger Weihe, formale Duldung altgewohnter blutiger Opfer und Festgelage, nur jetzt zu Ehren nicht mehr der „Dämonen“, sondern Gottes und seiner Heiligen). „Denn harten Herzen alles auf einmal abzuschneiden, ist ohne Zweifel unmöglich: wer einen hohen Berg besteigen will, kommt ja auch nur stück- und schrittweise (*gradibus vel passibus*), aber nicht mit Sprüngen (*saltibus*) hinauf“; entscheidend sei allein die Wandlung des Herzens, die Abwendung vom Teufel, die Hinwendung zu Gott: wo sie nur erreicht werde, könne in äußerlichen Dingen größte Milde und Nachsicht walten.

Es ist ohne weiteres deutlich, daß *éadmód* und *mildheort*, „heilig“ und „Heiland“ schon auf dem Hintergrund eines solchen Schreibens in sehr anderem Lichte erscheinen. Aber wir sind zu ihrem Verständnis gar nicht auf den Mellitus-Brief allein angewiesen, der sich ja an sich mit ganz anderen als sprachlichen Fragen beschäftigt: GREGOR hat uns vielmehr auch eine Reihe von Äußerungen hinterlassen, die ganz unmittelbar in den Kreis unseres Themas gehören, und sie lassen erst recht den Geist ahnen, in dem der einstige Abt von St. Andreae vor Aussendung seiner Mönche mit ihnen auch die rein sprachliche Seite der Glaubensverkündigung, das Problem des missionarischen Wortschatzes, erörtert haben muß — eins, wie gesagt, der schwierigsten und wichtigsten überhaupt bei der Vorbereitung jedes derartigen Unternehmens, das diesem umsichtigen Planer und sorgfältigen Detailarbeiter unmöglich entgangen sein kann.

Der erste Mönchspapst gilt gemeinhin als geschworener Feind jeder weltlich-literarischen Bildung, und viel zitiert (oft freilich auch überanstrengt) wird seine offen ausgesprochene Abneigung gegen die grammatikalischen Regeln des Donat⁷³. Diese Abneigung, die sich zum guten Teil aus dem unerträglich gewordenen Abstand zwischen Literatur- und Umgangssprache, dazu aus GREGORS Fein-

⁷² Es wird nicht immer genügend beachtet, daß auch in diesem sonst so weitherzigen Brief nur die Kultbauten, sofern geeignet (*si . . . bene constructa sunt*), für die Zwecke des Christentums nutzbar gemacht werden sollen. Den *idola* gegenüber gibt es keinen Kompromiß: sie sind auf jeden Fall zu entfernen und doch wohl auch zu zerstören.

⁷³ *Greg. Magn., Reg. Ep. V 53 a* (a. O. I, 357, 41 = Migne, *Patrologia Latina* [künftig abgekürzt: PL] 75, 516 B; vgl. *Jaffé-Loewenfeld*, Nr. 1368).

gefühl für das natürlich Gewachsene erklären wird, sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß er an sich gerade sprachlichen Dingen gegenüber recht aufgeschlossen war. Sein großer Kommentar zum Buche Job, die „Moralia“, zeigt vielmehr an einer ganzen Reihe von Stellen, wie sehr er sich auch über dieses Gebiet menschlichen und geistigen Lebens seine Gedanken gemacht hat.

In einem der letzten Verse dieses biblischen Buches (42, 14) werden die Namen der drei Töchter genannt, die dem heiligen Manne geschenkt wurden, als nach all seinem standhaften Leiden der Segen des Herrn ihm auch in seinem irdischen Leben wieder spürbar wurde: Jemima, Kezia und Keren-Happuch. Den hebräischen Text hat der heilige Kommentator selbstverständlich nicht gekannt: seine Vulgata-Bibel liest an dieser Stelle *Dies*, *Casia* und *Cornustibii*.

Ein anderer hätte diese Namen vielleicht einfach so hingenommen, wie sie da standen, und sich begnügt, die damals so beliebten allegorisierenden Deutungen unmittelbar an sie anzuschließen. Anders GREGOR: er schickt der selbstverständlich gerade bei ihm nicht fehlenden Allegorese eine Anmerkung zur Übersetzungstechnik seiner Vorlage voraus⁷⁴. „Weil diese Namen von Tugenden herkommen“, heißt es da, „hat der Übersetzer, wie angemessen (*apte*), Sorge getragen, sie nicht so einzusetzen, wie sie sich im“, GREGOR sagt: „arabischen Texte fanden, sondern sie in lateinische Ausdrucksweise zu übertragen und damit um so deutlicher (*apertius*) zu umreißen. Denn wer wüßte nicht, daß *Dies* und *Casia* lateinische Wörter (*vocabula*) sind?“ Das sei nun zwar mit *Cornustibii* nicht der Fall: es heiße ja an sich nicht *cornus*, sondern *cornu*, und die Flöte der Sänger werde nicht *tibium*, sondern *tibia* genannt. Aber wenn der Übersetzer sich somit auch „in der lateinischen Sprache nicht an das grammatische Geschlecht hielt (*in Latina lingua sermonis genere minime custodito*), so zog er es, glaube ich, vor, die Sache (als solche) zu überliefern, statt in der Eigenheit der Sprache zu beharren, aus der er übersetzte (*rem, credo, prodere maluit, atque in ejus linguae de qua transferebat proprietate perdurare*). Und weil er mittels *cornu* und *tibia* ein einziges Wort aus beiden zusammensetzte, hat er die beiden Wörter im Lateinischen mit Rücksicht auf einen einzigen Redeteil umgegossen (*utrumque verbum . . . transfusum*) und erlaubtermaßen mit einem beliebigen Geschlecht bezeichnet (*quo voluit genere licite vocavit*).“

Die Stelle ist zunächst wichtig zur persönlichen Charakteristik Gregors. Wie genau er hier den Sprachgebrauch des Übersetzers

⁷⁴ *Greg. Magn., Mor. XXXV, 43 (PL 76, 774 C).*

beobachtet und seine Folgerungen zieht — das ist doch wohl nicht einfach nur die demütig-ehrfürchtige Haltung eines Menschen, der „Hörer des Wortes“ sein will, so weit das irgend möglich ist, und darum jede kleine Einzelheit seines Textes sorgfältig beachtet: auch das trifft für diesen Papst auf seine Weise in vollem Umfange zu, aber es mußte doch wohl ein fein entwickeltes Sprachempfinden und Sprachverständnis, eine große Aufgeschlossenheit für diese Welt des Sprachlichen hinzukommen, um dabei auch eine solche Bemerkung auszulösen.

Darüber hinaus erhalten wir aber bereits hier wichtige Fingerzeige, wie der Anicier (wenn wir ihn denn so nennen dürfen)⁷⁵ sich die Aufgabe dachte, heilige Lehren in einer anderen Sprache zu verkündigen, als in der sie aufgezeichnet waren: es soll dabei sorgfältig auf die Weitergabe der Sache (*res*), des Wesentlichen geachtet werden ohne allzu ängstliches Festhalten am überlieferten Wortlaut der heiligen Sprache, besonders dort, wo es um Dinge des geistigen, des geistlichen und moralischen Lebens geht (wie an dieser Stelle, nach Gregor, um „Tugenden“, *virtutes*); und der hl. Lehrer zeigt auch praktische Wege, wie man dabei vorgehen kann: man mag je nachdem auf schon vorhandene Wörter der Sprache zurückgreifen, in der die Verkündigung erfolgen soll, und sie mit neuem Sinn erfüllen (so *Dies* und *Casia* in unserem Beispiel, die zwar altes lateinisches Sprachgut sind, aber als weibliche Eigennamen durchaus ungebräuchlich), oder man mag solche vorhandenen Elemente in freier Weise zu einer neuen Einheit verschmelzen und braucht dabei selbst vor kühnen Neubildungen nicht zurückzuschrecken, die dem überkommenen Sprachgefühl auf den ersten Blick verwunderlich scheinen mögen wie *Cornustibii*. Sehen wir recht, so hat GREGOR also bereits die beiden wichtigsten Möglichkeiten geistiger Lehnbewegungen im muttersprachlichen Ausdrucksbereich gesehen, auf die dann bei der Christianisierung der germanischen Sprachen ebenso immer wieder zurückgegriffen worden ist wie vorher bei der des Griechischen und Lateinischen: die Bedeutungsentlehnung und die Lehnbildung⁷⁶. Eine für seinen sprachlichen Scharfblick höchst bemerkenswerte Feststellung, war er doch kaum je selbst als Übersetzer tätig gewesen, konnte sogar trotz seines mehrjährigen Aufenthaltes in Konstantinopel wahrscheinlich nicht einmal Griechisch!⁷⁷

⁷⁵ Zweifel an dieser herkömmlichen Auffassung äußert *F. H. Dudden*, *Gregory the Great I* (London, New York u. Bombay 1905), S. 4 f.

⁷⁶ Siehe oben S. 94 f.

⁷⁷ Vgl. *Dudden* (oben Anm. 75) I, S. 153 f.

Noch wichtiger für unseren Zusammenhang ist eine Reihe weiterer Äußerungen, die wir zusammenfassend behandeln dürfen. An einer anderen Stelle des Buches Job (9, 9) fand GREGOR in seinem Vulgata-Text die Sternbilder des Arktur, des Orion und der Hyaden erwähnt und hatte folglich auch sie auf seine Weise mystisch-allegorisch zu deuten — wie, kann in diesem Zusammenhang wiederum gleichgültig sein. Dabei muß er sich jedoch ebenfalls mit den Namen selbst auseinandersetzen⁷⁸.

Ausdrücklich verwirft er die heidnischen Fabeln, die sich mit ihnen verbinden, als nichtiges Geschwätz: mit ihnen habe die Heilige Schrift nichts zu schaffen. Aber es ist ihm tief bedeutsam, daß sie dennoch an den Namen als solchen festhält. Wohl seien sie „von Anhängern fleischlicher Weisheit erfunden (*a cultoribus sapientiae carnalis inventa*), aber die Heilige Schrift bedient sich der gleichen Wörter (*vocabula*), damit die Dinge, die sie zu vermitteln (*insinuare*) strebt, durch schon geläufige Bezeichnungen (*notitia usitatae appellationis*) ausgedrückt werden. Würde sie nämlich die Sterne, um die es ihr geht (*quae vellet*), mit Namen belegen, die wir nicht kennen, — der Mensch, für den doch eben diese Schrift geschaffen ist, wüßte zweifelsfern nicht, was er hörte. So übernehmen also im heiligen Texte (*in sacro eloquio*) die Weisen Gottes ihre Redeweise von den Weisen der Welt“⁷⁹, genau wie ja in eben diesem Text auch „Gott selbst, der Schöpfer des Menschen, dem Menschen zum Nutzen (*pro utilitate hominis*)“ immer wieder nach Menschenweise von sich spreche: er sage einmal, es reue ihn, den Menschen auf Erden gemacht zu haben (Gen. 6, 6), „und dabei steht doch unverrückbar fest (*profecto constat*), daß der, der alles in seinem Geiste erschaut, ehe es überhaupt eintritt, auf gar keinen Fall nach einer Tat in Reue seine Gesinnung ändert (*poenitendo resipiscat*)“⁸⁰; auch sonst pflege er Begriffe aus unserer Menschenwelt „auf sich zu beziehen“ (*in se . . . sumit*), als hätte er Gedanken und Leidenschaften, ja Gestalt, Arme und Beine wie wir, und dabei sei er doch in seiner unaussprechlichen Herrlichkeit weit, weit über dergleichen erhaben⁸¹.

⁷⁸ Das folg. nach Mor. IX, 12 (PL 75, 865 f.); vgl. auch I, 31 (Sp. 542 A); II, 35 (Sp. 572 f.); III, 4 (Sp. 601 B); V, 65 (Sp. 715 A); XI, 41 (Sp. 972 A); XII, 16 (Sp. 994 B); XIV, 53 (Sp. 1066 B); XIX, 14 (PL 76, 105 A); XIX, 44 (Sp. 127); XX, 62 f. (Sp. 174—6); XXXII, 7 (Sp. 638 A); Reg. Epist. X, 11 (Monumenta Germaniae Historica, Epp. II, 257, 14 ff. = Jaffé-Loewenfeld Nr. 1790) u. a. m.

⁷⁹ Vgl. dazu die ausführlichen Darlegungen über *stultam sapientiam mundi* und *sapientem Dei stultitiam*: Mor. XX, 41 f. (PL 76, 161 f.) nach I. Cor. 1, 25; 3, 18 usf.; auch Mor. XIV, 54 (PL 75, 1066 f.) u. ö.

⁸⁰ Mor. IX, 12 (PL 75, 865 f.).

⁸¹ Mor. XXXII, 7 (PL 76, 638 A).

„Zu unserer Kleinheit also läßt das göttliche Wort sich herab, so wie ein Vater, wenn er mit seinem kleinen Söhnchen spricht, damit er von ihm verstanden werden kann, freiwillig stammelt“⁸². „Um uns zu dem emporzuziehen, was sein ist, erniedrigt sich der allmächtige Gott zu dem, was unser ist; um Hohes kundzutun, läßt er sich zu Geringem herab, auf daß unser unreifer Geist (*parvulorum animus*), mit Bekanntem aufgezogen, sich erhebe, Unerkanntes zu durchforschen. Indem er von dem, der weit über ihm steht (*longum super ipsum est*), Dinge hört, die ihm entsprechen (*quaedam iuxta se*), soll er sich gewissermaßen schrittweise (*quibusdam . . . passibus*) auf ihn zu bewegen“⁸³. — „Was ist also Merkwürdiges daran, wenn geistliche Männer den Wortschatz der fleischlich Gesinnten benutzen (*utuntur verbis carnalium*), da doch der unaussprechliche und allschöpferische Geist (*ineffabilis et creator omnium Spiritus*) selbst“ — nach GREGOR der eigentliche Verfasser des biblischen Wortlauts⁸⁴ —, „um das Fleisch zu bewegen, daß es ihn erkenne (*ut ad intellectum suum carnem pertrahat*), auf sich selbst fleischliche Redeweise anwendet (*in se ipso carnis sermonem format*)?“⁸⁵

Die tiefe Übereinstimmung dieser Gedankengänge mit dem Brief an Mellitus⁸⁶ hervorzuheben, bedarf es keiner langen Worte: die Forderung, „schrittweise“ vorzugehen, klingt geradezu wörtlich an, und inhaltlich fällt besonders der ausdrückliche Hinweis auf das Vorbild der göttlichen Führung auf, der hier wie dort wiederkehrt. (Er ließe sich als ein Grundpfeiler der Auffassung, die der Verfasser der *Regula pastoralis* von seelsorgerischem Wirken hatte, auch sonst an immer neuen Stellen aufzeigen, — deutliches Zeichen, wie tief die Anweisungen an den nach England reisenden Abt mitten aus dem Zentrum gregorianischen Denkens entsprungen sind.)

Bestätigen somit beide sich gegenseitig auf jede nur wünschenswerte Weise, so haben doch die soeben vorgelegten Äußerungen für

⁸² Mor. XIX, 14 (PL 76, 105 A).

⁸³ Mor. XXXII, 7 (PL 76, 638 A; folgen Beispiele bis Sp. 639 C).

⁸⁴ Mor., Praef. c. 1, 2—3 (PL 75, 517 f.).

⁸⁵ Siehe Anm. 79; zum Ablativ *bei in* auf die Frage: „Wohin?“ vgl. F. Kaulen, Sprachl. Handbuch zur bibl. Vulgata, Freib. 1904, S. 242. — Vgl. auch Mor. II, 35 (PL 75, 572 D): *Cum Scriptura sacra temporaliter editis loquitur, dignum est ut verbis temporalibus utatur, quatenus condescendendo levet; ut dum de aeternitate aliquid temporaliter narrat, assuetos temporalibus sensim ad aeterna trajiciat; seque bene nostris mentibus aeternitas incognita, dum verbis cognitis blanditur, infundat.* — Weitere Parallelstellen oben Anm. 78.

⁸⁶ Siehe oben S. 190 f.

uns jenem Brief gegenüber wiederum den Vorzug, daß sie sich ganz unmittelbar und bewußt den sprachlichen Problemen zuwenden: sie bieten, könnte man sagen, geradezu so etwas wie die gregorianische Theorie des Bedeutungslehnworts im Hinblick auf seine Rolle in der kirchlichen Verkündigung, — und, kein Zweifel: *éadmede* und *miltheort*, „heilig“ und „Heiland“ wirken auf ihrem Hintergrunde ganz wie praktische Beispiele für die Anwendung dieser Theorie — schrittweise Umbildung von Begriffen „fleischartlicher Weisheit“ zu solchen, die ewige, geistliche Wahrheit im Sinne der *una sancta ecclesia catholica* in sich tragen⁸⁷.

Freilich dürfen wir uns durch diesen augenfälligen Zusammenklang nicht blenden und nun etwa dazu verführen lassen, den dargestellten Sprachgeist der angelsächsisch-christlichen Terminologie ohne weiteres auf GREGOR als den einzigen Urheber zurückzuführen: ganz so einfach liegen die Dinge nicht. Die Christianisierung Englands ist wohl von ihm eingeleitet, aber doch nur im Zusammenwirken mit mancherlei anderen Faktoren vollendet worden, die von seinem Anstoß ganz unabhängig waren, und es würde allem, was wir sonst von den Gesetzen sprachlichen Werdens wissen, zuwiderlaufen, wenn solch ein verwickelter und wechselhafter Geschichtsgang ohne jeden Einfluß auf die Ausbildung der kirchlichen Terminologie dieses Landes geblieben wäre.

Vor allem ist hier neben gregorianischen Ausstrahlungen die Möglichkeit keltischen Einflusses in Rechnung zu stellen: die iro-schottische Kirche ist ja bekanntlich im 7. Jahrhundert von Northumbrien aus entscheidend in die Angelsachsenbekehrung hineingezogen worden, und daß sie stark auf das angelsächsische Christentum eingewirkt hat, steht fest: nicht nur seine geistige Grundhaltung zeigt sich recht maßgeblich von ihr her bestimmt⁸⁸, die Abhängigkeit geht bis in Einzelheiten der bei Übernahme des lateinischen Alphabets neugeschaffenen angelsächsischen Orthographie⁸⁹.

⁸⁷ Vgl. auch unten S. 199. — Für *éadig* „beatus“ ließe sich der Zusammenhang mit gregorianischen Anschauungen sogar noch weiter erhärten als durch den bloßen Hinweis auf solch allgemeine Gedankengänge: die Vorstellung vom „himmlischen Erbeland“, die nach der oben S. 105 ausgesprochenen Vermutung für die christliche Umprägung dieses Begriffs entscheidend gewesen sein dürfte, geht, wie bereits G. Ehrismann nachgewiesen hat (s. oben Anm. 40), sicher auf Anregungen Gregors zurück.

⁸⁸ Vgl. K. D. Schmidt, Die Christianisierung der Sachsen. Ein Vortrag. Göttingen 1937, S. 19 f.

⁸⁹ Vgl. M. Förster, Themse. in: Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften zu München, 1941, phil.-hist. Kl. I, S. 603 Anm. 1.

Ob sich das auch auf die Gestaltung der angelsächsisch-christlichen Terminologie ausgewirkt hat, entzieht sich dem Einblick des Verfassers. Immerhin hat der Kirchenwortschatz im Northumbrischen und Mercischen, also im Strahlungsgebiet der iro-schottischen Mission, eine Reihe von Besonderheiten aufzuweisen, die den übrigen angelsächsischen Mundarten fehlen⁹⁰. Sie könnten sehr wohl auf eine weitgehend selbständige kirchliche Sprachschöpfung des Nordens hinweisen, an der man sich den königlichen Dolmetscher St. OSWALD (634—42)⁹¹ maßgeblich beteiligt denken möchte; die altenglische „Kirchensprache“ wäre dann ganz ähnlich im Ausgleich von Süden und Norden (unter Primat des Südens) entstanden zu denken, wie W. BRAUNE das in so meisterlicher Weise für die deutsche bloßgelegt hat⁹². Gewisse Unterschiede zwischen süd- und nordenglischer, kentischer und yorkischer Kirche (= urspr. römischer und urspr. altbritischer Observanz) zeichnen sich auch auf anderen Gebieten ab und verstärken den soeben geäußerten Verdacht⁹³. Dabei ist wichtig, daß die keltische Missionspraxis ebenfalls zu außerordentlich starker Akkommodation neigte⁹⁴ und sie, wenn wir dem ehrwürdigen BAEDA trauen dürfen, gerade auch den Angelsachsen gegenüber geübt hat⁹⁵. Iro-schottischer und gregorianischer Einfluß müßten dann also wohl, einander stützend und stärkend, in gleicher Richtung gewirkt haben, und der so betont „irenische“ Charakter der kirchlichen Sprachschöpfung des frühmittelalterlichen England wäre als Frucht dieses Zusammenwirkens anzusehen⁹⁶.

⁹⁰ Zusammengestellt bei *Mc. Gillivray* (oben Anm. 12), S. 167, Register s. v. *Northumbrian-Mercian expressions*.

⁹¹ Vgl. *Baeda* (oben Anm. 69), III, 3 (S. 132).

⁹² *W. Braune* (oben Anm. 10); dazu die Ergänzungen von Th. Frings, *Germania Romana* (oben Anm. 11), S. 45. 53 ff. Vgl. dazu die von *Baeda* IV, 2 (S. 205); 5 (S. 214 ff.); 17 (S. 238 ff.); V, 20 (S. 331) mitgeteilten Tatsachen, denen notwendig auch Sprachbewegungen zur Seite gegangen sein müssen.

⁹³ Vgl. *F. Flaskamp*, *Die Missionsmethode des hl. Bonifatius*, 2. Aufl. Hildesheim 1929, S. 60 f. über die von Willibrord einerseits, Wynfrith-Bonifatius andererseits vertretenen Missionsweisen.

⁹⁴ Vgl. H. Zimmer, *Zeitschr. f. deutsches Altertum* 33 (1889), S. 274 f.

⁹⁵ *Baeda* III, 6 (S. 137).

⁹⁶ Andere Einflüsse, die neben dem gregorianischen und dem keltischen auf die Gestaltung der angelsächsisch-christlichen Terminologie eingewirkt haben können, dürften die Bedeutung dieser beiden bei weitem nicht erreichen und brauchen hier nur anmerkungswiese gestreift zu werden. Zunächst ist hier mit solchen von der westfränkisch-christlichen Terminologie her zu rechnen, da die Dolmetscher, die der erste römische Missionstrupp vor der Überfahrt nach England anwarb, aus dem Frankenreich kamen (s. oben S. 190); diese war ihrerseits aus lateinischen bzw. romanischen, aus griechischen und wohl auch aquii-

Ob er sich freilich bei dem starken Übergewicht, das Canterbury schon seit der Synode von Streaneshælc (Whitby), also seit 664 zurückgewann, jemals hätte durchsetzen können, wenn dort im Beginn der Mission ein „polemischer“ Sprachgeist gepflanzt worden wäre, muß füglich bezweifelt werden: insofern dürfen wir vielleicht doch in aller Vorsicht, ohne uns im einzelnen festzulegen, die Mehrzahl der „irenischen“ Termini des Angelsächsischen dem dortigen St. Augustinus-Kloster zuschreiben, — nicht zufällig zeigen die erwähnten northumbrisch-mercischen Besonderheiten sich beim Einsetzen reicherer Überlieferung im Zurückweichen. Entscheidend wäre dann also doch der gregorianische Anstoß gewesen, der keltische hätte ihn lediglich verstärkt. Indessen sei dies dahingestellt: daß er auf jeden Fall entscheidend an dem aufgewiesenen Ergebnis mitgeformt und damit über die spätere angelsächsische Festlandsmision auch in unsere deutsche „Kirchensprache“ hineingewirkt hat⁹⁷, wird sich nach alledem nicht wohl bezweifeln lassen, und es ist ein schöner Gedanke, daß auf diese Weise gerade unsere Bezeichnung des „Heiligen Geistes“ letzten Endes auf den Mann zurückgeht, der sich so sehr im Dienste des Heiligen Geistes verzehrt hat⁹⁸.

So gewinnen die dargelegten gregorianischen Theorien durch den Blick nach England Farbe und Leben, wie es für eine so frühe Zeit der kirchlichen Geistesgeschichte nicht allzu häufig sein dürfte: England zeigt uns, was auf ihrem Boden in der Praxis entstehen konnte, ebenso wie umgekehrt sie uns das so eigenartige und einmalige Ergebnis Englands, die Sonderstellung seiner „Kirchensprache“ im germanischen Gesamtzusammenhang, verstehen lehren. Nicht zuletzt aber gestattet der angelsächsische Befund uns eine Antwort

tanisch-westgotischen Quellen gespeist (vgl. für jene *Frings*, Germ. Rom., S. 25 f. 34—53; *J. Jud.*, am oben Anm. 30 a. O.; für die gotischen Beziehungen oben Anm. 13). Dieser fränkische Einfluß dürfte sich freilich auf die Vermittlung einzelner Ausdrücke beschränkt, weniger den Sprachgeist der missionarischen Neuschöpfung als solchen mitbestimmt haben. — Unmittelbare griechische Einflüsse hätten möglicherweise seit 669 mit Theodor von Tharsos nach England gelangen können (vgl. *Baeda* IV, 1 S. 202; IV, 2 S. 205). Allerdings war die christliche Terminologie von Canterbury zu seiner Zeit schon seit über 70 Jahren in der Ausbildung begriffen, so daß man sich auch für diese Möglichkeit nicht entschließen wird, sie allzu hoch anzuschlagen; zu prüfen wäre sie immerhin.

⁹⁷ Vgl. oben S. 98 („Sonnabend“ und „Ostern“); S. 102 f. („Sünde“); S. 105 („heiliger Geist“). — Im älteren Althochdeutschen und im Altsächsischen finden sich auch Entsprechungen zu *éadmede*, *éadig*, *miltheort* usw., die nur aus angelsächsischem Einfluß zu erklären sind (vgl. *W. Braune*, *Th. Frings*, *E. Luginbühl*, *J. Weisweiler*, sämtlich oben Anm. 12).

⁹⁸ Siehe oben S. 105 ff.

auf die Frage nach der inneren Berechtigung der von GREGOR empfohlenen methodischen Grundsätze vom christlichen Standpunkt aus. Daß sie — wie umgekehrt auch ihr Gegenteil — keineswegs unbedenklich sind, wurde bereits hervorgehoben⁹⁹, und es wird sich nicht leugnen lassen, daß sie vor allem in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte immer wieder zu tiefgreifenden Umgestaltungen und Verbiegungen christlicher Gedanken geführt haben: schon die Entwicklung der Gnosis hätte wohl einen sehr anderen Verlauf genommen, wenn die ältesten christlichen Theologen nicht notgedrungen den Schritt aus dem aramäischen in den griechischen Sprachraum hätten vollziehen und sich dort immer wieder schon ganz anders festgelegter Begriffe hätten bedienen müssen¹⁰⁰. Auch in England hat sich, begünstigt durch die weitherzigen Missionsgrundsätze der Sendboten Gregors, unzweifelhaft in großem Umfang Heidnisches in die ersten christlichen Jahrhunderte hinüberretten können, vor allem in der breiten Masse. Das darf keinesfalls übersehen werden. Aber wer wirklich ermessen will, was damals dort geschehen ist, wird nicht daran haften bleiben dürfen; er wird seine Blicke weiter wandern lassen müssen zu Gestalten wie dem ehrwürdigen BAEDA und WYNFRITH-BONIFATIUS. Erst wer den Abstand voll ausmisst, der zwischen den vorchristlichen Bedeutungen von *éadmede* und *miltheort*, von „heilig“ und „Heiland“ und Männern dieser Art aufklafft, deren tiefes und echtes Christentum auch von akatholischer Seite nicht bestritten wird, — erst der vermag zu würdigen, was auf dem von GREGOR empfohlenen Wege wirklich erreicht werden kann.

„An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ *

⁹⁹ Oben S. 94.

¹⁰⁰ Vgl. *A. Våth SJ*, Das Bild der Weltkirche (Hannover 1932), S. 11 f. 18; *S. Bäumer OSB*, Art. Kirchensprache, in: *Wetzer u. Weltes Kirchenlex.*, 2. Aufl. VII (Freib. 1891), 641 f. 666. — Vgl. auch *M. Buber*, Zwei Glaubensweisen (Zürich 1950), S. 24 f. 43—46. 55.

* Nachtrag: Berichtigungen zu Teil 1, vgl. ZMR 40, 1956, 93—111:

Zu Anm. 1 ergänze: Unzugänglich blieb W. Bühlmann, Die christl. Terminologie als missionsmethod. Problem, Beckenried 1950. — S. 94, Zl. 25: für eingeschlossen lies: eingeschlagen. — S. 96, Anm. 12: für *Mc. Lillivray* lies: *Mc. Gillivray*. — S. 97, Zl. 19: für *zeigten* lies: *zeigen*; Zl. 23: vor *media hebdomas* ergänze* (= unbelegte, nur sprachwissenschaftlich erschlossene Form). — S. 98, Zl. 12: für *sunnanaefen* lies: *sunnanaefen*; Anm. 22: für *Linke* lies: *Lincke*. — S. 99, Anm. 23: für *Entstehung* lies: *Entlehnung*. — S. 100, Zl. 11: für *hogr* lies: *hqrgr*. — S. 102, Zl. 16: teile *fra-waurk-jan*. — S. 103, Zl. 10: für *hauniba* lies: *hauniþa*. — S. 104, Zl. 6: für *éadmód* lies: *éadmód*; Zl. 30: für *Besitz, Liegenschaften* lies: *Besitz — Liegenschaften*. — Anm. 39: für *Kiente* lies: *Kienle*. — S. 105, Zl. 22: für *begegnet* lies: *begegnet ist*; Anm. 43: für *Geister-*

Glaubens lies: „Geister“-Glaubens; für „herstellen“ lies: „herausstellen“. — S. 106, Zl. 15 (und öfter): für *hael* lies: *hæl* (mit Akut über æ!); Anm. 46: für Heil lies: „Heil“. — S. 107, Anm. 53: für III, 165 ff. lies: III, 1655 ff. — S. 108, Zl. 20: für persönlichen Sippen lies: persönlichen und Sippen-. — S. 109, Zl. 17: für weitgermanisch lies westgermanisch; für *haelend* lies: *hælend* (mit Akut über æ!), as. *heliand*; Zl. 23: für supstantiv lies: substantiviertes; Zl. 26: für KAUFMANN lies: KAUFFMANN; Anm. 61: für altwestfälisch lies: altwestfränkisch; für *wih* lies: *wih*; für *háelend* lies: *hælend* (mit Akut über æ; entsprechend: *litellate*, *sætir* und öfter æ jeweils mit Akut).

CHRYSOLOGUS SCHOLLMAYER OFM, MÜNSTER/WESTF.

DIE MISSIONSFAHRT BRUDER WILHELMS VON RUBRUK ZU DEN MONGOLEN 1253—1255. EIN HINWEIS AUF IHRE BEDEUTUNG

In einer Zeit, in welcher der ferne Osten auf der Bühne der Welt-politik mit in Führung geht, gewinnen die ersten Erkundungen und Beurteilungen von Land und Volk, von Geist und Charakter, von Kultur und Religion jener Gegenden und deren Bewohner in der Ära Dschingis-Khans und seiner Nachfolger erhöhte Bedeutung. Der ostkirchliche Raum war damals Glacis und Operationsbasis für alle kleinen und großen Ost-Unternehmungen nicht nur politischer und wirtschaftlicher Art, sondern auch für Planungen und Taten der Kirche und der Orden, die so großen und kühnen Persönlichkeiten wie einem Wilhelm von Rubruk Spielraum gaben für großangelegte Aktionen im Dienste des Gottesreiches auf Erden. Siebenhundert Jahre sind es her, seitdem dieser gelehrte wie charaktervolle Sohn des heiligen Franz von Assisi, Angehöriger der zweiten Generation des jungen Ordens, seine Missionsfahrt zu den Tataren beendet und den in die Geschichte eingegangenen „Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253—1255“ an den Frankenkönig Ludwig IX. in Akkon niedergeschrieben hat.

Nicht nur der zeitliche Abstand von 700 Jahren, sondern auch die fast ausschließliche Beschlagnahme des Lebenswerkes dieses großen Missionars und Forschungsreisenden für profane Wissenschaftsgebiete, sowie die Abstempelung seiner Missionsfahrt, zu der ihm der Kreuzfahrerkönig Ludwig ein Empfehlungsschreiben mitgegeben hatte, zu einer Gesandtschaft des Frankenkönigs an den Beherrscher der Tataren, haben uns dieses gewaltige Werk fern gerückt und vor allem den Missionscharakter aus dem Bewußtsein

schwinden lassen¹. Wegen seiner Bedeutung für Geographie und Völkerkunde wurde die erste vollständige Textausgabe im Jahre 1839 durch die Pariser „Société de Géographie“ veranstaltet. Danach erfolgten Übersetzungen in mehrere moderne Sprachen; 1925 kam eine erste deutsche Übertragung heraus². Anastasius van den Wyngaert³ hat im ersten Band seiner „Sinica franciscana“ eine heute maßgebende kritische Textausgabe des Reiseberichtes besorgt und in den Prolegomena den Missionscharakter des Rubrukschen Unternehmens eindeutig festgestellt. Die „Ostkirchlichen Studien“ bringen einen Beitrag zu dieser Frage⁴. Missionsauftrag und wissenschaftliche Bestrebungen gehen im Laufe der Jahrhunderte vielfältig Hand in Hand und fördern einander. Wir brauchen nur an die modernen missionswissenschaftlichen Einrichtungen zu denken. In diesem Lichte erscheint uns Wilhelm von Rubruk und sein Bericht über die Mongolenfahrt im 13. Jahrhundert ganz modern und zeitnahe.

Was wissen wir von Frater Wilhelm von Rubruk? Im Grunde nicht viel mehr, als was wir aus seiner Reischronik über ihn erfahren. Der Name weist ihn aus als Sohn der damaligen Grafschaft Flandern, die heute zu Frankreich gehört⁵. Sein Geburtsjahr müssen wir erschließen aus seiner Leistungsfähigkeit zur Zeit seines Missionsunternehmens. Wir müssen die Zeit zwischen 1210 und 1230 offen lassen. Wahrscheinlich kam er 1248 mit König Ludwig IX. zum Heiligen Lande, nachdem er sich dem Orden des heiligen Franz von Assisi in der gallischen Provinz angeschlossen hatte⁶. Im Orient fand der Gefolgsmann des Königs Aufnahme und Verwendung in der von Elias von Assisi-Cortona, dem großen Freunde und Nachfolger des Ordensstifters, gegründeten Ordensprovinz vom Heiligen Lande. Im Hauptkloster zu Akkon bereitete er alsbald ein weitausgreifendes Missionsunternehmen im Bereich des

¹ Vgl. *A. Batton*, Wilhelm von Rubruk. Ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tataren. Münster (Westf.) 1921.

² *H. Herbst*, Griffel-Verlag, Leipzig.

³ *Sinica Franciscana*. Volumen I. Itinera et Relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV. Quaracchi 1929. — III. Fr. Guillelmus de Rubruc, p. 145—332. Wyngaert, auch Batton haben gute Literaturverzeichnisse.

⁴ Die missionarische Sendung des Frater Wilhelm von Rubruk. Von *Chr. Schollmeyer*, 1955, 138—146.

⁵ Vgl. die Rezension von *Golubovich* über Wyngaerts Edition im *Archivum Franciscanum Historicum* 1929, 406.

⁶ Vom Provinzial der gallischen Ordensprovinz bekam Frater Wilhelm nach seiner Missionsfahrt die Erlaubnis zur Reise nach Frankreich. Vgl. *Batton* 26; *Wyngaert* 148, Note 1.

Tatarenherrschers Sartach, etwa östlich der Wolga, vor. Es ist gar nicht anders zu denken, als daß alles im Geiste der Ordensregel und im Auftrag des Ordens vor sich ging; ebenso verbürgen die religiöse Gesinnung Ludwigs IX., daß Ziel und Charakter des Vorhabens den Erwartungen der Kirchenführung entsprachen. Andererseits muß sich Frater Wilhelm schon über die nötigen geistigen und charakterlichen Fähigkeiten und entsprechende Leistungen ausgewiesen haben; sonst wäre es undenkbar, daß ihm die Durchführung eines ebenso wichtigen wie schwierigen Auftrages anvertraut und die Unterstützung höchster kirchlicher und weltlicher Instanzen des Abendlandes zuteil werden konnten.

Während die mittelalterlichen Geschichtswerke fast nichts von den Personalien Wilhelms von Rubruk überliefert haben, liegen dank dem Reisebericht die Jahre zwischen 1253 und 1255 im hellen Lichte getreuer Berichterstattung vor uns⁷. Wir lassen die wichtigsten zeitlichen und örtlichen Markierungen der Mongolenfahrt folgen. Von Konstantinopel, der Hauptstadt des von den Sarazenen bedrohten byzantinischen Reiches, wo der Leiter der Expedition die letzten Vorbereitungen getroffen hatte, nahm die Missionsreise ihren Ausgang. Dort hatte Frater Wilhelm am Palmsonntage, dem 13. April, über sein Missionsvorhaben gepredigt. Am 7. Mai fuhr er dann mit seiner Begleitung, seinem Mitbruder Bartholomäus von Cremona und dem übrigen Personal, zu dem ein Dolmetscher mit unzureichendem Sprachwissen gehörte, von Konstantinopel ab, um nach Überquerung des Schwarzen Meeres auf dem Landwege den Tataren entgegenzuziehen. Schon am 3. Juni 1253 begegnete die Karawane den ersten Posten und Sicherungen; aber erst nach Überwindung vieler Schwierigkeiten kam sie am 31. Juli im Hauptquartier des Heerführers Sartach an. Man glaubte, am Ziele zu sein. Sartach aber wies Frater Wilhelm mit dem königlichen Begleit- und Empfehlungsschreiben weiter an seinen Vater Batu, den politischen Beherrscher jener Gebiete, damit dieser eine Aufenthaltsgenehmigung ausstelle. Indes hielt sich auch Batu nicht für zuständig und versah den Missionsführer mit den nötigen Papieren zur Weiterreise an den Hof des Großkhans der Tataren, Mangu.

Diese Entwicklung hatte niemand vorausgesehen, weder Frater Wilhelm noch seine hohen Auftraggeber und Gönner. Das wird zwar nicht einfachhin ausgesprochen, geht aber deutlich aus den Umständen und dem Verhalten der Beteiligten hervor⁸. Abgesehen

⁷ Die Daten s. *Wyngaert* 148/49; *Herbst* 175/76.

⁸ Vgl. *Schollmeyer* a. a. O. 144 und Stellennachweise. Statt M muß es heißen W (*Wyngaert!*).

davon, daß das Empfehlungsschreiben des Frankenkönigs an Sartach gerichtet war, führte die Expedition eine viel zu umfangreiche Bagage mit sich, um an eine so weite und gefahrvolle Reise denken zu können. Sie war mit einer größeren Bibliothek wissenschaftlicher und liturgischer Bücher ausgestattet; dazu kamen die Ladungen an Paramenten und sonstigen Versorgungsmitteln, wodurch die Reisegesellschaft für eine Landreise nach dem fernen Osten viel zu schwerfällig wurde. Es war ja nicht das erste derartige Unternehmen, und man hatte genügend Zeit und Gelegenheit gehabt, sich über die zu erwartenden Reiseanforderungen zu unterrichten. Offenbar hatte man gehofft, in Sartachs Bereich und östlich der Wolga ein Standquartier und dann die vorläufige Residenz der Mission errichten zu können. Diese Sachverhalte und Gesichtspunkte sind bisher kaum beachtet worden. Sonst hätte man den Missionszweck des Unternehmens nicht dermaßen aus dem Auge verlieren können.

Nun hieß es sich schnell entscheiden. Wilhelm von Rubruk zeigte sich der unverhofften Situation gewachsen und fähig, weittragende Entschlüsse zu fassen und die Verantwortung für eine unabsehbare Entfaltung seines Missionsauftrages durchzuhalten. Er ließ den größten Teil seiner Schätze zurück, verminderte das Personal und trat geistesgegenwärtig und mutig die Weiterreise in eine unsichere und gefahrvolle Zukunft an.

Den nun zu bewältigenden schwersten Teil der Reise durch das Innere Asiens schaffte Frater Wilhelm in der Zeit vom 16. September bis zum 27. Dezember 1253. Der Großkhan befand sich mit seinem Hof „auf Reisen“. Er genehmigte den Ankömmlingen einen befristeten Aufenthalt. Frater Wilhelm und seine Begleiter mußten die Hin- und Herzüge des Hofes mitmachen und kamen erst am 5. April 1254 in der Hauptstadt Karakorum an. Die bei verschiedenen Gelegenheiten angestellten Missionsversuche scheiterten alle, einmal an dem unüberwindlichen Mißtrauen des Großkhans, der die Missionare trotz aller Gegenbeweise für diplomatische Sendlinge hielt oder sie als solche für seine Zwecke benutzen wollte; sodann an dem herrschsüchtigen, stolzen Selbstbewußtsein des sich als den Herrn der Welt fühlenden Nachfolgers Dschingis-Khans. Auch manche ungünstige Umstände, wie das Versagen des Dolmetschers, sprachen mit.

Wenn nun auch zur Verwirklichung des Hauptzieles der Reise, nämlich der Begründung eines Missionswerkes unter den Tataren, sich nichts von Belang und Dauer erreichen ließ, so blieb der Leiter

der Mission doch nicht müßig. Der geschulte Gelehrte benutzte die reichliche Muße zu Beobachtungen und Studien. Vor allem erforschte er die für das abendländische Wissen noch unbekanntem oder ungeklärten länder- und völkerkundlichen Verhältnisse Innerasiens. Auch in religionswissenschaftlicher Hinsicht waren seine Erfahrungen und Studienergebnisse von Interesse und Bedeutung⁹. Anfang Juli 1254 mußte die Missionsgruppe auf Weisung Mangus die Rückreise antreten. Bartholomäus von Cremona, nicht so kräftig und widerstandsfähig wie der Missionsleiter, konnte die Strapazen einer privaten Reise nicht noch einmal auf sich nehmen und bat, gelegentlich einer besser ausgerüsteten Gesandtschaft sich anschließen zu dürfen, was ihm gewährt wurde. Frater Wilhelm hielt auf dem Heimwege bis zum Hofe Batus fast dieselbe Reiseroute ein wie auf dem Hinwege. Dann zog er durch Georgien, Groß- und Kleinarmenien und erreichte am 5. Mai 1255 den Hafen Curta. Hier befand er sich bereits wieder im Bereich seiner Ordensprovinz vom Heiligen Lande, deren Kapitulare gerade zum Provinzkapitel berufen waren. Der heimgekehrte Missionar hatte gehofft, den König von Frankreich, der ihm das Begleitschreiben mitgegeben hatte, noch auf Cypern anzutreffen, um ihm mündlich Bericht erstatten zu können. Dieser war jedoch inzwischen in die Heimat zurückgekehrt. Deshalb begleitete er den dortigen Provinzial zum Kapitel nach Tripolis, das ihn als Lektor nach Akkon schickte, wo er vor der Missionsfahrt stationiert war. Sogleich nach seiner Ankunft schrieb er aus frischem Erleben den berühmten Reisebericht nieder und adressierte ihn an den König Ludwig IX.

Auf königliche Empfehlung wurde dem Frater Wilhelm vom Provinzial der gallischen Provinz die Genehmigung zu einem Heimatbesuch erteilt. Dort hatte er Gelegenheit, mit dem großen Forscher Roger Bacon, der seinen Reisebericht gründlich studiert und als wissenschaftliche Leistung höchsten Ranges anerkannt hatte, die Forschungsergebnisse der Missionsfahrt zum fernen Osten zu besprechen und zu erläutern¹⁰. Der Geograph und Völkerkundler war erfolgreicher gewesen als der Missionar. Außer diesem interessanten Ereignis wissen wir nichts über seinen Aufenthalt in Paris und im Frankenlande. Die Geschichte versagt uns bis zur

⁹ *Batton* 70 ff.; *Dauvillier*, Guillaume de Rubrouck et les communautés chaldéennes d'Asie centrale au Moyen Age. An. de l'École de Législations Rel. II (Paris 1951/52, ersch. 1953) 36—42; vgl. die kurze Inhaltsangabe in *Ostk. Stud.* 1954, 232.

¹⁰ *Bridges*, *The Opus Majus*, I, 305; vgl. *Wyngaert* 148, Note 4.

Stunde jede Auskunft über den weiteren Verlauf und über den Ausgang des Lebens eines Mannes, den die wenigen im Lichte der Geschichte stehenden Jahre seiner Wirksamkeit als einen der bedeutendsten Förderer der geographischen und ethnologischen Wissenschaften, als einen großen Vorgänger und Wegbereiter der missionswissenschaftlichen Bestrebungen der Neuzeit ausweisen. Mit einem zweifachen Hinweis möchten wir unseren kurzen Bericht über einen der berühmtesten Reiseberichte schließen, den man schon selber nachlesen muß, um seine Reichhaltigkeit und Schönheit ermessen zu können. Bisher stand mehr die profanwissenschaftliche Beurteilung und Auswertung im Vordergrund. Nachdem nunmehr der missionarische Zweck und damit auch der kirchengeschichtliche und religiöse Charakter der Mongolenfahrt klar erkannt ist, wird auch in absehbarer Zeit der missions- und religionswissenschaftliche Ertrag des Reiseberichtes zur Verfügung stehen. Sodann zeigt uns das Rubruksche Missionsunternehmen, welche Bedeutung der vordere Orient und der ostkirchliche Raum als Ausgangsbasis für die Missionierung der weiteren östlichen Gebiete und Völker hatte. Solche Gedanken werden heute wieder zuversichtlicher und hoffnungsfroher erwogen¹¹. Ob nicht heute eine entscheidende Zeitenstunde uns zu mutigen Überlegungen und Entschlüssen über den Ostraum der Kirche im Dienste der *Una-Sancta* ruft? Persönlichkeit und Werk des Frater Wilhelm von Rubruk sind geeignet, unsere Gedanken zu klären und unsere Bereitschaft zu beleben.

¹¹ Z. B. in der XIII. Arbeitsgemeinschaft des 76. Deutschen Katholikentages 1954 in Fulda.

THOMAS VON AQUIN

INFIDELIBUS SECRETA FIDEI PANDI NON DEBENT — De rationibus fidei contra Saracenos, c. 8.

IN DOCTRINA SACRA MULTA SUNT OCCULTANDA, MAXIME INFIDELIBUS, NE IRRIDEANT — S. theol. II II 40, 3.

FRUSTRA ENIM VIDETUR AUCTORITATES INDUCERE CONTRA EOS, QUI AUCTORITATEM NON ACCIPIANT — De rationibus fidei contra Saracenos c. 1.

KLEINE BEITRÄGE

DR. P. LAURENZ KILGER OSB, UZNACH (SCHWEIZ)

DIE WÜRZBURGER MISSIONSSTUDIENWOCHE 21.—25. Mai 1956

In der frühlingstfroh grünenden Stadt des Heiligen Kilian, in der tapfer die letzten Reste der Kriegszerstörungen beseitigt werden und allerorts Neues und Schönes ersteht, durften wir die Missionsstudienwoche 1956 feiern. Ihr Thema lautete: *Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission*. Das paßte so recht zu Frühlingsgrün und Wiederaufbau.

Im neuen Saal des St. Burkardushauses und in der prächtigen, hellen und hohen Aula Maxima der Universität waren die Sitzungen, Vorlesungen und Diskussionen. Ein wahrhaft buntes Publikum füllte die Säle: Missionsbischöfe, Missionare aller Orden und Farben, Schwestern, Laienhelferinnen, Akademiker und Studentinnen, eine Koreanerin in ihrer schmuken Tracht, eine Indonesierin, Chinesen, Japaner, Marokkaner, Australier — eine weltweite Schar, die zum Lehren und Lernen erschienen war!

In Vertretung des erkrankten 1. Vorsitzenden des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Herrn Generaldirektors Dr. Franz Kiel, begrüßte *Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm* am Pfingstmontagabend die Versammlung. Er konnte feststellen, daß sie — *ex omni natione, quae sub coelo est* — internationaler war als seinerzeit die Zuhörerschaft bei Petri Pfingstpredigt in Jerusalem. Sodann verlas er die Grüße des Kardinalpräfekten der Propagandakongregation, S. Em. Fumasoni Biondi. Anschließend gab Prof. Ohm als Leiter der Woche eine Einführung in Ziel und Sinn der Tagung: Der Begriff des Neuen Lebens ist biblisch wie liturgisch begründet. *Καινός* gehört zu den Lieblingswörtern des Neuen Testaments; das Evangelium kündigt und schafft Neues. Die Liturgie hat den Sinn, *hominem renovare mysteriis*; vom Tode zum Leben sollen die Bekehrten schreiten, ein neues Herz, ein neuer Sinn wird ihnen geschenkt. Auch für die Mission und die Missionsmethode unserer Zeit muß die Besinnung auf dieses Neue gefordert werden. Wir dürfen nicht mehr nur die alten Wege gehen, wir müssen entrümpeln. Die Welt hat sich verändert. So sollen wir in neuer Weise die Großtaten Gottes der Welt verkünden, im Geiste Gottes, der alle Dinge erkennt. — Als nächster Referent sprach an diesem Abend *Prof. DDr. J. Hasenfuß* (Würzburg) über die Neuheit der Botschaft und Verkündigung. Ausgehend von philosophischen Prinzipien behandelte er die Fragen der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung. Das Christentum ist nicht nur ein gewisser Höhepunkt der religiösen Entwicklung, sondern das absolut Neue, die wahrhaft Frohe Botschaft. Anpassung darf nicht den Eindruck erwecken, als sei die vorchristliche Religion nur eine Entwicklungsstufe zur wahren Gotteserkenntnis und zum wahren Glauben hin. Christus ist der Heiland, nicht nur einer, der von Gottes Wahrheit Kunde gibt; er ist das Heil in Person. Er verlangt bedingungslose Entscheidung für seine Person, für die neue Mittlerschaft, er bringt die neue, trinitarische Gotteslehre. Seine Hingabe am Kreuz ist Gottes größte Liebestat.

Den 2. Tag der Studienwoche eröffnete der Prorektor der Universität Würzburg, *Prof. Dr. H. Fleckenstein*, indem er die Bedeutung der Missionswissenschaft für die gesamte Theologie herausstellte. Gerade deswegen bedauerte er, daß Würzburg mit seinen vielen Missionsinstituten schon seit Jahren ohne einen Lehrer dieser Wissenschaft sei. — Es folgte das Referat von *Dr. E. Neuhäusler*,

(Dillingen) über den Begriff der Bekehrung. Als ntl. Exeget ging er vom Biblischen aus, namentlich von den Paulinen. In gedrängten, geistvollen Darbietungen zeichnete er die Bekehrung als eine Neuschöpfung, das Leben in Christus als das vollständig neue Leben. — Das nächste Referat hielt *Dr. A. Frösche-Firrmann*, früher in Japan, jetzt in Münster. Er sprach vom neuen, inneren Verhältnis zu Gott. Die Frömmigkeit der asiatischen Hochkulturen wurde der christlichen Frömmigkeit gegenübergestellt, der flüchtigen Scheinwelt der Buddhisten die christliche Logik, die christliche Gottesidee den nicht-christlichen Vorstellungen von Göttern und Göttlichem. Nach Ref. fragen Indien und der Buddhismus nicht nach der Realität, sie denken magisch und legendär. So wird für den Osten das Christentum wahrhaft neues Leben, und jede allzuweit gehende Anpassung läuft Gefahr, die Religion Christi zu verfälschen. Die Nachmittagssitzung begann mit dem Vortrag von *Univ.-Prof. Dr. Josef Pascher* (München): Die neue Weise, Gott zu verehren. Der Alte Bund mit seinen Gaben und Opfern weicht dem Neuen: Es gibt keine erbliche Priesterkaste mehr, sondern das neue Weihe-Priestertum: Priester als Vertreter Christi. Die Erneuerung des Kreuzesopfers ist die wesentlich neue Liturgie. Der Geist macht alles neu, auch etwa die Flurprozessionen, die schon das Heidentum kannte. In der Mission ist es ebenso möglich, in kluger Weise Volksbräuche, die heidnisches Gepräge tragen, zu verchristlichen.

Der 2. Kurstag endete mit einem Kurzreferat von *P. Eichinger SVD* über die Betreuung ausländischer Studenten in Deutschland. Der Nimbus des Abendlandes zieht die fortschrittliche Jugend des Ostens an. Gegenwärtig sind es meist junge Kommunisten, die naturgemäß von Gesinnungsgenossen in Europa in großzügiger Weise unterstützt werden. Es ist ein ernstes Anliegen für unsere Missionsfreunde, daß auch wir Katholiken Sorge tragen für eine rechte Unterbringung überseeischer Studenten und Studentinnen in katholischen Familien oder in positiv christlichen Anstalten und Bursen. Dabei ist nicht die Bekehrung zum Katholizismus erstes Ziel, sondern zunächst einfach die Absicht, die suchenden Studenten in einer moralisch und religiös gesunden Umgebung unterzubringen.

Der Vormittag des Mittwochs begann mit einem Referat von *Dr. P. Bernhard Häring CSSR* (München) über die Neuheit des sittlichen Lebens. Dieses Neue bedeutet zu Christi Zeit nicht den Bruch mit dem Alten Testamente, sondern dessen Überführung in die Zeit der Erlösung, der Gnade. „Ihr habt gehört . . . ich aber sage euch“: so beginnen die Reden Jesu. Das Alte wird durch die Gnadenkraft der neuen Botschaft zur Vollendung geführt. Der Apostel Paulus war so recht der Kündler dieser neuen Wahrheit von Gnade und Liebe. Er wußte sich anzupassen (so auf dem Areopag und in der Frage des Opferfleisches), war aber unentwegt der Kündler der neuen Gnade. Wir sollen aus dem Recht keine Dogmatik machen und im Leben keiner soziologischen Verholzung verfallen. — In dem folgenden Referat über die Neuheit des sozialen Lebens sprach der China-Missionar *Dr. P. Joh. Schütte SVD* (Rom) von der speziellen Aufgabe, die der fernöstlichen Missionsarbeit gestellt war: Die soziale Ordnung des einstmals so eng durch Sippenverbände geeinten Volkes zu erhalten. Das schlechte Beispiel aus Europa und Amerika hatte die alte Verbundenheit gelockert und dem Egoismus Bahn geschaffen. Nun heiße es, die frühere Zusammengehörigkeit im christlichen Sinne neu zu gestalten, die Möglichkeit einer glücklichen, auf dem neuen Glauben fußenden Einheit anzubahnen.

Der Nachmittag dieses bedeutsamen 3. Tages brachte die mit einer gewissen Spannung erwarteten Vorträge eines Chinesen und eines Marokkaners. Beide sprachen deutsch, wenn auch mit etwas fremdem Akzent und einer gewissen Schüchternheit. *Dr. Thaddäus Hang*, der in Deutschland studiert, behandelte die geistige Situation im heutigen China und die Möglichkeiten des Christentums. Seit 1900 hat ein Krieg nach dem andern die Ruhe des Reiches der Mitte gestört; das Neue aus Europa brachte den Bruch mit der Tradition. Die Schwäche der nationalistischen Regierung mußte das Eindringen des Kommunismus begünstigen. — Der Franziskanerpater *Abd el Jalil*, Professor in Paris, stellte die Frage: „Gibt es neue Wege in der Islam-Mission?“ Dominikaner und Franziskaner fördern nach bestem Können die Studien über den Islam, halten Zusammenkünfte mit Mohammedanern. Es muß eine wissenschaftliche Literatur geschaffen werden, um den Moslemin das Innere des Christentums zu erschließen. In großartiger Weise arbeitete *P. Foucauld*: Aus den Werken der Christen sollten die Mohammedaner das Christentum kennenlernen. — Danach richtete der Diözesanbischof *S. Exz. Dr. Julius Döpfner*, der eine Firmungsreise unterbrochen hatte und uns die Ehre seines Besuches gab, herzliche und ermunternde Worte an alle Teilnehmer der Missionsstudienwoche. Die Kirche sei wesentlich Missionskirche; deshalb habe die Mission auch der heimatlichen Seelsorge Wichtiges zu sagen, ja, Apostolat in der Heimat sei ohne Missionsgeist, der Ehrfurcht vor jeder fremden Überzeugung und allem echten Idealismus habe, nicht denkbar: ein triftiger Grund, sich mit Missionsproblemen so auseinanderzusetzen, wie es hier geschehe. — Im letzten Referat des Tages berichtete *Frau Schlüter-Hermkes* über Unesco und Mission. Dabei hatten allerdings erfahrene Missionare den Eindruck, daß von der Unesco gewährte Unterstützungen durch die verlangte Kontrolle die Freiheit der Bekehrungsarbeit einschränken.

Am Donnerstag sprach der Ethnologe von Nijmegen, *Univ.-Prof. Dr. Richard Mohr*, über die Neuheit der Kultur. Das Herzensanliegen der Völkerkunde: Die Ursprünglichkeit der Weltanschauung und der Sitten bei den Primitiven zu erhalten, scheint ihm durch die Mission gefährdet. Europäische Schule, europäische Kleidung zerstören Stammesüberlieferung und Stammesordnung. Eine außergewöhnlich rege Diskussion knüpfte an den Vortrag an: Die Missionare setzten sich kräftig zur Wehr. — Der folgende Vortrag von *Dr. P. Walbert Bühlman OMCap* zeichnete sich aus durch Klarheit und Kürze. Das Erlebnis der christlichen Neuheit prägt neue Worte, neue Gebete. Die Sprache beginnt sich zu verchristlichen. Der Missionar hat die vorchristlichen Gebete der Primitiven zu studieren, ihr Reden mit Gott kennenzulernen. Einheimische Priester und Bischöfe werden förderlich sein auf diesem Wege. — Der Donnerstag-Nachmittag brachte die Kursteilnehmer zur Abtei Münsterschwarzach. Dort sprach in dem neuerstandenen Kloster der Missionsbenediktiner nach der feierlichen und vorbildlich gesungenen Vesper *Dr. P. Urban Rapp OSB* über die Neuheit auf dem Gebiete der Kunst. Die Mission weist uns Europäer darauf hin, daß wir keine mittelmäßige europäische Kunst — etwa Gipsmadonnen — in die alten Kulturländer der Übersee verfrachten sollen. Andererseits wäre es auch falsch, etwa allzuviel Buddhismus in Form und Darstellungsweise zu übernehmen. Im Bauen wie in der bildenden Kunst gilt es, mit Qualitätsgefühl und Verantwortungsbewußtsein neues Gutes und Wertvolles zu schaffen. Der Genius loci, der beste benediktinische Kultur ausstrahlt, gab dem Vortrag ein wirksames Lokalkolorit. — Der Freitag als Schlußtag der

Missionstudienwoche war ausgezeichnet durch eine Pontifikalmesse, die der afrikanische Bischof *Aloisius Bigiruwami* am Grabe der Frankenapostel feierte; ihm assistierten ein Vertreter der gelben und der weißen Rasse. Danach wußte *Dr. P. Benno Biermann OP* (Walberberg) in seinem Vortrag: „Nova et Vetera“ das Thema der Studienwoche in akademischer Weise und mit dominikanischer Klarheit zusammenzufassen. Das Schlußwort ergriff S. Exz. Bischof Bigiruwami aus Ruanda-Urundi und erzählte in französischer Sprache von seinem eigenen Weg zum Christentum.

P. N. KOWALSKY, OMI, ROM

DIE OBLATENMISSION VON JAFFNA (CEYLON) ZUR ZEIT
DER APOSTOLISCHEN VISITATION IM JAHRE 1860

Die drei umfangreichen Bände Berichte und Akten der Apostolischen Visitation in Indien hatten bereits eine bewegte Geschichte hinter sich, ehe sie im November 1868 den Kardinälen der Congregatio Generalis der Propaganda zur Begutachtung vorgelegt wurden.

Am 13. 8. 1858 hatte die Propaganda den Apostolischen Vikar von Pondichéry Clément Bonnard¹, zum Apostolischen Visitor aller indischen Missionen ernannt. Doch dauerte es noch über ein Jahr, bis die Propaganda den letzten Widerstand des Erwählten überwunden hatte, der sich dann am 29. 11. 1859 mit seinen beiden Assessoren, Claude-Marie Dépommier² und François-Jean-Marie Laouënan³, auf den Weg machte. Schon hatte Bonnard den größten Teil der indischen Vikariate visitiert, als ihn am 21. 3. 1861 in Benares der Tod erzielte. Am 10. 5. 1861 gab ihm die Propaganda in Etienne-Louis Charbonnaux⁴, Apostolischen Vikar von Maysur, einen Nachfolger, der dann im Juli 1862 die Visitation glücklich abschloß. Da versanken am 9. 11. 1862 in der Nähe von Ceylon mit dem Schiff „Colombo“ sämtliche Visitationsberichte. In den Jahren 1863—1866 stellte Charbonnaux an Hand der Unterlagen mit Hilfe der Assessoren Dépommier und Laouënan aufs neue die drei Bände Berichte und Dokumente zusammen, die die Propaganda dann für die Congregatio Generalis im November 1868 drucken ließ⁵.

Aus der Fülle der Berichte greifen wir den über die Oblatenmission von Jaffna heraus, einmal weil wir in ihm Licht und Schatten der Indienmission am besten

¹ geb. 20. 5. 1796 in Saint-Maurice-sur-Dargoire (Rhône), 1821 Priester, 1823 M. E. P., 1824 Missionar in Pondichéry, 1833 Koadjutor, 1836 Ap. Vikar von Pondichéry, starb am 21. 3. 1861 in Benares.

² geb. 20. 2. 1815 in Clefs (Haute-Savoie), 1839 Priester, 1844 M. E. P., 1845 nach Pondichéry, 1864 Ap. Vikar von Coimbatour, starb im 8. 12. 1873 in Negapatam.

³ geb. 19. 11. 1822 in Lannion (Côtes-du-Nord), 1843 M. E. P., 1846 Priester, nach Pondichéry, 1868 Ap. Vikar von Pondichéry, starb am 29. 9. 1892 in Montbeton (Tarn-et-Garonne).

⁴ geb. 20. 3. 1806 in la Guerche (Ile-et-Vilaine), 1830 M. E. P., im selben Jahr Priester, nach Indien, Missionar in Maysur, 1841 Koadjutor von Pondichéry, 1845 Ap. Administrator, 1850 Ap. Vikar von Maysur, starb am 23. 6. 1873 in Bangalore.

⁵ Vol. I. 15 Visitationsberichte mit dem „Summarium“ der Visitation. pp. 441. Vol. II. 6 Visitationsberichte. pp. 271. Vol. III. 36 Dokumente, die auf die Visitation Bezug haben. pp. 226.

zu erkennen glauben, dann aber auch, weil uns im Ordensarchiv Quellen zur Verfügung stehen, die den Visitationsbericht erläutern und erklären⁶.

Am 1. 2. 1860 traf der Apostolische Visitor in Jaffna ein, wo er bis zum 17. Februar verweilte. In einer Reihe von Konferenzen, an denen außer dem Visitor und seinen Begleitern Dépommier und Laouënan der Apostolische Vikar Stefano Semeria⁷ mit den Oblatenpatres Mouchel, Mauroit, Chounavel, Bonjean und Mola teilnahmen, wurden alle Fragen eingehendst durchgesprochen. Auf der Fahrt nach Colombo besuchte der Visitor die Missionen von Mannar, Chilaw und Bolowatto, wo die spanischen Zisterzienser Oruña und Garcia sowie der italienische Oratorianer Guidi als Missionare wirkten.

Der zweite, endgültige Bericht über die Visitation des Vikariates Jaffna wurde von Charbonnaux am 24. 4. 1865 in Bangalore abgeschlossen. Er befindet sich im ersten Band der Aktensammlung auf den Seiten 59—72.

Von den sechs Provinzen der Insel Ceylon gehörten 1860 drei, nämlich die Nord-, Ost- und Nordwestprovinz zum Apostolischen Vikariat Jaffna. Von den 568 513 Einwohnern dieser drei Provinzen waren 57 874 Katholiken, von denen wiederum in den Orten Mannar und Mantotta 1000 unter der außerordentlichen Jurisdiktion des Erzbischofs von Goa standen.

Daneben gab es im Vikariat 2000—3000 Protestanten und etwa 25 000 Mohamedaner. Die große Masse der Bevölkerung war heidnisch. Im Norden wohnten die hinduistischen Tamilen, die den größten Teil der Bevölkerung ausmachten, im Süden und Nordwesten die buddhistischen Singhalesen und in den Bergwäldern die Reste der ceylonesischen Urbevölkerung, die mit dem Christentum noch kaum in Berührung gekommen waren.

Mit dem Apostolischen Vikar Stefano Semeria arbeiteten 23 Missionare im Vikariate von Jaffna. 18 von ihnen waren Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. Zwei, Froilán de Oruña und Florencio Garcia, waren aus Spanien vertriebene Zisterzienser, die 1845 nach Ceylon gekommen waren. Der italienische Oratorianer Erminio Giudi war 1847 mit seinem Landsmann, dem Apostolischen Vikar Bettacchini, in die Mission gekommen. Die letzten zwei waren die ceylonesischen Weltpriester Francisco Vadoolison und Francisco Saverimuttu⁸, die Bettacchini im Jahre 1857 geweiht hatte.

Das Vikariat war in 14 Distrikte aufgeteilt. Je nach der Zahl der Gläubigen und der Ausdehnung des Distriktes versahen dort 1—2 Patres den Dienst an den Seelen. Was den Visitor am meisten beeindruckte, war die große Zahl der Kirchen und Kapellen, von denen man in den 14 Distrikten nicht weniger als 238 zählte. 60—70 waren aus Stein gebaut; einigen von ihnen stellte der

⁶ *Journal de Mgr Semeria 1847—1861*. 3 Hefte.

I. Histoire de notre établissement à Ceylon 1847—1852, pp. 129.

II. Annales du Vicariat depuis 1852 jusqu'en 1855, pp. 200.

III. Annales historiques du Vicariat de Jaffna de juin 1855 à août 1861, pp. 130. *Jacques Batayron*: Le diocèse de Jaffna et les Oblats de Marie Immaculée. 4 Teile 277, 247, 270, 127 pp. Mss.

⁷ geb. 17. 2. 1813 in La Colla (Ventimiglia), 1829 O. M. I., 1835 Priester, Volksmissionar in Marseille und Korsika, 1847 erster Oberer der Oblaten auf Ceylon, 1856 Koadjutor, 1857 Ap. Vikar von Jaffna, starb am 23. 1. 1868 in Marseille.

⁸ F. Vadoolison geb. 1821 in Colombo war als Kaplan bei P. Guidi in Kalpityia, ging 1865 ins Vikariat Colombo. — F. Saverimuttu geb. 15. 2. 1825 in Jaffna, 1853—1855 im Seminar von San Calocero (Mailand), nach seiner Weihe Kaplan bei P. Garcia in Bolowatta, dann Pfarrer in Chilaw, starb am 17. 4. 1886 in Bolowatta.

Visitor das Zeugnis aus, daß sie sehr schön seien; aber die meisten waren klein und armselig. Jede Kaste der Tamilen setzte ihre Ehre darein, ein eigenes Gotteshaus zu besitzen. An verschiedenen Orten hatten sogar die einzelnen Gruppen einundderselben Kaste ihre eigene Kirche. Arme Kasten und kleine Gruppen konnten sich natürlich nur arme Strohhütten leisten, die dann mit einem möglichst prunkvollen Namen herausgeputzt wurden. Der Missionar war durch den Brauch verpflichtet, an bestimmten Tagen den Gottesdienst in den einzelnen Kirchen und Kapellen zu halten. Obwohl jede Kaste ihre eigene Kirche hatte, war doch niemand vom Besuch der Kirche einer anderen Kaste ausgeschlossen. Die Oblaten hatten diese Zustände, die natürlich die Ausgaben für den Kult unnötig vervielfachten, als alten Brauch, an dem die Tamilen zäh festhielten, bei ihrer Ankunft vorgefunden und konnten vorläufig auch nicht an eine Änderung denken. Außerdem hatte er das Gute, daß wenigstens an den Tagen, an denen die hl. Messe in der Kirche einer bestimmten Kaste gelesen wurde, alle Mitglieder dieser Kaste zur Kirche kamen.

Noch einen anderen Brauch fand der Visitor vor, den ebenfalls die alten portugiesischen Missionare eingeführt hatten, nämlich daß jede Mission selbst für den Unterhalt ihres Missionars aufkommen mußte. Der Visitor richtete bei der Gelegenheit an die Propaganda die Anfrage, ob die Gläubigen unter Androhung der Verweigerung der Sakramente hierzu gezwungen werden könnten.

An festen Einnahmen besaß das Vikariat nur die Erträge dreier Gärten in Kalipitya, die die Oratorianer einst gekauft hatten. Dazu kamen die Opfergaben des Wallfahrtsortes St. Anna bei Chilaw, die 1859 nach Abzug aller Ausgaben 11 273 Franken betragen hatten. Aus der Antwort auf den Fragebogen der Propaganda vom 24. 4. 1861 wissen wir, wie hoch die Ausgaben für die Weltpriester und die ihnen gleichzusetzenden exklaustrierten Ordensleute waren. Alle behielten die Stolgebühren und die freiwilligen Gaben der Gläubigen. Außerdem erhielt jeder europäische Weltpriester im Jahre 20 Pfund, die Ceylonesen aber 15⁹. Die Ausgaben für die Oblatenmissionare waren geringer. „Was für 15—20 Oblaten reicht, würde kaum für 10 Weltpriester genügen“, schreibt Bischof Semeria in seinem Tagebuch¹⁰. Jedenfalls konnte das Vikariat den größten Teil seiner Einnahmen und die Gaben des Werkes der Glaubensverbreitung und der hl. Kindheit für den weiteren Ausbau der Mission, besonders für den Aufbau des Schulwesens verwenden. Die Protestanten unterhielten im Jahre 1860 auf Ceylon 33 Missionare und 176 Katechisten. Ihre Hauptstärke war die große, wohleingerichtete Druckerei und vor allem die Schulen, sowohl die Volksschulen als auch besonders die höheren Schulen mit ihrem englischen Unterricht. All dem hatten die Katholiken im Anfang nichts entgegenzusetzen. Bettacchini hatte zwar in Jaffna eine englische Schule gegründet; doch fehlte es an den nötigen Lehrkräften. Noch 1855 vermerkt Semeria in seinem Tagebuch: „Unsere Schulen sind reformbedürftig. Viele Eltern schicken ihre Kinder in die protestantischen Schulen. Unser Hauptlehrer an der englischen Schule ist Protestant, wir können keinen Katholiken für diesen Posten finden.“¹¹. Nachdem Semeria Apostolischer Vikar geworden war, gelang es ihm, für das Lehrfach vorgebildete englische Oblatenbrüder nach Ceylon zu ziehen. Zur Zeit der Visitation bestanden im Vikariate 44 Volksschulen und 4 höhere englische Schulen mit insgesamt 1588 Schülern. Die vier Oblatenbrüder unterrichteten an

⁹ *Batayron* II. p. 83.

¹⁰ *Journal* III. p. 96.

¹¹ *Journal* III. p. 49.

der englischen Knabenschule in Jaffna, die von 89 Schülern besucht wurde. Ferner leiteten 6 Schwestern der hl. Familie von Bordeaux dort eine von 50 Mädchen besuchte englische Schule. Für diese beiden Schulen zahlte die Regierung einen jährlichen Zuschuß von 6250 Franken. Im Waisenhaus der Oblaten in Jaffna wurden 75 Knaben christlich erzogen. Die Schwestern der hl. Familie betreuten sogar zwei Waisenhäuser, das eine für europäische und das andere mit 63 Insassen für ceylonesische Mädchen. Sowohl die Mädchen als auch die Knaben waren zumeist von ihren heidnischen Verwandten der Mission übergeben worden.

Zum Schluß kommt der Visitator auf eine Einrichtung zu sprechen, die dem Apostolischen Vikar am meisten am Herzen lag: die Volksmission.

Im Vikariate Jaffna hatten die Oblaten Christengemeinden übernommen, die Jahrzehnte lang seelsorglich vernachlässigt, in ihrem Glaubensleben vollkommen veräußerlicht waren. Glanzvolle Prozessionen und lärmvolle Patronatsfeste waren fast die einzigen Äußerungen des Glaubenslebens geworden, während Sakramentenempfang und Besuch der Sonn- und Festtagsmesse völlig in Vergessenheit geraten waren. Es war die traurige Folge des jansenistischen Geistes, von dem sich auch die goanesischen Priester in der Ausübung der Seelsorge hatten leiten lassen. Mehr als einmal hatte Semeria im Anfang seiner Missionstätigkeit auf Ceylon zu hören bekommen: „Melius est sacramenta negare dignis quam dare indignis.“ Die Folge davon war, daß der größte Teil der Christen nur zwei Sakramente kannte: die Taufe und die Ehe. Die meisten wuchsen heran, heirateten und starben, ohne jemals die hl. Kommunion empfangen zu haben. In keiner der vielen Kirchen war bis zur Ankunft der europäischen Missionare das Allerheiligste aufbewahrt worden¹².

Als junger Priester hatte Semeria neben dem Apostel Korsikas, dem heiligmännigen P. Albin, gewirkt und gesehen, wie durch die Volksmission ein Volk geistig und sittlich erneuert wurde. Darum machte er sich gleich nach der Übernahme des Apostolischen Vikariates im Jahre 1857 mit den PP. Bonjean und Chounavel ans Werk. Der Erfolg ließ nicht auf sich warten. Die Gläubigen drängten sich in die Kirchen, alle wollten den Bischof sehen, in predigen hören, seinen Segen empfangen. Bis zur Visitation hatte Semeria bereits in 8 Distrikten Volksmissionen gepredigt. Der Visitator vermerkt in seinem Bericht, daß in Jaffna seit der Volksmission alle früher so häufigen Streitigkeiten innerhalb der Christengemeinde aufgehört hatten. Als der Visitator in der Kathedrale von Jaffna den Päpstlichen Segen erteilte, gingen 1380 Personen zu den Sakramenten. Dabei muß man beachten, daß der ganze Distrikt Jaffna nur 7358 Seelen zählte. Wenn auch die Oblaten in den ersten Jahrzehnten ihrer Tätigkeit im Vikariate Jaffna hauptsächlich an der Erneuerung der Altkristen arbeiteten, so vernachlässigten sie doch nicht ganz die Bekehrung der Heiden, auf die sie ihr Stifter Eugen von Mazenod immer wieder hinwies¹³.

Einige Zahlen mögen dartun, wie die Kirche in den drei Nordprovinzen von Ceylon seit der Übernahme der Mission durch die Oblaten gewachsen ist. 1841, sechs Jahre vor der Ankunft der Oblaten, zählten die drei Provinzen 36 855 Katholiken¹⁴, 1860 waren es 57 874, 1950 aber zählte man in den drei Diözesen

¹² Journal II. p. 77.

¹³ R. Boudens O. M. I. Bishop de Mazenod and Ceylon. Études Oblates XI. (Montréal 1952) pp. 168—178, 312—322.

¹⁴ Bericht vom 4. 7. 1841. Arch. Prop. Scrittura riferite nei Congressi, Indie Orientali „Relazioni“ (Vol. 40) f. 777—778.

Jaffna, Chilaw und Trincolalie, die aus dem ehemaligen Vikariat Jaffna hervorgegangen sind, 189 173 Katholiken¹⁵.

Daß man dabei die Heranbildung des einheimischen Klerus nicht vernachlässigt hat, beweist die Tatsache, daß zwei von ihnen, Jaffna und Chilaw, von ceylonesischen Bischöfen geleitet werden.

DR. P. GONSALVUS WALTER OFMCap, EHRENBREITSTEIN
DIE AKKOMMODATIONSMETHODE
DES P. MATTEO RICCI SJ IN CHINA *

Der Hauptsache nach schon im Lauf der Einleitung macht uns Vf. mit den wichtigsten Anliegen Riccis bekannt. Im Jahre 1583 ins Innere Chinas gelangt, sucht Ricci allen Schein zu meiden, daß er mit einer der Kolonialmächte, Portugal in Makao oder Spanien auf den Philippinen, Verbindung habe (XXIV). Man könnte unter dem gewöhnlichen Volk schon gleich viele Bekehrungen machen, aber man läßt sich darauf nicht viel ein, sondern verschafft sich auf möglichst unverfängliche Weise Eintritt und Position bei den Liberalen und Beamten mit dem Ziel, so schnell als möglich nach Peking und zum Kaiser selbst vorzudringen (XXVI f.; XL). In Gelehrsamkeit und Bildung, Lebensweise, Umgangsformen und Sprache wird man ein Chinese der hohen Literatenklasse (XXXIII; XXXIX). Man ist bescheiden, ignoriert sogar Zurücksetzung, Unhöflichkeit und feindselige Behandlung, wahr aber seine Würde (XXVI). Uhren, Glasspiegel, Prismen, Mathematik, Astronomie müssen Eingang und Position schaffen helfen (XXVIII; XXXIX). Zu den Heiden spricht man zunächst nicht von Christus, sondern von den Wahrheiten über Gott, Schöpfung, Seele, Tugend, wofür man in ihrer eigenen Philosophie und Weisheit den Ansatz sucht (XXVI f.; 369 f.). Die Familie, in die das Christentum einmal eingedrungen ist, missioniert sich selbst (336 f.), und die „Bruderschaft der Mutter Gottes“ bewährt sich im Laienapostolat (362—364). Man macht den Katechumenen und Getauften die ganze Lehre bekannt, spendet aber die Sakramente erst, wenn sie von selbst verlangt werden (XXVI f.). Das Halten des Sonntags und der Fasten betont man weniger als Pflicht denn als selbstverständliche Leistung des rechten Christen (354—362). Dem chinesischen Brauch muß man, soweit es nur irgend erlaubt ist, entgegenkommen, also auch die Riten (Totenklage, Kotou, Kerzen, Weihrauch, Spenden von Speisen, Bild oder Namentafel) gegenüber den Ahnen und dem weisen Konfuzius gestatten und auch selbst mitmachen (XXVII; XL). Ricci faßt seine Aufgabe dahin zusammen, daß er und seine Gefährten das Tor zu öffnen und den Weg zu bereiten hätten, damit andere eintreten und ernten könnten (XXVII). Nachdem Vf. in der Einleitung Leben und Persönlichkeit Riccis höchst anziehend geschildert hat, zeigt er in sechs Abschnitten, wie der große Gründer der chinesischen Mission im einzelnen, auch im kleinen und kleinsten, gehandelt hat, um seine Anliegen zu verwirklichen. In bezug auf Forschungsmethode, Durchdringung des Stoffes und, von Kleinigkeiten abgesehen, auch in bezug auf die Darstellung ist die Arbeit mustergültig, am Schluß ein vorzügliches Sachregister. Dieser Feststellung tun einige Ausstellungen, die wir noch machen möchten, keinen Eintrag.

¹⁵ *Le Missioni Cattoliche*, Roma 1950.

* Zu dem gleichnamigen Buch von *Dr. P. Joh. Bettray SVD*, in: *Analecta Gregoriana*, LXXXVI. Gregoriana, Romae 1955, XL u. 411 SS.

Zuerst einige Kleinigkeiten. In ein so schönes Ricci-Buch wie dieses gehört auch ein Bild Riccis. Außer den Ricci-Quellen und der Ricci-Literatur ist eine ganz gute Auswahl anderer sinologischer Literatur benutzt worden, doch hätte es ausgiebiger geschehen müssen, z. B. zum Ursprung des Taoismus (267—270), zum Gottesnamen (277—281) usw. — Bei Beurteilung der buddhistischen (3; 256) und taoistischen (269) Bonzen sollte Ricci und jeder andere zuerst auf die frommen Buddhisten und Taoisten, nicht auf Außenstehende und Feinde hören. Als Ricci und seine Gefährten nicht weiterhin als Ho Shan, buddhistische Bonzen, erscheinen wollten (15), ließen sie sich Tao jen nennen, was Ricci mit „Predigerliterat“ erklärt (8). Tao jen ist ein taoistischer Bonze, dasselbe wie die von Ricci schlecht beurteilten „tausu“ oder Tao Shih (268). — Wenn man die oft zitierte „Reismethode“ (28) von Fall zu Fall genau nach den Motiven und Umständen untersuchen würde, bliebe wohl, auch in Pecking, ein bißchen Reis, aber keine Methode mehr. Sie darf aus der Literatur verschwinden. — Ricci und die Seinigen begriffen an der chinesischen Malerei, die ihnen als Klexerei erschien (56), offenbar den von der Renaissancemalerei so verschiedenen Expressionismus nicht. — Suchow in Shensi (71) ist wohl Suchow im heutigen Kansu, das früher zu Shensi gerechnet wurde. — Über die Frage der von Ricci gebrauchten Form der Eheschließung (148) könnte man durch Rückschluß von späterer Zeit doch wenigstens zu einer Vermutung kommen; die Frage hat einiges Interesse. — Wenn Ricci und Leo Li Gott als „Vater-Mutter“ rühmen, sprechen sie einfach chinesisch; mit „Himmel und Erde“ (284—286) hängt das nicht zusammen. — „Tien Chu Ching“ bedeutet nicht „Schrift des Herrn des Himmels“, also Hl. Schrift, sondern, wie der Vf. in Klammern sagt, „Gebet des Herrn des Himmels“, nämlich Vaterunser (287 f.). — Vagnoni sagt nicht, daß es unerlaubt sei, die Bilder der Ahnen zu ehren (325), wohl aber, sie sich durch Zauberei zu verschaffen. Übrigens ist die Ehrung des Ahnenbildes oder der Ahnentafel für Christen eine heikle Sache, weil nach heidnischer Anschauung das Bild oder die Tafel nicht bloß den früher Lebenden, sondern noch viel mehr die abgeschiedene Seele vertritt, ja ihr Sitz ist, wenn sie zur Entgegennahme der Ehrung gegenwärtig ist. — Daß die sechs Matronen ganz gern alle Taufzeremonien an sich vornehmen ließen, kommt wohl weniger vom Sieg des Christentums (337 f.) als von der vernünftigen, resoluten Art der meisten chinesischen alten Frauen. — Der Stil, den der Vf. schreibt, dürfte manchmal klarer, der Druck sorgfältiger (z. B. 347) sein; die Heftung des broschierten Bandes ist schlecht.

Die folgenden Bemerkungen in betreff der Riten zur Ehrung der Ahnen und des Konfuzius haben das China vor der großen Geistesumwälzung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts sowie das auch heute noch fortlebende Altchina im Auge. Auf Grund jener Umwälzung erfolgte 1939 die Milderung des kirchlichen Ritenverbotes. Sie bedeutet also nicht, daß das früher strengere Verbot irrtümlich erlassen sei und nun endlich verbessert würde, sondern ist eine neue Anpassung an eine neue Lage, wie das Dekret ausdrücklich betont.

Wenn wir eine Windthorstfeier veranstalten, wollen wir den früher lebenden und in unserem Andenken mit Leib und Seele noch fortlebenden Windthorst ehren (Gedenkfeier oder Gedenkehrung); es fällt uns nicht ein, seine abgeschiedene Seele ehren zu wollen (Seelenehrung). Der Vf. hätte darauf aufmerksam machen müssen, daß China anders denkt. Jeder Kundige, auch Ricci, weiß, daß die Chinesen an allererster Stelle die abgeschiedene Seele des verstorbenen Vaters oder Ahns und die Seele, den Geist des „Heiligen“ oder „Helden“, z. B.

des Konfuzius, mit ihren Riten ehren wollen. Die Seele des Verstorbenen gehört immer noch zur Familie und der Geist des Lehrers Kung ist für seine Frommen erreichbar, beim Ritus sind sie im Bild oder in der Seelentafel oder im freien Raum anwesend und nehmen die pietätvolle Ehrung entgegen. Ob die Seelen materiell sind und nur eine Zeitlang fortleben, wie die Konfuzianer gern annehmen möchten, oder ob sie geistig sind, wie alle anderen Chinesen meinen, spielt keine Rolle. Bei dieser Seelenehrung kann freilich eine Gedenkehrung nebenher mitschwingen, ist aber nicht, wie bei der Windthorstfeier, die wesentliche Idee, vielmehr denkt man primitiv-animistisch gerade an die Seele.

Bei der Windthorstfeier und bei jeder Gedenkehrung haben wir nicht den entferntesten Gedanken, dem Geehrten einen religiösen Kult zu erweisen; es handelt sich für uns um reine Zivilehrung. Auch der Chineser denkt bei der Gedenkehrung nicht anders. Er ist nie auf die Idee gekommen, einen lebenden Menschen für einen Gott oder sonst ein überirdisches Wesen zu halten, kommt darum auch nicht auf die Idee, der Verstorbene sei im Leben nun doch ein Gott gewesen und man müsse ihm darum im Gedenkkult göttliche oder irgendwie religiöse Ehre erweisen. Die Gedenkehrung ist also beim Chinesen wie bei uns Zivilehrung.

Nun kennen wir nicht bloß Windthorstfeiern, sondern noch viel mehr Heiligenverehrung und Armenseelenkult. Da schwingt wohl, namentlich beim Grabkult, etwas Gedenkehrung mit, aber im wesentlichen sind der Gegenstand unseres Kultes die Seelen der Heiligen im Himmel und die armen Seelen im Fegfeuer. Es handelt sich also wie bei der Ahnen- und Konfuziusehrung der Chinesen um Seelenehrung.

Für uns Katholiken ist unsere Seelenehrung (Heilige und Arme Seelen) ein religiöser Kult. Für die Chinesen ist nach der These Riccis ihre Seelenehrung (Ahnen und Konfuzius) ein Zivilkult. Die These Riccis hätte Vf. unbedingt klar herausarbeiten und genau angeben müssen, nämlich: Ricci behauptet nicht, die chinesische Gedenkehrung sei wie die europäische zivil, sondern er behauptet, die chinesische Seelenehrung sei zum Unterschied von der katholischen nicht religiös, sondern zivil.

Daß unsere Heiligenverehrung und unser Armenseelenkult religiös ist, würde eine Analyse dartun. Es scheint sogar, daß man einer abgeschiedenen Seele überhaupt keine Zivilehrung erweisen darf (wohl aber dem Toten in der Gedenkehrung!). Im Himmel ist die Seele im Endstand und mit Gott vereinigt, kann daher nur in Verbindung mit Gott, also religiös geehrt werden. Im Fegfeuer ist die Seele im Endstand und rechtlich, wenn auch nicht tatsächlich, mit Gott vereinigt, mithin ist es rechtlich unerlaubt, sie anders als in Verbindung mit Gott, also religiös, zu ehren. Die verdammten Seelen in der Hölle sind im Endstand und fern von Gott, dürfen also gar nicht geehrt werden.

Ricci will zeigen, daß die Chinesen den Seelen ihrer Ahnen und des Konfuzius keine religiöse, sondern nur eine zivile Ehrung erweisen. Nach Vf. argumentiert er so: Die Riten, welche die Chinesen lebenden Menschen zuweilen erweisen, sind sicher nicht abergläubischer, sondern ziviler Art; nun dient man aber den Toten genau so, wie wenn sie leben würden; also kann diese Totenehrung (in ihrer ursprünglichen Reinheit) keinen abergläubischen Sinn haben (292). Zur Kritik: Ricci kann vom Sinn der Lebend-Ehrung auf den Sinn der Gedenkehrung, nicht aber auf den Sinn der Seelenehrung schließen; ferner werden dieselben Riten, mit denen man die Seele der Ahnen und des Konfuzius ehrt, auch den Göttern und Geistern entrichtet; endlich scheint es nach obiger Darlegung überhaupt nicht erlaubt zu sein, den abgeschiedenen Seelen Zivilehrung

zu erweisen. Nach Vf. bekräftigt Ricci sein Argument mit den Worten: „Zumal da die Chinesen in diesen Toten keine Gottheit anerkennen, noch sie anflehen oder etwas von ihnen erhoffen, so ist alles dieses frei von jedem Götzendienste und vielleicht kann man sagen: Frei von jedem Aberglauben“ (321). Man wundert sich, wie Ricci nach 25 Jahren Chinaaufenthalt so sprechen kann, und es ist kein Wunder, daß nicht alle seine Mitbrüder und Mitarbeiter bei seiner Ansicht blieben. Von einigen wenigen Atheisten abgesehen, sind alle gelehrten Konfuzianer und das gesamte chinesische Volk Polytheisten, werden sich also wohl schwer tun, die Seelen der Verstorbenen und die des Konfuzius von ihren unzähligen hohen und niederen Göttern und Geistern zu unterscheiden, zumal im allgemeinen kein Anlaß zur Unterscheidung vorliegt, da die Geister Hunderter früher Lebender als Götter verehrt werden, und der Ritus des Kultes für alle gleich ist; ferner: die Seelen selbst verlangen die Ehrung und sind anwesend, um sie in Empfang zu nehmen, wenn sie auch aus den Opferschüsseln nicht essen; endlich: der Sohn des Verstorbenen oder der Konfuzius-Jünger erhofft Glück oder fürchtet Unglück, die Rache der Ahnen und Geister, je nachdem er die verlangte Ehrung genau nach dem Ritus vollzieht oder nicht; andererseits sind die Ahnen gütig und werden die in die Totenklage eingestreuten Flehrufe erhören, falls sie können. Zum Ganzen der These Riccis wäre noch zu bemerken: es ist doch sonderbar, daß unter allen christlichen und nichtchristlichen Völkern, welche den Seelenkult haben, die Chinesen wohl die einzigen sein sollen, bei denen er nicht religiös, sondern zivil ist. Ferner könnte das Vorgehen Riccis taktisch auch anders sein. Er erklärt die Riten als zivil und nimmt dann eine Auswahl (warum nicht alle?) für die Christen an. So behält er Anschluß an das Volkstum, verliert aber jeden Abstand von dem in der Sache liegenden und daran angrenzenden Heidentum. Er könnte die Seelenehrung ohne besonders tiefe Untersuchung als Götzdienst und für die Christen unerlaubt erklären und so Abstand zum Heidentum schaffen, dann aber einzelne Zeremonien, gegebenenfalls etwas verändert (z. B. Opferschüssel in Almosenschüssel verwandelt), beibehalten, wenn auch vielleicht mit einiger Gefahr des Aberglaubens. Dieses ist die Taktik der Kirche in allen Missionsländern und in allen Jahrhunderten. Sie ist im konkreten Fall vielleicht weniger von klar erkannten Gründen als vom Instinkt, d. h. vom Hl. Geist geleitet. Auch ist die jüngste Milderung des Ritenverbotes keine nachträgliche Rechtfertigung für Ricci. Unser modernes Jungchina, vom Universitätsprofessor bis zum fortschrittlich angehauchten Analphabeten, möchte alles, was jenseits des Grabes ist, sowie alle Götter und Geister entweder leugnen oder sich wenigstens nicht nach altem Glauben und Ritus darum kümmern, möchte den Ahnen und Heroen nicht Seelenehrung, sondern Gedenkehrung, natürlich mit Zivilkult und im neuen Ritus, darbringen. Altchina dagegen ehrte die abgeschiedenen Seelen und Geister der Ahnen und Heroen. Ricci selbst wollte die übliche Seelenehrung als Zivil Ehrung auffassen, sie dann gelten lassen und persönlich mitmachen. Dafür wird er von unserem Jungchina ausgelacht, denn Seelenehrung ist rückständig. Auch ist das, was die Kirche jetzt gelten läßt, nicht zivile Seelenehrung, sondern zivile Gedenkehrung.

Wir glauben nicht, daß wir Ricci widerlegt haben. Wir wollen nur zeigen, daß man Ricci kritisieren kann, weil Vf. dazu verleiten könnte, die These Riccis als unumstößlich sicher hinzunehmen. Da Vf. den für Ricci geltenden Fragestand nicht klar herausstellt, kann es sehr wohl sein, daß die Argumente Riccis beweisen wollen, die Chinesen übten keine Seelenehrung, sondern nur (zivile)

Gedenkehrung. Auch für diesen Fall ist aus unseren Darlegungen zu entnehmen, daß die These Riccis durchaus nicht bewiesen ist.

Vf. sagt im Vorwort, es habe seine guten Gründe, daß er die darstellende Methode befolge und die einzelnen in Frage stehenden Probleme einer kritischen, möglicherweise vergleichenden Würdigung nicht unterziehe; die Methode Riccis als solche solle in der Arbeit zur Geltung kommen (VI). Dieses Vorgehen oder dieser Trick hat zur Folge, daß die Akkommodationsmethode Riccis in einer gründlichen, abschließenden Arbeit dargestellt wird, daß sie unkritisiert bleibt und daß sie als alleingültig erscheint. An die Möglichkeit einer kritischen Würdigung erinnert Vf. im Lauf der Arbeit nicht mehr. Daß ferner die Ritenfrage eine bis heute unentschiedene Kontroverse mit guten Gründen auch auf seiten der Ritengegner ist, wird nicht erwähnt. Daß die Kirche die Ritenangelegenheit mehr als hundert (!) Jahre lang immer wieder untersucht und das praktische Verhalten durch das Ritenverbot vorgeschrieben hat, hören wir nicht, wohl aber die etwas dunkle Äußerung, daß die von der Kirche jüngst (1939) gegebene Milderung des Ritenverbotes wohl bestätigen könne, daß die exakten und sauberen Prinzipien Riccis „auch methodisch richtig“ waren (296). „Auch sahen wir“, sagt Vf., „daß es Ricci gelang, die einzelnen brauchbaren Elemente des Konfuzianismus hinsichtlich des Gottesbegriffes, der Totenehrung, des Ahnenkultes, der kindlichen Pietät ungezwungen in das christliche System einzubauen“ (384). Was konnte es, meint Vf. zustimmend im Sinne Riccis, für eine Schwierigkeit sein, Konfuzius zu ehren und die übrigen Zeremonien zu machen, wenn man nur am Glauben festhielt? Mißbräuche, die sich ergeben, wird die Zeit schon ausscheiden (386). Das Buch schließt dann mit den Sätzen: „Sein (Riccis) großes Verdienst ist es, das Tor weit aufgetan zu haben. Es stand weit auf, als er aus dem Leben schied. Leider hat man in der Folge den großen Geist und die weitgehende und doch auf so nüchternen Tatsachen aufgebaute Missionsmethode Riccis nicht mehr zu würdigen gewußt. Ob die heutige Situation die Folge und das Ergebnis auch unseres Versagens ist? Eine Antwort kann nur Gott geben.“ So macht Vf. eine gedankenlose Mode zwar nicht offen mit, schlägt ihr aber einen mächtigen Kotou. Die gedankenlose Mode sagt oder möchte gern sagen: „Die chinesische Mission ist von Ricci und den andern Jesuiten gut begonnen worden. Nach dem guten Anfang wurde die Methode verhängnisvoll geändert, hauptsächlich durch ungenügende Pflege der profanen Wissenschaften, durch Blockierung der einheimischen Ahnen- und Konfuzius-ehrung, durch Herabsteigen mit dem Missionswerk aus der gelehrten Oberschicht ins unwissende Volk, durch Anhängen an die Kolonialmächte. Hätte man, hätte man ... dann stünde die chinesische Kirche heute anders da. Aber der Unverstand hat eben gesiegt, und die Kirche, vom Hl. Geist sozusagen verlassen, geriet in falsches Fahrwasser.“ Gedankenlose Vereinfachung der kompliziertesten Dinge! Als Theologe muß man in der Ritenfrage eine Kontroverse sehen mit Gründen auf beiden Seiten. Als Historiker muß man die Augen aufmachen für die Gesamtheit der Tatsachen, die das chinesische Missionswerk und sein Ergebnis bestimmt haben. Als Katholik muß man an die Leitung der Vorsehung Gottes glauben und für die Vorschriften der Kirche eine katholische Nase, wie Ricci (XXIX), haben. Aufs Prophezeien endlich sollte sich niemand einlassen, denn auch bei „Hätte man ... Hätte man ...“, kann offenbar aus Gründen, die man nicht voraussieht, alles anders kommen als man prophezeit. Wir halten ein freies, unbekümmertes Wandeln auf diesen vier breiten Wegen für ganz ungefährlich. Auf diesen breiten Wegen hat man weite Sicht, auch zur Würdigung der Methode Riccis.

Ricci war, auch sofern er irrte, nach Gottes Ruf der große Gründer der chinesischen Mission. Daß er aber, wie Vf. stillschweigend voraussetzt, außerdem berufen gewesen sei, auch für alle Zukunft die Methode und den ganzen Gang des Werkes zu bestimmen, wird durch den tatsächlichen Ablauf desselben offensichtlich verneint. Ricci selbst, seine Gefährten und seine Obern waren sich gewiß wohl bewußt, daß der Mensch denkt und Gott lenkt, schrieben daher ihren hohen Plänen für die Zukunft nur bedingte Gültigkeit zu. Weil Vf. in viel zu enger Sicht die Methode Riccis als maßgebend für alle Zukunft betrachtet, verwehrt er sich jedes Verständnis für die Missionsgeschichte Chinas. Sie ist für ihn im wesentlichen ein großes Versagen, weil sie nicht nach Riccinging. So eng hat der herrliche Ricci nicht gedacht. Als großer und heiliger Mann war er bescheiden und ließ die künftige Chinamission nicht nach eigenem, sondern nach Gottes Plan gehen, auch in der Ritenfrage. Wir sollten der vergangenen Chinamission, auch angesichts des Endes, dasselbe Verständnis entgegenbringen wie Ricci der zukünftigen: es unter der Hand der Vorsehung und der Kirche alles in allem gut getan sein lassen.

ABBE W. PROMPER, LÖWEN (BELGIEN)

COLLEGIUM PRO AMERICA LATINA BEI DER UNIVERSITÄT LÖWEN

In seinem Schreiben an den Rektor des neuerrichteten Latein-Amerika-Kollegs erklärte Kardinal van Roey, Erzbischof von Mecheln und Primas von Belgien, am 5. Dezember 1953 Aufgabe und Bedeutung des neuen Instituts:

„Dieses Kolleg soll im Vollsinn des Wortes ein ‚Seminarium‘ sein zur Heranbildung von Priestern für die weit ausgedehnten Länder Lateinamerikas, wo der große Priestermangel sich schmerzlich bemerkbar macht, da der Großteil der Bevölkerung getauft ist.

Um im Rahmen der Möglichkeiten der geistlichen Not dieser Millionen von Schafen ohne Hirten Hilfe zu bringen, habe ich, im Einvernehmen mit den belgischen Bischöfen, beschlossen, dieses neue Kolleg zu gründen und es der Schirmherrschaft unserer großen katholischen Universität Löwen zu unterstellen.

Ich hege die Überzeugung, so dem Wunsche des Heiligen Stuhles zu willfahren, der in dringlicher Form zum Ausdruck gebracht wurde von Sr. Eminenz Kardinal Pizzardo, Präfekt der Kongregation der Seminarien und Universitäten, und von Sr. Eminenz Kardinal Piazza, Sekretär der Konsistorialkongregation.“

Bald nach Eröffnung des Kollegs meldeten sich die ersten Kandidaten, Theologiestudenten und junge Priester, Flamen und Wallonen. Im Laufe des Jahres 1955 sind schon acht Priester ausgesandt worden: 3 nach Bolivien, 2 nach Argentinien, 2 zur Neugründung einer Pfarrei in der venezolanischen Hauptstadt Caracas, einer als Professor an ein brasilianisches Priesterseminar. Zur Zeit zählt das Kolleg 23 Kandidaten aus Belgien, Holland, Irland und auch einen deutschen Studenten aus Karlsruhe. Verschiedene südamerikanische Priester und Seminaristen, die an der Universität höhere Studien betreiben, wohnen ebenfalls im Kolleg. So sind die europäischen Kandidaten in ständigem Kontakt mit Confratres ihres zukünftigen Wirkungsfeldes. Philosophie und Theologie hören die Alumnen an der Universität. Im Hause selbst sind Sondervorlesungen für Spanisch oder Portugiesisch, lateinamerikanische Geschichte, Erd- und Völkerkunde etc.

150 Millionen, d. h. ca. ein Drittel aller Katholiken der Erde, leben in den 20 lateinamerikanischen Republiken. Von den 360 000 Priestern der Welt wirken nur ca. 30 000 in Lateinamerika, d. h. auf etwa 5000 Katholiken kommt ein Priester. Lt. Angaben der Herder-Korrespondenz, Mai 1955 (Jahrgang IX, Heft 8), kommt in Deutschland ein Priester auf 1000 Katholiken, in Österreich einer auf 940, in der Schweiz einer auf 440, in Argentinien einer auf 4210, in Brasilien einer auf 6740, in Guatemala einer auf 18 400 Katholiken.

Nach dem Eucharistischen Kongreß fand vom 25. 7. bis 5. 8. 1955 in Rio de Janeiro eine Konferenz von mehr als hundert lateinamerikanischen Erzbischöfen und Bischöfen statt unter dem Vorsitz von Kardinal Piazza. In einem Apostolischen Sendschreiben an Kardinal Piazza sagt der Hl. Vater ausdrücklich: „Soviel wie möglich muß getan werden, damit Priester anderer Nationen den Nöten der lateinamerikanischen Kirche begegnen.“

P. Avila, S. J., Professor an der katholischen Universität Rio de Janeiro, schrieb unlängst in einem Brief an die Studenten des Löwener Latein-Amerika-Kollegs: „Ich möchte Ihnen sagen, daß in Lateinamerika sich einem seeleneifrigen Priester unbegrenzte Möglichkeiten bieten. Machen Sie sich aber keine Illusionen; Lateinamerika hat Ihnen nicht viel zu bieten, es bietet Ihnen nichts, es verlangt alles! Und doch, es bietet Ihnen etwas, es bietet Ihnen die Chance zum Heldentum, die Möglichkeit, den ganzen Eifer zu entfalten, den der Hl. Geist Ihnen gegeben hat!“

BUDDHISTISCHE „MISSION“ IN BELGIEN

Wie die Monatsschrift für Altbuddhismus und religiöse Kultur: „Yāna“ in ihrer englischen Ausgabe (4, 1956, 21—23) mitteilt, besteht seit 1950 in Belgien eine buddhistische Mission mit einem eigenen „Centre d'Etudes Bouddhiques“ zu Ans (Liège). Es zählt ungefähr hundert Mitglieder. Dem Centre angegliedert sind zwei Filialen in Brüssel und Antwerpen. Die Werbezeitschrift „Le Sentier“ mußte aus Mangel an Mitteln, der auch die übrige Tätigkeit der Mission erschwert, ihr Erscheinen wieder einstellen. Gl

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

P. KARL RÖHR, OMI, KIMBERLEY

LITURGISCHE AKKOMMODATION IN AFRIKA

Die Beiträge, die über Liturgie in der ZMR veröffentlicht worden sind, haben P. Karl Röhr veranlaßt, uns folgenden Beitrag zum gleichen Thema einzusenden. Nicht alle werden mit Form und Inhalt einverstanden sein. Gleichwohl glauben wir ihn, teilweise verkürzt, bringen zu sollen, weil es bei ihm um ein wichtiges Anliegen geht und er einige beachtenswerte Hinweise gibt. (Red.)

„Die Liturgie ist das Gesicht der katholischen Kirche, das Gewand, in das sie sich kleidet, wenn sie vor Gläubige und Ungläubige tritt, die äußere Gestalt, in der sie betet, Sakramente spendet und das heilige Opfer feiert.

Keiner wird leugnen, daß die Liturgie Schönheit und Anmut besitzt, keiner aber auch, daß sie noch verbessert werden kann, am allerwenigsten der Afrikanermissionar, der immer wieder Urteile von Heiden und Protestanten über sie hören muß.

Wir Christen aus den katholischen Ländern sind an die Sprache und an die Gebärden der Liturgie gewöhnt. Die Heiden aber, die zum ersten Mal der römischen Liturgie gegenüberstehen, mögen sie auch die Falten ihrer Gewänder und den gemessenen Schritt ihrer Handlung bewundern, deuten doch auf das, was ihnen nicht gefällt, was ihnen unerklärbar scheint. Das ist nicht zu verwundern.

Was den Missionar, speziell den jungen, noch mehr überrascht, ist der Umstand, daß die Liturgie, anstatt ein Magnet zu sein, der alle Herzen anzieht, den Zutritt zur Kirche erschwert. Er hatte gehofft, daß die Liturgie ihm ein treuer Mitarbeiter sein würde, muß aber dann feststellen, besonders am Anfang, daß die Liturgie mit ihren ‚unangepaßten Formen‘ eine Trennungsmauer um den Taufbrunnen und Opferaltar baut.

Zur näheren Erläuterung greife ich, gestützt auf eine langjährige Erfahrung unter den Betschuanen und Basutos Südafrikas, einige Beispiele aus dem Rituale und Missale heraus.

Ich erinnere mich noch genau an die erste Taufe, die ich unter den heidnischen Betschuanen spenden wollte. Die Missionsschwester und ich erwarteten mit Freuden das große Ereignis. Aber unsere schönen Hoffnungen wurden zuschanden. Der Vater des Kindes, ein Heide, kam zu mir und erklärte ganz aufgeregt, er werde nie zugeben, daß ich mit meinem Speichel das Ohr des Kindes berühre. Alles Erklären und Einreden war umsonst. Auch die Überreichung des Salzes gefiel ihm nicht. Die Taufe unterblieb wegen der Salz- und Speichelzeremonie. Für uns Katholiken mit unserer katholischen Überlieferung ist diese Zeremonie leicht verständlich, war es aber nicht für den Heiden, der zum ersten Mal mit der katholischen Kirche in Berührung kam. ‚Eine eigenartige Kirche, die ihre Mitglieder mit Salz und Speichel empfängt!‘ sagte er verächtlich.

Gerade so unverständlich erscheint es vielen, wenn bei der Firmung der Bischof seinen Wunsch: ‚Der Friede sei mit dir!‘ mit einem Backenstreich, wenn auch einem gelinden, begleitet. Unsere Liturgie sieht eben in fremden Spiegeln anders aus.

Vor 20 und noch mehr Jahren war auch der Beerdigungsritus sehr unbefriedigend, da er in Latein gebetet werden mußte. Glücklicherweise ist jetzt der Gebrauch der Landessprache erlaubt. Aber der Gebrauch der Muttersprache hat einen Mangel unserer Liturgie zum Vorschein gebracht, einen Mangel, den die Gläubigen nicht empfinden konnten, solange die Gebete über den Verstorbenen in einer Fremdsprache verrichtet wurden. Die Übersetzung des Ritus in die Landessprache genügt nicht. Es sollte auch gefragt werden, ob die betreffenden Psalmen und Gebete der Trauer am Grabe angepaßt sind oder nicht, selbst auf die Gefahr hin, daß liebgewordene lateinische Worte entfernt und durch andere ersetzt würden. Bei der Beerdigung von Kindern muß in Ps 112 das Wort von der ‚Kinderlosen-Unfruchtbaren‘ und vom ‚Armen, der aus dem Kot erhoben wird‘, vorgelesen werden. Der Ritus für Erwachsene zeigt ein doppeltes Gesicht. In den Gebeten: ‚Subvenite . . . , In Paradisum . . . , Ego sum resurrectio . . . ‘ kommt die christliche Hoffnung zum Ausdruck. Aber die Worte des ‚Libera‘, die Worte in den Orationen: ‚Ketten der Sünde‘, ‚Hände der Feinde‘, ‚auf ewig vergessen‘ klingen hart, als ob die Liturgie an der Wirksamkeit der Krankenölung zweifele. Ferner zeigt die Liturgie in diesem Ritus kein Mitleid mit den Hinterbliebenen; kein Wort des Trostes kommt über ihre Lippen. Und doch sollten es sowohl Gebete für den Verstorbenen als auch Trostworte für die am Grabe Stehenden sein.

Es ist erfreulich, daß viel gearbeitet worden ist, um die hl. Messe in ‚volksnaher‘ Form zu feiern, in einer Form, die zwischen Priester und Volk die Opfergemeinschaft herstellt, anstatt wie früher den Gläubigen die unfruchtbare Rolle eines teilnahmslosen Zuschauers und Zuhörers zuzuweisen.

Vor einigen Monaten erschien in einer protestantischen Zeitschrift, die sich mit Problemen der Negermission befaßt, ein Artikel über die Ritualmorde. Der Schreiber war ein protestantischer Prediger im Basutoland. Er stellte die Behauptung auf, daß bisher kein einziger Ritualmord in den protestantischen Missionen des Basutolandes vorgekommen sei. Wollte er damit sagen, daß die Ritualmörder nur Heiden und Katholiken gewesen seien? Es ist bedauerlich, daß auch Katholiken als Mitschuldige an den Ritualmorden hingerichtet worden sind. Ich habe natürlich im Basutoland Erkundigungen eingezogen, um zu erfahren, ob und wieweit die Behauptung des Schreibers stimmt. Ein Pater antwortete mir, ohne auf meine Frage einzugehen: ‚Es wird zuviel Latein gebetet und gesungen im Basutoland.‘ Das war keine Antwort auf meine Frage nach den Ritualmorden. Aber sie beleuchtet die Frage nach einer ‚volksnahen‘ Form bei der Meßfeier. Was der Pater beklagte, habe ich selbst einmal an einem Sonntag auf der Hauptstation Roma erlebt. Die Kirche war nicht sehr gefüllt. Viele Männer und Frauen saßen draußen an den Mauern entlang, während drinnen ein dünner Chor von schwarzen Seminaristen die ‚Missa de Angelis‘ sang. Die Gläubigen hörten teilnahmslos zu. Am Ende des Gottesdienstes kam etwas Leben in die Gemeinde: Es wurde ein Muttergotteslied in der Landessprache angestimmt; sofort wurde es von allen aufgenommen.

Die Basutos sind wie die andern Neger ein singendes Volk. Deshalb hält man mit Recht die Betsingmesse für eine Brücke, welche die Verbindung zwischen Priester und Volk herstellen und so die Opfergemeinschaft, wie sie von den Meßgebeten gefordert wird, segenspendende Wirklichkeit werden lassen kann. Wenn auch die gesanglichen Teile nur Übersetzungen von fremden Vorlagen sind, z. B. deutsche Kirchenlieder, und alle Mängel einer Übersetzung an sich tragen, wenn auch ‚die Melodien der Heimat‘, wie die Missionare sagen, nicht dem musikalischen Gefühl der Neger entsprechen, so ist mit der Betsingmesse doch eine Form geschaffen worden, die den Negern das Einleben in die Opfergemeinschaft erleichtert. Die Gläubigen singen sich so gleichsam in die hl. Messe hinein. Und die Neger singen so gern und so gut!

Wenn ich die Übernahme von fremden Melodien und Worten für das Gesangbuch der Eingeborenen nicht so preise wie manche Missionare, die selbst an der Zusammenstellung eines solchen Gesangbuches gearbeitet haben, so liegt es mir doch fern, diese Form ganz und gar abzulehnen. Es ist halt ein Notbehelf. Denn als die deutschen Missionare nach dem ersten Weltkriege unter den Bantus Südafrikas angingen, fanden sie sich sozusagen vor einem leeren Raum. Jeder versuchte, diese Leere zu füllen nach Vorlagen seiner Heimatdiözese, und zwar in solchem Maße, daß beinahe jede Missionsstation ihr eigenes Gesangbuch hatte. Die deutschen Missionare haben leider die gesangliche Zerrissenheit der deutschen Diözesen nach Afrika verpflanzt, mit all ihren Nachteilen. So kam es, daß z. B. auf der Versammlung der katholischen schwarzen Lehrer aus ganz Südafrika in Johannesburg nach dem Pontifikalamt kein einheitliches Lied gesungen werden konnte. Die Lehrer vom Basutoland haben ihr Christus-König-Lied gesungen, das aber mehr Baß als Sopran zum Ausdruck brachte.

Ich hoffe im stillen, daß sich nach und nach unter den Bantus Talente finden werden, die für den Betsing-Gottesdienst einheimische Texte und Melodien schaffen.

Noch einen anderen Punkt der Meßliturgie möchte ich erwähnen, für dessen Verbesserung wir die Hilfe der Liturgiker zu Hause nötig haben. Es handelt sich um die Auswahl der Episteln und Evangelien der einzelnen Sonntage. Fr. Tillmann sagt in seiner Erklärung der sonntäglichen Episteln bei der Erklärung der Epistel vom 4. Fastensonntag (von der Magd und der Freien): „Es ist schwer, aus diesem Felsen (Epistel) Wasser der Belehrung und Erbauung hervorzubringen“ (aus dem Gedächtnis zitiert).

Besonders hingewiesen sei hier auf die Lesung für den 2. Sonntag im Advent, wo Christus ‚Diener der Beschneidung‘ genannt wird. Unter den Betschuanas und Basutos unseres Missionsgebietes besteht noch der heidnische Brauch der Beschneidung. Auch getaufte Christen können mitunter dem Drängen ihrer heidnischen Umgebung nicht widerstehen und besuchen die heidnische Beschneidungsschule, obwohl Kirchenstrafen darauf stehen. Für diese Christen ist eine Epistel, die Christus als ‚Diener der Beschneidung‘ vorführt, geradezu eine Herausforderung. Noch bedenklicher ist es, wenn wir für den Anfang eines bürgerlichen Jahres — wir betonen doch immer, daß unsere Kirche wie eine liebende Mutter für jede Gelegenheit einen besonderen Segen hat! — zur Einweihung des neuen Jahres nur das Fest der Beschneidung haben. Nach dem Fest wird dann so ganz nebenbei das Fest vom Namen Jesu gefeiert, der doch auch acht Tage nach der Geburt verliehen wurde. Wäre es nicht viel passender, an den Anfang, über das Tor des neuen Jahres groß und glanzvoll und segensvoll den Namen Jesu zu setzen?

Wir Heidenmissionare wünschen uns eine Liturgie in ‚angepaßten Formen‘, eine Liturgie, die die Tore zu Christus weit öffnet, nicht aber den Weg zum Baum des Lebens versperrt; eine Liturgie, die wie eine liebende Mutter reichlich aus ihrem Schatz austeilt und nicht den Brotkorb so hoch hängt, daß die Kinder vor dem Gitter ihres Opferaltars und ihrer Kommunionstafel verhungern.“

P. GERHARD OESTERLE, OSB, ROM
EHEFÄLLE AUS DEN MISSIONEN

I. „Ein Omari und eine Bt. Canisiaga lebten jahrelang zusammen; sie besuchten den Taufunterricht und hatten zwei Kinder. Einige Missionare nahmen Naturehe an, als Omari in Todesgefahr auf den Namen Caspar getauft wurde. Andere Missionare bezweifeln eine Naturehe, da die Probehe in diesem Land das Normale ist.

Caspar kehrte nie mehr zu seiner früheren Braut zurück und lebt mit einer Heidin zusammen, ohne Ehe.

Ein Christ namens Stanislaus nahm sich die Bt. Canisiaga zur Braut; er ist seit 18 Jahren illegitim mit ihr zusammen und bekam 6 Kinder von ihr. Heute ist die Bt. Canisiaga bereit, in den Unterricht zu gehen, sich taufen zu lassen und mit Stanislaus eine christliche Ehe zu schließen. Sämtliche Kinder würden damit gewonnen; andernfalls gehen uns alle an den Islam verloren.

Besteht die Möglichkeit einer Ehe zwischen Stanislaus und Bt. Canisiaga? Kann etwa Dispens super matr. ratum et non consummatum erteilt werden sofort nach der Taufe der Frau? Oder sogar schon vor der Taufe? Oder kann auf Grund des Zweifels einer Naturehe zwischen Caspar und Bt. Canisiaga in favorem fidei entschieden werden?

Der Fall interessiert mich insofern sehr, als ich mich jahrelang um die Gewinnung der Frau und der Kinder erfolglos bemühte. Heute besteht Hoffnung.

Doch konnte mir bisher niemand sagen, ob eine christliche Ehe rechtlich möglich ist.“ So der Missionar aus Afrika.

Es dürften für diesen Fall folgende Lösungen möglich sein:

1) Die Anwendung des can. 1127: „in re dubia privilegium fidei gaudet favore iuris.“

Die beste Erklärung dieses Kanons siehe im *Periodicum „De Religiosis et Missionariis“* (*Periodica*, vol. X. S. 25—28). Der Text ist folgender: „Brevissimus canon 1127: ‚In re dubia privilegium Fidei gaudet favore iuris‘, propter ipsam brevitatem enuntiationis et frequentem usum privilegii Fidei in missionibus, desiderium generat fusioris explanationis, qua tamen scriptores abstinere solent. Huic plurimum voto pro viribus satisfacere hac nostra disquisitione in anima nobis est.

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

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

II. Quid sit favor iuris. Favor iuris objective consistit in propensione legis ad admittendum privilegium Fidei eiusque usum, ita ut in dubio eidem locus detur. Subjective, ius per se intelligi potest vel divinum vel humanum, vel utrumque. Ac ius humanum favere privilegio Fidei ex ipso nostro Codice manifesto liquet. Namque c. 1127 regulam favoris iuris pronuntiat; c. 1014 salutum vult privilegium fidei, non obstante praesumptione pro valore matrimonii, ita ut favor matrimonii favore privilegii Fidei superetur.

Estne perinde dicendum de iure divino? Perinde dicendum esse arbitramur. Etenim regulam generalem appellare possumus, non esse distinguendum ubi lex ipsa non distinguit. Canon 1127 loquitur de favore iuris, sine addito. Ergo utriusque iuris favorem dicit concessum. Praeterea privilegium fidei ab aliis dicitur esse originis immediate divinae; ab aliis ascribitur ad potestatem divinitus concessam Apostolis et nunc Sedi Apostolicae. Ergo interpretatio privilegii Fidei interpretationem dicit iuris divini vel potestatis divinitus concessae ita ut favor iuris debeat potissimum esse favor iuris divini. — Denique in epistola Probe te Benedicti XIV, 15 dec. 1751, § 27 (*Fontes C. I. C.* vol. 2. n. 418.) favor iuris divini formaliter appellatur, cum permittitur ut baptizari possit infans gentis hebraicae, quem avia baptismo praesentat, reluctante infantis matre. Agitur enim ibi de non laedendo ipso iure naturae.

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

Latiore autem usu verba ‚Privilegium Fidei‘ hic sumenda esse probat regula universalis quam Benedictus XIV his verbis effert: ‚in re dubia, in favorem fidei pronuntiandum esse constans regula est‘. S. Officium vero in Instructione sua

9 dec. 1874, § 13, verba Benedicti XIV repetit; in responsis autem 19 et 26 april. 1899 dicit: „Mens est ut in dubiis iudicium sit in favorem fidei“, „mens est ut in dubio iudicium sit in favorem fidei“ (Coll. P. F., nn. 2043 et 2044; Fontes C. I. C. vol. IV. nn. 1220 et 1222).

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

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

IV. „In re dubia“.

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

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

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

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

Tatsächlich halten manche Missionare die Ehe Omari-Canisiaga für zweifelhaft, um nicht zu sagen, für ungültig. Omari selbst hielt sich nach der Taufe offenbar nicht mehr verpflichtet, zu seiner Frau zurückzukehren. Diese Lösung des Falles wäre die einfachste. Wenn diese Ehe als zweifelhaft angesehen werden kann, wird sie nach can. 1127 als nicht bestehend angenommen zugunsten der Bt. Canisiaga, damit sie die Taufe empfangen und den Katholiken Stanislaus heiraten kann. Auch Omari könnte sein Verhältnis mit der Konkubine ordnen. Die Taufe muß vom Ordinarius als zweifelhaft erklärt werden.

2) Der Ordinarius könnte einkommen um die „dissolutio vinculi naturalis in favorem fidei“.

Der erste Fall, der dem hl. Offizium vorgelegt wurde, war folgender: (Periodica de re canonica et morali, vol. XIV. p. 19):

„Beatissime Pater, Episcopus Hellensis, ad pedes S. V. humillime provolutus, exponit: Die 30 septembris 1919, G. G. M. acatholicus non baptizatus, matrimonium iniit cum F. E. G. acatholica baptizata in secta anglicana, coram praecone haeretico, sectae anglicanae, proindeque absque ulla dispensatione obtenta. Die 4 novembris 1920, G. G. M. divortium civile a F. E. G. obtinuit. Nunc desiderat G. G. M. catholicam fidem amplecti et matrimonium inire cum puella catholica. F. E. G. novas nuptias iam iniit. Quapropter supplicat S. V. ut dispensatio concedatur super vinculo naturali primi matrimonii. FERIA IV, die 5 novembris 1924.

In Congregatione generali S. R. et U. Inquisitionis, proposito suprascripto supplici libello, attentis expositis, praehabitoque RR. DD. Consultorum voto, E. mi ac Rev. mi DD. Cardinales in rebus Fidei et morum Generales Inquisitores decreverunt: „Consulendum SS. mo, pro gratia dissolutionis vinculi naturalis primi matrimonii contracti a G. G. M. cum F. E. G. in favorem fidei“.

Insequenti vero feria V. eiusdem mensis et anni, SS. D. N. D. Pius, divina Providentia Papa XI, in audientia R. P. D. Assessori S. Officii impertita, habita hac de re relatione, resolutionem EE. Patrum adprobavit et petitam gratiam concedere dignatus est. Contrariis quibusdam non obstantibus. Aloisius Castellano Supremae S. C. S. Officii Notarius.

Annotationes, die im Periodicum folgen, sind:

I. Hactenus S. Sedes dissolvere in favorem fidei recusabat vinculum matrimonii contracti inter partem non baptizatam et baptizatam. Quamvis enim de potestate S. Pontificis (saltem ante consummationem huiusmodi matrimonii) ambigi non posset, extra casum Paulinum nos versari fatendum est. S. Paulus enim de matrimonio inter duos infideles, seu non baptizatos agebat, in loco classico, I. Cor. 7, 15.

II. Responsio igitur praesens vere notabilis est iam propter consilium dissolutionis quod S. Congregatio dedit, ac praeterea quia matrimonium partis baptizatae cum non baptizata mere tamquam naturale existimavit.

Etenim opinio quidem longe communior facta, negabat sacramentum in una tantum parte consistere posse. Rem tamen fuisse controversam constat. Immo WERNZ-VIDAL, Ius matrimoniale n. 42 id modeste asserunt: „Probabilius ne fidelis quidem baptizatus sacramentum recipit“.

III. Non mirabimur igitur si ephemerides canonicae de hac solutione fuse egerint, et varia corollaria inde collegerint.

IV. Prudentius tamen huiusmodi commentariis supersedendum putamus, donec nobis, ex aliis exemplis, non constiterit ipsum S. Congregationis stylum esse praesenti decreto consentaneum, nec agi de rarissima exceptione, cuius causa nos lateat.“

Die seit dem Dekret verflossenen 30 Jahre zeigen zur Genüge, daß es sich nicht um einen sehr seltenen Ausnahmefall handelt, sondern um einen im Hl. Officium in den letzten Jahrzehnten sozusagen ganz gewöhnlichen Fall.

Man könnte ad cautelam um die dispensatio a vinculo naturali eingeben; ich sage ad cautelam; denn die Ehe kann als zweifelhaft betrachtet werden. Als Grund kann angegeben werden: Sanation des Verhältnisses von Canisiaga mit Stanislaus; die Bekehrung derselben mit sechs Kindern, die sonst dem Islam anheimfallen; endlich die Möglichkeit für Omari, seine Konkubine zu heiraten.

3) Eine dritte Möglichkeit ist Dispens von matrimonium non consummatum nach can. 1119: „matrimonium non consummatum . . . inter partem baptizatam et

partem non baptizatam dissolvitur . . . per dispensationem a Sede Apostolica ex iusta causa concessam.

Nachdem Omari nach der Taufe nicht mehr mit seiner Frau zusammenwohnte, ist die Ehe nach der Taufe nicht mehr vollzogen worden.

4) Endlich könnte Omari das Privilegium Paulinum benützen. Er interpelliert Canisiaga und diese wird eine negative Antwort geben; dann heiratet Omari seine Konkubine und Canisiaga wird frei.

(Fortsetzung folgt)

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

ARBEO: *Vita et Passio Sancti Haimhrammi Martyris*. Lateinisch-deutsch, ed. Bernhard Bischoff, München o. J., Ernst Heimeran Verlag.

Die neue zweisprachige Ausgabe der Emmeram-Vita stellt einen eigenständigen wissenschaftlichen Wert vor. Der lat. Text, der von monströsen Sprachverwildierungen strotzt, folgt im allgemeinen Br. Kruschs zweiter Ausgabe (MGH, SS rer. Germ. in usum schol., Hannover 1920); demgegenüber bringt B. eine Anzahl neuer, sehr entsprechender und erwägenswerter Lesarten in Vorschlag. Die nicht immer leichte Übertragung ist reif durchdacht und vorzüglich geformt; meisterhaft auch der Anhang (84—108), der über Leben und Werk des Bischofs Arbeo, über den Stoff und seine Gestaltung, die sprachliche Form und die handschriftliche Überlieferung der Vita sowie über bildliche Darstellungen des hl. Emmeram mit souveräner Sachkenntnis orientiert. Wohl überlegt sind die knappen Literarhinweise, gut fundiert die sachlichen Anmerkungen sowie die Erklärung der auffälligsten Schreibungen, Wortformen und Bedeutungen. Der missionsgeschichtliche Ertrag der Vita ist belanglos und außerdem unzuverlässig. Schon als junger Bischof von Poitiers war Emmeram nach Arbeo „aufrichtig bedacht, die Herzen seiner Untergebenen zu pflanzen und zu bewässern“ (9). Eines Tages „drang zu ihm die Kunde, daß in einer Gegend Europas das pannische Volk, das ganze Reich der Avaren, sonderlich den Götzen diene, weil ihre Augen blind waren für das Licht der Wahrheit, die da ist Christus. Darob wurde der Diener Gottes sehr betrübt und begann bei sich selbst zu denken, daß er dort Christus predigen müsse.“ Er überschritt den Rhein, betrat Alemannien, und da er die Sprache nicht kannte, fuhr er mit Hilfe eines Dolmetschers fort, „zum Heil der Zuhörer auf göttlichen Befehl die erhabene Lehre zu pflanzen“ (11). Als ihn auf seiner Weiterreise der Bayernherzog Theoto festhalten wollte, „erwiderte der heilige Diener Gottes, er sei in der Absicht aus dem gallischen Reich ausgezogen, um die Völker der Hunnen zu bekehren, die vom Gott des Himmels, das ist von dem gekreuzigten Christus, nichts wüßten“ (15). Nach der herzerfrischenden, berühmt gewordenen Beschreibung des Bayernlandes fährt Arbeo fort: „Aber die Bewohner, die erst vor kurzem zum Christentum bekehrt waren, hatten zu jener Zeit den Götzendienst noch nicht völlig bei sich ausgemerzt; denn wie ihre Väter tranken sie mit ihren Kindern aus demselben Kelch die Minne Christi und der Dämonen. Daher beschloß der ehrwürdige Bischof auf göttliche Eingebung, den Götzendienst, den er wahrgenom-

men hatte, von Grund aus auszurotten, und, nachdem er dem Erdreich der Herzen der Landbewohner die Saat des Glaubens anvertraut hätte, mehr reife Frucht der Lehre in die Scheuern zu bergen“ (17). Emmeram war „rastlos tätig, indem er im Gebiet jenes Fürsten durch Städte und Flecken, durch die Dörfer und in die Häuser der Gläubigen hin und wieder eilte; mit Eifer widmete er sich der Seelsorge, pflanzte den einen den Samen des Glaubens ins Herz und vom Leibe der andern tilgte er durch unnachsichtliche Ermahnung die Sünden mit der Wurzel ab . . . , so daß seine Lehre in alle Winkel dieses Landes zu dringen schien . . . , so daß er kaum an einem vorüberging, ohne in dessen Herz einen göttlichen Funken zu säen“ (19). Interessant, daß hier die missionarische Arbeit Emmerams wiederholt und ausdrücklich als „Pflanzen“ bezeichnet wird. Konkrete Angaben und historische Tatbestände zur Missionsgeschichte wird man in der Vita vergebens suchen. Trotzdem aber wird es immer reizvoll sein, an diesem ältesten literarischen Denkmal eines bayerischen Autors sich zu ergötzen.

München

Suso Brechter OSB

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. R. Streit OMI, fortgef. von P. J. Dindinger OMI. XXI. Bd.: Missionsliteratur von Australien und Ozeanien 1525 bis 1950, n. 1—1410. Freiburg i. Br. 1955. Herder. XIV u. 796 S., brosch. 45,— DM.

Die Bände der BM bieten die Literatur über die Missionen, können aber gleichzeitig als Geschichte der einzelnen Missionsgebiete angesehen werden. So ausführlich sind die Inhaltsangaben, die biographischen Daten, die zeitgeschichtlichen Erläuterungen. Unter dieser Rücksicht spricht der Band über Australien und Ozeanien eine deutliche Sprache: Die gesamte Missionsgeschichte dieses ausgedehnten Gebietes ist in ihm zusammengefaßt! Sie beginnt mit dem Jahre 1525, erstreckt sich also über 400 Jahre. Und doch — wie gering sind die Erfolge! Die gebotene Literatur läßt genug Gründe dafür aufscheinen, bietet Einblick in die Anforderungen, die die Mission äußerlich und geistig an die Glaubensboten stellte, nennt die Probleme, mit denen sie zu ringen hatte, zeigt die Aufgaben, die zu bewältigen waren. Die frühe Geschichte ist fast nur Kolonialgeschichte. Nur auf den Marianen, den Palaos und den Karolinen gab es eigentliche Missionen. Selbst das 19. Jh. kennt nicht mehr als Missionsversuche, bis sich im 20. Jh. erst wirkliche Erfolge zeigten.

Das alles ist mit der bekannten Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit zusammengetragen, die die BM vom 1. Bd. ab auszeichnen. Man möchte manchmal fast weniger Akribie wünschen. Der Appendix mit dem Schrifttum nach 1909, das wie in den beiden Afrikabänden nach den missionierenden Orden und Genossenschaften geordnet ist, verzeichnet selbst den kleinsten Beitrag, den geringfügigsten Reisebericht. Vielleicht wäre weniger besser. Dafür wünschte man auch für das 19. Jh. ein wenig Anhaltspunkte für die Kolonialgeschichte, zumal sie mit der Missionstätigkeit so stark vermengt war (z. B. Marquis de Rays, der nur einmal nebenbei erwähnt wird), oder den einen oder anderen Hinweis auf die protestantische Polemik gegen die kath. Mission (etwa aus der AMZ zwischen 1880/90). Schließlich hätte, um die Anfänge der neueren Mission in Westozeanien anzudeuten, auf René-Marie Lanuzel hingewiesen werden sollen, der sowohl auf New Britain als auf Neuseeland als Missionar tätig war.

Münster (Westf.)

J. Glazik MSC

Le Christ au Monde. Revue Internationale d'Expériences Apostoliques. Vol. I. No 1 (Rome) 1955.

Hier kann eine neue Zeitschrift angezeigt werden, die unter den verschiedensten Rücksichten Beachtung verdient. Da ist zunächst der Herausgeber, der Scheutist P. François Legrand, der sich bereits durch die Shanghaier Veröffentlichung des „China Missionary Bulletin“ einen achtenswerten Namen erworben hat. Dann das Programm: Auswertung der missionarischen Erfahrungen für ein weltweites Apostolat unter den Nichtchristen. Schließlich die Methode, wie diese Aufgabe bewältigt werden soll: In Gemeinschaftsarbeit sollen die Bemühungen, Mittel, Probleme, Bedürfnisse moderner Seelsorgsarbeit unter nichtchristlichen oder entchristlichten Menschen besprochen und verhandelt werden.

Die vorliegende Nummer gibt einen überzeugenden Überblick über die Vielseitigkeit der Aufgabe und über den Ernst und die Aufrichtigkeit der Bestrebungen. Wenn die Zeitschrift hält, was sie verspricht, wird man sie ernst zu nehmen haben.

„Le Christ au Monde“ erscheint in loser Folge, etwa zweimonatlich, und zwar je auf englisch und französisch. Das Abonnement beträgt für Deutschland 8,— DM und gibt Recht auf mindestens 500 Seiten Text. Die Administration befindet sich in Rom (Lungotevere Vallati 1).

Münster (Westf.)

Dr. P. Jos. Glazik MSC

DELIUS, WALTER: *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*. München, Ernst Reinhardtverlag. 176 S. Kart. 9,— DM, gebd. 11,— DM.

Diese irische Kirchengeschichte ist zu begrüßen, da es an einer neueren Darstellung fehlt. Vf. erweist sich als vortrefflicher Kenner des Stoffes, den für die Frühzeit zu sichten, eine mühselige Arbeit ist, denn nirgendwo ist es so schwer, sich durch das Dickicht der Legenden einen Weg zur geschichtlichen Wahrheit zu bahnen wie hier. Auch muß das besonnene Urteil anerkannt werden, mit dem Vf. die Frage Irland und Rom behandelt. Eine romfreie oder romfeindliche, irische Kirche gibt es für ihn nicht trotz der großen Verschiedenheiten in der Organisation und in der Praxis. Gut herausgestellt ist auch der Einfluß des irischen Kirchentums auf den festländischen Katholizismus. Uns interessiert hier die Frage der Christianisierung Irlands. Es gibt zwei große Missionsströme. Der erste kam von der britischen Insel her und ist mit dem Namen des Ninian, des Freundes Martins von Tours und des Begründers von Candida Casa, verknüpft. Der zweite Strom kommt von Gallien, er wird durch Patrick geleitet. Patrick begründet in Irland eine bischöfliche Organisation, wie er sie von Gallien her kennt. S. 31 wird ein Hinweis auf seine Missionsmethode gegeben, es würde wohl besser heißen, auf seine „Unterrichtsweise“. Seine Mission war „römisch orientiert“ (33). Die römisch-kirchliche Organisation wird später, als infolge der Völkerwanderung die Verbindung mit Gallien abreißt, durch die klösterliche Organisation abgelöst; jetzt setzt eine neue Welle der Christianisierung ein, die von keltischen Mönchen der britischen Insel getragen ist. Die irisch-keltische Mission nahm weithin Rücksicht auf die völkische Eigenart (36). Im Abschnitt über die Peregrinatio wird auch einiges über die Missionierung des Festlandes

durch die irischen Mönche gesagt. Das Literaturverzeichnis und die zahlreichen Quellennachweise zeigen, wie gründlich Vf. vorgegangen ist. In allem eine solide und saubere Arbeit.

Maria Laach

P. Stephan Hilpisch OSB

Deutsche Evangelische Weltmission. Jahrbuch 1952: 80 S. 1953: 80 S. 1954: 95 S. 1955: 103 S. Herausgegeben von Walter Freytag. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe, Hamburg 13, Feldbrunnenstr. 29.

Auch der Katholik wird mit Nutzen die von Prof. D. Dr. Freytag, dem Vorsitzenden des Deutschen Evangel. Missions-Rats, herausgegebenen Jahrbücher der Deutschen Weltmission lesen. Einerseits geht es bei uns und den protestantischen Missionaren im wesentlichen um die gleichen Fragen und Probleme, andererseits spürt man, fast möchte man sagen, auf jeder Seite, was der Herausgeber sagt: „Nur die Kirchen, die sich senden lassen, schreiten der Verwirklichung der Einheit entgegen“ (1952, 9).

Die Zentralfrage, die in fast allen Beiträgen irgendwie aufscheint, ist die nach dem Verhältnis der „Mission“ zu den „jungen Kirchen“. Grundsätzlich sind sich alle einig darüber: Die Mission hat keine schönere Aufgabe als sich möglichst bald „überflüssig“ zu machen, „junge Kirche“ zu bilden und dieser selber ihre Geschenke in die Hand zu geben. Freilich ist der Weg dahin oft sehr schwierig, die Methode verschiedenartig, die Wahl des rechten Augenblicks von entscheidender Bedeutung, die Trennung vom „eigenen“ Missionsfeld schmerzvoll, die junge Kirche im Strudel des gegenwärtigen Nationalismus nicht selten undankbar und übereilt. Das Prinzip aber, ganz bewußt als „Diener“ und nicht als „Lehrer und Kritiker“ zu den jungen Kirchen zu gehen (1954, 20), und noch mehr das andere: „Wir müssen nicht Pionierarbeit leisten, sondern zur Pioniergesinnung erziehen“ (1953, 38) sind nur zu beherzigen.

An den verschiedensten Stellen taucht die sehr ernste Klage über Mangel an Einigkeit auf. W. Freytag zitiert das Wort eines Afrikaners auf der Evanston-Konferenz: „Warum kommt ihr nicht als Mission, sondern als Missionen, in eurer Trennung?“ (1955, 8). Es gibt wohl zunächst keine andere Antwort als das im selben Artikel zitierte Wort der Evanston-Konferenz: „Wir geben uns aufs neue in die Hand Gottes, daß er uns fähig mache zusammenzuwachsen“ (ib. S. 6). Das Fehlen einer übernationalen und überkonfessionellen Kirchen- und Missionsleitung dürfte einer der Hauptgründe sein, warum die evangelische Mission sich bis heute von den Erschütterungen des Weltkrieges noch nicht erholt und erst ein Drittel des Vorkriegsstandes erreicht hat.

Von großer Wichtigkeit ist auch die immer wieder gestellte Forderung nach der „Verkirchlichung der Mission“. Die Kirche als solche sei dem Missionsauftrag Christi verpflichtet, es sei verkehrt, die ungeheuren Aufgaben den Missionsgesellschaften und den wenigen „Missionsfreunden“ zu überlassen. G. Brennecke besonders wehrt sich gegen einen allzu statisch gefaßten Kirchenbegriff und formuliert: „Es gibt keine ‚Beziehungen‘ zwischen Mission und Kirche, sondern es gibt nur Kirche, die Mission ist“ (1954, 13).

Auf die einzelnen Artikel einzugehen, ist in diesem Rahmen nicht möglich. Das Jahrbuch 1952 bringt zwei wertvolle Beiträge über die Rassenfrage in Südafrika. G. Menzels Aufsatz „Junge Kirche in Südwest-Afrika“ spricht sehr offen über die Problematik der dortigen schon recht alten Christengemeinden. G. F. Vicedom in seinem Artikel über Neuguinea berichtet über die Kriegs- und Nachkriegsentwicklung der Kirchen des Madang- und Finschhafengebietes. — Das

Jahrbuch 1953 wird eingeleitet durch den ausgezeichneten, 1952 in Willingen gehaltenen Vortrag *John A. Mackays* über den „Missionsbefehl und die christliche Kirche heute“. Einige Kernsätze seien zitiert: „Handeln ist das Wesen des Lebens wie Verbrennen das Wesen der Flamme“ (S. 7). „Eine klare dynamische Theologie ist von dringender Notwendigkeit“ (S. 11). „Die Kirche hat nach dynamischer Katholizität zu trachten“ (ib.). „Sie muß selbst Mission werden. Laßt die Kirche Mission sein! Die ganze Kirche muß sich gürteln um zu handeln“ (S. 12). Sehr wertvoll ist auch die von *Jan Hermelink* zusammengestellte Missionsbibliographie der Jahre 1941—1952. Das Heft bringt außerdem Artikel über Tanganyika, die deutsche Arbeit in Palästina, die Frage „Kirche und Israel“ und eine Besinnung zum Schicksal der Chinamission. — Recht ernst und realistisch sind die im Jahrbuch 1954 gebotenen Referate *G. Brennecks* und *H. Meyers* über die „Nachkriegsentwicklung der deutschen evangelischen Mission“. *Diehls* Südwestafrika-Artikel hat viel Ähnlichkeit mit dem *Menzels* vom Jahre 1952. *W. Niesel* gibt einen Bericht über seinen Besuch bei der Goßner-Kirche in Indien. Sehr interessant und instruktiv ist *J. F. Streichers* Schilderung „Gemeinde in Aktion“. *P. G. Möller* erzählt vom Neubeginn der deutschen evangelischen Mission in Japan und *G. Jasper* über die Judenmission. — Das letzte Heft (1955) setzt sich zunächst mit großer Ehrlichkeit mit den Ergebnissen der Evanston-Konferenz auseinander. In *F. Raaflaub's* Aufsatz „Kirche und Mission im heutigen Westafrika“ geht es vor allem um die Missionen der Goldküste. *W. Johannsmeier* spricht über die Frage des geistlichen Nachwuchses in Südafrika. *C. Ronicke* vergleicht Tanganyika der Jahre 1929/30 und 1953. *H. Waltenberg* behandelt Usambara als Beispiel einer selbständig werdenden Kirche. Der Direktor der Goßner-Mission *Lokies* stellt in seinem Beitrag eindeutig fest, daß in der indischen Goßner-Kirche „die Zeit der Missionare vorüber sei und die Kirche jetzt ihre Aufgaben selber übernehmen müsse“ (S. 56). *H. Symanowski* weist auf die zunehmende Industrialisierung Indiens hin und fordert spezialisierte Seelsorge an den Industriearbeitern. *G. Jasper* schreibt wieder über die Judenmission und *E. Uerwiebe* bemüht sich, in der gegenwärtigen Krise der Missionskonferenzen die Notwendigkeit derselben erneut herauszustellen. — Am Schluß der einzelnen Hefte ist außerdem eine bis in die Details gehende Rundschau und Statistik der deutschen evangelischen Mission geboten, die das in den Einzelartikeln Gesagte abrundet und in den Gesamtrahmen einordnet.

St. Augustin

Dr. P. Karl Müller SUD

FREITAG, ANTON: *Dich preisen die Völker*. Kaldenkirchen (Rhld.). Steyler Verlagsbuchhandlung, 1955. 422 S., 12,80 DM.

Wohl waren bisher viele Einzelabhandlungen über die Marienverehrung in den Missionsländern erschienen; aber Vf. ist der erste, der eine allgemeine, systematische Behandlung des Gegenstandes in Angriff genommen hat, sowohl vom theoretischen wie geschichtlichen Standpunkt aus. Seine ersten diesbezüglichen Untersuchungen erschienen in der „Kath. Marienkunde“, hrsg. von P. Sträter, III (Paderborn 1951) S. 106—184, die er später ergänzte durch Artikel in der Zeitschrift „Standaard van Maria“. Jetzt legt er denselben Stoff, bedeutend erweitert und reich illustriert, in Buchform vor. Er leistet damit einen hervorragenden Dienst nicht bloß der Mariologie, sondern auch der Missionswissenschaft.

Im theoretischen Teil ist die Rede von den grundlegenden Beziehungen Mariens zur Weltmission (hier hätte Vf. seine Gedanken manchmal straffer gliedern und vorbringen können). Maria ist Mutter Christi und damit auch Mutter seines geheimnisvollen Leibes, der Kirche. Christus und Maria, Kirche und Maria gehören zusammen. Der Heilsplan Gottes, der den Einbau der *causae secundae* vorsieht, wird ohne Mitwirken Mariens nicht verwirklicht. So ist es eine Selbstverständlichkeit, daß Maria nicht nur bei der Erhaltung und Vertiefung des Glaubens und des Lebens aus dem Glauben in den christlichen Ländern mitwirkt, sondern auch bei dessen Ausbreitung in den Heidenländern. Sie ist allgemeine Gnadenvermittlerin, hat der ganzen Welt, auch den Heiden, den Erlöser geschenkt und erleidet durch ihre Fürbitte allen Menschen die Gnade Christi, die sie (hier schließt sich Vf. der Ansicht vieler Theologen an, ohne jedoch den Ausdruck „Coredemptrix“ zu übernehmen) in Abhängigkeit von Christus und in Unterordnung unter ihn für alle unter dem Kreuze mitverdient hat. Mittelbar trägt Maria zur Bekehrung der Ungläubigen durch ihre Einflußnahme auf die Missionare bei, denen sie als Mutter und Königin zur Seite steht (*Regina Apostolorum*). Außerdem ist Maria Vorbildliche Ursache bei der Verchristlichung der Menschen: Sie, die Sündenreine und Gnadenvolle, die Jungfräuliche und ganz Gott Hingeebene, ist ermunterndes und höherziehendes Ideal für die Glaubensboten sowohl wie für die Neubekehrten.

Im Kapitel über Marienverehrung und heidnischen Göttinnenkult macht sich Vf. die Ergebnisse der Untersuchungen K. Prümms zu eigen („Der christliche Glaube und die antike Heidenwelt“, Leipzig 1935; „Christentum als Neuheitsenerlebnis“, Freiburg 1939). Auch mit der in früheren Jahren oft so unerquicklichen Stellungnahme der Protestanten zur Marienverehrung in den Missionen setzt er sich auseinander, übersieht dabei aber nicht die Gefahr, daß Neubekehrte ohne gründliche Belehrung und ernsten Unterricht die Marienverehrung als tatsächliche Weiterführung heidnischen Göttinnenkultes betrachten und Andachtsgegenstände, wie Medaillen und Rosenkränze, als Amulette und Zaubermittel ansehen könnten.

Im geschichtlichen Teil bietet sich ein umfassender Überblick über die verschiedensten Arten und Formen marianischer Frömmigkeit, wie sie bei den Neubekehrten Eingang gefunden haben. Wir werden bekannt gemacht mit den segensreichen Wirkungen, die die Einführung einer echten und gesunden, tiefen und warmen Marienverehrung hervorgebracht hat. Unter dem Segen der allerseligsten Jungfrau wächst ein lebendiges Christentum heran, das zu den größten Opfern, ja zum Einsatz des eigenen Lebens befähigt (*Legion Mariens*). Das Buch schließt mit einer Darstellung der Eigenart der Marienverehrung bei den missionierenden Orden und Genossenschaften, die sich naturnotwendig widerspiegelt in der marianischen Haltung der Neuchristen.

Oeventrop (Westf.)

P. Dr. Karl Wittkemper MSC

GIMENEZ FERNANDEZ, MANUEL: *Bartolomé de las Casas*. Bd. I: Delegado de Cisneros para la Reformación de las Indias (1516—1517). Sevilla (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos t. 71) 1953 XXIV + 776 pp. mit 30 Tafeln.

Es ist ein Zeichen unserer Zeit, daß Las Casas heute mehr genannt und geschätzt wird als vorher. Vorher geriet er, zumal in seiner spanischen Heimat, mehr und mehr in Verruf, weil seine Schriften den Feinden Spaniens reiches

Material boten, um die katholische Nation zu verunglimpfen. Heute steht dieser Gesichtspunkt nicht mehr im Vordergrund, sondern vielmehr die Sache, die er mit beispielloser Kraft und Konsequenz verfocht: die Menschenrechte, die Rechte der Völker und der Rassen. Weit über seine Zeit hinausgehend hat der Spanier Las Casas im Anfang des kolonialen Zeitalters, das nun seinem Ende entgegengeht, den kühnen Versuch gemacht, der rohen Gewalt der Weißen die Schranke der Gerechtigkeit und der Liebe entgegenzustellen, um die von einem Koller ergriffene Menschheit vor den entsetzlichen Greueln zu bewahren, die dann doch geschehen sind. Die Weißen sollten die Farbigen nicht knechten und ausbeuten, sondern ihnen helfen, in Freiheit zur Höhe menschlicher Kultur und Gesittung, ja zur Würde der Kinder Gottes aufzusteigen.

Während von Anfang des Jahrhunderts an L. C. von den Autoren immer noch behandelt wurde als gutmeinender Phantast, als Pedant mit engem Blick und wenigen Ideen, als geisteskranker Querulant, der alles verurteilt und beschmutzt, was nicht in seinem Hirn gewachsen ist, ja als bewußter Lügner und Verleumder (vgl. P. Bayle, die Professoren Menéndez y Pelayo und Serrano y Sanz, den Argentinier Romulo Carbía), sind andere ebenso scharf für ihn eingetreten, wie Lewis Hanke, S. A. Zavala, Marcel Bataillon, V. Carro etc. Auf Veranlassung von L. Hanke wurde endlich von Millares Carlo die Schrift „De univo-cationis modo“ lateinisch und spanisch herausgegeben und vom selben Autor eine kritische Ausgabe der *Historia de las Indias* in 3 Bdn. veröffentlicht. Aber es blieb eine Forderung der Wissenschaft, endlich auf Grund des gesamten Quellenmaterials die Wahrheit über L. C. festzustellen.

Dieser Aufgabe hat sich nun Manuel Giménez Fernández unterzogen. Seit 1944 Inhaber der Cátedra de Instituciones Canonicas Hispano-Americanas in Sevilla, ist er für diese Arbeit hervorragend qualifiziert und hat sein reiches Wissen und Können in zahlreichen juristischen und historischen Schriften bewiesen, die auch für die Missionsgeschichte von größter Bedeutung sind. Ich erwähne, indem ich von den rein juristischen Werken absehe: *El Concilio IV Provincial Mexicano* (1939), *Las Bulas Alejandrinas* (1944/1946), *El Estatuto de la tierra de Casas* (1949), *Las Casas y el Peru* (1949), *La Jurisdicción Jeronimita en Indias* (1951).

Das neue Werk soll die gesamte Tätigkeit des Indianerprotektors darstellen, in 6 Bänden. Der 2. Bd. ist unter der Presse. Es kommt dem V. vor allem an auf den Kampf des L.C. für die Menschenrechte der Indianer. Deshalb wird die Jugendzeit, seine erste Tätigkeit als *Encomendero* in Amerika nur nebenbei behandelt (vgl. S. 48—51). Der 1. Band behandelt seine Tätigkeit in Spanien vom 6. 10. 1515 bis zur Beerdigung des Kardinals Ximénes de Cisneros am 14. 11. 1517. Der 2. Bd. soll seine Tätigkeit behandeln am Hofe Karls V. bis zu seinem Eintritt in den Dominikanerorden 1522, der 3. bis zur Gründung der Mission in Verapaz, also 1539, der 4. seine Wirksamkeit für die Neuen Gesetze 1539—1549, der 5. seine juristisch-politische und schriftstellerische Tätigkeit 1549—1558, der 6. seine Arbeit als Berater Philipps II. 1558—1566.

Bei Behandlung des Stoffes geht V. stets auf die Dokumente der Zeit zurück, soweit das nur möglich ist. Der *Catálogo Documental* p. 419—684, wo eine Reihe von wichtigen Dokumenten erstmalig veröffentlicht wird, umfaßt 596 Nummern. Angehängt ist noch der Bericht über die Kuriere der Casa de la Contratación vom 1. 10. 1515 bis 31. 12. 1517 und 3 Indices, sowie als Nachtrag 3 dechiffrierte Briefe des Kard. Ximénes und seines Sekretärs Varacaldo. Die Tafeln geben wichtige Dokumente wieder und 17 Bilder, bei denen die kritische Besprechung — meist auf der Rückseite — hervorzuheben ist.

Die Darstellung umfaßt 3 Bücher: Orto — Cenit — Ocaso. Sie muß weit aus-
holen, da die Verhandlungen des L. C. ohne die verwirrten Zustände Spaniens
beim Tode Ferdinands nicht verständlich sind.

Hervorragend sind die mit Tatsachen belegten Charakteristiken der Parteien
und Personen, die mit den Urteilen des L. C. übereinstimmen. Im Mittelpunkt
der Darstellung steht der edle Kardinal, über den so viel geschrieben worden
ist, dessen Lebens- und Charakterbild aber hier mancherlei Erweiterung erfährt.
L. C. war mit ihm in den wesentlichen Punkten einig, wenn auch gewisse Ver-
schiedenheiten der Ansichten blieben. Der Reformplan aber, den sie gemeinsam
ausarbeiteten, war von der Führung und Macht des Kardinals abhängig. Er
griff mit starker Hand in die korrupten Verhältnisse ein. Aber die Schuldigen,
die um der Reform willen in Spanien ausgeschaltet werden mußten, insbesondere
der Bischof Fonseca, die Sekretäre Conchillos und Cobos, fanden den Weg nach
Flandern zum jungen und unerfahrenen König Karl und wußten seine Räte
in der ihnen eigenen Art und Weise zu gewinnen, so daß schließlich das Werk
des Kard. Ximénes und des L. C. zusammenbrechen mußte. Dazu halfen mit
die Hieronymiten, die zur Durchführung der Reform nach Indien gesandt wurden,
die aber ihren Auftrag in den wesentlichen Punkten verrieten. In der
Unmöglichkeit, die Reform weiterfortzusetzen, gab ihnen Ximénes als Politiker
im allgemeinen seine Zustimmung; aber bei allen Zugeständnissen hielt er
daran fest, daß sie Unrecht taten in der Begünstigung der Richter und Offi-
zialen in Indien, denen sie entgegen ihrem Auftrag die enkommiendierten
Indianer ließen. Der mit ihnen ausgesandte Richter, Ldo. Zuazo, stellte übrigens
die zum Himmel schreiende sittliche Korruption fest, in der diese Herren lebten.
Unter diesen Enttäuschungen und dem offenen Undank des Königs ist Kardinal
Ximénes zusammengebrochen und am 8. 11. 1517 gestorben. Er wurde in Alcalá
am 14. November feierlich beigesetzt, nachdem sein Vermögen auf königlichen
Befehl hin beschlagnahmt worden war. Die Leichenrede war eine flammende
Anklage gegen die Regierung. So endete „die best intendierte und dem spani-
schen National-Charakter am besten angepaßte Regierung, die Spanien bis
dahin je gehabt hatte“. Las Casas aber verfolgte ungebrochen weiter sein Ziel,
trotz aller Schläge. G. F. stellt an vielen Stellen fest, wie dessen eigene Dar-
stellung durch die Dokumente bestätigt wird, abgesehen von kleinen und un-
wesentlichen Schreib- und Gedächtnisfehlern, so daß das Vertrauen wächst, mit
dem wir seiner Darstellung auch dort folgen dürfen, wo die Dokumente fehlen.
Wir müssen dem Autor dankbar sein für seine unermüdete Arbeit, die nicht
nur für die Geschichte des Las Casas und seines Kampfes um die Gerechtigkeit
und Liebe, sondern auch für die Geschichte des Kardinals von höchster Be-
deutung ist. Mit noch größerer Freude würden wir der Lesung folgen, wenn
der Stil die oft überaus langen Sätze mit den vielen Verschachtelungen meiden
würde. O. F. M. heißt übrigens „Ordinis Fratrum Minorum“ (p. XXII).

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

HOFINGER, JEAN: *Notre message*. Principaux thèmes de la prédication chrétienne,
élaborés spécialement pour les missions (Cahiers de „Lumen Vitae“, VIII).
Traduction adaptée par J. Seffer SJ. Bruxelles (184, rue Washington), Les
Editions de Lumen Vitae, 1955, 184 pp.

H., Spezialist in missionskatechetischen Fragen, hatte, als er noch Professor am
Seminar von Kinghsien in China war, den Plan ausgearbeitet, mit chinesischen
Seminaristen die ganze christliche Religionslehre in 30 Unterweisungen zusam-

menzufassen. Die vorliegende französische Veröffentlichung von „Lumen Vitae“ ist mit einigen erläuternden Zitaten bereichert, die einzelnen Traktate sind mit Literaturangaben versehen. Das Hauptverdienst dieses Buches liegt 1. in der außerordentlich klaren Einteilung und 2. in der modernen katechetischen Zielsetzung. Es ist eine Art Verkündigungstheologie. Vf. durchbricht das altüberkommene Schema des Catechismus Romanus und betrachtet die Glaubenslehre als Heilsmysterium. Die Heilsbotschaft, die wir den Völkern zu künden haben, ist der großartige Plan jener Liebe, welche der himmlische Vater für den Menschen hegt, welche in der Erlösung Jesu Christi verwirklicht wurde und welche in der Heiligung des Hl. Geistes bei der Feier der Sakramente zur Anwendung kommt. Dieser einladenden Liebe Gottes gegenüber nun geziemt sich die Antwort des Menschen im Gebete und in der Befolgung der Gebote, welche weniger als Verbote, sondern mehr als Einladung zur Übung der hauptsächlichsten Tugenden behandelt werden. Die Anwendung auf die Missionsverhältnisse soll der einzelne Missionar selbst machen; in dieser Hinsicht ist der Zusatz im Titel „élaborés spécialement pour les missions“ wohl ein großes Wort! Das Buch ist, wie gesagt, in 30 Unterweisungen eingeteilt; infolgedessen kann der Missionar bei einem zweimonatlichen Besuch seiner jungen Christenheit in den Außenstationen den ganzen Stoff übersichtlich in etwa fünf Jahren einmal durchnehmen. Es sind ausgearbeitete Schemata, die weniger für den Katechumenenunterricht geeignet sind, da sie zu Vieles voraussetzen; wohl aber sind sie in ihrem dynamischen Charakter ausgezeichnet für eine Darlegung an eine junge Christenheit; sie sind so gefaßt, daß jedes Thema die Seele des Missionars selbst ergreifen und ihn zwingen wird, in einer Betrachtung es zu verarbeiten. Ganz von diesen großen Gedanken erfüllt, wird der Glaubensbote dann ohne Zweifel frisch und lebendig über das Heilsmysterium der Gottesliebe zu seinen Neuchristen reden können. Die moralische Anwendung ergibt sich aus den konkreten Verhältnissen wie von selbst. In einem Appendix behandelt Vf. die Grundsätze der christlichen Sozialethik. Eine Bibliographie (hauptsächlich französische Literatur) gibt diesem vorzüglichen Werke seinen Abschluß.

Tilburg (Holland)

P. Dr. Gregorius OFM Cap.

LEHMANN, ARNO: *Gottes Volk in vielen Ländern*. Ein missionarisches Lesebuch. Berlin, Evangel. Verlagsanstalt, 1955, 331 S.

Das Buch erzählt lebendig, anschaulich und eindrucksvoll vom Dienst der „Kirche“ „in der ganzen Ökumene“ (Mt 24, 14). Einige Stücke stammen von L. selbst, dem Professor für Missionswissenschaft an der Universität Halle, die meisten aber von fremden Autoren und aus fremden Büchern, darunter „neuesten und nicht allzu leicht zugänglichen Büchern“. Man liest gern in dem Buch, zumal ein Hauch der Freude an der Missionsarbeit das Ganze durchzieht. Mancher wird sich für die Mission begeistern. Auch für uns Katholiken ist das Buch interessant und lehrreich. Zu den Sätzen: „Die katholische Kirche vermag eine gewisse Leere nicht auszufüllen, sie stillt den Hunger jener Millionen nicht, die sich nach der Wahrheit sehnen. Sie schenkt ihren Gläubigen nicht Christus, sondern die Jungfrau von Guadeloupe, die ‚Jungfrau ohne Kind‘, die die Stelle des Erlösers im mexikanischen Katholizismus eingenommen hat“ (299), wäre zu vergleichen etwa E. M. Jung, Bacalar. St. d. Z. 81, 157. Bd., 1955/56, speziell S. 28! Die Worte am Schluß von der „apostolischen Kirche“ können wir ganz unterschreiben. Auch wir fragen unter Hinweis darauf, daß die heid-

nischen Religionen auf uns zukommen und bei uns Propaganda machen, daß sich der Islam im 19. Jahrhundert mehr ausgebreitet hat als die Kirche, daß die „jungen Kirchen“ kleine Minoritäten sind: „Geht das alles nur ‚die Mission‘ an? Nicht auch die Theologie und ihren Lehrbetrieb? Die künftigen Diener der Kirche? Nicht auch die weithin introvertierte Kirche?“ (331).

Münster

Thomas Ohm

LEHMANN, ARNO: *Die Kunst der jungen Kirchen*. Mit über 175 Abb. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1955, 254 S.

L. führt hier die meisten Leser in ein Neuland, nämlich in das der christlichen Kunst in den jungen Kirchen. Zunächst ist die Rede von der Umwelt dieser Kunst, dann von den Anfängen und der Förderung, dem Ringen um das eigene Gesicht, die Dichtung, den Tanz, das Drama, die Musik, die Malerei, die Skulptur, die Architektur und die „Vielheit in der Einheit“. Es folgen Reproduktionen, darunter viele farbige und erstmalig veröffentlichte (Neu-Guinea) mit entsprechenden Erläuterungen sowie die Anmerkungen, die Bibliographie und die Register. Ich kann nur sagen, daß dieser erste Versuch auf der evangelischen Seite, die Kunst der jungen Kirchen zeitlich und räumlich umfassend zu behandeln, hervorragend gelungen ist. Geradezu beglückend ist es, sich in ein Bild nach dem andern zu versenken. Auch das in den katholischen Missionen Geleistete wird vorgeführt und gewertet. In der Bibliographie könnte noch verwiesen werden auf P. M. d'Elia, *Le origini dell' arte christiana Cinese (1583—1640)* Roma 1939, sowie auf meine Aufsätze „Over Heiligdommen en Liturgische plaatsen in de Missiegebieden“ (*Tijdschrift voor Liturgie* 34, 1950, 250—260) und „Kirchenbaukunst in Korea“ (*Werkblätter* 11, 1938, 27—35).

Ohm

MERCES DE MELOS, CARLOS: *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th - 19th Century)*. An Historico-Canonical Study. Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955. XXXI + 358 Seiten.

„Wir alle sind Priester des Einen Jesus Christus, wir alle schaffen für das eine Ziel, die Bekehrung Indiens“. Diese Erkenntnis, durch den goanischen Erzbischof José da Costa Nunes auf dem ersten indischen Plenarkonzil 1950 ausgesprochen, ist das Ergebnis einer langen und kontrastreichen Entwicklung, die im vorliegenden Buche mit Fleiß und Sachkenntnis zusammengestellt ist. Es handelt sich um eine Dissertation, die 1954 der juristischen Fakultät der Gregoriana (Rom) vorgelegt wurde.

Der Stoff ist in zwei Teilen dargestellt. Der 1. behandelt die Frage des einheimischen Klerus unter dem portugiesischen Patronat, der 2. den einheimischen Klerus im Bereich der Römischen Propaganda. Vf. beschränkt sich auf die Gebiete des lateinischen Ritus. Eine allgemeine Einleitung über die Geschichte der katholischen Kirche in Indien ist dem Thema vorausgeschickt.

Man kann sich die Frage stellen, ob die 61 Seiten lange Einleitung im Rahmen des Themas gerechtfertigt ist. Lieber hätte man hier, da die gesamte Arbeit stark kanonistisch aufgefaßt ist, einen gedrängten historischen Überblick über die Entwicklung des einheimischen Klerus selber gesehen. Wohl fehlen im Ver-

lauf der Arbeit solche historische Notizen nicht, doch sind sie recht zerstreut, relativ dürftig und nicht vollständig.

Aus der vortridentinischen Zeit ist das Paulskolleg in Goa sehr gründlich behandelt. Dem Vf. standen die prächtigen Quellenpublikationen der Jesuiten und die Forschungsergebnisse des P. Wicki zur Verfügung. Die andern Kollegien aus dieser Zeit, z. B. die der Franziskaner in Cranganore und Reis-Magos, kommen nur ganz am Rande, in wenigen Sätzen und in anderm Zusammenhang zur Sprache.

Für die nachtridentinische Zeit wurden die vom Tridentinum geforderten Provinzialkonzilien von Bedeutung. Mehrere Konzilien widmeten sich eingehend der Frage des einheimischen Klerus und vor allem der Frage der Diözesan-seminare. Die Auswirkungen waren freilich nicht sonderlich groß, wie aus den im Propagandaarchiv vorliegenden Berichten und der Konstitution „Sacrosancti apostolatus officii“ Alexanders VII. hervorgeht. Zu einer planmäßigen Förderung eingeborener Inder zum Priestertum in den Patronatsdiözesen kam es erst in sehr später Zeit, eigentlich erst nach dem 6. Provinzialkonzil zu Goa (1894) und der tatkräftigen Reform des hervorragenden Erzbischofs Dom Valente.

Der 2. Teil, die Frage des einheimischen Klerus im Bereich der Propaganda, zeichnet sich aus durch intensives, selbständiges Quellenstudium, auch unveröffentlicher Quellen, vor allem aus dem Propagandaarchiv. Des Näheren wird eingegangen auf die Propagandadekrete von 1630 und 1663, die Synode von Pondicherry aus dem Jahre 1844, die apostolische Visitation der Jahre 1859 bis 1862 und die indischen Provinzialkonzilien von 1893—1894. Vom Standpunkt des Kanonisten sind diese Ausführungen sehr wertvoll. Auch der Historiker kommt dabei zu seinem Recht.

Die dem Buch beigegebene Bibliographie ist sehr umfangreich (zu umfangreich?), die Indices sehr ausführlich. In der gesamten Arbeit hätte man straffere Durchführung der Kernfrage unter Weglassung mancher allgemeiner Exkurse (cf. z. B. die Einleitung und das Kapitel über das Tridentinum) gewünscht.

St. Augustin

Dr. P. Karl Müller SUD

MYKLEBUST, OLAV GUTTORM: *The Study of Missions in Theological Education. An Historical Inquiry into the Place of World Evangelisation in Western Protestant Ministerial Training with Particular Reference to Alexander Duff's Chair of Evangelistic Theology* (Avhandlingar utgitt av Egede Instituttet — Studies of the Egede Institute 6) Volume one to 1910. Oslo. Egede Instituttet. Hovedkommissjon Forlagad Land og Kirke. 1955. 459 S. N.Kr. 27.80.

Der Vf. bietet mit seiner gediegenen Arbeit mehr als er im Titel verspricht; nämlich eine eingehende, mit großem Fleiß erarbeitete *Geschichte der protestantischen Missionswissenschaft* (MW) von ihren ersten Anfängen bis zur Welt-Missionskonferenz von Edinburgh (1910). Ein folgender Band soll die letzten Jahrzehnte behandeln. Dabei steht das im Titel und Untertitel des Werkes genannte Anliegen der missionarischen Ausbildung der protestantischen Geistlichen, und zwar sowohl der Missionare wie der Prediger in der Heimat, einigermaßen im Vordergrund. Doch behandelt M. in organischem Zusammenhang mit dieser Spezialfrage alles, was man von einer Geschichte der MW überhaupt füglich erwarten könnte. Vor allem bietet er, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, eine sehr reichhaltige, und wohl alles Wichtigere

bringende Zusammenstellung und Wertung der missionswissenschaftlichen Literatur des behandelten Zeitabschnittes. Bei dieser Arbeit kamen dem Autor seine großen Sprachkenntnisse sehr zu statten. Wohlwollende Objektivität gegenüber den verschiedenen Nationen, welche zum Werden und Aufblühen der MW beigetragen haben, kennzeichnen das Werk. Dabei hat der Vf. als Norweger ein gutes Auge und Geschick, auch den Beitrag der kleineren Nationen zur Geltung zu bringen, ohne dadurch den entsprechend größeren Beitrag der führenden Nationen irgendwie herabzusetzen. Dieselbe wohlwollende Einstellung zeigt der Vf. auch gegenüber den verschiedenen Gruppen innerhalb des Protestantismus, immer bestrebt, vor allem den positiven Beitrag klar hervortreten zu lassen. Um mit seiner Darstellung der verschiedenen Länder und Gruppen möglichst sicher zu gehen, hat sich der Vf. die Mühe genommen, sein Werk vor der Veröffentlichung einer bedeutenden Anzahl von Spezialisten vorzulegen, und ihre etwaigen Berichtigungen und Ergänzungen gewissenhaft einzuarbeiten.

Von einer MW, die als eigener Wissenszweig „in der theologischen Wissenschaft nicht bloß ein Gast-, sondern ein Hausrecht hat“ (Warneck), kann erst in der 2. Hälfte des 19. Jhs. gesprochen werden. „Warneck ist der eigentliche Begründer der Missionswissenschaft“ (280). Doch hat der Vf. durchaus richtig gesehen, wenn er dem langen Weg, der zu dieser vollen Entfaltung führte, die gebührende Aufmerksamkeit widmete. Die Kapitel, welche diesen allmählichen Anstieg vom 17. zum 19. Jh. schildern, gehören zu den besten und interessantesten des Buches. Seiner durchaus positiven Gesamteinstellung entsprechend geht der Vf. über Apathie und sogar Widerstand der ersten Zeit kurz hinweg, macht aber darauf aufmerksam (13; 34 f, 42 ff, 45). Vom 17. Jh. an ist das Missionsinteresse sichtlich im Wachsen, mag es zunächst auch mehr theoretisch gewesen sein. Ohne der naheliegenden Gefahr einer Schematisierung zu verfallen, gelingt es M., die wichtigeren Stufen dieses hoffnungsvollen Anstieges deutlich hervorzuheben.

Schon 1622 sah Holland die Gründung eines Missionsseminars, des *Seminarium Indicum* von Leyden, des ersten Versuches dieser Art in der protestantischen Welt (40). Er war seiner Zeit vorausgeeilt, und konnte sich nur bis 1632 halten. In Holland war es auch, wo es durch den Utrechter Professor Voetius (40) erstmals zur Ausbildung einer Missionstheorie (*Politica Ecclesiastica*, 1663—76) kam. Sein Schüler Johannes Hornbeck veröffentlicht 1665 die (erste?) theol. Abhandlung, die sich ex professo mit der Mission befaßt: *De conversione Indorum* (1665). Darin fordert er bereits, daß alle Theologiestudenten in Bezug auf die Missionsaufgabe der Kirche unterwiesen werden sollten (41). Am Ende dieses Jahrhunderts (1692) finden wir in England bereits organisierte Missionsvorträge in der sogenannten Boyle Foundation (49). Neuen Aufschwung bekam das protestantische Missionswesen durch den Pietismus. Das von August Hermann Francke 1702 an der Universität Halle gegründete „*Collegium orientale theologicum*“ ist das erste wirklich funktionierende protestantische Missionsseminar (50). Im Zusammenhang mit diesem Seminar stand die erste protestantische Missionszeitschrift (1710), eben die Berichte über die Missionare von Tranquebar, die aus dem *Collegium orientale* hervorgegangen waren (51). Die ersten akademischen Vorlesungen über Mission dürfte wohl J. F. Flatt 1800 in Tübingen gehalten haben (72). Das seit 1816 erscheinende „*Magazin für die neueste Geschichte der protestantischen Missions- und Bibelgesellschaften*“ wird

man als ersten Versuch einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift buchen dürfen. 1824 kam es dann in Berlin, und bald darauf in anderen Städten, zur Gründung des ersten Studenten-Missionsvereines (78). In England veröffentlichte 1830 William Swan die „Letters on Missions“, das erste ziemlich vollständige Werk über Missionslehre in englischer Sprache.

Gegen die Mitte des Jhs. setzten endlich in Amerika und in Europa Bemühungen ein, missiologische Lehrstühle zu gründen. Im Jahre 1830 beschlossen die Presbyterianer Nordamerikas, an ihrem Seminar in Princeton (New Jersey) eine Teilprofessur für Missiologie zu errichten, der Pastoralprofessor bekam einen eigenen Lehrauftrag für missionarische Unterweisung (missionary instruction). Doch wird der Beschluß erst 1836 verwirklicht. Die neue Professur hält sich leider nur bis 1839 (146—149). Bedeutend größeren, wenn auch nicht dauernden Erfolg hatten die Bemühungen um die Errichtung einer missiologischen Professur in Schottland. Dort kam es im New College von Edingburgh 1867 zur Errichtung einer Professur für „Evangelistic Theology“, wobei das „Evangelistic“ mit „missionarisch“ zu übersetzen ist. M. stellt die Bemühungen um die Errichtung dieser Professur, die Arbeit und Leistung des ersten Professors, Alexander Duff (1867—1877), und seines einzigen Nachfolgers in das Zentrum seiner Arbeit, und behandelt es mit einer gewissen Breite (158—242).

Fast zur gleichen Zeit traten Bestrebungen um akademisches Hausrecht für die aufstrebende MW auch in Deutschland hervor. Dort war Karl Graul im Jahre 1864 kurz nach seiner glänzenden Habilitierungsvorlesung „Über die Stellung und Bedeutung der Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften“ gestorben, noch bevor er seine akademischen Vorlesungen über MW aufnehmen konnte. In Berlin las Plath seit 1869 als Honorarprofessor über Mission, in Halle seit 1897 Gustav Warneck als außerordentlicher Professor (252 f). Schon vorher hatte man in Nordamerika am Andover theologischen Seminar regelmäßige akademische Vorlesungen über Missiologie eingerichtet. Rufus Anderson hat sie übernommen. Erst etwas später kam es an der Cumberland University 1880, bzw. 1884 zur Gründung einer regelrechten missiologischen Professur (375).

Bei aller Anerkennung der gründlichen und wertvollen Arbeit kommen einem gegenüber der Darbietung doch auch einige nicht unwesentliche Bedenken. Es sind besonders zwei.

Gerade nach der durchaus objektiven Darstellung, welche der Vf. von Duffs Professur in Edinburg gibt, fragt man sich, ob der Arbeit und Leistung Duffs wirklich jene zentrale Bedeutung, sei es für die Entstehung der modernen MW, sei es für die missionarische Erziehung der Geistlichen in der Heimat und der Missionare zukommt, die ihr die Ausführlichkeit seiner Darlegung zuweist. Ohne die großen missionarischen Verdienste Duffs irgendwie in Frage zu stellen, dürften folgende Gründe eher dagegen sprechen: Der Gedanke akademischer Vorlesungen war damals nicht mehr vollständig neu. Ja, man war anderwärts schon zur Verwirklichung geschritten (Princeton). Die Vorlesungen selber waren keine erstklassige Leistung weder unter missiologischer noch unter missionspädagogischer Hinsicht. Der Autor gesteht das selber mit voller Offenheit ein („It is the sad duty of the historian“, 214), und gibt dann nicht weniger als 8 Gründe für das Ausbleiben eines vollen Erfolges an (215—226). Die Vorlesungen waren in erster Linie eingeführt worden, um die Geistlichen am Missionsapostolat zu interessieren. Dieses Interesse scheint während der Zeit der Professur Duffs nicht gestiegen, sondern vielmehr zurückgegangen zu sein.

Noch wichtiger scheint uns das folgende Bedenken. Hat M. seine Darstellung nicht zu sehr auf die Errichtung missiologischer Professuren konzentriert? Kommt solchen Professuren wirklich diese überragende Bedeutung zu, sei es für die Pflege der MW als solcher, sei es für die rechte missionarische Ausbildung des Geistlichen, und besonders der Missionare selber? Besonders unter der Rücksicht der missionarischen Ausbildung hätte, so scheint uns, der Vf. noch vielmehr auf die konsequente missionarische Ausrichtung der übrigen theologischen Fächer und auf die missionarische Erziehung außerhalb der eigentlichen Vorlesungen eingehen sollen (gelegentliche Hinweise 144, 362 u. a. a. O.). Dabei zitiert M. John Mott, nach welchem für Nordamerika das Student Volunteer Movement bei weitem der wichtigste Faktor zur Förderung der Missionsstudien war (362). So hat im Buche von M. die allzu starke Konzentrierung auf die akademische Behandlung der Missionsprobleme die mindest ebenso wichtige Frage missionarischer Erziehung zu stark in den Hintergrund treten lassen. Ob das vielleicht nicht auch in der Praxis so manches Mal geschehen ist, natürlich nicht bloß auf protestantischer Seite?

Vielleicht könnte in einer künftigen Auflage, welche das ausgezeichnete Buch sicher erleben wird, der Zusammenhang mit den inneren Strömungen des Protestantismus noch stärker und klarer herausgearbeitet werden. Man versteht gewiß, daß ein Werk dieser Art die Tendenz hat, die Gegensätze der verschiedenen Denominationen und Bewegungen innerhalb des Protestantismus mehr zurücktreten zu lassen. Sie sind in der Missionsarbeit auch tatsächlich weniger hervorgetreten als in anderen Bereichen religiösen Wirkens. Es handelt sich für unseren Gegenstand überhaupt nicht um die Gegensätze als solche, sondern um das Bemühen, aus der Sonderart der verschiedenen Gruppen ihren besonderen Beitrag zum protestantischen Missionswerk, und im besondern zur Ausbildung protestantischer Missionswissenschaft besser zu verstehen. Die gründliche und reichhaltige Arbeit von M. gibt jedenfalls einen guten Einblick in die reiche und gediegene Gesamtleistung, welche auf missionswissenschaftlichem Gebiet von den Protestanten in brüderlicher Zusammenarbeit geschaffen wurde.

Manila

P. Hofinger SJ

PLATTNER, F. A. / MOOSBRUGGER, B.: *Christliches Indien*. Eine Fahrt durchs Land der Hindus auf den Spuren katholischer Missionare. Text von F. A. Plattner. Aufnahmen von B. Moosbrugger. Zürich/Freiburg i. B., Atlantis-Verlag. 152 S. mit 100 Tiefdruckbildern. DM 24,—.

Ausgezeichnete Bildberichte über Indien gibt es in genügender Zahl. Aber hier ist mehr. Hier sind Bilder, die es ermöglichen, sich ein Bild von der Arbeit der Missionare, dem Wirken des einheimischen Klerus und dem Leben der indischen Katholiken, der Thomaschristen sowohl wie der von der modernen Mission gewonnenen, zu machen. Herrliche, geradezu einzigartige Bilder, groß nicht bloß dem Format, sondern auch dem Inhalt und der Gestaltung nach! Ich habe noch nie so schöne Bilder von der Kirche in Indien und ihrer Umwelt gesehen. Hier geht einem auf, daß die Kirche weithin über das Zeitalter des Europäismus hinaus ist. Dazu der vorzügliche Text von dem bekannten P. Plattner SJ, der die Situation schildert, wie sie ist. Das Buch verdient weite Verbreitung. Schau und lies!

Thomas Ohm

VENARD, THEOPHANE: *Käfigbriefe*. Bekenntnisse vor seiner Hinrichtung zu Hanoi in Tongking 2. Februar 1861. Verdeutscht und erläutert von W. Stadler. (Reihe: Zeugen des Wortes) Freiburg, Verlag Herder (1953) 8°, 72 S. Pappband DM 2,80.

Die hier vorgelegte Übersetzung von Briefen, die der selige Théophane Vénard aus seinem Gefängnis, einem Käfig, schrieb, wurde hauptsächlich nach der anonymen Ausgabe der „Lettres Choisis“ (Paris 1909) angefertigt. Die Aufnahme dieser Briefe in die Reihe „Zeugen des Wortes“ bedarf keiner Begründung. In ihnen wird ein bewußtes und ehrliches Zeugnis für die in eigenem Erfahren erlebte Macht des Wortes abgelegt. Daß dies in einer menschlich ansprechenden Weise geschieht, die frei ist von jeder unechten, nur verbrämenden Religiosität, läßt dieses Zeugnis teilhaben an der Macht des Wortes: Es überzeugt. Hierfür läßt sich kein besserer Beweis erbringen als der Abschiedsgruß der hl. Therese von Lisieux, die Zitate aus den Käfigbriefen anführt, um ihre eigene Erfahrung zu bezeugen. Es läßt sich schwerlich Besseres über Vénard sagen als ihn teilhaben zu lassen an der Sendung der Kleinen Heiligen für unsere Zeit. — Die Einleitung (1—25) unterrichtet sehr geschickt über die heute so aktuelle Geschichte der Indochina-Mission, über das Leben des Seligen und über die Adressaten seiner Briefe. Doch dürfte das Vorgehen der französischen Missionare, vor allem ihre nationalistische Einstellung, allzu schonend beurteilt worden sein. Man kann wirklich nicht sagen, „selbst die herbste Kritik (habe) keineswegs zu erweisen vermocht, daß ihr Verhalten jemals ernstlichen Tadel verdient hätte“ (3).

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

VROMANT, G.: *De bonis Ecclesiae temporalibus*. Ad usum utriusque cleri, praesertim Missionariorum. 3. ed., Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, XIII, 329.

An Spezialarbeiten über das Vermögensrecht ist die kanonistische Literatur nicht reich. Wir haben nur die Werke von Pistocchi, Vromant und Wenner. Das Buch von V. ist 1927 in 1. und 1934 in 2. Auflage erschienen. In der 1. Aufl. hatte es 398 S., in der 2. 392 S. Die 3. Aufl. ist beträchtlich kürzer, sie umfaßt nur 329 S. Das ist auffallend, denn in der Regel wachsen die Werke bei neuen Auflagen an Umfang. Ein Vergleich der 2. und 3. Aufl. führt aber zum Ergebnis, daß diese Verkürzung weniger auf den Gehalt des Werkes zurückzuführen ist, sondern auf reichere Verwendung des Kleindrucks.

Da seit der 2. Aufl. 20 Jahre verstrichen sind, darf wohl auf den Inhalt des Werkes etwas näher eingegangen werden. V. baut den Stoff ganz im Anschluß an die Reihenfolge der Canones im Codex auf. Das ist entschieden ein Vorzug und entspricht auch den Weisungen des Hl. Stuhles. Hervorzuheben ist ferner, daß alle das Vermögensrecht anrührenden Canones interpretiert werden, nicht bloß die cc. 1495—1551; ich erwähne hier vor allem die cc. 1182, 1186, 1409 f., 1472, 1477, 1481 ff., sodann die Strafcannonen 2345—2347. Sehr ausgiebig ist auch das Ordensrecht behandelt worden: cc. 533 ff., 547 ff. Vf. ist Mitglied der Kongregation vom Unbefleckten Herzen Mariä, von Scheut-Brüssel.

Trotz der Kürzung sind verschiedene Abschnitte neu hinzugekommen (n. 25—27, 27—39, 156—158, 164, 197). Weggefallen sind die Ausführungen der 2. Aufl.

über die Pensionen für die Missionare. An einer ganzen Reihe von Stellen finden sich wertvolle Ergänzungen; ich verweise hier nur auf n. 153, wo als Beispiel für Gaben *ad pias causas* nunmehr auch die der Vinzenzkonferenzen aufgeführt sind.

Die einschlägige Literatur ist reich verwertet. Auch die deutsche kommt zu Wort. Etwas auffallend ist nur, daß Wenners *Kirchliches Vermögensrecht*, das 1940 in Paderborn in 3. Aufl. erschienen ist, gar nicht berücksichtigt ist. In den ordensrechtlichen Abschnitten sind auch die Konstitutionen verschiedener Ordensgenossenschaften beigezogen; zu ergänzen wäre hier, daß die Konstitutionen der *Societas Verbi Divini* 1944 neu approbiert wurden. Die für das Vermögensrecht so bedeutenden Provinzialsynoden von Westminster aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts sind nur unter Verweis auf Autoren zitiert; die Dekrete derselben finden sich in der *Collectio Lacensis*, III (1875) 895. Von den neueren großen Plenar- und Provinzialsynoden sind nur wenige berücksichtigt; wir vermissen die Plenarsynoden von Portugal 1926, Brasilien 1939, Indien 1950 und die Provinzialsynoden von Utrecht 1924 und Tuam 1933.

Vom bürgerlichen Recht sind naturgemäß besonders die Verhältnisse Belgiens und Frankreichs erwähnt, da und dort auch die Italiens, Englands, Deutschlands, Spaniens, Portugals und mancher mittelamerikanischer Staaten.

Noch einige kleinere Ergänzungen: In n. 18 und 22 ist gesagt, daß die *curia dioecesana* eine moralische Person sei; diese Auffassung wird bestritten von Eichmann-Mörsdorf, *Lb. des Kirchenrechts*, Paderborn 1953 ff. I 211 A. 1. In n. 268 könnte hinzugefügt werden, daß der Hl. Stuhl neuerdings den Oberinnen das Recht einräumt, mit Zustimmung ihres Rates die vorgeschriebene Mitgift jenen Postulantinnen ganz oder teilweise zu erlassen, die kein Vermögen, aber besondere Fähigkeiten oder Zeugnisse besitzen, so daß das Kloster die sichere Hoffnung hat, aus ihren Arbeiten Nutzen zu ziehen. Vf. betrachtet unter Berufung auf c. 101 § 1, 10 den Ordinarius im Verwaltungsrat als *primus inter pares*; diese Auffassung ist verfehlt. Der Ordinarius ist Haupt des Verwaltungsrates und stimmt als solches bei den Abstimmungen nicht mit, ebensowenig wie bei Abstimmungen im Domkapitel, bei denen er den Vorsitz führt. Ganz korrekt sind die Ausführungen des Verfassers zu c. 105 (n. 43 ss). Nicht richtig ist auch, daß der Ordensobere kraft der *potestas dominativa* einem Untergebenen das Stimmrecht im Kapitel entziehen kann (n. 319). Die *privatio vocis activae et passivae* ist eine *poena ecclesiastica*, zu deren Verhängung *iurisdictio in foro externo* erforderlich ist (cc. 2291, 11^o; 2331 § 2; 2336 § 1 etc.). Daß in c. 1544 § 1 „*in diuturnum tempus*“ im Sinne von 10 Jahren auszulegen ist (n. 360), dafür spricht auch die vom Hl. Stuhl approbierte Provinzialsynode von Utrecht 1924 1. III, tit. XXX.

Bei einer Neuauflage sollte auch folgender wertvoller c. 281 § 1 des orientalischen Vermögensrechts Erwähnung finden: *Si qui in alienandis bonis ecclesiasticis consilio vel consensu partem habere debent, ne praebeant consilium vel consensum nisi prius exacte fuerint edocti tam de statu oeconomico personae moralis, cuius bona alienanda proponuntur, quam de alienationibus iam peractis*“ (AAS 44, 1952, 139).

München/Neresheim

P. Ph. Hofmeister OSB

RELIGIONSWISSENSCHAFT

ABEGG, EMIL: *Indische Psychologie*. Zürich: Rascher Verlag 1945. 132 S. Kleinktav.

Nach einem Abriss über Vorstellungen von der Seele in vedischen Hymnen und Brāhmanas (S. 5—14) und über Lehren der Upanishaden von der Seele (S. 14—36) stellt A. zusammen, was „Vedānta“, Sāṅkhya, Nyāya-Vaiśeṣhika, Materialismus, Jainismus und (früher) Buddhismus über das Lehren, was wir Seele und seelische Vorgänge nennen würden. Das Buch enthält für den Nichtindologen eine Fülle von wertvollen Informationen und kann demjenigen, der sich über indische Psychologie in dem hier behandelten Rahmen bequem orientieren will, als ein zuverlässiger Führer empfohlen werden, der das Nachschlagen mehrerer Handbücher erspart und doch dem Weitersuchenden auch den Weg zu Quellen und Untersuchungen weist. Der Nichtfachmann muß jedoch wissen, daß das Gebiet keineswegs erschöpfend behandelt ist. Das Buch bleibt in manchem bei dem stehen, was schon vor Jahrzehnten bekannt war. Unter „Vedānta“ ist nur Śāṅkara berücksichtigt; was andere Vedānta-Richtungen angeht, so ist bloß von Rāmānuja die Rede und von diesem auch nur seine Traumlehre kurz umrissen. Was andere Vedāntalehrer, die Mīmāṃsakas, die verschiedenen Systeme vishnutischer und śivaitischer Spekulation über Seele und Seelisches lehren, wäre aber doch auch der Beachtung wert. Auch die Medizin und — für die anderswo fast fehlende Lehre von den Gefühlen — die Ästhetik haben einen Beitrag zum Thema zu geben, ferner, von der letzteren ausgehend, die spätmittelalterliche Bhaktitheorie. Man möchte auch wünschen, daß die Teile des Buches durch Vergleich und Bezugnahme innerlich etwas mehr aufeinander abgestimmt wären — z. B. fragt man, nachdem S. 7 *puruṣa* in einer Upanishadstelle der Vorstellung vom Seelenmännchen zugewiesen wurde, warum dasselbe Wort, ebenfalls in Upanishadstellen, S. 15, 17 und 21 *Geist* heißen soll — muß man denn einfach Deussens Übersetzung wiederholen? Bei der Seelenlehre des Nyāya S. 87 f. möchte man den Unterschied zum monistischen Vedānta und zum Sāṅkhya herausgearbeitet sehen, vor allem den Umstand, daß der Ātman nach dem Nyāya und Vaiśeṣhika Qualitäten hat, nach dem monistischen Vedānta aber qualitätslos (*nirguṇa*) ist. — Die „Vertreter brahmanischer Philosophie“, die nach S. 84 lehren sollen, daß die Seele ein Atom sei, sind ebenfalls nichtmonistische Vedāntisten (sie lehren, daß die Seele so groß wie ein Atom sei); von den monistischen Vedāntisten und Sāṅkhyas, die doch wohl auch „brahmanisch“ sind, wird S. 40 bzw. 52 in dem Buche selbst gesagt, daß sie die unendliche Größe der Seele lehren. Die Fußnote hierzu (9 auf S. 84) ist nicht recht verständlich; die angezogenen Upanishadstellen lehren doch zugleich unendliche Kleinheit und unendliche Größe der Seele.

Bonn

Paul Hacker

ARSENIW, NIKOLAUS VON: *Die Verklärung der Welt und des Lebens im ästhetischen und religiösen Erlebnis*. Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1955, 264 S. Ganzleinen 12,— DM.

Die Welt, namentlich jene, die in den letzten Jahrzehnten weithin zerstört, zertrümmert, verbrannt, vergewaltigt, verdüstert wurde, sehnt sich nach Verklärung. Beweis sind unsere Dichter und Künstler, unsere Sagen, Märchen und

Legenden. Tatsächlich gibt es in der Welt Verklärung, „Verklärungsoasen“, „Inseln der Schönheit und des Friedens . . .“, Augenblicke der Schönheit und des Friedens und der Glückseligkeit“, im Familienleben, in der Kindheit, in der Jugendliebe, und dann vor allem im religiösen, im mystischen, im christlichen Leben. Durch die Menschwerdung und Auferstehung Christi erfolgt Erhöhung, Veredlung, Religiosität und Verklärung des Menschen, selbst durch das Kreuz. Christus ist gestorben, um die Welt zu verklären. „Für die Christen ist . . . eine grundsätzliche, entscheidende Erlösung und Verklärung des gesamten Bereiches des Kreatürlichen, Diesseitigen prinzipiell bereits eingetreten, eine wahrhafte, nicht bloß in unserem inneren Erlebnis gegebene, sondern ontologische Verklärung (obwohl sie ihrer vollkommenen Offenbarung noch sehnsüchtig harret): durch die leibhaftige und konkrete Erscheinung der Göttlichen Fülle, die tatsächlich in der Geschichte stattgefunden hat“ (151). Wer so den tiefen und schönen Ausführungen Arseniews, der vom Osten und der östlichen Theologie her eine besondere Kongenialität für die vorliegende Studie mitbrachte, folgt, verspürt selbst einen Hauch der Verklärung. Ich glaube, wir würden gut tun, in den Missionen diesen Ton der Verklärung öfter und kräftiger anzuschlagen. Unsere Neuchristen brauchen ihn, wie auch wir.

Thomas Ohm

AUROBINDO, SHRI: *Sämtliche Werke*. I. Band: Gedanken und Einblicke (mit Vorrede von J. Herbert und Studien von N. K. Gupta). 88 Seiten. — II. Band: Die Mutter. 73 Seiten. Zürich, Rascher Verlag, 1943 und 1945. Broschiert. Je 2,80 DM.

Shri Aurobindo (A.) wurde 1872 in Calcutta geboren. Er lebte 1879—93 in England, wo er sich abendländisch-humanistische Bildung aneignete. Fast alle seine Werke sind Englisch verfaßt. Nach politischer Tätigkeit in der Heimat zog er sich 1910 in das französische Pondichéry zu Yoga-Studien zurück. Seine Werke lagen schon seit einiger Zeit in französischer Übersetzung vor.

Die Ausführungen A.s atmen ganz den Geist moderner hinduistischer Frömmigkeit und halten etwa die Mitte zwischen Ramakrishna und Radhakrishnan. Mit dem einen teilen sie die schwärmerische Verehrung der göttlichen Mutter und mit dem anderen die Proklamierung des Hinduismus als der höchsten und wahrhaft universalen Religion, neben der dem Christentum und allen anderen Religionen nur eine beschränkte Bedeutung, vornehmlich in der Vergangenheit, zukommen. Kultus und Credo werden rundweg abgelehnt.

Die „Aphorismen“ des I. Bandes sind wesentlich dem göttlichen Aspekt ānanda (= Freude, aus der Dreiheit sat-cit-ānanda) gewidmet. Band II behandelt die verschiedenen Gestalten der göttlichen Mutter; das ist die als śakti bekannte höchste weibliche Hypostase der Gottheit im Indischen. Für den Christen interessant sind die Stellen über Gnade. Ihr Inhalt ist etwa: „Nicht durch Gnade zur Reinheit, sondern durch Reinheit zur Gnade“. Bei aller Anerkennung des ethischen Strebens und der religiösen Inbrunst zeigen sich so bei tieferer Betrachtung fundamentale Unterschiede zwischen christlicher und hinduistischer Glaubenslehre, die wegzuleugnen oder zu bagatellisieren ebenso gefährlich wie letztlich zwecklos ist.

Wissenschaftlichen Ansprüchen hält die Ausgabe schlecht Stand. Griechisch und Sanskrit sind oft verdrückt; selbst das Deutsch ist nicht immer einwandfrei. Daß yoga im Indischen masculini generis ist, war der — aus dem Englischen

arbeitenden — Übersetzerin nach Ausweis von I, 17—39 offenbar unbekannt. Interessant sind die gnostisch-manichäischen Anklänge I, 45: „Ursprünglich war die Seele der Funke des göttlichen Bewußtseins, der herunterstieg und sich mit der Materie verweb und der seitdem bemüht ist, sich durch das Fortschreiten der Evolution wieder zu befreien“ (N. K. Gupta). — Auf ein breiteres Publikum dürfte A. eher verwirrend als klärend wirken. Besondere Originalität kann er nicht beanspruchen. Für die zeitgenössische indische Religionsgeschichte gibt es — auch und gerade bei Rascher — substanziellere Selbstdarstellungen.

Schliersee/Obb.

Winfried Petri

BENTFELDT, LUDWIG: *Das verheißene Reich*. Eine religiös-philosophische Betrachtung über das Sein von Mensch und Welt und über den Sinn des Geschehens unserer Zeit. Fulda, Selbstverlag (Marienstr. 11), 1953², 239 S.

Nicht ein Fachtheologe und nicht ein Winkelprediger, sondern ein Mann, der an bedeutender Stelle im Wirtschaftsleben steht, spricht in diesem Buch aus der Sorge heraus, die er um den Menschen, um den gläubigen Menschen, um die Gemeinschaft der Gläubigen hat. Wach geworden in der Bedrängnis unserer Zeit, und nicht erst durch den vergangenen Weltkrieg, durch „das geistige Chaos“ (28), und dadurch, daß „die Sieger des zweiten Weltkrieges ohne Ideen sind, denen die Zukunft gehört“ (7.8), sucht er nach einer Idee, für die zu leben auch den kommenden Geschlechtern lohnen wird. Er findet sie in „der reinen Lehre Christi, in ihrer ursprünglichen Gestalt“ (8). Demgemäß: „den noch verborgenen tieferen geistigen Sinn des Geschehens unserer Tage zu deuten und die geistigen Wesenszüge des Kommenden Zeitalters zu entschleiern, das soll der Hauptzweck aller Betrachtungen dieses Buches sein“ (24).

Überzeugt, daß „Widersprüche zwischen Glaubens- und Vernunftkenntnissen nicht tragbar sind“ (13.14), und gestützt auf Mathematik und Naturwissenschaft, unternimmt B. es, über „Wahrheit und Erkenntnis“ (52—86), „das Wesen der Welt“ (87—139), „die Beziehung des Menschen zu Gott“ (140—188), „Christus und seine Kirche“ (189—223) und „die Stunde des deutschen Volkes“ (224—239) zu sprechen.

Nicht auf Naturwissenschaft will B. den Glauben gründen, wohl aber zeigen, daß auch die fortgeschrittenste Wissenschaft vom Weltall den Glauben nicht entbehrllich macht, sondern fordert. Die teilweise kühnen Hypothesen zu erörtern, ist unnötig, da nicht das wissenschaftliche, sondern das religiöse Anliegen des Buches das entscheidende ist. Auch in dieser Hinsicht werden die bestehenden christlichen Kirchen kaum mit allem einverstanden sein, was der Verfasser maßvoll, aber ungeschminkt sagt. „Für uns handelt es sich nicht darum, den Sturz einer theologischen Lehre zu verhüten, sondern darum, die Wahrheit zu erkennen“ (198). Denn „das ist der Sinn unserer Zeit, daß wir endlich anfangen, christlich zu leben“ (234), überzeugt, „daß der lauterer Wahrheit und der selbstlosen Liebe keine Macht widerstehen kann“ (232).

Das Buch ist eines von den stillen Büchern, die an den Geist und an die Liebe glauben, weil sie aus Gott leben: ohne Pathos, ohne Hohlheit, ohne Lärm, ohne Augenzwinkern, ohne Geldhaschergebärde. Es ist in der Auffassung nüchtern und sachkundig, in der Gesinnung lauter und eindringlich. Deswegen ist sein Prophetenertstverhalten, aber nicht weniger eindringlich. Verf. leidet,

wie es noch jeder Gottgläubige getan hat, an dem Ungenügen der sichtbaren Kirche, verglichen mit dem, was sie sein will und sein soll, und hält es für ihre dringlichste Aufgabe, um dieses Ungenügen zu wissen und es nach besten Kräften zu mindern.

Münster (Westf.)

Antweiler

BRUNTON, PAUL: *Entdecke dich selbst* (Discover Yourself, übersetzt von Dr. August von Borosini). Zürich, Rascher Verlag, 1954, 379 S.

DERS.: *Die geistige Krise des Menschen* (The Spiritual Crisis of Man, übersetzt von Karin Eckhart). Ebd. 294 S.

Der Vf., ein Engländer, der seit mehr als 20 Jahren Indien durchforscht hat und selbst Yogi wurde, sucht in indischer Weisheit wirksame Heilmittel für die Krankheiten und Krisen unserer abendländischen Kultur. Außer den vorgenannten Büchern schrieb er: „Yogis . . . verborgene Weisheit Indiens“ (bereits 1937 ins Deutsche übersetzt), „Das Überselbst“, „Die Weisheit des Überselbst“, „Die Philosophie der Wahrheit — Tiefster Grund des Yoga“. Er ist eklektizistischer Religionsphilosoph, vertritt einen pantheisierenden Monotheismus und versteht die Yoga-Lehren mit Hilfe des Begriffssystems C. G. Jung.

Nach dem erstgenannten Buche ist der wahre Gott nicht der biblische Schöpfergott, da jedes Weltall seinen eigenen Schöpfer hat, sondern eine geistige Kraft, allbewußt und allwissend, allumgreifend und allgegenwärtig. Er manifestiert sich im Innern des Menschen im „Überselbst“. Es ist das Ziel unserer Erdinkarnation, dieses Überselbst zu finden. Vorbedingungen dazu sind Demut und Kindlichkeit, Ichvergessenheit und Geistesruhe. Die Wege zum Überselbst zeigen Religion, Philosophie und Mystik. Doch ist dabei Wahres und Falsches zu scheiden: Deshalb bedarf man des geeigneten Lehrers. Seher und Propheten treten von Zeit zu Zeit auf und lehren die wahre Religion. Doch die Anhänger verderben sie schließlich durch Dogmen und kirchliche Organisation. Zum Überselbst kommt man durch Meditation und Selbstanalyse, insbesondere durch stärkste seelische Konzentration, „die Kunst der geistigen Stille“, wie sie der Yoga lehrt. Passende Atemübungen können dabei behilflich sein. Klassische Yoga-Schriften, aus denen allerlei zitiert wird, sind die Bhagavad-Gītā und das Johannesevangelium.

Die 2. Schrift ist paränetisch. In populärer Weise wird die Krise der westlichen Kultur dargetan, ihr übertriebener Aktivismus und Materialismus. Die Menschheitskrise ist nur ein vergrößertes Abbild der Krise im Einzelmenschen. Deswegen muß bei diesem die Heilung beginnen. Der Aktivismus des westlichen Menschen muß ergänzt werden durch die Besinnlichkeit des Ostens, insbesondere Indiens. Die einseitige Extraversion und ständige Beschäftigung mit dem physischen Aspekt des Lebens bedarf einer Korrektur durch Kontemplation, durch recht verstandene Ascese, Fasten und Zucht des Gefühlslebens. Wichtig ist die tägliche Meditation und der wöchentliche Ruhetag. Der Meditation muß die Läuterung vorangehen und sie begleiten. So kann der Mensch auch zu echtem mystischem Erleben gelangen. — Das wortreiche Buch enthält manchen ansprechenden Gedanken. Aber wir erfahren wenig Bestimmtes von eigentlichem indischem Geistesgut.

Münster (Westf.)

Nisters

GRUEHN, WERNER: *Die Frömmigkeit der Gegenwart*. Grundtatsachen der empirischen Psychologie (Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung, hrsg. von Dir. Dr. G. Clostermann, 1. Bd.), Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandl., 1955, XIV u. 592 S., kart. DM 27,90, geb. DM 30,—.

Prof. D. Gruehn gibt in diesem Werk eine Zusammenfassung aller bisherigen Ergebnisse seines eigenen reichen Forscherlebens und der internationalen religionspsychologischen Forschung überhaupt. Es ist erfreulich, hier einen Überblick über die Zusammenarbeit von Forschern der verschiedensten Konfessionen und Nationen und ihrer in verschiedenen Sprachen und oft in unbekanntem Zeitschriften erschienenen Arbeiten zu bekommen. Das kann uns nur eine Persönlichkeit vermitteln, die wie Vf. mit fast allen maßgebenden Gelehrten auf diesem Gebiet in persönlicher Verbindung stand und steht. In einem einleitenden Kapitel wird zunächst nach einer allgemeinen Charakterisierung des Wesens der Frömmigkeit und seiner Erforschung eine instruktive Einführung in Geschichte und Eigenart dieser jungen Wissenschaft, ihrer Aufgaben, Methoden und Quellen gegeben. Danach hat die um 1900 auf amerikanischem Boden sich entfaltende junge Wissenschaft (Starbuck, James, Leuba) ihre entscheidende Vertiefung und Entwicklung zur empirisch-experimentellen Religionspsychologie erfahren durch das Zusammentreffen mit der von O. Külpe begründeten empirischen psychologischen Richtung, die von Stählin, Girgensohn und im engen Anschluß daran vom Vf. und seinen Schülern, auch in Zusammenarbeit mit kath. Forschern (Wunderle), auf religionspsychologischem Gebiet tatkräftig und umsichtig weiterentfaltet wird. Strikte wird die Religionspsychologie nach ihren Aufgaben von G. als eine mit zuverlässigen Forschungsmethoden auf das gesamte Tatsachengebiet der Frömmigkeit sich erstreckende empirische Wissenschaft gekennzeichnet, die keineswegs den Wahrheitsanspruch der religiösen Erlebniswelt und der Wirklichkeitserfahrung auf ihre objektive Geltung hin zu untersuchen hat. Mit Recht wird so diese Wissenschaft gegenüber allen Versuchen distanziert, sie zur theologischen Normwissenschaft zu machen (gegen Wobbermin u. a.).

Gegenüber den verschiedenen Methoden der Selbst- und Fremdbeobachtung und des Fragebogens hält Vf. für das zuverlässigste und ergiebigste Verfahren das von Külpe und Girgensohn entwickelte Experiment als planmäßige Herbeiführung einer Erscheinung zum Zweck ihrer Beobachtung. Wenn Girgensohn bereits einem Kreis von Personen religiöse Texte vorlegte, um ihre Aussagen über die in ihnen aufsteigenden Gefühle, Vorstellungen und Strebungen zu protokollieren als Grundlage für weitere psychologische Analyse, so sucht G. möglichstste Exaktheit und Präzision des experimentellen Verfahrens zu erreichen durch Verbesserung der Auswahl geeigneter Texte wie Versuchspersonen, Verkürzung der Reaktionszeiten, rasche stenographische Aufnahme der Protokolle, genaue Analyse aller einzelnen Details. Freilich kann man all demgegenüber zweifeln, ob hier wirklich ein strenges experimentelles Verfahren vorliegt. So meint Spranger, daß es sich dabei um anderweitig gewonnene und nur in die Form des Experimentes gebrachte Verständnisse handeln kann. Auch Wunderle, den Vf. als großen Religionspsychologen bezeichnet, hält für die fruchtbarste Methode die an großen Beispielen intuitiver Seelenschau geschulte Selbst- und Fremdbeobachtung. Wie er aber hinzufügt, daß diese sich nach Möglichkeit der von der experimentellen Psychologie aufgestellten Regeln bedienen sollte, so verwirft andererseits auch G. jene Methode nicht völlig, so daß sich diese

beiden bedeutendsten Forscher protestantischer- und katholischerseits doch auf diesem Gebiet nähern.

Jedenfalls zeigt Vf. im vorliegenden Buch, daß er über ein religionspsychologisches Verstehen von einer Tiefe und Weite verfügt, wie sie bisher noch in keinem anderen Werk dieser Art in Erscheinung getreten ist. Besonders wichtig und beachtenswert scheint uns gegenüber früheren einseitigen irrationalistischen wie rationalistischen Theorien seine im Anschluß an Girgensohn getroffene Feststellung des synthetischen Charakters des religiösen Erlebnisses, sofern in ihm Ichfunktion und Gedanke, der die Führung hat, zu einer unauflösbaren Einheit verschmolzen sind. Sämtliche beachtenswerte Erscheinungen der Frömmigkeit der Gegenwart werden in einer Weise dargestellt und analysiert, die das ernste wissenschaftliche Bemühen nach einfühlendem Verstehen der verschiedenen religiösen Standpunkte offenbart.

Aus der fast unübersehbaren Mannigfaltigkeit und Fülle des religiösen Lebens, das zur Sprache kommt, ist hervorzuheben die Darstellung und psychologische Untersuchung der Wandlung (Bekehrung) in ihren Voraussetzungen und Formen, ihrer Struktur und ihrem Verlauf, ferner der Höhen und Niederungen des neuen Lebens, der Abarten des religiösen Erlebnisses, der Gegenreligion, sowie der Höhen und Niederungen des Gebetslebens (Verbrechergebet), der Meditation, des Sündenbewußtseins, der Gottesferne, des Aberglaubens. Ebenso bedeutungsvoll und inhaltsreich sind die anschließenden Kapitel über die Frömmigkeit der verschiedenen Lebensalter, der Kindheit, der Jugend, des Alters, über die verschiedenen Typen der Frömmigkeit, die Krankheitserscheinungen (Religionspathologie) und die Gemeinschaftsformen (Religionssoziologie). Abschließend wird gezeigt, wie die empirische Religionsforschung in immer steigendem Maße sich fruchtbar auf allen Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, in Erziehung, Unterricht, Predigt, Seelsorge, in der vertieften Deutung der Quellen und tragenden Gestalten der Offenbarung auswirkt. Der Anhang mit einem Verzeichnis bedeutender Untersuchungen, mit ausführlichem Namens- und Sachregister erleichtert das Studium des Buches und erhöht seine praktische Verwertbarkeit bedeutend. Ein weiterer Vorzug des Werkes besteht darin, daß Vf. wissenschaftlich schwierige Probleme und Erkenntnisse in allgemeinverständlicher Darstellung entwickelt und auch dem wissenschaftlich nicht gebildeten Leser Einblick in den Farbenreichtum, in die Formenfülle der alle wahre Kultur tragenden lebendigen Frömmigkeit zu vermitteln weiß.

Würzburg

Josef Hasenfuß

MENSCHING, GUSTAV: *Buddhistische Geisteswelt, vom historischen Buddha zum Lamaismus*. Texte ausgewählt und eingeleitet von G. M. Darmstadt - Baden-Baden - Genf 1955, 355 S. (aus der Reihe: Geist des Morgenlandes).

Aus den Reden, die von Buddha überliefert oder ihm zugeschrieben wurden, und aus den Kommentaren, die dazu verfaßt wurden, sind diejenigen Texte ausgewählt, die sowohl die Grundgedanken des Buddhismus erkennen lassen als auch seine historische Entwicklung in großen Zügen erkennbar machen.

In zwei Teilen werden Texte des Hinayana- und des Mahayanabuddhismus dargeboten. Der erste Teil ist gegliedert in die Kapitel: Der Buddha, Die unheilvolle Existenz, Der Heilsweg, Das Heil, Das Leben der Jünger; der zweite Teil: Die Buddhas und Bodhisattvas, Die Erlösung, Das Diamantfahr-

zeug. Den Texten insgesamt und den einzelnen Kapiteln sind Einleitungen vorangestellt, welche in den jeweiligen Gedankenkreis einführen und die einzelnen Texte miteinander verknüpfen und so die Auswahl und Gliederung der Texte begründen. Ein Verzeichnis der Textstellen, Literaturhinweise, Quellenachweise, Anmerkungen und Register schließen den Band ab.

Die ausgewählten Texte, in Verbindung mit den Einleitungen, vermitteln einen guten und zuverlässigen Eindruck von Wesen und Werden des Buddhismus; sie können zu manchem Nachdenken über die Situation des Menschen und die Bedeutung des Religiösen anregen. Das wird auch dadurch erleichtert, daß oft auf ähnliche oder gegenläufige Gedanken des Christentums hingewiesen wird. Über Buddha wird im ersten Kapitel des ersten Teiles berichtet. Vielleicht wäre es angebracht gewesen, ihm einen eigenen Teil zu widmen und den Hinayana- und Mahayana-Texten voranzustellen. Selbst wenn die verlässlichen Nachrichten über ihn dürftig sind, so ließe sich doch versuchen, aus den ihm zugeschriebenen Worten solche auszuwählen, welche den Klang und Geschmack des Echten und Ursprünglichen an sich haben, also vom Legendären, Doktrinären und „Dogmatischen“ frei sind. Was in I 3 als Selbstverständnis des Buddha geboten wird, ist schwerlich das des historischen Buddha. Was man im NT Formgeschichte nennt, müßte sich auch bei den buddhistischen Texten als fruchtbar erweisen.

Ebenso wäre zu erwägen, ob es nicht dem Leser dienlicher wäre, wenn die verbindenden Gedanken zu den einzelnen Texten zwischen diesen vorgebracht und nicht in der Einleitung vorweggenommen würden.

Wenn es auch nach der Lage der Dinge unwahrscheinlich ist, daß in den nächsten Jahren den Deutschen etwas dargereicht wird, was den Sacred Books of the East entspricht — obwohl es dringend notwendig wäre — so gibt die Auswahl von Mensching doch Gelegenheit, einmal darauf hinzuweisen, und zugleich dasjenige, was zur Zeit möglich ist, und ist deswegen um so mehr zu begrüßen.

Münster (Westf.)

Antweiler

MENSCHING, GUSTAV: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Heidelberg, Quelle und Meyer, 1955, 196 S.

Das menschlichste aller Anliegen der Menschen ist es, miteinander auszukommen. Das zu tun, setzt eine bestimmte Überzeugung und Haltung voraus, um die man, will man sie erreichen und erhalten, sich bemühen muß. Dann aber ist diese Haltung, moralisch ausgedrückt, eine Tugend.

Ebenso: Der Mensch erlebt und bekundet sich am meisten in seiner Religion, welche Form immer sie annehmen mag. Demgemäß ist die Religion derjenige Bereich, in dem sich die Toleranz — oder ihr Gegenstück, die Intoleranz, — am meisten auswirkt und auf den sie auch am ehesten bezogen wird. Es liegt also nahe zuzusehen, wie die verschiedenen Formen der Religion die Toleranz auffassen und handhaben. Weil aber Religion immer mit bestimmten Auffassungen verbunden ist, diese Auffassungen aber beanspruchen, wahr zu sein, so verknüpft sich die Toleranz, wegen der Religion, mit der Wahrheit.

Das hat M. schon in dem Titel seines Buches ausgesprochen, das über Toleranz und Wahrheit in der Religion handelt. „Es ist die Absicht dieses Buches, das Problem der Toleranz und ihres Gegenteils auf breiter religionswissenschaftlicher Basis zu erörtern und in der Vielfalt seiner Beziehungen darzustellen“ (15), besonders, weil „es sich bei dem Problem der Toleranz nicht nur um ein

interessantes akademisches Phänomen, sondern um ein die menschliche Existenz heute zutiefst betreffendes Anliegen handelt“ (15).

Zunächst klärt er den Begriff der Toleranz, indem er eine inhaltliche und eine formale, sodann eine innere und äußere Toleranz unterscheidet, die sich mannigfaltig miteinander verschränken können. Im 1. Teil „versucht er, die in der Religionsgeschichte auftretenden Formen von Toleranz und Intoleranz, typenmäßig gesondert, darzustellen“ (97). Als solche Typen behandelt er die Volksreligionen, die Stifter der Weltreligionen, die prophetische Intoleranz, die Intoleranz der sakralen Organisation, die mystische Toleranz, die rationalistische Toleranz und die politische Intoleranz. Im 2. Teil werden als Motive der Intoleranz zusammengestellt: die Einheit der religiösen Gemeinschaft, die Herrschaft und Macht, die Tradition und religiöse Revolution sowie endlich der Kampf für die Wahrheit und gegen den Irrtum. Der 3. Teil stellt die Toleranz als Postulat dar, indem er die Idee der Wahrheit in der Religion, das Wesen des religiösen Symbols, den Absolutheitsanspruch, die Einheit der Religionen, die Mannigfaltigkeit als Lebensfülle und die Grenzen der Toleranz untersucht. Das entscheidende Kapitel, von dem aus die ganze Untersuchung getragen und erhellt wird, ist das über die Wahrheit. Ein zweifacher Begriff von Wahrheit wird hervorgehoben. Das eine Mal ist wahr dasjenige, was wirklich oder seiend und als solches erlebbar ist, und das andere Mal dasjenige, was richtig oder zutreffend ist. Im Religiösen stoßen beide Bedeutungen besonders nahe zusammen. So ist Gott wahr, insofern er ist; und wahr ist es zu sagen, daß Gott ist. Den tiefsten Grund nun für die Intoleranz sieht M. in „der Verschiebung der Wahrheitsidee von der Wahrheit als erfahrener Wirklichkeit in die Sphäre der Wahrheit als rationaler Richtigkeit“ (142). Damit verbindet sich ein anderer Fehler, der nämlich, daß man „den Symbolcharakter der religiösen Aussage verkennt“ (141), wobei unter Symbol etwas verstanden wird, was Vordergründiges darbietet, aber Hintergründiges meint.

Bei der Intoleranz liegt sicherlich oft das Verkennen der Symbolbedeutung und immer das Verschieben der beiden Wahrheitsbegriffe gegeneinander und das Verwechseln miteinander vor. Vielleicht aber ist es möglich, auch dafür noch eine gemeinsame Wurzel anzugeben: Dieses nämlich, daß jedem einzelnen und jeder Gemeinschaft ein Lebensgefühl eignet, daß diesem Lebensgefühl ein bestimmtes Wirklichkeitsgefühl entspricht und daß zu einem bestimmten Wirklichkeitsgefühl auch ein bestimmter Wahrheitsbegriff gehört, unter den sich auch die Symbolbedeutung einzufügen hat. Weil nun das Lebensgefühl jeweils begrenzt ist, ist es auch die zugehörige Wirklichkeit und Wahrheit. Demgemäß ist es eine moralische und geistige Leistung, auch solche Wirklichkeiten und Wahrheiten anzuerkennen, die außerhalb des eigenen Gefühles liegen. Weil wiederum Gott mehr ist als jegliche menschliche Erlebnis- und Erkenntnisfähigkeit, deswegen ist „Toleranz als Anerkennung der verschiedenen echten Möglichkeiten lebendiger Gottesbegegnung und -beziehung ein unumgängliches Postulat“ (161), und ist „Ehrfurcht auch vor fremdreligiöser Überzeugung die einzig gebotene Haltung“ (150).

Wenn „größtmögliche Objektivität und wissenschaftliche Weise“ Auswahl, Darstellung und Wertung bestimmen sollten, so ist das Vf. in einer Weise gelungen, die von Sachkenntnis und Vornehmheit zeugt. Um so mehr würde es dem entsprochen haben, wenn einiges Wenige anders wäre, wenn etwa nicht die Handlungsweise der Inquisition generell als „Praktiken“ bezeichnet worden wäre (47), oder wenn nicht so summarisch gesagt würde, „daß alles, was das Sanctum Officium anrichtete, diesem Namen Hohn sprach“ (51), oder wenn bei

der Darstellung der Inquisition beim römischen Katholizismus und in der Ostkirche (53) auch einiges über die Inquisition in der evangelischen Kirche gesagt worden wäre, worauf später nur kurz hingewiesen wird (113).

Das Buch fordert eine Gewissenserforschung auch hinsichtlich der Missionstätigkeit der christlichen Kirchen und ist insofern für diese Zeitschrift besonders bedeutsam.

Umfangreiche Anmerkungen und das Literaturverzeichnis ermöglichen es, die Gedanken vielseitig zu beleuchten und weiterzuführen, die alle um den einen Gedanken sich sammeln sollten, daß es das menschlichste aller Anliegen der Menschen sein sollte, miteinander auszukommen — aus Religion.

Münster (Westf.)

Antweiler

RIEKER, HANS ULRICH: *Die zwölf Tempel des Geistes*. — Weisheit und Technik der Yoga-Systeme. Zürich, Rascher Verlag 1955. 258 S. 36 Abb. Ganzleinen DM 19,—.

„Der große Irrtum des Abendlandes gegenüber dem Reich des Yoga liegt bei dem ständigen Versuch, ihm mit den gedanklichen analytischen Mitteln der westlichen Wissenschaft beizukommen. Daß das nicht gelingt, liegt nicht am falschen Denken des westlichen Forschers, sondern an seiner mangelnden Bereitschaft, das reine Erleben wertmäßig über das Denken zu stellen“ (S. 248). Nach Ausweis des Vorwortes hat der Vf. den Yoga in Indien praktisch studiert und bereits ein Buch über „Das Geheimnis der Meditation“ geschrieben. Er wendet sich an ein breites gebildetes Leserpublikum. Vorangestellt sind Zitate aus Rabindranath Tagore, Goethe, Montaigne und einem gnostischen Evangelium. Diese Zusammenstellung ist typisch für das ganze Werk, dessen Tendenz in der von Radhakrishnan propagierten Richtung liegt, wonach Philosophie und Religion eine untrennbare Einheit bilden, deren letzter Sinn im menschlichen Innern zu suchen ist. Hierfür ist Yoga „ein System der Selbstvervollkommnung, das an tiefer Erkenntnis durch kein anderes erreicht wird“ (14). Religionsgeschichtlich sind alle derartigen Versuche, das Christentum zu relativieren und eine Universalreligion hinduistischer Prägung darüberzusetzen, als synkretistische Gnosis zu kennzeichnen und abzuweisen. Dankenswert ist die Zusammenstellung der verschiedenen Yogasysteme und ihrer Fachausdrücke. Leider fehlt ein Register. Sachlich kommt die enge Verwandtschaft mit Sāṃkhya und Buddhismus klar zum Ausdruck. Sattipaṭṭhāna wird nach Nyānapoṅika's neuem bedeutendem Werk referiert, ist aber dem Vf. anscheinend persönlich nicht näher durch eigene Praxis bekannt geworden.

Trotz allgemein sorgfältiger Arbeit sind einige Versehen unterlaufen. S. 119 ist statt „Kommunion“ sicher gemeint „Konfirmation“; Abb. 29 müßten statt der Devanāgarī-Zeichen *paṃ* und *phaṃ* stehen *ṭaṃ* und *ṭhaṃ* (vgl. 125); *iqra* (arab.) heißt „lies!“ und nicht „verkündige!“ (143); das hebräische Zitat aus Ex. 3,14 ist abzutrennen: *Eheieh ascher Eheieh* (147); „samādhi“ bedeutet zunächst „Zusammenfügung“, dann „Konzentration“ und danach erst „Einssetzung“ im Sinne der indischen kontemplativen Identitätsphilosophie (201); „tapas“ ist Neutrum (222), ebenso fast ausnahmslos „lingam“ (244).

Rieker unterscheidet zwischen prophetischer und mystischer Frömmigkeit — je nachdem, „ob die Götter transzendent oder immanent sind, ob sie sich innerhalb oder außerhalb unseres Selbst befinden“ (12). Dementsprechend unter-

scheidet er auch zwischen „echtem“ und „unechtem“ Bhakti-Yoga (184). Da die echte Hingabe zentripetal, das heißt „autoerotisch“ (!) auf das eigene Innere gerichtet sei, ist die Gottesliebe des Christen „unecht“, sofern sie nicht in gnostischem Sinne umgedeutet wird. Diese Konsequenz scheint dem kritischen Leser unausweichlich. Der Begriff der Ekstase wird weitgehend abgelehnt und ersetzt durch den der „Enstase“ (Rieker schreibt sprachlich inkorrekt: *Instase* S. 184). Die Möglichkeit christlicher Einflüsse im Yoga bleibt offen (188).

Gelegentlich kommen Vergleiche aus der modernen Physik, die wegen Willkür der Auswahl und Interpretation allerdings nicht überzeugen. Von Sachkenntnis durchaus frei sind Äußerungen zur Astronomie (101). Sie zeigen die typische unwissenschaftliche Geisteshaltung des spekulativen Kosmosophen. Zum Schluß mögen zwei Zitate noch die verschwommene, subjektivistische Haltung des Autors und seiner Gesinnungsfreunde beleuchten: „Unter ‚Gottheit‘ kann nun natürlich jeder etwas anderes verstehen. Gemeinsam aber ist allen die Grundeinstellung: das Göttliche ist das, was mein Inneres bewegt“ (86) und: „Die Lösung liegt nicht im Tun sondern im Lassen. Wer das erkannt hat und danach handelt, der braucht sich um seine Erlösung keine Sorgen zu machen“ (248).

Schliersee/Obb.

Dr. Winfried Petri

ROSENBERG, ALFONS: *Die christliche Bildmeditation*. München-Planegg, Otto-Wilhelm-Barth-Verlag, 1955, 302 S. DM 16,80.

Es geht in diesem Buch nicht um die Wort-, sondern die Bildmeditation, und zwar um die Bildmeditation im allgemeinen und um die Meditation des Kreuzes und des Herzens, die Meditationstafel des hl. Klaus von Flüe, die Meditationsbilder aus der protestantischen Mystik und die Labyrinth-Meditation im besonderen. Das Buch vermittelt sehr viel historisches Wissen. Die eigentlichen Ziele aber sind andere. R. möchte die Bildmeditation neu beleben und wahrhaft fruchtbar machen, möchte vielen Suchenden helfen gegenüber Angeboten, die vom Osten her mit der Bemerkung gemacht werden, daß nur der Osten über wirklich geistliche und heilende Methoden verfüge. Letzten Endes sollen die Ausführungen der Heilung, Befriedung und Sammlung der Menschen dienen. Die Sprache erinnert oft an C. G. Jung und die Psychotherapie. Manche Bilder dürfen kaum als Meditationsbilder im strengen Sinn des Wortes anzusprechen sein, so die mittelalterlichen Meditationsbilder. Andererseits fehlen Ausführungen über Bilder, die ganz aus der Meditation hervorgegangen sind und in vorzüglicher Weise zur Meditation führen. Hinter der Deutung der Bilder sind öfter Fragezeichen zu setzen. Aber auf der anderen Seite vermittelt das Buch eine Fülle von Anregungen und Einsichten; selbst dort, wo man widersprechen muß, wird man bereichert. Außerdem ist R.s Anliegen ein sehr wichtiges. Das Erlahmen der Schaukräfte hat unseren Gläubigen geschadet. Der Niedergang der Frömmigkeit hängt — man vergleiche darüber etwa mein Buch über „Die Gebetsgebärden der Völker“, 182—184 — zusammen mit dem Mangel an Betätigung des Auges bei der Meditation und im Gebet. Im besonderen hat das Bild in der Gegenwart Bedeutung, in der das Wort oft so abgegriffen ist und sehr viele leichter, schneller und besser durch das Bild den Weg zur Ruhe, Sammlung und Wahrheit finden.

Thomas Ohm

SCHWEINITZ, HELLMUT VON: *Buddhismus und Christentum*. (Glauben und Wissen Nr. 14). München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955, 78 S. Kart. DM 3,—, Leinen DM 4,80.

Das Buch hat ein zweifaches Anliegen: Tatsachen darzubieten und gläubig zu spekulieren. Diese Anliegen verteilen sich auf die beiden Teile.

Der 1. Teil vergleicht Buddhismus und Christentum und stellt übersichtlich dar, was beiden gemeinsam ist, etwa den Kampf von Buddha und Jesus gegen den Buchstabengeist, die „Katholisierung“ der Gemeinden, das beiderseitige „Mittelalter“; ferner Gemeinsamkeit im Leben und Wirken der Stifter und endlich Gemeinsamkeit in der Lehre und Zukunftserwartung. Auch die Unterschiede zwischen Buddhismus und Christentum werden behandelt, aber nur kurz. Der 2. Teil: „Von Buddha zu Christus“ geht in den Abschnitten „Erfüllter und unerfüllter Buddhismus“ und „Das unerfüllte Christentum im Buddhismus“ der Frage nach, wie man das Gemeinsame erklären kann und was es erhoffen läßt. Der eine Weg der Erklärung, nämlich der durch geschichtlich belegbare Zusammenhänge, erweist sich als zur Zeit wenigstens nicht hinreichend gesichert. Weder in der literarischen Einwirkung (in 51 oder 9 oder 4 Fällen oder nur in einem Fall) ist bisher ein zuverlässiges Urteil möglich, noch über den als möglich angenommenen Aufenthalt Jesu in Indien. Über beides läßt Vf. keine Unklarheit aufkommen, wenn er auch noch Aufschlüsse, besonders aus tibetanischen Klosterbibliotheken erhofft.

Also bleibt nur, vorläufig wenigstens, der andere Weg der Erklärung: Daß Christus „die Mysterien der alten Menschheit in allen ihren Einweihungsstufen kennt“ (58), vielleicht dadurch, daß er „einer eingeweihten Bruderschaft angehört hat“ (57), die insbesondere die buddhistische Lehre und Lebensweise kennt. Das kann er deswegen, weil er nicht, wie Buddha, nur den Weg weist, sondern der Weg ist; daß er nicht der Bodhi-, sondern der Atman-Sphäre zugehört, in der die irdischen Elemente völlig in Kraft und Leben verwandelt sind (60); er ist das Logos-Licht, dessen Abglanz durch die Völker und Zeiten scheint (70). Von den drei möglichen Erklärungen der Zusammenhänge zwischen Buddhismus und Christentum, nämlich dem Einfluß aufeinander, der gemeinsamen Wurzel beider im Menschen und der gemeinsamen Deutung des Weltalls hält er die erste für möglich und die letzte für entscheidend.

Vf. hält es für möglich und notwendig, daß Hinduismus, Buddhismus und Christentum sich irgendwann einmal in einem höheren Christentum treffen, zu dem das jetzige nur eine Vorform ist. Dieser Auffassung werden die jetzigen christlichen Kirchen nicht zustimmen. Vf. ist von tiefem Glauben an Christus erfüllt, hält Wissen und Glauben immer sauber auseinander, und seine Sorge um die zukünftige Entwicklung der Religion sollte eine Sorge aller sein.

Münster (Westf.)

Antweiler

VERSCHIEDENES

ALBERTZ, M.: *Botschaft des Neuen Testaments*. II. Bd. Entfaltung der Botschaft. 1. Halbbd. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1954. 315 S., Ganzleinen 24,50 DM.

Während der 1. Band des großangelegten Werkes von A., Prof. der reformierten Theologie in Berlin, die Entstehung des NT behandelte, bietet der 2. Band, dessen 1. Teil hier zur Besprechung vorliegt, nichts weniger als eine

ntl Theologie oder vielmehr, da Vf. diesen Begriff als rationalistisch geprägt ablehnt, eine „Darstellung der Botschaft des NT“, die den Offenbarungscharakter der Bibel als eines „Zeugnisses von Gottes Heilsgeschehen mit den Menschen“ wieder ernst nimmt (20 f. in scharfer Kritik an R. Bultmann). Stark historisch interessiert, sucht Vf. im 1. Hauptabschnitt die „Voraussetzungen der Botschaft“ herauszuarbeiten: ihren geschichtlichen Rahmen, ihre Träger, die sie begründende Tat Gottes und ihre Einheit bzw. Verschiedenheit. Von besonderem Belang ist für uns der Abschnitt, der das Verhältnis des NT zur Religionsgeschichte erörtert, die — allerdings noch recht evolutionistisch aufgefaßt — als „Wegbereitung für das Evangelium“ gewertet wird, wiewohl sie in diesem zugleich ihre Krisis erfährt (45). Eingehender werden die Beziehungen zum Spätjudentum aufgezeigt, dessen „synkretistische Gestalt“ zwar durch Orientalismus, Iranismus und Hellenismus gekennzeichnet ist (47), das aber als „geschichtliche Vorbereitung“ (nicht Quelle, wie das AT) für die ntl Botschaft eine hohe Bedeutung besitzt (62). — Im 2. Hauptabschnitt wird der „Inhalt der Botschaft“ dargelegt, den A. gemäß 2 Kor. 13,13 trinitarisch gliedert, und zwar bringt er unter dem Thema „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus“ eine radikal eschatologisch ausgerichtete Christologie, in deren Mittelpunkt die Parusie steht. Unter dem Aspekt der „Vorbereitung auf die Parusie“ wird hier auch die ntl Ethik in ihren Grundzügen entwickelt. Es fragt sich jedoch, ob man mit dieser doch ziemlich einseitigen Sicht dem vollen Gehalt der ntl Verkündigung tatsächlich gerecht wird. Ein abschließendes Urteil kann man freilich erst nach dem Erscheinen des 2. Halbbandes fällen, der „die Liebe Gottes“ und „die Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ dartun soll. Indessen muß man schon jetzt anerkennen, daß Vf. seine Aufgabe mit großer Eindringlichkeit und echt religiöser Energie zu bewältigen sucht.

Herstelle (Westf.)

P. U. Warnach OSB

Das Alte Testament nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Prof. Dr. Vincenz Hamp und Prof. Dr. Meinrad Stenzel, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag (1955). 1139 S. DM 12,—.

Es ist nicht meine Sache, das Werk vom exegetischen Standpunkt zu würdigen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß die vorliegende Ausgabe für alle jene, die in der Mission das Alte Testament übersetzen, vorbildlich ist — in bezug auf die Handlichkeit, den Preis der Ausgabe, das Papier, den Druck, die Anordnung und Aufteilung des Textes, die Einführung zu den einzelnen Büchern und namentlich auch die Anmerkungen. Ausgaben von dieser Qualität sind geeignet, das Alte Testament im Volk lieb und wert zu machen.

Thomas Ohm

BERGEN, WILLWERNER VON: *Der Einfluß der Lateranverträge auf die staatliche Gesetzgebung Italiens*. Düsseldorf, Tritsch-Verlag, 1954, 150 S.

Die zur Zeit aktuelle Frage: „Zwangszivilehe oder Wahlzivilehe in Deutschland“ wird durch v. Bergens Abhandlung wesentlich bereichert. Art. 34 des Konkordates der Lateranverträge hat für Italien den unerträglichen Zustand der Zwangszivilehe beseitigt, läßt aber nach dem Prinzip der staatlichen Toleranz akatholische und zivile Eheschließungen zu. Die sorgfältige Auswahl der umfangreichen Literatur ist sehr zu begrüßen. Der Liebhaber und Kenner

des Eherechts wird hier einen wertvollen Beitrag zum Problem des Zusammenwirkens von Staat und Kirche finden. Videant consules!

München-Neresheim

P. Philipp Hofmeister OSB

HENGSTENBERG, HANS-EDUARD: *Der Leib und die letzten Dinge*. 2., wesentlich erweiterte und umgearbeitete Auflage von „Tod und Vollendung“ (1938). Pustet, Regensburg 1955. SS 302, kart. DM 9,—, Lwd. DM 11,—.

„Wie das Zeitliche in das Ewige einmünde“ — seit Jahren das Anliegen des bekannten Verfassers — ist Kernproblem auch dieses bemerkenswerten Buches. Es geht vor allem um die Vollendung des Leibes, die untersucht wird, „nicht so sehr von der übernatürlichen (theologischen) als vielmehr von der natürlichen (philosophischen) Seite unserer endzeitlichen Vollendung. Das Buch gibt eine natürliche Eschatologie“ (18), ohne dabei eine „Physik des Himmels und der Seligkeit zu konstruieren“ (151). Im Mittelpunkt der Darlegungen steht die „natürliche Verklärung“, als theoretischer Wesensbegriff genommen (vgl. „natürliche Religion“), klar und scharf von der übernatürlichen unterschieden, in ihrer Eigenart gekennzeichnet als „jene Seinsverfassung, in welcher Leib (verleiblichte Materie), Geist, Persönlichkeit, das heißt alle Teile des Menschseins derart zum Zusammenspiel und zu letzter Konvergenz gebracht werden, daß alle rein geschöpfliche Spielmöglichkeit betätigt, der letzte geschöpfliche Sinn aller Teile erfüllt ist“ (152). Entscheidend hierfür ist die via eliminationis, die Bereinigung von allen Unvollkommenheiten des Jetztstandes. Für den Leib bedeutet das Entkörperlichung, immer mehr Verleiblichung (daß Leib immer mehr Leib wird), Vergeistigung. Unter Verwendung neuester Erkenntnisse, vor allem aus dem naturwissenschaftlichen Bereich, werden die Begriffe von Komposition, Masse, Körperlichkeit einerseits, von Konstitution, Leiblichkeit, Gegenwärtigkeit, Ganzheit, Ausdruck anderseits dargelegt und für die Leiblichkeit des Menschen aufgezeigt. Letztlich ist es eine großartige „Rehabilitierung der Materie“, die nicht als solche, sondern nur im Jetztstande der Körperlichkeit bestimmte Unvollkommenheiten an sich trägt. — Eine nicht immer leichte, aber stets interessante und anregende, zuweilen auch aufregende Lektüre zu einem heute so aktuellen Thema. Man mag in Einzelfragen (z. B. in der so schwierigen Frage nach Zeit und Raum) anderer Meinung sein als der Vf.; das beeinträchtigt nicht den hohen Wert des Buches, das neben den neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen auch eine reiche Fülle beachtlicher anthropologischer Aussagen bringt.

Oeventrop (Westf.)

P. Dr. E. Poppenberg MSC

LÖWITH, KARL: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. W. Kohlhammer, Stuttgart (Urban-Bücher, 2), 2 1953. 213 S.

Das Werk, 1949 im Verlag der Chicago University unter dem Titel: *Meaning in History* erschienen und von Dr. H. Kesting ins Deutsche übersetzt, bietet in seinem 1. Teil (11—167) eine interessante und von immenser Belesenheit des Vf. zeugende Darstellung der bedeutendsten geschichtstheologischen und -philosophischen Systeme, von den alten Griechen bis auf Spengler und Toynbee. Das in dem Untertitel genannte Anliegen kommt auch in diesen Darstellungen schon zur Sprache. Grundsätzlich wird es behandelt in den beiden Kapiteln: Die biblische Auslegung der Geschichte (168-174) und: Beschluß (175-185).

Das Fazit der Untersuchung kann etwa folgendermaßen umschrieben werden: Die Geschichtsphilosophie kommt historisch von der heilsgeschichtlichen Eschatologie her, indem sie von ihr das Schema: Vergangenheit als Vorbereitung und Zukunft als Erfüllung übernimmt; aber inhaltlich sind Geschichtsphilosophie und heilsgeschichtliches Verständnis inkomensurabel. Denn das Heilsgeschehen hat es nur mit dem Schicksal der Einzelseele zu tun, mit der Erlösung am Kreuze Christi. Darum kann es auch niemals eine christliche Geschichtsphilosophie geben, genau so wenig wie es eine „christliche Zivilisation“ oder ein „zivilisiertes Christentum“ gibt. „Als eine Geschichte der Welt ist die Geschichte nach Christus nicht qualitativ verschieden von der vor Christus, und zwar sowohl von einem rein empirischen als auch vom christlichen Standpunkt aus beurteilt“ (174).

Man sieht, alles hängt von der Interpretation der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Kreuzes Christi ab. Der Vf. sieht hier nur — gut lutherisch — die Erlösung von Sünde und Schuld. Man kann aber auch auf Grund der biblischen Zeugnisse eine andere Interpretation vertreten: Daß in Kreuz und Auferstehung Christi den einzelnen Menschen, aber auch der ganzen Schöpfung ein neues Leben geschenkt worden ist. Daraus würde eine ganz andere Beziehung zwischen Geschichte und Heilsgeschehen resultieren.

Oeventrop (Westf.)

Dr. P. P. Bläser MSC

OPFERMANN, BERNHARD: *Die liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum Imperium des Mittelalters*. Weimar, Böhlau Nachf., 1953.

In den Herrscherakklamationen des MA, den sog. „Laudes“, hat sich ein Stück der antiken Staatsauffassung erhalten. Im alten römischen Imperium hatte die durch Akklamation bekundete Zustimmung des Volkes und Heeres — so wenig sie auch realiter über die wirklichen Machtverhältnisse aussagen mochte — rechtstituierende Kraft. Es lebte im Bewußtsein der Antike die Vorstellung, daß im einheitlich bekundeten Willen der Untertanen die Pronoia der Gottheit, bzw. im christlichen Bereich die Inspiratio Dei sich bekunde. Hier lag für die theokratische Herrschaftsvorstellung des frühen Mittelalters der Ansatzpunkt, durch die Hereinnahme der Laudes in die feierliche und festtägliche Liturgie eine Demonstratio Populi zu haben, die zusammen mit der liturgischen Salbung das natürlich-übernatürliche Fundament für das Gottesgnadentum des Herrschers zu bilden vermochte. Die feierliche Akklamation in der liturgischen Form der Laudes ist zum ersten Male etwa um 750 im Frankenreich nachzuweisen. Ihre Übernahme durch das römische Volk bei der Krönung Karls d. Gr. am Weihnachtstage 800 hat für die Erneuerung des Imperiums und die Reichsidee fundamentale Bedeutung gehabt (S. 64). Über 700 Jahre waren die Laudes als Herrscherakklamation in Geltung. Aus der weiteren Entwicklung der frühen fränkischen Laudes regiae, ihrer Spezifizierung zu den Kaiserlaudes und Papstlaudes, läßt sich fast ein Spiegelbild vom spannungsvollen Zu- und Gegeneinander der weltlichen und geistlichen Macht im Mittelalter gewinnen (z. B. seit Canossa hören die Kaiserlaudes in Deutschland auf, S. 30).

Vf. hat die im ganzen abendländischen Kulturraum weit verstreuten Laudes-texte eifrig aufgespürt, klar gruppiert, die wichtigsten im Anhang übersichtlich publiziert und sie mit einem kurzen aber ausreichenden Kommentar versehen. Das Literaturverzeichnis ist zu breit, manche opera erscheinen nicht im Text bzw. in den Anmerkungen. Mit Liebe verfolgt Vf. das Wiedererwecken der

Laudes im Zug der liturgischen Neubelebung. Inwieweit die Arbeit eine Ergänzung zu dem parallelen Werk von E. H. Kantorowicz, „Laudes regiae“. Los Angeles 1946, darstellt, sucht Verfasser selbst S. 86—88 darzulegen. Mir ist ein Vergleich nicht möglich. Jedenfalls bietet die vorliegende Arbeit uns jetzt das entsprechende Material recht bequem.

Leider sind einige Druckfehler stehengeblieben; die topographische Bestimmung (S. 81) „unten vor dem Petrusgrab“ ist für die alte Peterskirche nicht richtig. Münster (Westf.)

Prof. Dr. B. Köttling

SCHNACKENBURG, R.: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Handbuch der Moraltheologie Bd. 6), München, M. Hueber 1954, XII/284 S., brosch. DM 9,80; Leinen DM 11,80.

Die neutestamentliche Ethik darzulegen, ist kein leichtes Unternehmen. Schn. hat es aber nicht in der üblichen systematisierenden, sondern in einer wirklich schriftgemäßen Weise durchgeführt, indem er von der Verkündigung Jesu und der Urkirche her die christliche Sittenlehre entfaltet und dabei dem zeitgeschichtlichen Hintergrund, vor allem dem damaligen Judentum (Rabbinen, Apokalyptik), besondere Beachtung schenkt. So stellt Vf. zunächst die „sittlichen Forderungen Jesu“, die sich aus der Botschaft von der Königsherrschaft Gottes ergeben und im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe gipfeln, mit ihren Auswirkungen für das Leben in dieser Weltzeit und in ihrer Motivierung heraus. Dann bringt er im 2. Teil „die Sittenlehre der Urkirche im allgemeinen“, die von der Heilstat Christi her durch die „eschatologische Grundhaltung“ (Parusieerwartung) und die Geisterfahrung der frühen Christenheit bestimmt ist. In der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Legalismus erkennt die urchristliche Ethik die Nachfolge Christi und das Hauptgebot der Liebe als ihren Kerngehalt und gewinnt so ein neues Verhältnis zu Gott, zum Staat und zum Mitmenschen. Im 3. Teil werden die heilsgeschichtliche Sicht der Ethik bei Paulus, die vom Dualismus beeinflusste johanneische Ethik, die am „Gesetz der Freiheit“ orientierte Ethik des Jakobus und andere „Zeugnisse urchristlicher Mahnrede“ (1 Petr., Hebr., 7 Sendschreiben der Apk) besprochen. — Mit Recht betont Vf. gleich zu Beginn seiner Ausführungen, daß die sittliche Verpflichtung des Menschen von Gottes Wirken stammt. Daher gibt es im NT „keinen bloßen Moralismus, aber auch keine unverbindliche, vom sittlichen Handel gelöste Frömmigkeit“ (3). Sehr umsichtig und besonnen erörtert er u. a. die schwierigen Fragen der Stellung Jesu zum jüdischen Gesetz oder der Erfüllbarkeit der Forderungen Jesu, der Einzigartigkeit des doppelten Liebesgebotes gegenüber ähnlichen zeitgenössischen Versuchen oder des Lohngedankens. Unzutreffend ist es hingegen, wenn er sagt: „Der Drang nach Vereinigung ist in dieser christlichen Agape zugunsten des reinen Wohlwollens und Erbarmens ganz zurückgetreten“ (70); denn selbst als Feindesliebe will die Agape Gemeinschaft stiften, da sie den Feind zum Bruder macht. Auch sonst wird das Wesen der Agape unzulänglich beschrieben. Fraglich ist es zudem, ob bei Paulus der Gottesgeist ohne weiteres „anstelle“ des menschlichen Geistes (Pneuma) tritt (119). Überhaupt kommt bei Schn. das gerade für die Sittenlehre so wichtige anthropologische Moment etwas zu kurz. So müßten im einzelnen noch manche Bedenken geäußert werden, die aber den großen Wert dieses anregenden und zugleich auch grundlegenden Werkes nicht wesentlich beeinträchtigen.

Herstelle (Westf.)

P. V. Warnach OSB

THOMAS OHM

VON DER UMKEHR, DER MISSION UND DER MISSIONS-
WISSENSCHAFT

I

Die Propheten des Alten Bundes haben ihrem Volk nicht mit Hinweis auf seine Herkunft und Erwählung, Art und Tüchtigkeit, Vorzüge und Leistungen geschmeichelt, sondern seine Irrtümer und Sünden vorgehalten, mit Gottes Gericht gedroht und dementsprechend Umkehr von ihm gefordert. Vom Rufenden in der Wüste ist das kommende „Zorngericht“ (Mt 3, 8) nachdrücklich angesagt und dieses Gerichtes wegen die „Frucht würdig der Bekehrung“ (καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας. Mt 3, 8) und in Verbindung damit die „Bekehrungstaufe zur Vergebung der Sünden“ (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Mk 1, 4) verlangt worden. *Jesus*, vom Vater in die Welt gesandt, hat, weil nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder zur Buße (εἰς μετάνοιαν. Lk 5, 32), die Nähe des Gottesreiches verkündet (Mt 4, 17) und dieser Nähe wegen Bekehrung gepredigt (Mk 1, 17). Bekehrung war das Gebot der Stunde, diese zuerst und vor allem! Außerdem hat der Herr vor seiner Himmelfahrt den Seinen erklärt, es „werde auf seinen Namen hin allen Völkern Bekehrung (μετάνοια) gepredigt werden zur Vergebung der Sünden — angefangen von Jerusalem“ (Lk 24, 47). Tatsächlich haben die *Apostel* allen Völkern die Bekehrung gepredigt. Gleich in der ersten Missionspredigt Petri hieß es mit Hinweis auf den „Tag des Herrn“ (Apg 2, 20): „Bekehrt euch (μετανοήσατε), und ein jeder von euch lasse sich taufen, auf daß ihr Vergebung eurer Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes empfanget“ (Apg 2, 38), „rettet euch aus diesem verderbten Geschlecht“ (Apg 2, 48). Im Kerygma des hl. Petrus, das sich an die Heilung des Lahmgeborenen schloß, haben wir die gleiche Dominante: „So tut Buße (μετανοήσατε) und bekehret euch (ἐπιστρέψατε), damit euch die Sünden vergeben werden“ (Apg 3, 19). Die Christen von Jerusalem sprachen angesichts dessen, was im Hause des Kornelius geschehen war: „Also hat Gott auch den Heiden Bekehrung (τὴν μετάνοιαν) verliehen, die zum Leben führt“ (Apg 11, 18). Paulus war gesandt, den Heiden zu sagen, daß sie sich von der Finsternis zum Licht und aus der Macht des Satans zu Gott bekehren (ἐπιστρέψαι), daß sie Verzeihung ihrer Sünden und Anteil mit den Heiligen erhalten (Apg 26, 18). In Lystra erklärten Paulus und Barnabas den

Leuten: „Wir bringen euch die frohe Botschaft, daß ihr von diesen nichtigen Götzen zu dem lebendigen Gott euch bekehren (ἐπιστρέφειν) sollt, der Himmel, Erde und Meer und alles, was darin ist, erschaffen hat“ (Apg 14, 15). In den paulinischen Briefen kommen wegen der paulinischen Heilsterminologie und Rechtfertigungstheologie die Ausdrücke *μετάνοια* und *μετανοθεῖν* selten vor (Rm 2, 4; 2 Kor 7, 9; 2 Tim 2, 25; Hb 6, 1. 6. 12). Aber die Sache ist vorhanden. Ja, „der Gedanke einer radikalen Umkehr im Sinne Jesu beherrscht auch bei Paulus die ganze Theologie“¹. „Juden und Heiden“ sind für Paulus „alle unter der Herrschaft der Sünde“ (Rm 3, 9). „Keiner ist gerecht, auch nicht einer“ (Rm 3, 10). „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes“ (Rm 3, 23). Diese alle aber will Paulus „retten“ (Rm 1, 16). „Gott... hat uns das Amt der Versöhnung übertragen“ (2 Kor 5, 11).

Nach der Auffassung Jesu und seiner Apostel waren also „die Juden“ und „die Heiden“, denen sie predigten, auf verkehrten Wegen. Deswegen ihre Mahnung, kehrtzumachen und den rechten Weg zu gehen, jenen Weg, der zu Gott, zu Christus führt und auf dem ihnen Gott bzw. Christus entgegenkommt (vgl. das Wort von den „geraden Wegen des Herrn“, Apg 13, 10), jenen Weg, der uns in den Schriften unter den Bezeichnungen „Weg Gottes“, „Weg des Herrn“ (Mt 3, 3 u. a.), „die geraden Wege des Herrn“ (Apg 13, 10), „Weg Christus“ (Jo 14, 6), „Weg... zum Leben“ (Mt 7, 14; vgl. Apg 2, 28), „Weg des Friedens“ (Lk 1, 79) begegnet. Deswegen überhaupt der antithetische Charakter des Christentums gegenüber der „Welt“, dem „Fleisch“ und dem Satan und deswegen schließlich die heilsame Unruhe, welche die Apostel nach dem Zeugnis der Apg in die Welt brachten.

II

Unsere *Missionare*, die im Unterschied zu den mit der Bewahrung und Förderung oder auch Rückgewinnung, Rückführung, Rechristianisierung der Getauften, der „Jünger“ oder der „Christen“ beauftragten Seelsorgern, an die Nichtgetauften, die „Ungläubigen“, die „Nichtchristen“ „gesandt“ sind und diesen die Umkehr vermitteln sollen, können diese Feststellungen nicht genug beachten und nicht zu scharf im Auge behalten. In ihrer Tätigkeit, vor allem in ihrer Lehrtätigkeit, kommt es auch und sogar zunächst und vor allem darauf an, daß die Nichtchristen sich selbst stellen, sich

¹ Bibel-Lexikon, hrsg. von H. H a a g u. a. Einsiedeln etc. (1951) 280.

selbst ins Auge sehen, daß sie, den Schein und die Oberfläche durchdringend, ihre wahre Situation erkennen, ihr eigensinniges, eigenwilliges, eigenmächtiges Gehen auf eigenen (Apg 14, 16), auf verkehrten Wegen.

Mit dieser Aufgabe ist wesentlich und engstens die der Umwandlung, der Umgestaltung der Menschen verbunden. Die Glaubensboten haben den Auftrag, den Menschen suaviter et fortiter zu helfen, umzuwerten, umzudenken, umzukehren oder ihre Grundeinstellung und ihren Sinn zu ändern und dann den rechten Weg zu gehen, vielleicht zuerst unsicher, zögernd, langsam, dann immer sicherer, frischer und fester, bis sie daheim bei Gott sind. Die Predigt des Missionars hat ihr erstes und höchstes Ziel erreicht, wenn es bei den einzelnen sowohl wie in den Familien, Stämmen und Völkern oder in Dörfern, Städten und Ländern zur Bewegung eines echten metanoein kommt. Auf die Bußpredigt des Täufers hin fragten die Leute: „Was sollen wir tun?“ (Lk 3, 10. 12. 14). Bei der Missionspredigt des hl. Petrus am 1. Pfingstfest ging es den Hörern „durch die Herzen“ oder empfanden sie im Herzen quälenden Schmerz (Apg 2, 37). „Brüder, was sollen wir tun?“ (Apg 2, 37), lautete auch hier die Frage. Dieses „durch das Herz gehen“ und dieses Fragen ist das Ziel der ersten Predigt. Es kommt alles darauf an, daß die Leute in Bestürzung und Reue einsehen, daß Gott allein gut und heilig ist, daß sie keinerlei Grund haben, sich zu rühmen, daß sie aus sich nichts können oder daß sie auf verkehrten Wegen wandeln und umkehren müssen. Dieser Predigt von der Umkehr gegenüber ist alles andere sekundär, auch die Belehrung und Katechesierung derer, die bereit sind, umzukehren.

Das alles ist nicht unbekannt. Wer sich ernster und gründlicher mit dem, was der Herr und die Apostel den Juden und Heiden verkündet oder gesagt haben, befaßt hat, weiß, daß es sich in der Mission nicht bloß um eine Überformung der Leute und um eine Taufe ihrer Anschauungen und Bräuche handelt. Die Zeiten, in denen Tröltsch und andere das Ziel der Mission nicht in der Rettung und Bekehrung der Nichtchristen, sondern in ihrer Erhebung und Aufrichtung zu Höherem sahen, sind vorbei. Aber die Bekehrung verlangt viel. Der Gott, den wir den Nichtchristen verkünden, ist anders als der Gott der nichtchristlichen Monotheisten und die Götter des Polytheismus. *Quis similis tui, Domine?* Für Anhänger von Religionen, die keinen persönlichen Gott kennen, ist unsere Lehre von Gott geradezu ungeheuerlich. Und dann erst das Leben!

Christliches Leben unterscheidet sich gründlich und wesentlich vom Leben der Nichtchristen. Gerade hier verlangt Bekehrung radikale Umstellung. Verständlich, daß man dieses Wort ungern gehört hat und hört, namentlich in unseren Tagen, in denen sich nichtchristliche Religionen besinnen und neu beleben. Verständlich ferner, wenn Missionare und „junge Kirchen“ „in der Ausbreitung des Evangeliums vorsichtig geworden sind“², auch mit der „Frohbotenschaft von der Bekehrung“. Die Inder sind „gegen jede Bekehrung sehr empfindlich geworden“ und „betrachten sie als einen Angriff auf ihre nationale Ehre“³ stellt G. Vicedom fest. Von anderen Völkern gilt das gleiche. Keiner liebt es, auf seine falschen Anschauungen und Taten aufmerksam gemacht zu werden und von Irrwegen, Sünde, Schuld, Buße und Umkehr zu hören. Jeder rechtfertigt sich und möchte mit seinen Wegen bestätigt werden. So hat man Hemmungen, mit der Predigt von der Bekehrung und Buße anzufangen. Man möchte die Leute nicht sofort erschrecken, sondern gewinnen und hörsam machen. Deswegen auch die *captatio benevolentiae* und die Hinweise auf die Art und Begabung, Vorzüge und Werte der Hörer. Aus gleichen, freilich auch aus anderen Gründen, macht man eifrig in Akkommodation und rühmt man an den Leuten, was an ihnen zu rühmen ist. Auf einer Tagung (1955) in einer süddeutschen Großstadt sprach ein bekehrter Moslem so schön über seine alte Religion, daß der Vorsitzende anschließend meinte, nach den Ausführungen des Redners möchte man sich zu der besagten Religion bekehren. Wir sind heute sogar so weit, daß man keine als peinlich empfundenen⁴ Formulierungen wie „arme Heiden“ verwendet, das Ehrenwort „Mission“ zu meiden anfängt, von der Bekehrung nicht gleich offen und eindeutig redet, das Gemeinsame mehr als das Unterscheidende betont und von Bündnissen mit anderen Religionen spricht.

Nun braucht natürlich nicht gelegnet zu werden, daß die Menschen und Völker, welche die Missionare zu Ehren des Namens Christi unterwerfen sollen (Rm 1, 5), Gaben und Vorzüge, Einsichten und Werte besitzen und einzelne sogar Hohes und Höchstes erreicht und geleistet haben, ja nicht einmal, daß sie uns zu geben vermögen. Auch darf sicherlich alles getan werden, um den Kontakt von Seele

² G. Vicedom, *Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit*. München 1956, 22.

³ Ebd.

⁴ Vgl. M. Heinrichs, *Dienende, sühnende Weltmission*, in: *Sanctificatio nostra* 19, 1954, 24.

zu Seele und Herz zu Herzen herzustellen. Desgleichen, um den Leuten zu helfen, das von ihren Vorfahren ererbte Wahre, Wertvolle und Schöne zu erhalten und zu entwickeln. Christus muß nicht zerstören, um zu siegen, wenn ich hier ein Wort P. Michelins anwenden darf⁵. In der Radiobotschaft, die der Heilige Vater 1956 an den Deutschen Katholikentag gerichtet hat, hieß es: „Was immer in anderen Bekenntnissen sich an Wahrem und Gutem findet, ist beheimatet, hat seinen Halt, seinen Sinn und seine Erfüllung in der katholischen Kirche“⁶. Man darf sogar für eine Koexistenz eintreten, freilich nur für eine solche „in der Wahrheit“. Ich persönlich möchte schließlich glauben, daß sich alle, die an einen Gott glauben, zu einer gemeinsamen Abwehr des Materialismus zusammenfinden könnten und sollten.

Aber andererseits bleibt es Pflicht des Missionars, Augen zu öffnen, Herzen zu erschüttern, Umkehr zu veranlassen oder, besser gesagt, die Leute dahin zu bringen, daß sie die Gabe und Gnade der Umkehr (vgl. Mk 10, 27 par.) von Gott annehmen und Christus folgen. Nach wie vor gilt für alle Nichtchristen ebenso wie für die Christen das Wort des Herrn: „*Ich* bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Jo 14, 6). Nur die Umkehr führt zum Heil und zum Frieden mit Gott und den Menschen. Das rechte Selbstbewußtsein, die rechte Selbstachtung, die Kontinuität mit dem alten Wahren und Guten muß den Menschen und Völkern erhalten bleiben. Manche unheilvolle Entwicklung im Leben der Völker wäre nicht eingetreten, wenn sie dieses und jenes Eigene und Überkommene bejaht, geschätzt, festgehalten und geliebt und wenn sie um ihre Werte wirklich gewußt hätten. Aber auf der anderen Seite können die Menschen und Völker nicht „heil“ werden, wenn sie nicht einsehen, daß sie nicht die Wege Gottes und Christi gehen und daß sie die Richtung und den Weg ändern müssen. Es fällt uns nicht ein zu behaupten, daß von den Nichtchristen niemand „heil“ ist und „ewiges Leben“ hat. Es gibt ohne Zweifel außerordentliche Heilswege. Aber die Wege des Polytheismus und Theopanismus als solche führen nun einmal nicht zu Gott und zu Jesus Christus. Im Islam scheint es anders zu sein. Aber G. Jäschke hat Recht, wenn er schreibt: „Trotz der vielen ehrenvollen Aussagen über Jesus Christus führt der Koran nicht

⁵ P. Michelin, *Seigneur viens!*, in: La vie spirituelle 1946, 628.

⁶ L'Osservatore Romano 3/4 Sept. 1956, S. 1.

zu Christus hin sondern von ihm weg“⁷. Kurz, wenn der Dichter nach Schneider „der Unruhestifter, der Ankläger, der Wurm im Gewissen“ ist, dann erst recht der Missionar. Und wenn alle tieferen Geister den Ruf zur Einkehr und Umkehr erheben, dann wieder erst recht der Glaubensbote. Jedenfalls hat er in diesem Sinne eine strenge Pflicht.

In den Missionen früherer und jüngster Zeit begegnen wir bestimmten Wachstumskrisen und Zersetzungserscheinungen. Noch heute gibt es Indianer, die praktisch zwei Religionen huldigen, dem Christentum und der von den heidnischen Vorfahren übernommenen Religion. Wir müssen sogar feststellen, daß manche Neuchristen wieder abgefallen sind und abfallen. Alle diese Dinge erklären sich zum Teil daraus, daß man das Christentum nur angelehrt, nur mechanisch übernommen, daß man nie richtig kehrtgemacht hat, daß die Bekehrung keine tiefen und unauslöschbaren Spuren in das Leben eingegraben hat. Aus den gleichen Gründen erklärt sich, daß die Gefahr für die christlichen Inder, in den Hinduismus zurückzufallen, so groß ist, zumal bestimmte Kreise eifrig um diese Rückkehr bemüht sind.

Auch und gerade in *unseren Tagen* ist Umkehr und infolgedessen auch Predigt von der Umkehr notwendig. Denn es gibt immer noch Menschen und Völker auf verkehrten Wegen. Ja hier und dort ist man weiter denn je von Gott, von Christus, vom Christentum und von der Kirche entfernt. Heute haben wir uns gegenüber in den Missionen nicht bloß Religionen, die immerhin Religionen waren, sondern Atheismus, Antitheismus, Antichristentum und Säkularismus oder Terrenismus, was schlimmer ist. Heute begegnen wir in den Missionen nicht bloß Menschen, die Götzenbildern huldigen, die immerhin Symbole einer anderen Welt waren, sondern Menschen, die den Mammon anbeten, die Macht, den Lebensstandard, den Fortschritt und wie die „Götzen“ alle heißen. Heute stehen wir Menschen gegenüber, die sich nicht mehr von Gott und göttlichen Dingen hinreißen lassen, sondern vom Geschehen auf Sportplätzen und dergleichen. Diese Irrwege und Sünden können nicht ernst genug genommen werden. Wenn zu irgendeiner Zeit in den vergangenen Jahrhunderten Umkehr vonnöten gewesen ist, dann ist sie es heute, und als ihre Voraussetzung die Selbsterkenntnis. Manchmal möchte man an jenes Wort denken, das der Herr an jene richtete, die ihm meldeten, daß Pilatus Blut von Galiläern

⁷ G. Jäschke, *Die christliche Mission in der Türkei*, in: Saeculum 7, 1956, 69.

vergossen habe: „Wenn ihr nicht Buße tut (μετανοήτε), müßt ihr alle ebenso umkommen“ (Lk 13, 3).

Josef Bernhart schreibt: „Was den Zeiten nottut, ist das Unzeitgemäße“. Vielleicht darf man diesen Satz abwandeln, und zwar so: Was den Völkern und Zeiten nottut, ist weniger das Reden von dem den Völkern Gemäßen, Zusagenden und Gefallenden als die Predigt von der Umkehr. Gerade heute muß man sagen, was unbequem ist, was man nicht erwartet, nicht wünscht, nicht gern hört, was in geistige Unruhe versetzt, die Gemüter bewegt und aufrüttelt. „Seid Sand, nicht Öl im Getriebe der Welt“ hat jemand ausgerufen. Diese Worte gelten auch hier. Sollen wir stumm bleiben, wenn Männer wie Krishnamurti innere Revolution, radikale Selbsterkenntnis und kompromißlose Ehrlichkeit verlangen? Gewiß nicht! Gesund ist die Missionsarbeit nur dann, wenn sie in den Geistern innere Kämpfe und existenzielle Veränderungen herbeiführt. Mir scheint, daß man das auch überhaupt nicht zu verschweigen braucht. Wir können am ehesten und besten mit den andern verhandeln, wenn wir unter Hinweis darauf, daß auch wir selbst Buße tun und kehrtmachen müssen, keinen Zweifel darüber lassen, was wir zunächst und eigentlich wollen, die „gottgefällige Trauer“, die „heil-same Sinnesänderung“ (μεάνοιαν) wirkt (2 Kor 7, 10), die „heil-same Betrübnis“, die Buße „zum Heil“ (2 Kor 7, 9).

III

Das alles ist für die *Missionswissenschaft* nicht ohne Belang. Unsere Missiologen haben heute wie immer bestimmte Lieblingsthemen, so die erzieherischen und sozialen Aufgaben der Mission, die Möglichkeiten des Kontaktes, die „Goldkörner“ im nichtchristlichen Schrifttum, die Inkarnation des Logos in allem, auch in den irdischen Wirklichkeiten, die Taufe von Bräuchen der Nichtchristen, die Akkommodation, Assimilation und Transformation. Bisweilen möchte es einem scheinen, als ob die Akkommodation der Hauptgegenstand der Missionswissenschaft sei. In dieser Zeitschrift ist im Laufe von rund 40 Jahren sehr viel über Akkommodation gehandelt worden. Aber von der Bekehrung!? Das Generalthema der Würzburger Missionsstudienwoche 1956 hieß: Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Mission. Die Woche sollte zeigen, daß in der Mission die Leute umgeschmolzen oder umgeformt werden und einen neuen Anfang machen bzw. einen neuen Anfang machen müssen. Tatsächlich sprachen aber manche Redner mehr von der Akkommodation, also von der Anpassung an das,

was nicht umgekehrt und umgebrochen zu werden braucht, als von der Umkehr, der Sinnesänderung. Vielleicht wird manchmal nicht genügend das folgende beachtet. Die Botschaft von der Umkehr ist eine Frohbotschaft (Apg 14, 15). Außerdem wird bei einer Umkehr im Sinne Christi nur der Irrtum, die Sünde und die Schuld abgetan. Das aber hat zur Folge, daß das Wahre und Gute und Schöne, das man besitzt, in seiner ganzen Frische und Schönheit hervortritt und besser erkannt, bewahrt und gepflegt werden kann. Die Umkehr ist die Voraussetzung einer richtigen Akkommodation und „Inkarnation“.

Nun ist es selbstverständlich gut, fruchtbar, schön und sogar notwendig, den Dingen Aufmerksamkeit zu schenken, denen man sich heute so eifrig zuwendet. Wenn die Vertreter der Missionswissenschaft die oben erwähnten Themen mit Vorliebe behandeln, so gereicht es ihnen zur Ehre. Aber wichtiger wäre doch, sich mehr der Bekehrung samt allen mit ihr in Zusammenhang stehenden Problemen zuzuwenden. Konkret heißt das etwa folgendes: es ist ein dringendes desideratum der *Missionslehre*, mehr als bisher die Welt kritisch zu sehen, ihre Hauptkrankheiten festzustellen und zu diagnostizieren und den Ausweg aus der Krise zu erforschen und zu beschreiben, also die Bekehrung mit ihren Voraussetzungen, Veranlassungen, Wesenszügen, Eigenschaften, Forderungen, Manifestationen, Äußerungen, Verleiblichungen, Tiefenvorgängen, Folgen, Früchten und Etappen. Die *Missionsmethodik* muß höchsten Wert darauf legen, auf Grund der missionstheoretischen Erkenntnisse Normen für das Handeln aufzustellen, das heißt für unseren Fall, den Glaubensboten zu zeigen, wie die Nichtchristen zur Bekehrung gebracht werden können. Im besonderen sollte sie helfen, die Wege zu finden, die in unserer Zeit, in der die Mission so tief erschüttert ist und um neue Formen ringt, gegangen werden müssen, um die Leute in passender und angemessener Weise zur Bekehrung zu bringen. Die Katechese, die oft als das Kern-Problem der Missionsmethodik hingestellt wird, ist sekundär gegenüber der Heiden-, Juden-, Moslem- und Antitheistenpredigt. Zunächst muß der Missionar wissen, was und wie und wo er den Heiden, Moslem, Juden und Antitheisten zu predigen, wie er hier anzufangen, fortzufahren und zu schließen hat⁸. Yves de Montcheuil SJ hat recht, wenn er schreibt: „Sans doute une grande partie de notre activité auprès

⁸ Auf der Würzburger Missionsstudienwoche wurde von missionarischer Seite darauf hingewiesen, daß es in der Mission nicht bloß Katechesen und Christenpredigten, sondern auch noch wirkliche „Heidenpredigten“ gibt. In der in einem

des autres se passe à servir de guide à ceux qui cherchent déjà et d'appui à ceux veulent marcher plus avant. Mais ce n'est qu'une fonction seconde de l'apostolat. Il faut d'abord les décider à se mettre en route"⁹. In Nachahmung des guten Hirten sei der gute Hirt bereit, die 99 Schafe zu verlassen, um einem den ersten Impuls zu geben. Die *Missionsgeschichte* schließlich könnte mehr als bisher erforschen und beschreiben, ob und inwieweit in vergangenen Tagen die Umkehr bei den Nichtchristen erreicht worden ist.

kleinen Kreis ventilierten Frage, wie so eine Predigt auszusehen hätte, und welches überhaupt die Normen für eine solche Predigt wären, kam man freilich, vielleicht infolge der Kürze der Zeit, zu keinem Resultat.

⁹ Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*. ⁴ Paris (1947) 22.

DR. THEODOR GREINTRUP SVD, BERLIN
 DER ZISTERZIENSER DIETRICH
 IN DER ATTLIVLÄNDISCHEN MISSION † 1219

An der Christianisierung Livlands, die gegen Ende des 12. Jahrhunderts begann, haben die nord- und mitteldeutschen Zisterzienser entscheidend mitgearbeitet. Unter ihnen muß als einer der bedeutendsten genannt werden der Mönch, Abt und Bischof Dietrich (Theoderich). Die folgende Skizze — manches konnte nur angedeutet werden — bietet das Wesentliche aus seinem Leben und Wirken¹.

Mönch und Missionar

Frater Dietrich war Mönch in der Zisterzienserabtei Pforta an der Saale². Das Kloster stand mit dem Angesicht nach Osten. Von hier wurde 1165 die Abtei Leubus in Schlesien gegründet, 1175 besiedelten die Mönche Altenzelle im Bistum Meißen. Dieser Blickrich-

¹ Hauptquellen: *Henrici Chronicon Lyvoniae*, hrsg. von Pertz, Hannover 1874 (zitiert: Heinr.). — *Liv-, Est- u. Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, hrsg. v. Friedrich Georg v. Bunge, Reval u. Riga 1852/73 (zitiert: LUB). Cäsarius von Heisterbach († c. 1240), *Dialogus miraculorum*, hrsg. v. Jos. Strange, Coloniae 1851, u. *Die Fragmente der Libri octo miraculorum*, hrsg. v. Alois Meister, Romae 1901.

² Cäsarius v. Heisterbach, *Dialogus* XI, 18 erzählt eine Begebenheit aus dem Kloster Pforta und fügt hinzu: „Haec mihi relata sunt ab Abbate Livoniae, qui filius est domus supradictae.“ Dieser Abbas Livoniae kann nur Dietrich sein, damals Abt in Dünamünde (Livland).

tung folgend, zog der junge Dietrich nach Livland, bereit zu Arbeit und Wagnis im Dienste der Kirche. Die Zeit seiner Ausreise läßt sich nicht genau bestimmen, sicher war es vor 1191. Meinhard, erster Bischof an der Düna, übertrug ihm die Glaubensverkündigung bei den Liven an der Aa, damals der nördlich äußerste Teil der livländischen Mission. Dietrich wählte seinen Wohnsitz in der Landschaft von Treyden, wo der mächtige Fürst Kaupo seine Herrschaft ausübte. Neben der Lehre widmete sich der Missionar gern der Krankenpflege. Die erste Taufe in Treyden spendete er einem von ihm gesund gepflegten Liven. Meinhard schickte den Frater gelegentlich auf Erkundungsfahrt in das Gebiet der Esten, was auf gewisse Pläne des Bischofs deutet. Geographisch lag das Land der Letten näher, aber die Esten waren mit den Liven sprachverwandt. Als guter Zisterzienser verband Dietrich die Missionstätigkeit mit landwirtschaftlicher Arbeit. Daß er, wohl infolge besserer Arbeitsmethoden, reichlicher erntete als der Durchschnitt der Eingeborenen, wäre beinahe sein Unglück geworden. „Weil die Saat auf seinen Äckern ausgezeichnet gedieh, während ihre (d. h. der Liven) Saaten durch Wasserschäden verderben“, gedachten die Liven von Treyden den fremden Mönch ihren Göttern zu opfern. Der Entschluß entsprang einer Mischung von gesellschaftlichen und religiösen Vorstellungen. Aber die vom Wahrsager veranstaltete Götterbefragung mittels des sakralen Pferdes vor versammelter Gemeinde und in Gegenwart des Angeklagten ergab zweimal hintereinander das Zeichen des Lebens für Dietrich. Der Missionar war gerettet. Eine Sonnenfinsternis, wofür ihn die Heiden verantwortlich machten, brachte ihn von neuem in Lebensgefahr³.

Der Wirkungskreis Dietrichs erweiterte sich, als ihm der entmutigte und von den Liven an der Ausreise verhinderte Meinhard den geheimen Auftrag erteilte, dem Papst über die kirchlichen Verhältnisse an der Düna Bericht zu erstatten und Weisungen für die Weiterarbeit zu erbitten. Der plötzlich aufbrechende Dietrich durfte den Argwohn der Liven nicht wecken. Er wußte Rat. Mit Stola und Buch schwang er sich in den Sattel, sprach von einem notwendigen Krankenbesuch — es muß für die Liven wohl ein gewohntes Bild gewesen sein — und erreichte „pio dolo“ das Schiff zur Über-

³ Heinr. I, 10. Die Bezeichnung „Dietrich von Treyden“ (Theodoricus de Thoreida) ist von seiner ersten Wirkstätte genommen.

fahrt nach dem Westen. Von Rom kehrte Dietrich mit einer Kreuzzugsbulle für Meinhard zurück, die aber nicht ausgeführt werden konnte, weil der Bischof unterdessen (1196) gestorben war⁴.

Aus der kurzen Amtszeit Bertolds, des zweiten Bischofs in Livland, 1196—1198, wissen die Quellen über Dietrich nichts zu berichten. Um so stärker trat er unter dem folgenden Bischof *Albert* (seit 1199) in Erscheinung. Der ritterbürtige Bischof und der einfache Mönch fanden schnell zueinander. Voll Tatkraft und einig in den Zielen, begannen sie eine lange Zeit engen und fruchtbaren Zusammenwirkens, worin Albert im allgemeinen führte, Dietrich aber seine Einsichten und Kräfte voll entfalten konnte.

Von Albert gesandt, ging Dietrich im Herbst 1200 das zweite Mal nach Rom. Der Bischof brauchte die päpstliche Bestätigung eines neuen Planes hinsichtlich der Kreuzfahrten nach Livland. An den Tatsachen, die folgten, läßt sich ablesen, was Albert vorschlug. Statt des einmaligen Kreuzzugs wünschte der Bischof eine *stetig sich erneuernde Welle* von Kreuzfahrten unter *seiner* Hand zur *Verteidigung* der Getauften, zur *Wegbereitung* der Glaubensverkündigung in die Heidenwelt hinein und im allgemeinen zur *Hilfeleistung* für sein Werk. Die Dienstzeit für die Kreuzfahrer in Livland setzte er auf *ein* Jahr fest. Wenn die neue Jahresgruppe in Livland eintraf, ging die vorjährige in die Heimat zurück. Die Werbung für die Kreuzfahrten wollte Albert persönlich übernehmen. Papst Innozenz III. bestätigte ohne Zögern alles, was Dietrich ihm als Plan und Wunsch seines Bischofs unterbreitete. Nachdem die Hauptsache erledigt war, brachte der Mönch eine wirtschaftspolitische Angelegenheit zur Sprache. Der Papst möge, so wagte Dietrich zu bitten, den südlich der Düna bestehenden Handelsweg nach Semgallen durch Kirchenbann für die Fernkaufleute sperren. Dietrich (zusammen mit Bischof Albert) hatte einen weit-schauenden Plan. Die begüterten Fernkaufleute im Dünagebiet sollten gezwungen werden, ihren Handel am Nordufer des Flusses im Herrschaftsbereich Alberts zu tätigen, damit sich dort ein starkes wirtschaftliches Zentrum bilde, das, auch geistig repräsentativ, für das Glaubenswerk in Livland eine wertvolle Stütze sein konnte. Innozenz III. trug Bedenken, der Bitte zu willfahren. Aber Dietrich setzte durch beharrliches Drängen — *rogatu et instancia* — seinen Willen durch. Die Maßnahme wurde von der Kaufmannschaft an

⁴ He in r. I, 12, 14; II, 3 am Schluß.

der Düna gebilligt, sogar strafrechtlich verschärft, und hat sich namentlich für den 1201 gegründeten Marktplatz Riga glänzend bewährt⁵.

Nach Livland zurückgekehrt, rief Dietrich eine Einrichtung ins Leben, die das Schicksal des ganzen Landes tief beeinflußt hat: er stiftete den livländischen Ritterorden, amtlich „Brüder der Ritterschaft Christi“ (Fratres militiae Christi), nach dem Zeichen des Schwertes auf ihrem Mantel später „Schwertbrüder“ genannt. Die Gründung aus kleinen Anfängen geschah wahrscheinlich im Jahre 1202, während Bischof Albert in Deutschland weilte. Nach dem Willen Dietrichs hatten die Ritter keine andere Aufgabe, als im Gehorsam gegen den Bischof den Schutz der jungen Kirche inmitten der Heiden zu übernehmen. Daß sich daraus schon nach wenigen Jahren eine eigene Landesherrschaft entwickeln würde, hat er nicht vorausgesehen⁶. Spätere Quellen haben den Bischof Albert oder den Papst als Gründer des Schwertbrüderordens bezeichnet. Heinrichs Chronik wurde sogar zugunsten Alberts verfälschend interpoliert. Ihr ursprünglicher Text ist aber so klar, daß an der Gründung durch Dietrich nicht gezweifelt werden kann. Interpoliert lautet die betreffende Stelle bei Heinrich IV, 6: „Eodem tempore, providens dominus episcopus Albertus cum abbate, fratre Theodorico, perfidiam Livonum... fratres quosdam militiae Christi instituit“. Der echte Text dagegen lautet: „Eodem tempore, providens idem frater Theodoricus perfidiam Livonum... fratres quosdam militiae Christi instituit“. Wie Heinrich, so nennt auch

⁵ HeInr. IV, 6, 7. Der Chronist spricht von dem nach Semgallen führenden „portus ipsorum (mercatorum)“, worunter man mit L. Arbusow (*Frühgeschichte Lettlands*, Riga 1933, 33 u. Anm. 91) einfach die Mündung der Semgaller Aa wird verstehen müssen. Vgl. dazu noch Manfred Hellmann, *Das Lettenland im Mittelalter*, Münster/Köln 1954, 114. — Die religiöse Bedeutung Rigas wurde nachher hervorgehoben. Zum Abschluß des IV. Laterankonzils 1215 schreibt HeInr. XIX, 7 nicht ohne Stolz: „Roma dictat iura, Riga rigat gentes“ (rigat = baptizat). Bischof Nikolaus von Riga nennt die Stadt 1231 „fons fidei“ (LUB I, Nr. 109) u. 1234 „firmamentum et sustentamentum fidei“ (LUB I, Nr. 178).

⁶ HeInr. VI, 6. Bulle Innozenz' III. v. 12. Okt. 1204 u. v. 20. Okt. 1210 in LUB I, Nr. 14 u. 16. v. Bunge, *Der Orden der Schwertbrüder*, Leipzig 1875. Herm. Hildebrand, *Die Cronik Heinrichs von Lettland*, Dorpat 1867, 57—62. Die Bezeichnung „Schwertbrüder“ findet sich zuerst in der um 1290 abgefaßten Livländischen Reimchronik: Swert brudere (Vers 721 u. 2033). Bisweilen hießen sie auch „Templer“, weil sie die Templerregel befolgten.

Alberich von Trois-Fontaines († c. 1250) in seiner Weltchronik Dietrich als Gründer des Schwertbrüderordens⁷.

Der Sommer 1203 sah den Frater Dietrich wieder auf dem Wege nach Deutschland und Italien. Kaupo, der hervorragende Livenfürst in der Treydener Landschaft, war zum Christenglauben übergetreten. Alles wies darauf hin, daß es sich um eine echte Bekehrung handelte. Es lag nun viel daran, seine Bekenntnisfreudigkeit zu vertiefen. Dietrich, erster Missionar in Treyden, geleitete ihn deshalb nach dem Westen, zeigte ihm einen großen Teil deutschen Landes und Lebens und reiste mit ihm weiter nach Rom. Papst Innozenz III. war hochofreut über ihren Besuch, ließ sich ausführlich über die kirchliche Lage an der Düna berichten und „dankte Gott innig für die Bekehrung Livlands“, die freilich damals erst in ihren Anfängen stand. Bei dieser Gelegenheit wird Dietrich auch von der Gründung des neuen Ritterordens in Livland gesprochen haben, wofür er die päpstliche Genehmigung empfing. Es scheint aber, daß Dietrich seine Verdienste um die Gründung keineswegs beim Papst ins Licht gerückt hat, denn in der Bulle Innozenz' III. vom 12. Oktober 1204, worin der Papst zum erstenmal die Ordengründung erwähnt, wird Dietrichs Name nicht genannt. Kaupo hat die in ihn gesetzten Erwartungen vollkommen erfüllt. Er führte ein vorbildlich christliches Leben. Der Chronist Heinrich stellt ihm das ehrende Zeugnis aus: „Er war der treueste Mann, der in den Kämpfen des Herrn und in den Kreuzfahrten niemals fehlte“⁸.

Abt in Dünamünde

Auf das geistige und materielle Wohl des Landes bedacht, gründete Bischof Albert mit seinen Freunden das Zisterzienserkloster Dünamünde und weihte den Frater Dietrich zum ersten Abt. Der Chronist Heinrich erwähnt diese Tatsache sowohl beim Jahre 1202 als auch beim Jahre 1205⁹. Die Angaben lassen sich so vereinigen: Plan und erste Vorbereitungen gehen in das Jahr 1202 zurück, Einzug der Mönche und Beginn des Klosterlebens fallen in das

⁷ v. Bunge, *Orden der Schwertbrüder* 8f. Alberich, *Chronica*, ad a. 1232, in MG. SS. XXIII, 930. Arnold von Lübeck, *Chronica Slavorum* V, 30 erwähnt die Stiftung des Ordens, ohne den Stifter zu nennen.

⁸ Heinr. VII, 5, 6; VIII, 3, XXI, 2. „Caupo“ ist die latinisierte Namensform. Die Livländische Reimchronik hat „Kope“ (z. B. Vers 269), die Ordenschronik (Hochmeisterchronik) Kap. 130 ff. sagt „Cobbe“.

⁹ Heinr. VI, 5; IX, 7.

Jahr 1205. Daß Dietrich die Abtweihe nicht schon 1202 empfangen hat, geht aus Heinrichs Chronik deutlich hervor. Sie nennt ihn nämlich bis 1204 noch „Frater“ und erst 1206 „Abt“¹⁰. Irrig verlegen die Dünamünder Annalen die Gründung des Klosters in das Jahr 1211; ebenso irrig bezeichnet die Marienfelder Chronik (aus dem 15. Jahrhundert) als ersten Abt den 1211 geweihten Bernhard zur Lippe¹¹.

Das Kloster wurde an der rechten Seite der Düna, hart an der Mündung, gebaut. Daher der Name „Dünamünde“. Weil es dem hl. Nikolaus, dem Schutzpatron der fahrenden Kaufleute, geweiht war und eine kleine Anhöhe krönte, wurde es auch „Nikolausberg“ (Mons Sancti Nicolai) genannt¹². Die Zeitumstände forderten eine burgartige Anlage. Rings um das Kloster dehnte sich eine menschenleere Einöde mit Mooren, Steppen, Sand und Wald. Gelegenheit zu landwirtschaftlicher Kulturarbeit bot sich in Fülle¹³.

Betrachtet man die Lage des Klosters auf der Landkarte, so springt die verkehrspolitische Bedeutung in die Augen. Vor Dünamünde öffnet sich das Meer, hier konnten die ein- und ausfahrenden Schiffe der Düna beobachtet, Feinde von der See her nach Riga signalisiert und Freunde bis zum Auslaufen ihrer Fahrzeuge beherbergt werden. Dünamünde war der Pförtner Livlands und im besonderen der Stadt Riga.

Dietrich als erster Abt hatte das Kloster mit den vielfältigen Aufgaben nach innen und außen in Gang zu setzen. Einzelheiten aus seiner organisatorischen Arbeit sind nicht überliefert. Die späteren Jahre zeigen nur die guten Erfolge. Ein Eremitenleben war dem Abte Dietrich keineswegs beschieden. Auch dem Bischof Albert stand er nach wie vor zu Diensten.

Im Jahre 1206 betraute ihn der Bischof mit einer schwierigen diplomatischen Aufgabe. Der russische Fürst von Polozk, dünaaufwärts, hatte seinerzeit die Glaubensverbreitung unter den Liven, die ihm

¹⁰ Heinr. VI, 6; VII, 5, 6; VIII, 3; X, 1.

¹¹ *Annales Dunamundenses*, in MG. SS. XIX, 709. *Chronicon Campi s. Mariae*, hrsg. v. Friedr. Zurbonsen, Paderborn 1884, S. 20: „Quo tempore fundata autem est nova abbatia in Livonia, Campi s. Mariae filia, ubi ipse (Bernhardus) primus tum abbas constitutus est.“ Die Frage nach dem Mutterkloster der Dünamünder Abtei ist nicht vollkommen geklärt. Wahrscheinlich gehörte Dünamünde als Tochterkloster zu Pforta, dem Heimatkloster Dietrichs.

¹² Heinr. VI, 5.

¹³ Über die Beschaffenheit dieser Gegend damals vgl. Aug. v. Bulmerincq, *Die Besiedlung der Mark der Stadt Riga*, Riga 1921, 4 f.

tributpflichtig waren, bereitwillig erlaubt¹⁴. Offenbar rechnete der Fürst mit keinen politischen Veränderungen in diesem Gebiet. Bischof Albert aber hatte in wenigen Jahren etwas vollkommen Neues an der unteren Düna geschaffen. Er war Territorialherr geworden, verfügte über eine Streitmacht, setzte Vasallen ein und erweiterte dauernd missionarisch und herrschaftlich seinen Geltungsbereich. Kein Wunder, daß Fürst Wladimir von Polozk mißtrauisch wurde und seine freundschaftlichen Gefühle für Riga erkalteten. Bischof Albert wollte aber im Interesse des ruhigen Fortganges seines Werkes einen Konflikt mit diesem Fürsten vermeiden. Um womöglich die früheren guten Beziehungen wiederherzustellen, bat er den Abt Dietrich, an der Spitze einer Gesandtschaft nach Polozk zu reiten. Wertvolle Geschenke und reiche Mittel wurden ihnen mitgegeben. Fürst Wladimir empfing die Herren aus Riga in Gegenwart geflüchteter Liven, die dem Bischof feindlich gesinnt waren, sehr ungnädig und verhängte über sie Hausarrest. Abt Dietrich aber zeigte sich der unerwarteten Sachlage weltmännisch gewachsen. Durch großzügige Bestechung gewann er einen hohen Hofbeamten, der ihm alles verriet, was der Fürst gegen Bischof Albert und seine Herrschaft im Schilde führte. Vereinigt mit dem rebellierenden Teil der Liven plante Wladimir einen überraschenden Überfall auf Riga, wozu die Vorbereitungen im vollen Gange waren. Dietrich sandte durch einen bezahlten Liven sofort einen Warnbrief an den Bischof. Von allen diesen Vorgängen erfuhr wieder der Fürst, der den Abt mit heftigen Worten zur Rede stellte. Dietrich, der sich nicht einschüchtern ließ, stand offen und unbewegt zu seinen Taten. Der Schluß: Fürst Wladimir verabschiedete den Abt mit freundlichen Worten und schlug Friedensverhandlungen vor; der Zug gegen Riga unterblieb¹⁵.

Im Januar 1208 mußte Abt Dietrich sein strategisches Talent erproben. Die heidnischen Litauer fielen häufig wie der Blitz verheerend in das Gebiet der Liven und Letten ein. Dabei bot ihnen die Selburg (Burg der Selen oder Selonier) am linken Ufer der Düna einen festen Stützpunkt. Albert fühlte sich als Landesherr und Bischof verpflichtet, dieses Räubernest auszuheben. Zusammen mit den Liven und Letten, den bischöflichen Dienstmännern, Kreuzfahrern und Schwertbrüdern konnte eine ansehnliche Mannschaft

¹⁴ Heinr. I, 3. Vgl. diese Zeitschrift 1954, 15 ff. über die Anfänge der altlivländischen Mission.

¹⁵ Heinr. X, 1—3.

in Marsch gesetzt werden. Die Leitung des Unternehmens übertrug der Bischof dem Abt Dietrich und dem Dompropst von Riga, Engelbert. Die Einschließung der Burg führte bald zum Erfolg. Die In-sassen baten um Frieden, der ihnen unter der Bedingung gewährt wurde, daß sie der heidnischen Religion entsagten und sich taufen ließen. Die Belagerten nahmen an, worauf Abt Dietrich und die übrigen Priester die Burg betraten, die Selonier in den Anfangsgründen der christlichen Religion unterrichteten, sie taufte, die Anlagen mit Weihwasser besprengten und das Banner der heiligen Maria auf die Spitze der Burg setzten. Zum Text des Chronisten Heinrich ist zu bemerken, daß er die Spendung der Taufe nicht ausdrücklich erwähnt. Sie muß aber nach dem Zusammenhang des Berichts als selbstverständlich angenommen werden, auch entsprach es so dem Verfahren in ähnlichen Fällen¹⁶.

Bischof in Estland

Nur acht Jahre hatte Bischof Albert gebraucht, um die Liven und Letten geschlossen der Kirche einzugliedern. Für den Sommer 1208 meldet der Chronist Heinrich, ganz Livland und Lettland seien getauft¹⁷. Manches war noch unvollkommen, gelegentlich flammte hier und dort das Heidentum wieder auf, aber die Kirche stand und ihr gehörte die Zukunft. Alberts Bemühen ging zunächst dahin, das Erreichte zu sichern. Der ganze Süden des Lettenlandes mit der Düna war im Besitze russischer Fürsten, die den Einbrüchen der heidnischen Litauer einen hinreichenden Widerstand teils nicht entgegensetzen konnten und teils nicht wollten. Riga am nächsten lag das Fürstentum Kukuensis, daran schloß sich nach Osten das Fürstentum Gerzike an. Beide Herrschaftsgebiete unterwarfen sich halb freiwillig und halb gezwungen dem Rigaer Bischof. Wie es dazu kam, soll hier nicht geschildert werden; es genüge die Feststellung, daß die Sache Ende 1209 geordnet war¹⁸. Jetzt hielt Bischof Albert die Dünalinie bis in die Gegend von Dünaburg fest in der Hand. Als dann im Spätherbst 1210 die Stadt Riga auch noch einen „ewigen Frieden“ mit dem Fürsten von Polozk geschlos-

¹⁶ Heinr. XI, 6.

¹⁷ Heinr. XII, 6: „iam tota Lyvonia baptizata est et Lethigallia.“

¹⁸ Heinr. XIII, 1, 4. LUB I, Nr. 15. Über die Fürstentümer Kukuensis und Gerzike vgl. M. Hellmann, *Das Lettland* 46 ff., 56 ff., 129 ff. Allgemein dazu Michael v. Taube, *Russische u. litauische Fürsten an der Düna zur Zeit der deutschen Eroberung Livlands*, in: *Jahrbuch für Kultur u. Geschichte der Slaven*, Neue Folge XI (1935), 367 ff.

sen hatte, konnte sich Albert gesichert dem neuen Unternehmen in *Estland* widmen¹⁹.

Bischof Albert erblickte in Estland vor allem eine *missionarische* Aufgabe. Seine Urkunden trugen immer noch die Einleitungsform: „Ego Albertus, Dei dignatione Livonum episcopus *et in fide minister humilis*“. Um nun diese Aufgabe besser bewältigen zu können, rief er den Abt Dietrich zu Hilfe, versprach ihm ein Bistum in Estland und weihte ihn kraft päpstlicher Vollmacht im Sommer 1211 unter feierlicher Assistenz der drei norddeutschen Bischöfe von Paderborn, Verden und Ratzeburg zum Bischof²⁰. Leal in der Strandprovinz gegenüber der Insel Ösel, deren Bewohner als Seeräuber gefürchtet waren, sollte seine Bischofsstadt werden²¹. Ein kühner Gedanke. Es ist allerdings fraglich, ob Dietrich seine Bischofsstadt jemals betreten hat. Wenn wir dem Chronisten Heinrich folgen, sehen wir Dietrich entweder auf Wanderung oder in Riga. Die päpstlichen Urkunden nennen ihn deshalb richtiger einfach „Bischof von Estland“ (Episcopus Estiensis oder Episcopus Estiensis provinciae)²². Gemäß ausdrücklicher Weisung Innozenz' III. unterstand Dietrich in seiner geistlichen Amtsführung keinem anderen Bischof²³, auch nicht dem Bischof von Riga.

Weil Dietrich der Stifter des Schwertbrüderordens war, durfte man erwarten, daß der Orden seine Erhebung zum Bischofsamt begrüßt und freundschaftlich mit ihm zusammengearbeitet hätte. Das Gegenteil traf zu. Die Ritter erlaubten sich gleich nach der Weihe Dietrichs einen moralischen Angriff auf ihn (und Albert), indem sie beim Papste beantragten, für die estländischen Südprovinzen Sakkala und Ugaunien, die der Orden als sein Gebiet betrachtete, einen eigenen Bischof zu bestimmen. Man wird dem Orden nicht Unrecht tun, wenn man ihm hierin egoistisches Streben vorwirft. Papst Innozenz III. lehnte denn auch das Begehren der Ritter durch Schreiben vom 25. Januar 1212 mit einigen diplomatischen Wendungen ab. Vermutlich geht die Weisung des gleichen Papstes vom

¹⁹ Heinr. XIV, 9.

²⁰ Heinr. XV, 4. Bulle Innozenz' III. v. 31. Okt. 1213, in: LUB I, Nr. 35.

²¹ Bischof Albert beurkundet am 22. Juli 1224: „dominum Theodoricum . . . ad titulum Lealensem in Estonia episcopum ordinavimus“, in: LUB I, Nr. 61.

²² Innozenz III. in mehreren Urkunden vom Oktober u. November 1213, in: LUB I, Nr. 32—37. Heinr. erwähnt Leal als Bischofsstadt kein einziges Mal. Dietrichs Nachfolger residierte in dem weniger gefährdeten Dorpat. Über das Bistum Leal-Dorpat vgl. Fritz Schonebohm, in: Mitteilungen aus der livländischen Geschichte, Riga, Bd. 20 (1910), 332 ff.

²³ Urkunde v. 2. Nov. 1213, in: LUB I, Nr. 37.

11. Oktober 1213 an den Lunder Erzbischof, unter gewissen Voraussetzungen für Sakkala und Ugaunien ein eigenes Bistum zu schaffen, auf neuerliche und verstärkte Anstrengungen der Ordensritter beim Apostolischen Stuhl zurück²⁴. Der Papst hatte dem Drängen scheinbar nachgegeben und die Entscheidung in die Hand einer neutralen Persönlichkeit gelegt. Klugerweise machte der Lunder Erzbischof, der die Verhältnisse in Livland kannte, von seiner Vollmacht keinen Gebrauch, und der Papst ließ die Sache auf sich beruhen. Die Schwertbrüder erreichten ihr Ziel nicht, Dietrich blieb der alleinige Bischof in Estland. Wie rücksichtslos im übrigen das Verhalten des Ordens nach den in Rom vorliegenden Berichten war, erhellt aus einem Schreiben Innozenz' III. vom 31. Oktober 1213 an die Schwertbrüder. Darin werden sie scharf getadelt. Der Papst wirft ihnen vor, daß sie in Estland, statt pflichtgemäß dem Glaubenswerk zu dienen, einzig darauf bedacht seien, ihre Besitzungen und Einkünfte zu vermehren, und sich benähmen, als wenn sie allein die Herren im Lande wären; sie werden ermahnt, ihren Beruf als „Kämpfer Christi“ zu erfüllen und nicht gegen Christus zu streiten, anderenfalls sehe sich der Papst gezwungen, ihnen alle Privilegien zu entziehen²⁵. Ein solches Schreiben konnte natürlich nicht dazu beitragen, das Verhältnis zwischen dem Orden und Dietrich herzlicher zu gestalten. Aber der Orden fügte sich. Ein Ausgleich der materiellen Interessen zwischen den Parteien in Estland kam im Jahre 1216 zustande, indem sich Bischof Albert, Bischof Dietrich und der Schwertbrüderorden so verständigten, daß jeder ein Drittel der Einkünfte aus den unterworfenen Gebieten Estlands empfang²⁶.

Für seine geistliche Aufgabe brauchte Bischof Dietrich die notwendigen *Missionare*. Woher kamen sie? Einen Teil stellte Bischof Albert zur Verfügung, vereinzelt halfen Ordenspriester der Schwertbrüder²⁷, im übrigen mußte Dietrich die erforderlichen Kräfte in Deutschland anwerben. Das Jahr 1213/14 scheint er zu einem großen Werbezug in Niedersachsen, Westfalen und im Rheinland benützt zu haben. Dies läßt sich aus der Tatsache schließen, daß Innozenz III. am 30. Oktober 1213 nicht weniger als fünf Apostolische Schreiben zugunsten Dietrichs nach Norddeutschland gesandt

²⁴ LUB I, Nr. 24, 29.

²⁵ LUB I, Nr. 36.

²⁶ Heinr. XX, 4. Dazu Hildebrand a. a. O. 100 f., 104.

²⁷ Heinr. XIX, 4 nennt zur Zeit Dietrichs einen „Otto, frater militiae sacerdos“ als Missionar in Estland, identisch mit „Otto sacerdos“ ebendort XIX, 7.

hat. Das erste spricht zu allen Gläubigen in Niedersachsen, die ermahnt werden, den Bischof von Estland und seine Mitarbeiter gütig aufzunehmen und zu unterstützen. Das zweite ist an den Bischof von Münster gerichtet, der sich bereit erklärt hatte, im Dienste Dietrichs das Katechistenamt (praedicationis officium) unter den Esten auszuüben. Der Papst lobt den Missionseifer und nimmt Kirche und Bischof von Münster unter seinen Schutz. Das dritte Schreiben empfing der Bischof von Paderborn, das vierte der Bischof von Verden. Beide Prälaten hatten sich entschlossen, als Missionare nach Estland zu gehen, was der Papst in gleicher Weise wie beim Bischof von Münster lobend und schützend anerkennt. Das fünfte Schreiben adressierte der Papst an die Klöster Niedersachsens, deren Vorsteher ermahnt werden, dem Bischofe Dietrich zu gestatten, daß er sich aus jedem Kloster einen oder zwei Mitarbeiter auswähle²⁸. Cäsarius von Heisterbach, Zeit- und Ordensgenosse Dietrichs, Novizenmeister, erzählt aus der damaligen Praxis der Missionswerbung einen lehrreichen Fall. Er berichtet, daß sich der junge Zisterziensermönch Petrus im Kloster Himmerode (Bistum Trier) „in Hoffnung auf das Martyrium“ dem Bischofe Dietrich anschloß, und zwar „ohne Erlaubnis seines Abtes“. Cäsarius findet das mit Berufung auf die von Innozenz III. erteilte Vollmacht ganz in der Ordnung²⁹.

Welches waren nun die *Missionserfolge* Dietrichs unter den Esten? Sein erster Versuch, in Estland Fuß zu fassen, schlug fehl. Im Januar 1212 hatte er sich einem Kreuzzugsunternehmen der vereinigten Letten und Liven, Schwertbrüder und Pilgrime gegen die Esten angeschlossen, mußte aber ohne jeden geistlichen Gewinn nach Riga zurückkehren. Ein Priester und einige Begleiter, die der Bischof darauf nach Estland sandte, wurden von dem estländischen Gauhäuptling Lembit überfallen und getötet³⁰. Bessere Aussichten schienen sich zu öffnen, als im Frühjahr 1212 Abgesandte der süd-estischen Provinz Sakkala bis zur Pala (Fluß) im Namen ihrer Landsleute versprachen, den christlichen Glauben anzunehmen, und dafür sogar Geiseln stellten. Das geschah ohne äußeren Druck bei einer Zusammenkunft der Esten mit Bischof Albert, den Schwertbrüdern und Vertretern der Stadt Riga in Treyden, wo nach heftigen Debatten ein Friedensvertrag für drei Jahre zustande kam. Es zeigte sich aber, daß die Sprecher (Häuptlinge,

²⁸ LUB I, Nr. 32, 33, 34 u. Regesten Nr. 39, 40.

²⁹ *Dialogus miraculorum* VIII, c. 13.

³⁰ Heinr. XV, 7, 9.

Älteste) weder den Willen noch die Macht besaßen, ihre Stammesgenossen wie in einem Zuge dem Christentum zuzuführen. (Sie waren keine germanischen Herzöge.) Jeder Sakkalaner mußte sich nach eigener Neigung entscheiden, und diese war vorderhand dem christlichen Glauben wenig günstig. Der Chronist urteilt für den Anfang 1213, daß die Sakkalaner mit steifem Nacken daherschritten und keinem Fremden gehorchen wollten³¹.

Einige Erfolge wurden trotzdem erzielt. Innozenz III. sagt in seiner Bulle vom 31. Oktober 1213 (auf Grund von eingegangenen Berichten), daß schon ein großer Teil Estlands bekehrt sei³². In den Jahren 1212/13 müssen freilich sehr übertriebene Erfolgsmeldungen aus Livland nach Rom gelangt sein. Wenn nämlich die päpstliche Bulle vom 11. Oktober 1213 sagt, die estländischen Provinzen Sakkala und Ugaunien hätten das Wort Gottes angenommen, so widerspricht das den nüchternen Angaben des Chronisten³³.

Erst mit dem Jahre 1215 begann ein merklicher Fortschritt in der Christianisierung Estlands. Der oben erwähnte dreijährige Friede war abgelaufen. Die Stammesfehden und Kreuzfahrten lebten sofort wieder auf. Gelegentlich eines Zuges der vereinigten Liven und Letten, Schwertbrüder und Kreuzfahrer in die Provinz Sakkala wurde die Burg des gefährlichen Häuptlings Lembit erobert. Die Insassen baten um Schonung und gelobten, Christen zu werden. Der Chronist schreibt: „Getauft wurde Lembit, der Erzgauner, mit allen anderen, die sich in der Burg befanden“³⁴. Das war vor Ostern 1215. Im folgenden Sommer stellte sich die Gesamtheit der Einwohner Sakkalas und Ugauniens zur Taufe. Die Angelegenheit entwickelte sich wie folgt: Die Häuptlinge der genannten Provinzen hatten nach alter Stammesfehdengeohnheit mit einem starken Heere das christliche Lettland überfallen und grausam darin gewütet, worauf die ergrimmteten Letten, begleitet von Schwertbrüdern und Kreuzfahrern, nach Estland einrückten und erbarmungslose Vergeltung übten an ihren Feinden, die sich nun in äußerster Not

³¹ Heinr. XVI, 1, 8.

³² LUB I, Nr. 36.

³³ LUB I, Nr. 29; vgl. Hildebrand a. a. O. 97 f., der die Ordensritter für diese allzu optimistischen Berichte verantwortlich macht, die den Papst zur Errichtung eines zweiten Bistums in Estland bewegen sollten.

³⁴ Heinr. XVIII, 7: „Baptizatur Lembitu perfidissimus cum aliis omnibus, tam mulieribus quam parvulis et viris, qui in castro erant.“ Lembit mit den übrigen Häuptlingen in der Burg wurde als Gefangener nach Riga abgeführt, nach Stellung von Geiseln wieder freigelassen; in Freiheit, widmete er sich sofort von neuem dem Kampfe gegen Riga.

an Riga wandten, um Frieden baten und die Annahme des christlichen Glaubens versprachen. Der Friede wurde unter der angebotenen Bedingung gewährt, und auch die Letten waren einverstanden. Der Wandel der Zeit offenbarte sich darin, daß die Letten von jetzt ab bereit waren, die Stammesfehden zu begraben, wenn sich die Gegner mit ihnen im christlichen Glauben verbanden. Eine neue Idee machte ihre versöhnende Kraft im öffentlichen Leben geltend. Die Rigaer sandten Priester, die Sakkala bis zur Pala und Ugaunien bis zum Embach taufte und dann nach Riga zurückkehrten. Denn, so schließt der Chronist, „wegen der Wildheit der übrigen Esten“ sei es noch nicht möglich gewesen, im Lande dauernd zu wohnen³⁵. Die Missionare hatten also keinen bewaffneten Schutz.

Zu Beginn 1216 zog das Kreuzheer „gegen die Feinde des christlichen Namens“ in der Strandprovinz Rotalien. Die Burg Sontagana kapitulierte nach heftigem Widerstand. Wie üblich wurde den Kapitulantem Schonung und Freiheit zugesagt, wenn sie sich zu Christus bekenneten. Die Esten nahmen an. Darauf stieg der Priester Gottfried in die Burg, ließ sich von den Bewohnern den Glauben an Gott beteuern und besprengte sie mit Wasser, indem er sprach: „Seid denn alle getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“³⁶. Von dieser Art der Taufspendung hat auch Cäsarius von Heisterbach erfahren und ein eigenes Kapitel darüber geschrieben. Ihre Gültigkeit wurde, so berichtet er, von den einen bejaht und von den anderen verneint. Um sicher zu gehen, habe man dann „durch dreimaliges Eintauchen nach dem Brauche der Kirche“ getauft³⁷.

Eine leichte Welle des Christentums gelangte Anfang 1217 in die mittelestländische Provinz Jerwen. „Einige haben wir dort getauft“ meldet der Chronist für diese Zeit³⁸. Dann stockte der Fortgang. Vom Frühjahr bis zum Herbst 1217 glich ganz Estland einem brodelnden Kessel. Ermutigt durch das Hilfeversprechen des Fürsten von Nowgorod hatte der mehrfach genannte Lembit alle Esten zum Kampfe gegen die neue Herrschaft und ihre Religion aufgerufen. Ein Heer von 6 000 Mann stand in Sakkala bereit und wartete auf die Ankunft der Russen. Riga sandte schleunigst alles, was

³⁵ Heinr. XIX, 4, 7 am Schluß.

³⁶ Heinr. XIX, 8.

³⁷ *Die Fragmente der Libri octo miraculorum* II, 13: De his, qui in Livonia per aspersionem aquae baptizati sunt, quia multi erant.

³⁸ Heinr. XX, 6.

es an streitbaren Männern aufbieten konnte, nach Sakkala, kam den Russen zuvor und schlug die Esten vernichtend bei Fellin. Mit vielen Häuptlingen fiel auch Lembit im Kampf. Sein Bruder und die übrig gebliebenen Führer baten um Wiederherstellung des Friedens und bekannten sich erneut zum Christentum. Das war die „zweite Bekehrung“ Sakkalas. Ein Kreuzzug von Riga in die estländische Strandprovinz im März 1218 veranlaßte die Häuptlinge von Rotalien bis nach Rewel und Harrien zum Versprechen, sich der livländischen Kirche zu unterwerfen. Um dieselbe Zeit (Frühjahr 1218) erklärten die Bewohner der Provinz Jerwen ihre Bereitschaft, den christlichen Glauben mit allen daraus entspringenden Pflichten anzunehmen³⁹.

So schienen sich die günstigen Zeichen für Bischof Albert und Dietrich zu vermehren. Trotzdem schauten sie mit großer Sorge in die nächste Zukunft.

Man wußte in Riga, daß die Fürsten von Nowgorod und Pleskau ein Heer sammelten, das zusammen mit den getauften und ungetauften Esten die deutsche Herrschaft an der Düna mitsamt ihrem Missionswerk vernichten sollte. Wenn man sich in Riga behaupten wollte, dann waren starke Abwehrkräfte notwendig. Aber gerade in diesem Augenblick hatte der Bremer Metropolit den Zuzug der Kreuzfahrer nach Livland gesperrt. Davon erwähnt der Chronist Heinrich nichts, aber das Schreiben des Papstes Honorius III. vom 30. April 1218 gibt uns hinreichende Klarheit. Darin fordert der Papst vom Bremer Metropoliten mit schneidender Schärfe, daß er aufhöre, den Kreuzfahrern für Livland Hindernisse zu bereiten; anderenfalls werde er (der Papst) eine exemplarische Strafe über ihn verhängen⁴⁰. Wegen der Unsicherheit der Lage taten die maßgebenden Persönlichkeiten in Riga einen für Livland und im besonderen für Bischof Dietrich folgenschweren Schritt.

Im Sommer 1218 nämlich fuhren Bischof Albert, Bischof Dietrich, der Dünamünder Abt Bernhard zur Lippe und der Kreuzfahrer Graf Adolf von Holstein nach Dänemark und ersuchten den König Waldemar II., im folgenden Jahr einen Kreuzzug gegen die Esten zu unternehmen, damit sie „gedemütigt aufhörten, zusammen mit den Russen die livländische Kirche zu bekämpfen“. Der Dänenkönig

³⁹ Heinr. XXI, 2—6.

⁴⁰ LUB I, Nr. 41: „castigabimus, quod . . . sit ad correctionis exemplum et . . . aliis ad terrorem.“ Bremen wollte den Bischof Albert unter Druck setzen, weil dieser die Metropolitanrechte Bremens nicht anerkannte.

sagte gern zu⁴¹. Im Frühjahr 1219 erschien Waldemar, begleitet von den Bischöfen seines Reiches, unterstützt durch den Slawenfürsten Wizzlaw von Rügen, mit einer Flotte von 1500 Schiffen an der Küste Nordestlands. Bischof Albert, der unterdessen aus Niedersachsen beträchtliche Verstärkung empfangen hatte, verhielt sich nun gegen das dänische Unternehmen vollkommen ablehnend. Er erkannte die Eroberungspläne Waldemars. Bischof Dietrich dagegen beteiligte sich mit einer Schar deutscher Kreuzfahrer. Die alte Estenburg Lindanise an der Küste wurde erobert und zerstört und an ihrer Stelle die Burg Reval angelegt. Die Esten mieden zunächst den weiteren Kampf und sandten ihre Ältesten mit Friedensbeteuerungen zum König, der sich von ihnen täuschen ließ und sie mit Geschenken bedachte. Darauf hatten auch die Bischöfe — unter ihnen Bischof Dietrich — keine Bedenken, die estnischen Abgesandten zu taufen. Es wird im Kreise der Dänen und Deutschen eine zuversichtliche Stimmung geherrscht haben, so daß alle Vorsichtsmaßnahmen versäumt wurden. Drei Tage später zur Nachtzeit griffen die Esten das Lager der Dänen mit voller Wucht an, drangen auch in das Zelt des Bischofs Dietrich ein, das sie für das Königszelt hielten, und erstachen den Bischof. In diesem sagenhaft umwobenen Kampf blieben die Dänen und Deutschen dank der Besonnenheit und Tapferkeit Wizzlaws und seiner Streiter am Ende doch siegreich⁴².

In Riga war das Vorgehen Dietrichs als Treuebruch an der livländischen Kirche verurteilt worden. Der Chronist Heinrich schließt aber seinen Bericht versöhnend: „Durch die Schwerter der Heiden getötet, ist er (Dietrich), wie wir hoffen, in die Zahl der Märtyrer eingegangen“⁴³.

Würdigung von Person und Werk

Dietrich zählt zu den ersten Zisterziensern, die sich dem Missionswerk widmeten. Er stand in der Reihe jener, die einer neuen Be-

⁴¹ Heinr. XXI, 1.

⁴² Heinr. XXIII, 2. *Annales Ryenses* (Ruhkloster in Schleswig) ad a. 1219: „Rex Waldemarus congregato exercitu permaximo cum mille quingentis longis navibus Estoniam intravit, et post multa bella totam terram illam ad fidem Christi convertit et Danis subdidit usque in praesens.“ In: MG. SS. XVI, 406. Nach der Besprechung mit Bischof Albert und den übrigen hatte sich König Waldemar vom Papste die Vollmacht erteilen lassen, das den Heiden entrissene Land mit dem dänischen Reich und der dänischen Kirche zu vereinigen: Schreiben Honorius' III. v. 9. Oktober 1218, in: LUB III, Nr. 41 a. Estland wird darin nicht ausdrücklich genannt; war aber das erste Ziel Waldemars.

⁴³ Heinr. XXIII, 2 mit 11.

wegung innerhalb dieses Ordens zum Durchbruch verhalfen. Nach den strengen Zisterziensersatzungen sollten die Mönche ein Leben des Gebets und der Arbeit führen, aber keine Seelsorge außerhalb des Ordens ausüben. Als nicht nur für Livland, sondern auch für die Preußenmission immer mehr Zisterzienser ihre Zellen verließen, war die oberste Ordensleitung stark beunruhigt. Man fürchtete den Verfall der Disziplin. Die Päpste jedoch, die höchsten Gesetzgeber für den Orden, billigten und förderten das neue Streben. Von den einschlägigen päpstlichen Urkunden sei nur eine genannt: Papst Innozenz III. ermahnte das Generalkapitel in Cîteaux durch Schreiben vom 10. August 1212 sehr entschieden, den Missionaren aus ihren Abteien keine Hindernisse zu bereiten⁴⁴. Damit war der Stand dieser Missionare auch kirchenrechtlich voll legitimiert. Wir haben hier den Fall, daß eine an sich lobenswerte Ordenssatzung zugunsten einer wichtigen kirchlichen Aufgabe zuerst tatsächlich (vielleicht nicht ganz ohne Gewissensunruhe), dann auch rechtlich gelockert wird.

Ferner war Dietrich maßgebend beteiligt an der Einführung und Festigung der eigentümlichen Missionsmethode in Livland. Seinem mündlichen Bericht an der Römischen Kurie folgte die erste Kreuzzugsbulle für die Glaubensverbreitung an der Düna. Durch die Stiftung des Schwertbrüderordens wurde die Verschmelzung der Missionsarbeit mit der materiellen Macht praktisch unwiderruflich. Die Grundsätze freilich, von denen sich Dietrich (und nachher Bischof Albert) leiten ließ, waren nicht neu, sie entsprachen vielmehr dem herrschenden Zeitgeist. Eine ausführliche Behandlung dieser Frage müßte erstens die Eigenart des livländischen Kreuzzugs und seiner Verquickung mit den Stammesfehden aus den Quellen klarstellen und zweitens den Gang der Entwicklung vom anfangs Gewollten zum später Gewordenen aufzeigen.

Für Estland ist Dietrich der erste Landesbischof, der Zeitüberdauerndes geleistet hat. Sein Erfolg kann allerdings nicht abgetrennt werden von der einleitenden und wesentlich mitwirkenden Tätigkeit des Bischofs Albert von Riga, der als der Größere hinter ihm stand. Streng kirchenrechtlich war Dietrich der allein verantwortliche und von Riga vollkommen unabhängige Bischof in Estland, nur dürfen wir die Verhältnisse jener Zeit nicht mit unseren heutigen Gewohnheiten messen. Bischof Albert hatte das neue Bistum

⁴⁴ *Preußisches Urkundenbuch*, hrsg. v. R. Philippi, Bd. I, Abt. 1 Nr. 6, S. 5 (Königsberg 1882).

(mit Zustimmung des Papstes) nicht geschaffen, um sich von Estland zurückzuziehen, sondern um dort seine Aufgabe besser durchführen zu können. Nach wie vor gingen seine Glaubensboten und Kreuzfahrer zu den Esten, was eine tiefe sachliche Gemeinschaft zwischen Albert und Dietrich voraussetzte. Sie beruhte nicht auf Rechtsbestimmungen, ergab sich vielmehr aus der Ungeteiltheit der livländischen Aufgabe und aus der freundschaftlichen Verbundenheit der beiden Bischöfe. Auch das IV. Laterankonzil 1215, wo Albert und Dietrich zugegen waren, anerkannte die führende Stellung Alberts für das ganze Glaubenswerk im ostbaltischen Raum. Nur Bischof Albert kam in öffentlicher Versammlung vor dem Papste zu Wort, und er sprach für ganz Livland⁴⁵. Daß die vorbildliche Willensgemeinschaft am dänischen Unternehmen in Nordostland zerbrach, gehört zu den tragischen Fällen geschichtlicher Entwicklung. Jeder folgte seiner Überzeugung und erstrebte das Beste.

Rund drei Jahrzehnte war Dietrich für Livland tätig. Er hat dienstbereit seine Kräfte dort eingesetzt, wo sie angefordert wurden. Die Tatsache, daß sowohl der greise und müde Bischof Meinhard als auch der junge und vorwärtsdrängende Bischof Albert den Frater Dietrich zur engen Mitarbeit heranzogen, spricht für dessen treffliche Eigenschaften. Die ihm übertragenen Aufgaben wußte er klug und entschlossen zu erledigen. Er bewährte sich als Missionar in Treyden und als Abgesandter in Rom beim Papste wie in Polozk beim russischen Fürsten. Daß er notfalls auch Täuschung und Bestechung als Mittel zum Ziel gebrauchte, erweckt einige Bedenken, obwohl es nicht geschah zum persönlichen Vorteil. Wenn wir dem Wundererzähler Cäsarius von Heisterbach Glauben schenken, wurde Bischof Dietrich gelegentlich einer kirchlichen Feier in Deutschland mit einer übernatürlichen Vision beglückt⁴⁶. Man wird die Historie verstehen dürfen als Zeichen der Hochachtung, deren sich Dietrich in weiten Kreisen seiner Zeitgenossen erfreute. Der gewaltsame Tod inmitten des Heerlagers vollendete ein arbeitsreiches und gefahrenvolles Leben, das er als junger und unternehmungsfreudiger Mönch mit der umfriedeten Stille seiner Klosterzelle vertauscht hatte.

⁴⁵ Heinr. XIX, 7.

⁴⁶ *Dialogus miraculorum* VIII, c. 80.

KLEINE BEITRÄGE

UNIV.-PROF. DR. J. LAURES SJ, TOKYO

KOREAS ERSTE BERÜHRUNG MIT DEM CHRISTENTUM (Forts.)*

KOREANISCHE MARTYRER IN JAPAN

Vorbemerkung: Unter den von Papst Pius IX. am 7. Juli 1867 selig gesprochenen 205 japanischen Martyrern finden sich die Namen von zwölf Koreanern, beziehungsweise Familienmitgliedern koreanischer Christen. Von den vier Frauen waren nach den Quellen drei Japanerinnen, während von der vierten die Nationalität nicht überliefert ist. Außer den zwölf selig gesprochenen Blutzengen kennen wir die Namen von weiteren neun Martyrern, von denen acht sicher Koreaner waren. Der neunte, Thomas Kosaku, war der Diener des Koreaners Petrus Arizo, und es ist kaum anzunehmen, daß ein unfreier Koreaner einen japanischen Diener gehabt haben sollte. Wir wollen in chronologischer Ordnung die Hauptdaten der 21 Martyrer geben.

1) *Michael, enthauptet in Kuchinotsu am 22. 11. 1614.*

Er wurde in Korea gefangen genommen und in Nagasaki getauft. Er diente mehrere Jahre einem japanischen Herrn, um seine gefangene Schwester loszukaufen. Später heiratete er in Kuchinotsu eine Japanerin und verbrachte dort den Rest seines Lebens. Er war besonders Werken der Nächstenliebe zugetan und nahm sich vor allem der Aussätzigen an. Er gewährte ihnen in seinem Hause Gastfreundschaft und pflegte zu sagen: „Ihr seid meine Brüder und eure Krankheit ist für mich ein Grund, euch um so mehr zu ehren.“ Er verdiente seinen Unterhalt durch seine Arbeit und fastete am Freitag und Samstag, um Almosen für die Armen erübrigen zu können. Im Jahre 1614 wurde er um seines Glaubens willen furchtbar gequält und starb unter der Folter. Dann schlug man ihm das Haupt ab und hieb seinen Leib in Stücke. Er starb im Alter von 48 Jahren¹.

2) *Petrus, enthauptet in Kuchinotsu am 22. 11. 1614.*

Er war sehr arm, so daß er kein eigenes Haus besaß und bei einem Christen wohnen mußte. Die Häscher wollten ihn darum nicht auf die Liste der Christen setzen; aber er bestand darauf, daß man ihn einschrieb. Auf diese Weise entging sein weniger mutiger Hausherr dem Tode. Petrus war im Alter von dreizehn Jahren in die Gefangenschaft geraten und bei seinem Tode 38 Jahre alt. Um sich der Gnade des Martyriums würdig zu machen, fastete er dreimal in der Woche und geißelte sich zweimal. Am Tage vor seinem Martyrium sagte er einem Freunde, die Mutter Gottes sei ihm erschienen und habe ihn ermutigt, für ihren Sohn am folgenden Tage sein Leben hinzugeben².

3) *Petrus Arizo, enthauptet in Edo (jetzt Tôkyô) am 19. 7. 1619.*

Er zählte bei seinem Tode erst 28 Jahre, muß also schon 1592, d. h. als ganz kleines Kind in die Gefangenschaft geraten sein. Nach Pagès wäre er Schatzmeister „des Fürsten“ (vielleicht des Shôguns Hidetada) gewesen. Weil er den

* Vgl. ZMR 40, 1956, 177—189.

¹ Morejón, 47—50; Piñeyro, 417—418; Profillet, II, 378; Anesaki, No. 36; Pagès I, 292.

² Morejón, SS. 57—58; Piñeyro, 421; Pagès, I, 293; Profillet, II, 443; Anesaki, No. 36.

gefangenen Christen Erfrischungen gereicht hatte, drangen die Häscher in sein Haus ein und enthaupteten ihn dort.

4) *Thomas Kosaku, enthauptet in Edo am 19. 7. 1619.*

Das gleiche Schicksal teilte Arizos Diener *Thomas Kosaku*; aber es ist aus den Quellen nicht klar ersichtlich, ob er ein Koreaner war³.

5) *Der selige Cosmas Takeya, verbrannt in Nagasaki am 18. 11. 1619.*

Cosmas war der Gastherr der Dominikanerpatres Orsucci und Juan de Santo Domingo. Mit elf Jahren war er als Gefangener nach Japan gekommen und wurde von den Patres der Gesellschaft Jesu getauft. Sein japanischer Herr machte ihn zu seinem Verwalter und gab ihm für seine treuen Dienste ein eigenes Haus und ein Landgut. So erfreute er sich eines gewissen Wohlstandes und war in der Lage, den gehetzten Glaubensboten Obdach und Unterhalt zu geben⁴. Zwei Jahre später starben seine Frau und seine beiden Söhnchen ebenfalls den Martertod, wie an anderer Stelle zu berichten sein wird (NN. 10—11).

6) *Antonius, verbrannt in Nagasaki am 10. 9. 1622.*

Er wurde ergriffen, weil er dem P. Sebastian Kimura S. J. Gastfreundschaft gewährt hatte. Auch diente er den Jesuitenpatres als Katechist. Beim großen Martyrium wurde er mit P. Kimura und 24 Glaubensboten und Christen lebendig verbrannt⁵.

7) *Die selige Maria, enthauptet am 10. 9. 1622 in Nagasaki.*

Sie war die Gemahlin des seligen Antonius (No. 6) und teilte mit ihren beiden kleinen Kindern (NN. 8—9) das Schicksal ihres Gatten. Nach Pagès (Bd. I, 519, Anm. 9) war sie eine Japanerin, aus der Provinz Higo gebürtig⁶.

8) *Der selige Johannes, enthauptet in Nagasaki am 10. 9. 1622.*

Er war der älteste Sohn der seligen Antonius und Maria (NN. 6—7) und mit Vater und Mutter dem Tode verfallen. Er zählte erst zehn Jahre bei seinem Tode⁷.

9) *Der selige Petrus, enthauptet in Nagasaki am 10. 9. 1622.*

Er war der zweite Sohn der seligen Antonius und Maria (NN. 6—7), mußte als dreijähriges Kind für Christus sterben⁸.

10) *Die selige Agnes Takeya, enthauptet in Nagasaki am 10. 9. 1622.*

Sie war die Gemahlin des seligen Cosmas Takeya (No. 5), der drei Jahre vorher um des Glaubens willen lebendig verbrannt worden war. Nach Profillet (Bd. I, 200—201) war sie Japanerin und beim Tode 42 Jahre alt⁹.

11) *Der selige Franciscus Takeya, enthauptet in Nagasaki am 12. 9. 1622.*

Er war das zwölfjährige Söhnchen der seligen Cosmas und Agnes Takeya (NN. 5 und 10). Nach dem Martyrium seines Vaters (im Jahre 1619) wurde

³ Pagès, I, 408, Profillet, II, 22—23; Anesaki, No. 76.

⁴ Pagès, I, 393; *Relazione di alcune cose cavate delle lettere scritte gli anni 1619, 1620 & 1621*, 24—25; Anesaki, No. 82; Profillet, I, 361.

⁵ *Lettere annue del Giappone del anno 1622*, S. 31; Pagès, I, 517, A. 2. Nach Pagès hieß Antonius auch Machin; Profillet, I, 73; Anesaki, No. 115—116.

⁶ *Lettere annue del Giappone del anno 1622* . . . , 32; Pagès, I, 519, Anm. 9; Profillet, I, 249; Anesaki, No. 115—116.

⁷ *Lettere annue* . . . del 1622, S. 32; Pagès, I, 519; Profillet, I, 210; Anesaki, NN. 115—116.

⁸ *Ibid.* Profillet, I, 310.

⁹ *Ibid.* Profillet, I, 310.

er nach Hirado gebracht und dort von einem christlichen Edelmann adoptiert. Da jedoch nach einem neuen Dekret des Shôguns auch die Kinder der bereits früher getöteten Martyrer dem Tode verfallen waren, wurde Franciscus gefangengenommen und vor Gericht gestellt. Der Richter, von dem feinen Benehmen des begabten Kindes angezogen, bot ihm Verzeihung an und wollte ihn an seine Person fesseln, wenn er abließe; aber Franciscus blieb unerschütterlich. Auf dem Richtplatz angekommen, bezeugte er den Martyrern seine Verehrung und bot sein Haupt dem Henker dar, um im Tode mit ihnen vereinigt zu werden. Er war erst zwölf Jahre alt¹⁰.

12) *Der selige Cajus, verbrannt in Nagasaki am 5. 11. 1624.*

Schon als zwölfjähriges Kind hatte er ein großes Verlangen nach der Wahrheit und zog sich darum in die Einöde zurück, um ein Leben der Buße und Abtötung zu führen. In seinem 21. Jahre erschien ihm im Traum ein ehrwürdiger Mann und sagte ihm, er werde im kommenden Jahre übers Meer fahren und nach vielen Heimsuchungen das Ziel seiner Wünsche erreichen. Im folgenden Jahre geriet er in die Gefangenschaft der Japaner, erlitt bei der Insel Tsushima Schiffbruch und wurde todkrank nach Kyôto gebracht. Ein Christ namens Cajus Hoin, ein Verwandter seiner Herrin, machte ihn wieder gesund. Später trat er in ein Bonzenkloster ein, um sein Seelenheil sicherzustellen. Obwohl er bei den Bonzen großes Ansehen genoß, fand er keinen Herzensfrieden. Ein Christ brachte ihn zur Kirche der Jesuiten und ließ ihn im Glauben unterrichten. Nach Empfang der Taufe fühlte er sich vollkommen glücklich und bat um Aufnahme als Diener bei den Patres der Gesellschaft Jesu. Seine Bitte wurde gewährt. Fortan wirkte er als Katechist für Koreaner und Japaner. Namentlich half er P. Morejón S. J. in Osaka, Sakai und Kanazawa. Seine Lieblingsbeschäftigung war der Dienst bei den Aussätzigen. Im Jahre 1614 ging er mit dem Bekenner Takayama Ukon nach Manila in die Verbannung, kehrte zwei Jahre später nach Japan zurück und nahm seinen alten Dienst als Katechist wieder auf. Die Christen nannten ihn wegen seines Seeleneifers nur „den Apostel“. Er gewährte den Jesuitenpatres Unterschlupf und besuchte die im Kerker schmachtenden Christen. Bei diesem Liebesdienst wurde er ergriffen und vor den Richter gestellt. Dieser bot ihm Leben und Freiheit an, wenn er nicht wieder Katedichismusunterricht erteile; aber er erwiderte, er werde dies bis zu seinem Tode fortsetzen. Darum wurde er zum Tode verurteilt und lebendig verbrannt¹¹.

13) *Der selige Vincentius Kaun S. J., verbrannt in Nagasaki am 20. 6. 1626.*

Von diesem glorreichen Martyrer war bereits mehrmals die Rede. Er war der Sohn des Sekretärs des Königs von Korea, der mit einem andern Knaben der Fürstin von Tsushima von ihrem Gemahl aus Korea geschickt wurde¹². Der Jahresbrief von 1626 gibt genauere Auskunft über die Art und Weise seiner Gefangennahme und seine weiteren Schicksale. Er war der Sohn eines Fürsten von 3000 Reitern und wurde am Hof des Königs in Seoul geboren. Als er dreizehn Jahre alt war, folgte er mit seinem Vater dem König auf seiner Flucht vor den Japanern. In der Ferne sah er das feindliche Heer und fühlte den Wunsch, in das Lager der Japaner zu gehen, obwohl er beim Vater vollkommen

¹⁰ *Lettere annue del Giappone . . . 1622*, 52; Pagès, I, 528, Anm. 3; Profillet, I, 178; Anesaki, No. 117.

¹¹ *Histoire de ce qui s'est passé, ès années 1625, 1626 & 1627*, 30—45; Pagès, I, 599—601; Profillet, I, 77—80; Anesaki, No. 178.

¹² Siehe oben, S. 189.

sicher war und kein Grund vorlag, sich dem Feinde auszuliefern. Er trennte sich von den Seinen und ging geradeswegs ins Lager des japanischen Generals, Konishi Yukinaga. Ein Verwandter Konishis, Sô Yoshitomo, Fürst von Tushima, fand Wohlgefallen an dem reizenden Kinde, nahm es unter seinen Schutz und bot es der Kirche in Japan zur Erziehung an. Es wurde in Shiki, auf einer der beiden großen Amakusa-Inseln, getauft und erhielt den Namen Vincentius. Er lernte mit Leichtigkeit Japanisch und machte auch in der Tugend solche Fortschritte, daß er in kurzem ein hervorragender Prediger wurde. Er wirkte äußerst segensreich bei Japanern wie Koreanern, so daß man sagte, aus seinen Werken sehe man, daß er ein Christ sei und sicher im Glauben ausharren werde. Schon bald äußerte er den Wunsch, Jesuit zu werden, aber es scheint, daß er erst kurz vor dem Tode die Gelübde ablegte (Pagès, Bd. I, 623). Es wurde bereits an anderer Stelle gesagt, daß ihn die Patres als Missionar nach Korea schicken wollten, ohne daß es indes gelang¹³.

Im Jahre 1620 kehrte er auf Bitten der Patres aus China nach Japan zurück und wirkte noch sechs Jahre mit großem Erfolg. In Shimabara wurde er von den Häschern ergriffen und zusammen mit drei Patres und fünf Brüdern der Gesellschaft Jesu nach Nagasaki gebracht und dort lebendig verbrannt¹⁴.

14) *Der selige Cajus Jiyemon, verbrannt in Nagasaki am 17. 8. 1627.*

Er war früher in Korea Bonze gewesen, wurde aber seines Vermögens beraubt und des Landes verwiesen. Er floh nach Nagasaki. Dort empfing er die Taufe und arbeitete als Katechist mit den Dominikanerpatres, zu deren drittem Orden er zugelassen wurde. Während der Verfolgung gewährte er den Dominikanern Gastfreundschaft und wurde aus diesem Grunde zum Tode verurteilt, nachdem er ein Jahr lang im Kerker geschmachtet hatte. Er wurde mit drei andern Mitgliedern des dritten Ordens, darunter zwei Frauen, in Nagasaki lebendig verbrannt¹⁵.

15) *Der selige Gaspar Uaz, verbrannt in Nagasaki am 27. 8. 1627.*

Er wurde im koreanischen Krieg gefangengenommen und an einen Portugiesen aus Makao verkauft, der ihn erziehen ließ. Nach Verlauf mehrerer Jahre begab er sich nach Nagasaki und heiratete die Japanerin Maria aus dieser Stadt. Als er sich gezwungen sah, sein Haus zu verkaufen, verklagte man ihn, er beherberge Patres; aber er blieb, wie scheint, vorerst unbehelligt. Er kaufte ein anderes Haus am Meeresstrand unter dem Decknamen seines Freundes Kuhyôye. Hier wohnte er 20 Jahre lang und beherbergte nach wie vor Glaubensboten. Im Mai 1627 wurde P. Francisco de Santa Maria O. F. M. in seinem Hause ergriffen und mit ihm er selbst, seine Frau Maria und sein Freund Kuhyôye. Dieser war noch Heide, ließ sich aber im Gefängnis taufen. Gaspar wurde am 27. August zusammen mit P. Francisco de Santa Maria und zwei Franziskanerbrüdern lebendig verbrannt. Seine Frau Maria und sein Freund Kuhyôye starben am gleichen Tage durch das Schwert¹⁶.

16) *Die selige Maria Uaz, enthauptet in Nagasaki am 21. 8. 1627.*

Wie bereits gesagt, wurde sie mit ihrem Mann Gaspar Vaz ergriffen, weil sie dem P. Francisco de Santa Maria Unterschlupf gewährt hatten. Am gleichen

¹³ *Histoire de ce qui s'est passé . . . ès années 1625, 1626 & 1627*, 203—204.

¹⁴ *Histoire de ce qui s'est passé . . . ès années 1625, 1626 & 1627*, 205; Pagès, I, 612—627; Profillet, I, 80—81; Anesaki, No. 187.

¹⁵ Pagès, I, 664 und Anm. 5; Profillet, I, 221—222; Anesaki, No. 210.

¹⁶ Pagès, I, 665 und Anm. 2; Profillet, I, 382—383; Anesaki, No. 211.

Tage, an dem ihr Mann verbrannt wurde, fiel ihr Haupt durch des Henkers Hand¹⁷.

17) *Thomas Ó Jinyemon, enthauptet in Nagasaki am 27. 8. 1627.*

Er wurde von den Christen „der große Thomas“ (japanisch „Ō“) genannt. Lange Jahre hatte er den Jesuitenpatres gedient und hatte hauptsächlich den Krankendienst im Hospital versehen. Auch widmete er sich der Verkündigung des Wortes Gottes und stand im Verdacht, den Glaubensboten Unterschlupf zu gewähren. Er wurde mit Maria Vaz, Kuhyôye und zwölf andern Christen in Nagasaki enthauptet¹⁸.

18) *Paulus, ertränkt in Shiki am 12. 1. 1630.*

Um den Glauben zu bewahren, hatte er sich einige Tage verborgen, kehrte dann in das Haus seines Sohnes zurück und wurde bald darauf als Christ der Obrigkeit angezeigt. Man warf ihn ins Gefängnis und folterte ihn grausam mit schweren Eisen an den Füßen, aber er blieb fest. Am 12. 1. 1630 setzte man ihn auf ein Fahrzeug, fuhr damit aufs offene Meer und versenkte ihn in den Fluten. Er starb im Alter von 60 Jahren. Er pflegte an Freitagen und Samstagen zu fasten und gab, was er sich am Munde absparte, den Armen¹⁹.

19) *Johannes, verbrannt in Nagasaki zwischen dem 17. und 18. 8. 1633.*

Er hatte P. Diego de Santa Maria O. P. Gastfreundschaft gewährt und wurde mit seiner Frau Maria in Nagasaki lebendig verbrannt²⁰.

20) *Die Gemahlin des Johannes (No. 19), zugleich mit ihm verbrannt²¹.*

21) *Thomas, gestorben im Martyrium der Grube am 21. 3. 1643.*

Am 11. 8. 1642 landete P. Rubino S. J. mit vier Jesuitenpatres und drei Laienchristen an einer Insel der Provinz Satsuma. Alsbald wurden sie ergriffen und nach Nagasaki gebracht, grausam gefoltert und zuletzt zum Martyrium der Grube verurteilt²². Sie starben den Martertod zwischen dem 21. und 25. 3. 1643 in Nagasaki. Einer der drei Laien war der Koreaner Thomas. Er war in Korea

¹⁷ Pagès, I, 665 und Anm. 2; Profillet, I, 250; Anesaki, NN. 212-213.

¹⁸ Pagès, I, 265 und Anm. 4; Anesaki, NN. 212-213.

¹⁹ *Relazione delle persecuzioni mosse contro la fede di Christo . . . ne gl'anni 1628, 1629 e 1630*, 203; Pagès, I, 721, Anm. 3; Anesaki, No. 264; Profillet, II, 443.

²⁰ Pagès, I, 788, Anm. 1; Profillet, II, 260; Anesaki, NN. 357-358.

²¹ Pagès, I, 788, Anm. 1; Anesaki, NN. 357-358; Profillet, II, 334 sagt, Maria, eine Japanerin, sei am 13. August 1633 in Nagasaki um des Glaubens willen lebendig verbrannt worden, sagt jedoch nicht, daß sie die Gemahlin des Martyrers Johannes war. Dennoch kann es sich kaum um eine andere Person handeln. Das Datum ihres Todes ist ohnehin nicht eindeutig bekannt, und tatsächlich wurde das Todesurteil am 13. August gefällt, wenn auch erst vom 15.-17. vollstreckt.

²² Das Martyrium der Grube war von den Verfolgern nicht als Todesstrafe, sondern vielmehr als Tortur gedacht, der auch die Standhaftesten erliegen sollten. Dem Opfer wurden Leib und Gliedmaßen mit Stricken fest umschnürt; dann hängte man es mit den Füßen an einen Galgen und ließ es bis zur Hälfte in eine Grube hinab. Die Öffnung wurde mit einem Deckel verschlossen. Um einen schnellen Tod infolge von Blutstauung zu verhindern, blutete man es an beiden Schläfen. Eine Hand ließ man frei, und die geringste Bewegung wurde als Zeichen des Abfalls gedeutet. Es muß eine furchtbare Marter gewesen sein, die viele auch der Mutigsten müde machte. Der Tod trat erst nach drei, vier, ja acht Tagen ein. Mit Hilfe dieser Tortur wurden viele Apostaten gemacht.

geboren und nach Cambodien ausgewandert, wahrscheinlich zu Beginn der allgemeinen Verfolgung in Japan (1614). Er arbeitete in Cambodien im Dienste der dorthin ausgewanderten japanischen Christen²³.

Koreanische Bekenner

Außer den 21 Blutzeugen hatten auch andere koreanische Christen um des Glaubens willen vieles zu erdulden, ohne indes ihr Leben hingeben zu müssen. Wir kennen die Namen von drei dieser Bekenner.

1) *Julia Ōta, im Jahre 1612 nach der Insel Oshima verbannt.*

Julia war Hofdame im Palast Ieyasus. Als dieser im Jahre 1612 seine christlichen Diener zum Abfall aufforderte, wurde auch Julia gedrängt, den Glauben zu verleugnen. Da sie standhaft blieb, wurde sie nach der einsamen Insel Oshima, von dort nach dem noch einsameren Niishima und zuletzt nach dem ganz abgelegenen Kōzushima verbannt²⁴.

2) *Manuel, verbannt im Jahre 1614.*

Er war mit sechs andern Christen am 27. März gefangengenommen worden, aber da er taubstumm war, wurde er nach drei Tagen aus dem Gefängnis entlassen. Den sechs andern brannte man mit einem Eisen ein Kreuz auf die Stirne und schnitt ihnen alle Finger und Zehen ab. Zwei starben an den Folgen dieser Marter; die andern vier überließ man ihrem Schicksal. Sie erbettelten sich ihren Unterhalt und wohnten im Aussätzigenheim. Manuel gesellte sich wieder zu ihnen und half ihnen in ihrer traurigen Lage, soviel er konnte. Um unter Christen zu leben und die Sakramente empfangen zu können, schleppten sich die Unglücklichen von Shizuoka nach Osaka und von dort nach Nagasaki, wo sie im Jahre 1616 ankamen und von den Christen mit großer Liebe und Ehrfurcht aufgenommen wurden²⁵.

3) *Elisabeth, im Jahre 1629 in den heißen Schwefelquellen von Unzen gemartert.* Sie wurde mit vielen Christen, Männern und Frauen (im ganzen 74) nach Unzen gebracht und in den siedendheißen Schwefelquellen tagelang mit der kochenden Flüssigkeit übergossen. Alle außer Elisabeth wurden schwach. Zuletzt brachte man sie zurück nach Nagasaki und schleppte sie vor den Gouverneur. Da sie sich weigerte, den Glauben zu verleugnen, schrieb man gewaltsam mit ihrer Hand ihren Namen in das Apostatenverzeichnis, erlaubte ihr nicht, auch mit einem einzigen Wort zu protestieren, und jagte sie fort²⁶.

Schlußwort

Wenn schon die in Feindesland verschleppten Koreaner so standhaft ihren Glauben bekannten, so ist es nicht zu verwundern, daß die Christen in Korea, nachdem sie von China Kenntnis vom Christentum erlangt hatten, bereit waren, für ihren Glauben alles, selbst das Leben zu opfern. Die Geschichte der katholischen Kirche im „Lande der Morgenfrische“ ist nicht weniger als die der Martyrerkirche Japans ein Ruhmesblatt in den Annalen der Kirche Christi.

²³ Pagès, I, 873, Anm. 3, 874—876; Profillet, II, 4198; Anesaki, No. 391; Rhodes, 212—213.

²⁴ *Lettere annua del Giappone del 1612*, 155—160; Pagès, I, 229—230; Anesaki, No. 15b.

²⁵ Pagès, I, 281, 283 und Anm. 2; Anesaki, No. 28.

²⁶ *Relazione delle persecuzioni . . . ne gl'anni 1628, 1629 e 1630*, 81—87. Pagès, I, 702—704; Profillet, III, 146—149; Anesaki, No. 255.

G. C. ANAWATI OP *, KAIRO
ZWEI BÜCHER VON MOHAMMEDANERN ÜBER CHRISTUS¹

I

Eine der interessantesten Erscheinungen für den, der die Entwicklung der religiösen Ideen des Islams im Nahen Osten beobachtet, ist die der Rückwirkung der westlichen Ideen auf diese Entwicklung. Man hat sich mit dieser Erscheinung bereits verschiedene Male befaßt, sei es, daß man sie mit der umfangreicheren Bewegung der Renaissance, der Nahda, in Ägypten, in Syrien und im Libanon in Zusammenhang brachte, sei es, daß man die religiösen Ideen selbst in besonderer Weise studierte. Vor kurzem erst hat einer unserer Mitbrüder, R. P. J. Jomier, ein erstaunliches Bild der Schule des Scheichs Mohammed 'Abdû und des Manâr entworfen.

Angesichts der Lebensfähigkeit und des Zusammenhalts der religiösen Ideen des Islams wird es nicht wundernehmen, daß die erste Reaktion, welche die Einführung fremden Gedankengutes in diesem Milieu hervorruft, die der Abwehr ist. Der Islam fühlt sich bedroht, und zwar geistig in gewissen überlieferten Lehren: er erklärt daher gewissermaßen den Belagerungszustand, zieht — wenn man so sagen darf — die Zugbrücke hoch, verbarrikadiert sich und bringt eine ganze apologetische Literatur der Verteidigung und des Angriffs heraus. So vor allem die Lehre des Scheichs Mohammed 'Abdû und seines Jüngers Râschid Radâ, und die weit heftigere der muslimischen Brüder.

Es wäre jedoch falsch, anzunehmen, daß dies die einzige Reaktion sei. Es zeichnet sich eine weitere Strömung ab, die insbesondere von Persönlichkeiten (Ärzten, Ingenieuren usw.) herrührt, die — etwa auf Grund einer wissenschaftlichen Disziplin — zum Nachdenken über ihre islamische Kultur gekommen sind, oder aber auf Grund der Lektüre zahlreicher Bücher ausländischer Schriftsteller und des Verkehrs mit den letzteren. Wenn diese Denker auch ganz befangen bleiben im religiösen islamischen Gefühl, so versuchen sie doch das Christentum in einer neuen Sicht und mit ehrlicher Sympathie zu betrachten, eine Haltung, die von der der Anhänger der alten Art vorteilhaft absteht. Zwei jüngst erschienene Arbeiten scheinen uns besonders symptomatisch für diese Geisteshaltung in Ägypten zu sein: die eine ist die von 'Abbas Mahmûd el-'Aqqâd: *Der Geist Christi* ('Abqariyyat al-Masîh), die andere die des Dr. M. Kâmel Hussein: *Qaryatun zâlîma* (Cité inique).

Das erste Werk, *Der Geist Christi*, ist einem der erfolgreichsten ägyptischen Schriftsteller der Gegenwart, Mahmûd el-'Aqqâd, zu verdanken. M. el-'Aqqâd ist bereits ein Veteran der arabischen Literatur. Er ist Autodidakt, den keine große Schule Ägyptens für sich in Anspruch nehmen kann und zu gleicher

* P. G. C. Anawati OP ist der Direktor des Instituts der Dominikaner für orientalische Studien (IDEO) in Kairo, das im Schatten der berühmtesten islamischen Universität beharrliche wissenschaftliche Aufbauarbeit leistet. Es trägt wesentlich dazu bei, eine genuine Kenntnis des Islams zu gewinnen und richtige Vorstellungen vom Christentum zu verbreiten. (Cf. Oss Rom v. 20. 5. 1956, p. 4.) — Die Übersetzung dieses Referats aus dem Französischen besorgte Dr. A. Fröschle-Firmann.

¹ 'ABBAS MAHMÛD el-'AQQÂD: *'Abqariyyat al-Masîh* (Der Geist Christi). Kairo, Kitab al-yôm, 1953. pp. 224.

MOHAMMAD KÂMEL HUSSEIN: *Qaryatun zâlîma*. Kairo, Impr. Misr. 1954. pp. 234.

Zeit Dichter, Historiker, Philosoph, Volkswirtschaftler und Politiker, oder, wenn man so will, um den Bereich dieser zahlreichen Sonderbegabungen abzustecken, ein Essayist, der sich nicht scheut, die verschiedenartigsten Themata anzufassen, um das zu sagen, was er denkt. Obwohl er nur in Arabisch schreibt — und zwar eine klassische, bündige und elegante Sprache — verschweigt er nicht die abendländischen Quellen seiner umfangreichen Kultur, die er hauptsächlich aus englisch geschriebenen Werken schöpfte. Seine Bücher und Aufsätze werden mit Aufmerksamkeit von Jugendkreisen gelesen, die in ihm einen geistigen Führer zu finden glauben.

Er hat niemals seine islamischen Bindungen geleugnet, hat sich sogar selbst in einem Werk, das den Titel „Die Philosophie des Koran“ trägt, zum Verteidiger des Heiligen Buches des Islams gemacht.

Vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus wollte er dem Ruhm des Islam eine Serie von Arbeiten widmen, die den „Geist“ (‘abqariyya) der großen muslimischen Gestalten herausstellen sollten: den Geist Mohammeds, den Geist des ‘Omar, den Geist ‘Ali’s usw. Im Verfolg dieser Reihe großer Männer, über die M. el-‘Aqqâd schrieb, ist er dazu gekommen, die Person Jesu selbst zu behandeln. Er tat das in einer volkstümlichen Sammlung mit großer Auflage.

El-‘Aqqâd teilt dieses Werk in vier Teile von ungleicher Länge ein. Im ersten Teil schreibt er über „Jesus in der Geschichte“, im zweiten über „Die Predigt“ (ad-da‘wa), im dritten über „Die Werkzeuge der Predigt“ (nämlich das Evangelium und die Apostel), um dann schließlich im vierten Teil die Schlußfolgerung zu ziehen.

Im ersten Teil über „Christus in der Geschichte“ betrachtet Vf. das Leben Christi von verschiedenen Gesichtspunkten aus, um es in seinen geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen. Zug um Zug untersucht er das Prophetentum in Israel, beschreibt er die jüdisch-religiösen Haupt-Gruppierungen zur Zeit Christi: Sadduzäer, Pharisäer, Essäer und Samariter. Alsdann widmet er mehrere Kapitel dem Studium der politischen, sozialen, religiösen und geistigen Situation zur Zeit Christi. So kommt er schließlich zu dem Ergebnis, daß „die Botschaft Christi“ zur rechten Zeit gekommen sei, als Antwort nämlich auf die Erfordernisse der Epoche, und zwar in dem Sinne, daß es erstaunlich gewesen wäre, wenn diese Epoche keinen Propheten dieser Botschaft gehabt hätte. Wenn ein Schriftsteller nach dieser Epoche etwa einen Propheten hätte erschaffen wollen, der die erwartete Botschaft verkündete, hätte seine Einbildungskraft keinen erfinden können, der in ebenso bewunderungswürdiger Weise der Zeit entsprach.

M. el-‘Aqqâd versucht alsdann vorsichtig und mit unendlicher Ehrfurcht, ein Bild Jesu zu geben. Er tut das, indem er aus dem Evangelium schöpft oder aus seiner eigenen Einbildungskraft. „Jesus“, so sagt er, „war eine sympathische Erscheinung. Wenn er sprach, flöste er seinen Zuhörern Vertrauen ein. Es wird mehrmals berichtet, daß sie durch seine Worte ergriffen waren, weil er sprach wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Pharisäer und Schriftgelehrten...“ „Er war redengewandt und von rascher Auffassungsgabe; und zu seiner Überzeugungskraft gesellte sich eine große Geschicklichkeit in der Anwendung der Schrifttexte bei Einwendungen, mit denen man ihm hart zusetzte . . . Die Vorliebe für das Schöne äußerte sich in seinen Gefühlen ebenso wie in seiner Ausdrucksweise und seinen Gedanken.“ (93)

Er verlangte von seinen Jüngern, daß sie sich opfern, sich nötigenfalls der Gefahr aussetzen sollten, wenn es darum ginge, die Wahrheit zu verteidigen oder die Seelen Gott zuzuführen. Gleichzeitig jedoch setzte er ihnen Grenzen,

die nicht zu überschreiten seien. „Seid sanft wie die Taube und klug wie die Schlangen . . .“ Vor allem aber fürchte man den Tod der Seele, und dafür müsse man nötigenfalls das Leben opfern.

Im zweiten Teil, welcher der „Predigt“ (ad-da'wa) gewidmet ist, zeigt der Autor, daß es zur Zeit Christi zwei Plagen gab, die die Menschheit bedrängten: einerseits eine Verhärtung der religiösen und sozialen Formen — eine Erscheinung, die sich in allen Dingen zeigte — und andererseits die Plage der schlechten Beziehungen der Nationen und Völker untereinander.

Angesichts dieses zweifachen Übels gab es nur eine Lösung: einen festen Glauben, fußend auf der Einfalt des Gewissens, das da glaubt, daß die größte aller Tugenden die Liebe ist, und daß sich als beste Liebe die Feindesliebe erweist; daß ferner die Großmut darin besteht, dem zu geben, der darum bittet, und daß es großzügiger ist, mehr zu geben, als erbeten wurde, oder aber zu geben, ohne daß gebeten wird; und daß nicht die Reichen ins Himmelreich eingehen werden, und man dem Kaiser geben soll, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. (103)

Der Autor faßt kurz das Wesentliche aus der Predigt Jesu zusammen, indem er sagt, daß es sich um eine „Umorientierung“ handle (taghyr wadjh) und um die Einführung einer neuen Führung (iftitâh qibla). Es ist unmöglich, beide Orientierungen beizubehalten und zwischen zwei Führungen zu schwanken: man kann nicht zwei Herren dienen, der qibla des Geistes und der qibla des Fleisches, der qibla Gottes und der qibla des Mammon, dem Sanktuarium des Gewissens und dem Sanktuarium aus Stein oder Holz. (106)

Wer das Christentum in dieser Weise auffaßt, „der versteht es völlig, und dann verschwindet alle Zweideutigkeit, verschwinden darüber hinaus die Fehlerhaftigkeiten und die scheinbaren Gegensätze; denn wenn man sie in die wahre Richtung weist, bekommen sie ihren wahren und richtigen Sinn“. (108) Und so ist der gleiche Christus der Apostel der Barmherzigkeit, der versichert: „Keiner kann mein Jünger sein, es sei denn, er nähme sein Kreuz auf sich und folge mir“, und der da sagt: „Liebet Eure Feinde, tuet Gutes denen, die Euch hassen, segnet die, die Euch fluchen, betet für die, die Euch Böses angetan haben. Wer Dich auf die rechte Wange schlägt, dem biete auch die linke.“

Alsdann versucht M. el-'Aqqâd, das Wesentliche des neuen Gesetzes hervorzuheben, das vor allem in „der Botschaft eines großen Herzens besteht, welches fühlt und alle Gefühle an sich zieht, besonders die der Opfer und der Verfolgten“. (120) Selig sind die Trauernden; selig sind, die da Hunger und Durst leiden; selig sind, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen; selig sind die Sanftmütigen und die Barmherzigen. Die Barmherzigkeit Christi hat sich besonders an der Frau erwiesen, dem so bedauernswerten Opfer aller Zeiten: „und da umgibt eine völlig reine Zartheit ihre Schwäche und heilt ihre Wunden, und tilgt alle Zweifel an der Barmherzigkeit Gottes.“ (122)

Christus behandelt ebenso das Problem der Ehe. Zu seiner Zeit fiel die Familie auseinander. Er sichert ihre Einheit, indem er bestätigt, daß Gatte und Gattin nur einen einzigen Leib bilden, und daß der Mensch nicht trennen soll, was Gott zusammengefügt hat.

M. el-'Aqqâd sieht ein, daß die Botschaft Christi „auf der Gesetzgebung beruht. Christus greift sie weder an, um sie aufzuheben, noch um sie durch etwas anderes zu ersetzen. Dauernd verzichtet er darauf, an die Autorität der Religion oder die zivile Obrigkeit zu appellieren, indem er zugibt, daß das Reich Jesu nicht von dieser Welt ist, daß es keinen Anteil hat am Staat oder an den Regierungen.“ (126)

Christus kam in eine Welt voll von Formalismen, eine Welt, die von Verboten startete und voller Pharisäertum und Heuchelei war. Und er appelliert an eine Welt, die frei sein soll von Ketten im Bereich des Gewissens. Er griff das an den Formen klebende Gesetz an, jenes Gesetz des Scheins, und er brachte das Gesetz der Liebe oder das Gesetz des Gewissens, das das Gesetz ergänzt und erhöht.

Durch dieses Gesetz, das Gesetz der Liebe, hat Christus das Gesetz der Eitelkeit und Heuchelei zerstört, er brachte den Menschen bei, daß die Gebote Gottes nicht erlassen wurden um eitler Ruhmsucht oder Selbstgefälligkeit oder um des Geldes willen, auch nicht, um die anderen der Fehler und Sünden zu bezichtigen, sondern vornehmlich zu dem Zwecke, daß man von sich selbst Rechenschaft fordere, bevor man sie von anderen verlange, um der Barmherzigkeit, der Sanftmut, der Nachsicht gegen die anderen willen und nicht etwa, um ihre Sünden anzuprangern oder ihre Fehler zu überwachern. (133)

Dieses gesamte Kapitel (130—139), „Das Gesetz der Liebe“, ist voll von Vergleichen mit dem Gesetz des Stolzes und der Heuchelei, welche zeigen, daß der Verfasser sich lange mit den Evangelien beschäftigt hat und gewisse wesentliche Züge aufgriff.

Im Kapitel, das die Überschrift „Lebensstil“ trägt, zeigt el-'Aqqâd, daß einer dieser Züge der Lehre Christi sich kurz in folgenden Rat zusammenfassen läßt: „Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen.“ (144)

Der dritte Teil ist den „Werkzeugen der Predigt“ gewidmet. Vf. spricht darin von der Macht des Meisters und von der Treue der Jünger und studiert die Quellen der christlichen Lehre, nämlich das Evangelium. Unter diesem Gesichtspunkt ist erwähnenswert, daß Vf. die Glaubwürdigkeit des Evangeliums zugibt. Er weist die Ansicht jener zurück, die behaupten, daß die Evangelien nicht als sichere Quelle für das Studium der Biographie Jesu gelten könnten (weil, so sagen die Gegner, die Evangelien nach dem Tode Christi geschrieben worden seien, ferner, weil sie die einzigen Quellen seien, und schließlich, weil sie außergewöhnliche Tatsachen erwähnen würden, die an keiner anderen Stelle erwähnt worden seien). Er weist auf die Nichtigkeit solcher Einwände hin. Nach seiner Meinung sind die Evangelien die einzige Grundlage für die Aufzeichnung der Geschichte Christi: die Stellen, an denen sie sich widersprechen, erhellen sich, wenn man nach den Ursachen dieser scheinbaren Widersprüche forscht, und es ist sehr viel schwerer, sie abzulehnen als sie anzuerkennen.

M. el-'Aqqâd macht es keine Schwierigkeiten, die Wunder zu bejahen; er meint, Christi größtes Wunder sei das historische Wunder, daß er durch die Zeiten fortbesteht und nicht mit seiner Epoche verschwand: „ein Mann, der im Hause eines Zimmermanns geboren wird, in einem kleinen Dorf inmitten eines besiegten Volkes, und dem es gelingt, durch sein Wort Nationen zu erobern, die zu beherrschen das Imperium nicht imstande war — und das alles in weniger Zeit als die Römer benötigten, um sich eine einzige Provinz untertan zu machen; und dazu noch mit dem Unterschied, daß eine von der römischen Armee unterworfen Provinz ständig in stummem Widerstand verharrte, stets bereit zu revoltieren, während die jungen Christen aus vollem Herzen das Neue Gesetz annahmen“ (197).

Der vierte Teil ist der Schlußfolgerung gewidmet. Sie blieb eine heikle Sache, da es galt, das Leiden Christi und seinen Kreuzestod zu behandeln. Wie man weiß, versichert der Koran vom letzteren: „Sie haben ihn nicht getötet, sie haben ihn nicht gekreuzigt, aber es schien ihnen so zu sein“ (4, 156). Sehr

bald behauptet der traditionsgebundene muslimische Exeget — indem er sich hierbei auf die Auslegungen aus der Frühzeit des Christentums stützt — daß man sich eines Doppelgängers Jesu an seiner Statt bedient habe, und daß es dieser gewesen sei, den man gekreuzigt hätte. Man darf sich wirklich mit Recht fragen, wie M. el-'Aqqâd sich aus dieser Klemme ziehen würde. Tatsache ist, daß er es überhaupt nicht tat. Er stellt in diesem vierten Teil die Ereignisse, wie sie in den Evangelien berichtet werden, nur bis zu dem Augenblick dar, in dem der Konflikt zwischen Jesus und seinen Feinden den Höhepunkt erreicht und diese ein Komplott schmieden, um sich seiner zu bemächtigen. An der Stelle angelangt, da Jesus die Händler aus dem Tempel wirft, sagt M. el-'Aqqâd: „Dies war, wie es scheint, das entscheidende Ereignis. Vielleicht hat Jesus es zu provozieren gesucht, um gewissermaßen unumwunden Stellung zu nehmen. Die Herzen füllten sich mit Haß, und unter dem Vorwand, die Verbreitung der Häresie verhindern zu wollen, beschleunigten seine Feinde ihr Vorhaben und machten sich in der Art ans Werk, wie es die Chronisten und Erzähler (a-rowâ) schildern. Ihre Berichte weichen übrigens voneinander ab. Hier endet die Rolle der Geschichte und es beginnt die des Glaubens“ (213).

Wenn er von der Gefangennahme, der Aburteilung und der Hinrichtung Jesu spricht, verwendet der Autor Ausdrücke wie: „Man berichtet, daß . . .“, „Die Überlieferungen sagen, daß . . .“. Im übrigen streift er diese Ereignisse nur kurz, die doch beinahe ein Fünftel der Evangelien füllen.

Das Werk scheint Erfolg gehabt zu haben, da die erste Auflage rasch vergriffen war.

II

Das Buch von Dr. Kâmel Hussein ist eine völlig anders geartete Arbeit. Es handelt sich hier nicht mehr um eine systematische Darstellung des Lebens Christi und seiner Lehre, wie es das Buch von M. el-'Aqqâd zu sein beansprucht, sondern um eine persönliche Betrachtung des Autors über den Prozeß und die Verurteilung Jesu zum Tode, die für ihn „das größte Verbrechen aller Zeiten“ darstellt.

Der gesamte Handlungsverlauf des Buches hat sich am Karfreitag abgespielt. Das Werk stellt sich als ein Triptychon dar, in dem nacheinander die Juden, die Apostel und die Römer beschrieben sind, soweit sie an dem Drama, das sich während dieses denkwürdigen Tages vollzog, beteiligt waren. Die psychologische Untersuchung dieser oder jener Szene (Kalvaria, Zusammenkunft der Apostel, Hoher Rat), dieser oder jener Persönlichkeit (Kaiphas, Lazarus, Maria Magdalena, Pilatus) veranlassen den Autor, sich mit den meisten der großen metaphysischen Lehren oder Sittenlehren, vor die der Mensch sich gestellt sieht, auseinanderzusetzen (Existenz Gottes, Übereinstimmung von Wissenschaft und Glauben, von Freiheit und Autorität, das Problem des Bösen, des Krieges usw.). Ohne an irgendeiner Stelle des Werkes ausdrücklich in Erscheinung zu treten, beherrscht die Gestalt Christi dennoch das gesamte Werk, und seine Lehre ist es, die Vf. durch alle verschiedenen Ereignisse hindurch hervortreten lassen möchte. Die neue Predigt „bestand im Wesentlichen darin, die Menschen aufzufordern, das Gewissen als Richter ihrer Gedanken und Handlungen anzusehen . . . Das menschliche Gewissen ist in der Tat ein Funke des göttlichen Lichtes, und die Menschen haben außer ihm keine andere Richtschnur“.

Was die Kreuzigung betrifft, so erweist sich der Autor als äußerst vorsichtig. Er begnügt sich damit, auszusagen, daß am Karfreitag, als die Erde von 12 Uhr mittags bis 3 Uhr von Finsternis umgeben war, „Gott Jesus zu sich nahm“, ohne weitere genaue Angaben in mehrdeutigen Worten, die im Zusammenhang

weder die Haupt-Aussage des Christentums vor den Kopf stoßen noch die islamische religiöse Empfindsamkeit verletzen.

Im letzten Kapitel, das die Überschrift „Rückkehr zur Bergpredigt“ trägt, belebt ein Magier, offenbar der Wortführer des Vf., erneut den Mut der niedergeschlagenen Apostel, indem er ihnen die Bergpredigt — jene wahre Charta der neuen Religion — ins Gedächtnis ruft und sie ihnen erläutert. Diese Lehre läßt sich zusammenfassen in den drei folgenden Punkten: 1. jedem Idol absagen, nenne es sich nun Staat, Religion oder Gesellschaft; 2. wirkliche Nächstenliebe üben; 3. sich freimachen von jeder ungezügelter Leidenschaft, die die Stimme des Gewissens abschwächen könnte.

Das Buch von Dr. Kâmel Hussein ist zu bedeutend, um es zum Gegenstand einer nur so kurzen Rezension zu machen. Wir wollten hier nur auf dasselbe aufmerksam machen und darauf verweisen. (Vgl.: „La Revue du Caire“ 18, 1955, 163—173).

N. N./KENYA:

ZUR LAGE DER MISSION IN KENYA¹

Drei Dinge beeinflussen die Arbeit der Missionen in Kenya: die Trennung von Kirche und Staat; — die Tatsache, daß eine Vielheit von christlichen Denominationen in Ost-Afrika arbeitet; — und der totalitäre Charakter heidnischer Religionen und Gebräuche. Zur Zeit ist die Lage so, daß die verschiedenen Denominationen sich dadurch nicht gegenseitig stören, daß sie alle die Trennung von Kirche und Staat offiziell anerkennen und sich so viel wie möglich aus der Politik heraushalten.

In den Augen der Neger handelt es sich um eine Koalition, die durch das Band des Kampfes gegen Mau-Mau zusammengehalten wird, und in diesem Sinne eine negative Koalition ist. Die Mau-Mau sprechen daher von allen Denominationen als von einer Gewerkschaft mit verschiedenen Zweigen. Mau-Mau ist unverkennbar und unbestritten eine politische Bewegung, und die Missionen, die im Kampfe gegen Mau-Mau stehen, befinden sich in einer Art Kreuzzug, dessen politischer Charakter nicht völlig übersehen werden kann.

Äußerlich zeigt sich das auf der Regierungsseite dadurch, daß Katholiken sowohl wie Protestanten zugestimmt haben, Priester als vom Staat bezahlte Beamte zeitweise zu entsenden. Sie arbeiten als Rehabilitations-Offiziere. Daneben gibt es je einen Verbindungsoffizier zwischen Regierung und katholischer sowohl als protestantischer kirchlicher Leitung. Diese Herren stehen untereinander in Verbindung.

Auf der Mau-Mau-Seite besteht die Auffassung, daß die christlichen Missionen eine Koalition mit politischer Zielsetzung sind. Die Mau-Mau lehren, daß die verschiedenen Missionen nach Kenya gekommen sind, um getrennt zu marschieren und vereint zu schlagen. Oder — um das Bild zu nehmen, das tat-

¹ Der Beitrag stammt von einem Nichtkatholiken, der seit Jahren in Kenya ansässig ist, und zwar im Gebiet der Mau-Mau-Leute, und nicht genannt sein will. Die Gesichtspunkte, die hier vorgebracht werden, verdienen unsere Beachtung.

sächlich gebraucht wird — um getrennt auf Wild zu jagen und die Beute zu teilen.

Die „Beute“ in diesem Bilde sind die „White Highlands“, das heißt jener Teil des Hochlandes, der heute Europäern gehört und früher zum Teil den Kikuyus gehört hat. Die „Beute“ ist außerdem in den Augen der Mau-Mau ökonomische Ausbeutung der Eingeborenen durch niedrige Löhne, schlechte Lebensbedingungen und vernachlässigte Erziehung.

Mit Vorliebe wird Jomo Kenyatta — der Führer der Kikuyus, der jetzt im Gefängnis ist — zitiert. Er hat gesagt: „Die Europäer kamen nach Kenya und lehrten uns, mit geschlossenen Augen zu beten. Als wir die Augen wieder öffneten, war unser Land weggenommen.“ Die Mau-Mau lehren auch, daß die verschiedenen Denominationen zusammen auf demselben Schiff in Mombasa angekommen sind und sich erst dort nach Art der Jäger getrennt haben. Um diese Propaganda zu verstehen, muß man wissen, daß der Durchschnitts-Kikuyu keine Vorstellung von großen Schiffen hat. Für ihn ist ein Schiff ein sehr kleines und gebrechliches Fahrzeug, auf dem man nur mit guten Freunden eine gefährliche Reise unternimmt.

Im übrigen betrachten nicht nur die Mau-Mau, sondern auch viele andere Neger Christus als einen Politiker, der für sein Volk, das auserwählte Volk, gekämpft habe. Es ist wahrscheinlich aus diesem Grunde, daß die Mau-Mau versuchen, Jomo Kenyatta zu vergöttlichen und mit Christus zu vergleichen.

Koalitionen mit negativen Zielen sind kurzlebig. Daher kommt es zu der Auffassung, daß nach Beendigung des Ausnahmezustandes die verschiedenen Denominationen ihre heutige lose Zusammenarbeit aufgeben und fortan friedlich nebeneinander arbeiten könnten, ohne sich gegenseitig zu stören.

Diese Auffassung ist in gefährlichem Ausmaße naiv. Bei sämtlichen Negerstämmen ist Religion totalitär. Das ganze Leben des Menschen, mit Einschluß seiner politischen und bürgerlichen Seite, ist von religiösen Gebräuchen durchwoben. Die Mau-Mau-Eide sind eine fanatische Ausartung dieses historisch gewordenen Zustandes. Daher läßt sich schon rein theoretisch und ganz generell sagen, daß es eine Riesenaufgabe darstellt, ganze Negerstämme (es gibt deren 85 in Kenya) gleichzeitig zum Christentum bekehren zu wollen und zur Abkehr von dem Glauben, daß jede Handlung von religiösen Grundsätzen geleitet sein müsse. Für den Neger hat politisches Handeln keine Sonderstellung. Diese Sonderstellung der Politik als von der Religion völlig getrennt könnte nur dann aufgegeben werden, wenn alle Denominationen jederzeit identische moralische Prinzipien in Politik und bürgerlichem Leben anerkennen würden. Das in Afrika für möglich zu halten, ist in der Tat naiv. Abgesehen von dem theoretischen Gesichtspunkt, daß es in diesem Falle wahrscheinlich keine verschiedenen Denominationen geben würde. Die Tatsache verschiedener politischer Einstellung ist vielmehr ein Symptom für tiefgehende grundsätzliche und religiöse Unterschiede.

Völlig klar wird die Lage, wenn man an die praktische Seite der Sache denkt. Alle Negerstämme ohne Ausnahme und alle Richtungen innerhalb der Mau-Mau-Bewegung und der Loyalisten sind sich über vier Punkte einig:

1. Rückgewinnung des Weißen Hochlandes,
2. ausgebreitete Erziehung in Form allgemeiner Schulpflicht,
3. sofortige Beseitigung der „Colourbar“, so weit sie noch besteht,
4. politische Freiheit mit dem Endziel der Selbstregierung.

Uneinigkeit besteht lediglich über die Mittel zur Erreichung dieser Ziele und über das Tempo, das einzuschlagen ist.

Es könnte zur Not eingesehen werden, daß die Mission es vermeidet, zur Landfrage und zur Frage größerer politischer Freiheit Stellung zu nehmen. Sie kann das aber auch nur, wenn alle Missionen aller Richtungen sich ebenso verhalten. Davon sind wir im praktischen Leben weit entfernt. Wie könnte irgendeine Mission es irgendeinem geweihten Priester, der Neger ist, unter-sagen, mit seinen Pfarrkindern über diese brennenden Fragen zu sprechen? Tut er es, so müssen gewisse Gesichtspunkte eingeführt werden, die er von seiner übergeordneten Kirchenstelle zu erhalten hätte. Es kommt eben nicht auf den guten Willen der Missionen an, sich aus der Tagespolitik herauszuhalten, sondern auf die Forderung der Pfarrkinder, auch in dieser Hinsicht geführt zu werden. Wie dem auch sei, es gibt in jedem Falle zwei Punkte, zu denen die Kirche unter allen Umständen Stellung zu nehmen hat: Erziehung und Colourbar. Wenn bei diesen Punkten christliche Prinzipien rein zur Anwendung gebracht werden, kann die Stellungnahme nur im Sinne der Neger erfolgen.

Nun hat zwar die Regierung prinzipiell schon in ihrem Sinne entschieden; jedoch ergeben sich in der Praxis unendliche Schwierigkeiten, die zu schildern zu weit führen würde. Ein Beispiel muß genügen.

Die Einführung der allgemeinen Schulpflicht würde 21 Millionen Pfund pro Jahr kosten. Weder das Geld noch die Lehrkräfte stehen zur Verfügung. Deswegen hat die Regierung in den wenigen bestehenden Schulen den numerus clausus (etwa 40 per Klasse) erklärt. Wenn nun in einer katholischen Schule auf dem Lande sich 80 Kinder im ersten Schuljahre melden, soll die Mission 40 zurückweisen? Nach welchem Gesichtspunkte sollte sie 40 von 80 Kindern auswählen? In diesem Falle, wie in zahllosen anderen, steht man, ohne sich zu versehen, mitten in der praktischen Politik.

Aber alles das ist Kinderspiel im Vergleich zu dem, was sich bei den Gewerkschaften vorbereitet. Die politische Entwicklung des Landes geht über die Gewerkschaftsbewegung — die jetzt wieder legal ist — zur Bildung einer politischen Partei, die überwiegend eine afrikanische Arbeiterpartei sein wird. Auch diese neue Gewerkschaftsbewegung wird in jedem Fall irgendwie religiös verquickt sein. Entweder christlich oder unchristlich, entweder unter dem Einfluß einer der großen Denominationen oder dem einer obskuren Sekte. Zu denken, daß eine große Gewerkschaftsbewegung in Afrika heute schon ohne irgendeine Form religiöser Verquickung aufgezogen werden könne, ist Gipfelpunkt der Naivität.

Zweimal in der Geschichte des Landes wurden derartige Organisationen verboten. In beiden Fällen hatten die Anhänger einen Eid genommen, der illegal war und zu subversiver Tätigkeit verleitete. Es ist eine berechtigte Frage, warum die K.A.U. (Kenya Africa Union), die doch florierende, dieses Risiko auf sich nahm. Die Antwort ist heute bekannt. Es ist unmöglich, Massen in Afrika ohne ein gewisses Zeremoniell und ohne religiöse Weihe zu organisieren. Da die christliche Seite sich dieser Aufgabe nicht unterzog, wurde sie von heidnischer Seite erfüllt. Und da die Führung uneinig war, gewann die subversive Seite die Oberhand.

Worauf es ankommt: Die Kikuyu, Meru und Embu leisten ihren Führern blinde Gefolgschaft. Diese Loyalität beruht auf dem Glauben, daß diese Führer in endloser Kette die Hüter einer offenbarten Wahrheit sind. Es leben heute nur drei Kikuyus, die dieses Geheimnis kennen. Fest steht aber wohl, daß es sich um die Festlegung der politischen Linie handelt, die von Generation zu Generation erfolgt und beim Abdanken einer Generation in einer dreimonatigen

Klausur auf die nächste Generation übertragen wird. Auch die Mau-Mau haben im Glauben an eine offenbarte Wahrheit den Eid genommen. Daher ihre Stärke und daher das unvermeidliche Eindringen der Mau-Mau in die Gewerkschaften.

Daher auch die Schwäche der Europäer, diese Bewegung endgültig zu überwinden. Daher die Besorgnis der Regierung vor neuer subversiver Tätigkeit der Gewerkschaften und daher schließlich die Aufgabe der Mission, die einzig gesunde Lösung zu verwirklichen. Diese Lösung besteht in einer Gewerkschaftsbewegung, die auf christliche Grundsätze zeremoniell verpflichtet ist. Sie wäre Vorläufer einer christlichen Arbeiterpartei.

Es ist nicht abzusehen, was in Ostafrika geschehen wird, wenn die Mission diese Aufgabe nicht erkennt oder sich ihr nicht entschlossen unterzieht.

UNIV.-PROF. DR. J. B. AUFHAUSER, MÜNCHEN

SECHSTE RELIGIONSGESCHICHTLICHE JAHRESTAGUNG 1956
ZU BREMEN

Hatten die bisherigen Tagungen des „deutschen Zweiges der internationalen Vereinigung zum Studium der Religionsgeschichte“ in Mainz und Marburg stattgefunden, so konnte sich heuer eine Nicht-Universitätsstadt — Bremen — als Gastgeberin rühmen. Der weltaufgeschlossene Senat dieser neu emporblühenden Handelsempore, deren Kaufleute und Schiffe seit Jahrhunderten Kunde von Sitte, Religion und Brauchtum fremder Völker nach Europa brachten, hatte der Vorstandschaft eine großzügige Einladung übermitteln lassen. Diese wurde umso freudiger angenommen, als dadurch einer großen Zahl (70) von Teilnehmern aus Mitteldeutschland, der DDR, die Möglichkeit ihres Kommens gesichert war. Schöne Räume des Rathauses wurden für die Vorträge zur Verfügung gestellt. Neben der Stadt hatte auch das Bundesinnenministerium in dankbar anerkannter Weise die Tagung finanziell gefördert. Unter den rund 150 Teilnehmern fanden sich Professoren und Studierende der evangelisch-theologischen Fakultäten der Humboldt-Universität Berlin, Jena, Rostock, Leipzig, Greifswald, Halle und Dresden.

Bei der Vorstandssitzung wurde dem Wunsch der jüngeren Generation nach stärkerer Vertretung Rechnung getragen und die Mitgliederzahl von bisher 7 auf 9 erhöht. Pastor Dr. Schröder-Bremen, der sich um die Tagung besonders verdient gemacht hatte, und Dr. Lanczkowski-Wabern wurden dem bisherigen Vorstand (Heiler, Mensching, Fascher, Aufhauser, Glasenapp, Jursch, Mühlmann) beigewählt. Die jeweilige Wahl des auf 9 Mitglieder begrenzten Vorstandes soll hinfort in der Regel alle zwei Jahre stattfinden, dazwischen evtl. eine Arbeitstagung mit besonders breitem Raum für Diskussionen eingeschoben werden. Das Archiv für Religionswissenschaft soll demnächst, und zwar in einem ost-deutschen Verlag wieder erscheinen. Da Straßburg immer mehr zu einem Zentrum für religionswissenschaftliche Studien in Frankreich ausgebaut wird, soll Marburg für den deutschen Kulturkreis noch mehr als Mittelpunkt religionsgeschichtlicher Forschung gefördert werden. Im Herbst 1958 soll die internationale Tagung zu Tokyo abgehalten und im Anschluß daran die Tagung des deutschen Zweiges in Ost- und West-Berlin in Aussicht genommen werden. All diese Vorschläge der Vorstandssitzung fanden die Billigung der großen Mitgliederversammlung. Zur Zeit zählt der deutsche Zweig 176 Mitglieder.

Hauptthema der Tagung war: Heilige Überlieferung und heiliges Schrifttum in den verschiedenen Religionen. Leider haben fünf Vortragende im letzten Augenblick wegen Krankheit oder aus anderen Gründen abgesagt. Prof. Fascher-Berlin führte im ersten öffentlichen Vortrag in Anschluß und Auslegung der in der Apg 8,30 geschilderten Episode der Belehrung des äthiopischen Kämmerers durch Philippus „Verstehst du denn auch, was du liesest?“ aus, wie gerade die im Zentrum des Gespräches stehende Person des leidenden Gottesknechtes (Is 53 7. 8) von dem Juden- und Christentum völlig verschieden gedeutet wird. Ersteres sieht in dem zuerst hebräisch gefaßten Urtext, dann ins Aramäische übersetzten und sinngemäß völlig geänderten Texte vom leidenden Gottesknechte Israel als Volk und seine Leiden, das Christentum hingegen Jesus, den durch seinen Tod die Menschheit erlösenden Heiland und Messias. Dieser geistige Prozeß zwischen jüdischer und christlicher Schriftdeutung spielt zw. 80 und 200 n. Chr. Das heilige Schrifttum ist ein Heilmittel der Erinnerung, nicht des Gedächtnisses, das lebende Wort hingegen gibt eine Erzählung in ihrem Ursinn weiter. Mißdeutungen sind dabei mehr ausgeschlossen als bei der schriftlichen Überlieferung, die bei der Unsicherheit der Erklärung infolge anderer geistiger Struktur der Zeit keinen Aufschluß über den wahren Sinn zu geben vermag. Diese jüdische Polemik gegen die christliche Auslegung bezeugt, daß sichere Deutung und Verkündigung unter dem Geiste Gottes, unter dem Worte Gottes stehen müssen, sodaß Falschdeutung vermieden wird.

Im zweiten öffentlichen Vortrag sprach Dr. Schröder-Bremen über Leben, Werdegang und Wirken des Bremer Religionshistorikers Thomas Achelis, des Begründers des Archivs für Religionswissenschaft.

Prof. Menching-Bonn arbeitete in seinem theoretisch-systematischen Hauptvortrag die beiden Grundbegriffe der Tagung „Tradition“ als Weitergabe der religiösen Erfahrung entsprechend dem Motiv der Konsolidierung der Gemeinde wie der Selbstbewahrung im Interesse der Dauer und Reinerhaltung der geprägten Form wie der „Neuschöpfung“ heraus. Überlieferung und Neuschöpfung bezeugen in allen Religionen einerseits ein absolutes Festhalten am religiösen Schrifttum, seinem Wortsinn. Dies berge freilich die Gefahr der Materialisierung und Mechanisierung des Wortglaubens, führe zur Dämonie des Buchstabens, zum magischen Vollzug des Kultus durch kultische Organisationen eines privilegierten Priesterstandes. Andererseits bedeute Neuschöpfung vielfach einen Vorstoß zum zeitlos-ewiggültigen Sinn der Wahrheit auf dem Gebiete des Mythos, des hl. Buches wie der Lehre und des Kultus. In echtem Protest suche die Neuschöpfung über den erstarrenden religiösen Konservatismus in oft wahrer Frömmigkeit wiederum den eigentlichen Ursinn des geschriebenen Wortes zu enthüllen. Am Abend des zweiten Tages bildeten die Menschheitsbibeln, der Glaube an ihre Inspiration und ihre Deutung in den Ausführungen von Prof. Heiler das Thema eines öffentlichen Vortrages. Aus der riesigen „heiligen“ Literatur der Menschheit zeichnete er ein Bild der uralten religiösen Texte, der sakralen Bücher gestifteter Religionen, mythischer Erlösungs- wie prophetischer Gesetzesreligionen. Die Lehre vom Ursprung dieser Schriften, die Gesetze ihrer Kanonisierung und ihre Stellung im Leben der Völker der verschiedenen religiösen Bekenntnisse wurden ebenso als Aufgabe wissenschaftlicher Forschung wie religiösen Inspirationsglaubens gedeutet. Den Schluß der öffentlichen Vorträge bildeten am dritten Abend die Darlegungen von Frau Prof. Jursch-Jena über Tradition und Neuschöpfung auf dem Gebiete des altchristlichen Bilderkreises der vorkonstantinischen wie der konstantinischen und nachkonstantinischen Zeit (bis um 400).

Die übrigen Vorträge behandelten den gegenwärtigen Herrn im Wandel des Christusbildes (Prof. Thulin-Wittenberg), den Koran als Lebensfundament des Islam (Frau Prof. Tari-Schimmel-Ankara, obwohl Christin, Dozentin für Religionsgeschichte an der dortigen philosophischen Fakultät), das Heilige, Realität und Aspekte (Dr. Eb. Cold-Kiel), das mythische Sprechen als Form religiöser Überlieferung (Dr. Holz-Frankfurt/M.), Gottesliebe und All-Einheitsschau bei Tulsidas (Prof. v. Glasenapp-Tübingen), die Überlieferung der religiösen Suaheli-Dichtung (Prof. Dammann-Hamburg), die hl. Schriften Tibets und der Mongolei (Dr. Lanczkowski-Wabern), die Ablehnung der Schriftautorität im Zen-Buddhismus (Prof. Gundert-Neuulm), Wesen und Weisen der Interpretation von „heiligen“ Texten in den Religionen (Dr. Stephenson-Godesberg), Fremdreligiöse (jüdisch-ägyptisch-hellenistisch-kabbalistische) Tradition im Christentum und Islam Abessiniens mit ihrer Furcht vor der Strafe durch Ahnen, Sabbathheiligung, Beschneidung (Frau Dr. Plazikowsky-Brauer-Frankfurt/M.) und Wo ist das echte Mariengrab? (Prof. Aufhauser). Zur Einführung in die Studienfahrt zu den Großsteingräbern bei Ahlhorn und Wildeshausen hielt Prof. Sprockhoff-Kiel einen Lichtbildervortrag über die nordwestdeutschen Riesensteingräber im Rahmen der europäischen Megalith-Kultur um 2000, von den Ur-Dolmen zu den Dolmen, Lang- und Kurzgang-Grabkammern zu den Steinkistengräbern mit Seelenloch, ihren Allées couverts, ihrem Keramikschmuck mit Augenpaar. Aus den materiellen Funden wurden sehr vorsichtige Folgerungen auf die geistig-religiöse Kultur des Menschen der Megalithzeit aus Steinreliefs auf Decksteinen der frühen Bronzezeit (Augenpaar, Vasen mit Löffeln, Rad, Sonnenvogel) wie den Überresten eines vor kurzem in Dänemark aufgefundenen Bauwerkes (vielleicht eines Kulturgebäudes?) gezogen.

Eine ausführlichere Inhaltsangabe dieser Vorträge würde den Rahmen der Berichterstattung überschreiten. War bei den öffentlichen Vorträgen für Diskussion überhaupt keine Möglichkeit, so war für diese auch bei den übrigen Darlegungen, ihrer zu großen Zahl wie ihrer vielfach zeitlich zu langen Dauer wegen, nur viel zu geringer Raum. Nachahmenswert bliebe das Beispiel anderer wissenschaftlicher Kongresse, eine Zusammenfassung des gebotenen Stoffes schon bei Beginn der Tagung den Teilnehmern zu ihrer genügenden Orientierung und fruchtbarer Diskussion auszuhändigen.

Zwei Pressekonferenzen, eine Ausstellung religiöser Kunst exotischer Völker im Bremer Überseemuseum (dem stellvertretenden Direktor Dr. Abel dankte Prof. Aufhauser für seine Mühen der Auswahl und Aufstellung der Objekte wie für seine einführenden Worte über die magisch-kultische Bedeutung der religiösen Kunst der sog. Primitiven, der Altkulturen Süd- und Mittelamerikas wie der Hochkulturen Asiens, im Bereich des Buddhismus zumal) wie von Handschriften, Karten und Büchern aus der Zeit vom 4. vor- bis zum 19. nachchristlichen Jh., aus den Beständen der Marburger Universitätsbibliothek, vom Direktor der westdeutschen Bibliotheken in Marburg Dr. M. Cremer ausgewählt und kurz erklärt, vervollständigten das reichhaltige Programm. Ein Senatsempfang in der wundervollen oberen Halle des Alten Rathauses wie im Focke-Museum durch die Diakonie der St. Ansgari-Gemeinde boten Gelegenheit zu persönlicher Fühlungnahme und Aussprache. Bei ersterem übermittelte Frau Senator Mevisson den Willkomm des Senates wie der freien Hansestadt. Prof. Heiler dankte mit dem Hinweis, daß wie alle Religionen der Wahrheit dienen, die Frommen aller Religionen und Völker in Harmonie, Liebe und geistiger Einheit sich verstehen und achten können, so auch die Religionswissenschaft und

religionsgeschichtliche Forschung alle in einem Bruderbunde vereinen, die nach vorurteilsloser Wahrheit streben.

Für uns moderne Menschen eines vielfach rein materiell-technisch-wirtschaftlich-rational ausgerichteten Zeitalters bestehen manche Schwierigkeiten, uns in den Ursinn mythischer Gedanken, Erzählungen, Kulte einzufühlen, die Bedeutung des Religiösen auch heute noch voll anzuerkennen. Um so erfreulicher war die lebhafteste Anteilnahme der Bremer Bevölkerung an den Vorträgen.

Drei aus England zur Tagung gekommene Mitglieder des „Religiösen Menschheitsbundes“, begründet von Francis Younghusband, berichteten an einem Nachmittag von den Gedanken, Zielen des Bundes, der außer in England auch in Frankreich, Holland und USA Anhänger zählt und den Geist der Gemeinschaft und des Verstehens unter der Menschheit durch Religion eine Weltloyalität erwecken will, dabei aber die Verschiedenheit der Menschen, Nationen und Glaubensbekenntnisse in völliger Freiheit anerkennt, gegenüber einem aggressiven Atheismus der Gegenwart. Diese erstrebte Weltgemeinschaft durch Religion will ein tieferes gegenseitiges Verstehen ermöglichen. Die evtl. Gründung eines deutschen Zweiges soll durch weitere Beratung zumal mit Kreisen der für ähnliche Ideen besonders aufgeschlossenen schwäbischen Metropole Stuttgart erfolgen.

Wie bei den bisherigen Jahrestagungen bleibt wie auch in der Gesamtzahl der Mitglieder das geringe Interesse katholischer Forscher und Teilnehmer betrüblich. Der an sich konfessionell nicht einseitig orientierte deutsche Zweig religionsgeschichtlicher Forschung erhält damit ein bei der grundsätzlich paritätischen Ausrichtung nicht gewolltes evangelisches Gepräge, nicht ohne unsere eigene Schuld. Waren doch an katholischen Theologen nur Prof. Antweiler-Münster und der Berichterstatter zugegen.

P. DR. JOSEPH HENNINGER SVD, POSIEUX (FRBG.), SCHWEIZ:

ZUM 50JÄHRIGEN JUBILÄUM DES „ANTHROPOS“ (1906—1956)¹

„... Le missionnaire catholique peut aussi être le missionnaire de la science. Il le peut, et, dans une certaine mesure il le doit.“ So schrieb Msgr. Alexandre Le Roy, C. Sp. S., in seinem programmatischen Artikel „Le rôle scientifique des Missionnaires“, mit dem im Jahre 1906 die erste Nummer des „Anthropos“ (Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde, herausgegeben unter Mitarbeit zahlreicher Missionare von P. W. Schmidt S. V. D.) eröffnet wurde². Aus der gleichen Überzeugung heraus war bei P. Wilhelm Schmidt seit Jahren der Plan gereift, eine ethnologisch-linguistische Zeitschrift für Missionare zu gründen. Die äußere Anregung dazu kam von der Beschäftigung mit den linguistischen und ethnologischen Materialien, die ihm die Missionare S. V. D. seit 1896 aus Neuguinea, später auch aus Togo, zusandten³. Im Jahre 1904 hatte

¹ Siehe R. Rahmann, Fünfzig Jahre „Anthropos“. Anthropos 51, 1956, 1—18.

² Anthropos 1, 1906, 3—10 (die zitierte Stelle: a. a. O. 4).

³ Siehe Fr. Bornemann, Verzeichnis der Schriften von P. W. Schmidt S. V. D. (1868—1954). Anthropos 49, 1954, 385—432, bes. Nr. 1, 5, 7, 10, 24, 26; Arnold Burgmann, P. W. Schmidt als Linguist. Anthropos 49, 1954, 627—658, bes. 628; J. Henninger, P. Wilhelm Schmidt S. V. D. (1864—1954). Eine biographische Skizze. Anthropos 51, 1956, 19—60, bes. 28; W. Koppers, Professor Pater Wilhelm Schmidt S. V. D. Eine Würdigung seines Lebenswerkes. Anthropos 51, 1956, 61—80, bes. 63.

dieser Plan bei P. Schmidt schon so feste Gestalt angenommen, daß er auf einer Rundreise in den Häusern der verschiedenen deutschen Missionsgesellschaften um Mitarbeiter werben konnte. Im Sommer des Jahres 1905 wandte er sich mit einem lateinisch abgefaßten Zirkular an alle katholischen Missionsbischöfe und bat diese, ihre Missionare zur Mitarbeit anzuregen. Gleichzeitig sandte er den Bischöfen eine Werbeschrift, die sich direkt an alle Missionare wandte und in fünf Sprachen (deutsch, französisch, englisch, italienisch und spanisch) gedruckt war.

Der Erfolg dieser weitschauend geplanten und großzügig durchgeführten Aktion ist zu bekannt, als daß darüber hier viele Einzelheiten erwähnt werden müßten. Die lange Reihe der Bände des *Anthropos*⁴ sowie die verschiedenen von ihm abgezweigten oder angeregten Monographienserien und sonstigen Publikationen⁵ enthalten Hunderte von Beiträgen aus der Feder von Missionaren der verschiedensten Nationen und Missionsgesellschaften (auch evangelische Missionare sind unter den Mitarbeitern zu finden). Es darf wohl, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, behauptet werden: Ohne die durch den „*Anthropos*“ gebotene Möglichkeit und Anregung zur Publikation hätten sehr viele, wenn nicht die meisten, dieser Beiträge niemals den Weg in die wissenschaftliche Öffentlichkeit gefunden; so aber sind manche Missionare, nicht zuletzt dank dem Umstand, daß ihnen hier ein wirksames Sprachrohr geboten wurde, als Autoritäten auf ihren Forschungsgebieten international anerkannt worden (z. B. Peter Schumacher W. V. für die ostafrikanischen Pygmäen, P. Morice Vanoverbergh C. I. C. M. für die Negritos der Philippinen). Das *Anthropos*-Institut, das allmählich aus den engeren Mitarbeitern der Zeitschrift erwuchs (bis 1938 in Mödling bei Wien, seitdem in Posieux-Froideville, Kt. Freiburg, Schweiz)⁶ hat sich auch immer die methodische Ausbildung der Missionarsforscher angelegen sein lassen — nicht nur durch die Lehrtätigkeit seiner Mitglieder an den verschiedenen Universitäten in Europa und Übersee⁷, sondern überdies durch persönliche Beratung von Missionaren, die bei einem Studienaufenthalt in der Bibliothek des Instituts ihre Materialien für die Veröffentlichung vorbereiteten. Nicht zu vergessen ist die oft verborgene Arbeit an der äußeren Gestaltung der Manuskripte und die Korrespondenz mit den Missionaren draußen.

Wie sehr dieses halbe Jahrhundert ethnologisch-linguistischer Tätigkeit der Missionare auch der Missionswissenschaft als solcher zugute gekommen ist, bedarf gleichfalls nicht vieler Worte. In welchem Grade Missionsmethode und Missionspastoral durch eine detaillierte und solide Kenntnis der zu missionieren-

⁴ Da die beiden Weltkriege zu einer zeitweiligen Einschränkung im Umfang der Zeitschrift nötigten, erschienen in diesen 50 Jahren im ganzen 38 Bände, jeder durchschnittlich mehr als 1000 Seiten (in Quartformat) umfassend. Vgl. Rahmann, a. a. O. 15.

⁵ Hier sind zu nennen: die „*Anthropos*-Bibliothek“ mit ihren beiden Serien: „*Internationale Sammlung Ethnologischer Monographien*“ und „*Internationale Sammlung Linguistischer Monographien*“; die „*Studia Instituti Anthropos*“, „*Micro-Bibliotheca Anthropos*“, „*Comptes rendus de la Semaine d'Ethnologie Religieuse*“, „*Annali Lateranensi*“, „*Jahrbuch von St. Gabriel*“, „*St. Gabrierler Studien*“, „*Monumenta Serica*“, „*Folklore Studies*“, „*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*“. Näheres darüber siehe bei Rahmann, a. a. O. 11—14; vgl. auch Henninger, a. a. O. 35 f.

⁶ Siehe W. Schmidt, Die Errichtung des „*Anthropos*-Institutes“. *Anthropos* 27, 1932, 275—277; Rahmann, a. a. O. 10; Henninger, a. a. O. 43 f.

⁷ Siehe Henninger, a. a. O. 36 f., 44, 45—48.

den Völker, ihrer Glaubensanschauungen, ihres Kultes und ihrer Ethik gefördert worden sind, ist evident. So ist im Lehrbetrieb, in der Organisation von Tagungen, auf dem Gebiete der Publikation die Zusammenarbeit zwischen dem Anthropos-Institut und den Organen und Forschungsstätten der Missionswissenschaft stets eng gewesen. Möge es auch im kommenden zweiten Halbjahrhundert des Anthropos stets so bleiben.

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

P. ANTON POTT, S.V.D., RHEINECK (SCHWEIZ)

VOM VERHALTEN DES MISSIONARS ZUR MODERNEN ZIVILISIERUNG

Einwände zu ethno-missiologicalen Forderungen

Im ersten Heft des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift (ZMR) stellte Prof. Dr. R. J. Mohr in seinem Artikel „*Missiologische Erfahrungen auf einer ethnologischen Reise*“ unter anderem die Forderung auf, der Missionar solle es als seine Aufgabe ansehen, das Volkstum des Missionsvolkes zu erhalten und die westliche Zivilisation abzuwehren, und äußerste Zurückhaltung üben in der Zusammenarbeit mit den Verbreitern europäisch-amerikanischer Produktionsgüter. Diese Forderungen sind gewiß nicht aus der Luft gegriffen, sondern scheinen mehr oder weniger die Postulate unserer Zeit zu treffen. Darum sei es gestattet, von der praktischen Erfahrung des Missionars her einige Einwände dagegen vorzulegen und sie mit Zitaten, wie sie gerade zur Hand sind, zu stützen. Prof. Mohr fordert, der Missionar solle „ein Kämpfer gegen die europäisch-amerikanische Gleichmacherei“¹ sein. Diese Forderung kommt offenbar aus der besonderen Einschätzung des „europäischen Geistes“ als eines „ganz materialistischen Diesseitsgeistes“², einer Auffassung, die heute vielfach diskutiert wird³. Obwohl der Wesensunterschied zwischen westlichem und östlichem Materialismus nicht genug betont werden kann, so kann hier das Urteil über den europäisch-amerikanischen Geist um so eher auf sich beruhen bleiben, als es in erster Linie um die materiellen Dinge selbst geht und erst in zweiter Linie um den Geist, in welchem sie gebraucht werden.

Zu prüfen aber ist die andere besondere Auffassung, die den Ethnologen zu seiner Forderung führte, nämlich der Gedanke, daß die Aufgabe des Missionars darin bestehen soll, „das alte Volkstum zu erhalten und im Anschluß daran ein afrikanisches Christentum und eine afrikanische Kirche aufbauen zu helfen, in der schwarze Menschen sich wahrhaft zu Hause fühlen“⁴. Eine derartige Auffassung seiner Aufgabe müsse freilich dem Missionar eine solche „Liebe zu seinen Anvertrauten und den Formen ihres einfachen Lebens“ abverlangen, die ihn antriebe, „sich geradezu als ein Schutzensengel zu stellen vor diese Men-

¹ ZMR 40, (1956), 50.

² Ebd. 51.

³ Vgl. A. Böhm, *Überdruß am Abendland*. In: Rheinischer Merkur, 1955, Nr. 1, S. 4—5; Nr. 2, S. 4—5.

⁴ R. Mohr, a. a. O. 61.

schen, die in ihrer Harmlosigkeit und Kritiklosigkeit sich blenden lassen und hilflos dem Andringen des europäischen Geistes ausgeliefert sind“⁵. Aber der Missionar hat eine weitere Auffassung von seinem hohen Amte. Er ist doch gesandt, das Evangelium an alle und alles heranzutragen und jene Menschen, die daraufhin gläubig werden, zu einer neuen Gemeinschaft in der Kirche zusammenzufügen und zu einem neuen Leben, das in allen Belangen nach dem Evangelium ausgerichtet ist, anzuleiten. Gewiß wird er sich verpflichtet fühlen, das gute alte Volkstum zu beschützen und möglichst zu erhalten, aber er wird darin nicht seine Hauptaufgabe sehen, noch eine wesentliche Bedingung oder Voraussetzung seines Missionierens, sondern höchstens eine Art Auflage seiner Missionsrechte. Das Christentum ist als etwas wesentlich Neues in die Welt gekommen und Christus selbst ist es nicht einmal gelungen, die Synagoge entwickelungsgerecht in die Kirche umzuformen. Wie sollte es da dem Missionar gelingen, „im Anschluß“ an ein heidnisches Volkstum Christentum und Kirche aufzubauen! Wollte er das wirklich versuchen, so müßte er jene Völker vorziehen, die den besten Ansatz zum Christentum bieten, was bislang nicht geschah, und wollte er die Erhaltung des alten Volkstums als wesentliche Bedingung seines Wirkens gelten lassen, dann müßte er dort aufhören, wo sich ein vermeintlicher oder wirklicher Schaden am Volkstum daraus ergeben würde. Dann hätten jene recht, welche die Mission für einige Gebiete zulassen, von anderen aber abwehren wollen⁶. Der Missionar sieht auch in seiner Missionsaufgabe keine bloße Liebespflicht gegenüber dem Missionsvolk, die mit der anderen Liebespflicht der Erhaltung des Volkstums gelegentlich einmal konkurrieren könnte, sondern er sieht darin die Verwirklichung der obersten Ansprüche Gottes auf das Missionsvolk. Nicht bloße Nächstenliebe, sondern Religion und Gottesliebe sind seine obersten Motive. Ethnologische Kenntnisse sind für ihn überaus wertvoll und werden heute auch wohl in jedem größeren Missionsstabe vertreten sein, aber die Missionsberechtigung beruht so wenig darauf wie das Erziehungsrecht auf Kenntnis der Psychologie bei den Eltern. Mit den skizzierten eigentlichen Zielen des Missionars ließe sich nach der Regel vom doppelten Effekt wohl jede wirkliche Einbuße an Volkstum, die aus der Missionierung selber als unerwünschte Begleiterscheinung hervorginge, entschuldigen. Für gewöhnlich aber wird die Einbuße auf der einen Seite mit dem Gewinn auf der anderen, und zwar nicht nur auf der übernatürlichen Seite gerechtfertigt sein. Dieser Ansicht war z. B. der angesehene Missionar von Neu-Guinea, P. A. Puff, SVD, der den Schaden aus dem Abschaffen des

⁵ R. Mohr, a. a. O. 51.

⁶ So berichtet Jo van Ammers-Küller (*Indien. Erlebtes und Erschautes aus Niederländisch-Indien*. Aus dem Holländischen von E. Schumann. Dresden 1943, 95—96). „Einige dieser auf Bali ansässigen Europäer haben mir einen Auftrag mitgegeben: wenn ich über die Insel schriebe, sollte ich doch ja nicht versäumen, auf zwei drohende Gefahren hinzuweisen. Eine davon . . . ist die Einfuhr des abscheulichen Wellblechs . . . Und eine zweite Gefahr . . . größer und viel einschneidender: die Mission. Oft habe ich die große Hingabe und Opferbereitschaft von Missionaren rühmen hören, und unter den rauhen Batak auf Sumatra haben sie äußerst wichtige Arbeit geleistet, ebenso in den noch nicht erschlossenen Gebieten Celebes', Neu-Guineas und Borneos. Doch für die Schönheit der in der ganzen Welt bekannten und berühmten Insel Bali würde uneingeschränkte Missionsarbeit eine sehr große Gefahr bedeuten. Das in seiner Abgeschlossenheit glückliche balinesische Volk hat eine Jahrhunderte alte Kultur, die, wie auch die Kunst Balis, in der Religion verwurzelt ist.“

Heidnischen wahrlich nicht gering anschlug, aber doch der Ansicht war, daß die Erziehung und der Halt im Christentum ihn überbieten könne. Ein Missionar von Bali, J. Kersten SVD, kann sogar den Gewinn auf der gleichen Ebene aufzeigen, auf der die Verluste befürchtet werden: die vermeintliche Kulturverwüstung wird zur kulturellen Befruchtung⁷.

Was von den guten und bösen Folgen der Missionierung gilt, wird auch von der Einwirkung der europäischen Kultur auf das alte Volkstum gelten⁸, welche meist dem Missionar schon vorausgeht und unabhängig von ihm vorangetrieben wird, ja oft eine unabwendbare Notwendigkeit darstellt⁹. Darum wird der

⁷ „Wir würden Bali so gerne in seinem Zustand gelassen haben, um all die alten exotischen Lebensformen bewundern zu können, aber es ist zu begreifen, daß ein junges und starkes Volk sich nicht damit abfinden kann, ein Museum für abendländische Ästhetiker und Touristen zu sein. Kulturmischung ist eine Vorbedingung für Fortschritt, und ohne jeweilige kulturelle Befruchtung ist ein Volk zu geistiger Sterilität verurteilt. Die mit Besorgnis das Eindringen der abendländischen Bildung auf Bali beobachten, unterschätzen die Kraft und Unverwüstlichkeit einer hohen selbstbewußten Kultur wie der balischen sehr. Gerade in diesem Selbstbewußtsein liegt ihre Stärke.“ J. Kersten, *Bali*. Eindhoven 1940, zitiert in: Wolfgang Weck, *Landschaft und Bevölkerung von Bali*. (In: W. Weck, *Die balische Heilkunde*. Ciba-Zeitschrift IX, Nr. 106, Juni 1947, p. 3860.)

⁸ So sah schon 1904 Heinrich Schnee, *Bilder aus der Südsee* (Berlin 1904), 48—49, voraus, was sich bis heute in der Zahl und dem sogenannten Erwachen der einheimischen Völker verwirklicht hat, wenn er schrieb: „Abgesehen von der Krankheitsfrage glaube ich nicht, daß die Entwicklung der Eingeborenenbevölkerung durch das Eindringen europäischer Kultur irgendwie beeinträchtigt wird. Die Beseitigung der Kämpfe untereinander und die Herstellung friedlicher und geordneter Zustände, die Hebung der Lebensverhältnisse durch die Einfuhr europäischer Artikel und durch Einwirkung der Missionen sind Momente, welche ein Anwachsen der Eingeborenenbevölkerung günstig beeinflussen können.“

⁹ Für diese schicksalhafte Notwendigkeit steht der Weltreisende René Gardi ein, obwohl er die Folgen derselben für die Naturvölker sehr schwarz sieht. Er schreibt: „Sobald ein Naturvolk mit uns weißen Menschen zusammenkommt, wird zuerst das feine Werk der Organisation der Gemeinschaft zertrampelt, die alten Gesetze mit ihrer Kraft sind lange, bevor Neues aufgebaut werden kann, zerstört, und so entsteht nun für mehr als eine Generation die überaus gefährlichste Zwischenzeit. Den Naturvölkern bedeutet der Kontakt mit uns zuerst einmal einen kulturellen Niedergang. Es ist offenbar nicht zu vermeiden, denn niemand wüßte, wie man es verhindern könnte. Es ist billig zu predigen, ‚man hätte sie halt in Ruhe lassen sollen‘. Der Vorschlag, Reservationen für Menschen zu schaffen wie für Steinböcke oder Okapi, sind naive Utopien. In unserer Zeit kommen selbst die Hinterwäldler mit der Zivilisation in Kontakt, und es würde jeder geschichtlichen Erfahrung zuwiderlaufen, wenn jemand allen Ernstes dagegen ankämpfen wollte. Das ist nun einmal nicht zu ändern und darüber ist nicht zu klagen. Beklagenswert ist nur, daß die Veränderung nicht in Form einer langsamen Entwicklung erfolgt, sondern für die jetzige Generation der Betroffenen ganz einfach eine Katastrophe mit einer Schockierung bedeutet, der sie nicht ausweichen können.“ (René Gardi, *Reise nach dem Sepik*. Berichte über die Neu-Guinea-Expedition des Basler Völkerkunde-Museums. In: Basler Nachrichten, 112, 1956, 6. März. XII.) — Die Notwendigkeit wird ferner konstatiert von G. Höltker S. V. D., *Die Kleiderfrage in den beiden Vukariaten Ost- und Zentral-Neuguinea*. NZM 2, 1946, 53—54 und W. Koppers, S. V. D., *Missionare und Eingeborene*. NZM 1, 1945, 283—284.

gerecht denkende Missionar sehr zurückhaltend sein müssen in ihrer Bekämpfung. Er wird zudem Verlust und Gewinn anders beurteilen als ein vorübergehender Forscher es tun kann. Er steht im Missionsvolk und weiß, wie es oft nach den neuen Kulturgütern sehr verlangt, weil es wirklich darauf angewiesen ist, und welch einen gesunden Gebrauch es davon macht¹⁰.

Vor allem wird der Missionar zu einem anderen Urteil über die religiös-sittliche Güte der verlorengehenden Sitten und Gebräuche kommen als der Ethnologe¹¹. Die religiösen Wahrheiten und Ideen eines Volkes existieren nie allein, sondern prägen sich im Lebenswandel und Brauchtum aus. Das ist nicht nur aus Röm 1, 18—32 zu erlernen, sondern auch in der Missionserfahrung immer wieder mit Verwunderung festgestellt worden¹².

Die Beobachtung, welche der kritische Indianerforscher Perus, P. José de Acosta S.J., 1576 niederschrieb, wird auch bei anderen Völkern gemacht werden können. Er klagte: „Mir fehlen die Worte, um zu sagen, wie das Denken der Indianer nicht nur vom Götzendienst infiziert ist, sondern ganz darin aufgeht. Sie unternehmen nichts, sei es in Geschäften oder außer Geschäften, öffentlich oder privat, ohne vorher ihren Idolen eine Verehrung gemacht zu haben. Sie halten keine Hochzeit und keine Trauerfeier, geben und nehmen keine Mahlzeit, setzen keinen Fuß aus dem Hause und legen keine Hand

¹⁰ In dem erwähnten Artikel von Koppers ist eine beredete Verteidigung der Missionsarbeit bei den Urbewohnern Indiens durch den Stammesangehörigen Simon Bara enthalten. Von S. 277—279 schildert er die Vorteile, welche die christlichen Missionare der Urbevölkerung in Choa Nagpur verschafft haben, daß sie dem Volke Grund und Boden und Recht vor den fremden Ausbeutern (Hindu) retteten, daß sie für die Ausbildung der Kinder sorgten, die einheimische Sprache erhielten, Handwerk und Gewerbe lehrten, durch soziale Einrichtungen die Widerstandskraft der Rasse hoben, die Laster des Aberglaubens und der Trunksucht unterdrückten und ihm neues Selbstbewußtsein gaben. S. 276 heißt es wörtlich: „Wir christlichen Urbewohner haben aber einen ganz anderen Begriff von der Lösung unseres Problems durch die Missionen. Wir hegen nicht den geringsten Wunsch, eine neue Volksgemeinschaft zu bilden, wir entsagen nicht den Freuden freier Unterhaltung, wir setzen uns nicht über die alten sittlichen und sozialen Schranken unserer Stammesorganisation hinweg und wir verelenden keineswegs moralisch und wirtschaftlich. Vielmehr ist die Wahrheit in umgekehrter Richtung zu suchen. Führte die Bekehrung tatsächlich zu wirtschaftlichem Verfall, dann würde man uns kaum so oft den Vorwurf machen, daß materieller Vorteil der Hauptgrund unserer Bekehrung bilde.“

¹¹ Das bestätigt René Gardi in dem bereits zitierten Bericht XII: „Missionare erklären die Singsing Texte seien meist unsittlich. Es ist wohl möglich, daß dies mit unsern Maßstäben gemessen der Fall ist, aber vielleicht sind es nur etwas drastisch formulierte Liebeslieder oder Heldengeschichten aus der barbarischen Zeit der Kopfjägeri.“

¹² Gordon Hedderly Smith, *The Missionary and Anthropology*. Chicago 1945, 97, erwähnt ein Beispiel von Tierquälerei beim Opfer in Indochina und spricht von einem Überfluß an Unmoral als Folge des heidnischen Glaubens, mit der allgemeinen Frage: „When we talk about sin, can we soft-pedal the immoralities which abound as a result of their religious beliefs?“ — Simon Bara sagt an der oben (Anm. 9 und 10) genannten Stelle: „Es gibt keinen Eingeborenen, ob Christ oder Nichtchrist, der auf diese Einrichtung (Dhum-kuria = gemeinsame Schlafräume für Burschen und Mädchen) stolz wäre, vielmehr sind wir alle froh, daß sie zusammen mit all den ihnen anhaftenden Lastern im Verschwinden begriffen sind“ (292).

ans Werk ohne heidnische Weihe. So sehr hält der Teufel ihre Sinne in elendiger Knechtschaft. Ich kann nur bewundern, mit welcher Kunst sie all das verbergen, wo es öffentlich nicht geschehen darf, und mit welcher Unverschämtheit sie sich darin auslassen, wo es ihnen erlaubt zu sein scheint.“¹³ Der natürliche Mensch kennt noch nicht die Trennung von Religion und Leben, welche der moderne Mensch zuwege gebracht hat, indem er die Religion weiterhin zu einer privaten und intimen Angelegenheit werden ließ. Dem Missionar in China standen Bücher zur Verfügung, in denen eine Unmenge heidnischer und abergläubische Gebräuche angegeben waren, aber mein Katechist, der als ehemaliger Dausche im Dauismus sich gut auskannte, wußte deren noch mehr. Nachhaltig erinnere ich mich der eigenen Enttäuschung, als ich bei den Neujahrsumzügen in einer chinesischen Stadt, die ich gerne mit unsern Fastnachtzügen verglichen hätte, sehen mußte, daß selbst Männer ihre kranken Kinder in die Nähe des Drachens trugen und Ruten in den Händen der Stelzengänger offenbar phallistische Bedeutung hatten, was ich bei früheren Beobachtungen nicht durchschaut hatte.

Aus den bisherigen Gedanken und Hinweisen ergibt sich schon die Erkenntnis, daß die Erhaltung des alten Volkstums wohl eine wichtige, aber doch nur nebensächliche Aufgabe des Missionars ist, und daß die Verwendbarkeit der alten Sitten und Gebräuche weitgehend fragwürdig sein kann und auf die Unterscheidungsgabe der Geister im Missionar angewiesen bleibt. Damit ist schon genug über das Ziel des Kampfes „gegen die europäisch-amerikanische Gleichmacherei“ gesagt. Es bleibt nun noch übrig, auch gegen die Mittel, mit denen dieser Kampf ausgefochten werden soll, einige Einwände zu machen.

Wenn der von Prof. Mohr geforderte „Schutzgelddienst“ des Missionars an den Eingeborenen darin bestehen soll, ihnen „die Augen zu öffnen für die großen Werte, die sie selbst in ihrer Kultur und in ihren einfachen, schlichten und bedürfnislosen Sitten haben, Werte, die Europa auch einmal hatte, aber zu seinem Schaden verloren hat“, dann ist nicht an Gewaltmaßnahmen gedacht, sondern lediglich an Aufklärungs- und Überzeugungsaktionen. Gegen solch faire Kampfmittel, deren Wirksamkeit jedoch bei „harmlosen und kritiklosen“ Menschen, die mehr vom Beispiel beeinflußt werden, nur geringfügig sein kann, wäre an und für sich nichts einzuwenden, aber die Erfahrung zeigt doch, daß die Missionsvölker ein solches gut gemeintes Abraten als Bevormundung und Kleingehaltenwerden empfinden. Es läßt sich doch nicht übersehen, daß die sogenannten unterentwickelten Völker, mit denen der Missionar es meistens zu tun hat, die modernen Errungenschaften wenigstens gebrauchen wollen, wenn sie dieselben auch nicht eigentlich hochschätzen und annehmen¹⁴. Was wissen sie nicht auch Nützlichendes mit einer Zeitung oder Konservenvbüchse anzufangen, geschweige denn mit einer Chininpille oder Salvvarsanspritze oder gar einer Schußwaffe vom Ende des letzten Jahrhunderts! Die Höflichkeit verbietet es zu schildern, welche Ansinnen auf Entleihung seiner europäischen Sachen dem Missionar gestellt wurden, und mit welchem Heißhunger sich selbst die Kommunisten, die eine „austerity“ zur Schau trugen, auf die europäische Ausrüstung der Mission und Missionare stürzten. Auch von den Urvölkern Indiens¹⁵ und

¹³ J. Acosta S. J., *De procuranda Indorum salute*. Coloniae Agrippinae 1596, IV, 9, p. 469.

¹⁴ Die Unterscheidung: gebrauchen und annehmen findet sich bei Hermann Köster S. V. D., *Der Missionar in der neuen Zeit*. In: NZM 11, 1955, 161—168.

¹⁵ W. Koppers, *Missionare und Eingeborene*, 284—294.

den Kanaken in Neu-Guinea¹⁶ ist bekannt, daß sie europäische Kleider und andere Sachen selber begehren. Das Gleiche war schon der Fall bei den Indianern Perus zu Beginn des kolonialen Zeitalters. Als typisch für die Mentalität dieser Völker können die Sätze des Simon Bara gelten: „Wir wollen einfach wie die andern sein . . . Wir Urbewohner verspüren unsererseits nicht die geringste Lust, so lange primitiv zu bleiben . . . Wir sind es leid, den Anthropologen als interessantes und den Philantropen als bedauernswertes Objekt zu erscheinen . . . Gott bewahre uns davor, durch Kontakt mit der Außenwelt diese höchst wertvollen Güter (der alten Kultur) zu verschmerzen. Wenn aber einige von ihnen in ihrer uralten Form nicht mehr beibehalten werden können, dann mögen sie durch Edleres und Besseres ersetzt werden . . . Selbst wenn sie jede herablassende Gönnermiene vermeiden — und dies muß man Verrie Elwin zugestehen — erregen Gelehrte und andere, die Zeit finden, unsere Art und Lebensweise zu studieren, oft unseren Unwillen, indem sie für alles Alte und Primitiv schwärmen, was immer es auch sei. Da wir genau wissen, daß eine Sache, weil sie zufällig alt ist, nicht auch notwendigerweise gut sein muß, hegen wir einen leisen Verdacht, daß diese Leute nur aus Mitleid mit unserer Schwäche oder herablassender Duldung unserer Unwissenheit sich so gebaren . . . Die Geschichte lehrt uns, daß christliche Missionare unter Barbarenstämmen, die das Römerreich zertrümmerten, hervorragende Resultate erzielten, d. h. unter Männern, die, wie anzunehmen ist, auf einer ähnlichen Primitivstufe standen wie die Primitivvölker von heute¹⁷. Wenn der Missionar einem solchen Begehren widersprechen will, dann muß er seines Sieges gewiß sein, sonst wird er sich besser damit begnügen, Exzessen vorzubeugen, Schädliches abzuwehren und rechtzeitig Schutzmaßnahmen für die neue Lage bereitzuhalten. Damit hat sich auch die Missionskirche von Peru in den Konzilien von Lima 1552, 1567, 1583 zufrieden gegeben, als die Conquista ohne eine Katastrophe für die Indianer nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte. Heute ist ein weises Nachgeben um so mehr geboten, als die kommunistische Propaganda mit ihrem Fortschrittsprogramm dem Missionar die Christen ablockt.

Noch mehr als der Missionar mit seiner Propaganda gegen „die europäisch-amerikanische Gleichmacherei“ die Eingeborenen verbittert, wird er jene Stellen herausfordern, welche die modernen Zivilisationsgüter propagieren und „Absatzgebiete für die Überproduktion einer ins Wahnsinnige gesteigerten Industrialisierung“ suchen und schaffen. Prof. Mohr deutet an, welche konkrete Dinge in etwa gemeint sind, wenn er in der Erziehung des einheimischen Klerus es verpönt, „sich europäisch zu kleiden, in einem europäischen Bette zu schlafen, europäische Kost mit Metallbesteck an einem Tische zu essen, nach einer europäischen Tagesordnung zu laufen und zu beten“. Wie müssen da jene Stellen gereizt werden, die so indifferente Dinge wie Stoffe, Konserven, Uhren u. a. verkaufen wollen, wenn schon die Silberschmiede von Ephesus den Boycott ihrer heidnischen Kultartikel nicht vertragen (Apg. 19, 23 ff.). Soll der Missionar einen solchen Sturm heraufbeschwören?

Der Missionar wird sich aber nicht damit begnügen, die pastorale Klugheit walten zu lassen, sondern er wird sich auch der besonderen Rechte bewußt bleiben, welche die Natur den Forschern und Kaufleuten gegeben hat, und die

¹⁶ G. Höltker, *Die Kleiderfrage*, 47, Anm. 7. — Ders., *Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges*. NZM, 2, 1946, 208. — John Nilles, *The Kuman people*. In: Oceania, XXIV, Sept. 1953, No. 1. p. 2 ff. No. 2. p. 126.

¹⁷ W. Koppers, *Missionare und Eingeborene*, 284—294.

Betreuung fremder unterentwickelter Völker nicht als ein Monopol der Missionäre ansehen. José Acosta S.J., der das Ergebnis des heftigen Kampfes zwischen Missionar und Conquistadore, der in Las Casas und Sepulveda seine Anwälte fand, wiedergibt und Jahrhunderte lang als Autorität in der Missiologie galt, hat dieses Recht der Kaufleute wie folgt gesehen¹⁸: „Ferner ist es doch gerade Recht und Pflicht von Handel und Verkehr, den Überfluß des eigenen Landes zu auswärtigen Ländern zu leiten und den Überfluß der auswärtigen dafür heimzubringen. Durch den beiderseitigen Nutzen werden die Menschen nach der Absicht des Schöpfers miteinander verbunden und in gegenseitiger Dienstleistung gehalten. Wie die Menschen je nach ihrer Begabung verschiedene Berufe ausüben, z. B. der eine die Schuhe macht und der andere das Haus baut, und jeder dadurch auf den andern angewiesen bleibt, so hat der Schöpfer mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit die verschiedenen Gebiete der Erde aufeinander angewiesen, indem er den einzelnen eine Fruchtbarkeit an jeweils anderen Produkten verliehen hat. Er erblickte durchaus nicht das Glück des Menschen darin, wenn nach des Dichters Virgil Worten ‚jedes Land alles hervorbringe‘. Vielleicht gibt es kein zweites Land, das so reich ist an Gold und Silber wie Peru, und doch hat dieses Peru von altersher an fast allen andern Gütern Mangel gelitten. Es ist nun einmal so: Wo es Metall gibt, da findet man noch lange keine Edelsteine, und wo Edelsteine sind, da fehlen vielleicht Holz, Pfeffer, Heilkräuter, Wolle, Seide, Fertigwaren oder tausend andere Dinge. Wer sähe da nicht ein, daß die Kaufleute, wenn sie auch ihren eigenen Vorteil im Ausland suchen, doch demselben Ausland damit auch einen wertvollen Dienst erweisen können.

Gewiß könnte jemand einwenden, die Kaufleute würden doch in Wirklichkeit nur von Habsucht und ungeordneter Raffsucht getrieben, und selbst die Forscher wären mehr von verderblicher Neugier oder Rekordsucht beseelt als vom Verlangen, etwas zu lernen, um es dann andern mitzuteilen. Das alles sei doch kein Dienst am Menschen, sondern nur Befriedigung der Habgier.

Wer wollte das abstreiten! Aber hier geht es ja nicht um die Frage, was lasterhaft ist und was nicht, sondern darum, wozu der beiderseitige Nutzen berechtigt. Und da muß gesagt werden, er berechtigt durchaus und über jedes Bedenken erhaben dazu, die Gebiete der rückständigen Völker zu betreten, und

¹⁸ J. Acosta, b. c. II/13, p. 232—235. Hier folgt die Einleitung zu dem Zitat: „Wenn jemand wissen möchte, mit welchem Recht die Christen in die Länder der Heiden gegangen sind oder sie überhaupt aufsuchen können, so fällt mir die Antwort nicht schwer. Dazu braucht es nämlich kein anderes Recht als das allgemeine Naturrecht. Dafür genügt schon die Tatsache, daß sie Menschen sind. Jeder Mensch hat das Recht, dorthin zu reisen, wohin er will, und Unrecht ist es, einem friedlichen Gast, der nicht verletzt und auch keinen Verdacht erregt, den Erdboden, der allen gehört, zu verbieten. Deshalb sind die berüchtigten Gesetze der Chinesen, welche über alle Gäste, die ohne Einladung des Kaisers ins Land kommen, die Todesstrafe verhängen, wirklich ungerecht und bar jeder Menschlichkeit. — Wie nichts anderes, berechtigt zunächst der angeborene Trieb, Neues zu erfahren und zu versuchen, den Menschen dazu, die entferntesten Gegenden in Augenschein zu nehmen und zu erforschen. Nach dem Urteil Homers trägt dieses Reisen sehr zur Menschen- und Naturkunde bei. Er beginnt nämlich das Loblied auf den klugen Odysseus damit, daß er hervorhebt, dieser Held habe auf seinen Reisen die Städte und Sitten vieler Menschen kennengelernt. Aus demselben Grunde verschließt man nur Feinden den Zutritt, als wohlverdiente Strafe. Die andern läßt man aber herein, es müßte denn sein, daß sie begründeten Verdacht erweckten. Ferner ist es doch . . .“

wenn diese es verwehren sollten, so handelten sie ungerecht, es müßte denn sein, daß ihnen ein Unrecht zugefügt oder angedroht wäre.“

A costa denkt natürlich nicht daran, daß der Austausch zwischen den Völkern ihre Differenzierung, die er nicht weniger als Prof. Mohr¹⁹ würdigt, aufheben und mit einer Gleichmacherei enden soll. Wie die Visonen der Gottesstadt (Is. 66, 20; Offb. 5, 5—10) zeigen, soll die Differenzierung auch im Gottesreich bestehen bleiben. Andererseits sieht unsere Religion in dieser Verschiedenheit doch auch irgendwie eine Folge der Sünde, wie Augustinus²⁰ es tut: „Nach der Sintflut baute stolze Gottlosigkeit einen hohen Turm; Vervielfältigung der Sprache teilte das Menschengeschlecht, so daß jedes Volk eine eigene Sprache redete und von den andern nicht verstanden ward. Die demütige Gottseligkeit der Gläubigen fügte alle diese Vielheit der verschiedenen Zungen wieder in eins zusammen, und Liebe schloß das Band; die zerstreuten Glieder des Menschengeschlechtes, dieses einen Leibes, kamen unter das eine Haupt; das Feuer der Liebe schmilzt sie zur Einheit . . . Wenn auch der Klang der Sprachen verschieden ist — im Herzen wird ein Gott verehrt, ein Friede bewahrt.“ Was Augustinus hier von den Sprachen sagt, das gilt von den verschiedenen Kulturen überhaupt: Wie die Sünde sie entzweit hat, so kann nur die Liebe sie wieder in eins zusammen fügen. Ohne die Liebe und darum auch ohne eine gewisse Einheit und Einheitlichkeit kann das Gottesreich nicht sein. Ob diese Liebe es nicht rechtfertigt, daß die einheimischen Priester, Bischöfe und Kardinäle in der Kleidung ihres Standes unter uns erscheinen und nicht wie manche einheimische weltliche Repräsentanten in ihrer Landestracht?

Es ist zu begrüßen, daß Prof. Mohr die Zusammenarbeit mit der Kolonialverwaltung und mit anderen Stellen zur Förderung „zurückgebliebener Gebiete“ nicht radikal ablehnt, aber die „schärfste kritische Zurückhaltung“, die er fordert²¹, entspricht nicht der Situation, in welcher Mission und kolonisationsartige Unternehmen sich heute gemeinsam befinden. Nach allgemeiner Ansicht stehen wir heute am Ende des eigentlichen Kolonialwesens, das doch viereinhalb Jahrhunderte Wegbereiter und Weggenosse, manchmal hier und dort sogar Mitarbeiter der Mission gewesen ist. Freilich ist die Mission auch öfter, und besonders in der letzten Zeit, mit diesem ihrem Weggenossen zusammen gefangen und gegangen worden. Das entschuldigt die weit verbreitete Ansicht, daß die Mission in Zukunft ohne diesen zweifelhaften Gefährten einen leichteren Weg haben und eine unbeschwerte neue Ära erleben wird. Man hält die Zeit für gekommen, wo sie sich auf das Wesentliche zurückziehen muß oder kann²² und die Religion als Missionsmittel einsetzen darf²³. Selten sind die Hinweise, daß man die bisherige Situation noch ausnützen soll, solange sie besteht²⁴.

¹⁹ a. a. O. 50.

²⁰ O. Karrer, *Augustinus — Das religiöse Leben*, 290. Mit Verweis auf Augustinus: *Serm.* 271; *Trin.* 8, 8; *Joh. Ev.* 6, 10.

²¹ a. a. O. 50.

²² Vgl. Th. Ohm, *Die Katholische Weltmission — gestern und heute*. ZMR, 39, 1955, 161—176. — J. Beckmann, *Forderungen der gegenwärtigen Missionslage an die Missionswissenschaft*. NZM 8, 1952, 248.

²³ G. Walter, O. F. M. Cap., *Künftige Missionsmethode*. ZMR 39, 1955, 316 bis 322. — L. Fr., *Europa auf dem Rückzug*. In: Münchener Kirchenzeitung 49. Jhrg., Nr. 14, S. 280. — Nilles, *The Kuman People* No. 2, 131.

²⁴ J. Beckmann, *Forderungen der gegenwärtigen Missionslage an die Missionswissenschaft*. NZM 8, 1952, 241.

Nur hier und da tastet ein Missiologe vor in die neuen Verhältnisse, die den kolonialen folgen werden²⁵, und zum Bild des Missionars in der neuen Zeit²⁶. Man setzt allgemein auf den Einheimischen Klerus²⁷ und auf Vermeidung der Europäisierung in der Missionsmethode²⁸. Bei der Mithilfe der Laien im Missionsdienst ist man sich noch nicht allseitig klar, ob dabei an Entsendung ausländischer Laien oder Heranziehung einheimischer Laien gedacht ist. Viel zu wenig ist noch das Problem der Studenten aus Missionsländern in christlichen Ländern und die damit verbundene Missionsaufgabe gelöst. An die noch größere Gelegenheit, wenn bald Scharen von Arbeitern aus den Missionsländern bei uns eingesetzt werden, denkt noch niemand. Zu sehr übersieht man die Tatsache, daß die selbständig gewordenen Kolonialvölker noch auf Jahrzehnte der Hilfe anderer Länder zur Durchführung der Zivilisierung und Technisierung bedürfen, wenn sie dieselbe auch selbst in die Hand nehmen und kontrollieren wollen. Selbst die Volksrepublik China rechnet noch mit etwa 60 Jahren, die ihr notwendig sein werden, um den Standard der übrigen Welt zu erreichen. Die Gefahr, von welcher Prof. Mohr spricht, daß einmal alle Europäer aus Afrika vertrieben werden könnten, ist, wenigstens in der Allgemeinheit: alle für immer, noch ohne Präzedenzfall in unserer modernen Zeit. In Ostasien zog doch die Vertreibung der einen ein viel stärkeres Hereinholen oder doch Hereinlassen der andern nach sich. Eigenes Erleben und die neuesten Berichte aller Schattierungen aus der Volksrepublik China geben dem Chinamissionar die Garantie, daß China noch nie verwestlicht wurde wie seit 1949. Die feindliche Einstellung gegen die westlichen Menschen geht, wie auch sonst in Asien, zusammen mit einer großen Vorliebe für westliche Dinge. Warum sollte es in Afrika anders kommen? Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, anzunehmen, die Menschen würden in Zukunft Gott überhaupt nicht mehr suchen oder ihn gleich mit rein religiösen Motiven suchen, so daß der Weg über das Brotessen zum Menschensohn und von der Reisverteilung, der Prozeßhilfe, dem Flüchtlingsschutz, der Medizin spende und der Schulbildung zum Christentum ein für alle Mal abgetan wäre, und darum die Vermittlung dieser Lebens- und Kulturgüter andern Interessenten überlassen werden könnte, und die Mission sich nicht einmal um diese Unternehmen, die irgendwie das Erbe des Kolonialismus fortsetzen, weiter zu kümmern brauchte.

Demgegenüber braucht aber nur daran erinnert zu werden, daß P. Matteo Ricci und seine Gefährten in China das anfängliche Auftreten als Bonzen, also Religion als Missionsmittel, bald wieder aufgaben und als Gelehrte auf-

²⁵ H. Köster, *Der Missionar in der neuen Zeit*.

²⁶ Vgl. A. Freitag S. V. D., *Die neue Missionsära*. Kaldenkirchen 1953. Untertitel: „Das Zeitalter der einheimischen Kirche.“

²⁷ In der Schweizerischen Missionsausstellung „Messis“ 1955 wurde die Europäisierung in der Missionierung, wozu nicht nur Kirchen und Andachtsbildchen im europäischen Stil, sondern auch die lateinische Liturgie gerechnet wurden, als Falschlösung vor die breite Öffentlichkeit hingestellt. Die Würdigung des bekannten Chinamissionars P. Lebbe ist zu einer scharfen Kontroverse geworden, in der chinesische und ausländische Bischöfe von China gegeneinander ausgespielt werden. Vgl. *Orientierung* 20. Jahrg. Nr. 5 (15. März 1956) 54—55: *Streit um ein Buch oder um mehr?*

²⁸ Vgl.: *Ihr sollt mir Zeugen sein*. 76. Deutscher Katholikentag. (1954 Fulda) Paderborn 1954, 402.

traten²⁹, und daß überhaupt die Mission dort und dann am erfolgreichsten war, wo und wann ein Volk auch für die weltlichen Kulturgüter aufgeschlossen war. Das gilt nicht nur für die Zeit nach der Entdeckung der Neuen Welt, sondern schon für die christliche Mission im Altertum, die sich enge an die jüdischen und römischen Kolonialunternehmungen und Kolonialorganisationen anschloß, und auch für das Mittelalter in den germanischen und slavischen Ländern, denen die Glaubensboten mit der christlichen Religion zugleich die weltlichen Kulturgüter gebracht haben³⁰. Es ist auch gar kein Zweifel, daß das Ansehen des Missionars, der himmlische Dinge zu verkünden hat, dadurch nur wachsen kann, wenn er auch die irdischen Dinge versteht und in erstrebenswerter Weise vorleben kann, wie z. B. die Klöster es tun sollen in den Missionsländern. Vielleicht ist das auch gerade die Aufgabe der neuen Einrichtung von Laienhelfern in den Missionsgebieten. Sie würden dann helfen, ein kirchliches Leben aufzubauen, wie andere helfen, eine Industrie aufzubauen oder eine Organisation einzurichten. Es wäre Kulturaufbau und nicht Kulturinvasion. So sollte man die Träger des Missionswesens ermuntern, die Erben des zerschlagenen Kolonialismus ausfindig zu machen und im Wettstreit mit den weltlichen Kulturgütern, die sie propagieren, zum wenigsten unsere religiösen Güter den unterentwickelten³¹ Völkern anzubieten. Wäre nicht schon viel gewonnen, wenn mit den Spezialarbeitern, Hilfsaktionen und Studiengruppen, welche fortan in jene Gebiete eingeladen oder entsandt werden, Seelsorger mitzögen und ebenso mit den Studenten und Arbeitern, die von dort in die christlichen Länder kommen? Wie es fernerhin einen Weg zur Technisierung, Industrialisierung und Zivilisierung jener Völker geben wird, so sollte es auch einen Ausweg zu ihrer Missionierung geben, wenn der bisher klassische Weg ungangbar wird.

²⁹ J. Bettray, S. V. D., *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. J. in China*. Roma 1955, 5—7.

³⁰ Vgl. J. Schmidlin, *Deutsche Kolonialpolitik und katholische Heidenmission*. In: ZM 2, 1912, 26 f.

³¹ Das Prädikat „unterentwickelt“ bezeichnet das, was Acosta mit „Barbaren“ bezeichnete, nämlich: „qui a recta ratione et hominum communi consuetudine abhorrent“, die er aber in drei Klassen unterscheidet, a) mit Schrifttum, b) mit Gemeinwesen, c) ohne feste Ordnung. *De procuranda Indorum salute* 105—109.

CHRONIK

1956

20. 2. Errichtung des Bistums *Kupela (Obervolta)*, das als erstes Bistum Französisch-Afrikas dem einheimischen Weltklerus anvertraut wird. Es zählt unter 300 000 Einwohnern 12 000 Katholiken und 5000 Katechumenen.
29. 2. Dieudonné *Youngbaré* aus dem Stamm der Mossi wird zum ersten Bischof von *Kupela* ernannt.
2. 3. *Marokko* erklärt seine *Unabhängigkeit*.
4. 3. In den *Wahlen Südvietnams* erhält der katholische Präsident *Ngo Diem* die überwältigende Mehrheit.

20. 3. In Paris wird die *Unabhängigkeit* mit *Tunis* unterzeichnet.
24. 3. Das Erzbistum *Daressalam* (Taganyika) erhält in *Elias Mchonde* einen einheimischen *Weihbischof*.
7. 4. Spanien hebt seine Schutzherrschaft über *Spanisch-Marokko* auf.
10. 4. *Wahlsieg* der Volksparteien auf Ceylon. *Bandaranaike* wird Ministerpräsident.
17. 4. Auflösung der *Kominform*.
23. 4. An der Goldküste wird das Bistum *Navrongo* errichtet. Erhebung der Ap. Präfektur *Sintang* auf Borneo zum Ap. *Vikariat*. Errichtung des Ap. *Vikariats Kindu* in Belgisch-Kongo.
15. 5. *Syngman Ri* wird zum Staatspräsident von *Korea* wiedergewählt. Der *Katholikenführer* *Johann Chang Myun* wird *Vizepräsident*.
26. 5. Am 2500. Jahrestag von Buddhas Todestag (mahā-pari-nirvāna) Ende des am 17. 5. 1954 eröffneten buddhistischen Weltkonzils in Rangun. Das Konzil hat die neue Ausgabe des Pāli-Kanons geprüft und gebilligt. Die Ausgabe umfaßt 40 Bände mit 16 149 Seiten und wird fortan als einzige authentische Ausgabe gelten.
13. 6. *Sukarno*, der Präsident von Indonesien, wird vom *Papst* in Audienz empfangen.
14. 6. Der Bischofsitz von *Jessore* in Westpakistan wird nach *Khulpa* verlegt und nimmt diesen Namen an.
23. 6. Ägyptische Wahlen, Annahme der neuen Verfassung. *Nasser* wird Staatspräsident.
25. 6. Errichtung des Bistums *Gagnoa* an der Elfenbeinküste in Französisch-Afrika.
17. 7. Die Partei des Ministerpräsidenten *Kwame Nkrumah* gewinnt die *Wahl* an der *Goldküste*. Die neue Regierung hat *vier katholische Minister* und vier katholische Staatssekretäre.
26. 7. Nationalisierung der *Suez-Kanal-Gesellschaft*.
7. 8. Errichtung der Ap. Präfektur *Bhagalpur* in Indien.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

STATISTIK

RELIGIONSSTATISTIK FÜR NORDAFRIKA

Nach dem Internationalen Fides-Dienst (5. 5. 1956, N. 1373, Suppl. 15) gibt es in

Tunis	3 800 000 Einwohner,
darunter	265 000 Katholiken (Franzosen, Italiener, Malteser u. a.)
	3 500 Protestanten
u. weniger als	1 000 Orthodoxe
Algerien	9 753 000 Einwohner,
darunter	895 000 Katholiken (fast nur solche europäischer Herkunft)
	15 800 Protestanten
	1 300 Orthodoxe
	152 000 Israeliten

Marokko	9 277 500 Einwohner,
darunter	498 587 Katholiken (europäischer Herkunft)
	1 500 Protestanten
	1 300 Orthodoxe und
	200 000 Juden
Rio de Oro	100 000 Einwohner,
darunter	400 Katholiken

KATHOLISCHE NEGER UND INDIANER IN DEN VEREINIGTEN STAATEN

Nach Mitteilung von P. Tennyly (*Osservatore Romano* 1. 3. 1956) gibt es in den USA 483 671 katholische Neger und 473 ausschließlich für Neger bestimmte Pfarreien oder Stationen, sowie 112 409 katholische Indianer mit 405 Pfarreien oder Stationen. In Alaska wirken 20 Priester unter den Eskimo und Indianern.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

MISSION IM JUGENDBUCH. Ein Literaturbericht.

Vor einigen Jahren noch mochte es berechtigt sein, darüber zu klagen, daß die Mission im deutschen Schrifttum zu kurz komme. Inzwischen ist eine Fülle von guten Veröffentlichungen erschienen, die die Mission zum Gegenstand haben. Man könnte fast meinen, daß die kath. Weltmission nicht mehr am Rande, sondern geradezu in der Mitte des christlichen Bewußtseins stehe. Was besonders ins Gewicht fällt, ist, daß Verlagsanstalten von gutem Klang und Namen sich in den Dienst dieser Aufgabe gestellt haben.

Da in diesem Jahre die deutsche katholische Jugendarbeit unter dem Motto: „Weltmission“ steht, ist es angebracht, der für sie bestimmten Literatur besonderes Augenmerk zu schenken. An erster Stelle ist ein Buch zu nennen, das sich die grundsätzliche Ausrichtung der Jugend auf die Mission und die praktische Durchführung dieses Zieles zum Anliegen macht: K. TILLMANN - E. DIETL, *Der weltweite Ruf*. Ein Missionsbuch für junge Menschen. J. Pfeiffer, München, o. J. SS 293, Gl. DM 11,40. Buchtechnisch hervorragend aufgemacht, bietet das Werk in bunter Abwechslung Erzählungen, Berichte, Zahlen und Zeichen, Lieder, Buchhinweise, Ratschläge für Missionsberufe u. a. m. Das alles in ansprechender Form, mit guter Einfühlung in das Leben des jungen Menschen. Man spürt auf jeder Seite die Erfahrung langjähriger Arbeit mit der Jugend. Man kann nur wünschen, daß das Buch zur Grundlage der Jugendarbeit in den Gruppen gemacht werde oder besser noch, daß es möglichst vielen Jugendlichen (ab 14 Jahren) selbst in die Hand gegeben werde — es wird die jungen Herzen packen, daß sie auf den weltweiten Ruf zu antworten wissen. — Im gleichen Verlag erschien von H. KLINGLER - E. DIETL: *Uorstöß*. Ein Buch der Abenteurer. SS 212, geb. DM 7,40. Es erzählt von Wagnis und Opfer der Missionare in einfacher, jugennaher Sprache. Gut geeignet zum Vorlesen bei Gruppenaben-

den und im Unterricht. — H. KLINGLER ist über den deutschen Sprachraum hinaus bekannt geworden durch seine im Herder-Verlag, Freiburg i. Br. erschienenen Bücher: *Eroberer ohne Land*. Von wagemutigen Missionaren in aller Welt. SS 224, geb. DM 6,80 und: *Dienerinnen ohne Lohn*. Von tapferen Frauen in den Missionen. SS 188, geb. DM 6,80. Vf. versteht, packend vom Leben unserer Glaubensboten zu erzählen. Ihre Abenteuer nehmen den Leser gefangen. Allerdings hat die Lust am Fabulieren den Vf. allzu frei mit den Tatsachen umgehen lassen. Mehr Nüchternheit wäre geeigneter, etwas von dem Sendungsbewußtsein und Glaubensmut unserer Missionare im jugendlichen Leser zu wecken. — Der Herder-Verlag hat mit diesen Missionsbüchern keinen ersten Versuch gemacht. Das Missionsbuch gehört zu seiner guten, alten Tradition. Beweis dafür ist, daß er nach dem Kriege die bekannte und beliebte Sammlung: „Aus fernen Landen“ wiederaufleben ließ. Z. Z. liegen schon ein Dutzend Bändchen vor, von denen folgende ihren Stoff dem Leben in den Missionen entnehmen:

A. HUONDER, *Der Schwur des Huronenhäuptlings*. Eine Erzählung aus der Missionsgeschichte Kanadas. ²⁰

G. A. LUTTERBECK, *Die Jagd über die Inseln*. Eine Erzählung aus den Kämpfen der japanischen Kirche. — Ders.: *Die beiden Munshis*. Erzählt nach indischen Polizeiakten.

J. A. OTTO, *Die Karawane des Todes*. Eine Erzählung aus der Zeit der ostafrikanischen Sklavenjagden ³. — Ders.: *Das Geheimnis des Wu-tai-schan*. Die Geschichte der Flucht aus einem Lamakloster. ²

F. WEISER, *Im Tal der Bitterwurzel*. Eine Erzählung aus der Indianermission im Felsengebirge. ²

A. FUGER, *Der Sohn des Gurupi*. Erzählung aus der brasilianischen Missionszeit des 17. Jhs. ²

Die Namen der Erzähler und die hohe Auflagenzahl verraten, daß es sich um richtige Jugendbücher handelt, die voll spannender und fesselnder Abenteuer sind und neben reichen Kenntnissen von fernen, unbekanntem Breiten echte Lebenswerte vermitteln. Die Reihe: „Aus fernen Landen“ dürfte in keiner Schul- und Pfarrbücherei fehlen.

An reifere Leser wenden sich die bei Herold, Wien/München, verlegten Lebensbilder: DANIEL-ROPS, *Abenteurer*. SS 244, geb. DM 6,50 und: D. THOMAS, *Pioniere Gottes*. SS 208, geb. DM 6,80. Auch hier werden missionarische Gestalten vorgeführt, alle, mit jeweils einer Ausnahme, aus der Vergangenheit. Abenteurer Gottes: Paulus, Martin von Tours, Raymund Lull, Las Casas, Franz Xaver, Isaac Jogues, Mutter Javouey, Charles de Foucauld, P. Damian und P. Nußbaum. Pioniere Gottes und der Wissenschaft: Matteo Ricci, Jacques Marquette, Junipero Serra, nochmals P. Damian und die Männer von Maryknoll. Beide Autoren sind Meister der biographischen Deutung, sie bringen ihre Gestalten dem Leser so nahe, daß er sie wirklich und gegenwärtig vor sich sieht. Für Katechet, Lehrer u. a. Jugendbildner besonders zu empfehlen!

Seit P. Damian als Toter in seine Heimat zurückkehrte, ist sein Leben von vielen Schriftstellern zum Vorwurf ihres Schaffens gemacht worden. Nach dem „Apostel der Aussätzigen“ von W. Hünermann erschienen u. a. in letzter Zeit: L. SWERTS, *Der Held von Molokai* (fläm. Originaltitel: De ware Jacob), im Thomas-Verlag, Kempen/Ndrh. SS 122, geb. DM 3,85 und: K. HEIMANN, *Damian de Ueuster*. Apostel der Aussätzigen. Im Dietrich-Coelde-Verlag, Werl. SS 98, geb. DM 3,85. Beide erzählen das Leben des mutigen und menschlich

kerngesunden Flamen in einer Weise, daß auch erwachsene Leser gern mitgehen. Swerts fabuliert in der echten, deftigen Art seines Volkes, Heimann bleibt wirklichkeitstreu. Das Leben P. Damians ist tatsächlich so außergewöhnlich, daß es nicht nötig ist, einen Roman daraus zu machen. Beide Büchlein können bestens empfohlen werden.

Echte Jugendbücher sind die im Arena-Verlag, Würzburg, erscheinenden „Vorbilder der Jugend“. Eine Reihe davon sind beste Missionserzählungen, z. B. die von J. SCHILLIGER: *Der Heilige der Atombombe* (Dr. Nagai) und: *Der Millionär auf dem Henkerkarren* (Lopahong) oder die von R. ROSS: *Dschungelmädchen Mokeba*, das abenteuerliche Leben der ersten schwarzen Krankenschwester. Jedes der gut ausgestatteten Bändchen ist mit Schwarzweiß-Zeichnungen geschmückt, umfaßt 112 SS. und kostet nur DM 3,90. Das Richtige für Jugendgruppen und Leseratten!

Eine Auswahl „Erzählungen und Erlebnisberichte aus der Weltmission“ bringt das Heft: *Es wird Tag*, im Echter-Verlag, Würzburg, von F. Nicolin herausgegeben (SS 64). Der Anhang gibt außer praktischen Hinweisen für das Vorlesen die Bücher an, aus denen die Auswahl getroffen wurde. — Einen besonders guten Griff hat M. BIBER getan, als er „die abenteuerliche Lebensgeschichte des Joh. Kaspar Kratz“ aus alten, verstaubten Büchern ausgrub: *Wie Hans ein Held wurde*, ebenfalls bei Echter, SS 124 mit reichen Illustrationen. 6. Auflage! Ein echtes Biber-Buch, besonders für Jungen von 9—16!

Nicht weniger glücklich in seiner Wahl war F. WEISER, als er vor fast 20 Jahren das Leben und die Schicksale des berühmten Jesuitenmissionar Peter de Smet für die Jugend nacherzählte: *Der Gesandte des Großen Geistes*. Im Habel-Verlag, Regensburg, 3 SS 262, Hl. DM 6,50. Hier ist alles, was die Jugend an Abenteuer und Gefahren liebt, gleichzeitig auch alles, was sie Gottes Führung ehrfürchtig anerkennen lehrt. Ein Buch für Jungen ab 12, aber auch für jeden Erwachsenen.

In das Gebiet der Eismission versetzt uns R. BULIARD: *Inuk. Ein Heldenlied der Arktis*. Bonifacius-Druckerei, Paderborn². SS 265, geb. DM 5,90. Ein außergewöhnliches Missionsbuch! Ein französischer Eskimomissionar erzählt seine und seiner Mitbrüder Erfahrungen und Fährnisse in der gnadenlosen Eiswüste der Arktis. Die Frucht von 12 Jahren Mühen: 35 Taufen, 11 Kreuze auf dem Friedhof! Trotzdem hat der Missionar den Mut, sein Buch mit dem tapferen Gebet zu schließen: „Dank sei Gott und der allerseligsten Jungfrau!“ Das Buch erhielt den Preis der Französischen Akademie und ist bereits in mehrere Sprachen übersetzt. — Die Erlebnisse eines deutschen Missionars bei den Eskimos erzählt in seiner bekanntesten spannenden Weise H. KOCHER: *Am Ende der Welt*. Eine Erzählung aus den Eiswüsten des Nordens. Salvator-Verlag M. Tannerbauer, Steinfeld/Eifel, 2 1949, SS 161, geb. DM 2,85. Gefährliche Flußfahrten und erregende Jagden, der Kampf gegen Goldsucher und Pelzhändler, gegen Mißtrauen und Rachsucht des alten Heidentums machen das Buch zu einer Missionserzählung im besten Sinne des Wortes. — Vom gleichen Vf. erschien in der Steyler-Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen: *Herr der Urwaldberge*. Bei den neuentdeckten Volksstämmen im Innern Neuguineas. SS 248, geb. DM 6,80. Mit erstaunlichem Geschick hat Vf. es verstanden, die völkerkundlich äußerst wertvollen Berichte der Missionare vom Göttlichen Wort so zu verarbeiten, daß der junge Leser mit der fremden Kultur dieser Steinzeitmenschen spielend vertraut wird; er mag glauben einen Roman zu lesen — was ihm geboten wird, ist reine Wirklichkeit. Eines der besten Kocher-Bücher! — Überhaupt bietet der Steyler Missionsverlag neben seinen sonstigen Veröffentlichungen eine ganze

Reihe bester Missions-Jugendbücher. Neben den aus dem Niederländischen übersetzten Büchern von Peter Spoor muß als Volksroman bester Art genannt werden: E. J. EDWARDS, *Die kostbaren Hände* (These two hands). SS 189, geb. DM 5,80. Das Erfreuliche an diesem Buch ist, daß es den Mut hat, den Missionar auch einmal in seinen menschlichen Schwächen und in seinem Versagen darzustellen. Die Anteilnahme des Lesers wird dadurch mehr geweckt als durch die übliche Verherrlichung des Glaubensboten als eines heldenhaften, sieggewohnten Kämpfers. Daß das menschliche Drama gut ausgeht, wird aus der religiösen Verbundenheit des Missionars mit seinen Mitbrüdern und aus der Kraft der göttlichen Gnade glaubwürdig dargestellt. Ein Buch von literarischem Rang!

Ein Missionsbuch für die Lesehungrigen der ersten Schuljahre schenkt uns P. LOUIS: *Christus im Urwald*. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer³. SS 132, Gl. DM 4,80. In der 1. Aufl. hieß der Titel: *Eine Erstkommunion im Urwald* — ein Missionsbuch für den Weißen Sonntag also. Schlicht und kindertümllich in der Sprache, spannend in der Schilderung. — Ebenso ansprechend ist die einfache Geschichte eines arabischen Hirtenknaben: *Das große Abenteuer des kleinen Schakal*. Sie wird im Schwabenverlag Stuttgart von E. RECHLIN mit viel Wärme und Anteilnahme erzählt (SS 175, Ln. DM 4,50). Ein Buch um den Stern von Bethlehem und um die Weisen aus dem Morgenland und deshalb ein richtiges Missionsbuch.

Die Chinamission mit ihrer leiderfüllten Gegenwart ist im Jugendbuch leider noch nicht genügend zur Sprache gekommen. Einen verheißungsvollen Anfang macht der Verlag Bonner Buchgemeinde mit dem „Bericht ungewöhnlicher Erlebnisse“: *Pater Francesco und die Kinder Chinas* (Seiten 232). Der Erzähler, der italienische Franziskanermissionar P. Francesco Melis, nimmt den Leser mit auf die Flucht, die er mit 60 Waisenkindern antritt, um sie vor den Kommunisten in Sicherheit zu bringen. Erschütternder als die äußeren Fährnisse, die fast unglaublich klingen, ist die innere Auseinandersetzung mit dem Kommunismus, in die die Jungen geraten und in der sie zum Teil erliegen. Aber am erschütterndsten ist die Liebe, mit der der europäische Missionar das Volk und das Land liebt, das ihm seine Aufopferung mit so viel Leid vergolten hat. Ein Buch für alle, auch für unsere Jugend. — Aus der Zeit vor der kommunistischen Revolution handelt W. MENKE: *Ki und Fu*. Salvator-Verlag, Steinfeld 1949, Seiten 223. Eine abenteuerliche Geschichte von Rauschgiftschmugglern und Banditen, vom Hafenleben in Schanghai, vom Wallfahrtsort Zose und von dem großen chinesischen Laienapostel Lo Pa Hong. — D. VOSS: *O diese Mädels*. Dietrich-Coelde-Verlag, Werl 1955, SS 59, brosch. DM 2,40. Anspruchslos plaudert ein ausgewiesener Chinamissionar von seiner Schularbeit mit chinesischen Mädchen, die ursprünglicher als unsere Mädchen leben, ihren jungen Christusglauben stark und opferfreudig erleben und doch Mädchen bleiben, wie sie überall anzutreffen sind.

Zum Schluß dieses Berichtes soll auf zwei Bücher verwiesen werden, die nicht ausschließlich dem Missionsanliegen dienen. Da ist zunächst „*Das Hohelied der Mädchen*“ von P. GORGES und M. LEINEWEBER (Butzon & Bercker, Kevelaer, 4.—6. Tausend, o. J., SS 158, Gl. DM 6,80). Lesungen zum täglichen Gedächtnis. Das Erfreuliche, daß außer den Namen abendländischer Mädchen zum ersten Mal ausführlich auch Mädchen aus der Missionskirche angeführt werden, also eine wirklich katholische Legende. — Das andere ist eine kleine Völkerkunde, die der Herder-Verlag Freiburg herausgebracht hat: *So lebt man*

anderswo! Das tägliche Leben bei 14 Völkern der Erde. Bearbeitet von Wilh. Bierhenke, Ulla Johansen, Herbert Tischner und Heinz Walter vom Hamburgischen Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte. Mit vielen Zeichnungen von Lothar Walter und Hilda Körner. Gestaltet und herausgegeben von FR. BOER. SS 96, geb. Hl. DM 6,80. Eine gediegene Handreichung, um das, was die Jugend in ihren Missionsbüchern und anderswo liest, richtig einzuordnen und es wissenschaftlich zu erwerben. Die Bearbeiter sichern ein gutes Sachbuch, der Herausgeber, „Tobi“ vom „Buchfink“, ein frisches Jugendbuch. *So lebt man anderswo* gehört deshalb in jede Bücherei, deren Leser sich für fremde Völker und Länder interessieren; es wird nicht nur junge Leser ansprechen, sondern auch ihre Lehrer und all ihre Freunde.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

BOUTSEN, GABRIEL M.: *Das blaue Tal*. Ein Chinabuch. (De blauwe Vallei.) Paulus-Verlag Recklinghausen, 1954. SS 294, Gln. DM 11,80.

Ein flämischer Franziskaner, der nach 16jähriger Missionsarbeit aus China zurückkehrt, erzählt spannend und ungeschminkt wahr von seinen Erlebnissen und Erfahrungen in der 250 Jahre alten Mission Tantzshan und im übrigen China. Die Kapitel über die Mission gehören zu dem Besten, was über das Christentum in China geschrieben wurde. Der zweite Teil, der vom japanisch-chinesischen Krieg und vom Kommunismus handelt, ist sehr aufschlußreich, steht aber nicht mehr in unmittelbarer Beziehung zur Mission. Persönliche Eindrücke und Ansichten überwiegen. Das Ganze ist stets so lebendig und anschaulich erzählt, wie eben nur Flamen zu plaudern verstehen. Ein sehr gutes und erfreuliches Missionsbuch für weiteste Kreise!

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

DAVIS, WILLIAM L., S. J.: *A History of St. Ignatius Mission*. Gonzaga University, Spokan 2, Washington USA 1954. 147 S. brosch.

Die Ignatius-Mission gehört zur Oregon-Provinz der Gesellschaft Jesu. Französische Siedler und Trapper baten 1831 die Bischöfe von St. Louis und Red River um Priestermissionäre. Die Oberhirten wandten sich an den General der Gesellschaft Jesu in Rom. So konnte 1840 die Mission unter den „Flachköpfen“ begonnen werden. De Smet wurde ihr erster Apostel. Eingeborene Lehrer (Irokesen) wurden angestellt, ein Reduktionsplan entworfen. Natürlich war es schwer, die streifenden Jäger für Sesshaftigkeit und Ackerbau zu gewinnen. Im Herbst 1854 wurde die heute noch bestehende Ignatius-Mission aufgebaut und es sammelten sich mehr als 1000 Rothäute um die Station. Schon damals gingen viele der bekehrten Indianer täglich zur heiligen Kommunion. Vorsehungsschwester kamen 1864, später auch Ursulinerinnen. Eine neue, christliche Generation wuchs langsam heran. Bald drangen auch Missionare verschiedener Sekten in das Gebiet ein. Die Regierung bevorzugte die Nichtkatholiken. Immerhin wurden auch die Erfolge der Jesuiten anerkannt. Besonders wichtig war die Errichtung von Mädchenschulen. Neue Stämme kamen in das Gebiet. Schlimm war es, daß sich europäische Ansiedler mit Indianerinnen verbanden: viele der Mischlinge wurden zum Unheil für die Rothäute; so haben sie den Schnaps bei den Indianern eingeführt. Das flutartige Anwachsen der Europäersiedlungen schuf neue Probleme. Die Verträge mit den Eingeborenen wurden vielfach von den Weißen nicht gehalten. Natürlich gab es unter den Agenten

auch ehrliche, tüchtige Leute. — Vf. ist mit großem Verantwortungsbewußtsein ehrlich und tapfer an die Schilderung der Geschichte dieser Mission gegangen: ein treuer Freund der Indianer, ein unerbittlich wahrhafter Chronist und Beurteiler der zum Teil so schwierigen Fragen zwischen Weiß und Rot bis in die neueste Zeit.

Uznach

Dr. P. Laurenz Kilger O. S. B.

PLATTNER, F. A.: *Pfeffer und Seelen*. Die Entdeckung des See- und Landweges nach Asien. Benziger, Einsiedeln/Köln 1955. SS 271, geb. DM

Unter neuem (dem Inhalt immer noch nicht entsprechendem) Titel erscheint eine 2., erweiterte und verbesserte Aufl. des 1946 im Atlantis-Verlag Zürich herausgekommenen Buches: *Jesuiten zur See*. Es hat weit über den deutschen Sprachraum hinaus Erfolg gehabt, wie Übersetzungen in mehr als einem halben Dutzend Fremdsprachen beweisen. Vf. versteht es, anschaulich alte Berichte zu neuem Leben zu wecken, wissenschaftlich gesicherte Tatsachen zu erzählen, ohne sein Buch durch einen gelehrten Apparat zu beschweren. Für jene, die mehr wissen wollen, werden in einem Anhang zu jedem Abschnitt knappe, aber genügende Hinweise gegeben. Eine spannende Lektüre, die man ungern unterbricht; ein vornehm ausgestatteter Band mit zahlreichen, seltenen Bildern, den man gern in die Hand nimmt!

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

Questions scolaires aux Missions. Rapports et compte rendu de la XXIV^e Semaine de Missiologie de Louvain 1954. Desclée de Brouwer, Bruges 1955. 242 S. 140 fr. B.

Die Aktualität des Themas der 24. Missiologischen Woche von Löwen braucht nicht eigens betont zu werden. Man denke an den Schulkampf in Südafrika und die Sorgen der Bischöfe in Belgisch-Kongo. Im Jahre 1949 gab es in den der Propagandakongregation unterstehenden Gebieten 48 000 Missionsschulen mit 4 100 000 Schülern. Eine imposante Zahl, die sich aber sehr verschieden auf die einzelnen Länder aufteilt. Afrika hatte bei etwa 200 Millionen Bewohnern 2 200 000 Schüler, Asien bei 1½ Milliarden Menschen nur 1 200 000 Schüler in katholischen Schulen. Bei den mittleren und höheren Schulen ist das Bild anders: Afrika hat 230 000 mittlere und 30 000 höhere Schüler, Asien dagegen 200 000 mittlere und ebensoviele höhere Schüler. In einem weitausholenden Referat befaßt sich der bekannte Missionstheoretiker P. A. Seumois OMI mit den theoretischen und geschichtlichen Fragen der Missionsschulen. Seine Gedanken über die Vor- und Nachteile der staatlichen Unterstützung für die Missionsschulen und die damit drohende Unfreiheit der Missionsschulen sind beherzigenswert. Die Missionsschule ist nicht in erster Linie auf die Gewinnung neuer Taufbewerber ausgerichtet, sondern steht im Dienst der Erziehung zur christlichen Persönlichkeit und gehört zur kulturellen Aufgabe der Mission und Kirche. P. Seumois spricht für eine stärkere Betonung des technischen Unterrichtes und für eine gewisse Loslösung vom Schema unseres abendländischen humanistischen Gymnasiums mit seinem humanistisch-individualistischen Lebensideal zugunsten einer stärker sozial ausgerichteten Formung. Der Vortrag erregte eine lebhaft ausgeprägte Aussprache. Mit der ihr eigenen Sachkenntnis behandelt

Schw. *Marie-André du Sacré-Coeur* die Erziehung der afrikanischen Frau, statistisch, wieweit die schulische Erfassung der Mädchen in einzelnen Gebieten vorangeschritten ist; sodann bringt sie viele interessante Beispiele der Weiterfortbildung der Mädchen nach der Schule. Dieser Vortrag wie auch der ihrer Mitschwester *Jeanne de la Croix* über „die Erziehung der Mädchen zu den Aufgaben in Haushalt und Familie am Kongo“ bieten sehr zuverlässige und interessante Informationen. Weitere Vorträge behandeln die „Lehrerbildung in Belg.-Kongo“, die „staatsbürgerliche und vaterländische Erziehung“, „Erziehung und Verschiedenheit der Rassen“, „Unterrichtssprache am Kongo“ (von einem einheimischen Priester aus Ruanda), „Handwerkerbildung am Kongo“, das „Unterrichtswesen in Französ.-Äquatorialafrika“; weiter werden behandelt: die Schulfrage in Brasilien, in Pakistan und den Ländern des Islam, in Indien, Indonesien. Von besonderem Interesse ist das erschütternde Zeugnis des P. *Winance* OSB über die kommunistische Umschulung in China. Dabei kann er aus eigenem Erleben sprechen. (Vgl. *Rythmes du monde* 1953, 89—105, 239—253.) — Es ist unmöglich, auf alles einzugehen. Die Probleme werden nicht alle gelöst, aber sie werden gesehen. Gerade die vielen Erlebnisberichte, die Aktualität des Stoffes, die sachkundige Information, die Anschaulichkeit der Darstellung stellen dieses Bändchen würdig an die Seite seiner Vorgänger.

Trier

Dr. P. Frid. Rauscher W. U.

SODEN, HANS VON: *Urchristentum und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze und Vorträge hrsg. von Hans v. Kampenhausen. Bd. II. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1956. VI, 304 S. Brosch. DM 19,50; Lw. DM 23,—.

Dieser Band enthält auch wertvolle missionsgeschichtliche Aufsätze bzw. Reden, nämlich solche über die christliche Mission in Altertum und Gegenwart, die Geschichte der altchristlichen Kirche in Nordafrika und die Christianisierung der Germanen. Alles Wesentliche und Wichtige ist hier knapp und präzise zusammengefaßt.

Thomas Ohm

SULZER, PETER: *Schwarze Intelligenz*. Ein literarisch-politischer Streifzug durch Süd-Afrika. Atlantis-Verlag. Zürich und Freiburg i. Br. 1955. 240 S.

„Eine große Furcht wohnt in meinem Herzen: daß die Europäer an jenem Tage, an dem sie uns zu lieben beginnen, entdecken werden, daß wir uns zum Haß entschlossen haben“ (S. 184). Dieser Ausspruch eines schwarzen Gebildeten kennzeichnet den Ernst, von dem das vorliegende Buch beseelt ist, und die Dringlichkeit der Probleme, die es behandelt. Das große Problem, das das ganze Buch durchzieht, ist die unleugbare *Vertrauenskrise* des Schwarzen gegen den Weißen. Ein europäischer Beobachter unternimmt es, ein Bild der Lage der schwarzen Intelligenz im Verhältnis zur herrschenden weißen Rasse zu geben. Der intellektuelle Bantuneger ist ja der Träger eines großen Auftrages unserer Zeit: er ist der natürliche Verbindungsmann zwischen Europäer und Afrikaner; in seiner Hand steht es, dem primitiven Eingeborenen europäische Kultur zu übermitteln und dem Europäer den afrikanischen Menschen zu erschließen. Er kann diesem Ruf der Zeit aber nur Folge leisten, wenn es ihm gelingt, den Haß

zu überwinden, wenn er der Versuchung widersteht, die Fehler nur beim Weißen, statt auch bei sich selber zu suchen (vgl. S. 59 f.). Vf. stützt sich auf Äußerungen gebildeter Eingeborener zu ihren eigenen Problemen. Es geht ihm aber nicht bloß darum, uns Auszüge aus afrikanischen Dichtungen zu geben — die übrigens sehr interessant sind — sein Ziel ist vielmehr, den Gründen der Vertrauenskrise nachzugehen und sie vom Afrikaner her verständlich zu machen. Das Buch bietet eine Fülle interessantester Einzelheiten, die in einer meisterhaften Synthese verarbeitet werden. Es handelt sich im Wesentlichen um südafrikanische Probleme. Die ganze Bitterkeit der afrikanischen Seele bricht erschütternd durch im Bekenntnis eines schwarzen Gebildeten: „Im zweiten Weltkrieg hatten die Afrikaner ihr Leben für die Erhaltung grundlegender Menschenrechte hingegeben, für Rechte, die ihnen nun im eigenen Vaterland vorenthalten werden“ (S. 147). Daß die sozialen, nationalen und rassischen Spannungen auch die Mission und Kirche bedrängen, ist verständlich. „Der afrikanische Pfarrer befindet sich in einer äußerst schwierigen Lage . . . , weil er sich die Zuneigung seines Volkes verscherzt, wenn er sich von den nationalen Wellen nicht mittragen läßt“ (S. 127). Nach der Ansicht vieler gebildeten Afrikaner, vor allem aus der jüngeren Generation, sollten die Kirchen die Führung in der Widerstandsbewegung übernehmen. Gottes Mühlen mahlen ihnen zu langsam (S. 129). Die Afrikaner erwarten Hilfe seitens der Kirche und Mission. Denn „der Missionar ist die Quelle der Bildung, der Hoffnung, des Glücks eines jeden Afrikaners ebenso wie das Fundament eines jeden afrikanischen Heims, jetzt und in Zukunft . . . Die Missionare sind die einzigen Leute, um deren willen der weiße Mann geachtet wurde“ (129 f.). Die führenden Afrikaner lehnen zwar den Weißen als ihren Herrn ab; aber das braucht noch keine Absage an das Christentum, das die Weißen gebracht, zu sein und darf es auch nicht sein: „Wir mögen viele Dinge des Westens von uns weisen, aber wir sollten niemals Christus von uns weisen“ (S. 136). Schon diese paar Gedanken zeigen, von welchem Ernst das vorliegende Buch getragen ist. Hier haben wir Gelegenheit, die Probleme einmal nicht bloß vom materiellen und wirtschaftlichen Standpunkt, sondern von ihrer menschlichen Seite her zu studieren. Das Buch liest sich wie ein Roman, ist aber ernsteste Wirklichkeit. Es schließt mit dem versöhnlichen Gedanken: „Es gibt nur einen Weg, um die Furcht zu überwinden, und Südafrika steht dieser Weg offen. Die Südafrikanische Union ist ein Land, wo der christliche Glaube noch lebendig ist, und zwar diesseits wie jenseits der Rassenschranke. Es ist unmöglich, daß Menschen, die im Glauben an Jesus Christus vereint sind, unfähig wären, einander zu begegnen.“ Möge es wirklich werden!

Trier

P. Dr. Frid. Rauscher, W. U.

WYDER, HEINRICH: *Die Heidenpredigt*. Ihr Gegenüber, ihr Ziel, ihr Inhalt und ihre Ausdrucksweise. Eine praktisch-theologische Untersuchung im Rückblick auf die missionarische Begegnung in China. (Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde, Heft 4.) C. Bertelsmann, Gütersloh 1954. 104 S. Kart. DM 7,—.

Nach einleitenden Ausführungen über den Begriff der Heidenpredigt, die Heidenpredigt in der Gegenwart, die Bedeutung der Heidenpredigt in der Missionsgeschichte und die besonderen Probleme der Heidenpredigt wird hier gehandelt über das Gegenüber (den chinesischen Menschen), das Ziel, den In-

halt und die Ausdrucksweise der Heidenpredigt. W. vertritt Auffassungen, die wir nicht zu teilen vermögen, und Thesen, über die man streiten mag. Manchmal fallen Äußerungen über die Katholiken und die katholische Kirche (17 f.), die von nicht genügender Kenntnis der Dinge zeugen. Natürliche und übernatürliche Missionsmittel werden nicht scharf geschieden (18). Ich wüßte nicht, daß wir „die Religion der Chinesen im engeren Sinn“ „bekehren“ wollen (60). Wenn Vf. sagt: „Bei den Katholiken bin ich nie auf Heidenpredigt gestoßen“ (19), so ist das ein hartes Urteil. Aber es kann kein Zweifel sein, daß hier ein Thema erörtert wird, das uns angeht und brennend interessieren muß, desgleichen daß hier Anregungen gegeben werden, die Beherzigung verdienen. Die Heidenpredigt (Kerygma) ist in Theorie und Praxis ungebührlich gegenüber dem Katechumenat und der Gemeindepredigt (Didache) zurückgetreten. In der Mission ist, wie schon Schmidlin betont hat, die Heidenpredigt das erste und wichtigste. Wo dies nicht beobachtet wird, gerät die Mission in eine Krise. Sehr beherzigenswert ist auch das, was W. über den Inhalt und den Charakter der Heidenpredigt sowie über den Unterschied zwischen Heidenpredigt und theologischer Auseinandersetzung mit den heidnischen Religionen sagt.

Thomas Ohm

RELIGIONSWISSENSCHAFT

BURCKHARDT, TITUS: *Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen*. Origov-Verlag, Zürich 1955. SS 200, 16 Tafeln und 27 Abbildungen im Text. DM 18,50.

Daß es im Aufblick zu den Sternen keine Perspektive gibt und daß in unserem Schachspiel Götter und Titanen ihren kosmischen Kampf mitaustragen, dies etwa bezeichnet die Sicht des tief angelegten Buches. Dabei ist weder von Sternen noch vom Schachspiel viel die Rede. Sondern der indische Tempel wird als „Gleichnis göttlicher Gegenwart in der Welt“ kosmisch gedeutet. Die Bildverneinung des Islams erfährt ihre Würdigung als Absage an den „Irrtum aller Irrtümer, die Natur des Unbedingten auf das Bedingte zu übertragen“. Solcher Entthronung objektiver Seinsbilder wird die subjektive Schau des Unfixierbaren in der Kunst gegenübergestellt, wie sie dem Buddhismus und Taoismus eigen ist. Subjektive Schau bedeutet hier nicht Impressionismus, sondern Vollzug des „ursprünglichen Einklangs der Dinge“ in den Gesichtern des Augenblicks. Rechtfertigung und Verwerfung der Kunst in den Kulturkreisen der großen Religionen geschehen beide in heiligem Dienst, und beide können einen Vorhang aufturn vor metaphysischen Abgründen, in denen dem Menschen so oder so das Urgestaltige unerreichbar bleibt. Das Sinnbildliche ist notwendigerweise hilflos, aber es muß deshalb nicht unziemlich sein. Mit der entbildlichten Kunst seiner Moscheen und Arabesken hat der Islam in einer Art „ornamentaler Dialektik“ das Magische der Bilder gebannt und den menschlichen Urtrieb nach dem künstlerisch Geformten in seinem Anspruch bestätigt. In der Mitte des Buches und am ausführlichsten behandelt Vf. die Grundlagen der christlichen Kunst. Daß die Stellung der christlichen Kunst zu den Urbildern und geschichtlichen Vorstellungen genau der Stellung des Glaubens zur ewigen Wahrheit und deren Kundgebung im geschichtlichen Ereignis entspricht (S. 82), halte ich für fragwürdig. Vf. stellt m. E. das Anliegen der christlichen Kunst

zu ausschließlich auf die letzten Dinge ab. Gerade das Christentum hat aber die Kunst schließlich immer wieder unter die vorletzten Dinge eingeordnet und ihr so ihre Berechtigung gesichert. Daher kam es auch, daß der Hellenismus in der christlichen Kunst weiterleben konnte. Diese Tatsache muß man herausstellen und positiv bewerten. Das Christliche an der Kunst ist intentional. Eine im Prinzip spezifisch christliche Form existiert nicht. Dabei kann man mit Vf. sagen, daß die großen Kulturen „ihrem innersten Wesen nach auf Gott gerichtet“ sind. Gerade dadurch sind sie alle irgendwie hinführend auf das Christentum. Man darf die hellenistische davon nicht ausnehmen. Hat sie nicht im Herrscherkult um ihre Gottidee gerungen? Und andererseits, ist nicht auch die griechische Kunst von der Problematik der Verbildlichung des Bildlosen tief erregt worden? Von Xenophanes zu Plato und über die Stoa zu Dio von Prusa hat das kritische Denken der Griechen den Weg ihrer Kunst begleitet, der zuletzt einmündet in die Spiritualisierung, die kunsttheoretisch vom Neuplatonismus getragen und formal von der Spätantike gestaltet wird. Es ist nicht richtig, die Griechen auszuspüren, wenn man vom Wesen heiliger Kunst handelt. Ich halte es vielmehr für eine fällig gewordene Aufgabe, griechische Mythologie und Kunst vom Begriff der bildlosen Gottheit her neu durchzudenken. Der religionsgeschichtliche Gewinn wird groß sein, und Untersuchungen zum Wesen der Kunst wie die vorliegende würden hierher entscheidend befruchtet werden können.

Zum Detail nur einige Anmerkungen. S. 87 spricht Vf. über die Kritik der karolingischen Theologen an der Begründung der Beschlüsse des 2. Konzils von Nicäa zugunsten der Bilderverehrung. Er glaubt seltsamerweise, diese Kritik habe ihren Grund darin, daß die Gefahr der Bilderanbetung bei den Lateinern größer gewesen sei als im Osten; es handle sich also um Vorbeugung. Tatsächlich bekundet die Stellungnahme der fränkischen Theologen aber doch etwas ganz anderes. Sie wendet sich gegen das byzantinische Übermaß in der Verehrung der Kaiserbilder. Denn diese Verehrung war als Rechtfertigung des Bilderdienstes herangezogen worden. Solche Rechtfertigung erschien westlicher Auffassung ungemäß. — Wenn im Zusammenhang der apokalyptischen Vision des Gottesthrones (S. 126 und 131) in Anmerkung 30 das Problem der „vier Tiere“ besprochen wird, deren eines Menschengestalt hat, so ist Ezechiel 1,5 ff. mitauszuwerten. Jedenfalls hat dort in der Erscheinung der Cherube vor deren theriomorphen Antlitzen die Menschengestalt einen ausdrücklich bezeugten Vorrang bei allen vieren. Man wird deshalb behutsam sein müssen, des Johannes Vision archaisch zu deuten. Sie erscheint eher als Verkümmern eines ursprünglich größeren Bildreichtums, der seinerseits die theriomorphe Frühstufe bereits hinter sich hat. — Beim Kuppelbau über Vierungsräumen (S. 151) hat nicht erst der Islam „das vermittelnde Glied einer achteckigen Trommel“ eingefügt. Der frühchristliche Kirchenbau Kleinasiens geht mit dieser Lösung voran. — Den schönen Ausführungen über Pforte und Apsis als Orte der göttlichen Epiphanie (S. 105 ff.) möchte ich eine Erfahrung hinzufügen, die man als Archäologe oft zu machen hat. Auf den Ruinenfeldern christlicher Kirchen im Vorderen Orient trifft man am häufigsten auf Apsiden und Portale. Die übrigen Teile nutzt die Bevölkerung als Steinbruch. Ich habe mir oft die Frage gestellt und erneuere sie nach der Lektüre dieses Buches: Ob nicht die Kraft heiliger Kunst über die Grenzen ihres Glaubensbereiches hinaus verborgen weiterwirkt?

Münster

Josef Fink

FILCHNER, WILH.: *Kumbum, Lamaismus in Lehre und Leben*. Zürich, Rascher-Verlag 1954. Mit 7 Bildtafeln. 298 SS.

Das Werk stellt eine „stark gestraffte“ und verständlichere Neufassung des durch Bombenangriff verlorengegangenen Buches dar, das unter dem Titel: *Kumbum Dschamba Ling* in 1933 bei Brockhaus erschienen ist. Hoch zu begrüßen ist, daß es textlich das Wesentliche der Erstausgabe enthält. Trotz der gekürzten Form bleibt es eine wohl unentbehrliche kleine Enzyklopädie über den tibetischen Lamaismus, in der in gedrängtem, aber leicht lesbarem Stil eine Fülle wertvollen religionsgeschichtlichen, ethnologischen, kulturgeschichtlichen und — dank dem linguistisch unterbauten ausgezeichneten Register (254—280) und den 811 Originallegenden (tibet., mong., chin.) von W. A. Unkrig — auch philologischen Materials dargeboten wird. Zum Wertvollsten gehören die hier und da eingestreuten Zitate kultischer, monastischer und medizinphilosophischer Texte, die uns um so schmerzlicher das Fehlen einer Übersetzung der unerreichbaren Quellen empfinden lassen, ohne die eine adäquate Erschließung der Eigenartigkeit des tibet. Buddhismus ein Ding der Unmöglichkeit ist. Wünschenswert wäre eine die Zitation erleichternde durchgehende Zählung der Kapitel, wie auch eine gestraffte Inhaltsangabe am Anfang eines jeden; sie würde den sich nicht nur unterhalten, sondern auch lernen wollenden Lesern ein mühsames Suchen der für ihn wichtigen Stellen ersparen. Das letztere ergibt sich jedoch aus dem Umstand, daß die systematischen und geschichtlichen Darlegungen an Hand einer zwanglosen Schilderung der berühmten „Klosterstadt“ Kumbum in Osttibet gegeben werden.

Mancher wird hier wohl zum ersten Male erfahren, daß der Lamaismus z. B. keine ewigen, d. h. unlösbaren Mönchsgelübde kennt (124), daß der stark gemeinschaftliche, coenobitische Lebensstil der Klöster bei weitem die eremitische Absonderung und mystische Meditation überragt (83), daß die auf Seidenpapier gedruckten tibet. Übersetzungen viele kostbare sanskritische Texte der leicht verwesenden indischen Palmbllatthandschriften vor Untergang gerettet haben (197) und daß das normale Philosophiestudium zwar 26 Semester dauert, gewisse Studientitel jedoch auch durch Geld und Beziehungen zu erlangen sind (208).

Es fällt die zur Erstarrung neigende und quantitativ geistliche und religiöse Werte messende und mehrende Art des heutigen Lamaismus auf, der sich wohl langsam aber unaufhaltsam seinem Untergang nähert. Manche Schilderung von Wunderbarem läßt ein Urteil darüber vermissen, ob es sich um bloß legendäre oder tatsächliche Geschehen handelt. So z. B. der von vielen Forschern immer wieder erwähnte hl. Sandelbaum des Golddachtempels, auf dessen Blättern und Rinde sich tibetische Buchstaben und Buddhabilder abzeichnen sollen (68). (Dem in Kumbum weilenden P. M. Hermanns SVD ließen ja vertrauliche Mitteilungen von Lamas und eigene Beobachtungen die Herkunft dieser „geheimnisvollen“ Zeichen durchblicken.) Die Bemerkung, die vorbuddhistischen Tibetbewohner frönten dem uralten Dämonenglauben (105), ist dahin zu ergänzen, daß auch sie den noch älteren Glauben an den höchsten Herrn des Himmels gekannt haben, analog z. B. zu den durch J. F. Rock geschilderten Na-Khi-Stämmen, deren Ahnen vom Ando-Gebiet ins chinesische Grenzland eingewandert sind. Kein am Lamaismus Interessierter darf an dieser verdienstvollen Neuauflage des „Kumbum“ Filchners achtlos vorbeigehen.

Abtei Maria Laach

Cyrril v. K. Krasinski OSB.

HASENFUSS, JOSEF: *Weltreligionen als sozial-kulturelle Gestaltungsmächte*. Echter-Verlag, Würzburg 1955, 156 S.

In diesem Buche werden die außerchristlichen Weltreligionen in den wichtigsten Zügen soweit dargestellt, als es zur Auseinandersetzung zwischen ihnen und dem Christentum nötig ist. Scharf und entsprechend werden die besonders charakteristischen Züge der Religionen beschrieben und hervorgehoben und in jedem Fall in Vergleich mit dem Christentum abgewogen, wie dies trotz allem Abfall und Streit das religiös-sittliche Rückgrat der europäischen und amerikanischen Völker geblieben ist.

Christi Persönlichkeit und Lehre ist so unvergleichlich und einzigartig; seine Originalität kann so weng verdunkelt werden durch Parallelen mit andern Religionsstiftern, auch nicht mit Buddha, von dem man ihn sogar abhängig finden will, daß für die Erdichtung einer Persönlichkeit von solcher transzendenten Überlegenheit und immanenten Harmonie und Umgestaltungskraft bei seinen Anhängern und im menschlichen Geiste überhaupt die Voraussetzungen mangeln. Himmelhoch überragt er als sittlicher Charakter wie als religiöser Lehrer die andern Religionsstifter. Während diese höchstens Kündler göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens sind, ist Er die Offenbarungswahrheit, das Leben und der Heiland selbst.

In der Persönlichkeit Christi besteht die innigste Gemeinschaft der Gottheit mit der Menschheit und hiermit ist auch die intensivste Gemeinschaft Gottes mit den Menschen grundgelegt. Wie ganz anders ist dieses Religionsideal als die sklavische Gottesunterwerfung des Islams, oder als der nüchterne Socialismus des Confucius oder als die passive Duldermoral des Buddha!

In einer Zeit, die durch ein hochentwickeltes Verkehrswesen, durch politische, wirtschaftliche und kulturelle Weltorganisationen die Kontinente zusammenrücken läßt, indem auch engere Berührung der großen Religionssysteme naturgemäß erfolgt, ist es von größter Wichtigkeit hervorzuheben, wie die verschiedenen Systeme das Leben und Zusammenleben der Völker bestimmt haben und bestimmen. Denn die missionarischen Anstrengungen der andern Weltreligionen stehen heute dem Christentum nicht zurück. Auch gibt es viele Westler, welche in ihren Beziehungen mit andern Völkern, in ihrer Mitarbeit für Unesco oder andere Weltorganisationen oder im Handel und Gewerbe, die Wertung dieser grundsätzlichen Fragen deutlich einsehen müssen und überzeugt sein müssen von der Überlegenheit des Christentums.

Dem Verfasser, Professor der Vergleichenden Religionswissenschaften in Würzburg, verdanken wir eine geprägte, deutliche Darstellung dieser sehr wichtigen und zeitbedingten Fragestellung.

Maastricht/Holland

Prof. Dr. J. J. A. M. Houben S. J

OHM TOMMASO: *L'Amore a Dio nelle religioni non cristiane*. Ed. italiana a cura di P. Rossano. (Multiformis Sapientia. Collana Universale diretta da G. Alberione, 7.) Edizioni Paoline (Alba, 1956), pp. 633.

Eine im wissenschaftlichen Apparat stark verkürzte Übersetzung von: „Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen“, mit einigen wenigen, vom Vf. angebrachten Veränderungen. Gl

OHM, T.: *Crítica de Asia sobre el Cristianesimo del occidente*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950.

Eine „autorisierte Übersetzung“ des bekannten Buches, von der bis vor kurzem weder der Verfasser noch der deutsche Verlag etwas wußte. GL

SRI RAMAKRISCHNAS *ewige Botschaft*. Die Worte Ramakrischnas berichtet in bengalischer Sprache von seinem Schüler M . . . mit einem Vorwort von Aldous Huxley. Zürich, Rascher Verlag 1954. 410 S. und ein Portrait. Ganzleinen DM 15,30.

Ramakrischna (Rāmākṛṣṇa) ist nicht nur als historische Erscheinung von religionsgeschichtlichem Interesse, sondern durch den von seinen Schülern gegründeten R.-Orden, der in Indien eine beachtliche soziale und Lehrtätigkeit entfaltet und bereits im vorigen Jahrhundert von Vivekananda in den Westen getragen wurde, auch jemand, mit dem sich der christliche Missionar auseinandersetzen muß. R. ist ein typischer Vertreter der indischen Gottesliebe; siehe hierzu: Th. Ohm OSB „Die Liebe zu Gott . . .“ (Krailling 1950), 255 ff. — Daß seine Schüler — jedenfalls in der Theorie — dem Glauben an ein unpersönliches höchstes Absolutum im Sinne des Vedanta huldigten, störte niemand. Über die Verschmelzung aller religiösen Gegensätze, die auch im Christentum eine Abart des Hinduismus sehen möchte, wird der katholische Leser sein eigenes Urteil haben.

Mit der vorliegenden Auswahl setzt der Rascher-Verlag seine Veröffentlichungen über indische Mystiker der Neuzeit erfolgreich fort. Freilich ist auch dieses Buch eine Arbeit aus dritter Hand — nämlich die (durch einige andere „Quellen“, darunter Romain Rolland) etwas aufgefüllte Übersetzung eines englischen Buches, welches seinerseits Auszug eines anderen Buches ist, das die in bengalischer Sprache gehaltenen Lehrreden R.s einem Englisch lesenden Publikum in extenso darbot. Das 14seitige Personen- und Sachverzeichnis enthält unter anderem einige Angaben zur Geschichte der R.-Mission. Auf der Liste ihrer ersten Mönche (S. 385, im Text) sei hingewiesen.

Das Buch ist Hermann Hesse gewidmet — von wem eigentlich, bleibt unklar. Jeder Leser möge sich vor Augen halten, daß ihm keine sachlich kritische Darstellung geboten wird, sondern eine in propagandistischer Absicht zu rechtgestutzte und idealisierte Schilderung erbaulicher und belehrender Gesprächsszenen aus den letzten Lebensjahren (1882 ff.) R.s. In seiner Herkunft unmittelbar aus den Kreisen der R.-Mission liegt die Beschränkung, aber auch ein gut Teil der religions- und missionswissenschaftlichen Bedeutung des Buches.

Schliersee/Obb.

Winfried Petri

SCHMIDT, P. WILHELM † SVD: *Synthese der Religionen der asiatischen und afrikanischen Hirtenvölker*. (Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie, Bd. XII; 3. Abt.: Die Religionen der Hirtenvölker, VI). Hrsg. v. P. Fritz Bornemann SVD, Münster i. Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1955, XL u. 960 SS., kart. DM 62,50, geb. mit Lederrücken DM 67,50.

Vorliegendes Buch des verstorbenen P. W. Schmidt ist die posthume Ausgabe des letzten Bandes des Werkes über den Ursprung der Gottesidee. Es

hat angefangen mit einem historisch-kritischen Teil (1912); darauf erschien die 2. Abt.: Die Religionen der Urvölker (Bd. II—VI; 1929—1935, von denen der letzte Band eine Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens und Afrikas bildet); schließlich erschien die 3. Abt.: Die Religionen der Hirtenvölker (Bd. VII—XII; 1940—1955). Daher ist der 12. Band ein Schlußstein der 3. Abt.: Eine Synthese der Religionen der asiatischen und der afrikanischen Hirtenvölker. Schmidt ist nicht zu einer Behandlung anderer Kulturformen gekommen.

Für die Beurteilung des Inhaltes ist es nützlich zu bemerken, daß der Vf. bereits 1949 die Manuskripte dieses letzten Bandes im wesentlichen abgeschlossen hatte; die nachträglichen Ergänzungen waren nur von relativ geringer Bedeutung. Daher findet man in dieser Synthese weder die Einwände, die gegen den selbständigen Kulturkreis der asiatischen Hirtenvölker gemacht wurden, noch die Einwände gegen den Zusammenhang der Herdentierzüchter mit der Entstehung einer Hochkultur erörtert. Der Vf. huldigt auch in dieser Arbeit noch immer der Ansicht, daß die Viehzucht in Zentralasien mit der Renntier- und Pferdezücht ihren Anfang genommen habe und unmittelbar aus der Urkultur hervorgegangen sei; daß die Rinderzücht nicht zu den ältesten Zweigen der Viehzucht gehöre, und er hält es für wahrscheinlich, daß das Zuchtprinzip vom Pferd (und Schaf) sich zunächst auf Yak und Büffel übertragen habe, und daß schließlich von diesen Horntieren aus das Zuchtprinzip auch beim Rind in Anwendung gebracht wurde. Daß die Entwicklung einer gerade entgegengesetzten Linie gefolgt sei, hält er für ausgeschlossen. Bei der Auffassung eines solchen selbständigen Kulturkreises bleibt unsicher, auf welchem Wege und durch welche Völker die Rinderzücht nach Ostafrika und den dortigen Hamiten-Völker gelangt sei. Wenn die hamitischen Sprachen zu der Gruppe des Semitischen gerechnet werden, kämen nur die semitischen Völker für die Übertracht dieses Kulturelementes nach Afrika in Betracht (SS. 765-766). Aber dann kommt er wohl in Konflikt mit seiner immer behaupteten Stellung, daß die Hochkultur, auch z. B. der semitischen Babylonier und Assyrer, erst entstanden sein soll aus einer Überlagerung und Mischung einer Aderbaukultur mit nomadischer Viehzucht. Auch die Einheit der afrikanischen und asiatischen Megalithkultur tritt so weniger hervor.

Das Buch enthält eine Synthese der Religionen der innerasiatischen Hirtenvölker und auch eine Vergleichung der Religionen dieser Völker mit denen der afrikanischen Hirtenvölker (nur in Fragmenten ausgearbeitet); aber dazwischen treffen wir eine ausführliche Studie (S. 617-759) über den Schamanismus; inhaltlich gehört diese Abhandlung nicht zum Thema des Ursprungs der Gottesidee; ethnographisch hat sie nur eine Beziehung mit dem Vorausgehenden, indem ebenfalls die innerasiatischen Hirtenvölker in Betracht gezogen werden. Auf S. 836 bricht der zusammenhängende Text des Manuskriptes ab. Die Arbeit trägt den Charakter, aber auch die Weihe einer „unvollendeten“ Symphonie. Schmidt hatte aber ein ausführliches Inhaltsverzeichnis angelegt; das detaillierte Inhaltsverzeichnis jenes Teiles des ursprünglichen Manuskriptes, von dem nur noch Fragmente übrig sind, wird zunächst abgedruckt. Darauf folgt eine Aufzählung und kurze Charakterisierung der erhaltenen Fragmente. Schließlich wird eine Übersicht des Zusammenhanges der Religionen der innerasiatischen Hirtenvölker mit denen der afrikanischen Hirtenvölker veröffentlicht; es ist eine Darstellung, die Schmidt wenige Wochen vor seinem Tode niedergeschrieben hat für eine von ihm seit langem angestrebte Neuauflage

der deutschen Ausgabe des „Handbuchs der Religionsgeschichte“, sie bildet einen wertvollen Schluß des ganzen Werkes. Es folgen noch die üblichen alphabetischen Register.

Mit einer gewissen Wehmut setzt man diesen letzten Band des „Ursprungs der Gottesidee“, dieser Lebensarbeit P. W. Schmidts, zu den elf übrigen Bänden, aber auch mit dem Gefühle, daß man diesem großen Gelehrten für diese fast übermenschliche Leistung zu großem Dank verpflichtet ist.

Tilburg (Niederlande)

P. Dr. Gregorius OFM^{Cap}

SCHUBERT, KURT: *Die Religion des nachbiblischen Judentums*. Freiburg, Herder, 1955, 252 S., geb. in Leinen DM 14,80.

Das Buch des Dozenten für hebräische und aramäische Sprache an der Wiener Universität ist eine sehr erfreuliche Erscheinung auf dem Büchermarkt. Es will auf dem Hintergrund des Alten und teilweise auch des Neuen Testaments die nachbiblische Entwicklung der jüdischen Religion bis in die Gegenwart hinein darstellen. In leicht verständlicher Sprache, dabei aber auf Grund umfassender Quellenkenntnis, werden die verschiedenen jüdischen Strömungen, teilweise mehr skizzenhaft, teilweise recht ausführlich dargelegt. Sehr zu begrüßen ist, daß im Text die Quellen in flüssiger Übersetzung im Wortlaut zur Sprache kommen. Die Belege werden am Schluß des Buches in umfassenden Anmerkungen geboten, dazu die wichtigste Literatur angegeben. Natürlich kann hier von Vollständigkeit nicht die Rede sein. Den Hauptwert legt der Vf. auf das jüdische Quellenmaterial, das er in ungewohntem Ausmaß beherrscht.

Sehr gut wird gleich am Anfang hervorgehoben, welche Bedeutung die rabbinische Tradition, die seit dem babylonischen Exil anhebt, für das jüdische Volk und sein Gesetz besessen hat. Letzteres war ja ursprünglich nicht nur religiöse Richtschnur, sondern galt auch für das staatliche Leben des Volkes. Als dieses gesonderte staatliche Leben aufhörte, war es notwendig, das Gesetz „auf die Bedingungen einer nationalen Religionsgemeinschaft innerhalb verschiedener staatlicher Gemeinschaften“ umzudeuten. „Diese Umdeutung ist das Werk der rabbinischen Tradition, die es dem Judentum ermöglichte, trotz eines Exildaseins von mehr als zweieinhalb Jahrtausenden nicht unterzugehen“ (S. 4). Dabei wuchs die Bedeutung des Gesetzes ins Maßlose. Zu seiner grundsätzlichen Wertung half die griechische Philosophie. Sie lehrte das Judentum förmlich, das Wesen der Tora mit dem Wesen Gottes gleichzusetzen. Unter stoischem Einfluß unterschied man „zwischen dem Begriff der Tora als kosmischem Prinzip und ihrer Vermaterialisierung in den einzelnen Geboten. Unter dem Einfluß von neuplatonischen und gnostischen Motiven wurde diese Auffassung dann zu einem Grundlehrsatz der jüdischen Mystik“ (S. 15).

Bei der Schilderung der Grundlehren des frühen Judentums (Gotteslehre, Sünde, Jenseitsvorstellungen, Eschatologie, Messiasgedanke, u. a.) benutzt der Vf. so ausgiebig, wie es bisher in systematischer Gesamtdarstellung kaum geschehen ist, die neugefundenen jüdischen Texte aus der Höhle En Fesha im Norden des Toten Meeres. Tatsächlich erweitern diese Texte — besonders ein Habakukkommentar und der Sektenkanon, die nahe Verwandtschaft haben mit dem schon früher bekannten sogenannten Damaskusdokument — unsere

Kenntnis der Strömungen im Judentum um die Zeit des Auftretens Jesu ganz bedeutend. Namentlich wird jene Bewegung deutlicher, von der man bisher wenig wußte, und die im NT anscheinend gar keine Rolle spielte, der Essenismus. Die neuen Texte brauchen nicht einer einheitlichen essenischen Gruppe anzugehören, die so fest umrissen wäre wie das Pharisäertum und Sadduzäertum. S. drückt sich (S. 227, Anm. 13) folgendermaßen aus: „Es scheint sich eher um einen Sektenverband mit verschiedenen leicht voneinander abweichenden Lehrgebäuden zu handeln als um eine bestimmte fest umrissene Gruppe.“ Es stellt sich jetzt heraus, daß im NT überraschende Berührungen mit den Gedanken dieser essenischen Schriften vorhanden sind. Nun besteht freilich die Gefahr, daß man in der Entdeckerfreude bei der Beurteilung zu weit geht. S. glaubt den Satz verantworten zu können: „Der Einfluß des Essenismus auf das frühe Christentum kann nicht hoch genug angeschlagen werden“ (S. 80). Insbesondere geht er in einem Aufsatz über „Bergpredigt und Texte von En Fesha“ (Theol. Quartalschrift 135, Tübingen 1955, 320-337) diesem Gedanken nach. Ich glaube aber, daß es besser ist, etwas zurückhaltender zu urteilen. Eine Einzelheit aus dem an sich lehreichen Aufsatz mag das beleuchten. S. 335 führt S. geradezu Mt 12, 11 f. „als deutlichstes Beispiel“ dafür an, daß Jesus das Bekanntsein von essenischen Vorschriften sogar bei seinen pharisäischen Disputgegnern voraussetze. Hier sagt Jesus nämlich, um seine Kritiker an einer Heilung am Sabbat in die Schranken zu weisen: „Wer von euch, der ein Schaf besitzt, wird es nicht, wenn es am Sabbat in eine Grube fällt, ergreifen und herausholen? Wieviel mehr wert ist nun ein Mensch als ein Schaf!“ Als zweifellos interessante Erläuterung zur jüdischen Haltung führt S. dann ein Wort aus dem Damaskusdokument (13,23 f.) an: „Wenn (das Vieh) in eine Grube fällt, darf man es am Sabbat nicht wieder herausholen“. Die essenischen Kreise verschärfen also die pharisäische Haltung bei der Interpretation des Sabbatgebotes ins Maßlose. Aber kann man hier urteilen, daß Jesus bei seiner Kritik der pharisäischen Haltung zu seiner Sabbatheilung das Bekenntnis mit der essenischen Verschärfung „voraussetze“? Die Verwendung des gleichen Beispiels vom Tier und der Grube zeigt nur, daß dieser Fall in der jüdischen Kasuistik verwertet wurde, wie übrigens auch die rabbinischen Parallelen (bei Strack-Billerbeck, Kommentar I, S. 629) zeigen. Aber die Frage der Verschärfung des Sabbatgebotes liegt doch dem Sinn des Streitgesprächs völlig fern. Für dieses ist es ganz gleichgültig, ob jemand über das Sabbatgebot anders dachte als die Pharisäer. Es handelt sich nur darum, die pharisäische Kritik aus ihrer eigenen Voraussetzung ad absurdum zu führen. Die essenische Verschärfung hat damit also gar nichts zu tun. Auch insofern wäre es gut, die neuen Texte vorsichtiger zu beurteilen, wenn man ihr Verhältnis zur jüdischen Gnosis betrachtet. S. spricht von „der gnostischen Lehre“ des Sektenkanons. Wenn er auch den Sinn dieser „Gnosis“ erheblich abschwächt, so fragt es sich doch, ob es nicht besser ist, den Ausdruck überhaupt zu vermeiden. Vgl. jetzt auch Fr. Mußner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (Trierer theologische Studien, Nr. 5), Trier 1955, S. 37 f.¹.

¹ Inzwischen sind weitere jüdische Texte veröffentlicht worden. Auch wird ihre große Bedeutung für den Hintergrund des NT immer deutlicher. Vgl. etwa F. M. Braun, L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance, in: Revue biblique 72 (1955) 5-44; Eth. Stauffer, Probleme der Priestertradition, in: Theolog. Literaturzeitung 81 (1956) 135-150.

Für das Mittelalter bringt S. mit einer erstaunlichen Kenntnis der jüdischen Originaltexte wesentlich die jüdische Religionsphilosophie in ihren Hauptvertretern. Man könnte fragen, ob die „Religion“ des mittelalterlichen Judentums sich in diesen religionsphilosophischen Betrachtungen erschöpft, und ob es notwendig war, sie in dieser Breite und an der Hand der einzelnen Gelehrten nacheinander aufzuzählen, zumal die Gedanken dieser Gelehrten sich stark miteinander berühren. Im Vordergrund steht bei ihnen die enge Verbindung von Offenbarung und Vernunft. S. beginnt mit dem der 1. Hälfte des 10. Jhs. angehörenden Saadja ben Joseph Gaon, nach dem der Inhalt der göttlichen Offenbarung mit dem Inhalt der der Vernunft zugänglichen Wahrheiten identisch ist. Es wird übrigens der ergänzende Hinweis interessieren, daß der frühere Alttestamentler von Münster, Wilhelm Engelkemper, zwei Schriften über diesen jüdischen Gelehrten herausgegeben hat: *De Saadiae Gaonis vita, Bibliorum translatione, hermeneutica* (1897), sowie: *Die Lehre von der Heiligen Schrift in der Religionsphilosophie Saadja Gaons* (1903). Aus dem 11. Jh. wird der spanische Jude Ibn Gabirol (Avencebrol) genannt, aus dem 12. Jh. Jehuda Halewi und Moses Maimunides (dessen Grab in Tiberias am See Genezareth zu sehen ist). Ein eigener Abschnitt ist der „Kabbala“ gewidmet, die vor allem in dem Buch Zohar (Der Lichtglanz) zu finden ist, das auf der jüdischen Gnosis aufbaut und auch heute noch die Grundlage der jüdischen Mystik bildet.

Mit dem Jahre 1492, in dem die Juden aus Spanien vertrieben wurden, beginnt nach S. die Neuzeit. Für die Juden war diese Vertreibung ein tief erschütterndes Ereignis, das ihnen ihr Exildasein mehr denn je zum Bewußtsein brachte. Darum suchte man sich mit dieser Situation vom heilsgeschichtlichen Standpunkt aus geistig auseinanderzusetzen. Schwärmerische messianische Bewegungen entstanden, besonders der Sabbatianismus und der Frankismus. Aber neben diesen mystischen Bestrebungen kam auch eine aufklärerische Emanzipationsbewegung auf, die beide bis in die Gegenwart hineinwirken und im Zionismus sowie in der Begründung des Staates Israel ihren sichtbaren politischen Ausdruck fanden. Welche Gefahren für echtes, ursprüngliches Judentum damit verbunden sind, weiß S. mit klugen Worten anschaulich darzustellen. Ein grundsätzlich religionsloser moderner Staat ist gerade für das jüdische Volk ein innerer Widerspruch, an dem es zerbrechen kann. „Hätte Herzl — der Begründer des Zionismus — eine wirkliche und echte Beziehung zur jüdischen Tradition gehabt, so hätte er erkannt, daß das Judentum nur Volk ist auf Grund seiner Religion, aber auch auf Grund seiner Religion ein Volk sein muß, daß es nicht, ohne Volk zu sein, seine Religion bewahren, und auch nicht ohne Religion Volk sein kann. Religion und Nation gehören beim Judentum untrennbar zusammen, denn das Judentum wurde als einziges aller Völker mit einem religiösen Auftrag Volk, es ist nur Volk im Hinblick auf seine besondere Hinordnung auf Gott. Die äußerliche Religiosität ohne das Volkstum bewahren zu wollen, ist der Irrtum der Emanzipation, und das Volkstum weitgehend ohne die Religion bewahren zu wollen, ist die Sünde des nur politischen Zionismus“ (S. 205). Wie sich im praktischen religiösen Leben des heutigen Staates Israel dieser Gegensatz zeigt, wird von S. anschaulich dargelegt. „Ein und derselbe Bürger Israels, der im Lande selbst über den lahmgelegten Verkehr am Sabbat stöhnt, weist mit dem Brustton der Überzeugung seinen christlichen Bekannten gegenüber auf die strenge Sabbatruhe hin, und derjenige, der die

christliche Mission entschieden ablehnt, weil sie das jüdische Volkstum zerstöre, sagt ja zum jüdischen Unglauben“ (S. 206 f.).

Ernste gottgläubige und religiös gesinnte Juden haben die Gefahr, die sich aus der modernen Lage für echtes alttestamentlich begründetes Judentum ergibt, wohl erkannt und suchen der Gefahr zu begegnen. Es ist bezeichnend, daß der wohl bedeutendste jüdische Gelehrte der Gegenwart, Martin Buber, eine Warnung in folgenden Worten ausspricht: „Mag der jüdische Staat die Zukunft eines Volkes von Juden, und sogar eines mit einer eigenen Kultur verbürgen, das Judentum wird nur leben, wenn das urjüdische Verhältnis zu Gott, Welt und Menschen wieder zu Leben wird“ (An der Wende. Reden über das Judentum, Köln und Olten 1952, S. 81). Noch deutlicher drückt sich S. gegen Schluß seines Buches aus (S. 228), nachdem er die gefährliche geistige Situation des heutigen Staates Israel geschildert hat, wenn er den Zionismus einen Versuch nennt, „der heute noch nicht bewertet werden kann. Er kann zu einer wirklichen Neuintegration des jüdischen Bewußtseins führen und den alten echten Werten eine neue äußere Form geben, er kann aber auch zur grandiossten Apostasie des Judentums werden, die dieses je vollzogen hat“.

Münster (Westf.)

M. Meinertz

ZOCHER, RUDOLF: *Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft*. München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955, 79 S. (= Glauben und Wissen Nr. 15).

Um in die Philosophie einzuführen, hebt Vf. eine Eigentümlichkeit an ihr hervor, auf die man auch sonst achtet, die aber hier dazu benutzt wird, das Philosophische von seinem Anliegen und Ansatz her zu erhellen: nämlich die eigentümliche Zwischenstellung der Philosophie zwischen Religion und Wissenschaft. Das galt geschichtlich, zum mindestens für das Abendland, indem die Philosophie aus religiösem Erleben und dem Nachdenken über das religiöse Erleben erwachsen ist. Das gilt psychologisch, indem der einzelne eher religiös als philosophisch ist. Das gilt sachlich, indem die Philosophie nur einen Teil dessen erfaßt, was der Religion zugänglich ist. Andererseits ist die Philosophie stets dabei, Einzelwissenschaften aus sich zu entlassen. Dennoch hält sich die Religion — als Religion, nicht als Theologie — neben der Philosophie, weil sie tiefer den Sinn und Grund der Welt erfaßt oder erfühlt, und dennoch hält sich die Philosophie neben den Wissenschaften, teils, weil sie den Sinn der religiösen Haltung erfüllt oder zu erfüllen scheint, teils, weil Neues entdeckt wird, was der Einzelwissenschaft noch nicht verfallen ist, teils, weil sie auch die Einzelwissenschaften und Wissenschaft überhaupt von höherer Warte aus einzuordnen versucht.

Das Anliegen der Philosophie und mehr des Philosophen wird vom Sachlichen und Menschlichen her klar gemacht, so sicher und — im ganzen — auch einfach, daß daraus erhellt, daß der Verfasser sich während der drei Jahrzehnte seiner Universitätslehrerzeit nicht nur um die Fragen und Sachen, sondern auch um die Menschen bemüht hat, nicht zuletzt auch darum, selbst einen Standpunkt zu finden.

Münster (Westf.)

Antweiler

VERSCHIEDENES

KOROLEVSKIJ, C.: *Liturgie en langue vivante*. (Coll.: Lex Orandi). Ed. du Cerf. Paris 1955, pp. 236.

Man beendet die Lektüre dieses Buches mit den widersprechendsten Gefühlen. Vf. bietet zunächst das Ergebnis einer eingehenden geschichtlichen Untersuchung, die sich von den ersten Jahrhunderten bis auf unsere Tage erstreckt und sowohl morgenländische wie abendländische Riten berücksichtigt. Dieser Untersuchung verdankt der Leser einen ersten Gewinn, nämlich: auf äußerst genaue Weise über das Problem der lebenden Sprache in der Liturgie unterrichtet zu werden und vereinfachende Schlagworte über die engen Beziehungen zwischen der Häresie und der Vielfalt liturgischer Sprachen zu vermeiden, zu deren Verbreitung Dom Guéranger beigetragen hat. Aber worauf läuft diese geschichtliche Information hinaus? Schließlich gibt es immer irgendwo auf der Welt eine katholische Liturgie in lebender Sprache! Aber in wie vielen Gegenden ist diese Sprache lebendig geblieben? Der liturgische Gebrauch der nationalen Sprache war ein am Anfang zugestandenes Prinzip, und man hat es nie widerrufen; es kommt sogar hie und da zur Anwendung, es sei nur, um es nicht verjähren zu lassen. Sicherlich werden Liturgen und Missionare, die von der dringenden Notwendigkeit einer Liturgie in lebender Sprache überzeugt sind, in dieser Arbeit juristisch interessante „Präzedenzfälle“ finden; aber die Verfechter des „Latein um jeden Preis“ können eine weit bedeutendere Ernte verbuchen.

Es ist wahr, Rom hat diesem Prinzip oft die Treue gehalten — wenigstens in gewissen Gegenden des Orients. Es ging sogar soweit, Malabar die orientalischere Sprache vorzuschreiben, wo man doch nur vom lateinischen Ritus geträumt hatte. Aber wie schlecht ist Rom von den Missionaren bedient worden! Wieviel Verwirrung gab es oft in diesen Fragen wegen nationalistischer Empfindlichkeiten der Eingeborenen, wegen politischer Kompromisse und engherziger Einstellung gewisser abendländischer Missionare!

Man kann noch weiter gehen: Wenn Rom in der Frage der liturgischen Sprache auch wahrhaft „katholischen“ Geist gezeigt hat, so muß man doch zugeben, daß die Anwendung dieses katholischen Geistes sich strikt auf jene Länder beschränkt hat, deren Sprachen bereits in der orientalischen Kirche dem liturgischen Kult dienten. Man hat viel getan für Malabar; aber für das übrige Indien hat man nichts getan, ebensowenig wie für China und den ganzen Fernen Osten.

Dies alles ist wirklich danach angetan, einen in den finstersten Pessimismus zu stürzen. Zwar gibt es wirklich ein Prinzip der Anpassung an die nationalen Sprachen, das in der orthodoxen Kirche in Kraft ist und das in der lateinischen Kirche nicht ganz in Vergessenheit geriet. Aber wie zurückhaltend und ängstlich wird es angewandt!

Dennoch widerspräche es der Botschaft dieses Buches, wenn man es mit dieser pessimistischen Einstellung abtun wollte. Wenn man in der römischen Kirche für die lebende Sprache in den Missionsgebieten wenig getan hat, so geschah es hauptsächlich, weil vordringlichere Aufgaben die Missionare beanspruchten. Das Problem einer lebendigen Liturgie gehört zur zweiten Phase der Einrichtung der Kirche in einem Gebiet. Heute aber steht das Problem offen zur Diskussion. Rom hat sich vorsorglich mit ernstzunehmenden Fachleuten auf den Gebieten der östlichen Liturgien und der Sprachwissenschaft umgeben. Man kann

vorwärtsgen, und Rom geht vorwärts. Wenn doch die Missionare ihre apostolische Entschagung soweit treiben würden, daß sie auf die lateinische Sprache und Liturgie verzichteten und notfalls zum Gebrauch orientalischer Riten übergingen, die der Mentalität jener Völker, an die sie sich wenden, merklich näher kommen! Wenn doch die so verstandene Liturgie in den Missionsseminaren ernsthaft vorbereitet und gelehrt werden könnte! Hieß es nicht, den Wunsch des Pontifex Maximus erfüllen, den dieser in seiner kürzlich erlassenen Enzyklika über die sakrale Musik äußerte, wo er die Missionare bat, auf Gesang und Musik der Eingeborenen zu achten?

Ein Werk, das letztlich auf eine solche Perspektive hinausläuft und das von einem der hauptsächlichen Vertreter dieser Erneuerung in Rom verfaßt ist, läßt uns Hoffnung schöpfen.*

St. André Brügge (Belgien).

Th. Maertens OSB

* Die Übersetzung der Rezension besorgte Dr. A. Fröschle-Firnmann.

OLDHAM, J. H.: *New Hope in Africa*. London (Longmans, Green and Co.) 1955. Price: paper 4/6 net.

Die vorliegende Schrift beschäftigt sich mit dem dringenden Problem, das in großen Teilen Afrikas entstanden ist durch das Zusammensiedeln von Menschen verschiedener Rasse, Nationalität und Kultur, die alle ein Stück des schwarzen Erdteils als ihre Heimat betrachten, weil sie selbst und vielleicht schon ihre Eltern und Großeltern dort geboren wurden. In Nordamerika und Australien wurde seinerzeit dasselbe Problem „gelöst“ durch eine Ausschaltung — um nicht zu sagen Vernichtung — der uransässigen Bevölkerung. Diese Lösung ist in Afrika glücklicherweise nicht möglich, einerseits infolge der starken vitalen Lebenskraft der eingeborenen schwarzen Bevölkerung, andererseits infolge der für Fremde vielfach ungünstigen klimatischen Bedingungen, und schließlich, weil man es im allgemeinen nicht mehr riskieren kann, so vorzugehen.

Oldham setzt sich ein für eine im Jahre 1949 in Salisbury in Südrhodesien gestartete politische Bewegung, die sich CAS (Capricorn Africa Society) nennt. Sie strebt nach einer großräumigen politischen Organisation, in der die völkisch so grundverschiedenen Menschen, zu einem Großstaat integriert, ohne Rücksicht auf Rasse und Volkstum als eine farblose Masse zusammenwirken sollen für den materiellen und kulturellen Fortschritt dieses Staatswesens. Es klingt etwas phantastisch, wenn man das erreichen will in einer Zeit allgemein erwachten Nationalismus der farbigen Völker, und zwar durch die künstliche Schaffung eines capricorn-afrikanischen Patriotismus, für den sich die Angehörigen der verschiedenen Völker auf afrikanischem Boden gleichmäßig erwärmen sollen, allerdings ohne dabei zu vergessen, daß das wahre Wohl ihres Staatswesens nur innerhalb des englischen commonwealth verwirklicht werden kann.

Diese Bewegung, für die sich der Verfasser mit großer Wärme einsetzt, stellt, auch wenn Oldham das nicht wahrhaben will, zunächst in der Tat nichts anderes dar, als einen neuen europäischen Versuch, auf alle Art und Weise den Kolonialismus zu konservieren. Die kolonialistischen Methoden sind heute andere geworden als in der Vergangenheit. Mit der früher so beliebten Waffengewalt geht man heute nur noch vor, wenn die fremden Völker in ihrer Verzweiflung zur Notwehr greifen. Dann zetert man empört von „Rebellen“, „Kommunisten“,

„Verbrecherbanden“ und sucht sich so ein scheinheiliges Mäntelchen umzuhängen, um Menschen, die nur ihr Recht und ihre Freiheit suchen, aus rein materialistischen Interessen heraus mit modernen Vernichtungswaffen niederzumachen. Das ist allerdings ein Vorgehen für außergewöhnliche Umstände. Im allgemeinen arbeitet man nach bewährtem Muster mit „fünften Kolonnen“. Diese stellt man zusammen aus Schwarzen, die aus dem kulturell entwurzelten Babylon der Küstenstädte stammen, also von Kindheit auf keine Bindung an Volk und Volkstum kannten, oder die als kleine Kinder aus ihrem Stamme genommen und in rein europäischen Denk- und Lebensformen uniformiert worden sind. Solche schwarze Europäer schickt man vor, damit man darauf hinweisen kann, daß es sich beileibe nicht etwa um Kolonialismus handele, sondern um eine „bodenständige Volksbewegung“.

Bei näherem Zusehen zeigt sich weiter, daß wir es bei der CAS mit einem Erzeugnis typisch westlichen Verhaltens zu tun haben. Dieses ist gekennzeichnet durch folgende Züge: 1. Aus rein materialistischen Interessen heraus bringt man fremden Menschen, angeblich um sie aus ihrer trostlosen Unterentwicklung zu befreien, die „Segnungen“ einer Zivilisation, von der man selbst nur zu gut weiß, wie viel Elend und ungelöste Probleme sie mit sich bringt. 2. Aus denselben materialistischen Interessen — vor allem Absatz der Überproduktion einer bis zum Wahnsinn gesteigerten Industrialisierung — bringt man den fremden Menschen bei, daß Erhöhung des Lebensstandards das einzige Glück für den Menschen bedeute. 3. An die Stelle einer gewachsenen, organischen, in der Natur begründeten göttlichen Ordnung im Sozialen und Wirtschaftlichen setzt man eine künstliche, vom Menschen konstruierte, rein innerweltlichen Zwecken dienende anthropozentrische Organisation. 4. Ohne jedes psychologische Verständnis für fremde Lebensformen hält man es geradezu für lächerlich, in den Kulturen sogen. primitiver Völker Werte suchen zu wollen, die dem Europäer vielleicht sogar etwas zu bieten hätten. Alles, was diese Menschen haben, ist savage, primitiv, albern, höchstens Objekt für wissenschaftlich verbrämte Kuriosität. Nur Europa hat Dinge zu bringen, die wertvoll, gut und erstrebenswert sind.

Diese Einstellung ist es eigentlich, was den Europäer heute so verhaßt macht in der ganzen Welt. Auf jeder Seite des Büchleins von Oldham merkt man, wie sie unbewußt oder halbunbewußt dem Verfasser die Feder führt.

Nein, das Problem des friedlichen Zusammenlebens von Menschen verschiedener Rasse und Kultur — das haben wir in Europa doch praktisch erfahren — wird in Afrika nicht gelöst durch die künstliche Konstruktion eines Großstaates, ein Gebilde, das, psychologisch gesehen, nicht nur diesen Völkern, sondern, sagen wir es ehrlich, ursprünglich auch dem Europäer nicht liegt und das auch uns nur aufgezwungen werden kann. Es wird nur gelöst, wenn man in all diesen so verschiedenen Menschen den Geist verständnisvoller Nächstenliebe fördert, wenn man ihnen all ihre Eigenarten läßt, sich in ihre Lebensbelange nicht einmischt und alles sich organisch entwickeln läßt entsprechend der psychologischen und kulturellen Eigenarten, von innen heraus. Und im Innern sind die farbigen Menschen, soweit sie vom Europäismus noch nicht zu tief angekränkelt sind, reicher als das äußerlich so reiche, innerlich so arme Europa. Und im Inneren liegen auch heute noch die Quellen des wahren Glückes.

CAS scheint mir keine neue Hoffnung für Afrika zu sein. Für die afrikanischen Menschen, die noch abseits der Küste und ihrer Einflußsphäre wohnen, existiert aber auch glücklicherweise das Problem noch nicht, um das es in dieser Schrift geht. Man sollte einmal die Frage stellen: was geschieht oder was muß geschehen, damit diesen Menschen ihre Erde erhalten bleibt, damit sie in ihrem

eigenen Wohngebiet nicht mit Fremden durchsetzt werden, daß sie nicht nach den großen Zentren in die Proletarisierung abwandern. Dafür tun internationale Organisationen nichts; denn da ist kein Geschäft zu machen. Hier liegt eine große Verantwortung Europas, vor allem eines Europas, das noch Wert darauf legt, christlich zu sein.

Nijmegen

Richard Mohr

PARPERT, FRIEDRICH: *Philosophie der Einsamkeit*. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955, 86 S., kartoniert DM 3,80; Leinen DM 5,50.

Von den verschiedenen Gründen, aus denen Einsamkeit entstehen kann, und von den verschiedenen Formen, unter denen sie sich darbietet, behandelt das Buch insgesamt vier. Sie werden durch eine zweifache Unterscheidung gefunden, indem nämlich einmal zwischen individueller und kollektiver Einsamkeit und sodann zwischen säkularisierter und kultischer Einsamkeit unterschieden wird. Die verschiedenen Typen werden beschrieben, indem sie in drei Zeitaltern aufgesucht werden: im hohen Mittelalter, im Zeitalter der Aufklärung und im Jahrhundert der Technik.

Die individuelle Einsamkeit ist die des Einzelnen, im Idealfall die des Mönches. Die kollektive Einsamkeit ist die einer Glaubens- oder Lebens- oder Standesgemeinschaft, dargeboten etwa durch Kloster, Stadt und Adel. Die säkularisierte Einsamkeit ist eine solche innerhalb der Welt, indem man, obwohl man die Welt verlassen will, doch in ihr bleibt; und die kultische ist diejenige, die in dem Einsamwerden vor dem Einsamen, in der Zweisamkeit vor und mit Gott besteht.

Nicht aus geistreicher Geschichtsdeutung und nicht aus weltchmerzlichem Zusammenbruch befaßt sich das Buch mit der Einsamkeit, sondern aus der Verantwortung für das Leben des Menschen und unserer Zeit. „Der Mensch hat ein Recht auf Einsamkeit“ (77), und deswegen „ist das Problem der Einsamkeit das Problem des Menschen“ (7). Vielleicht wäre es dringlicher, das Umgekehrte zu sagen: das Problem des Menschen ist das Problem der Einsamkeit. Für die Gemeinschaft ist die Einsamkeit deswegen wichtig, weil „das Problem der Geschichte das Problem der Elite ist“ (86) und Elite immer kollektiv einsam ist.

Daß letztlich Einsamkeit immer eine solche vor Gott und für Gott ist, wird eindeutig betont und verdient hervorgehoben zu werden. Für die heutige Zeit wird gefordert, daß die Einsamkeit „tiefer, befreiender und kultischer sei“ (54), obwohl nicht gesagt wird, wie das zu erreichen ist. Ein Hinweis darauf könnte es sein, daß „der Abschluß vom Leben dem Leben dient“ (85), ein Grundsatz, den man auch und besonders in Schule und Hochschule nicht übersehen, sondern bewußt pflegen sollte.

Daß, je mehr sich die Untersuchung der Gegenwart nähert, sie auch weniger gestraft ist, liegt an dem sich verringernden Abstand. Daß Riga nicht der äußerste Punkt ist, bis zu dem die deutsche Hansa vorgestoßen ist (9, 20), ist unwichtig für den Standpunkt und das Anliegen der Untersuchung, deren Gesinnung sich in ihrem Idealismus bekundet. Das philosophische Ergebnis und das erziehlche Anliegen kann man in dem Satz ausgesprochen finden: „Die Einsamkeit ist Zeitlosigkeit in der Zeit; Einsamkeit braucht Zeit für ihre Zeitlosigkeit“ (80), zugleich ein Ausdruck für die heimliche Liebe des Verfassers zum Mönchtum.

Münster (Westf.)

Antweiler

RIEDMANN, ALOYS: *Die Wahrheit des Christentums*. Bd. IV: Die Wahrheit über die vier letzten Dinge. Herder, Freiburg i. B. (1956). 358 SS. Ln. DM 21,80; brosch. 18,50.

Dieser vierte und letzte Band des großen Werkes über die Wahrheit des Christentums ist in Ahnung bzw. Erwartung der letzten Dinge geschrieben worden und handelt über die letzten Dinge, über den Tod, das Gericht, den Himmel und die Hölle. Am 2. 12. 1954 ist R. heimgegangen, nachdem er noch die Arbeiten für den 4. Band hatte abschließen können. Was den anderen Bänden nachgerühmt worden ist und nachgerühmt zu werden verdiente, zeichnet auch diesen Band aus: die Klarheit des Aufbaus, die Verständlichkeit der Sprache, die Fülle des Materials und die Verwendbarkeit für den Religionsunterricht.

Thomas Ohm

SÖHNGEN, GOTTLIEB: *Philosophische Einübung in die Theologie*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1955, XIV und 142.

An Büchern, die eine philosophische Propädeutik dem katholischen Theologen bieten, sind wir keinesfalls reich, und daß die Materie gar lesbar und anregend geboten wird, kommt schon gar nicht vor. G. Söhngen, aus der Schule A. Rademachers, legt jetzt den Ersten Teil einer Philosophischen Einleitung in die Theologie vor, der die ontologisch-metaphysische und die religionsphilosophische Vorbildung zur Theologie in einem zweiten Bändchen folgen sollen. Nach einleitenden Worten über Sinn und Gegenstand einer philosophischen Vorbildung zur Theologie hören wir vom Wesen der Erkenntnis, der Wahrheit, vom Gefüge der Wissenschaft, vom Akt des Glaubens und von der Glaubenswissenschaft: ein logisch sauberer Aufbau, der durch eine geschickte Art von Verweisung die Zusammenhänge der früheren und späteren Gedankengänge fruchtbar macht. Man spürt der Darstellung eine lange Lehrerfahrung an. Ohne Verzicht auf die scholastische Fachsprache weiß S. sie dennoch so dem Leser vorzuführen, daß die Lektüre nicht wie sonst häufig in ähnlichen Versuchen eine Tortur des im abstrakten Denken so leicht ermüdenden modernen Menschen ist, sondern ein echter intellektueller Genuß. Dazu trägt nicht wenig bei die geistvolle Schönheit aphoristischer Prägung, wie auch der Ausblick auf Nachbargebiete der Theologie. Die „Anstrengung des Begriffs“ (Hegel) wird keinesfalls vernachlässigt. Nicht bloß dem Studenten, sondern auch dem Gebildeten wie selbst dem Fachtheologen wird diese Propädeutik zu dem immer neuen „Einüben“ in philosophisch-theologisches Denken fruchtbare Hilfe leisten.

Münster

A. Kolping

TAPPE, FRIEDRICH SJ: *Soziologie der japanischen Familie. Grundanschauungen, Ethik und Recht des japanischen Familiensystems*. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1955. 154 Seiten, kart. DM 9,50; geb. DM 11,50.

In einem kurzen geschichtlichen Überblick vermittelt uns Vf. eine Ahnung vom Wandel und vom Bleibenden in der jap. Familienauffassung und der entsprechenden Rechtsgestaltung. Dann behandelt er an Hand der offiziellen Schul-

bücher die derzeitige jap. Familienethik. Die größere Hälfte des Buches ist der Darstellung des früheren und jetzigen Familienrechtes gewidmet. Sehr deutlich kommt dabei die schockierende Verschiedenheit des 1947/48 eingeführten Familien- und Erbrechtes gegenüber der bisherigen rechtlichen Ordnung zum Ausdruck. Es ist jedoch aufschlußreich zu sehen, wie auch das neue, wahrhaft revolutionierende demokratische Recht in wichtigen Fragen einer Lebensgestaltung aus den überlieferten Anschauungen irgendwie Raum läßt.

Interessant ist die Rolle, welche bisher in Recht und Ethik das „Haus“ als eine ideelle und moralische Einheit unter einem mit hohen Rechten und Pflichten ausgestatteten „Hausherrn“ spielte. Der vergleichenden Familiensoziologie bieten sich hier viele Parallelen zu früheren Vorrechten des Familienoberhauptes in unserem Kulturkreis. Im neuen jap. Familienrecht fallen die für uns freiheitliche Menschen des Abendlandes kaum verstehbaren Vorrechte des „Hauserben“ und „Hausherrn“ (pater familias) zugunsten der elterlichen Rechte und der Selbstbestimmung des Individuums weg. Die Großfamilie weicht der konjugalen Familie. Die Frau nimmt im neuen Recht nunmehr fast die gleiche Stellung ein wie in unserem Kulturkreis.

Ein Schlußkapitel mißt Ethik und Recht der jap. Familie an der katholischen Lehre. Vf. kann eine Übereinstimmung in sehr vielen Punkten feststellen: in der starken Betonung des Bandes der Liebe zwischen Eltern und Kindern, der Pietät und Solidarität zwischen den Verwandten, der Ehrfurcht vor den Ahnen und der Verantwortung für die kommenden Generationen. Die Darstellung der jap. Rechtsentwicklung macht deutlich, wie teilweise auf dem Umweg über die humanistischen und demokratischen Ideale der modernen Welt die christliche Familienauffassung in wesentlichen Punkten Raum gewann: in der Bejahung der Einehe, in der freien Selbstbestimmung bei der Eingehung der Ehe und in der wesentlichen Gleichberechtigung der Frau. Den Sinn für die Unauflöslichkeit der Ehe konnte freilich die moderne westliche Welt dem jap. Volk nicht vermitteln, da sie hier selbst weithin vom Christentum abgefallen ist.

Das zweifellos lehrreiche Buch wendet sich wohl zu einseitig der formalen Struktur zu (d. h. den moralischen und juristischen Normen, die von der Staatsschule und vom Gesetzgeber aufgestellt sind). Von einer „Soziologie“ im heutigen Sinn erwartet man eine stärkere Berücksichtigung auch der informellen Strukturen, d. h. der wirklichen Lage der Familie, der tatsächlich herrschenden Mentalität und zumal auch der hauptsächlichlichen Wechselbeziehungen zwischen der Familie und allen andern Lebensmächten (vgl. B. Häring, *Soziologie der Familie. Die Familie und ihre Umwelt*. Salzburg 1954). Über die grundlegende Beziehung zwischen Religion und Familie wird nur gesagt, daß die offizielle Familienethik areligiös sei. Nebenbei wird dann freilich vermerkt, daß Buddhismus und Konfuzianismus der Würde und Stellung der Frau vor allem in den höheren Kreisen Eintrag getan haben. Den Soziologen und noch mehr den Missionswissenschaftler und Missionar würde interessieren, wieweit die jap. Familienethik im Leben tatsächlich auch heute noch von religiösen Kräften geprägt ist und welchen Einfluß sie ihrerseits auf die Religiosität ausübt. Vielleicht dürfen wir vom Vf., dem wir für die vorliegende Arbeit aufrichtigen Dank schulden, in dieser Hinsicht weiterführende Arbeiten erwarten.

Gars a. Inn

B. Häring

GYPKENS, PATER [FRANZ]: *Fahrt am Äquator*. Verlag der Weißen Väter, Frankfurt/Main, 1954². — *Fremde Menschen*. Ebenda 1955². — *Fortschritt*. Ebd. 1955. Je Bändchen SS 120 und 48 ganzseitige Fotos, in Ganzleinen je DM 4,80.

Der durch seine Missionswerbung weithin bekannte Vf. legt in diesen 3 Bändchen nieder, was er auf einer Auftragsreise durch Afrika „nebenbei“ gesehen und erlebt hat. Was da geboten wird, ist kein wissenschaftlicher Bericht, aber auch keine landläufige journalistische Reportage. Vielmehr wird das, was sich dem Auge und der Kamera stellt, zum Ausdruck dessen, was an Fragen, Nöten und Gefahren hinter dem Bilde verborgen liegt. Dadurch werden die schmalen Bändchen — übrigens eine großartige Leistung des Verlages! — zu einer sehr wichtigen Aussage. Denn sie wecken nicht nur Interesse an der Mission. Sie beunruhigen geradezu, weil sie erkennen lassen, daß wir alle in die verantwortungsvolle Pflicht genommen sind, endlich genug zu tun, damit das Gottesreich in Afrika wirklich und gegenwärtig werde.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

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.

EIZENHÖFER, L.: *Canon Missae Romanae*, quem illustravit Leo Eizenhöfer OSB, socius Instituti Liturgici. Series Minor. Pars Prior: *Traditio textus* (Collectanea Anselmiana). Orbis Catholicus. Romae 1954. 56 S., kart. DM 6,20.

GOLLOB, H.: *Die internationale archaische Trinitas*. Wien 1953.

LEEMANN, COR RIA: *Gott am Strang*. Roman. Verl. d. Bonner Buchgemeinde (1955). 291 S. DM 10,80.

O'BRIEN, J. A.: *Natürliche Geburtenregelung nach den Gesetzen der Natur und in Übereinstimmung mit der christlichen Moral*. 168 S. DM 9,80. Pattloch-Verl. Aschaffenburg (1956).

SHEEN, F. J.: *Kalvarienberg und Meßopfer*. 90 S. Pattloch-Verl. Aschaffenburg (1956).

SHEEN, F. J.: *Sieg über die Sünde*. 114 S. Pattloch-Verlag. Aschaffenburg (1956).

SHEEN, F. J.: *Der Sorgenregenbogen*. 100 S. Pattloch-Verl. Aschaffenburg (1956).

SOPHOKLES: *Antigone*. Deutsch von Wilhelm Andrae. Stifterbibliothek. Salzburg 1956.

STIFTER, A.: *Über Schule und Familie*. I.: Wirkungen der Schule. Stifterbibliothek. Salzburg 1955.

STIFTER, A.: *Über Schule und Familie*. II.: Bildung des Lehrkörpers aus den Schulakten. Stifterbibliothek. Salzburg 1955.

1956 K 91 ✓

4. DEZ. 1968

29. OKT. 1977

~~21. 10. 77~~

21. 10. 77

24. NOV. 1977

20. JULI 1978

13. 8. 78

5. Dez. 1980

21. JAN. 1982

6.70