

gibt, das Anliegen der „verheirateten Diakone“ zum Schlagwort für die liturgische Erneuerung in der Mission machen. Da und dort hatten wir in der Mission den Eindruck, daß wir vor solch unzutreffender Darstellung unseres eigentlichen Zieles auf der Hut sein müssen. Eben weil in so manchen Teilen der Mission die liturgische Erneuerung sich erst in den bescheidensten Anfängen befindet, besteht die Gefahr, daß aus dem ganzen Programm einige pikante Punkte zweiter Ordnung festgehalten und als „die“ Ziele der missionsliturgischen Erneuerung ausgegeben werden. Gewiß kann das nur von Leuten geschehen, die mit dem eigentlichen Sinn missionsliturgischer Erneuerung nicht hinreichend vertraut sind.

Es könnte der liturgischen Erneuerung in der Mission gerade im gegenwärtigen Stadium kaum ein üblerer Dienst erwiesen werden, als wenn man sie als eine Bewegung darstellte, die es in erster Linie auf die Umkehr der Altäre (d. h. ihre Hinwendung zum Volk), auf die Einführung verheirateter Diakone und vielleicht gar noch auf die Abschaffung der lateinischen Kirchensprache abgesehen hätte.

KLEINE BEITRÄGE

UNIV.-PROF. DR. PAUL HACKER / BONN
CHRISTLICHES MÖNCHTUM IN INDIEN *

Ein französischer Missionar, Abbé J. Monchanin SAM, und ein Benediktinerpater Henri Le Saux haben, wie Bischof Mendonça von Tiruchirapalli im Vorwort mitteilt, das Gewand der Hindu-Sannyāsīs angelegt und leben mit Billigung des Bischofs als Eremiten in Hütten „in einem verlorenen Winkel“ der Diözese Tiruchirapalli. Ihr Buch, laut einer Fußnote S. 9 im wesentlichen ein „développement“ der 1951 erschienenen Schrift: *An Indian Benedictine Ashram* **, gibt die Begründung ihres Experimentes, das an die Zeit eines De Nobili wieder anknüpfen will, eine Begründung aus dem Geiste der Kirche, aus dem Geiste Indiens, aus dem Geiste des hl. Benedictus und des Mönchtums; es zeichnet, wie Jacques Winandy, der Abt von Clervaux, in seiner Einführung sagt, ein „Bild von dem, was christliches Mönchtum in Indien sein müßte, wenn es echtes Mönchtum und echt indisch sein soll“ (11). Es ist ein Buch der Hoffnung und der Liebe, der Liebe zur hl. Kirche und zu Indien; wem es ein Anliegen ist, daß Gottes Wort in Indien *currat et clarificetur*, wird es mit

* Zu dem Buch von J. Monchanin et Henri Le Saux: *Ermîtes du Saccid-ānanda*. Tournai/Paris, Casterman 1956, Kl. 8°, pp. 204.

** vgl. ZMR 37, 1953, 331 ff.

Freude lesen. Es ist auch ein Buch gründlichen Wissens¹, und es ist an seinem Teile schon ein Versuch, sich den Geheimnissen des christlichen Glaubens mit Begriffen indischer Weisheit zu nähern und in den Gedanken Indiens Ahnungen der Erfüllung in Christus zu finden. Es ist schließlich ein Buch, das gewichtige Probleme aufwirft. Aus der Fülle seiner Gedanken seien im folgenden einige der wichtigsten berichtet.

Die beiden ersten Kapitel („Im Namen der Kirche“, „Und im Namen Indiens“) behandeln die theologische Grundlage der Möglichkeit eines indischen christlichen Mönchtums.

Das Denken der Hindus weiß, was Heiligkeit ist (16—17). Die Offenbarung vollendet dies Wissen, indem sie den *bloc de sainteté* von innen erleuchtet in dem Geheimnis der innertrinitarischen Liebe, dessen Herrlichkeit Indien geahnt hat in der Dreiheit, mit der es Gottes Wesen beschrieb: *sat* (Sein — Ahnung des Vaters), *cit* (Denken — Ahnung des Logos) *ānanda* (Seligkeit der Liebe und Schönheit); in einem Worte vereinigt: *saccidānanda* (18, 25s, 176).

Indien scheint eine *mission privilégiée* zu haben: Zeugnis zu geben für das Ewige und für das „innere Leben“. Auch heute noch hat es seine Weisen und seine Frommen, vor allem aber seine Mönche, die Indien sich selbst und andern offenbaren; „das Mönchtum ist der getreueste Ausdruck des religiösen Genius Indiens“. Aber noch lebt Indien im Alten Testament; sind nicht seine Alvārs, seine Caitanya und Ramana „Zeitgenossen der Weisen des Alten Bundes — wie Job und Melchisedech“, die auch nicht zum auserwählten Volk gehörten?

„Indien ist Christus noch nicht wirklich begegnet . . . vielleicht war es zu reich. — *Erat habens multas possessiones*“: Es glaubt sich selbst im Besitz einer göttlichen Offenbarung; anzunehmen, daß Gott nur einmal Mensch geworden und so die Zeit ins Ewige und das Ewige in die Zeit gebunden sei, ist ihm eine „Qual“ (*angoisse*), eine „Nacht“. Aber die Hoffnung schaut auf die Fülle der Zeit: Indien in der Kirche wird nicht so sehr wie andere sich mühen, für den Herrn und seine Glieder zu arbeiten — wie Maria von Bethanien wird es zu Seinen Füßen sitzen und wie Philippus bitten: „*Domine ostende nobis Patrem*“. „Indien wird in der Kirche bleiben, was es schon in der Welt ist: das mystische Land *par excellence*“ — und das heißt: monastisches Land (28—39).

Noch besteht „ein tragisches Mißverständnis zwischen Indien und der Kirche“. „Der Hindu . . . wird erst dann zu den Vorstehern der hl. Kirche kommen, sie um Nahrung für seine Seele zu bitten, wenn er in ihnen wirkliche *Guru's* erkennt.“ „Was das spirituelle Indien von der Kirche verlangt, sind nicht — wenigstens nicht nur — Schulen und Krankenhäuser, nicht neue Formen des Kultus und neue heilige Bücher (es kennt ihren eigentlichen Wert noch nicht und hat darum kein Verlangen nach ihnen . . .), es sind nicht neue „Initiationen“ . . . wie sollte es den realen Wert des christlichen Sakramentes kennen? Was es verlangt, . . . unbewußt . . ., ist eine totalere Realisation seines innersten Ideals, es sind wirkliche Initiationen in neue Tiefen im Innern des Absoluten“; es möchte „in der Nachfolge Christi Menschen wie Ramana“ finden, christliche *Rishi's* (41—52).

„Die Versuche christlicher Neuinterpretation des Vedānta“ — die Verfasser denken anscheinend an das Unternehmen des *Light of the East* — „werden immer nur die interessieren, die bereits glauben.“ „Es ist mit allen Versuchen der Ver-

¹ Einige orthographische Ungenauigkeiten, vor allem Auslassungen von Längenzeichen und Aspirationszeichen (es muß z. B. *niṣṭhā* statt *niṣṭā* heißen) wird der Indologe gern berichtigen.

ständigung mit dem Hinduismus wie mit den Versuchen der Verständigung mit dem Kommunismus: entweder läßt sich der Vermittler selber ‚verdauen‘, oder er findet keine andern Hörer als Paulus auf dem Areopag von Athen“ (52).

Die Einrichtung des Mönchtums scheint ein besonders wirksamer „Weg zum Herzen Indiens“, auch heute noch. Die Kirche muß Indien ein mönchisches Leben zeigen, das ausschließlich kontemplativ ist und „so vollständig wie möglich . . . die christliche Integration der monastischen und spirituellen Tradition Indiens“ darstellt (55). Das Ziel ist der indische christliche Mönch, „der Eremit des Saccidānanda“, „weniger ein christlicher Mönch, der Sannyāsī geworden ist, als ein Sannyāsī, der . . . endlich . . . Christus begegnet ist“, „den Glaube und Taufe im Innern ‚vollendet‘ haben“ (57).

Geschichtstheologische Betrachtungen von großer Weite und Tiefe beschließen das zweite Kapitel (65–82); Appendices (89–92) geben eine Betrachtung über „die indische Kirche der Parusie“, Upanishadstellen über das Absolutum als das Innere und das Jenseitige und zum Vergleich einen Hymnus des Gregor von Nazianz, schließlich eine Untersuchung über die Māyā.

Die restlichen Kapitel sprechen von den praktischen Problemen des künftigen indisch-christlichen Mönchtums. Die benediktinische *Pax* hat eine nahe Entsprechung in der *śānti* der indischen Spiritualität, das väterliche Amt des Abtes ist mit der Stellung des indischen *Guru* vergleichbar, die *via media* zwischen asketischer Strenge und weltlicher Annehmlichkeit mit dem Ideal von Bhagavadgītā 6, 16–17 und der Buddha-Predigt von Benares. Das indische christliche Mönchtum muß auf der Regel des hl. Benedikt selbst aufgebaut sein. Nicht direkt von ihr ausgehende Traditionen sind zu übernehmen, wenn sie dem Geiste des Mönchtums entsprechen, dagegen nicht, wenn sie bloß europäische Konventionen sind. Indien hat zwar „nichts, was der detaillierten Organisation und der Kodifizierung des abendländischen Mönchtums vergleichbar wäre“, aber es gibt manches Verwertbare in den Regeln für die Stände des *Uānaprastha* und *Sannyāsī* und in der Praxis der *Mathas*. Auch buddhistische Mönchstraditionen wären zu studieren, ferner die des christlichen Orients. „Das christliche Mönchtum wird Geschmeidigkeit beweisen müssen und es vermeiden, wenigstens so lange es zu früh ist, allzu enge oder gar endgültige juristische Normen aufzuerlegen, in denen sich der indische Geist nicht frei entwickeln könnte“ (93–111).

Dem Mönchtum ist die Einsamkeit wesentlich. Zwischen Zönobiten und Anachoreten besteht darin kein Wesensunterschied. Die ersten christlichen Mönche waren Eremiten; auch „für St. Benedikt hat die eremitische Berufung . . . nichts Unerhörtes“. Indien kennt das Zönobitentum: in buddhistischen und jainistischen Klöstern, in modernen Gründungen wie dem Rāmākṛiṣṇa-Orden; aber besonders eigentümlich sind ihm immer die Reklusen und die wandernden Mönche gewesen. Der christliche indische Mönch wird zwar eine längere Ausbildung in einem Kloster brauchen, aber es wird viele Formen der Verwirklichung mönchischen Lebens geben: Klöster, Ashram's mit kleinen Gruppen von Mönchen in einsamen Gegenden oder an heiligen Stätten der Hindus, an Pilgerzielen, an geistigen Zentren, manchmal auch mit Nebenaufgaben karitativer, sozialer oder erzieherischer Art; ferner mehrere Arten von Eremiten, „Schweigende“ und schließlich wandernde Sannyāsīs, „die von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf die christliche Botschaft der vollkommenen Freiheit bringen“. „Indien ist nie in die Schule des lateinischen Juridismus gegangen; indisches Maß und griechisches Maß fallen selten zusammen“ (113–122).

Klausurgeist und Gastlichkeit sind nach der Regel zu üben. Ein Leben als Wandermönch („in der Welt als einer, der nicht mehr zur Welt gehört“) ist dem Klausurgeist nicht zuwider. Hindu-Gäste sind mit besonderer Brüderlichkeit aufzunehmen. „Das Leben in Berührung mit unsern Hindu-Brüdern . . . wird den christlichen Mönchen immer nützlich . . . sein; es wird ihnen gestatten, . . . sich genauer über die konkreten Bedürfnisse der Hindu-Seele . . . im Religiösen und Spirituellen klar zu werden; es wird bei ihnen einen heilsamen Wetteifer erwecken, wenn sie sehen, wozu gottsuchende Seelen auch ohne die sakramentalen und andern Mittel, die sie so reichlich besitzen, fähig sind.“ Keine gelehrten Diskussionen mit den Hindus — durch ihr Leben und dadurch, daß sie sich als echte Mönche benehmen, geben die christlichen Sannyāsis Zeugnis für den „Weg des Herrn Jesus“ (Acta 18, 25). Eine besondere Pflege erfordert die Praxis des Schweigens, sowohl nach indischer Mönchssitte als auch nach der Regel des hl. Benedikt (125—131).

Das Gelübde der Armut ist christlichen und indischen Mönchen gemeinsam. Die Verhältnisse des Landes erfordern eine totalere Armut und strengere Einfachheit der Lebensführung, als in Europa üblich ist. Die Nahrung des christlich-indischen Mönches wird rein vegetarisch, die Kleidung die der Hindu-Mönche sein, doch mit einem christlichen Abzeichen (132—150).

Die Arbeit des christlichen Mönches ist direkt vergleichbar dem *niskāma-karmayoga*, dem „Verzicht auf die Frucht“, den die Bhagavadgītā lehrt. Der *jīvan-mukta* („Lebend-Erlöste“) verhält sich zu seinem eigenen Körper — der „aus Speise bestehenden Hülle“, *annamayakośa* — und seiner Psyche — der „aus dem Inneren Sinn bestehenden Hülle“, *manomaya-kośa* — so distanziert als gehörten sie einem andern. Die *lectio divina*, „die . . . unmittelbarste Vorbereitung zum Gebet“, „selbst schon ein Beten“, auch notwendig, weil „das kontemplative Leben eine solide intellektuelle Basis braucht“, wird sich natürlich zuerst auf die Hl. Schrift und die Väter richten; aber „für eine wahrhaft kontemplative Seele“ wird jedes Studium zu „einer Erhebung nach oben oder einem Eintreten ins Innere“; darum werden „die Eremiten des Saccidānanda“ auch „ihre Studien der alten Weisheit Indiens im Geiste der *lectio divina* treiben; so werden sie allmählich entdecken, diese verstreuten Strahlen ins volle Sonnenlicht zu tauchen“. Der Anachoret ist der Idealfall eines Mönches, der durch besondere Gnade keiner Arbeit und keines Buches bedarf, aber er bedarf einer gründlichen vorherigen Ausbildung. Normalerweise wird nicht das Studium, sondern die Kontemplation die Mönche „die geheimnisvollen Konvergenzen des alten Hindu-Denkens auf die christliche Offenbarung hin entdecken“ lassen und sie befähigen, „eine christliche Theologie zu schaffen, die, bei strikter Treue zur offenbarten Lehre, in ihrer Formulierung Geistern, die die Disziplinen und die Kategorien des Abendlandes nicht kennen, zugänglicher sein wird, — eine Theologie vor allem, die die Reichtümer, die die Vorsehung in dem Erbe Indiens für die Kirche aufbewahrt hat, in sich aufgenommen haben wird“ (151—165).

Das Gebet der Lippen, für den Benediktinermönch identisch mit dem traditionellen liturgischen Gebet, ist „zugleich Same und Frucht“ eines Betens, das „Dauerzustand der Seele“ sein soll. Auch in Indien wird das benediktinische liturgische Ideal verwirklicht werden, in seiner alten heiligen Sprache und den andern großen Literatursprachen des Landes; „mehr als andere werden Mönche, die von der christlichen Tradition tief durchdrungen . . . und zugleich fähig sind, die uralten Klänge, in denen Indien Gott gesucht und gesungen hat, in

ihren Herzen widerklingen zu lassen, imstande sein, Indien die Texte und die Melodien zu geben, die seine religiöse Seele ganz ausdrücken.“ „Je eher wenigstens ein Teil des liturgischen Gotteslobs in einer indischen Sprache gesungen werden wird, um so eher wird man hoffen dürfen, daß eine echte und totale monastische Verwirklichung nahe bevorsteht.“ Man wird sich für das liturgische Gebet von der Regel und der benediktinischen Tradition leiten lassen, vor allem aber auch die ursprüngliche Stundeneinteilung genau beachten, aber auch auf die alte ägyptische Tradition der „Wüste“ zurückgreifen und, etwa für die Gebärden und Haltungen, indische Gewohnheiten zulassen. Dem indischen Geiste scheint gemäß, daß man auch die reine Meditation, das *dhyāna*, zu einer regelmäßigen Praxis macht. Der wahre Sannyāsī strebt über Gestalten (*mūrti*, *nāmarūpa*) hinaus, zum Absoluten frei von Attributen (*nirgunam Brahma*) — zum „Überwesen“, wie Ruysbroeck sagt —, dessen letztes Symbol der mystische Laut *om* ist; „mehr noch als er — der Hindu-Sannyāsī — ist der christliche Mönch durch göttliche Berufung gerufen, seinen Geist und sein Herz, gewiß nicht ausschließlich, aber vorwiegend, jenseits der Mysterien der erlösenden Menschwerdung und der Kirche zu sammeln auf das Geheimnis Gottes selbst: die heilige Dreifaltigkeit“ — deren Symbol das *om* werden kann (166—176). Appendices am Schluß des Buches geben vor allem eine Betrachtung und Upanisadstellen zu der Silbe *om*, schließlich (183—204) ein Glossar, das indische Ausdrücke erklärt.

DAS „HERZ“ IM CHINESISCHEN

Das „Chinesische Klerusblatt“, Sin Tu Shen, Nr. 3 vom 1. 11. 1956, 38—50, enthält einen Aufsatz von Josef Wang Schu-Ku (zur Zeit in Harvey, USA) über das chinesische Wort „Herz“. Anlaß zu dieser Veröffentlichung ist die Tatsache gewesen, daß sich die in Hong Kong erscheinenden und wesentlich die gleiche Richtung vertretenden Zeitschriften „Demokratische Zeitschrift“ und „Young Sun“ ziemlich häufig mit dem chinesischen Terminus für „Herz“ befaßt haben. Nach Wang ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Herz“ im Chinesischen das Herz im biologischen Sinn. Abgeleitete Bedeutungen sind 1. die Mitte (nach der alten chinesischen Auffassung, daß sich das Herz in der Mitte der Brust befindet), 2. das Wesentliche, 3. die Spitze (nach der Form des Herzens), 4. jede innere Aktivität, also a) die Affektivität, b) der Wunsch, der Wille, das Streben usw. und c) der Intellekt, das Gewissen und die Aufmerksamkeit. Nach diesen Feststellungen bringt der Verfasser zahlreiche Texte, in denen das Wort „Herz“ vorkommt, und zwar aus Lun Yü, Ta Schü (Große Lehre), Dschung Yung (Lehre von der goldenen Mitte), Schi Djing (Buch der Gedichte), Schu Djing, I Djing, Me Dsi, Dschang Dsi, Meng Dsi und Schün Dsi. Bemerkt wird noch, daß das Wort „Herz“ nicht weniger in späteren Zeiten und in der Gegenwart verwendet wird. Die Schlußfolgerung der Untersuchung läßt sich in folgender Weise zusammenfassen: Konfuzius spricht ziemlich wenig vom „Herzen“. Aber das Buch der Gedichte (Schi Djing) braucht dieses Wort sehr häufig im affektiven Sinn. Seit Meng Dsi und Schün Dsi liegt beim Gebrauch des Wortes „Herz“ der Ton mehr auf der Seite des Intellekts.

Mainz

Dr. Th. Hang