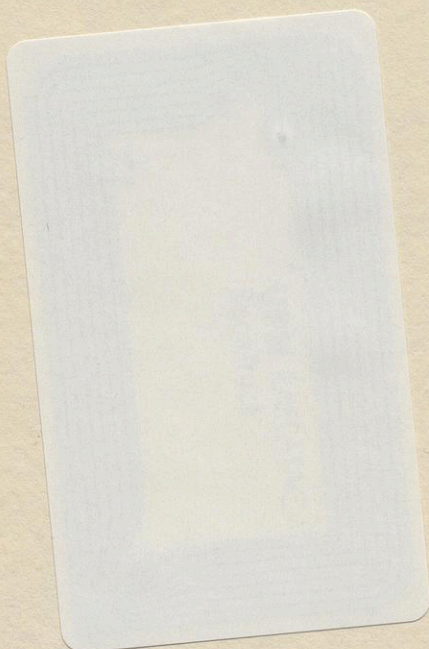
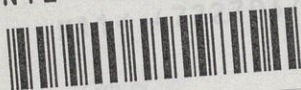




N12<522718951 021



ubTÜBINGEN



nach

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

VERÖFFENTLICHUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS
FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE
FORSCHUNGEN

41. Jahrgang
1957



ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN

ZEITSCHRIFT
FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT
UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

VERÖFFENTLICHUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS
FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE
FORSCHUNGEN



58 I 85
gk

ASCHENBÖRSCHES VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER WESTFALEN

Inhalt des 41. Jahrganges 1957

Abhandlungen

	Seite
<i>Antweiler, Anton</i> : Islam und Christentum — Die Gespräche in Bhamdoun	283
<i>Biermann, Benno</i> : Die Kapitelakten der Dominikanerprovinz vom hl. Jakobus in Neu-Spanien	126
<i>Hofinger, Johannes</i> : Ist in der Mission ein eigener Stand der Diakone anzustreben?	201
<i>Hürtgen, Basilissa</i> : Sakraler Tanz	193
<i>Jäschke, G.</i> : Sucht auch ein Muslim Erlösung und wo findet er sie?	294
<i>Kaschmitter, W. A.</i> : Adaptation — an was?	15
<i>Kilger, Laurenz</i> : Dämonen und Heidenbekehrung	100
<i>Müller, Karl</i> : Das Missionsziel des hl. Paulus	91
<i>Ohm, Thomas</i> : Von der Berufung und dem Beruf des Missionars	186
<i>Ohm, Thomas</i> : Mission ohne Mission	89
<i>Rusche, Helga</i> : Gastfreundschaft im Alten Testament, im Spätjudentum und in den Evangelien unter Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur Mission	170
<i>Rusche, Helga</i> : Gastfreundschaft und Mission in Apostelgeschichte und Apostelbriefen	250
<i>Schlette, H. R.</i> : Heilsgeschichte und Mission	25
<i>Verschueren, J.</i> : 50 Jahre Mission in Holländisch-Neuguinea	44
<i>Wicki, Josef</i> : Die Schrift des P. Gonçalo Fernandes SJ über die Brahmanen und Dharma-Sastra (Madura 1616)	1, 109
<i>Willeke, Bernward</i> : Die Franziskaner in Japan 1906—1957	268

Kleine Beiträge

<i>Biermann, Benno</i> : Mission an nichtchristlichen Universitäten	218
<i>Bousack, Christian</i> : Gedanken zur chinesischen Schriftreform	58
<i>Glazik, J.</i> : Zehn Jahre Wiederaufbau. Die Missionswissenschaft an der Universität Münster 1946—1956	302
<i>Hacker, Paul</i> : Christliches Mönchtum in Indien	213
<i>Hang, Thaddäus</i> : Das „Herz“ im Chinesischen	217
<i>Marks, A.</i> : Die sozialistische Revolution in der chinesischen Landwirtschaft	305
<i>Ohm, Thomas</i> : The International Centre for Regional Planning and Development	221
<i>Promper, W.</i> : Sind auf Missionsstationen, auf denen keine Sonntagsmesse gehalten werden kann, die Christen zur Teilnahme an anderen religiösen Übungen verpflichtet?	57
<i>Recke, Richard</i> : Neuer Kurs der äthiopischen Staatskirche	52
<i>Schlette, Heinz Robert</i> : Der Kommunismus und Afrika	223
<i>Willeke, Venantius</i> : 300 Jahre Franziskanermisionsprovinz in Brasilien	304

Aus der Praxis und für die Praxis

Seite

Bundschuh, A.: Sippe und christliche Familie bei den Bantu	311
Gehberger, J.: Ein Ehefall aus den Missionen	313
Oesterle, G.: Die Konstitution Pius' V. „Romani Pontificis“ in ihrer praktischen Anwendung in den Missionen	125

Mitteilungen

Adam-Schall-Verein für chinesische Studenten (s.)	229
Centro di Studi Orientali della Custodia Franciscana di Terra Santa	72
Zum Heimgang von Dr. Franz Kiel	169
Internationaler Akademischer Missionskongreß 1957	230
Missionsmuseen in Westfalen (Glazik)	230
25 Jahre Missionswissenschaft am Propaganda-Kolleg (Glazik)	229
Missionswissenschaft in theologischen Studien- und Prüfungsordnungen (Ohm)	72
Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen	231
Mitteilung von der Universität Münster	71
Prof. Dr. Th. Ohm OSB	249
Von der Sophia-Universität Tokyo	229
Indische Studenten an deutschen Universitäten (Ohm)	72
Union for the Study of the Great Religions (U. S. G. R.) (Antweiler)	73
Würzburger Missionsstudienwoche 1956	230
In Memoriam P. José Zameza SJ (Glazik)	228

Berichte

Das Asien-Institut in Frankenau/Hessen	154
Die Mission auf dem Liturgischen Kongreß von Assisi (17.—22. 9. 56) (Hofinger)	59
Mission und Zivilisation (Royaume 24.—26. 9.) (Ohm)	324
Missionswissenschaft an der Universität Würzburg (Hasenfuß)	323
Niederländische Missiologische Woche (P. Gregorius)	226
Medical Sisters 1956 (Gl)	228
Sitzung der wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (Biermann)	224
Religionswissenschaftliche Tagung in Marburg (Antweiler)	321
Das 6. Theravada-Konzil in Rangun (Petri)	63

Chronik (Otto)	65, 154, 325
--------------------------	--------------

Statistik

Prompter, W.: Indianer und Neger in Lateinamerika	66
Worms, E. A.: Bestand der australischen Ur-Bevölkerung — 3. 1. 57	70
Worms, E. A.: Bestand und Zukunft der westaustralischen Urbevölkerung 24. 6. 1957	318
Franziskanische Schulen im Heiligen Land (Glazik)	231

Archivum Historicum Societatis Jesu. Anno XXIV, 1955 (Glazik)	74
Aufgaben deutscher Forschung (Dörmann)	74
Aufhauser, J. B.: Stätten besinnlicher Andacht (Glazik)	327
Beckmann, Johannes: Neuerscheinungen zur christlichen Missionsgeschichte von 1945—1955 (Ohm)	326
Begegnung mit Engeln. Hrsg. v. Rosenberg (Dörmann)	247
Bibliografia Missionaria. Anno XX: 1956 (Glazik)	327
Brunner, August: Die Religion (Hasenfuß)	82
Burks, Arthur J.: Glocken am Kururu (Glazik)	75
Camps, Arnulf: An unpublished Letter of Father Christoval de Vega (Glazik)	75
Chan, Wing-Tsit: Religiöses Leben im heutigen China (Pott)	239
Charles, Pierre: Etudes Missiologiques (Rauscher)	75
Christliche Geisteswelt (Ohm)	248
Collectio Rituum ad instar appendicis ritualis Romani (Ohm)	155
Commentarii Ignatiani 1556—1956 (Glazik)	76
Correo de Japon e Iberoamerica (Marks)	232
De Boer, Hans A.: Unterwegs notiert (Ohm)	248
Delbrück, Richard: Südasiatische Seefahrt im Altertum (Ohm)	166
Descola, Jean: Quand les Jésuits sont au pouvoir (Venantius Willeke)	76
Deutsche evangelische Weltmission. Jahrbuch 1956 (Ohm)	237
Le Drame de l'Afrique du Nord et la conscience chrétienne (Ohm)	156
Eidlitz, Walter: Die indische Gottesliebe (Ohm)	158
Europäisch-asiatischer Dialog (Petri)	166
Garcia Villoslada, Ricardo: Los Historiadores de las Misiones (Biermann)	232
Gusinde, Martin: Die Twiden. Pygmäen und Pygmoide im tropischen Afrika (Mohr)	239
Hackel, A. A.: Sergij von Radonesh (Glazik)	248
Hasenfuß, Josef: Hermann Schell als existentieller Denker und Theologe (Kolping)	159
Haubst, R.: Die Christologie des Nikolaus von Kues (Schlette)	84
Hessen, Joh.: Platonismus und Prophetismus (Warnach)	159
Hessen, Joh.: Religionsphilosophie (Frei)	83
Histoire universelle des missions catholiques (Ohm)	233
Hoffmann, Helmut: Die Religionen Tibets (Petri)	160
Hofmann, Oscar: Monsignore Matthäus Kirchner (Ohm)	77
Huber, Gerhard: Kreuze über Nagasaki (Fröschle)	77
Jans, Paul: Essai de Musique Religieuse pour Indigènes dans le Vicariat Apostolique de Coquilhatville (Tegethoff)	77
Khol/Haas: Afro-Asiatic Students in the Western World (Rusche)	86
Klauser, Theodor: Franz Joseph Dölger. Leben und Werk (Glazik)	167
König, Franz: Religionswissenschaftliches Wörterbuch (Schlette)	160
Kowalsky, N.: Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide (Bierbaum)	156
Kraemer, Hendrik: La Foi chrétienne et les religions non chrétiennes (Hasenfuß)	241
Krishnamurti, Jiddu: Schöpferische Freiheit (Hacker)	243
Lang, Albert: Wesen und Wahrheit der Religion (Antweiler)	161
Laures, Johannes: Geschichte der katholischen Kirche in Japan (Biermann)	78
Lefeuve, Jean: Les enfants dans la ville (Marks)	235
Lexikon der Marienkunde, 1. Lief. Aachen bis Anath (Schlette)	327

Lozza, Antonio: Il pacifico stratega, Simeone Volonteri, vescovo Missionario (Betray)	235
Martindale, Anne-Marie Javouhey (Glazik)	156
Melis, P. Francesco: P. Francesco und die Kinder Chinas (Pott)	78
Michel-Droit, Bei den Menschenfressern in Neu-Guinea (Glazik)	79
Misale Yangu: Kwa Dominika (Ohm)	80
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1954	78
Möllers, Hermann: S. Paulus missionarius nostrae aetatis in Sinis (Ohm)	80
Monchanin, J./Le Saux, H.: Ermites du Saccidânanda (Hacker)	213
Monsterleet, Jean: Chinas Märtyrer sprechen (Glazik)	80
Mulert, Hermann: Konfessionskunde (Kolping)	162
Ohm, Thomas: Wege zum Glauben. 2. Aufl.	80
O'Shaughnessy, Thomas J.: Philippine Islam and the Society of Jesus (Ohm)	157
Pastoralia (Ohm)	81
Petersdorff, Egon von: Dämonologie (Kilger)	163
Rétif, André: Les Héritiers de Saint François Xavier (Müller)	157
Suzuki, Daisetz Taitaro: Der Weg zur Erleuchtung (B. Willeke)	246
Schebesta, Paul: Die Negrito Asiens. 2. Bd. (Antweiler)	244
Schenk, Johannes: Der Apostel einer großen Stadt (Glazik)	81
Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments (Ohm)	84
Stephenson, Günther: Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts (Antweiler)	245
Struve, Wolfgang: Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität (Kirsch)	87
Studia Orientalia I: Memorial for P. Girolamo Golubovich (B. Willeke)	236
Tempels, Placide: Bantu Philosophie (Mohr)	164
Thurston, Herbert: Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik (Doms)	165
Von den Oudenriijn, M. A.: Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der theologischen Summa des hl. Thomas v. Aquin (Hammerschmidt)	167
Van Hecken, Joseph: Les réductions catholiques du pays des Ordos (B. Willeke)	237
Vicedom, G. F.: Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit (Ohm)	84
Voillaume, René: Mitten in der Welt (Glazik)	81
Vorbichler, A.: Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte (Antweiler)	327
Wiltgen, Ralph: Gold coast mission History 1471—1880 (Rauscher)	238

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1957. Printed in Germany

Schriftwalter: Universitäts-Professor Dr. Thomas Ohm, Münster (Westf.), Breul 23. Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. November 1949. — Urheberrecht: Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Münster (Westf.). Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. — Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

Druck und Verlag: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

P. JOSEF WICKI SJ, ROM

DIE SCHRIFT DES P. GONÇALO FERNANDES SJ ÜBER DIE BRAHMANEN UND DHARMA-ŚASTRA (MADURA 1616)

Zur Einführung

In den ersten Jahrzehnten des 17. Jhs. entstanden in Südindien mehrere Werke, die sich viel eingehender mit dem indischen Wesen beschäftigten, als dies je zuvor geschehen war. So verdanken wir dem P. Diogo Gonçalves eine sehr lesenswerte, ziemlich ausführliche Beschreibung von Land und Leuten in Travankor und Cochín, dem P. J. Fenicio eine Darstellung des Hinduismus, dem P. Sebastião Gonçalves ein großes historisches Werk über die Missionen des Ostens und dem P. Francisco Garcia eine stattliche Sammlung indischer Fabeln und pädagogischer Erzählungen der einheimischen Literatur¹. In vorliegender Studie sei auf eine so gut wie unbekannte Schrift des P. Gonçalo Fernandes aufmerksam gemacht, die er nach langem Aufenthalt in Madura 1616 abschloß. Fernandes ist kein Unbekannter, gilt er doch in der Missionsliteratur als der große Gegner der Methode Nobilis, mit dem er mehrere Jahre in der gleichen Stadt wohnte.

Fernandes' Lebenslauf ist zwar einigermaßen bekannt, aber infolge von Doppelgängern und mangelnden Quellen teilweise dunkel. Er wurde um 1541 in Lissabon geboren und trat, wahrscheinlich 1561, in Indien in die Gesellschaft Jesu ein. Die nächsten Jahre dürfte er wohl in Goa zugebracht haben. Ende 1584 heißt es von ihm, daß er 44 Jahre alt sei, Moral studierte, zwei Jahre im Lesen und Schreiben unterrichtete und jetzt Prokurator und Beichtvater an der Fischerküste sei. Drei Jahre später wirkte er in Trichendur in der gleichen Gegend und war Begleiter des P. Francisco Durão. Am 26. 5. 1588 legte er die letzten Gelübde als Coadiutor spiritalis ab. 1594 versah er das Amt eines Prokurators schon zehn Jahre lang und arbeitete nun in Vembār im nördlichen Teil der Fischerküste. Schon Ende 1596 jedoch, ferner 1600, Januar 1604 und Dezember 1606 wirkte er in Madura bzw. in der Stadt, wo der Nāyak, Herr der Fischerküste, residierte, seit 1606 an erster Stelle mit P. Nobili. Ende 1608 wird ausdrücklich betont, daß er die malabarische Sprache (Tamil) beherrsche und seit langem im Be-

¹ Siehe darüber J. Wicki, Die ältere katholische Mission in der Begegnung mit Indien. In: Saeculum (1955).

kehrungswerk tätig sei. 1610, 1611, 1616 steht er in der „alten Residenz“ in Madura, immer an erster Stelle, was darauf hinweist, daß er als Oberer den andern vorstand. Im Dezember 1619 finden wir ihn in Cochín, dem Sitz der malabarischen Provinz. Am 6. 4. 1621 starb er, 80 Jahre alt, an der Fischerküste². Im Nachruf wird erwähnt, daß er (Ende 1560) als Soldat am Feldzug des Vizekönigs D. Constantino de Bragança gegen Jaffna teilnahm und von P. Henrique Henriques, dem Obern der dortigen Gegend, für die Gesellschaft Jesu gewonnen wurde³.

Wie die meisten Mitbrüder schrieb P. Fernandes auf ausdrücklichen Befehl seiner Obern, in seinem Fall des Provinzials Pedro Francisco (1611—August 1615), der ihm den Auftrag dazu erteilte, als er Herbst 1614 die Mission in Madura visitierte⁴. P. Provinzial wünschte offenbar eine möglichst ausführliche und zuverlässige Information über die Brahmanen und Sannyāsīs für P. General in Rom, damit dieser sich im entstehenden Ritenstreit leichter zurechtfinden könne. So ist denn das Vorwort überschrieben: „Pera nosso Padre Jeral“ (f. 2^r). Fernandes gesteht ausdrücklich, daß er kein Sanskrit verstehe, daß ihm jedoch Kundige dieser Sprache die Texte ins Malabarische (Tamil) übersetzt hätten, woraus er die portugiesische Fassung hergestellt habe. Wie er in der Einleitung von sich sagt, lebte er damals ungefähr 20 Jahre in Madura. Im übrigen sind persönliche Angaben in der Schrift selten.

Der Kodex findet sich heute im Archivum Romanum S. I., wo er die Bezeichnung *Goa 59* führt. Der ältere Titel lautete: „Gon./ Fernan-/ [dez]/ Hist./ Indic.“; er wurde beim Einbinden mit einem kleinen Papierrest des Umschlags vor einigen Jahrzehnten auf der vorderen inneren Deckelseite angebracht. Der Band enthält 142 maschinell nummerierte Blätter, wozu noch einige leere, mit *a*, *b*, usw. bezeichnet, kommen (z. B. 1^a, 3^a, 104^{a-d}, 142^{a-b}). Der ganze Traktat wurde von einem Amanuensis sauber und gut lesbar abgeschrieben, von Fernandes durchgesehen, verbessert und auf S. 142^v mit zitternder Hand unterschrieben: „De V. P. filho emdino, G^{co} Frz.“

Die Handschrift besteht aus zwei Teilen, die sich auch in der Größe des Formats etwas unterscheiden, da der erste Teil 21×14,5 cm, der zweite 20,3×14,3 mißt. Das Ganze ist ziemlich klar gegliedert:

² Nach den Ordenskatalogen der Indischen Provinz der Gesellschaft Jesu (Handschriftenbände *Goa 24* und *29* des Archivum Romanum S. J.).

³ Vgl. *Lettere Annue* (der östlichen Missionen 1615—1619) (Napoli 1621) 70—71.

⁴ Brief des Provinzials von Negapattam, 30. 8. 1614, an P. General Acquaviva, kurz vor der Reise nach Madura, wo er den sterbenskranken P. Fernandes noch zu treffen hoffte, wie es dann auch der Fall war (Arch. Rom. S. J., *Goa 51*, 206^{r-v}).

Folia 2^r—3^r enthalten die Einleitung für P. General; Folia 4^r—104^v geben in 38 nicht numerierten Kapiteln eine Beschreibung des Lebenslaufes des Brahmanen vom Mutterschoß bis zum Tod nach den Vedas, Sāstras usw., denen sich lange Ausführungen über die Sannyāsis und Mitteilungen über die Sekten, ihre Kennzeichen, Kleidung usw. anschließen. Der zweite Teil, von Fol. 105^r bis 142^v, enthält hauptsächlich eine Zusammenstellung der Sanktionen, wie sie die hl. Bücher und Texterklärer für die zahlreichen möglichen Gesetzesübertretungen bestimmen. Die Autoritäten sind zumeist am Rand vermerkt.

Leider ist die Rechtschreibung und Grammatik oft mangelhaft und schlecht; zuweilen sind auch offenkundige Schreibfehler unterlaufen. Eine sehr wichtige Frage ist, ob die Angaben, die Fernandes von seinen Gewährsleuten erhielt, richtig waren. Wie man weiß, hüteten die Brahmanen die Geheimnisse der religiösen Bücher außerordentlich streng. Fernandes nennt seine Übersetzer, die fraglos Brahmanen waren, nicht, betont aber, daß sie durchaus zuverlässige Leute seien; er besitze zudem alle Bücher selber. Eine zeitgenössische Hand schrieb, vermutlich in Rom, auf Blatt 1 folgende Notiz: „Huius operis Autor est P. Gonzalus Fernandez, P. Roberti de Nobilibus adversarius. — Homo rerum indicarum scientissimus, sed minime theologus. Coadiutor Spiritualis.“ Darunter fuhr eine andere Hand weiter: „In multis tamen egregie falsus est, utpote qui linguam granthnicam ignorabat nec tamulica carmina intelligebat, quibus itidem pleraeque indorum fabulae et leges — Vēdam vocant — scriptae sunt. Praeterquam quod Indi etiam, quibus ut interpretibus usus est Pater Gonzalus Fernandez, non pauca a vero aberrantia exposuere, fortasse spe alicuius lucri“. Leider haben die Schreiber dieser unfreundlichen Bemerkungen vergessen, Näheres anzugeben. Tatsache ist, daß die in der Schrift enthaltenen Ausführungen in ihrer kalten Sachlichkeit an einen modernen Traktat gemahnen — so nüchtern und objektiv werden die verschiedenen Meinungen jeweils vorgelegt. Die vielen Namen, z. B. der Gottheiten, Bücher, Verfasser sowie zahlreiche andere Ausdrücke (z. B. sanskāras, Opfergeräte, Bäume usw.) können größtenteils indentifiziert werden — sei es nun, daß sie in der ursprünglichen Sanskritform oder auf Tamil, freilich in oft ziemlich verstümmelter Rechtschreibung, aufgeschrieben sind. Schließlich stimmen die wesentlichen Angaben über den behandelten Stoff ebenfalls. Schwieriger ist festzustellen, ob die zahllosen *Mantras* stets richtig übersetzt wurden. Da und dort steigt einem auch sonst tatsächlich ein Be-

denken auf, ob Fernandes alles richtig verstanden habe oder ob er gelegentlich getäuscht wurde. Jedenfalls zeigt diese Schrift — mag sie ihre Mängel haben — ein derartiges Eindringen in die Welt der Brahmanen und Sannyāsīs, wie sie vor Fernandes wohl kaum ein Europäer besessen haben dürfte — wenigstens sind uns keine Aufzeichnungen dieser Art bekannt.

Im folgenden wird nun ein Auszug der Schrift geboten mit einigen wenigen Textproben als Anhang, damit sich der Leser ein Bild dieses in vieler Hinsicht eigenartigen und wertvollen Traktates machen kann, der gut 200 Jahre vor Dubois geschrieben wurde, dessen verwandtes Buch über die Sitten und Zeremonien der indischen Völker im nachbarlichen Land der Telugus entstand und bis in die Gegenwart als ein Standardwerk gilt, das oft gedruckt wurde.

INHALTSANGABE DES HANDSCHRIFTENBANDES Goa 59

Einleitung

Der Verfasser berichtet zunächst, daß er ungefähr 20 Jahre im Gehorsam gegen die Obern in Madura lebe und sich mit den Heiden, insbesondere mit den Brahmanen, beschäftige; denn alle andern würden für unfähig gehalten, Verdienste zu erwerben und etwas Erkleckliches für die Seligkeit zu tun. Nach Sūta (im Text: Juden), einem namhaften Lehrer der Heiden, traf einst ein König einen Büsser, dessen Kopf auf den Boden und die Füße in die Höhe gerichtet waren. Der König erkundigte sich nach seiner Kaste, und als er vernahm, daß er kein Brahmane sei, köpfte er ihn auf der Stelle mit der Bemerkung, daß nur Brahmanen in die Herrlichkeit eingehen dürften, sonst niemand. So besitzen denn auch die Brahmanen allein die Geheimnisse der Religion und hüten sie mit großer Sorgfalt.

Damit Pater General einen Einblick in die Lehre bekomme, werde er sie wörtlich niederschreiben nach ihren Gesetzen, zuverlässigen Erzählungen und namhaften Autoritäten (*tirados à letra de suas lleis, estorias autenticas e de autores graves*). Fernandes nennt die vier Lebensstände der Brahmanen: *brahmachārī* (Schüler), *grihastha* (Familienvater), *vānaprastha* (Einsiedler) und *sannyāsī* (Büsser). Dabei muß jeder von ihnen „wohlgeboren“ sein (*bem nacido*), es haben auch zu den bestimmten Zeiten die vorgeschriebenen Zeremonien stattzufinden, z. B. mit drei Jahren die des *kuḍumi* (*corumbi*) und mit acht Jahren im Monat April die Umlegung der hl. Schnur.

Das Studium beginnt im Monat August, wenn der Stern Avittam regiert. Später ist das Opfer Paśubandha im April darzubringen. Als *vānaprastha* lebt er mit den Rishis, die auch Werke schreiben wie die Kirchenväter und deren Kommentare sehr geschätzt sind. Sie bilden auch Schulen aus wie die (Ordens)patriarchen. Haupt- und Barthaare lassen sie wachsen wie auch die Fingernägel; er selber habe ein paar solche Leute gesehen. Sie kleiden sich in weiß oder *kāvi* (rötlich) und essen nur einmal täglich. Er werde ausführlich über die Sannyāsis handeln. Was er vorbringe, sei aus zuverlässigen (autentiquos) Büchern und den oben erwähnten Gesetzen entnommen von Leuten, die im Sanskrit (*girantão* = *grantha*) erfahren sind und die Texte ins *Malabarische* (Tamil) übersetzten; von ihm seien diese mit Hilfe anderer ins Portugiesische übertragen worden.

I. Teil: Das Leben der Brahmanen

Kap. 1

Zeremonien bei den schwangeren Frauen im 4. und 6. Monat, Simanta genannt

Die Zeremonie *Simanta* (*Simandão*) wird im 4. oder 6. Monat der Schwangerschaft ausgeführt. Es werden alle Brahmanen des Ortes zusammengerufen, um der Frau *āśīrvātam* zu machen („sie beglückwünschen“). Dann wird Feuer hergebracht und *nānal* (*Kuśa*-Gras) an vier Stellen gelegt, ferner *nele* (*Reis*), eine Borste eines Stachelschweines, trockener Kuhmist, ein neues Kleid (*pano novo*), ein Gefäß aus Ton und ein wenig Butter. Es folgt nun das Opfer (*homa*) mit vier *Mantras* an Brahmā (portugiesischer Text). Darauf wird die Frau aufgefordert, das Gesicht nach Osten zu wenden. Der Mann stellt sich ihr gegenüber und empfängt von ihr *nānal* und die erwähnte Borste, mit der er von der Mitte der Augenbrauen übers ganze Gesicht bis zum Hinterhaupt fährt. Nun werden zwei Brahmanen gerufen, die zwei *Mantras* rezitieren. Man geht dann an das Ufer eines Flusses, wo der Gemahl *nele* und Kuhmist an den Saum des Kleides der Frau legt. Beide machen *āśīrvātam* (Verehrung) gegen die Brahmanen und berühren, ohne etwas zu sagen, einen kleinen Stier, um Kinder wie dieser zu bekommen.

Zeremonien bei der Geburt, jata-karma genannt

Kap. 2

Das Kind wird am Geburtstag zu den Brahmanen gebracht, die *Mantras* hersagen und ihm alles Gute wünschen. Es wird auch das

Sternbild, unter dem es geboren, bekanntgegeben. Nachher bringt man ein Gefäß aus Porzellan mit Honig und Butter, wovon man dem Neugeborenen dreimal zu essen gibt und jedesmal einen *Mantra* an Sarasvatī, die Sonne und andere Gottheiten richtet, die dem Kind Verstand verleihen sollen. Dann wird das Gesicht mit Wasser aus einem Kupfergefäß (*chempu*) besprengt und ein *Mantra* an Varuna, den Gott des Wassers, hergesagt. Weiterhin bringt man ein metallenes Gefäß (*kalam*) mit Butter und *tayir* und gibt dem Kind davon mit dem entsprechenden *Mantra*. Die Mutter reicht ihm darauf mit der linken Brust die Milch, währenddessen wieder ein *Mantra* gesagt wird. Dann setzt man das Kind auf den Boden, spritzt ihm Wasser ins Gesicht und bestreicht den Ort, wo es lag, mit Kuhmist. Es folgt ein *homa* (Opfer), wobei Senf und Kleie mit beiden Händen ins Feuer geworfen werden: Devendra möge das Kind vor Krähen, *kōttān* (Eulen) und andern bösen Vögeln, Hexen und Dämonen schützen. Am Schluß wird je nach Möglichkeit ein Almosen mit *nele* (Reis), Samen, *caixas* und *fanões* (beides Münzen von geringem Wert) gespendet.

Zeremonien bei der Namengebung, nāma-karana Kap. 3

Wieder werden alle Brahmanen des Ortes zusammengerufen, und nachdem sich der Ehemann und die Frau gewaschen haben, machen alle den neun Sternen (Planeten), dem Stern des Kindes und Varuna *pūjā* (Opfer). Es folgen die Namen der neun Planeten auf lateinisch und tamil-sanskrit. Zwölf Brahmanen machen den elf genannten Gottheiten und Brahma *pūjā* und zwar mit *araśu* (Zweig der *Ficus religiosa*), Reis und Butter, darauf jeder einzelnen Gottheit im besonderen. Für Surya hält man 28 Zweige bereit: ein Brahmane bringt mit drei Zweigen ein Opfer dar und überreicht die 25 anderen einem Brahmanen, damit er mit ihnen für die übrigen Gottheiten *homa* mache. Nun läßt man zwei oder drei Maß (*medidas*) Reis herbringen, streut ihn auf Blätter aus und bezeichnet auf ihnen die Stellen, in denen die Sterne gleichsam ihre Wohnung haben: für die Sonne einen Kreis, den Mond ein Quadrat, den Mars ein Dreieck, den Merkur eine Art Feuerbombe, den Jupiter ein Rechteck, für Venus einen Kreis mit fünf Zacken (*pontas*), für den Drachen die Form einer viereckigen Schwinge (*sulaku*), für den roten Drachen eine Fahne, für den Stern des Kindes ein Quadrat, für Varuna ein Gefäß (*kalam*) mit Wasser gefüllt, für Brahmā wird ein Brahmane bestimmt. All diesen

Gottheiten wird ein *homa* dargebracht und dann den Brahmanen, dem Vermögen des Ehepaars entsprechend, ein Almosen ausgeteilt. Die Zeit für diese Zeremonien ist nicht festgelegt, aber sie müssen gemacht werden. — Die Anhänger Vishnus behaupten, daß nur Vishnu Gott ist und nicht Brahmā noch Rudra (Śiva), weswegen sie den genannten Sternen niemals *homa* machen. Die Vishnuiten tragen ein Zeichen, *nāman*, aus weißer Erde. Die Anhänger der Māyāvāda-Sekte (a seita maiavadi) formen ihr Zeichen auf der Stirne mit Asche oder *kōpiśśantanam* oder *sandallo* (Sandelholz) *kōpiśśantanam* (einer Art Lehm); sie betonen ihre Gegnerschaft mit anderen. — Man gibt dem Kind den Namen des Vaters oder der Mutter, der jedoch stets zwei oder vier Buchstaben (lies: Silben) haben muß, also nie *Nunes* (mit fünf Buchstaben).

Speisung des Kindes mit fester Nahrung, annaprāsana

Kap. 4

Die Feier, bei der das Kind zum ersten Male Reis bekommt, wird durch ein *homa* an die neun Sterne eingeleitet. Man bringt das Kind vor die Brahmanen; in einer Schüssel aus Porzellan oder Gold oder Metall sind folgende Speisen durcheinandergemengt: *tayir*, Butter, Honig, Milch, Feigen und Reis. Der Vater nimmt das Kind auf den Schoß und legt, *Mantras* rezitierend, dem Sprößling dreimal feste Nahrung in den Mund; er erinnert ihn an die Brahmanenwürde, wie es auch in den Glossen zum Gesetz, den *Smṛiti*, heißt. Nach der Meinung einiger Rishis soll die erste Nahrung aus Fleisch bestehen. Wenn das auch in der gegenwärtigen Welt nicht ausgeführt wird, muß es doch gemacht werden, denn so steht's im Gesetz und auch Dr. Sūta sagt so. Auf *grantha* (Sanskrit) heißt Fleisch *titiri* (= Rebhuhn).

Chaula, die Zeremonie beim kuḍumi: in drei Abschnitten

Kap. 5

Vorausgehen muß *ankurar* und *prarthi*, beides sind Zeremonien. *Ankurar* bedeutet das Sprossen des Samens. Es werden fünf kleine Gefäße gebracht, dann wird Erde hineingeschüttet und Samen gestreut, damit er sprosse. Lehrer für die Vorschriften ist der Rishi Baudhāyana (Poduian). Die Gefäße müssen aus Gold oder Silber oder wenigstens aus Ton sein. Sie werden mit Erde gefüllt, wie sie die weißen Ameisen anhäufen, die große Hügel, *puttuman*, bauen. Mit solcher Erde und Kuhmist werden die Gefäße gefüllt. Dann

wird Gras, mit Namen *arukāmpul*, hineingelegt, wie auch Zweige mehrerer Bäume, die den Göttern heilig sind. Alles muß in die Mitte zu liegen kommen und wird mit einer weißen Schnur in jedem Gefäß zusammengebunden. Der *Guru* ruft das Kind, läßt es in die Mitte der Brahmanen stellen und befiehlt, die Gefäße aufzurichten, wobei er fünf Götter anruft. Ein Gefäß kommt in die Mitte zu stehen, die andern je eins in jede Himmelsrichtung. Der Brahmane nimmt etwas *nānal*, Safran und Reis und ruft bei jedem Gefäß einen Gott mit vier Namen an. So Brahmā, dem er mit *nānal* einen Platz reserviert, ferner Indra (im Osten), Yama (im Süden), Varuna (im Westen) und N. N. Nun hat man Kleider, Schnüre, Sandelholz, Reis mit Safran gemischt, Rosen-Parfums oder Kokos oder Feigen, und *Arrak* und *Betel* zu geben. Dieses Opfer heißt *nivettiyam*. In eine Schale oder einen Pfannendeckel wird nun Milch gegossen und fünf Samen hineingeworfen, damit sie feucht werden. Reverenz davor, *āśirovātam* genannt, mit *Mantra* für das Kind und ein Spruch aus Yajurveda, der auch in Rigveda steht. Man ruft nun fünf verheiratete Frauen, die mit ihrer Milch den Samen besprengen sollen. *Mantras* an Brahmā, Yama, Varuna, den Mond, und Indra; am Schluß *Mantra* mit den fünf Silben: Om, na-ma Śi-vā-ya. Die Samen werden jetzt zugedeckt und vier Tage beiseite gestellt, dann wird der Inhalt ins Wasser geleert. Damit ist der erste Teil zu Ende. Die Zeremonien müssen von einem Rishi ausgeführt werden, deren es viele gibt. Im ganzen zählt man ihrer sechs „Generationen“.

Die zweite Zeremonie heißt *pratisara*; *prati* bedeutet sehr gut, *sara* mit einer weißen Schnur befestigen. Baudhāyana lehrte das. Zuerst ist Vināyaka, dem Gott mit dem Elefantenrüssel (Ganeśa), *pūjā* zu machen. Ein neuer Eimer (*kalam*) ist mit der weißen Schnur gut zusammenzubinden, innen mit Pech zu schwärzen, mit Wasser zu füllen und beiseite zu stellen. Auf den Boden sind zwei oder drei Maß Reis zu streuen, im Kreis wie die Sonne, in der Form einer Seerose; dann ist Gras herbeizuschaffen, wie auch Safran, Reis, reife Feigen, Eierpflanzen und grüne Feigen. Der mit Wasser gefüllte Eimer wird auf den Reis gestellt und die genannten Früchte drum herum gelegt und mit *nānal* bestreut. Man bringt eine Kokos-(nuß) an den Schnabel des Eimers und wirft einen *panam* (*fanão*) hinein. Der *Guru*, der *koḍumi* machen muß, wendet sich mit dem Gesicht nach Osten und weist vier gesetzkundigen Brahmanen den Platz an den vier Himmelsrichtungen an. Er bringt ein Maß Reis herbei, hält über den Reis ein Blatt, im Blatt Asche, über der

Asche eine Schnur, um sie am Arm des Knaben oder Mädchens, dem *koḍumi* zu machen ist, anzubringen. Alles muß gut verbunden sein. Der *Guru* gibt jedem der vier Brahmanen *nānal* und fordert sie auf, den *Mantra* über Wasser, Reis, Asche und Schnur zu sagen, den ersten an Savitrī, dann werden die Anfänge der vier Gesetze (Vedas) rezitiert (mit näherer Angabe, wo die einzelnen Texte stehen). Schließlich nimmt man die Schnur, bestreicht sie mit etwas Asche und befestigt sie am rechten Arm des Knaben, bzw. am linken des Mädchens, unter Rezitation verschiedener *Mantras*, die besagen, daß Brahmā, Vishnu, Rudra und „alle Götter“ alles Übel verhüten mögen.

Der dritte Teil der Zeremonie besteht in der Bestimmung des Ortes, wo *kuḍumi* (= „Haarbüschel“) zu stehen kommt. Der *Guru* ist dabei mit dem Gesicht nach dem Osten gewandt. Er befestigt das Kleid sehr gut, wäscht gründlich Hände und Füße, bindet *kuḍumi* fest zusammen und beginnt mit dem *homa*, wobei er achtgibt, daß die (hl.) Schnur nicht auf den Arm fällt. *Guru* und Kind blicken nach dem Osten; man bringt das Feuer her und *nānal*, das nach Osten, Westen und Norden ausgebreitet wird, nach dem Süden erst bei *tivaśam*, d. h. bei der Speisung (Gedächtnis) der Toten. Dann schafft man Blätter der Bäume *palāśa* und *atti* und Holz des *palāśa*-Baumes von der Größe eines Fingers herbei, zuvor jedoch einige Gefäße (*pallayakal*), die umgekehrt auf *nānal*-Gras gestellt werden. Dieses wird nun gebrochen und an die Gefäße angebracht. Man wirft Wasser mit den Halmen hinein und mengt alles mit den drei umgekehrt aufgestellten Eimern durcheinander. Dann wird ein Eimer genommen, mit Wasser gefüllt, Feuer hergebracht und über fünf oder sechs *nānal* gestellt. Man zerbricht dann 16 Halme und legt sie auf die südliche Seite. Dort ist nämlich die Wohnung Brahmās, der zwar wegen Rudras Fluch weder Tempel noch *pūjā* hat (dieses nur mit Erlaubnis Rudras bei den Zeremonien der Brahmanen). Alle Brahmanen sind nämlich Söhne Brahmās und so haben ihm alle *pūjā* zu machen. Nun bringt man Butter her, die man in einen der vier Eimer wirft, und zerbricht zwei *nānal*-Gräser. Dann holt man etwas Feuer, trägt es in nördlicher Richtung, legt es auf den Boden, das Gefäß mit der Butter darauf und zündet einen Halm an, trägt ihn dreimal im Kreis um das Gefäß und wirft ihn schließlich nach dem Norden, wo das Feuer brennt. Jetzt nimmt man aus dem Gefäß zwei Halme heraus, richtet sich nach Westen, zerbricht die zwei Halme, netzt sie und legt sie ins Wasser. Darauf nimmt man zwei Blätter des

Baumes *palāśa* und wirft sie mit Butter, *Mantras* hersagend, ins Feuer. Nun nimmt man wieder zwei Blätter vom nämlichen Baum und wirft sie vom Norden nach dem Süden, mit dem *Mantra*: „Das gebe ich dem Mond“. Es folgen acht *Mantras* aus dem Buch *Yajurveda*, vier ans Feuer aus dem *Rigveda*. Das Kind wird aufgefordert, sich nach Osten zu drehen, der *Guru* nimmt vier oder fünf *nānal*-Gräser, eine Borste des Stachelschweines, Holz vom Baum *pitai* (*peati*) und bindet die drei Dinge fest zusammen. Nun bestimmt er, wo *kuḍumi* gemacht werden soll, was von der Kaste abhängt, so für die *śolīyār* in der Mitte des Hauptes, für die *kukker* (*cucherias*) in der Mitte nach hinten, für die *tamillares* beim Hinterhaupt, für die *kshatriyar-āsāri* vorn neben dem rechten Ohr. Nachdem der *Guru* mit dem Stachel das *kuḍumi* bestimmt hat, gibt er die Erlaubnis, (das Haar) zu scheren. Ist das Kind geschoren und das *kuḍumi* gemacht, so schenkt man dem *Guru* eine Kuh, der dem Kind vor allen *āsīrvātam* erweist. Es folgen einige überleitende Bemerkungen über das Anlegen der Brahmanenschnur, worüber der Traktat *Clareça dos Estimordis* (*Smṛiti chandrikā*) handelt. Es reiht sich dann der Rishi *Aśvalāyana* an, dem das erste der vier Gesetze zukommt, wie *Manu* in seinem *Smṛiti* sagt. Der zweite Verfasser heißt *Baudhāyana*.

Was verschiedene Autoren im Traktat Smṛiti chandrikā sagten Kap. 6

Nach *Manu* muß die Schnur aus drei Umdrehungen bestehen: die der Brahmanen aus Baumwolle, die der *Rājas* aus leinwandähnlichen Fäden, die vom Gras *nānal* (ms. *manel*) gewonnen werden, die der *Kōmatīs* (Handelsleute) aus Ziegenhaar.

Nach dem genannten *Smṛiti* muß die Zahl der Schnüre ungerade sein, also jede einzelne drei Fäden enthalten.

Es folgen die Meinungen anderer Lehrer über die hl. Schnur und das Alter, wann sie anzulegen ist (je nach der Kaste und dem erstrebten Ziel zwischen dem 5. und 14. Jahr).

Lehren des Rishi Baudhāyana über pūnūl = Brahmanenschnur, Kommentar zum 4. Gesetz Kap. 7

Falls die hl. Schnur zerriß oder verlorenging, muß der Brahmane Hände und Füße gut waschen, und er, oder eine Jungfrau oder Witwe, eine neue anfertigen. Wenn sie gemacht ist, schaut er nach Osten oder Norden, nimmt sie in die Hand, wickelt sie 90mal

um die vier Finger und befeuchtet sie unter Absagen eines *Mantra* im Wasser. Dann bringt er die Schnur an einen heiligen Ort, wickelt sie um schwarzes Holz oder um den Ast eines Baumes, der Baumwolle liefert oder eines andern, z. B. des *palāśa*, *Arrak*, *atti*, Bambus, *alam*, *alari* (Oleander), damit sie trocken werde. Dann nimmt er sie in die Hand, wo sie rund sein muß. *Mantra* an Brahmā. Die Schnur bedeutet Brahmā, Vishnu und Rudra, darum sind drei Schnüre.

Wenn die Schnur über die linke Schulter gelegt wird, heißt die Zeremonie *upavīta*, wenn über die rechte *prāchināvīta*, wenn über die Brust *nivīta*. Weitere Mitteilungen über die *pitiras* (Vorfahren), *ekkiyam* (Opfer), *Mantras*.

Anlegen der Brahmanenschnur nach dem 4. Gesetz, kommentiert von Aśvalāyana, der das 1. Gesetz, Rigveda, verfaßte
Kap. 8

Der Brahmane oder seine Frau oder eine Witwe haben die Schnur anzufertigen, die weder sehr dick noch sehr dünn sein dürfe, was begründet wird. Zerreißt sie, so ist das ein Anzeichen des (baldigen) Todes. Sie ist 96mal um die Finger zu wickeln, mit dem Gesicht nach dem Osten oder Norden gerichtet. Dann ist sie gut zu waschen, worauf zehnmal *Mantra* Savitrī zu rezitieren ist. Sie wird mit Holz *atti*, *araśu* oder Bambus getrocknet. Verehrung der Ahnen. *Mantras*: *bhūr*, *bhuvah*, *svah*, zum Feuer. Wenn die Schnur neunmal gedreht wird, gefällt das den Göttern. Ihre Länge soll sein vom Nabel bis übers Haupt: ist sie kürzer, so wird das Leben kürzer sein, ist sie länger, dann das Verdienst der Buße geringer. Die drei Stellen, auf die sie gelegt wird, heißen: *upavīta*, *prāchināvīta*, *nivīta*. Die Schnur muß aus Baumwolle sein oder aus Seide oder Kuhschwanzhaar. Nicht gut ist die Schnur, die von einer Witwe gekauft wurde oder zerriß oder auf den Boden fiel. Man soll sie nicht umlegen, wenn man am betreffenden Tag das Gesetz nicht lesen darf. Falls sie von der Schulter auf den Arm fällt, ist ein bestimmter *Mantra* zu sagen, falls von der Hand auf den Boden ein anderer.

Bestimmungen des Gesetzes *Āraṇya*[ka]. Alles Verdienst kommt durch die Schnur. Wenn die Schnur zerreißt, ist unter Umständen Savitrī (Gāyatrī) 108 bzw. 1008 mal zu rezitieren. Sie ist weder am Samstag noch am Montag, Dienstag und Donnerstag anzufertigen. Verschiedene Ansichten mehrerer Rishis über die Brahmanenschnur und *Mantras*.

Upanayana, Ritual beim Anlegen der Brahmanenschnur

Kap. 9

Nach Rishi Āpastamba (Abasten) ist die Schnur, je nachdem es sich um Brahmanen, *Rājas* oder *Kōmatis* handelt, bis zum 7. oder im 11. bzw. 12. Jahre nach der Empfängnis anzulegen. Bei Brahmanen im April oder Mai (vgl. Yajurveda, 1. *praśna*, 2. Paragraph, *anuvāka* genannt), bei *Rājas* Juni oder Juli, bei *Kōmatis*, *Uaiśyas* im Oktober oder November. Zeremonien vor, während und nach der Umlegung der Schnur (*Mantras*, Essen, Schneiden des Haares mit Ausnahme des *kudumi*, Waschen, Opfer, Anlegen von Kleidern, *Mantras* an die 27 Sterne, *homa*, *Gāyatrī*, Geschenk einer Kuh, Ermunterung, das Gesetz bis zur Heirat fleißig zu studieren, Abschied des Guru unter Reverenzbezeugung, *āśirvātam*, gegenüber dem Knaben).

Brahmachāri, nach Manu

Kap. 10

Die Kleidung der Schüler ist für Brahmanen ein Hirschfell, für *Rājas* ein Gazellenfell, für *Uaiśyas* ein rotes Ziegenfell. Der Gürtel der Brahmanen soll aus *munja*-Gras sein, das dreimal gedreht wird, der der *Rājas* aus *nāyuruvi*, der der *Uaiśyas* aus einem hanf-ähnlichen Gras. Ersatz ist möglich. *Pūnunūl* (Brahmanenschnur) muß bei Brahmanen aus Baumwolle, bei *Rājas* aus Hanf und bei *Uaiśyas* aus Tierhaaren (*aviām*) sein. Der Stab ist bei Brahmanen aus *viliṣatu*-Holz, bei *Rājas* aus *ālam*, bei *Uaiśyas* aus *araśu* oder *atti* anzufertigen. Vgl. Yajurveda. Seine Länge soll je nach der Kaste über das Haupt hinaus, bis an den Kopf bzw. bis zur Nase reichen. Man muß ihn täglich bei sich haben und bevor man ihn in die Hand nimmt, ist die Sonne zu verehren. Der *Brahmachāri* lebt von Almosen. Bevor er ißt, hat er dreimal einen Schluck Wasser aus der flachen Hand zu Ehren Vishnus zu nehmen (*āchamana*) und dabei jedesmal die 12 Namen des Gottes herzusagen. Dann berührt er die Augen, Füße, Nasenlöcher, Hände, Brust und Kopf. Einzelvorschriften: Täglich muß er sich waschen und *homa* machen. Das Gesetz zu lernen ist die Buße des Brahmanen, so wird er in die Glorie eingehen. Er darf nicht singen oder tanzen lernen, sonst wird er ein *Sūdra*. Er muß zweimal geboren werden. Vor *pūnunūl* ist er wie ein *Sūdra*, er kann nichts spezifisch Brahmanisches machen. Der *Bramachāri* ist mit einem Hirschfell bekleidet, trägt einen Gürtel aus *munja*-Gras und eine sehr gut ausgeführte *pūnunūl*. Er

darf nie Fleisch berühren noch Sandelholz oder Rosen oder sonst etwas Wohlriechendes, auch nicht mit Würfeln spielen usw. In der Stadt muß er um Almosen bitten. Beschreiben seines Benehmens gegen den *Guru*. Vorschriften, was er zu tun und zu lassen hat. Er soll nur einmal am Tag essen, dann aber viel. Das sind einige Vorschriften, die die *Bramachārīs* nach Manu zu beobachten haben.

Zeremonien beim Heiraten, vier Tage hindurch

Kap. 11

Zuerst sind acht *vratas* (*virdōes*) zu machen, d. h. *homas* mit Kräutern und Butter. Der *Brahmachārī* fragt nun den *Guru* um Erlaubnis, heiraten zu dürfen. Es werden dann 100 oder 200 Brahmanen zusammengerufen. Sechs *Mantras* sind zu machen nach den Gesetzen *Yajurveda* (*Eihirurvedam*) und *Rigveda* und acht *homas* an vier Gottheiten: nämlich *Brahmā*, Sonne, Feuer und „alle Götter“. Es folgt ein Spruch ans Messer. Darauf wird der *Brahmachārī* an vier Stellen geschoren, dann ganz vom Gürtel aufwärts. Er muß sich nun waschen. Dann wird der Gürtel zerschnitten und „begraben“. Es folgt die Reinigung der Zähne mit *atti*-Holz und die Salbung des Körpers mit Safran aus der Gegend und von Portugal. Nun zieht er zwei Kleider an. Man bringt die Kleinodien ins Wasser. Die Ohrgehänge werden mit *palāśa*-Holz befestigt. Nun sind die Schuhe anzuziehen, weiterhin hat der Bräutigam den Stab in die Hand zu nehmen und einige Schritte zu gehen. Es folgen nun noch andere Zeremonien. Schließlich wird von befreundeten Personen die Braut gerufen. Nach der Begrüßung der Mittelpersonen und nach der Zustimmung des Vaters der Braut — die Gespräche müssen in der *grantha*-Sprache geführt werden —, waschen die Eltern der Braut dem Bräutigam die Füße. Überreichung von etwas Geld, *Betel*, *Arrak* und Wasser. Zeremonie des *Madhu-parka* (ehrenvolles Anbieten von Honig). Der Schwiegervater gießt dem Schwiegersohn etwas Wasser in die Hand, der davon trinkt mit dem Spruch: „Ich trinke *Amṛita*“, die Götterspeise. Nun bittet der Schwiegersohn den Schwiegervater um eine Kuh, die hergebracht und dem Bittenden geschenkt wird. Darauf wendet sich der Bräutigam zur Braut, wünscht ihr Fruchtbarkeit, dann nimmt er an der Braut eine Reinigungszeremonie mit *nānal* vor. Weitere symbolische Zeremonien mit einer Krone aus *darbha*-Gras, Ochsenjoch, einem goldenen Ring und Geld. Nun wäscht sich die Braut und der Bräutigam überreicht ihr ein Kleid, das sie anzieht. Das *tālī*,

das Zeichen, daß die Frau verheiratet ist, wird ihr jetzt vom Bräutigam angelegt. Sie wird nun die Frau sein des Mondes, der Gandharvas, des Feuers und des Brahmanen. Der Bräutigam ergreift dann mit der rechten Hand alle fünf Finger der rechten Hand der Braut, und sie gehen zusammen sieben Schritte (die wichtigste Zeremonie Saptapadī). Weitere Zeremonien und zahlreiche *Mantras*, *homas* und *pūjās* folgen. Am Schluß machen die Brahmanen der Braut *āsīrvātam* (Reverenz) und Braut und Bräutigam ziehen sich in ihr Zimmer zurück.

Zeremonien am zweiten Tag

Wenn die Frau ins Haus gebracht wird, haben die Brahmanen viele *Mantras* herzusagen. Unter anderem wird sie ermahnt, gehorsam und verträglich zu sein, insbesondere mit dem Schwiegervater, den Schwestern des Mannes, mit den Brüdern, mit allen Verwandten des Mannes und mit allen ihren Vorgesetzten. Im Haus selber wieder ein *Mantra* mit Blick nach dem Osten und ein *homa*, das 20mal darzubringen ist, mit der Bitte um viele Kühe und Ochsen und Erfüllung aller Wünsche. Die Braut gibt darauf ihrem Bruder, der ihr vorher *nelle* (Reis) geschenkt hatte, drei Feigen. Dieser macht ihr *āsīrvātam*, wünscht ihr und ihrem Mann langes Leben, viele Kinder und Wohlhabenheit. Damit sind die Zeremonien des zweiten Tages beendet.

Zeremonien am dritten Tag

An diesem Tag sind wenige Zeremonien zu machen, da sie schon am zweiten Tag verrichtet wurden. Sie heißen Āgneya Sthālīpāka, d. h. Opfer zu Ehren des Feuers, das näher beschrieben wird. Es folgen wieder 20 *homas* für Devendra, Vishnu, Brahmā usw. Was an Milch und Feigen übrig bleibt, wird einem Brahmanen überreicht, dem man außerdem einen Ochsen zu schenken hat. In der Folgezeit besteht nun die Verpflichtung zum *homa*. Weiter wird *pūjā* Āvasathya (in der Hs. *auvasanāo*) gemacht, zu dem man viele Brahmanen kommen läßt. Es wird ebenfalls geschildert. Feierliches Versprechen des Mannes, es stets zu machen. Schwere Verpflichtung, täglich das Morgen- und Abendopfer darzubringen. Falls die Frau stirbt, muß der Brahmane wieder heiraten, um *homa* machen zu können, sonst wird er *an-agni*, d. h. ohne Feuer.

Zeremonien am vierten Tag

Mann und Frau, mit dem Blick nach Osten gerichtet, werfen etwas Butter in ein Tongefäß und machen zehnmal *homa*. Der Mann bestreicht darauf mit Butter die Brust der Frau. Nachher Verteilung von *Betel*, *Arrak* und Sandelholz an alle, die zur Hochzeit kamen. Dann wird eine neue Pfanne hergebracht, Feuer angefacht, das nun stets zu unterhalten ist, mit der Verpflichtung, täglich zweimal *homa* zu machen. Nach der Austeilung von *Betel* und *Arrak* werden Braut und Bräutigam aufs Pferd oder in einen Palankin gesetzt, große Festlichkeiten mit Musik folgen und dann gehen alle nach erzeugter Reverenz gegen das Ehepaar nach Hause.

(Fortsetzung folgt)

P. W. A. KASCHMITTER M.M., TOKYO

ADAPTATION — AN WAS?¹

„Adaptation“, „Adaptation“! Das ist sicher das Lieblingswort der meisten Missionswissenschaftler. Daß Adaptation in der Missionsarbeit unbedingt nötig ist, kann niemand leugnen. Es scheint jedoch, daß unter dem Deckmantel dieses Wortes viele Fehler gemacht worden sind, besonders von den Theoretikern. So viele, daß man, wenn man sich die Mühe machen würde, alle die „auserlesenen Stückchen“ zusammenzutragen, die feierlich niedergeschrieben worden sind, auf dem Papier wenigstens, ein neues Genus „homo“ erschaffen könnte, das wenig mit dem „homo sapiens“, wie wir ihn kennen, gemeinsam hätte.

Die erste Lektion, die der Verfasser je erhielt — eine, die er lange Jahre nicht ganz verstand —, gab ihm vor ungefähr fünfunddreißig Jahren in New York ein reisender Kaufmann. Als er hörte, daß der Verfasser von dem sogenannten „Wilden Westen“ der Vereinigten Staaten von Nordamerika käme, geriet er geradezu in eine Ekstase über die Tugenden dieser Menschen des Westens. „Alle Menschen des Westens“, so sagte er, „sind mutig, ehrlich, freundlich und vor allem erstaunlich unternehmungslustig.“ Da der Kaufmann ein Mann in den sechziger Jahren war, der Verfasser aber damals nur in den Zwanzigern, nahm er zu der Äußerung nicht Stellung, fand es aber total rätselhaft, wie der Kaufmann

¹ Aus dem Englischen übersetzt von Dr. A. Fröschle-Firmann.

eine solche Behauptung aufstellen könne. Da er aber im Westen aufgewachsen war, kannte er genug Landsleute, welche ihm eher feige als tapfer, unehrlich als geradherzig, grob als freundlich zu sein schienen. Vielen mangelte es, das war sein Eindruck, an Unternehmungsgeist. Das war die erste Lektion darüber, wie gefährlich es ist, kritiklos zu verallgemeinern.

Während der Verfasser nach seiner Ordination Missionsgeschichte unterrichtete und für zehn Jahre in einem amerikanischen Missionsseminar in der Missionswissenschaft planschte, las er viel über Adaptation und war voll davon überzeugt, daß sie in der Tat die „magische Formel“ für alle Missionsarbeit sei. Und nicht früher als 1933 in der Mandschurei, wo er in der Missionsarbeit eingesetzt wurde, kam ihm der Verdacht, ob nicht das missionswissenschaftliche „Dogma“ der Adaptation neu abgeschätzt werden müsse. Der Verfasser lebte dort bei einem alten Priester, der unmittelbar nach seiner Ordination in die Mandschurei gekommen war. Er hatte ein wundervolles priesterliches Herz, aber wenig Einbildungskraft. Und so wurde dem Autor während einer Zeit von einem Jahr ständig gesagt: „Sie können dies nicht tun; die Chinesen sind anders!“ „Sie können das nicht tun, die Chinesen sind anders!“ Das erste Jahr wurde für den Verfasser so zu einer recht entmutigenden Zeit; denn er war in die Mission gegangen, um zu sehen, was er da tun könne — und nicht lediglich, um zu erkennen, was er nicht tun könne.

Aber erst nachdem er die Sprache erlernt hatte und fähig geworden war, mit den Chinesen unmittelbar Gedankenaustausch zu pflegen, erkannte der Verfasser, daß es zwar in der Tat viele Unterschiede gibt zwischen den Orientalen und uns, daß aber die Ähnlichkeiten an praktischer Bedeutsamkeit die Unterschiede bei weitem überwiegen. Die Worte, die Shakespeare in seiner Verteidigung der Juden Shylock in den Mund legt, haben auch für die Missionare und Missiologen eine sehr praktische Bedeutung. Wie wir kann der Orientale lachen, wo es etwas zu lachen gibt, kann er weinen, wo es etwas zu weinen gibt, kann er traurig oder glücklich sein, wenn ein Grund dafür da ist.

Die Verschiedenheiten

Was sind das nun für Verschiedenheiten und welche Bedeutung haben sie? Der geeignetste Punkt vielleicht, von dem man ausgehen kann, ist die Frage der Gefühlsbewegungen. Es ist wahr, daß durch die zahlreichen Beziehungen, die Menschen aus dem Westen wäh-

rend der letzten zwanzig Jahre zum Osten gehabt haben, viele falsche Vorstellungen korrigiert worden sind. Da die älteren Autoren den Orientalen als einen gefühlsarmen Stoiker bezeichneten, war es für einen Neuankommenden in der Mandschurei eine Überraschung, 1933 zu sehen, daß zwei Männer in einem Altersheim in der Mandschurei vor Aufregung gelähmt wurden und zwei andere aus dem gleichen Grunde erblindeten. Eine andere Überraschung bereitete die Entdeckung, daß jedes Wörterbuch der chinesischen Redensarten den Ausdruck „Ch'i Ssu“ enthält: „Sterben an Gefühlserregung“. Es ist nicht ungewöhnlich, das Volk sagen zu hören, daß der oder jener von einer Gemütsregung erfaßt sei und sterben werde.

Hier stehen wir einer sehr auffälligen Verschiedenheit gegenüber; denn es ist im Westen nicht sehr üblich, zu erblinden oder gelähmt zu werden oder zu sterben an Gefühlserregungen. Während der zwölf Jahre, die der Verfasser in China lebte, hörte er nun niemals irgendeinen davon sprechen, daß die Chinesen von Natur andere Gefühle hätten als die westlichen Menschen — aber es scheint darüber mehr oder weniger allgemeine Übereinstimmung zu herrschen, daß die Chinesen mehr in ihren Gefühlserregungen aufgehen, als wir das tun. Es ist möglich, daß Chinas tausendjähriges Erziehungssystem eine Erklärung für diese Erscheinung geben kann. Gemäß dem konfuzianischen Ideal „zeigt“ der „höhere Mensch“ zwar seine Gefühle nicht — aber es ist verhältnismäßig wenig über die Notwendigkeit gesagt, seine Gefühlserregungen zu bändigen. Die christliche Tradition demgegenüber besteht darauf, daß lediglich innere Erregungen wie Neid, Zorn usw. sündhaft sein können und bekämpft werden müssen. Wir wissen, daß eine Maschine, in der sich der Dampfdruck erhöht und das Sicherheitsventil, welches den überschüssigen Dampf ablassen könnte, außer Betrieb ist, explodieren wird. Das mag vielleicht erklären, warum viele Chinesen, welche wenig über die Zügelung seelischer Erregungen wissen und versuchen, sie nicht zu zeigen, bei diesem Prozeß katastrophale Auswirkungen erleben.

Eine weitere Verschiedenheit ist dann die Frage des „Gesichtes“, welches sich für viele Schriftsteller als das unergründliche Rätsel des Orients darstellt. Es mag eine Übertreibung sein zu sagen, daß das orientalische „Gesicht“ und das deutsche „Ehrgefühl“ absolut gleiche Sachverhalte bezeichnen. In Betracht gezogen jedoch, was bereits über die Gefühlserregungen gesagt worden ist, scheint dem Verfasser das, was der Chinese fühlt, wenn er von seinem „Gesicht“

spricht, geradezu das gleiche zu sein wie das, was sein eigener Vater fühlte, wenn er von „Ehr-Gefühl“ sprach.

Viele Menschen klagen über den entsetzlichen Stolz des Orientalen. Aber nachdem der Verfasser nun mit einer großen Anzahl von Nationalitäten zu tun gehabt hat, fühlte er, daß niemand von uns sich in einer sehr guten Position befindet, in dieser Hinsicht Steine zu werfen. Einer der besten Ratschläge, den er empfing, war in Amerika der: „Frage dich nicht, ob du stolz bist; halte das für selbstverständlich! Frage dich nur: Was tue ich dagegen?“

Ein weiterer Punkt ist dann das „Ch'ing li“. „Li“ bedeutet Verstand (reason), „ch'ing“ Gemütsregungen. Naive Westländer sind oft betroffen, wenn sie sehen, daß es, wenn man mit Chinesen zu tun hat, nicht genügt, dem chinesischen „li“, Verstand, gerecht zu werden, sondern daß sie auch den Bedürfnissen des chinesischen „ch'ing“, d. h. Gefühls, entgegenkommen müssen. Die einzige Beantwortung dieser Frage ist die, daß jene westlichen Menschen nicht genügend geübt sind in der Kunst der Selbstanalyse, um zu erkennen, in welchem Maße auch ihr eigenes Denken vom Herzen statt vom Kopf getan wird.

Eine andere Schwierigkeit bereitet dann vielen Missionswissenschaftlern die Tatsache, daß der Orientale nicht im aristotelischen Denken geschult ist, wobei ihr bestes Argument in der Feststellung besteht, daß manche Hindu-Philosophen den Grundsatz des Widerspruchs leugnen. Mit Bezug auf Indien ist das klassische Beispiel dafür das „Nicht-Nicht-Ich“, das wie zwischen zwei Brötchen zwischen dem Ich und Nicht-Ich liegt. In diesem Zusammenhang mag es gut sein, daran zu erinnern, daß führende katholische Persönlichkeiten in Amerika, mit denen der Verfasser sehr gut bekannt ist, ständig klagen, daß unsere Amerikaner die Kunst des richtigen Denkens verlernt haben und metaphysische Gegenstände nicht verdauen können. So mag es in bezug auf das hinduistische „Nicht-Nicht-Ich“ besser sein, zu fragen, ob der gewöhnliche Hindu im Alltagsleben einen Mittelweg anerkennt zwischen der geschäftlichen Feststellung: „Ich bezahlte die Rechnung“ und „ich bezahlte die Rechnung nicht“. Im Hinblick auf die unverständlichen Hirnspinnereien unserer eigenen westländischen Philosophen wie z. B. der subjektivistischen Idealisten sollten wir nicht überrascht sein, wenn auch die orientalischen Philosophen fähig sind, unerhörte Schnitzer zu machen. Die Tatsache, daß Hindu-Philosophen beanspruchen, einen Mittelweg zwischen den kontradiktorischen Gegensätzen gefunden zu haben, beweist ebenso wenig, daß Indiens Millionen

den Grundsatz des Widerspruchs verneinen, wie der subjektivistische Idealismus mancher westländischen Philosophen ein Beweis dafür ist, daß alle Westländer die Existenz der Materie in Abrede stellen.

Es besteht Grund zu glauben, daß viel von dem, was über die „Verschiedenheiten“ zwischen den Orientalen und uns gesagt worden ist, von Priestern geschrieben wurde, die unmittelbar nach ihrer Ordination in die Mission gingen. Bittere Erfahrungen lehrten sie da, daß es oft schwer ist, mit orientalischen Christen umzugehen, und daß die orientalischen Nichtchristen sich gegenüber Ausländern oft reserviert, wenn nicht ausgesprochen mißtrauisch verhalten. Solche Priester sehen die Pfarrarbeit und Missionstätigkeit in ihrer eigenen Heimat, da sie unmittelbar nach ihrer Ordination in die Mission gekommen sind, nur mit den Augen des Laien und sind dann überrascht zu hören, daß Priester in ihrer eigenen Heimat mit Katholiken und Nichtkatholiken oft die gleichen Schwierigkeiten haben wie sie in der Mission.

Ist Adaptation nicht nötig?

Aus dem Gesagten könnte man schließen, daß Adaptation unserer Meinung nach nicht nötig sei in der Mission. Weit gefehlt! Adaptation ist unbedingt nötig, und zwar in einem weit größeren Umfang, als das in den gewöhnlichen missionswissenschaftlichen Büchern vorgesehen ist. Es müssen aber einige wichtige Unterscheidungen gemacht werden im Hinblick auf den Bereich der Anpassung. So scheint es in erster Linie selbstverständlich zu sein, daß *man sich an jedes Individuum anpassen muß*. Das ist sicher nichts Neues für höhere religiöse Oberen wie auch nicht für Verwaltungsleute in der Heimat, die oft Schwierigkeiten haben, Menschen zu finden, welche sie guten Gewissens an niedrigere verantwortungsvolle Positionen stellen könnten. Eine der großen Schwierigkeiten für manche tüchtige Menschen in der Heimat ergibt sich daraus, daß sie nicht anpassungsfähig sind — sie können sich nicht anpassen an andere — und so sind sie ungeeignet für verantwortungsvolle Stellungen. Ein weiser Kollegrektor in den Vereinigten Staaten sagte vor vierzig Jahren: „Alle Studenten sind verschieden, und man muß sie in verschiedener Weise behandeln.“ Des Verfassers eigene zehnjährige Erfahrungen als geistlicher Direktor von Seminaristen in Amerika bestätigen die Meinung des guten Rektors und überzeugen ihn, daß jede menschliche Seele in der Tat ein einzigartiges Meisterwerk aus Gottes Hand ist.

Viele Missionare klagen darüber, wie schwierig es mit Rücksicht auf die unergründliche orientalische Geistesart ihrer Christen sei, sie zu „ermahnen“. Aber der Verfasser fand in bitteren Erfahrungen in Amerika, daß es zehnmal mehr Zeit kostet, einem amerikanischen Katholiken eine wirksame individuelle „Ermahnung“ zu erteilen als eine Predigt für eine ganze Pfarrei vorzubereiten. Eine hastige Ermahnung wird oft mehr schaden als nützen, gleichviel ob man in Washington, Peking oder Timbuktoo ist — d. h., daß in jedem Land der Welt Anpassung an das Individuum nötig ist für eine wirksame Arbeit.

Auch Anpassung an die Gruppe, sei es eine nationale, rassische oder regionale, ist nötig. Aber wir glauben, daß der Akzent, der Schwerpunkt hier nicht auf der Adaptation an den Gruppengeist, sondern an das liegen soll, was die individuellen Glieder der Gruppen in ihrem Gedächtnis aufgespeichert halten. Wenn wir wieder ein Beispiel aus den Vereinigten Staaten anführen dürfen, so wird oft gesagt, daß ein Priester, der in der Stadt aufgewachsen ist, auf einer Landpfarrei nicht sehr erfolgreich sein wird und umgekehrt. Ein Priester, dessen Heimat in den Nordstaaten liegt, wird es schwierig finden, unter den südlichen Menschen zu arbeiten. Für Priester aus fortgeschritteneren Gegenden wird es sehr hart sein, unter den sog. „hillbillies“ zu wirken. Alle diese Gruppen sind Amerikaner, und die Frage nach einer „amerikanischen Gesinnung“ ist deshalb nicht angemessen. Es kann jedoch gesagt werden, daß die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Interessen dieser verschiedenen Gruppen in vielen Fällen innerhalb von Jahrzehnten verschiedene waren und diese Menschen vielleicht durch Generationen hin viele unliebsame Dinge erfahren und in ihrem Gedächtnis bewahrt haben. Diese *Erinnerungen* formen einen großen Teil ihres *Denkens*; aber es dürfte eine große Übertreibung sein zu sagen, daß das ihre Geistesart beeinträchtigt haben würde. Es ist natürlich wahr, daß Erziehung einen Einfluß auf die Gesinnung selbst ausübt und das Denken eines akademisch Gebildeten sich in vieler Hinsicht von dem eines in Volksschulen erzogenen Altersgenossen unterscheidet. Hier wieder rühren die meisten Unterschiede von dem her, was die Menschen des gleichen Niveaus in ihrem Gedächtnis aufgestaut haben. Es gibt auch Verschiedenheiten der Standpunkte zwischen Menschen, die ihre Universitätsgrade in Washington, Tokyo, Peking, Sydney, Paris oder Berlin erhalten haben; aber wir glauben, daß auch hier die meisten Verschiedenheiten durch das bedingt sind, was sie in ihrem Ge-

dächtnis aufgespeichert haben: die Geschichte ihrer Länder, die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Interessenkonflikte, die in ihren Ländern auftraten oder noch existieren, die wissenschaftlichen, literarischen oder künstlerischen Traditionen, deren Erben sie sind.

Um sich an den Geist der jeweiligen Gruppe anpassen zu können, sollte der Missionar sich deshalb eingehend vertraut machen mit der Geschichte des Volkes, in dem er arbeitet, sollte ihre Schulbücher lesen, ihre Zeitungen usw. Alle diese Wirkkräfte haben einen mächtigen Einfluß auf das *Denken* der betreffenden Individuen, aber wir glauben, daß es ethnologisch sowohl als philosophisch und theologisch falsch wäre zu sagen, daß sie die Geistesverfassung der Glieder des betreffenden Volkes beeinträchtigt hätten. Wir glauben, daß vieles, was in den missionswissenschaftlichen Büchern und Zeitschriften geschrieben worden ist, neu bewertet und nachgeprüft werden sollte.

Ein verstehendes Herz

Es ist allgemein bekannt, daß bestimmte Priester in allen Ländern viele Schwierigkeiten haben mit ihren Pfarrkindern und die anderen verhältnismäßig nur wenige. Gewisse Priester verstehen es, viele ihrer Landsleute zu bekehren, während andere nur sehr wenige gewinnen. Es ist offensichtlich, daß diese Verschiedenheiten nicht auf den Erfolg oder Mißerfolg zurückzuführen sind, mit dem sich die Priester etwa an die fremdländische Geistesart angepaßt haben, obgleich die Frage der Anpassung an Individuen oder Gruppen einen bedeutenden Zusammenhang mit den erreichten Ergebnissen hat. Weit wichtiger als irgendeine Art von Anpassung ist, nach unserer Anschauung mindestens, die Frage des verstehenden Herzens.

Der Mensch möchte verstanden werden von den Menschen um ihn, und da er sowohl ein Herz hat als auch einen Kopf, muß er verstanden werden mit dem Herzen sowohl wie mit dem Kopf oder er wird fühlen, daß er überhaupt nicht verstanden wird. Nur intellektuelles Eingehen auf einen andern bleibt kalt, aber ein Verstehen, das aus dem Herzen und vom Verstand kommt, begründet Freundschaft, Vertraulichkeit und Vertrauen. Hier, so glauben wir, liegt nach der Gnade Gottes der Hauptgrund, warum manche Priester großen Erfolg haben in der Gewinnung von Konvertiten und andere nur geringen.

In diesem Zusammenhang möchten wir an die Beispiele von einigen sehr erfolgreichen Missionaren erinnern, deren Laufbahn als ein Beweis dafür gelten mag, daß die Hauptfunktion der Anpassung an das, was die Menschen in ihrer Erinnerung tragen, darin besteht, dem Missionar zu helfen, sich ein verstehendes Herz zu bilden, und daß unverständige Adaptation schädlich sein kann. Daß ein Wissen um das, was Menschen in ihrem Gedächtnis tragen, uns helfen wird, ihre Herzen zu verstehen, leuchtet von selbst ein; aber die Behauptung, daß unkluge Adaptation schädlich sein kann, bedarf einiger Erklärung. Wenn wir von den Beispielen einiger sehr erfolgreicher Missionare her, die wir getroffen haben, die Angelegenheit beurteilen, scheint es, daß sie ihren Erfolg der Tatsache verdanken, daß sie *so sehr sie selbst sind*. Hochgebildet, begabt mit einer bezaubernden Persönlichkeit, in sich die Güte und Freundlichkeit Christi vorlebend, gewinnen sie das Volk einfach deshalb, weil sie *im besten Sinn des Wortes so sehr sie selbst sind* und nicht bloß eine halbgebackene Kopie der Ortsbevölkerung mit ihren Akzidentien, zu der eine falsch beratene Adaptation sie machen möchte. Aus persönlicher Beobachtung, welche zugeständenermaßen begrenzt ist, möchte der Verfasser sagen, daß die Orientalen einen Mann, der frank und frei ein guter Ausländer ist, einem Ausländer vorziehen, der seine guten fremdländischen Eigenschaften unterdrückt und seine eigene vitale Persönlichkeit, in dem Prozeß, ein halb durchgebackener Orientale zu werden, verliert.

Was in diesem Abschnitt über den möglichen Schaden, der von unbesonnener Adaptation verursacht werden kann, gesagt wurde, darf nicht verallgemeinert oder als ein Argument gegen die Notwendigkeit der Anpassung im allgemeinen aufgefaßt werden. Der hl. Paulus war Jude den Juden, Heide den Heiden, aber über allem war er „alles allen“, und in jenem Text scheint uns der Hauptsinn in den Worten enthalten zu sein: „Alles allen“, womit die Adaptation an Individuen betont wird. Und das soll nun der nächste Abschnitt näher ausführen.

Mißtrauen

Wir alle wissen, wie übel sich Argwohn auf die freundlichen Beziehungen, die zwischen Mitbürgern existieren sollten, auswirken kann. Unter gewissen Umständen ist Mißtrauen eine Pflicht, und Klugheit mag dazu zwingen, daß Informationen von bestimmten Personen ferngehalten werden. Das führt natürlich zu Hemmungen und zur Unterdrückung der Wahrheit, wenn nicht überhaupt zu

ausgesprochener Falschheit. Falls der Mensch, welcher solche Klugheit übt, nicht ein diplomatisches Genie ist, wird er für verschlossen gehalten und angeklagt werden, daß er ein gehemmter Mensch, ein Heimlichtuer sei, der ein Doppelspiel spielt.

Wenn solche Schwierigkeiten sich schon unter Mitbürgern ergeben können, ist es nicht verwunderlich, daß unter Menschen verschiedener Nationalitäten manchmal noch größere Schwierigkeiten auftreten. In diesem Fall aber entstehen dann mehr und kompliziertere Hemmungen und wirken die Ausflüchte sich noch verwirrender aus. Unter diesen Umständen werden ahnungslose Ausländer, welche von ihren ehrlichen guten Absichten überzeugt sind, dabei dann übersehen, daß der orientalische Partner *lediglich* mißtrauisch geworden ist, und werden seine verwirrten Antworten „labyrinthartigen Verwicklungen der orientalischen Geistesart“ zuschreiben. Und die Vorstellung, daß es so schwierig ist, sich jener Geistesart anzupassen, wird sie natürlich gleich schwer erschüttern.

Bei jedem Mißtrauen ist es von größter Bedeutung, sich bewußt zu werden, daß Vertrauen nicht gegeben werden kann, sondern gewonnen werden muß. Das gilt nicht nur in internationalen Beziehungen, sondern auch unter den nächsten Landsleuten und sogar zwischen Mitgliedern der gleichen Familie. Statt sich von der Vorstellung der „labyrinthischen Verwickeltheit“ der orientalischen Geistesart beirren zu lassen, wäre es weit besser für den Ausländer, planmäßige Anstrengungen einzuleiten, um das *Vertrauen* des Orientalen, mit dem er es zu tun hat, zu *gewinnen*. Erfahrung beweist, daß wir, wenn wir wirklich das Vertrauen von jemand gewonnen haben, offene Antworten bekommen auf offene Fragen und daß die „labyrinthartigen“ Mysterien sich dann wie Nebel unter der Mittagsonne auflösen. Es gibt natürlich auch unehrliche Orientalen, ebenso wie es unehrliche Westländer gibt, und wir müssen außerordentlich vorsichtig sein im Umgang mit manchen Orientalen, denen wir begegnen. Aber es ist tröstlich, in der praktischen Erfahrung zu erkennen, daß in solchen Fällen der anständige Orientale, dessen Vertrauen wir gewonnen haben, der erste ist, der den Ausländer gegenüber nicht anständigen Orientalen warnt.

Das Vertrauen eines erwachsenen Fremden zu gewinnen, ist immer mit Schwierigkeiten verbunden, und wenn dabei auch noch eine nationale oder rassische Barriere zu überwinden ist, erhöhen sich diese natürlich um so mehr. Hier findet die paulinische Formel, „allen alles“ zu werden, ihre feinste Anwendung. Neben dieser

Formel müssen wir selbstverständlich alles beachten, was Christus uns gelehrt hat über Liebe, Sanftmut, Demut, Freundlichkeit, Zugänglichkeit, absolute Rechtschaffenheit, Aufrichtigkeit usw. Wenn wir diese Tugenden praktizieren und die sokratische Formel der Selbsterkenntnis verwirklicht haben, werden wir, indem wir die Herzen unserer Mitmenschen im Lichte unseres eigenen interpretieren, das Vertrauen der Orientalen gewinnen und auf diese Weise nicht nur als Missionare erfolgreicher sein, sondern auch tiefer die fundamentale Wahrheit verstehen, daß *die menschliche Natur überall die gleiche* ist.

Zusammenfassung — Praktische Folgerungen

Das auf diesen Seiten Gesagte zusammenfassend möchten wir wiederholen, daß die Verschiedenheiten zwischen den verschiedenen Völkern tatsächlich zahlreich sind, daß aber die Ähnlichkeiten bei weitem die Verschiedenheiten an praktischer Bedeutung überwiegen. Adaptation ist unbedingt nötig; aber wir müssen uns nicht bloß an Gruppen, sondern auch an Individuen anpassen. Hinsichtlich der Anpassung an die Gruppen ist nicht die Anpassung an eine Geistesart, sondern vielmehr Anpassung an das, was einzelne in ihrem Gedächtnis hegen, wichtig. Zu diesem Zweck sollten wir ihre Geschichte und ihre Traditionen studieren und ihre Textbücher, Zeitungen, Zeitschriften usw. lesen. Vor allem aber müssen wir ihnen mit einem *verstehenden Herzen* begegnen, ihr *Vertrauen zu gewinnen suchen* und die Wälle des Mißtrauens, die uns von Natur von ihnen trennen, niederbrechen.

Für die Praxis scheint die beste Parole für die Begegnung mit Menschen anderer Nationen und Rassen das Wort zu sein: *Die menschliche Natur ist überall die gleiche*. Wenn wir unsere Mitmenschen aus anderen Rassen und Nationen auf dem Boden dessen treffen, was *ihnen und uns gemeinsam ist*, werden wir fähig sein, ausgezeichnete Freundschaften zu machen. Die Herzen dieser Freunde werden dann ein offenes Buch sein, in dem wir lesen und die Herzen anderer guter Menschen unter ihren Landsleuten verstehen lernen können.

Manche Missionare wiederholen unglücklicherweise immer wieder die Formel: „Bedenke! Du bist jetzt im Orient! Die Orientalen sind verschieden!“ Das, so glauben wir, ist ein tragischer Irrtum. Im Gegensatz zu dem scheint es besser zu sein, zu sagen: Je früher ein Missionar vergessen kann, daß er im Orient ist, je früher er vergessen kann, daß er es mit Menschen einer verschiedenen Rasse

zu tun hat, und je rascher er sich auf das eine allein besinnen kann, daß er es mit Mitmenschen zu tun hat, die von dem gleichen Gott erschaffen, durch das gleiche kostbare Blut Christi erlöst und für den gleichen Himmel bestimmt sind, um so mehr wird er ein erfolgreicher Missionar sein.

Prüfen wir uns selbst auf unsere Tugenden und Laster, unsere Neigungen und Abneigungen! Auf diese Weise werden wir in den Herzen der Orientalen mit den Termini unseres eigenen Herzens lesen können. Und wenn wir den Orientalen einmal auf diesem Wege verstanden haben, werden wir erkennen, daß die menschliche Natur überall die gleiche ist und die Orientalen im Grunde die gleichen Tugenden und Laster haben wie wir. Und wir werden dann auch sehen, daß sie sich unter sich sozial, politisch, wirtschaftlich, künstlerisch, literarisch und kulturell unterscheiden wie wir uns selbst. Wenn wir diese Stufe erreicht haben, werden wir viel weniger mehr sprechen von der „orientalischen Gesinnung“ als von den „Gesinnungen der Orientalen“.

Als letzte Folgerung dieses Aufsatzes möchten wir das Beispiel eines Deutschen anführen, der in die Vereinigten Staaten ging. Sein Bruder, ein Missionar in Peking, schrieb ihm im wesentlichen das gleiche, was dieser Aufsatz vertrat, und betonte die Notwendigkeit, Menschen auf der ihnen gemeinsamen Basis zu begegnen und zu vergessen, daß man es mit Personen einer anderen Nationalität zu tun hat, indem man sich bewußt bleibt, daß wir alle Kinder Gottes sind. Nach einigen Monaten schrieb der Deutsche in Amerika nach Peking zurück: „Die Formel wirkt wie Magie.“

LIC. THEOL. HEINZ ROBERT SCHLETTE, MÜNSTER
HEILSGESCHICHTE UND MISSION
EIN BEITRAG ZUR MISSIONSTHEORIE NACH HUGO VON
ST. VIKTOR

Die Theologie Hugos von St. Viktor enthält zahlreiche Hinweise und Ansätze für die Missionstheorie. Missionswissenschaft im heutigen Sinne gab es im Mittelalter nicht. Das heißt jedoch nicht, daß das Anliegen und die Problematik nicht empfunden wurden. In der Auseinandersetzung mit den Völkern des Ostens, im Zusammenhang mit den Chinafahrten und Kreuzzügen war das, was wir heute Mission nennen, unübersehbar. Franz v. A. machte sich auf,

vor dem Sultan die Wahrheit Christi zu verkünden. Innerhalb der theologischen Wissenschaft war die Berührung mit heidnischen Völkern immer zugleich missionarische Begegnung. So schrieb z. B. Thomas v. A. die *Summa contra Gentiles* und das *Opusculum De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* aus der missionarischen Intention heraus, dazu beizutragen, daß die Ungläubigen das Evangelium annähmen¹. Die Kühnheit, mit der Thomas zu seiner Zeit Aristoteles „taufte“ und eine theologische Synthese mit dessen heidnischer Philosophie herstellte, kam im Grunde aus jener Haltung, die überall das Gute aufgreifen und im Raum der christlichen Wahrheit beheimaten will. Es ist also in keiner Weise erstaunlich, daß wir auch bei Hugo von St. Viktor, der als der bedeutendste Denker zwischen Anselm von Canterbury und der Hochscholastik bezeichnet² und schon früh mit höchstem Lob geehrt wurde³, am Beginn des 12. Jhs. Beiträge zum Problem der theologischen Fundierung der Mission und bezüglich der Mission selbst antreffen.

Das christliche Anliegen der Mission durchdringt die gesamte Konzeption der Theologie Hugos. Es begegnet uns freilich — wie gesagt — nicht die Sprache der modernen Missionswissenschaft. Aber insofern im Zentrum des Denkens des Viktoriners die Frage nach dem Heil aller Menschen steht, haben wir es mit einer Theologie zu tun, die missionarisch ist nicht nur auf Grund des einen oder anderen Paragraphen in einem System, sondern aus ihrer Wesensmitte heraus. Hugo schließt sich damit eng an die Hl. Schrift an, die sich im Grunde um nichts anderes sorgt als um das menschliche Heil. So schreibt er am Anfang des Prologes seines Hauptwerkes *De sacramentis christianae fidei*⁴: „Materia divinarum Scripturarum omnium sunt opera restaurationis humanae“⁵. Indem Hugo bewußt der Hl. Schrift folgt und gemäß dem Ablauf der von ihr berichteten Heilstaten Gottes am Menschen seine theologische Darstellung aufzubauen beabsichtigt⁶, wird die Methode seiner Theologie die ge-

¹ Vgl. Th. Ohm, Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedanermision. In: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (Grabmann-Festschrift). Münster 1935, 735—738.

² Vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. II. Freiburg 1911, 229.

³ Vgl. ebd. 229—231. S. auch PL 175, LCXIII—CLXVIII.

⁴ PL 176, 173—618.

⁵ *De sacr* I, prol. c. 2. PL 176, 183 A.

⁶ *De sacr* I, 1, 29. PL 176, 204 C: ... in operibus restaurationis a principio redemptionis mysterium investigandum est; et si hoc diligenter in his omnibus secundum seriem temporum et successiones generationum ac dispositionem

schichtliche. Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß bei Hugo ein ausgeprägter Sinn für die Geschichte vorliegt wie sonst nirgendwo in der mittelalterlichen Theologie⁷. Wolff schreibt dazu: „Hugo . . . ist Geschichtsphilosoph, oder sagen wir zunächst Geschichtstheologe, darin wiederum Augustins Schüler, in seiner biblisch-theologischen Symbolik“⁸. Wenn Hugo auch in vieler Hinsicht mit Recht „alter Augustinus“⁹ genannt werden konnte, so baut er doch dessen biblisch-geschichtliches Denken in seinem Werk „Über die Geheimnisse des christlichen Glaubens“, das Gilson „une vaste Somme théologique“¹⁰ nennt und das die Frucht des theologischen Bemühens Hugos darstellt, zu einer genialen Gesamtkonzeption aus, die zwar nicht immer voll ausgeformt ist, deren Ansatz aber Gültigkeit beanspruchen kann und deshalb weiter zu durchdenken ist. Diese Untersuchung soll den Gedanken der Heilsgeschichte in seiner Bedeutung für die Mission herausstellen, wie Hugo die Zusammenhänge sieht, und will hinweisen auf Probleme und Anregungen, die die Missionstheorie von Hugo empfangen mag.

1. Die Interpretation der (Heils-)Geschichtstheologie Hugos hat auszugehen von dem nahezu hymnischen zweiten Kapitel des Prologs zum ersten Buch von *De sacramentis*. Alles Geschehen zwischen Gott und Mensch sieht Hugo verwirklicht in zwei Werken Gottes: „Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus restorationis“¹¹.

Das *opus conditionis* wird mit folgenden Sätzen erklärt: „Opus conditionis est quo factum est, ut essent quae non erant . . . est creatio mundi cum omnibus elementis suis“¹². Gemeint ist die Schöpfung

praeceptorum inquirimus, summam totam divinarum Scripturarum fidenter nos attigisse pronuntiamus. Vgl. I, prol. c. 3. PL 176, 184 A—C. I, 1 (Vorspruch). PL 176, 187 A. I, 1, 28. PL 176, 203 D—204 B. (Wenn nicht anders angegeben, ist im folgenden immer PL 176 gemeint.)

⁷ Vgl. M. Grabmann, a. a. O. II, 256. E. Poppenberg, Die Christologie des Hugo von St. Victor. Hilstrup 1937, 7—10. Als Monographie: W. A. Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts. Münster 1933.

⁸ P. Wolff in der Einleitung zu: Die Viktoriner. Mystische Schriften. Wien 1936, 19.

⁹ Zuerst von Johannes Trithemius im *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*. Mainz 1494. Zitiert nach PL 175, CLXVI.

¹⁰ E. Gilson, La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle. ³ Paris 1947, 305.

¹¹ De sacr I, prol. c. 2. 183 A.

¹² Ebd.

durch das Hexaemeron: „... opera conditionis sunt quae in principio mundi sex diebus facta sunt“¹³.

In der einen Schöpfung des Alls durch den einen trinitarischen Gott¹⁴ offenbart sich bereits die Einheit des Kosmos, der Universalismus, die Zusammengehörigkeit alles menschlichen Daseins, seine gemeinsame Bestimmung. Auf Grund seines Geschaffenseins ist jedes vernünftige Geschöpf auf Gott, auf die participatio an seiner beatitudo hin ausgerichtet¹⁵; d. h. existentiell gesprochen, daß der Mensch nur Ruhe und Sättigung seines unerfüllten Wesens findet, wenn er mit Gott vereint wird. Dies will der folgende, ganz und gar augustinisch klingende Satz besagen: „Cor humanum toti mundo non sufficit, et totus mundus cordi humano non sufficit . . . Omnis jucunditas, omnis suavitas, omnis pulchritudo rerum conditarum afficere cor humanum potest; satiare non potest, nisi sola illa dulcedo ad quam factum est“¹⁶. Der Mensch ist kraft Schöpfung auf die participatio divinitatis hin angelegt. Mit dieser These steht Hugo im Einklang mit der Theiosis-Lehre der griechischen Väter, die ihm vor allem über Ps.-Dionysius und Johannes Skotus Eriugena zugeflossen ist¹⁷, und seinem Meister Augustinus, der in den Confessiones der unendlichen Sehnsucht des menschlichen Herzens Ausdruck verliehen hat. Man darf sagen: „Hugo kennt nicht die innere Übernatürlichkeit der unmittelbaren Schau Gottes. Das Unvermögen ist ein faktisches, aufhebbares, kein prinzipielles, wesentliches. Nicht das Vermögen zur Gottschau ist übernatürlich, sondern das Unvermögen unnatürlich“¹⁸. (Man muß im Auge behalten, daß Hugo nicht den thomistischen Natur- und Gnadenbegriff verwendet!). Der hier von Köster formulierte Bestand ist für die Missionswissenschaft von außerordentlicher Bedeutung. Gäbe es nicht die

¹³ De sacr I, 1, 28. 204 A.

¹⁴ De sacr II, 1, 3. 373 A—B: ... creaturam suam condit et regit et disponit conditor et opifex Deus. In qua operatione Pater et Filius et Spiritus sanctus omnino separari non possunt; quia in divinitate una in qua et per quam operantur, unum sunt ... Vgl. ebd. 373 C: Ibi (sc. in creatura, Anm.) enim tota Trinitas inseparabiliter operatur ...

¹⁵ Vgl. De sacr I, 6, 1. 263 B—264 C.

¹⁶ In Salomonis Ecclesiasten homilia II. PL 175, 142 C und D.

¹⁷ Vgl. H. Weisweiler, Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor. In: Schol 27, 1952, 321—343. Ders., Die Ps.-Dionysiuskommentare „In Coelestem Hierarchiam“ des Skotus Eriugena und Hugo von St. Viktor. In: RechThAncMéd 19, 1952, 26—42.

¹⁸ H. Köster, Die Heilslehre des Hugo von Sankt-Victor. Grundlagen und Grundzüge. Emsdetten 1940, 42.

Zuversicht, daß der Mensch auf Grund seines kreatürlichen Seins im Sinne Hugos, d. h. von Natur aus, auf den lebendigen Gott hin erschaffen ist, wäre Mission sinnlos und eine Vergewaltigung des menschlichen Wesens. Die Mission empfängt hier aber nicht nur die ontische Grundlegung ihrer Sinnhaftigkeit im allgemeinen; darüber hinaus wird der innere Grund sichtbar, weshalb die Mission sich mit einem totalen Anspruch an den Menschen wenden kann, ein Anspruch, der nicht ein Herantragen von Fremdem bedeutet, sondern Hinführung zum eigenen Wesen.

Auf der schöpfungsmäßig gegebenen Ebene zeigt sich die Mission somit als Hinführung zur tiefsten Erfüllung des menschlichen Verlangens. Dies deutlich zu sehen, ist von großer Wichtigkeit. Wird diese Stufe übersprungen oder unterschlagen, so bleibt im Christen ein tiefes Mißtrauen zurück, und er wird nie frei und gelöst in der vollen Entfaltung seines natürlichen Wesens, die ihm die Wahrheit geben sollte. Von hier aus erhebt sich die ernste Frage an die Mission, ob sie den Menschen immer entgegengetreten ist und entgegentritt in der Intention, die letzte Sehnsucht des menschlichen Herzens, die sich hinter vielgestaltigen Mißbildungen religiöser und profaner Art verbergen kann, wirklich auf Gott als die Erfüllung und Fülle hinzulenken oder ob sie dazu gar nicht in der Lage war oder es wenigstens nicht glaubhaft und im erforderlichen Maße zu realisieren trachtete¹⁹.

2. Zur Ganzheit des Daseins gehört als zweites Werk Gottes das *opus restorationis*. An ihm enthüllt sich vollends der Ernst der Geschichte, denn hier zeigt sich das eigentlich Dämonische, mit dem der Mensch es zu tun hat. „Opus restorationis est quo factum est ut melius essent quae perierant“²⁰. Das opus restorationis setzt die Sünde voraus. Der Mensch ist von Gott abgefallen, aber „quandiu morbus est, tempus medicinae est“²¹. Auf das opus restorationis ist die „tota intentio“ der Hl. Schrift gerichtet, während die „weltlichen Schriften“²², d. h. die „libri gentilium“ die „opera conditionis investigant et tractant“²³. Die heidnischen

¹⁹ Der fade Beigeschmack, den das Wort „Mission“ oder „Missionar“ weithin bis heute an sich trägt, mag nicht zu unrecht auf die Verharmlosung und noch mehr auf die völlige Ignoranz eben dieser Verpflichtung zurückzuführen sein, daß die Mission den Menschen zu seinem wahren Wesen hinleiten soll.

²⁰ De sacr I, prol. c. 2. 183 B.

²¹ De sacr I, 8, 12. 313 D.

²² De sacr I, prol. c. 2. 183 C.

²³ De sacr I, 1, 28. 204 B.

und weltlichen Wissenschaften befassen sich nach Hugo mit den Dingen der Schöpfung; sie zu erforschen, ist ihnen von Gott zugewiesen, der den Menschen als Herrn und Besitzer der Erde geschaffen hat²⁴. Das Restaurationswerk überragt freilich das Schöpfungswerk an Würde und Rang, denn es wurde nicht eingerichtet, um „stanti homini“ zu Diensten zu sein, sondern „ad salutem, ut lapsus erigerent“²⁵. Es hat als Ziel das menschliche Heilsein vor Gott. In diesem Sinne ist nach Köster die Theologie Hugos Heilslehre und nicht Gnadenlehre²⁶. Das Heilswirken, das wie das opus conditionis primär und zuvörderst ein opus Gottes ist, in welchem es um das Heil jedes einzelnen Menschen geht, vollzieht sich in der Geschichte. In diesem Sinn muß man bei Hugo von „Heilsgeschichte“ sprechen. Was dieser Begriff aussagt, hat Hugo in einem gewaltigen Bild in dem genannten Prolog entfaltet:

„Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive iis quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis quae subsequuntur usque ad finem mundi. Verbum enim incarnatum rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus; et omnes sancti qui ante eius adventum fuerunt, quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes; et qui postea venerunt et venient usque ad finem mundi milites sunt regem suum subsequentes. Et ipse rex medius est in exercitu suo; hinc inde vallatus incedens et stipatus agminibus suis. Et licet hac in tanta multitudine diversae armorum species in sacramentis et observationibus praecedentium et subsequentium populorum appareant, omnes tamen uni regi militare et unum vexillum sequi probantur, et hostem unum persequi et una victoria coronari“²⁷.

Man darf die Bildlichkeit dieser Sprache nicht zur bloßen Anschaulichkeit abwerten und dabei den Gehalt verkürzen²⁸. Das Bild enthält eine echte theologische Aussage, die verständlich ist, ohne in den Begriff überführt werden zu müssen. Im Mittelpunkt der Heilsgeschichte, d. h. als deren Sinnmitte, sieht Hugo Christus als das Verbum incarnatum, die incarnatio, die mit all ihren Sakramenten²⁹ das Heil verströmt „ab initio saeculi . . . usque ad finem mundi“. Heilige gibt es vor und nach der Ankunft Christi. Sie zogen als Soldaten vor dem König her oder folgten und folgen ihm in der

²⁴ De sacr I, 2, 1. 205 A: Prius . . . opifex Deus mundum fecit: ac deinde hominem possessorum et dominum mundi, ut caeteris omnibus jure conditionis dominaretur homo, ipsi a quo factus fuerat soli voluntaria libertate subjectus.

²⁵ De sacr I, prol. c. 2 184 A.

²⁶ Vgl. H. Köster, a. a. O. 40–49.

²⁷ S. 24. 183 B–C.

²⁸ Vgl. E. Poppenberg, a. a. O. 7, der in dem zitierten Text nicht viel mehr als ein echt germanisches Bild sieht.

²⁹ Der Begriff „Sakrament“ ist bei Hugo noch sehr weit gefaßt.

Schlacht, in der der Teufel der große Feind ist. Hugo sieht in der Tradition der Väter stehend die Erlösung als einen Kampf gegen den Teufel. Eine mystische Sicht der Geschichte vermag allein diese Erkenntnis zu erschließen, aber Hugo ist Historiker und Mystiker zugleich³⁰. Wenn auch die Art der Waffen, d. h. der Sakramente und Vorschriften der vorausziehenden und nachfolgenden Völker eine große Vielfalt darstellt, so kämpfen doch alle unter dem einen König und unter demselben Banner gegen den einen Feind, bis sie den einen Sieg erringen.

Für das Wesen der Mission ergeben sich von hier aus verschiedene Erkenntnisse; wir wollen besonders einen Gesichtspunkt hervorheben: Der Sinn und das Wesen der Mission liegt nicht zuerst in der Schaffung von kirchlichen Institutionen oder gar in der Kulturausbreitung — das mag alles in gewisser Weise seinen Ort haben —; es geht in der Mission primär und wesentlich um einen gigantischen Kampf gegen den Satan, der nicht erst seit der Aussendung der Apostel ausgetragen wird, sondern solange es Menschen auf der Erde gibt, die schuldig geworden sind. Heilsgeschichte und damit Wirken der „*gratia salvatrix*“³¹ umgreift alles menschliche Dasein auf dieser Erde seit der Sünde. Es gibt für Hugo in diesem Sinne keine ungeschichtliche oder vorgeschichtliche Zeit. Die Entscheidungen, um die die Mission ringt, bewegen sich in einem Raum, der allem Statistischen, Institutionellen und sonst wie Vordergründigen entzogen ist. Mission — zunächst einmal in diesem weiten Verständnis genommen — ist Heilswirken Gottes am Menschen in der Geschichte in der Gestalt des Kampfes mit dem Teufel, der seit der Sünde einen Anspruch auf den Menschen hat, von dem sich der Mensch nur befreien kann, weil Gott ihm in Christus die Möglichkeit verliehen hat, eine Genugtuung zu leisten³². Die Erlösungslehre Hugos, in der sich patristische und anselmische Elemente durchdringen³³, eröffnet den Blick auf das eigentliche Wesen der Mission und mag ein Hinweis sein, daß die Methode der Mission dem Gegner sowie der Art, dem Stil des Kampfes adaequat sein muß.

³⁰ Vgl. P. Wolff, a. a. O. 16—20.

³¹ De sac. I, 6, 17. 273 D.

³² Vgl. das sehr klare Kapitel De causa hominis adversus Deum et diabolum. De sac. I, 8, 4. 307 D—309 C.

³³ Vgl. J. Rivière, Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge. Paris 1934, 133—169. 379—389. H. Köster, a. a. O. 124—126.

3. Hugo teilt die Geschichte des menschlichen Heiles in drei Phasen ein, deren Erklärung für die Missionswissenschaft von Wichtigkeit ist. Hier ist freilich auch jene Stelle, wo Hugo in den schwierigen Problemen nicht mehr als Ansätze zu einer Lösung aufzuzeigen hat. Man wird jedoch auch nicht mehr erwarten können, ohne die Texte mit modernen Fragestellungen zu überlasten.

Die Heilsgeschichte vollzieht sich in drei Stadien: „*Tria enim sunt tempora per quae praesentis saeculi spatium decurrit. Primum est tempus naturalis legis; secundum tempus scriptae legis; tertium tempus gratiae. Primum ab Adam usque ad Moysen. Secundum a Moyse usque ad Christum. Tertium a Christo usque ad finem saeculi*“³⁴. Da Gott in jeder dieser Epochen Heil wirkt, gibt es in ihnen jeweils Zeichen des Heils, nämlich Sakramente. Die in den drei Epochen das Heilshandeln Gottes bedingende menschliche Disposition ist der Glaube, denn ohne Glaube kann niemand gerettet werden³⁵. Der Glaube war zu allen Zeiten derselbe, wenn auch die Weite und Klarheit seiner Entfaltung verschieden war. So glaubte man stets an Menschwerdung, Tod, Auferstehung und Wiederkunft zum Gericht, doch wuchs die Deutlichkeit der expliziten Erkenntnis mit dem Näherkommen der Ankunft Christi³⁶. Die Gestalt, in der sich dieser Glaube in einzelnen Stadien der Geschichte verleblichte, beschreibt Hugo in folgender Weise: „*Ante legem, Deus creator credebatur; et ab eo salus et redemptio exspectabatur . . . Sub lege autem persona redemptoris mittenda praedicebatur, et ventura exspectabatur. Quae autem ipsa persona haec foret homo, an angelus, an Deus nondum manifestabatur . . . Sub gratia autem manifeste omnibus jam et praedicatur et creditur, et modus redemptionis et qualitas personae redemptoris: Semper tamen in Ecclesia Dei ab initio fidem et cognitionem fuisse credimus incarnationis et passionis Christi . . .*“³⁷. In der Gestalt des Glaubens die Heilsgeschichte hindurch vollzieht sich ein allmähliches Wachsen und Hellerwerden bis zur Ankunft Christi. Darin liegt das pädagogische

³⁴ De sacr I, 8, 11. 312 D.

³⁵ Vgl. De sacr I, 10, 8. 341 C.

³⁶ De sacr I, 10, 6. 336 C: . . . sicut nos credimus Christum in carne venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita illi moriturum; sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum; et nos et illi venturum ad iudicium vivorum et mortuorum. Ebd. 337 D: . . . quando viciniore adventui Salvatoris extiterunt (sc. spirituales Patres, Anm.), tanto mysterium salutis plenius perceperunt. Hugo beruft sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf Augustinus und Gregor d. Gr.

³⁷ De sacr I, 10, 6. 339 C—D.

Element der Heilsgeschichte, das langsam in die Fülle des Lichtes hineinführt³⁸.

Ähnliches wie vom Glauben gilt von den Sakramenten der drei Epochen. „Oportet autem ut secundum processum temporum spiritualium gratiarum signa magis semper ac magis evidentia ac declarantia formarent, ut cum effectu salutis, cresceret cognitio veritatis“³⁹. So wurden im Stand der Natur „decimationes, sacrificia et oblationes“ als Sakramente eingesetzt⁴⁰, im Stand des geschriebenen Gesetzes als die wichtigsten die Beschneidung und das Paschamahl, im Stand der Gnade die bekannten sieben Heilszeichen. Der processus temporum, d. h. die Geschichte, zeigt eine vierfache Schichtung: „Prima ergo sacramenta umbra fuerunt; secunda imago; tertia corpus; post quae quarto loco sequitur veritas spiritus“⁴¹. So ist alles geschichtliche Dasein letztlich hingeordnet auf die eschatologische Vollendung, die Hugo hier mit „spiritus“ kennzeichnet⁴².

a) Der Naturstand stellt in seinen Heilszeichen nur eine schattenhafte Abbildlichkeit, eine „obscura significatio“⁴³ dar. Doch der Mensch dieser Zeit hat nach Hugo die legitime Möglichkeit, mit Gott durch das Opfer in Beziehung zu treten: Gott selbst gab Adam nach seinem Fall den Auftrag, Opfer darzubringen, und der Stammvater gab diesen Befehl seinen Söhnen weiter⁴⁴. Dieser Kulturauftrag Gottes an Adam richtet sich an die Menschen des Naturstandes; die anderen Stände existieren noch nicht einmal. Modern gesprochen richtet sich also dieses göttliche Gebot an alle Menschen als solche, d. h. daß auch die Nichtchristen von ihm betroffen sind. Die Heiden vor der Erwählung Israels, aber auch noch danach haben von Gott her, das will Hugo sagen, einen legitimen Auftrag, Opfer darzubringen. Das Heil, das sie hierdurch erlangen können, fließt ihnen zu aus der incarnatio Christi; aber da diese Opfer nur

³⁸ Vgl. dazu die Untersuchung über die Heilsgeschichtslehre des Klemens von Alexandrien von W. Bierbaum, *Geschichte als Paidagogia Theou*. In: *MthZ* 5, 1954, 246–272.

³⁹ De sacr II, 6, 3. 448 D.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ De sacr I, 11, 6. 346 D.

⁴² Hugo steht wie seine Zeit weithin im Gefolge des Platonismus und Neuplatonismus; daher erklärt sich die stark vergeistigte Auffassung bezüglich der Eschatologie.

⁴³ Ebd. s. 37.

⁴⁴ Adnotationes Elucidatoriae in Pentateuchon 7. PL 175, 44 A: Credimus Deum docuisse Adam cultum divinum, quo recuperaret eius benevolentiam, quam amiserat pro peccatum transgressionis; et ipse docuit filios suos, dare scilicet decimas et primitias.

als dunkle Vorzeichen auf Christus hinweisen, entspricht ihnen auch nur eine geringere Heilsmöglichkeit. Deshalb werden im Naturstand zwar Menschen gerettet, jedoch nur sehr wenige. Diese sind unter den übrigen Menschen zerstreut und bilden nur eine innere, unsichtbare Einheit durch den Glauben: „Primum illud saeculum sub lege naturali, quasi in confusione quadam transierat; et qui in eo fideles exstiterant, quasi pauca quaedam grana in humano genere dispersa, et ab invicem discreta, sola intus fide unita fuerant“⁴⁵. Wenn auch einzelne begonnen haben, Gott als ihren Schöpfer zu lieben, so wurde dieser Ansatz doch leicht ausgelöscht durch die eigene Schuld und durch die Herrschaft des Satans⁴⁶. Im Grund ist der Stand der Natur die Situation des Unheils, wenn auch ein echter und gültiger Modus zu heilshafter Gottesbeziehung prinzipiell vorhanden ist. Dieser letztere, missiologisch wichtige Gedanke wird von Hugo nicht weiter entfaltet.

b) Der Naturstand ist zur Rettung des Menschengeschlechtes als ganzes nicht geeignet. So greift Gott nach dem Fall zum ersten Male unmittelbar wirksam in die Geschichte ein: Er erwählt aus den vielen den Abraham, daß er der Anfang der Einheit des Gottesvolkes sei. Alle Glaubenden sollen im Anschluß an Abraham zu einer in der Welt sichtbaren Gemeinschaft werden⁴⁷. Wenn auch das geschriebene Gesetz erst dem Moses gegeben wird, so beginnt doch bereits mit der Berufung Abrahams das Gottesvolk in seiner geschichtlichen Existenz. Seine Glieder werden zunächst gekennzeichnet durch die Beschneidung (später durch die Taufe): „Ex tunc ergo unitas populi Dei incoepit, et unitas conversationis fidelis, quae primum signata est per sacramentum circumcisionis, postea signanda per sacramentum baptismatis . . .“⁴⁸. Die Beschneidung — wie die Sakramente bei Hugo überhaupt — ist nicht ein „Mittel“, das in einer kausal verstandenen Wirkweise das Heil verursacht. Sie ist ein sichtbares Zeichen der rechtfertigenden Haltung des Glaubens; die Frauen und unbeschnitten sterbenden Kinder konnten

⁴⁵ De sacr I, 12, 1. 347 D.

⁴⁶ De sacr I, 6, 17. 275 A: Etsi quidem amare creatorem suum coepit, hoc tamen omnino laudabile non fuit, quia non perseveravit; quia motus incipientis virtutis exstinctus est et abolutus per teporem culpae subsequentis.

⁴⁷ De sacr I, 12, 1. 347 f.: Ut ergo ad interiorum unitatem commendandam exterior conderetur, et esset in manifesto forma fidei; ad quam ex dispersione sua qui vocandi fuerant invitarentur; propositus est unus ad quem, in uno perficiendo qui assumendi postea fuerant, omnes colligerentur. Vocatus est Abraham unus ex multis; unitas principum unionis, ut ad sinum illius colligerentur quicunque post illum fide illi et devotione jungerentur . . .

⁴⁸ Ebd. 349 A.

ohne die Beschneidung „sola fide“ gerettet werden⁴⁹. Hugo spricht eindeutig aus, daß nach der Einsetzung der Beschneidung die Unbeschnittenen gerettet werden konnten, wenn sie nur gerecht waren, also wenn sie glaubten, und das bedeutet bei Hugo immer die heilskräftige „fides operans per dilectionem“⁵⁰.

Der Stand des Gesetzes, dessen Heilszeichen nur Bilder, noch nicht Wirklichkeit des Heiles waren, ist nur eine vorläufige Ordnung, die auf ihre Erfüllung durch die Ankunft Christi wartet. Die Beschneidung hat nach Hugo den Sinn, nach außen das Gottesvolk von den Heiden abzutrennen, bis jener komme, der nicht nur die Söhne Abrahams, sondern die Gläubigen aus allen Völkern der Erde sammeln werde⁵¹. Die Erwählung Israels geschah eigentlich nur, um durch sie allen Menschen das Heil zugänglich zu machen. Hier zeigt sich wiederum deutlich der universalistische und darin missionarische Zug der Heilsökonomie.

c) Durch die Ankunft Christi sind die Zeichen „aus der Mitte heraus“ aufgehoben, weil die Wahrheit erschienen ist⁵². Damit ist die größte Dichte der Heilsgeschichte erreicht, aber diese weist ihrerseits über sich hinaus auf das Eschaton. Der Glaube, der in der Gnadenzeit die volle Erkenntnis der Offenbarung gewährt, wird sich erfüllen im Schauen⁵³, die Zeichenhaftigkeit der Sakramente in der Wirklichkeit der von ihnen bezeichneten Heilswahrheit⁵⁴.

Da Christus die Sinnmitte der Heilsgeschichte ist, von der die Kraft ausströmt auf die vorausziehenden und nachfolgenden Soldaten, und durch seine Inkarnation und deren Vollendung in seinem Tod die Gerechtigkeit schlechthin wiederhergestellt wird⁵⁵, weitet sich

⁴⁹ De sacr I, 12, 2. 350 C. Das „sola fide“ ist nicht reformatorisch gemeint. Es will nur die Heilsmöglichkeit ohne die Beschneidung herausheben. So meint Hugo, die Frauen seien zwar nur durch den Glauben, aber auch „sacrificiis et oblationibus, aliisque legis caeremoniis purificatae“. Ebd.

⁵⁰ Vgl. ebd. 349 B—C.

⁵¹ Ebd. Die Beschneidung sei Zeichen, „quousque ille veniret qui non solum de filiis Abrahæ, sed de universis gentibus fideles colligeret . . .“

⁵² Vgl. De sacr II, 8, 5. 465 A: Postquam autem veritas venit, signum e medio sublatum est, ex quo jam non erat res quæ futura significaretur, sed quæ præsens perciperetur.

⁵³ Vgl. De sacr I, 10, 9. 341 D—344 A.

⁵⁴ Für das Sakrament der Eucharistie bedeutet dies z. B., daß die sich in ihm vollziehende und darstellende Einheit des neuen Gottesvolkes, der Kirche, mit Christus als ihrem Haupte in Glauben und Liebe vollendet wird in der Seligkeit der eschatologischen participatio divinitatis. Vgl. De sacr II, 8, 7. 467 A—B. II, 8, 8. 467 B—468 A.

⁵⁵ Gott hätte den Menschen auch auf andere Weise erlösen können. Vgl. dazu De sacr I, 8, 10. 311 D.

mit dem Erscheinen Christi die Heilmöglichkeit auf alle Menschen aus, und zwar in einer konkreteren Weise als es in der vorangegangenen Zeit der Fall war. Die göttliche Heilspädagogik endet somit nach einem langen Lauf durch die Geschichte in der Offenheit des Heiles für alle Menschen⁵⁶. Mit der Fülle in Christus ist die Stunde da, alle in das ab initio schon bestehende Gottesvolk der Kirche zu rufen: Christus sendet die Apostel aus, die Heilsbotschaft allen zu verkündigen. In diesem heilsgeschichtlichen Rahmen steht die Mission nunmehr als die Fortführung des geschichtlichen Heilshandelns Gottes am Menschen. Mission ist ein zentrifugales Geschehen, durch das Gott jeden Menschen ansprechen will. Die Suche Gottes nach dem Menschen ist das innerste Wesen der Mission, weil des göttlichen Heilsplanes überhaupt. Mission im engeren Sinne wäre nach Hugo die auf Christus zurückgehende Aussendung der Apostel und der Kirche, also — wie zu zeigen versucht wurde — eine ganz bestimmte Phase in der Heilsgeschichte.

4. Das wesenhaft Missionarische des göttlichen Heilswirkens im allgemeinen und speziell die *Mission seit Christus* in ihrer geschichtlich greifbaren Form schildert Hugo von St. Viktor mit eindringlichen Worten in seiner Schrift „De Vanitate Mundi“. Die Erwählung der Juden machte diese gleichsam zu „ministri per quos dispensatio salutis omnium ageretur, propterea adventus sui principium ex eis congrue moderari debuit, qui non pro eis tantum, sed pro omnibus fuit nasciturus“⁵⁷. Als aber die Vorbereitung des Heiles geleistet war, dehnte Christus im Missionsbefehl die Mitteilug des Heiles auf alle Menschen aus. In einem großartigen Text, in dessen Hintergrund Mt 28, 16—20 steht, beschreibt Hugo den Beginn der christlichen Mission:

„... ut veritas ubique manifesta fieret, et nullum latere potuisset, qua via hominem ad vitam redire oporteat, elegit duodecim discipulos ut irent in mundum universum praedicare Evangelium regni, et verbum vitae hominibus. Ipso autem completo mysterio, et mortem morte sua triumphans, cum reversus fuisset ab inferis spoliato tartaro, videntibus discipulis suis ad dexteram Patris aeterni

⁵⁶ Zum allgemeinen Heilswillen Gottes bei Hugo vgl. die weiter unten zitierten Texte. De sac. I, 8, 7 und 8 (310 C—311 B), auf die H. Köster a. a. O. 125—129 sich vor allem stützt, um die Partikularität des göttlichen Heilswillens für Hugo zu erweisen, scheinen uns für diese These nicht durchschlagend zu sein, da sie primär von der Gratuität der Erlösung und nicht vom Heilswillen Gottes überhaupt reden. Die unten mitgeteilten Texte aus De Vanitate Mundi sagen aus, daß Gott niemanden vom Heil ausschließen will. Anderenfalls hätte die Aussendung der Boten in die ganze Welt im Grunde nur einen sehr oberflächlichen und unernsten „Sinn“.

⁵⁷ De Vanitate Mundi IV. 733 C.

perenniter victurus ascendit, mittens illos in mundum testificari resurrectioni vitae, et baptizare in remissionem peccatorum credentes in eum. Contestantibus autem angelis venturum ad iudicium, et iudicaturum mundum in operibus suis, in terrore horribili paventes, continuo profecti sunt pronuntians gentibus universis sacra mirabilia“⁵⁸.

Wenn auch der Hl. Geist die Glaubensboten ermutigte und Wunderzeichen das Wort begleiteten, so verweigerte die Welt dennoch den Glauben. „Trucidantur itaque praecones veritatis . . . , sed patientia morientium irrefragibile prae-buit vivis testimonium veritatis.“ Doch das Zeugnis des Leidens kräftigt das Werk der Mission: „Et surrexit fidelium numerus in universo mundo . . .“⁵⁹. Hugo singt einen Lobpreis auf die Märtyrer der Kirche, die er als Zeugen für die Wahrheit eindeutig unter dem Aspekt der Mission sieht. „ . . . mundus patientia vinceretur bellatorum Christi . . .“⁶⁰. Nach der Zeit des Kampfes erblühte die Kirche in friedlichem Leben und die „Fülle der Heiden“ trat in sie ein. „Post haec ergo in toto mundo lilia pacis pullulare coeperunt, et Ecclesia mater jam martyrum purpura decorata, confessorum quoque candore adornari gaudebat. Non enim in uno tantum loco fulsit gratia, sed ad fines usque orbis terrarum vernantia spectacula ager plenus benedictione pandebat“⁶¹. Mehrmals begegnet auch in *De sacramentis* die Anschauung Hugos, daß die multitudo gentium“ bereits in die Kirche eingekehrt sei. Sie stützt sich vor allem auf Ps 19, 5: In omnem terram exivit sonus etc.⁶². Diese Ansicht ist aus der mangelnden geographischen Kenntnis der Zeit Hugos verständlich. Wenn er auch weiß, daß es durchaus noch Heiden gibt, so sind diese jedoch nach seiner Meinung schon der Botschaft Christi begegnet und haben sich ihr versagt⁶³.

Die angeführten Texte machen wesentliche Aussagen über die Mission. Die Allgemeinheit des Missionsauftrages und des göttlichen Heilswillens wird klar vorausgesetzt. Der Begriff der Mission besagt bei Hugo „praedicare Evangelium regni, et verbum vitae hominibus“. Der Modus der Mission besteht vor allem in der Bezeugung der Auferstehung zum Leben. Darin entspricht Hugo ganz der Auffassung der Apostelgeschichte⁶⁴. Aus dem Schrecken vor der Furcht-

⁵⁸ Ebd. 734 D.

⁵⁹ Ebd. 735 A—B.

⁶⁰ Ebd. 737 D.

⁶¹ Ebd. 738 C.

⁶² Vgl. *De sacr* II, 6, 5. 451 B—C. II, 5, 3. 441 C. II, 6, 9. 456 B.

⁶³ Vgl. *De sacr* II, 6, 5. 451 A—C.

⁶⁴ Vgl. *Ap* 1, 22; 2, 24—32; 3, 15. 26; 4, 10; 5, 30—32; 10, 40—42; 13, 29—33 etc. Vgl. J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*. Stuttgart 1951.

barkeit des Gerichtes brechen die Zeugen sofort auf, „continuo perfecti sunt“. Ein Zaudern ist undenkbar. Die Mission als ein Hin-eilen der „praecones veritatis“ zu allen Völkern, womit Hugo hier eindeutig jene meint, die bislang noch nichts von den „sacra mirabilia“ erfahren haben, ist die erste und wesentliche Aufgabe derer, die mit Christus zusammen waren. Aber die „bellatores Christi“ werden verfolgt, doch bringt gerade ihr Martyrium Frucht für die Ausbreitung der Wahrheit des Evangeliums. Man denke an den bekannten Satz Tertullians! Die Formulierung, daß die „plenitudo gentium“ in die Kirche eingetreten sei, schließt nicht aus, daß es noch Feinde gibt, zumal auch ein „corpus diaboli“ existiert⁶⁵, gegen das Christus die Heilsgeschichte hindurch ja zu kämpfen hat. Man darf aus diesen Worten nicht folgern, das Mittelalter habe keine missionarische Verantwortung gehabt, weil es die Welt bereits für gewonnen oder endgültig verloren hielt. Die geschichtlichen Tatsachen beweisen hinreichend die missionarische Bereitschaft, von der die mittelalterlichen Christen beseelt waren, sobald sie mit Heiden in Berührung kamen.

Man wird also sagen müssen, daß Hugo die Geschichte der Kirche bis auf seine Zeit bewußt vom missionarischen Standpunkt her sieht. Die Mission ist bei ihm das grundlegende Formalprinzip der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Damit spricht Hugo eine theologische Erkenntnis aus, die gerade heute starke Beachtung empfängt und verdient.

5. In der Theologie Hugos geht es um das Heil aller Menschen, das in der Geschichte auf dem Spiel steht. Der letzte Grund für dieses Geschichts-drama ist der Kampf zwischen *Gott und Satan*. Das undurchdringliche Geheimnis der Bosheit wird von Hugo in seinen Wurzeln nicht näher untersucht, doch ist es für ihn ganz deutlich, daß der Teufel der Feind schlechthin, „inimicus noster“ und „inimicus Ecclesiae“ ist⁶⁶. Er hat wie Christus Heer und Waffen⁶⁷. Zwietracht und Uneinigkeit im Gottesvolk bereiten dem Teufel Freude, die Einheit jedoch vertreibt ihn⁶⁸. Das Wirken Gottes im opus restaurationis will den Menschen der teuflischen Macht entreißen

⁶⁵ Vgl. Didascalicon V, 4. 793 A: Apostata quippe angelus omnium caput est iniquorum, et huius capitis corpus sunt omnes iniqui; sicque cum membris suis unus est, ut saepe quod corpori eius dicitur, ad eum potius referatur. De sacr I, 8, 11. 312 B—C unterscheidet Hugo zwei Familien, „una Christi, altera diaboli“.

⁶⁶ Adnotatiunculae Elucidatoriae in Threnos Jeremiae. PL 175, 304 C—D.

⁶⁷ Vgl. De sacr I, 8, 11. 312 B.

⁶⁸ Expositio in Regulam B. Augustini I. 883 D: . . . omnia diabolica arma frangit concordia.

und ihm Heil bringen, indem Gott den Menschen mit sich vereinigt, was nach Hugo eine noch unglaublichere Vereinigung ist, als jene der „schmutzigen Materie“ und der Seele zum ganzen Menschen⁶⁹. Von hier aus ergibt sich eine weitere, fundamentale Erkenntnis für die Missionslehre: Mission als die vorzüglichste Form des Heilshandelns Gottes am Menschen durch den Menschen bedeutet Teilnahme am Kampf Christi gegen den Teufel. Diese These spricht keine Erbaulichkeit aus, sondern reale, theologisch sichere Wirklichkeit. Die hartnäckige Verstockung der Unbekehrbaren ist letztlich nicht psychologisch-willensmäßig zu erklären. Die Mission stößt auf die wirklich-wirkende Macht des Satans, die freilich im Psychologischen Gestalt zu gewinnen vermag. Das bedeutet für die Missionsmethodik, daß sie nie lediglich rein psychologische oder sonst welt-immanente Mittel anwenden darf, wenn sie den eigentlichen Gegner im Ernst zu treffen gewillt ist. Mission ist keine Sache der „Propaganda auf religiösem Gebiet“⁷⁰. Für die Mission kann nur geeignet sein, was aus göttlicher Macht befähigt ist, die satanische Bosheit tatsächlich zu treffen, das bedeutet: „Unsere erste Pflicht ist die Heiligkeit“⁷¹. Wir sind heute zu leicht geneigt, den Satan als Mythisierung unkontrollierbarer Kräfte zu entwirklichen und damit das Wesen nicht nur seiner Macht, sondern auch der christlichen Wahrheiten von der Erlösung, der Gnade, dem Heil und auch der Mission zu entleeren⁷².

Die zweite Erkenntnis, die sich missionsmethodisch nahelegt, hat Hugo sehr scharf gesehen: Die Endzeit vor dem Einbruch der Eschatologie wird die Kulmination des Teufelskampfes sein und zwar dergestalt, daß der Teufel auch innerhalb des Gottesvolkes Macht gewinnen und viele mit sich in das Verderben ziehen wird. „Quando multos, qui hic in disciplina Ecclesiae educati, et doctrina veritatis enutriti inter filios Dei computandi videbantur, inimicus consumet et secum ad perditionem trahit. Potest enim de paganis et haereticis sive quibuslibet infidelibus dici, praecipue in tempore

⁶⁹ De sacr I, 6, 1. 263 C gebraucht Hugo die Formulierung „lutea materia“ in bezug auf den menschlichen Leib. Hier kommt wiederum die unchristliche, nahezu manichäische Verachtung des Leibes zum Ausdruck. Demgegenüber wirkt es erstaunlich, mit welcher Unbefangenheit auf der anderen Seite die Kirche als „Leib“ Christi bezeichnet werden kann.

⁷⁰ Y. de Montcheuil, Grundfragen des inneren Lebens. Offenburg o. J. Vgl. ebd. 9—13.

⁷¹ Kard. Suhard, Aufstieg oder Niedergang der Kirche? Offenburg o. J. (1947) 62.

⁷² Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik II, 1⁵. München 1954, 248—264: Die Stellung des Teufels in der Heilsgeschichte.

Antichristi, quando diabolus undique in membris suis ad persecutionem fidelium laxabitur⁷³.“

Eine allzu optimistisch und eilig voranschreitende Mission, die mit der Errichtung der kirchlichen Institutionen ihr Ziel erreicht zu haben glaubte, dürfte nach Hugo der heilgeschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht werden. Denn am Ende wird nicht allgemeiner Sieg stehen, sondern ein Abfall ohnegleichen. Das Ineinander von göttlichem Heilswirken und teuflischer Herrschaft in der Geschichte, das bei Hugo in so klarer Weise herausgestellt wird, entspricht durchaus der Sicht der Hl. Schrift. Hugo ist hier wie zumeist biblisch orientiert, so daß seine Aussagen in ihrer Anwendung auf die Mission in besonderer Weise als theologisch fundiert zu gelten haben. Mt 24, 9—11. 22. 24 schildert den Abfall in der Endzeit, Apk 20, 7—10 die Freilassung des Tieres; Christus wußte, daß hinter der Verstocktheit gegenüber seiner Botschaft der Satan steht als der Vater der Lüge (Joh. 8, 44)⁷⁴.

Indem Hugo die Heilsgeschichte als ganzes und damit auch die Mission als Kampf gegen den Teufel auffaßt, weist er hin auf die Dimension, in der allein verständlich und existentiell vollziehbar wird, was Christsein im Grunde bedeutet und was speziell in der Mission vor sich geht.

6. Zum Verständnis der Geschichtstheologie Hugos wie auch für die Missiologie im besondereren ist ein Satz wesentlich, den Hugo in bezug auf die drei Epochen sozusagen en passant einmal formuliert: „*Ista tria genera hominum (sc. pagani, Judaei, Christiani, Anm.) ab initio nunquam ullo tempore defuerunt*“⁷⁵. Es ist nicht leicht, diese Aussage Hugos richtig zu interpretieren. Aus Hugos Gedankengang heraus wird er in folgender Weise zu deuten sein: Die Dreiteilung ist nicht nur chronologisch zu verstehen, sondern auch als eine ontische Schichtung des Menschseins, die quer durch die Geschichte hindurchgeht. In diesem Sinne waren die Gerechten der ersten Zeit bereits Christen. Auch heute noch gibt es jene drei Stände. Wenn auch die beiden ersten ihre innere Gültigkeit verloren haben, insofern sie bereits im status gratiae eingeholt und erfüllt worden sind, so bestehen sie dennoch weiter. Sie besitzen eine relative Gültigkeit bis zum Anbruch des nächsten Standes, welcher nach Christus nur noch der Stand der Gnade ist. Der neue

⁷³ Adnotatiunculae Elucidatoriae in Threnos Jeremiae. PL 175, 319 C—D.

⁷⁴ Vgl J. Schmid, Das Evangelium nach Markus.³ Regensburg 1954, 46 f. A. Wikenhauser, Offenbarung des Johannes. Regensburg 1949, 131.

⁷⁵ De sacr I, 8, 11. 313 B.

Stand bricht an mit der Verkündigung seines Eintritts. Durch die Ablehnung der neuen Botschaft würden die früheren Stände ihre Bestimmung verfehlen. Der *status naturae* der Heiden hat also als solcher eine religiöse Legitimität von Gott her, die dann endet, wenn durch die Mission der *status gratiae* verkündet wird. In diesen muß der *status naturae* übergehen, wenn er nicht seine zeichenhafte Hingeordnetheit auf die hellere Lichtfülle negieren und durch die Verweigerung der Hingabe aus der wartenden Disposition in die verschlossene und verstockte Situation des Heiden übergehen will.

Damit ist freilich die Problematik des zitierten rätselhaften Satzes, dessen Tragweite Hugo nicht durchschaut haben dürfte, keineswegs gelöst. Es scheint, daß Hugo hier wiederum einen wegweisenden Ansatz an die Hand gibt, von dem aus eine sachlichere Würdigung der religionsgeschichtlichen Phänomene und des Heils der Heiden überhaupt möglich wird. Der Viktoriner vertritt nicht die Ansicht von der „*massa damnata*“, wenn er auch — wie wir sahen — zugeibt, daß nur wenige aus dem Stand der Natur das Heil erlangen. Für die Mission folgt aus den entwickelten Gedanken, daß sie nicht die Verwerfung des Heidnischen schlechthin bedeutet, sondern die wahre Erfüllung der Sehnsucht und Liebe zu Gott, die in der Wurzel jedes heidnisch-religiösen Menschen lebt⁷⁶. Christentum als Erfüllung⁷⁷ würde in der heutigen Welt, wo auch die heidnischen Religionen immer mehr dem Verfall ausgeliefert sind, darüber hinaus besagen, daß das Christentum auch jene spezifisch religiöse Sehnsucht zu erfüllen vermag, die sich in säkularisierter Form in den modernen Heilslehren vorfindet, z. B. im Marxismus des Ostens und Westens.

Von dem Entwurf der Heilsgeschichte in drei Epochen, wie Hugo es darstellt, und von deren Wesen und Beziehung zueinander aus könnte man weiterfragen nach dem Wesen der Uroffenbarung, nach Gnade, Offenbarung und Heil im nichtchristlichen Raum, doch können wir diesen zugleich reizvollen und existentiell bedeutsamen Fragen hier nicht nachgehen⁷⁸.

⁷⁶ Vgl. dazu das umfassende Werk von Th. Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. Krailling vor München 1950.

⁷⁷ Dieser Gedanke begegnet auch bei Nikolaus von Cues in seiner Schrift *De pace fidei*. (Deutsch: Über den Frieden im Glauben. Übers. von L. Mohler. Leipzig [1943].) Auch er erkennt ähnlich wie Hugo den nichtchristlichen Religionen eine relative Gültigkeit zu, ohne damit dem Relativismus zu verfallen.

⁷⁸ Vgl. zu dem gesamten Problemkreis O. Karrer, Die Weltreligionen im Licht des Christentums. In: *Theol. Quartalschrift* 135, 1955, 295—319. Y. de Montcheuil, *Aspects de l'Église*. Paris 1951, 124—138: *L'Église et le salut des non-croyants*.

7. Der methodische Aufbau der „Summe“ Hugos *De sacramentis* ist die Entfaltung dessen, was uns im Prolog des ersten Buches als theologische Grundkonzeption entgegentrat. Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise kann das Formalprinzip des Aufbaues dieses Werkes genannt werden. Insofern das Heilsgeschichtliche mit dem Missionarischen innerlichst verknüpft ist, birgt der theologische Entwurf Hugos das missionarische Element in einer Weise in sich, wie es noch mehr in die Dogmatik eingehen müßte. Es ist daher nicht müßig, sich das „System“ von *De sacramentis* zu vergegenwärtigen und die Frage zu prüfen, ob und wieweit sich in Anlehnung an das Prinzip dieser Gliederung und in Fortführung des nur ansatzhaft Vorhandenen mit Hilfe der nachhugonischen Theologie von Thomas bis heute und der modernen Exegese eine Missionstheorie entwickeln läßt, die die Geschichtsmächtigkeit, den Anspruch und die Sendung des Christentums als der Fülle Christen und Nichtchristen ebenso deutlich wie glaubwürdig ins Bewußtsein ruft und auch die Gesamttheologie, speziell Dogmatik und Moral, durch neue Anregungen und Problemstellungen zu fördern in der Lage ist.

Das erste Buch *De sacramentis* beginnt mit dem *opus conditionis* und gibt damit die schöpfungsmäßig bestehende, metaphysische Grundlage, auf der sich das Heilsgeschehen des *opus restaurationis* abwickelt. Der 1. Teil handelt über das Hexaemeron in *opera conditionis* (PL 176, 187—206), der 2. Teil *De causa creationis hominis, et de causis primordialibus rerum omnium* (205—216). Es geht also zunächst um Wirklichkeit und Sinn der Schöpfung. Im 3. Teil steigt Hugo von der Schöpfung zum Schöpfer auf: *De cognitione divinitatis* (217—234). Der 4. Teil bezieht sich auf die göttliche Weltordnung im ganzen: *De voluntate Dei quae aeterna est et una et de signis voluntatis eius* (233—246). Der 5. Teil lautet: *De creatione Angelorum et natura, et confirmatione et lapsu, et ceteris quae ad ipsos pertinent* (245—264). Hier taucht zum ersten Male die Frage nach dem Heil auf, wenn auch einstweilen nur im Bereich der Engel. Der 6. Teil handelt weiter differenzierend über das *opus conditionis*: *De creatione hominis et statu eius ante peccatu* (263—288). Der 7. Teil *De lapsu primi hominis* (287—306) bildet mit der Schilderung des Sündenfalles den Übergang zu Teil 8 *De reparatione hominis* (305—318), der den Rahmen des Ganges der Heilsgeschichte im allgemeinen skizziert. Mit dem 9. (*De institutione sacramentorum*, 317—328) und dem 10. Teil (*De fide*, 327—344) beginnt die formale und inhaltliche Abhandlung über das *opus restaurationis*. Folgerichtig schließen sich an: 11. Teil: *De naturali lege* (343—348), 12. Teil: *De lege scripta* (347—364). Damit schließt das erste Buch.

Sinngemäß setzt das zweite Buch ein, indem es im ersten Teil spricht *De incarnatione Verbi et tempore gratiae* (371—416). Das dieser ausführlichen Darstellung der Menschwerdung und Erlösung Folgende ist die nähere Entfaltung des *tempus gratiae*. Im Mittelpunkt der Betrachtung Hugos steht die Kirche als *Corpus Christi* mit ihren Sakramenten und Lehren.

2. Teil: De unitate Ecclesiae (415—422). 3. Teil: De ecclesiasticis ordinibus (421—434). 4. Teil: De indumentis sacris (433—438). 5. Teil: De dedicatione Ecclesiae (439—442). 6. Teil: De sacramento baptismi (441—460). 7. Teil: De confirmatione (459—462). 8. Teil: De sacramento corporis et sanguinis Christi (461—472). 9. Teil: De minoribus sacramentis et sacris (471—478). 10. Teil: De simonia (477—480). 11. Teil: De sacramento conjugii (479—520). 12. Teil: De votis (519—524). 13. Teil: De vitiis et virtutibus (525—550). 14. Teil: De confessione et poenitentia et remissione peccatorum (549—578). 15. Teil: De unctione infirmorum (577—580). 16. Teil: De morientibus seu de fine hominis (579—596). Bis hierher wird die Stellung des Menschen in der Kirche behandelt. Die Sakramente erscheinen wie Pfeiler, die das gesamte christliche Leben tragen. Der 17. Teil De fine saeculi (597—610) und der letzte Teil De statu futuri saeculi (609—618) schließen mit der Eschatologie das große Werk Hugos ab.

So spannt sich ein weiter Bogen vom Anfang der Welt bis zu ihrer Vollendung, eine wahrhaft gewaltige, universale Sicht der Geschichte und des menschlichen Daseins!

Bei Hugo von St. Viktor ist in einmaliger Weise die Hereinnahme der göttlichen Heilsoökonomie in den Aufbau der Theologie⁷⁹ als einer Einheit von Dogmatik, Moral, Recht, Liturgik und Mystik gelungen. Darin liegt allem voraus die Bedeutung Hugos in missionstheoretischer Hinsicht. Als Mission im weiten Sinne könnte man nach Hugo bezeichnen jedes heilsgeschichtliche Wirken Gottes am Menschen, als Mission im engeren und eigentlichen Sinne die Sendung der Kirche durch Christus. Mission steht nicht als Gelegenheit zu besonderer Tugendübung am Rande des Ganzen, sondern ist als zentrale Idee in seiner Theologie wirksam. Diese Tatsache sollte Hugo von St. Viktor einen Platz in der Missiologie einnehmen lassen. Die Konzeption Hugos müßte ferner in die Theologie überhaupt eindringen. Würden wir sie nur in die Missiologie als eine unter vielen Disziplinen einordnen, so wäre das Eigentliche Hugos mißverstanden. Die Mission wird von Hugo in der Wesensmitte der christlichen Wahrheit und des christlichen Lebensvollzuges verwurzelt. Indem die Missiologie ihren Blick auf die Gesamt-tendenz des Christlichen zur Mission in spezieller Weise hinlenkt, empfängt sie über ihre Berechtigung als eigene Disziplin hinaus durch ihren theologischen Charakter die Verantwortung und den Anspruch, zu den übrigen Gebieten der Theologie Wesentliches beizutragen.

⁷⁹ Das Heilsgeschichtliche als gestaltendes Prinzip ist im katholischen Bereich in die Dogmatik eingeführt worden von M. Schmaus. Vgl. auf evangelischer Seite K. Barth.

Mit der aufgezeigten heilsgeschichtlichen Konzeption der Theologie Hugos ist jedoch seine Bedeutung für die Missionswissenschaft nicht erschöpft. Seine Schriften enthalten zahlreiche Aussagen, die für die Mission von Wichtigkeit sind, z. B. über die Taufe, das Heil ohne Taufe, das Katechumenat, die Kirche ab initio, die Sendung der beiden göttlichen Personen, Gebet und Kontemplation. Neben diesen sachlichen Ausführungen ist nicht zuletzt sehr zu beachten der Modus, in dem Hugo Theologie betreibt. Sehr zutreffend schreibt Wolff: „Wir können bei Hugo niemals von reiner Philosophie und reiner Theologie sprechen, denn alle Gedanken sind in Mystik getaucht. Und wenn wir auch von mystischen Schriften bei ihm in besonderem Sinne reden können, so gehören doch im weiteren Sinne alle Schriften dazu⁸⁰.“ Aber dieser Zug der Theologie Hugos muß gemeinsam betrachtet werden mit jener Verquickung von Heilsgeschichte und Mission, in der der Sinn, die kraftvolle Dynamik und stets moderne und existentielle Wirklichkeit des christlichen Glaubens beschlossen liegt und auch das Bleibende des Theologen und Lehrers Hugo von St. Viktor.

⁸⁰ P Wolff a. a. O. 25.

J. VERSCHUEREN MSC / MERAUKE

50 JAHRE MISSION IN HOLLÄNDISCH-NEUGUINEA

Aus einer Festrede *

Ein weiser Mann wird ein goldenes Missionsjubiläum an erster Stelle als eine Gelegenheit ansehen, aus der er für die Zukunft Nutzen ziehen kann. Zwar betrachten wir die Missionsgeschichte immer wieder rein menschlich — mit menschlicher Einschätzung und menschlicher Kurzsichtigkeit. Dabei wissen wir nur zu gut, daß Missionierung letztlich Wirksamkeit des großen göttlichen Sämners, Wachstum in Seiner Gnade bedeutet. Seine Arbeitsweise und Seine Absichten sind uns kleinen Menschen verborgen. Er braucht nicht mit menschlichen Arbeitszeiten von 50 Jahren zu rechnen wie wir. Er ist in Seiner Allwissenheit nicht gebunden an die Vorstellung der Zahl, ebensowenig an den Wert des Augenblicks. Er allein kann es sich leisten, mit Völkern statt mit Einzelmenschen zu rechnen, mit Jahrhunderten statt mit Jahren. Für uns Menschen aber bedeuten 50 Jahre ein ansehnliches Stück Geschichte, das wir froh und dankbar über-

* Die Übertragung aus dem Holländischen verdanken wir P. Wilhelm Kintrop MSC, Merauke.

blicken. Doch dürfen wir dabei nicht stehen bleiben. Ein Missionsjubiläum muß an erster Stelle ein praktischer Anschauungsunterricht für die Zukunft sein. Recht betrachtet ist Missionierung das verantwortlichste und komplizierteste Werk, wozu Gott jemals Menschen berief. Ökonomische oder soziale Maßnahmen können einem primitiven Volke ein völlig verändertes Aussehen geben. Doch lehrt die Erfahrung, daß solche Veränderungen oberflächlich und akzidentell bleiben. Der eigentliche Mensch wird dadurch nicht verändert, es sei denn verbildet und entwurzelt. Da der Primitive an erster Stelle religiös denkt und lebt, wird nichts ein primitives Volk so umformen wie die Veränderung seiner Religion. So gesehen ist der Missionar der größte und eigentliche Neugestalter einer primitiven Kultur, dazu berufen, das wesentliche Element dieser Kultur umzugestalten. Das ist nicht nur für den Eingeborenen von Bedeutung, sondern ebenso für die vielen, die mit dem Missionar zusammen am Akkulturationsprozeß mitwirken. Denn sie können nur insoweit von ihren Mühen Erfolg erwarten, als der Missionar seine Aufgabe richtig erfüllt. Jede primitive Kultur ist ja eine unlösliche Einheit, in die niemand ungestraft etwas Neues einfügen kann, ohne das Ganze im Auge zu behalten. Dieses Ganze ist an erster Stelle eine religiös-magische Einheit. Nur durch eine von Grund auf aufbauende, neue Lebensauffassung kann es möglich sein, eine neue, gesunde und lebensfähige Kultur der alten aufzuopfern. Aus diesen Gründen muß ein Missionsjubiläum mehr als jede andere Gedächtnisfeier die Vergangenheit als eine Lehre für die Zukunft betrachten.

Die erste Missionsperiode: 1905—1922.

Es war nur eine bescheidene Gruppe, die unter Führung des P. Nollen am 14. 8. 1905 zu Merauke vom Regierungsdampfer „Valk“ an Land ging. Aber es war ja auch nur eine bescheidene und erst vor drei Jahren begonnene Mission, die diese kleine Gruppe von den Kei-Inseln aus hersandte. Das ist ein Umstand, den wir bei der Würdigung der Missionsarbeit auf Holländisch-Neuguinea niemals übersehen dürfen: Sie war — bis zum Jahre 1950 sogar! — keine eigene Mission, sondern nur ein Bestandteil, und bei weitem nicht ein zentraler, der Mission auf den Kei-Inseln. Für die erste Periode der Missionierung an der Südküste war das an sich kein ungünstiger Umstand. Denn gerade die ersten 17 Jahre schienen eine harte und trostlose Zeit zu sein, die, menschlich gesprochen, wenig Aussichten auf Erfolg bot; tatsächlich ist keine einzige eigentliche Bekehrung zu verzeichnen gewesen. Missionsarbeit bedarf eben einer Basis von gutem Willen und Empfänglichkeit, ohne diese ist es unmöglich, erfolgreich zu arbeiten — und diese Basis war aus verschiedenen Gründen in diesen ersten Jahren an der Südküste nicht vorhanden. An Eifer und Lust zu arbeiten hat es den Missionaren gerade dieser Periode niemals gefehlt. Gleich nach der Ankunft wurde ernstlich damit begonnen, dieses so merkwürdige Volk und seine schrecklich komplizierte Sprache zu studieren. Tagaus tagein wurden die Dörfer besucht, zunächst jene in der Nähe des eben erst gegründeten Merauke, später auch die entlegeneren. In dieser Methode der Dorfbesuche, bei der man sich im Anfang darauf beschränkte, die Kranken zu betreuen und die Jugend anzuziehen, lag unzweifelhaft der Weg zum Herzen dieses Volkes. Dabei wurde das Tun und Lassen der Leute beobachtet, notiert und verglichen. Das beweisen

nicht allein verschiedene gediegene Veröffentlichungen, sondern vor allem ganze Stapel sog. Kontaktblätter, die die Missionare untereinander austauschten und die heute noch vorliegen. Alle Probleme dieses Volkes waren für sie von größtem, unmittelbarem Interesse.

Wie überall bei primitiven Kulturen sprachen die materiellen Neuerungen am stärksten an. Durch den relativen Reichtum an Kokosbeständen waren die Marind der Küste entlang in der Lage, sich diese materiellen Vorteile mit Leichtigkeit von Anfang an anzueignen. Leider wurde dieser Reichtum die Veranlassung zu einer wachsenden Faulheit und Untätigkeit. Das stellten schon bald nicht nur die Missionare fest; selbst ein alter Marind aus Kondo gestand 1913 P. Vertenten: „Die Fremden kamen, und wir hatten nicht mehr nötig, zu graben und den Sago zu bearbeiten. Wir brauchten selbst nicht mehr in unsere Kokospalmen zu klettern, nun, da die Fremden unsere Kokosnüsse nötig haben.“ Eine viel gefährlichere Nachwirkung der Fremden war das Auftauchen einer venerischen Krankheit, des venerischen Granuloms. Wohl das größte Unglück, das die Bevölkerung von Süd-Neuguinea in den ersten Jahren der Akkulturation zu überstehen hatte! Aus den Berichten jener Tage zeigte sich, daß gegen Ende des Jahres 1907 diese Krankheit im östlichen Teil stark um sich zu greifen begann. Durch die bestehenden Volksbräuche wurde die Ausbreitung der Krankheit noch gefördert. Wir brauchen die Leute nicht für Kinder anzusehen, die die Ursächlichkeit zwischen ihren sexuellen Bräuchen und dem Fortschreiten der Krankheit nicht begriffen hätten. Wir dürfen sie im Hinblick auf ihre Stammessitten aber ebensowenig für eine Sippschaft völlig verderbter Menschen halten, die ihrer sexuellen Lust kein Maß und Ziel zu setzen gewußt hätten. Der eigentliche Grund für die schnelle Verbreitung der Seuche lag in den Tiefen der einheimischen Kultur, die gerade die Sexualität zur Religion erhoben hatte. Die erste und heftigste Reaktion auf das Fortschreiten der Krankheit war deshalb eine religiöse: Die Demas, diese wunderlichen, mit vielerlei übernatürlichen Gaben ausgestatteten Vorfahren und Stammväter der Marind, waren verstimmt wegen des Eindringens der Fremden und besonders wegen der Abholzung des bekannten Dema-Hains Brawa hinter Merauke. Selbstverständlich war die Versöhnung der Demas das erste, was zu geschehen hatte. Doch dies konnte nur ermöglicht werden durch eine Steigerung der sexuellen Feste. Bei ihrer täglichen Arbeit bemerkten die Missionare schon bald das Umsichgreifen der „dreckigen Wunden“, wie man sie nannte, solange man noch nicht über die venerische Beschaffenheit dieser Krankheit im Klaren war. Da die Wunden, gelegentlich eines Dorfbesuches verbunden, nicht heilen wollten, ging man schon 1909 dazu über, einen Schuppen zu bauen, wo die bedenklichsten Kranken aufgenommen wurden.

Das berüchtigte venerische Granulom sollte an der ganzen Südküste das große Problem werden. Schon 1912 schrieb der damalige Präfekt deswegen einen Brief nach Batavia. Darin forderte er u. a., daß man gegen die sittenlosen Bräuche der Marind einschreite, da sie den ganzen Stamm in Gefahr brächten. Als keine Antwort kam, suchten die Missionare allein einen Ausweg. 1913 wurden ihre Vorschläge für eine Art von „Reservationen“ durch die Errichtung von zwei Modell-Dörfern verwirklicht, die zumeist von ehemaligen Schülern des 1908 errichteten Internats bezogen wurden. Diese kleinen Dörfer waren als ein erster Beginn der sozialen Erneuerung gedacht. Bis zur aktiven Regierungseinmischung 1922 führten sie jedoch nur ein kümmerliches Dasein; sie sind

denn auch für die Hemmung des Bevölkerungsrückganges von keinerlei Bedeutung gewesen. Doch bleiben sie ruhmvolle Zeugen einer ernsten Arbeit und gründlicher Sachkenntnis. Schließlich waren sie der Anlaß zu positiven Maßnahmen seitens der Regierung.

Die Eingeborenen sahen in diesen Maßnahmen einen Angriff auf ihre religiösen Überzeugungen und reagierten dementsprechend. Als 1913 auf Drängen der Mission die Kopfjagden durch die Regierung verboten wurden, war das gleichfalls ein Schlag gegen die alten religiösen Bräuche. Doch wurde das damals nicht so übel aufgenommen wie diesmal. Es scheint, daß man diesmal nicht das Fortbestehen des Stammes als Begründung genügend in den Vordergrund gestellt hat. Deshalb halten viele heute noch an den alten Geheimriten fest, von denen der Imo der geheimnisvollste und gefährlichste ist. Und doch können die auf Drängen der Mission ergriffenen Maßnahmen der Regierung nur als notwendige Sicherung für das Fortbestehen des Volkes aufgefaßt werden. Ohne jene beiden Eingriffe gäbe es keine Einwohner des Binnenlandes und keine Marind mehr. Durch sie wurde keineswegs eine Kultur zerstört, sondern allenfalls die unerläßliche Grundlage geschaffen, auf der die katholische Mission mit einer positiven Beeinflussung dieser primitiven Kultur überhaupt erst beginnen konnte. Bevor diese Maßnahmen getroffen worden waren, war eine Missionierung schlechterdings unmöglich. Hauptsächlich deswegen mußten wir diese ersten Jahre als hoffnungslose Periode bezeichnen. Denn wenn wir den Befund dieser Zeit überblicken, sind wir schnell genug damit fertig: Keine einzige Bekehrung, keinerlei Veränderung im religiösen Denken der Menschen!

Trotzdem können wir dieser Periode Größe und überragende Bedeutung nicht absprechen: Nicht um dessentwillen, was sie erreichte, sondern, um dessentwillen, was sie vorbereitete, nicht um dessentwillen, was sie vollbrachte, sondern im Hinblick darauf, was sie vorausschaute. Am heutigen Tage dürfen wir froh und dankbar all der hochherzigen und tapferen Männer der ersten Periode gedenken. Sie haben siebzehn lange und trostlose Jahre hindurch ausgehalten, nicht um die eigentliche Arbeit zu leisten, sondern um sie erst möglich zu machen. Sie sind Prachtmenschen geworden; denn durch Leiden und Schwierigkeiten formt Gottes mächtige Schöpferhand die besten Menschen.

P. Neyens, dieser herkulisch gebaute Kraftmensch, mit einer Stimme wie eine bronzene Glocke und einem Bart wie eine Fahne; ein Mann mit dem Verstand und der Einsicht eines Gelehrten und dem Herzen eines Heiligen. P. Van der Kooij, dieser ruhige und milde Mann mit lichtblauen Augen und einem arglosen Herzen; ein Mann, der in heiterer Ausdauer niemals locker ließ, ohne je den Gedanken in sich aufkommen zu lassen, irgend etwas aufzugeben. Im Gegensatz zu ihm der tüchtige, schnell denkende und rasch reagierende, der unruhig unternehmende und derb realistische P. Van der Kolk, der mit seinem Hang nach Aktivität das Schwerste durchzustehen hatte. In diesem farbigen Muster dann der Silberfaden, der alles beherrscht und deutlich macht: die Gestalt des Lebenskünstlers P. Vertenten. Dieser biedere Flame mit dem goldenen Herzen und unablässigen Gottvertrauen; der unverbesserliche Optimist nicht aus Leichtsinne, sondern aus dem glücklichen Zusammentreffen eines sonnigen Humors mit einer unerschütterlichen Glaubensüberzeugung. Sein Optimismus hielt einfach allem stand: dem schwierigen Land mit seinen unmöglichen Menschen, der Regierung und — seinen eigenen Konfratres! Ein Mann, der unbekümmert um alles arbeitete, der selbst nach schweren Schlägen

auf einen kommenden, sonnebringenden Morgen vertraute. Und er behielt recht! Nach der sog. Palastkonferenz von Batavia im Jahre 1917, an der Vertenten teilnahm, begann die Regierung energisch und tatkräftig mit dem Rettungswerk der Marind.

Die zweite Missionsperiode: von 1922—1950.

Wie sonderbar ist doch des Menschen Herz! Siebzehn lange und bange Jahre ohne jeglichen Erfolg sind wie ein Nachtmahr. Aber wie schnell werden sie, scheint's, selbst von denen vergessen, die sie mitmachten! Wenn wir die pathetischen Worte lesen, womit Vertenten 1922 erzählte, wie durch das intensive Eingreifen der Regierung sich plötzlich der Gesamtzustand der Südküste veränderte, als alle Dörfer Modelldörfer mit staatlich subsidierten Schulen wurden; wenn wir dem jubelnden Ton lauschen, womit er das erste Tauffest der Marind am 17. 4. 1922 besang, dann sollte man meinen, die großen Schwierigkeiten der Missionare seien recht gering belohnt worden. 29 Täuflinge sind doch schließlich nur ein magerer Trost nach siebzehn Jahren harter Arbeit!

Doch wir müssen das aus der Sicht der Missionare betrachten. Es konnte unmöglich wegen dieser Handvoll Täuflinge sein, daß die Missionare dieser ersten Periode so glücklich waren. Denn diese mit größter Sorgfalt ausgesuchten Einzelgänger bedeuteten für die eigentliche Missionierung der Marind nichts. Damit mußte noch von Anfang an begonnen werden. Leider ist gerade diese harte Wahrheit in den folgenden Jahren nicht immer völlig verstanden worden. Vertenten und seine Gefährten hatten wie niemand anders die Marind kennengelernt; aber sie hatten auch zu verstehen gelernt, daß das Werk unter den Marind noch erst beginnen mußte. Was sie so glücklich machte, war einzig der Umstand, daß nun endlich die Möglichkeit eines Anfangs gegeben war; daß nun erst durch die in den schweren Jahren gewonnenen Kenntnisse über Sitte und Sprache die anzuwendende Arbeitsmethode klar geworden war — mochte auch der eigentliche Akkulturationsprozeß, die Umformung der Marind, ihrer Vorstellungen und ihrer Lebensauffassung noch erst von vorn beginnen. Durch die Einmischung der Regierung, die — so gut und ehrlich sie auch gemeint war — doch nie eine Geistesumkehr bewirken konnte, war der äußere Zustand sehr vorteilhaft verändert worden. Aber die alte Lebensauffassung blieb dabei bestehen, ja sie wurde sogar noch gefährlicher, da gerade durch dieses Eingreifen der Regierung alles Althergebrachte in eine Untergrundbewegung wegtauchte und dort gefährlicher — weil unkontrollierbar — weiterlebte. Das erforderte von den Missionaren ein intensives Interesse und eine intime Sachkenntnis. Gerade in dem nun völlig abgeschirmten Triebleben wucherte die echte Marind-Mentalität weiter. Und diese intime Kenntnis, dieses intensive Interesse ging in der zweiten Missionsperiode fast notwendig verloren!

Nach 1922 veränderte sich die Missionsmethode an der Südküste ganz und gar. Der vornehmlichste Grund dafür war gerade die in der ersten Periode gemachte Erfahrung. Ungeachtet des äußerst engen Kontakts, worin die Missionare mit ihren Leuten gestanden hatten, war der Erfolg übermäßig mager gewesen. Darum war in den ersten Jahren schon das starke Verlangen nach systematischer Erziehung aufgekommen. In der Schule kam diese nun zu ihrem Recht. Da auch die Regierung ihre Hilfe bot, beanspruchte gerade die Schule als die beste Zukunftsmöglichkeit das größte Interesse. Das war vollkommen richtig. Aber doch nicht in dem Sinne, in dem es vielfach verstanden wurde, nämlich daß die

Schule die einzige Zukunftsmöglichkeit sei. Das Sprichwort: „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft“ wird fatal, wenn man es exklusiv anwendet. Mochte die Schule für die Erziehung des Volkes höchst notwendig und nützlich sein — die alte Methode der ersten Periode, die intensive und ununterbrochene Fühlungnahme mit der älteren Generation, wäre jetzt noch notwendiger gewesen denn zuvor.

Daß in jenen Jahren aus dieser Fühlungnahme nichts Rechtes wurde, hat seine Ursache in einem anderen, neuen Faktor, der die zweite Missionsperiode an der Südküste charakterisiert. Bereits im Beginn der zwanziger Jahre wird, auch wieder infolge des Eingreifens der Regierung, dem bisher ortsfesten Zustand der Missionare ein Ende bereitet. Zwar bleibt auch in den kommenden Jahren Neuguinea nur eine Unterabteilung des Vikariats der Kei-Inseln; aber es kommen doch einige junge Arbeiter hinzu, unter ihnen der nie genug zu würdigende Organisator und Propagator P. N. Verhoeven. Endlich wird das Missionsfeld nun auch ins Binnenland vorgeschoben. Damit kommt Tempo und eine ganz neue Perspektive in das Werk an der Südküste. Die herbe Periode mit dem Auf-die-Zähne-beißen und Den-Mut-nicht-sinken-lassen ist nunmehr vorbei. Nun kommt die Zeit der Erschließung neuer Gebiete, die Zeit der unwiderruflichen Hingabe seiner selbst an das Abenteuer um Gottes und der Seelen willen. Es wird nicht mehr danach gefragt, ob man seine Leute intim kenne und verstehe, ob man sie mit Medizin, Zuckerplätzchen, Javatabak und vor allem mit einer außergewöhnlichen Dosis Geduld und Teilnahme bearbeite. Die Missionare der zweiten Periode sind die Waldläufer und Einbaum-Hocker für den Herrn, die Kerle mit einem unbegreiflichen Ausdauervermögen in Busch und Morast, die Männer von Digul und Fly-River. Verhoeven, Drager, Tillemans, Hocboer, Thieman, Meuwese nehmen um Gottes willen ein Waldläuferleben auf sich und, was sie infolge ihrer kleinen Zahl nicht erreichen können, versuchen sie durch außergewöhnliche Leistungen zu ersetzen.

Überall folgen ihnen die Schulen auf dem Fuße, die Schulen mit ihren Lehrern, denen man soviel örtliche Arbeit anvertrauen kann, die früher der Missionar allein verrichten mußte. Welch eine gewaltige Hilfe diese Armee der Laien-Missionare für die katholische Mission der Südküste gewesen ist, kann man schwerlich übertreiben. Es muß einmal mit aller Bestimmtheit gesagt werden, daß vor allem unsere ersten Lehrer eine unentbehrliche Stütze für die mit Arbeit überlasteten Missionare gewesen sind. Einsam in den Sumpfgebieten der Frederik-Hendrik-Insel oder in den Urwäldern von Ober-Muju, inmitten eines Volkes, das sie nicht verstand oder verstehen wollte, haben diese Männer als echte Laienapostel die größten Opfer gebracht, ohne je davon zu sprechen. Viele von ihnen liegen in diesem Lande begraben, das sie um der guten Sache willen ihrer Heimat vorgezogen haben. Viele verloren hier das Teuerste, was ein Mensch auf Erden besitzt, ihre Frau und ihre Kinder. Männer wie Fofid, Tuju, Ulukjanan, Silubun, Rehangmetan. Sie sollen nie vergessen sein wegen all dessen, was sie für Gott und für die Bildung dieses Landes und seiner Menschen geleistet haben. — So wuchs das Werk, und die Statistiken gingen sprunghaft in die Höhe.

Wenn wir die Wesensart der beiden Missionsperioden miteinander vergleichen, wird die Unvollkommenheit der Missionsmethode der zweiten Periode offenbar. Durch die starke Ausbreitung der Mission und den Mangel an genügenden Kräften wurde je länger je weniger an der älteren Generation gearbeitet. Aber

gerade diese ältere Generation hält die Ideologie der Vergangenheit lebendig. Freilich tun wir alles, um der Jugend einen guten Unterricht zu geben und ihr eine christliche Lebensauffassung zu vermitteln. Aber die Schulzeit dauert nicht lange, und wenn die Schüler sich in ihre Gemeinschaft zurückbegeben, kommen sie augenblicklich wieder unter den Einfluß der alten, ihnen immer noch nahestehenden Ideologie. Es kann somit für die jüngere Generation höchstens etwas wie eine Art Eklektizismus entstehen, wobei sich unter Umständen die alte Überzeugung durchsetzt, um so mehr, wenn die alte Auffassung sich in energischer Abwehr in das Kleid geheimnisvoller Zauberei kleidet.

Für die Missionare bedeutete das ein unlösliches Problem. Die Gebiete wurden zu groß — ein enger, persönlicher Kontakt mit den Leuten wurde unmöglich. Das Bemühen um den Kontakt blieb also den Lehrern überlassen, die jedoch durch die unerläßliche Einstellung auf die Schule und teils auch durch ihre höhere Ausbildung den Schwierigkeiten der älteren Generation nicht mehr genügend Verständnis entgegenbrachten. Der Missionar, der vielleicht nur alle zwei Monate in Gewalt- und Eilmärschen sein Gebiet bereisen konnte, wurde so seinen Leuten unweigerlich fremd. Ihr tiefstes Wesen, ihr Denken und Fühlen blieben ihm verborgen.

Wer in dieser zweiten Missionsperiode konnte z. B. über Art und Bräuche auf der Frederik-Hendrik-Insel das erzählen, was die Männer der ersten Periode von den Marind zu berichten wußten? Wer kannte noch die genaue Struktur der Diguler und Aujus, der Jakai und Asmat? Der Missionierungsprozeß wurde ungestüm und beschleunigt; es hatte niemand mehr Zeit, Sprache und Brauchtum gründlich zu studieren und sich anzueignen. Das war leider so, und wir werden immer wieder die gleiche Erfahrung machen: Selbst die beste Schule kann kein neues Leben schenken. Letzten Endes gilt immer wieder: Eine alte, gerade unter den Alten lebende heidnische Ideologie kann nur verchristlicht werden durch eine mühsame und langsame *U m f o r m u n g*.

Die dritte Missionsperiode: ab 1950.

Es war darum ein Segen, als Süd-Neuguinea 1950 endlich ein eigenes Apostolisches Vikariat wurde. Jetzt rückten nicht nur die großen Interessen dieser Mission in den Vordergrund. Jetzt konnte auch für den in der zweiten Missionsperiode hoffnungslos niedrigen Personalbestand genügend Verstärkung herangeschafft werden. Jeder, der weiß, daß wir 1947 noch mit nur 11 Patres auf Süd-Neuguinea arbeiteten, jetzt aber mit 30, wird die Bedeutung dieses Selbständigwerdens begreifen.

Dazu kommt, daß ein eigener Hirt schärfer die Nöte seiner Herde sieht. Es ist bezeichnend, daß Mgr. Tilleman's bereits 1950 einem seiner Missionare den Auftrag gab, eine besonders intensive Untersuchung über die Marind, die ältesten unserer Sorgenkinder, anzustellen. Auf Grund dieser Untersuchung soll ein Plan ausgearbeitet werden für eine möglichst vollkommene Arbeitsmethode unter diesem Volke. Es wurde sodann ein Missionar-Ethnologe eigens von Holland herbeigeholt, um das notwendigste Element in der Missionierung, die Kenntnis der primitiven Kultur in ihrer Verästelung bei den verschiedenen Stämmen, aufzuspüren. Unser Missionslinguist P. Drabbe bekam freie Hand, um mit seinen seit Jahren betriebenen Sprachstudien den Missionaren beratend zur Seite zu stehen.

Zu eben dieser Zeit ist auch die besondere Lage, in der Neuguinea sich politisch befindet, von größter Bedeutung geworden. Das Interesse für die Probleme des Landes und seiner Bewohner ist mächtig gewachsen. Überall zeigen sich neue Möglichkeiten für Fortschritt und Entwicklung. Das Werk wird intensiver, gezielter und zum Glück auch mehr und mehr zusammenhängender. Das erfordert von der Mission jedoch wieder neue, spezialisierte Kräfte, und die ehrwürdigen Brüder von Voorhout suchen zusammen mit den von allen Seiten herangezogenen Lehrkräften diesen neuen Forderungen so gut wie möglich gerecht zu werden.

Die dritte Missionsperiode begann erst vor wenigen Jahren. Aber es ist heute schon deutlich, daß sich das Werk nicht nur ausbreitet und wächst, sondern daß es sich nach der bedauerlichen und allzu großen Personalknappheit der vorigen Periode auch vertieft.

*

Wir haben bei dieser summarischen Rückblende auf die Vergangenheit aufzuzeigen versucht, daß es niemals an den Männern, die die Arbeit leisteten, gelegen hat. Menschenwerk hat nun einmal seine Grenzen. Die extensive Missionsmethode steht notwendigerweise der intensiven immer im Wege. Das ist die Lehre, die uns aus der Vergangenheit am deutlichsten erteilt wird, woraus die dritte Missionsperiode ihren Vorteil zu ziehen wissen wird.

Außerdem sind aber noch einige andere Dinge klar geworden. Vor allem dies: Daß die Umformung eines primitiven Volkes auf der Basis rein materieller und sozialer Beeinflussung eine reine Unmöglichkeit ist. Die Marind sind trotz all der materiellen Vorteile, die die Einwanderung der Fremden ihnen brachte, kaum einen Schritt vorwärtsgekommen. Dasselbe gilt von der sozialen Umformung seitens der Regierung, wie die jüngsten Befunde offensichtlich beweisen. Das Vorkommen von „Cargo-madness“-Erscheinungen bei den für ökonomische Entwicklung sehr empfänglichen Muju deuten in die gleiche Richtung.

Wir sind deshalb überzeugt, daß die Akkulturation eines primitiven Volkes nie anders anzustreben ist als auf eine ganzheitliche, allesumfassende Weise, und zwar stets mit dem religiösen Element als Grundlage. Fehlt der Methode dieser Ganzheitsaspekt, so fehlt den verschiedenen beeinflussenden Faktoren die Konkordanz, die Möglichkeit einer Zusammenarbeit, und damit ist für die Mission und für jeden anderen nichts anderes erreicht als hoffnungsloses Chaos und Entwurzelung.

Noch eine Folgerung ist aus der Vergangenheit zu ziehen: Die Umformung eines primitiven Volkes zu einem Kulturvolk ist und kann niemals Sache einer einzigen Generation, Angelegenheit von 50 Jahren sein. Für die Marind ist das aufs entschiedenste deutlich geworden. Die Zukunft wird es aus für andere Gebiete bestätigen. Die Gewinnung der gesamten Jugend, ja, eines ganzen Stammes für das Christentum ist durchaus noch keine Garantie, daß wir gewonnenes Spiel haben. Das Neue wird erst dann lebensfähig sein, wenn ein Volk vollständig, besonders in seinen Ideen, umgeformt wurde zu der neuen Welt- und Lebensauffassung des Christentums, das ihm gebracht wurde. Das kann weder allein durch die Schule, noch allein durch persönlichen Kontakt erreicht werden, sondern einzig, und zwar sehr langsam, durch beide zusammen.

Schließlich wird ein Letztes offenbar: Das Wesen jeder Missionsarbeit. Mission ist Geduldsarbeit, eine Kette von Mißerfolgen und ständigen Schwierigkeiten — Mission ist Teilnahme an Christi Werk, Anteil an Seinem Kreuz. Damit ist

aber auch die Gewißheit gegeben, daß alle Schwierigkeiten und Leiden in ihrem Schoß den Keim für eine fruchtbare Zukunft tragen. Deshalb machen wir Missionare, da wir der 50 Jahre gedenken, seitdem uns diese Mission anvertraut ist, uns die Losung unseres Missionsbischofs zu eigen und beten, die Augen auf die Vergangenheit, die Herzen auf die Zukunft gerichtet: *Adveniat Regnum Tuum!*

KLEINE BEITRÄGE

RICHARD RECKE, WÜRZBURG

NEUER KURS DER ÄTHIOPISCHEN STAATSKIRCHE

Das ständige Anwachsen der Missionstätigkeit europäischer und amerikanischer Missionare in Äthiopien, die gesteigerte Aktivität der mohammedanischen Stämme des Landes und nicht zuletzt der Bildungsfortschritt der Äthiopier zwingen die äthiopische Staatskirche, ihre Position zu überprüfen und nach Wegen zu suchen, um dieser vielfältigen Bedrängung zu entgehen. Darüber hinaus erwächst der äthiopischen Kirche eine weitere Gefahr im Kommunismus, der gerade in Ostafrika ein Sprungbrett für den schwarzen Erdteil sucht.

Wenden wir uns zunächst den kommunistischen Bestrebungen in Äthiopien zu. Die krassen Klassenunterschiede zwischen der amharischen Herrschicht des Landes und den unterdrückten mohammedanischen Stämmen bieten der kommunistischen Agitation eine hervorragende Basis. Als Haile Selassie aus dem Exil in sein Land heimkehrte, ließ sich bald darauf eine sowjetische Gesandtschaft in Addis Abeba nieder. Obwohl zu diesem Zeitpunkt nur zwölf russische Bürger in Äthiopien lebten, schickte die Sowjet-Union Gesandtschaftspersonal in einer Stärke von 36 Mann. Bald darauf schenkte Stalin dem Negus ein Krankenhaus. Ärzte und Pflegepersonal wurden aus der Sowjet-Union nach Addis Abeba entsandt, und für geeignetes Propaganda-Material in amharischer Sprache wurde gesorgt. Die Behandlung in diesem Dejaz-Balcha-Hospital, das an einer der schönsten Straßen der Landeshauptstadt liegt, ist kostenlos. Eine Seltenheit in Äthiopien!

An der „Piazza“, dem Zentrum von Addis Abeba, befindet sich ein sowjetisches Informationsamt, in dem jeder Äthiopier Russisch lernen kann. Außerdem findet man dort ein Kino, eine ausgezeichnete Bibliothek und eine Dauerausstellung über die Sowjet-Union. Alle Veranstaltungen können kostenlos besucht werden. Die bildungshungrige äthiopische Jugend bekommt dort Anregungen, die keineswegs mit der traditionellen Gläubigkeit des koptischen Volkes in Einklang zu bringen sind. Die äthiopische Priesterschaft, die auch heute nur in klerikalen Kreisen ihre Bildung genießt, kann bei vielen Auffassungen einfach nicht mehr „mithalten“, ist doch in weiten Kreisen des äthiopischen Klerus noch ein fast antikes Weltbild vorhanden, glaubt man doch, die Erde sei flach wie eine Scheibe, über die sich der Himmel wölbe. Ich erlebte, wie diese Auffassung bei jungen Offizieren der äthiopischen Luftwaffe große Heiterkeit erregte. An zwei Tagen jeder Woche erhalten sie ja eine Stunde „religiöse Unterweisung“.

In diesem Religionsunterricht lehrt der koptische Priester die These, die Erde sei flach. In der nächsten Stunde haben die jungen Offiziere Unterricht in Navigation bei einem schwedischen Instrukteur, der natürlich etwas anderes lehren muß. Nach und nach halten die jungen Äthiopier ihre Priester, die keine Staatsschulen besucht haben, für äußerst rückständig und schenken ihren Worten keinen Glauben.

So sieht sich die äthiopische Kirche gezwungen, das Bildungsniveau der Priesterschaft zu heben. In Addis Abeba besteht ein theologisches Seminar, an dem einst dreizehn koptische Professoren aus Ägypten lehrten. Da man aber versucht, vom Patriarchat Alexandria vollständig unabhängig zu werden, schob man diese Leute nach und nach ab, so auch den Direktor Marcos Daoud, der durch einen Thomas-Christen aus Indien ersetzt wurde. Daoud gilt als einer der besten koptischen Professoren. Er vertrat die koptische Kirche Ägyptens und Äthiopiens auf den Weltkirchen-Konferenzen in Lund, Südschweden, und in Evanston, USA. Heute ist er Berater des koptischen Patriarchen von Alexandria.

Um von der ägyptischen Bevormundung befreit zu werden, beschlossen die koptischen Bischöfe Äthiopiens, die für den höheren Kirchendienst vorgesehenen Theologen künftig an griechisch-orthodoxe Seminare, speziell an das von Athen, zu schicken. Mit diesem Schritt will die äthiopische Kirche ihre Unabhängigkeit vom Patriarchat Alexandria bekunden, das seit dem 4. Jahrhundert alle hohen Posten in der äthiopischen Kirche mit Ägyptern besetzte. Am 14. Januar 1951 wurde nach mehr als 80 Jahre andauernden Verhandlungen zwischen der äthiopischen Regierung und dem Patriarchate Alexandria der erste äthiopische Metropolit geweiht, nämlich Amba Basilios, Abuna von Schoa. Bezeichnend ist auch die Tatsache, daß viele äthiopische Priester sich nicht mehr koptisch, sondern „orthodox“ nennen. Dies ist weniger ein Anspruch auf das Attribut „rechtgläubig“ als eine Lossage von einem Begriff, der durch die fehlerhafte Aussprache des Wortes „Aigyptos“ entstanden ist, das zu „Koptos“ wurde. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß der Metropolit Basilios in Addis Abeba eine Reform der Staatskirche anstrebt. Auch der Bau neuer Diakonatschulen deutet darauf hin. Zur Zeit bereiten sich etwa 40 000 (!) äthiopische Jünglinge auf das Priestertum vor, die meisten jedoch nicht in Seminaren, sondern nach althergebrachter Weise als Wanderschüler, die sich von erfahrenen Priestern unterrichten lassen und dann auf den Tag warten, wo der Abuna sie ordinieren wird. Häufig werden bis zu 2000 Jünglinge auf einmal ordiniert, so daß viele katholische Theologen an der Echtheit einer solchen Massen-Ordination ohne Handauflegung bei den einzelnen Kandidaten zweifeln. — Es gibt äthiopische Dörfer, in denen jeder fünfte Mann Priester ist. Naturgemäß ist das Bildungsniveau der Priesterschaft gering. Abuna Basilios, der Metropolit und zugleich Etschege, der Oberste aller Klöster ist, versucht energisch, das bisher niedrige Bildungsniveau des äthiopischen Klerus zu heben. Nur so kann es der äthiopischen Kirche gelingen, einen gewissen Einfluß auf die moderne Jugend Äthiopiens auszuüben. Zur Zeit ist es noch so, daß die in modernen Schulen erzogene Jugend des Landes in der Regel weit gebildeter ist als der Klerus, der nur zum Teil Diakonatschulen besucht hat.

Für das äthiopische Volk war die Heilige Schrift lange Jahrhunderte hindurch ein Buch mit sieben Siegeln. Wohl kannte das Volk eine Unzahl von Heiligenlegenden, doch von den wirklich wichtigen Dingen des Christentums wußte es fast nichts. Negus Zara Jakob mußte einen Befehl erlassen, daß wenigstens

eine öffentliche Belehrung des Volkes in jedem Monat stattfinden sollte. Heute ist es ein Verdienst der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, daß das äthiopische Volk in den Besitz amharischer Bibeln gelangt ist. In allen größeren Orten Äthiopiens erhält man die Bibel in Amharisch, der offiziellen Landessprache Äthiopiens, in Arabisch, der Handelssprache Ostafrikas, und in Ge'ez, der alten Kirchensprache der äthiopischen Staatskirche. Da der äthiopische Gottesdienst seit Jahrhunderten in dieser toten Sprache gefeiert wird, kannte das Volk nur sehr wenig von der Heiligen Schrift. Die hervorragende Arbeit der Britischen Bibelgesellschaft erreichte es — und das müssen wir neidlos anerkennen — daß heute selbst ein wenig bemittelter Äthiopier in der Lage ist, eine Bibel zu kaufen. Die äthiopische Staatskirche legt der Britischen Bibelgesellschaft nichts in den Weg, wird doch von deren Seite aus nichts unternommen, die Kopten zum Austritt aus der Staatskirche zu bewegen. Man darf annehmen, daß die Verbreitung der Heiligen Schrift in diesem Falle das einzige Anliegen der Gesellschaft ist.

Wohl werden viele äthiopische Studenten auf protestantischen Hochschulen des Auslandes so beeinflußt, daß sie mit der Staatskirche brechen und oft eine sehr liberale Richtung einschlagen. Die protestantischen Theologen in Äthiopien vertreten dagegen folgende Auffassung: Es ist besonders wichtig, daß die koptischen Priester amharische Bibeln in die Hand bekommen, damit sie in den Stand gesetzt werden, das Volk richtig zu unterweisen; denn noch immer steht die Priesterschaft beim einfachen Volk in hohem Ansehen. Es handelt sich also keineswegs darum, eine neue Kirche zu gründen, sondern die vorhandene alte wieder zu beleben. Jetzt ist, so meinen die Protestanten, gerade der richtige Zeitpunkt, um das äthiopische Volk mit der Bibel bekannt zu machen. Vor der Proklamierung der Glaubensfreiheit durch den Kaiser Haile Selassie war das schwieriger. Aber jetzt wagen es schon viele Priester, die Bibel auch in einem anderen als dem alten heiligen Ge'ez-Texte zu lesen, und können das Volk darum leichter belehren. Benutzt man nicht die gegenwärtige Situation zu intensiver Arbeit, so kann es bald zu spät werden, weil dann mit der mächtig begonnenen kulturellen Erschließung Äthiopiens auch die Wogen des Säkularismus über seine Bewohner hereinschlagen können.

Dies ist in kurzen Zügen die Auffassung der evangelischen Missionare in Äthiopien. Es handelt sich dabei vor allem um Schweden, Amerikaner und Engländer; auch Deutsche sind vertreten, speziell in der Galla-Mission. Solange die evangelischen Missionare nur die Verbreitung der Heiligen Schrift anstreben, harmonisieren sie gut mit den Bischöfen der Staatskirche. Versuchen sie aber, Leute zum Austritt zu bewegen, so stoßen sie nicht nur auf den Widerstand der Kirche, sondern auch auf den des Staates.

Einen außerordentlich beachtlichen Einfluß auf die Erziehung der äthiopischen Jugend übt die „Evangelical Teacher Training School“ in Adua aus. Ein schwedischer Missionar, Dr. Britte Andreasson, leitet mit seiner Gattin diese Schule, deren Schüler sich selbst in europäischer Geschichte als sehr beschlagen erwiesen. Nach dem Examen gehen die jungen Leute selbst als Lehrer an die Staatsschulen, die man heute in jedem größeren Dorf finden kann. Alle sprechen ein ausgezeichnetes Englisch; denn jeder Schüler in den äthiopischen Staatsschulen muß außer der amharischen Sprache die englische lernen, eine Notwendigkeit, die sich durch die 27 verschiedenen Sprachen in Äthiopien ergibt. (Vielleicht darf ich hier einflchten, daß es etwa 150 benannte Dialekte im Reiche des Negus gibt.)

Bevor ich auf die Bemühungen der katholischen Kirche in Äthiopien eingehe, möchte ich die Betrachtung über den protestantischen Einfluß in Äthiopien noch abschließen. Die evangelischen Christen haben es in Äthiopien leichter als wir, da sie geneigt sind, alle Richtungen, die Christus und die Hl. Schrift ernstnehmen, anzunehmen. So arbeiten amerikanische, englische und schwedische Missionare, der Christliche Verein Junger Männer, die Britische Bibelgesellschaft und viele andere evangelische Organisationen friedlich nebeneinander. Oft haben sie großes Kapital im Rücken, bauen hervorragende Schulen und Krankenhäuser.

Wie steht es da bei uns? Das Kapital fehlt, unsere Bemühungen scheitern an dem orientalischen Anti-Rom-Affekt, und — die „Rivalität“ der Heiligen Kongregation für die Ostkirche und der Propaganda-Kongregation beeinträchtigt den Erfolg. Während das äthiopische Hochland der Ostkirchen-Kongregation untersteht, sind die mohammedanischen und heidnischen Gebiete der Propaganda angeschlossen. Naturgemäß erfolgen Überschneidungen. Die ersten Missionare in der Harrar-Provinz hatten keine Ahnung von den in der äthiopischen Liturgie vorhandenen Schätzen; sie „latinisierten“ alles, was sie erreichen konnten. Man kann ihnen das verzeihen, weil erst Menelik II. eine etwas gewaltsame Christianisierung dieses Gebietes vornahm und erst dann der äthiopische Ritus in dieser Gegend weitere Verbreitung fand. Heute ist nun ein Durcheinander von koptischen Priestern der Staatskirche, unierten Äthiopiern nach äthiopisch-alexandrinischem Ritus und äthiopischen Priestern des lateinischen Ritus vorhanden. Es sind Bestrebungen im Gange, ganz Äthiopien unter die Jurisdiktion der Ostkirchen-Kongregation zu bringen. Die Propaganda sieht eine solche Regelung nicht ein, sind doch weite Gebiete in Äthiopien noch immer von Mohammedanern und Heiden bewohnt. Die Parallel-Arbeit zweier Kongregationen schafft aber nur Verwirrung und stärkt dadurch die Position der äthiopischen Staatskirche.

Hat die katholische Kirche in Äthiopien überhaupt eine besondere Bedeutung? Muß sich die Staatskirche vor ihr bedroht fühlen? Diese Fragen sind durchaus berechtigt. Soweit ich es beobachten konnte, stellt nur der hohe Bildungsstandard der katholischen Priester eine gewisse Gefahr für die koptische Priesterschaft dar. Zahlenmäßig ist die katholische Kirche in Äthiopien unbedeutend. Gefährlich ist ihre weltweite Machtposition in Äthiopien eigentlich nicht; denn das Volk identifiziert die Begriffe „katholisch“ und „italienisch“. Die Italiener haben sich durch ihre Überfälle 1896 und 1935 so unbeliebt gemacht, daß das Wort „Rom“ für jeden treuen Äthiopier noch lange Zeit ein „rotes Tuch“ sein wird. Katholisch sein bedeutet in Äthiopien, mit den Italienern sympathisieren und den Feinden des Vaterlandes helfen. Es befremdet daher, daß noch immer viele italienische Priester in Äthiopien, speziell in Eritrea, wirken.

Die äthiopische Staatskirche bemüht sich, da sie die katholischen Missionare nicht ausweisen kann, ihre Priester besser auszubilden, um ein gewisses Gegengewicht zu schaffen. Vorerst kann die koptische Kirche Äthiopiens noch nicht mit dem römischen Bildungsniveau konkurrieren; doch dafür hat sie in Äthiopien das zahlenmäßige Übergewicht.

Wie ist die faktische Situation der römischen Kirche in Äthiopien? Kurz vor Weihnachten 1955 stellte Msgr. Th. Monnens S.J., der Apostol. Delegat in Addis Abeba, in dessen Haus ich drei Wochen verbringen durfte, eine Statistik zusammen, die das neueste Material über den augenblicklichen Stand der katholischen Kirche in Äthiopien aufweist.

Der Heiligen Kongregation für die Ostkirche unterstehen in Äthiopien 18 999 Katholiken des alexandrinisch-äthiopischen Ritus mit 20 Pfarreien, 37 einheimischen Priestern und 7 lateinischen, 6 Seminaristen in Addis Abeba und 9 Seminaristen in Adigrat. Das Exarchat Äthiopien gliedert sich in das Vikariat Addis Abeba und die Präfekturen Dessié, Gondar, Tigré und Endeber. Das Vikariat Addis Abeba steht mit 8473 Gläubigen an der Spitze, die Präfektur Gondar hat nur 150. Das Vikariat Addis Abeba hat auch 7 lateinische Priester, die Präfekturen haben nur einheimische Seelsorger. — Folgende Orden arbeiten in Äthiopien, soweit es der orientalischen Kongregation untersteht: a) die Lazaristen mit 6 französischen Priestern und einem einheimischen. Sie leiten ein kleines Priesterseminar in der Hauptstadt des Reiches. b) Die Jesuiten, denen das „University College“ vom Kaiser anvertraut wurde. 13 Patres aus Kanada dozieren dort. Außerdem ist der Apostolische Delegat ein Jesuit aus Belgien. c) die christlichen Schulbrüder. Drei französische Brüder leiten in Addis Abeba die Knaben-Elementarschule der Kathedrale mit 345 Schülern. d) Die Vinzentinerinnen. Sie haben 7 europäische Schwestern und eine einheimische in Addis Abeba. e) Die Töchter Mariens: Sie leiten mit 7 europäischen Schwestern eine Mädchenschule in Addis Abeba mit 360 Schülerinnen. Unter der Jurisdiktion der Kongregation „*De Propaganda Fide*“ stehen die Vikariate Harrar, Jimma und die Präfekturen Negeli und Hosana. In diesen Gebieten arbeiten Kapuziner und Franziskanerinnen aus Italien, Frankreich und Malta. Ein Priesterseminar existiert nicht. In den äthiopischen Gebieten, die der Propaganda unterstehen, gibt es 23 615 Katholiken mit 22 einheimischen Priestern, 11 europäischen und 29 Pfarreien. — Das Exarchat Eritrea muß gesondert betrachtet werden. Es hat etwa 30 000 Katholiken mit 110 einheimischen Priestern. Ein Priesterseminar für den unierten Klerus wird in Asmara von den Comboni-Vätern, den Söhnen des heiligen Herzens Jesu, geleitet. — In Gesamt-Äthiopien leben außerdem noch 2500 ausländische Katholiken.

Den Katholiken stehen in Äthiopien etwa 9 Millionen Kopten und 7 Millionen Mohammedaner und Heiden gegenüber; doch gibt es für diese Zahlen keinerlei Belege. Auch die Zahl der koptischen Priester ist unbekannt, selbst dem Metropolitens Basilios. Man rechnet auf 1000 Kopten im Durchschnitt 8 koptische Priester. Das Bildungsniveau ist zwar gering, doch sieht man an der Zahl, daß auch heute noch der koptischen Staatskirche eine gewisse Kraft nicht abzusprechen ist. Das erste Ziel, das die äthiopische Staatskirche deshalb anstrebt, ist eine Hebung des Bildungsniveaus, um den ausländischen Missionaren in etwa gewachsen zu sein. Missionarische Anstrengungen unter den mohammedanischen und heidnischen Stämmen unterbleiben von seiten der Staatskirche fast ganz. Die karitative Arbeit ist nicht hoch entwickelt, obwohl mehrere Blindenheime und Krankenstationen unterhalten werden.

ABBÉ W. PROMPER, LOWEN (BELGIEN)

SIND AUF MISSIONSSTATIONEN, AUF DENEN KEINE SONNTAGS-
MESSE GEHALTEN WERDEN KANN, DIE CHRISTEN ZUR TEILNAHME
AN ANDEREN RELIGIÖSEN ÜBUNGEN VERPFLICHTET?

Viele Christen können an Sonn- und Feiertagen nicht der hl. Messe beiwohnen, weil die Kirche oder Kapelle, in der die Feier des hl. Opfers stattfindet, zu weit von ihnen entfernt ist. Aus diesem Grunde werden auf Anordnung der Ordinarien in Buschschulen, Filialkirchen oder -kapellen gottesdienstliche Übungen abgehalten durch Katechisten oder Gemeindevorsteher. So erhebt sich die Frage, ob solche Christen *sub gravi* verpflichtet werden können, an diesen religiösen Übungen teilzunehmen. Mit diesem Problem hat sich die 3. Plenarkonferenz der Ordinarien von Belgisch Kongo und Ruanda-Urundi befaßt. Auf dieser Konferenz hat S. Exz. Dr. iur. can. Ant. Grauls¹, apostolischer Vikar von Kitega (Urundi), über die Gottesdienstpflicht an Sonn- und Feiertagen auf abgelegenen Missionsstationen referiert. Zunächst erklärte Grauls c. 1248 mit praktischen Schlußfolgerungen für die besondere Lage der Missionschristen. Dann zeigte er die Folgen auf, welche die Nichtbeobachtung der Gottesdienstpflicht an Sonn- und Feiertagen nach sich zieht: Religiöse Unwissenheit, Erschlaffen des Glaubens sowie Niedergang der Sitten und des christlichen Lebens. In einem 3. Teil folgen praktische Richtlinien, die den Christen auf den abgelegenen Stationen die Erfüllung der Gottesdienstpflicht an Sonn- und Feiertagen ermöglichen sollen: Abhaltung von genau festgelegten gottesdienstlichen Übungen an zentralgelegenen Orten unter Leitung eines vom Missionsoberen ernannten Laien. Im Schlußteil eruiert Grauls aus den cc. 335, 294, 336 und 1336, daß die den Gläubigen seines Sprengels „*sub gravi*“ auferlegte Gottesdienstpflicht auf abgelegenen Stationen an Sonn- und Feiertagen den Prinzipien der Theologie, des Kirchenrechtes und der Praxis der Kirche in den Missionsgebieten konform ist. Nach der Plenarkonferenz hat die Propagandakongregation die Handhabung von Msgr. Grauls sanktioniert. Als Nachtrag zu den Konferenzakten liegt mir ein Schreiben vor, das Kard. Fumasoni-Biondi am 12. 12. 1945 an Msgr. Dellepiane, den Apostolischen Delegaten von Leopoldville, richtete. Letzterer hat es allen Ordinarien zur Kenntnis gebracht. Auf die Frage, ob die Teilnahme an gottesdienstlichen Übungen an Sonn- und Feiertagen „*sub gravi*“ auferlegt werden kann dort, wo die Feier der hl. Messe nicht möglich ist, lautete die Antwort des Propagandapräfekten dahin, daß in Anbetracht der Erfahrung, die in einem Apostolischen Vikariat bereits gemacht wurde, die Entscheidung wohl dem Urteil eines jeden Ordinarius für seinen Sprengel überlassen werden muß².

¹ Vgl. den Bericht von Msgr. Grauls, *Observation du Dimanche et des jours de Fête pour les Chrétiens éloignés des postes de Mission*. In: *Troisième Conférence Plénière des Ordinaires des Missions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi*, présidée par S. E. Mgr le Délégué Apostolique. Léopoldville, 25 juin — 8 juillet 1945, p. 219—241.

² Über die Bedeutung der priesterlosen Gottesdienste in den Missionen und ihre Gestaltung vgl. J. Hofinger SJ, *Der priesterlose Gemeindegottesdienst in der Mission*. In: *NZM* 11, 1955, 122—141. Ausgearbeitete Schemata für solche Gemeindefeiern bietet J. Kellner SJ in seinem Aufsatz: *Priesterlose Gemeindefeier in den Missionen* (*NZM* 11, 1955, 283—300).

CHRISTIAN BOUSACK, OFM / EUSKIRCHEN

GEDANKEN ZUR CHINESISCHEN SCHRIFTREFORM

Wenn auch die große Masse des chinesischen Volkes nicht lesen und schreiben kann, so kennt doch jeder Bauer wenigstens einige Exemplare seiner sinnreichen Hieroglyphen, die in allen Städten und Dörfern das Straßenbild beherrschen und zum einigenden Band der „schwarzhaarigen Rasse“ geworden sind. Mündlich kann man sich in den verschiedenen Sprachgebieten nicht mehr verstehen, doch die Zeichenschrift macht überall eine Verständigung möglich. Eine Schrift, in die man sich verlieben kann und leider allzuschwer verliebt hat! Ein Lehrer an der Sprachschule in Peking gestand seinen ausländischen Schülern: „Während wir mit kalligraphischen Übungen unsere Zeit vertändelten und Gedichte machten, habt ihr die Naturwissenschaften studiert und die Technik weiter entwickelt. Wie sollen wir euren Vorsprung einholen? — —“

Diese Frage wird jetzt im allgemeinen Aufbruch ungemein akut. Die bis zum Gipfel der Ausdrucksfähigkeit gesteigerte Bilderschrift ist für das Volk zu schwer. Soll es an der Allgemeinbildung teilnehmen und vor allem weltanschaulich geschult werden, dann ist ein anderer Weg zu beschreiten. So bequeme das Unterrichtsministerium sich dazu, die lateinische Buchstabenschrift versuchsweise einzuführen, um zunächst den Einheitsdialekt von Peking phonetisch festzuhalten nach dem Grundsatz: Schreibe, wie du sprichst! Das ist aber im Chinesischen nicht so einfach wie bei uns; denn die akustische Form eines einsilbigen Wortes enthält neben dem LAUT noch einen TON, der ihm einen eigenen Klang gibt, um seinen Sinn näher doch bei weitem nicht eindeutig zu bestimmen. Vier Grundtöne und eine Anzahl Tonnancen in mehrsilbigen Ausdrücken! Wenn die in der Schrift nicht zu erkennen sind, steht der Leser vor einem Rätsel, zumal gerade der lautarme Pekingdialekt eine Unmenge von Wörtern aufweist, die bei gleichem LAUT und TON dennoch vieldeutig sind. Allein das Wort „i“ benötigt nahezu hundert Bildtypen und paßt auf noch viel mehr Begriffe. „i-i“ könnte heißen: einzeln, sich sehnen nach, sich stützen auf, abhängig von, schwächlich, freudig, beschwerlich, zweifelhafte Auslegung, überlegen und beurteilen, Begriff, Bedeutung, Widerrede, sinngemäß übersetzen... Angesichts dieser Schwierigkeit haben erleuchtete Sinologen eine wahrhaft geniale Idee verwirklicht durch die Schaffung einer etymologischen Orthographie. Diese läßt nicht nur LAUT und TON mit aller wünschenswerten Präzision erkennen, sondern macht auch die durch vielhundertjährigen Lautverschleiß verstummten Konsonanten und Vokale wieder sichtbar wie die französischen Wörter *vin, vint, vint, vain, vainc es tun*. Man erkennt die Wurzel und ist im Bilde. Sie wurde 1934 in Peking der Öffentlichkeit übergeben und erscheint demnächst bei Aschendorff in deutscher Bearbeitung als: »Chinesische Wortquell-Rechtschreibung«¹. Danach hat der vielsagende Laut „i“ zwar keine hundert, aber immerhin über vierzig Einzelformen als da sind: *i, ie, ih, is, ies, ik, ip, it, ix, yh, hy, hyk, hyt, hyaes, hiaes, qy, qye, qyes, qy, qyaes*... Diese genügen vollauf, um den zusammengesetzten Wörtern eine individuelle Prägung zu geben. Von chinesischen Fachleuten wurde sie enthusiastisch begrüßt, während die Regierung bisher eine abwartende Stellung eingenommen hat. Es scheint aber, daß nur dieser Mittelweg zum Ziele führen wird, nachdem der Stein einmal ins Rollen gekommen ist.

¹ Chr. Bousack, Chinesische Wortkunde. Veröffentl. des Instituts f. Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Univ., Heft 5. Münster i. W. 1957.

BERICHTE

P. JOHANNES HOFINGER S.J., MANILA

DIE MISSION AUF DEM LITURGISCHEN KONGRESS VON ASSISI (17. — 22. 9. 1956)

Der Internationale Liturgische Kongreß von Assisi hat sich so eingehend mit der liturgischen Erneuerung in der Mission befaßt und ihr so wertvolle Impulse gegeben, daß ein Bericht über ihn hier am Platze ist.

1). Um der Mission die Früchte des Kongresses in möglichst weitem Ausmaß zukommen zu lassen, hat man sich bemüht, eine ansehnliche Gruppe von Missionaren und andern Persönlichkeiten, die im Missionsapostolat der Kirche arbeiten, für die Teilnahme am Kongreß zu gewinnen. Es lag nahe, diese Gelegenheit zu einem Treffen der Missionare auszunützen und die Missionare näher auf die Probleme der liturgischen Erneuerung in der Mission hinzuweisen. Auf Einladung des Organisationskomitees des Kongresses organisierte J. Hofinger SJ dieses Treffen. Sr. Exz. Van Bekkum SVD hatte die Güte, das Präsidium zu übernehmen. Das Treffen fand am 17. und 18. 9. statt.

In der ersten Sitzung gab das Referat *Van Bekkums* über die Dringlichkeit der liturgischen Erneuerung die Einstimmung. Die eigentliche Arbeit war aber in den langen Zusammenkünften des folgenden Tages zu leisten.

Das Thema der zweiten Zusammenkunft bildeten die besonderen Schwierigkeiten, welche die liturgische Erneuerung in der Mission findet, und was im Rahmen der geltenden liturgischen Gesetze getan werden könnte, um diese Schwierigkeiten zu überwinden. Josef Putz SJ, Dekan der theologischen Fakultät in Kurseong (Indien) hielt das Referat. Mit wohlthuender Offenheit zeichnete er die missionsliturgische Situation. Er fand volle Zustimmung, als er mangelndes Verständnis für die missionarischen Werte und Möglichkeiten des Gottesdienstes als das größte Hindernis der liturgischen Erneuerung in der Mission bezeichnete. Das Referat und die folgende Aussprache boten reiche Anregungen. Die wichtigsten sind wohl die folgenden: Es wird bessere pastoral-liturgische — nicht bloß rubrizistische — Ausbildung der künftigen Missionare verlangt. Das setzt allerdings die Heranbildung tüchtiger Professoren der Pastoral-liturgie voraus. Für den Unterricht der Pastoraltheologie sollte besonders das fünfte Jahr der Theologie ausgenützt werden, welches die Apostolische Konstitution „*Sedes Sapientiae*“ neuerdings für die religiösen Orden vorschreibt, und das ohnehin in erster Linie seelsorglich ausgerichtet sein soll. Sehr zu wünschen wären leistungsfähige Institute für Missionspastoral, die sich der liturgischen Erneuerung tatkräftig annähmen. Jedes größere Missionsfeld müßte ein solches Institut haben. Solange das nicht der Fall ist, müßte man überlegen, ob es nicht möglich wäre, den einen oder andern tüchtigen Experten der Missionspastoral zu den verschiedenen Missionszentren zu schicken, damit er dort durch Konferenzen und Kurse für die liturgische Erneuerung in der Mission werbe und die nötigen Weisungen für ihre praktische Durchführung gebe.

Die letzte Zusammenkunft befaßte sich mit der Frage, ob der Kirche nicht einige wichtige Wünsche vorzulegen seien, auf daß der missionarische Gottesdienst seine katechetischen und pastoralen Werte wieder voll entfalten könne. Hofinger SJ hielt das Referat. Er faßte die Wünsche, die wir über den Rahmen der geltenden liturgischen Gesetze hinaus an die Mutter Kirche haben,

in drei Gruppen zusammen: a) Größere Freiheit im Gebrauch der Landessprache beim missionarischen Gottesdienst; natürlich nicht im Sinn einer Abschaffung der lateinischen Liturgiesprache, sondern durch jenes Maß an Landessprache, das — wenigstens in der Mission — aus pastoralen Gründen höchst wünschenswert, ja geradezu notwendig scheint. Im einzelnen hieße das Verwendung der Landessprache bei den gottesdienstlichen Lesungen, die für das Volk bestimmt sind, sodann bei den gottesdienstlichen Gesängen des Volkes (nach Art des „deutschen“ Hochamtes), und schließlich noch bei den liturgischen Begrüßungen, und bei Wechselgebeten, die Priester und Volk vereinen. b) Eine Neufassung des bestehenden lateinischen Ritus — vor allem des Ritus der Messe und der Taufe — im Sinn größerer Übersichtlichkeit unter stärkerer Hervorhebung der Hauptteile, größerer Einfachheit und voller Echtheit der einzelnen Zeremonien. c) Mehr anpassende Konformität an Stelle der bisherigen strikten Uniformität des Ritus, welche missionarischer Anpassung keinen Raum gewährt.

In der Aussprache bemühte man sich, zu konkreten Formulierungen von Wünschen der 2. und 3. Gruppe zu gelangen; hinsichtlich der Verwendung der Landessprache hatte der Referent selber obige präzise Formulierung vorgelegt und damit die Zustimmung der übrigen Teilnehmer gefunden. Es seien nur einige der vorgebrachten Wünsche erwähnt, die allgemeine Zustimmung fanden: Die niederen Kirchenämter sollen in einer Form erneuert werden, welche den heutigen Verhältnisse entspricht, etwa durch die Erteilung des Lektorats an Katechisten. Auch die Erneuerung des Diakonats (ohne Zölibatsverpflichtung) für priesterlose Gemeinden sollte erwogen werden. Die Vormesse sollte wieder ihren katechetischen Charakter erhalten, und das in Ritus und Sprache deutlich ausdrücken. Die Perikopen sollen vermehrt werden (vielleicht ein mehrjähriger Zyklus von Lesungen). Der Missionar soll die Möglichkeit haben, die Perikopen den Umständen gemäß anders zu wählen oder überhaupt ein anderes Meßformular zu verwenden, z. B. bei der Nachfeier eines Festes in einer Außenstation. An Stelle der stets wechselnden Propriumsgesänge möge gestattet werden, eine Auswahl von Gesängen zu treffen, die in bestimmten Perioden des Kirchenjahres (Advent, Weihnachtszeit, . . . Sonntage nach Pfingsten in bestimmten Abschnitten) wiederkehren, und zwar mit vereinfachtem Text und mit angepaßter Melodie, wenn nicht vielleicht besser ein passendes Kirchenlied genommen wird. Es möge erlaubt werden, Fürbittgebete mit litaneiarartigem Aufbau, im Sinn der alten *Oratio fidelium*, an das OREMUS vor der Opferung anzuschließen. Die Symbolik, welche den Anfang der Opfermesse andeutet, soll verstärkt werden, etwa durch Händewaschung am Anfang, allenfalls durch Inzensierung auch in der nichtfeierlichen Messe. Der Opfergang der Gläubigen möge begünstigt und den lokalen Verhältnissen angepaßt, die Gebete des Priesters bei der Opferung hingegen vereinfacht werden. Der Ritus der Kindertaufe möge, besonders hinsichtlich der ersten Hälfte stark gekürzt, der Ritus der Erwachsenentaufe möge neugeordnet und auf mehrere Stufen — ähnlich wie im alten Katechumenat — verteilt werden. Dem Ritus der Firmung möge eine feierliche Einleitung in der Volkssprache, mit Dialog und Gesang, gegeben werden. Für Trauung, Begräbnis, Feier der Jahreszeiten und dergl. wäre zu prüfen, inwieweit altüberlieferte Riten und Gebräuche in das kirchliche Ritual eingebaut werden könnten. Es sollten Kommissionen eingesetzt werden, welche dafür die nötigen Vorarbeiten machen und ihre Vorschläge, *ad experimentum*, auch erproben dürften. Es möge ein vereinfachter Ritus des Pontifikalamtes

festgelegt werden, der sich aber vom Hochamt des einfachen Priesters hinreichend unterscheiden soll. Mit Rücksicht auf die heißen Zonen möge die Pontifikalkleidung vereinfacht werden.

Das Treffen der Missionare in Assisi war privater Natur. Es ging dem eigentlichen Kongreß voraus. Im Kongreß selber hat dann *Van Bekkum* unter außerordentlichem Beifall der Kongreßteilnehmer die Mission vertreten.

2). Das Referat hatte als Thema die „Liturgische Erneuerung im Dienste der Mission“. Wir geben im folgenden die Hauptgedanken wieder.

Die liturgische Erneuerung — so betonte der Bischof — ist für die Missionen keineswegs so etwas wie ein Luxusartikel, sondern von noch größerer Bedeutung als für die christlichen Länder. Leider wird doch noch nicht überall in den Missionen klar genug gesehen. Dieser bedauernswerte Mangel an Verständnis ist in erster Linie einer unzureichenden pastoralliturgischen Ausbildung der Missionäre zuzuschreiben.

Neben den unvergleichlichen religionserzieherischen Werten, welche der Liturgie immer und überall eigenen, und die für sich allein schon eine möglichst intensive Pflege der Liturgie im Missionsapostolat empfehlen, ja geradezu fordern, ist besonders auf die günstigen Voraussetzungen hinzuweisen, welche viele, ja die meisten Missionsvölker von ihren heidnischen Kulturen für den christlichen Gottesdienst mitbringen. Die Neubekehrten kommen auch heute noch zu einem großen Teil aus der Welt kultischer Frömmigkeit; ihr religiöses Denken und Tun ist kultisch orientiert, Kultgemeinschaft, kultische Gemeinschaftsfeier, Opfer und Opfermahl haben eine sehr bedeutende Rolle in ihrer Religion. Man muß leider zugeben, daß die Missionare der letzten Jahrhunderte in der Regel wenig Verständnis für den kultischen Besitz der Missionsvölker gezeigt haben. Deshalb fangen sie bei der Missionierung meist von unten her, also mit systematischem Katechismus und stiller heiliger Messe an. Muß diese Art von Gottesdienst und Frömmigkeit auf die Ungläubigen nicht einen befremdenden, ja geradezu einen ärmlichen Eindruck machen?

Wir müssen also unbedingt trachten, zu einer Gestalt missionarischen Gottesdienstes zu gelangen, die den Missionsvölkern möglichst unmittelbar bewußt macht, daß sie in der Kirche Christi nicht bloß den wahren Glauben, sondern auch den wahren und vollkommenen Kult gefunden haben, einen Kult, in dem alle echten Ansätze ihres bisherigen kultischen Lebens in ungeahnter Weise erfüllt sind.

Dazu bieten sich ohne Zweifel schon im Rahmen der geltenden liturgischen Gesetze Möglichkeiten. Sie müßten nur ganz ausgenützt werden, etwa durch die Einfügung von Fürbitten am Ende des Lesegottesdienstes (*oratio fidelium*). Selbstverständlich käme für solche Fürbitten nur die Volkssprache in Frage.

Eine zweite Möglichkeit, die im Gottesdienst ungleich mehr als bisher ausgenützt werden müßte, ist der in „*Mediator Dei*“ ausdrücklich erwähnte Opfergang. Durch einen eindrucksvollen Opfergang der Gemeinde oder wenigstens ihrer Vertreter erhält die heilige Messe, auch erlebnismäßig, den Charakter einer gemeinschaftlichen Opferfeier. Ein reines „Beiwohnen“ ist für echtes kultisches Empfinden, das die Missionsvölker so oft von Haus aus haben, eine Unmöglichkeit. Selbstverständlich sollte der hier geforderte Opfergang sich in Riten, Gaben und Gabendarbringung dem Missionsvolk anpassen, mit Volksgesang in der Volkssprache.

Aber wenn auch alle Möglichkeiten, welche die heutige Gesetzgebung bietet, ausgeschöpft werden, bleiben noch immer dringende Wünsche für den missionarischen Gottesdienst, Wünsche, die auf weitere missionarische Anpassung und Aufnahme gewisser heimischer Elemente in den christlichen Gottesdienst hinauslaufen. Wir bringen diese Wünsche vor in vollem Vertrauen, daß gerade die Wünsche, welche an den Fronten der Kirche lebendig werden, ein offenes Ohr beim Vater der Christenheit finden. Dabei ist sehr zu beachten, daß es sich bei diesen Wünschen keineswegs um umwälzende Veränderungen in der Liturgie handelt. Unsere traditionelle Liturgie ist darob nicht in Gefahr. Andererseits muß uns daher auch klar sein, daß unser Gottesdienst ohne die nötige Anpassung die Missionsvölker nur unvollkommen anspricht. Ohne weitherzige Anpassung kann er seine entscheidende religiöse Aufgabe stets nur unvollkommen erfüllen. Auch ist klar, daß in heutiger Zeit ein Gottesdienst ohne alle Anpassung nur allzu leicht den Eindruck des so leidenschaftlich abgelehnten „Kolonialismus“ erweckt. Immer wieder betonte der Heilige Vater in den letzten Jahren, daß die Missionsvölker durch ihren Eintritt in die Kirche nichts von ihrem bisherigen Besitz an Wahrheit und Eigenwerten verlieren sollten und auf der ganzen Linie ihrer nationalen und kulturellen Eigenart treu bleiben dürften. Darum auch unser großes Vertrauen, mit dem wir uns in unserer missionarischen Not an den Heiligen Vater wenden. Eine missionarische Anpassung schiene vor allem in folgenden Punkten angebracht: in der Muttersprache bei den Lesungen, die sich an das Volk wenden, im Volksgesang beim Hochamt, und schließlich in der Erneuerung des Diakonates und der niederen Weihen als selbständigen Kirchenämtern. Darüber hinaus müßte man der schwierigen und wichtigen Frage der Aufnahme heimischer Elemente in unsern Gottesdienst ernstlich nachgehen; denn nur so wird sich erreichen lassen, daß sich der Neubekehrte in der Kirche und in ihrem Gottesdienst wirklich zu Hause fühle.

Neben dem Referat Van Bekkums, das ganz den liturgischen Problemen der Mission gewidmet war, behandelten noch andere Referate Fragen, die für die Mission von großer Bedeutung sind. So etwa das Referat von J. A. *Jungmann* SJ über die Seelsorge als Schlüssel der Liturgiegeschichte. P. Jungmann zeigte darin, wie der Gottesdienst der Kirche von seinen ersten Anfängen an seelsorglich ausgerichtet war, und wie die frühe Kirche, als sie noch ganz Missionskirche war, ihre Christen durch den Gottesdienst so wirksam unterwiesen und geformt hat. Das Referat Sr. Em. Karinals *Gerlier* über die neuen doppelsprachigen Ritualien und ihre Auswirkung in der Seelsorge mußte den Missionaren die eigenartige Tatsache bewußt machen, daß in der Heimat nun schon weitgehend die Landessprache bei der Sakramentenspendung gebraucht wird, während wir in den Missionen noch vielfach mit lateinischen Ritualen arbeiten, und das, obwohl Rom zunächst den Missionen die Verwendung der Landessprache auf diesem Gebiet angeboten hat. Woran mag das wohl liegen? Das Referat von A. *Bea* SJ zeigte die seelsorgliche Bedeutung des Wortes Gottes in der Liturgie. Es wirkte in etwa befremdend, daß er die einzig richtige Schlußfolgerung aus seinen Prämissen, die Bitte um Verwendung der Volkssprache nicht ausdrücklich aussprach. In der Mission jedenfalls kann dieser Schatz nur dann behoben werden, wenn man die Lesungen dem Volk in seiner Sprache vorträgt. Aus dem Referat Olivier *Rousseau's* OSB über das Verhältnis von Liturgie und Seelsorge in den orientalischen Riten wurde klar, wie die orientalischen Riten eben durch ihre stärkere Anpassung an Sprache und Empfinden des Volkes ihre große seelsorgliche Aufgabe leichter erfüllen können. S. Em. Kardinal *Lercaro*

behandelte in seinem Referat über „Rubrikenvereinfachung und Brevierreform“ eine Frage von großer Wichtigkeit in der rechten Seelsorge am Seelsorger. Gerade der Missionar empfindet die Dringlichkeit einer mutigen und tiefgreifenden Brevierreform, wie sie der Kardinal darlegte, auf daß das Brevier aus einer Last in eine wirksame Hilfe zu echt priesterlichem Gebet verwandelt werde.

DR. PHIL. WINFRIED PETRI, SCHLIERSEE

DAS 6. THERAVĀDA-KONZIL IN RANGUN

Die großen allgemeinen Versammlungen der buddhistischen Mönchsgemeinde (sangha), für die sich der — vielleicht etwas mißverständliche — Ausdruck „Konzil“ eingebürgert hat, heißen im Pali „Sangāyana“ („gemeinsame Gesangsrezitation“), weil auf ihnen der gesamte buddhistische Kanon (tipitaka) vorgelesen wird, dessen Wortlaut rein zu erhalten eine ihrer Hauptaufgaben ist. Außerdem werden Fragen der Lehre und der Ordensregel (dhamma und vinaya) geklärt. Dabei ist es früher gelegentlich zu dauernden Spaltungen gekommen. — Der südliche Buddhismus, meist bekannt unter der ursprünglich deteriorativen Bezeichnung Hīnayāna („kleines Vehikel“), der sich selbst als Theravāda („Lehre der alten [Mönche]“) bezeichnet, kennt 6 Konzilien, die man in drei Gruppen einteilen kann: zwei alte gemeinbuddhistische, zwei frühe und zwei moderne Theravāda-Veranstaltungen.

Die ersten beiden Versammlungen fanden statt: [1.] 3 Monate nach dem Tode des Meisters in Rājagṛha und [2.] 100 Jahre danach in Vaiśālī. Danach gabelt sich die Tradition. Nach südlicher Überlieferung war die nächste Versammlung [3.] in Pāṭaliputra (heute Patna) zur Zeit des großen indischen Kaisers Aśoka (272—232). Sie dauerte neun Monate unter dem Vorsitz des Thera Moggaliputta Tissa. Neben der obligatorischen Pflege des Kanons ist besonders die Entsendung von Missionaren in 9 Länder hervorzuheben. Seit jener Zeit ist der Buddhismus in Ceylon, Burma und dessen Nachbarländern zu Hause. Nach Ceylon ging der jüngere Bruder des Kaisers selbst: Mahinda (Mahendra).

In der Aloka-Höhle, auch Alu-Vihāra genannt, auf Ceylon fand um 29 v. Chr. unter König Vattagamini Abhaya ein [4.] Konzil statt. Vorsitzender war der Mahāthera Rakkhita. 500 Mönche rezitierten das Tipitaka mit Kommentaren. Alle Texte wurden dann sorgfältig auf Palmblätter niedergeschrieben.

Erst im Jahre 1871 n. Chr. wurde das nächste [5.] Theravāda-Konzil abgehalten, und zwar in Mandalay im oberen Burma unter König Mindon. Drei Mahātheras (Jagarabhivamsa, Narindabhidaḍḍa und Sumangalasāmi) hatten den Vorsitz über 2400 Mönche. Die Rezitation fand im königlichen Palast statt und dauerte 5 Monate. Die Texte wurden auf 729 Marmortafeln aufgezeichnet (Sutta 410, Vinaya 111, Abhidhamma 208 Tafeln).

War das vorige Konzil im wesentlichen eine burmesische Angelegenheit, so trug das letzte [6.] von vornherein weltweiten Charakter. Äußerer Anlaß war die 2500-Jahr-Feier der buddhistischen Ära (s. u.). Mit der Parlamentsakte Nr. 56 vom Jahre 1950 übertrug die burmesische Regierung die Vorbereitung und Durchführung der Versammlung dem Buddha-Sāsana-Council (sasana = Lehre, Botschaft). Diese Organisation ist zur Wiederbelebung und Verbreitung des Theravāda in und außerhalb Burmas gegründet worden und umfaßt Regierung, Mönchsgemeinde und Laienorganisationen gleichermaßen. Auf einer Konferenz

im Februar 1952 wurde die Abhaltung eines 6. Konzils aus folgenden Gründen als opportun erklärt: Zur Reinigung, Prüfung und Ordnung der Lehrtexte, zu deren Rezitierung, Drucklegung und weltweiten Verbreitung und zur Verbreitung der Lehre selbst in fremden Ländern, wobei besonders an eine buddhistische Missionierung des Abendlandes gedacht ist.

Die eigentliche Eröffnung fand am 17. Mai 1954 um 12.12 Uhr vor 2500 Mönchen und zahlreichen Ehrengästen in einer eigens mit allen Einrichtungen moderner Technik gebauten Versammlungshalle bei Rangun statt, die äußerlich eine Nachbildung der Sattapanni-Höhle ist, in der vor 2500 Jahren das erste Konzil zusammengetreten war. Diese „große Felshöhle“ (Mahā Pasana Guha) faßt 10 000 Personen. Die mehr als 200 000 Pilger, die bei der Platzverlosung kein Glück gehabt hatten, wohnten den Veranstaltungen draußen bei strömendem Regen am Lautsprecher bei. In der Nähe des Versammlungsbaues steht eine neu errichtete Weltfriedens-Pagode (Kabā Aye), die von ausgedehnten Wohn- und Versorgungskomplexen umgeben ist.

Das Konzil umfaßte 5 Sitzungen, die auf 2 Jahre verteilt waren (Mai—Juli 1954, November 1954 — Februar 1955, April—Juli 1955, November 1955 — Februar 1956, März—Mai 1956). Zum ersten Male in der Geschichte des Buddhismus nahmen auch ordinierte Mönche aus dem Abendlande an einem solchen Konzil teil — an ihrer Spitze die beiden Deutschen: der ehrwürdige Mahāthera Nyānatiloka und sein Schüler, der Thera Nyanaponika. Über die Schlußtagungen schrieb Nyānaponika dem Referenten selbst:

„Die fünfte und letzte Sitzung des zwei Jahre währenden 6. Buddhistischen Konzils (Chattha Sangāyana) wurde am 23. April 1956 in Rangun (Burma) eröffnet. Sie fand unter dem Präsidium Ceylons statt und trug daher den Namen ‚Sri Lankā Sannipata‘ (die Lanka- oder Ceylon-Versammlung), ebenso wie auch die vorhergehenden Sitzungen jeweils einem der Buddhistischen Theravāda-Länder gewidmet waren. Den Vorsitz dieser fünften Sitzung hatte der greise Mahānayaka-Thera des berühmten Malwatte-Kapitels in Kandy, der inzwischen am 20. September 1956 im Alter von 86 Jahren verschieden ist. Auf dieser Sitzung wurde der letzte der drei Hauptteile des buddhistischen Kanons rezitiert, das Abhidhamma-Pitaka, d. i. der ‚Korb der philosophischen Texte‘.

Die Abschlußfeiern dauerten fünf Tage, vom 22. bis zum 26. Mai. Zum Programm der ersten drei Tage gehörte die feierliche Billigung der Gesamtrezitation durch die versammelten Mönche aller Theravāda-Länder. Dies vollzog sich in der Weise, daß an diesen drei Tagen die Anfangs- und Schlußabschnitte je eines der drei Hauptteile des Kanons rezitiert und durch ein dreimaliges ‚Sādhu‘ der versammelten Mönchsgemeinde genehmigt wurden . . . Hier mag erwähnt werden, daß die burmesische Tradition drei zusätzliche Werke in den Kanon einschließt, die in den anderen Theravāda-Ländern zwar auch hoch geschätzt, aber nicht als kanonisch betrachtet werden. Es sind dies: 1. Nettī-ppakarana, 2. Petakopadesa (beide befassen sich mit methodischer Textexegese) und 3. Milinda-pañha, ‚Die Fragen des Königs Milinda‘. Sie werden in Burma in den Khuddaka-Nikāya des Sutta-Pitaka eingeschlossen.

Die eigentliche Konzilsarbeit schloß am dritten Tage ab, dem 24. Mai 1956, dem Vesak (Vaiśākha-) Vollmond, mit dem das 2500. Jahr buddhistischer Zeitrechnung beginnt, die vom Hinscheiden des Buddha, dem Maha-Parinibbanā, zählt. Dieses Festjahr wird in der ganzen buddhistischen Welt mit großzügigen Feiern begangen.

Am Nachmittag vor dem Vesak-Tag fand in der Konzilshalle, der „Großen Höhle“, eine sehr eindrucksvolle Feier statt: die Ordination von über 2500 zeitweiligen Novizen. Sie waren meist im Jünglingsalter, doch auch jüngere Knaben, Erwachsene und alte Menschen waren darunter. Die Regierung hatte die gleichartige Laienkleidung gespendet, in der die Ordinanden die Höhle betraten, sowie auch die mönchischen Bedarfsstücke, wie Gewänder, Almosenschale usw. Es war ein eindrucksvoller, symbolkräftiger Akt der Loslösung vom Weltlichen, als im Verlauf der Ordinationshandlung diese 2500 die Laienkleidung abwarfen und die orangefarbene Mönchsgewandung anlegten. Der sittlich-erzieherische Einfluß dürfte beträchtlich sein; denn diese meist jungen Menschen werden sicherlich das starke Erlebnis des Tages nicht vergessen. Die Novizenregeln hatten sie von einem der bedeutendsten und verehrtesten Meditationsmeister des Landes erhalten. Nach ihrer Ordination wurden dann die neuen Novizen auf die zahlreichen Klöster Ranguns verteilt, wo sie einige Tage, eine Woche oder auch länger verbrachten, bevor sie wieder ins Weltleben zurückkehrten. Diese zeitweilige Ordination junger Menschen, die sie häufig auch für Monate oder länger auf sich nehmen, ist außer in Burma auch in Thailand üblich. Sie ist nicht nur auf Jugendliche beschränkt, sondern auch Erwachsene treten häufig während ihrer Ferien oder Feiertage in ein Kloster ein, um sich dort dem Studium, der Meditation und den Mönchspflichten zu widmen.

Der vom Konzil genehmigte Pali-Text des Kanons liegt bereits in einer 40bändigen schön gedruckten und gebundenen Ausgabe in burmesischen Charakteren vor. Als nächstes ist eine sorgfältig revidierte Neuausgabe der alten Kommentare zum Kanon vorgesehen, an der die betreffenden Redaktionskomitees bereits seit einiger Zeit arbeiten. Darauf sollen die Subkommentare (Tikā) folgen, von denen einige bisher nur in Palmbblatt-Manuskripten vorliegen. Weitere Publikationspläne sind in verschiedenen Stadien der Vorbereitung.“

CHRONIK

1956

9. Neuordnung der Hierarchie in der *syromalabarischen* Kirche Indiens: Das Bistum *Changanacherry* wird *Erzbistum* mit den bisherigen Suffraganbistümern Kottayam und Pilai. Das bisherige *Erzbistum Ernakulam* behält die Suffraganbistümer Trichur und Tellicherry und bekommt die neuerrichtete Diözese *Khotamangalam* als Suffraganbistum zugewiesen (vgl. Oss. Rom. 23. 8. 56; Serv. Int. Chiesa Orientale 22. 8. 56).
9. 8. Der Weltpriester Peter Kimbondo wird zum Weihbischof von Kisantu in Belgisch-Kongo ernannt.
15. 9. Der 8. Parteikongreß der kommunistischen Partei in China tagt in Peking.
14. 10. In Nagpur traten unter Führung von Dr. B. R. Ambedkar 75 000 (nach anderen Mitteilungen 200 000 oder mehr) „Unberührbare“ zum Buddhismus über.
19. 10. Zwischen Moskau und Tokio wird das Kriegsende erklärt.

21. 10. Unter Führung Gomulkas macht sich Polen von der Vorherrschaft Rußlands frei.
 23. 10. Beginn des Volksaufstandes in Ungarn.
 26. 10. Verkündigung der neuen Verfassung in Süd-Vietnam. Art. 17 gewährt Freiheit in Bekenntnis, Ausübung, Ausbreitung der Religion. Art. 26 anerkennt das Elternrecht in der Schulwahl.
 29. 10. Ausbruch des Krieges zwischen Israel und Ägypten.
 29. 10. In Maredsous (Belgien) starb Dom Albert Gresnigt OSB, der bei Erbauung katholischer Großbauten in China (Katholische Universität in Peking, Zentralseminar in Kaifeng und Hongkong usw.) eine christliche Erneuerung der chinesischen Architektur versuchte.
 1. 11. Inkrafttreten des „States Reorganisation Law“, das Indien in 14 Staaten und 6 zentral verwaltete Territorien neugliedert.
 1. 11. England und Frankreich greifen in den Krieg am Suez ein.
 7. 11. Einstellung der Kämpfe am Suez-Kanal. UNO schickt Polizeitruppen nach Ägypten.
 14. 11. England verkündet das Ende des Mau-Mau-Aufstandes in Kenia und den Abzug seiner Truppen.
 22. 11. Die ägyptische Regierung beschließt die Umwandlung aller englischen und französischen Schulen in „ägyptische“ Schulen.
 12. Auf Sumatra Aufstand des Obersten Simbolon (gehört zu den christlichen Toba-Batak).
- 1957
8. 1. Unter dem Namen „Deutsches Institut für tropische und subtropische Landwirtschaft“ nahm in Witzenhausen a. d. Werra die ehemalige deutsche Kolonialschule ihren Lehrbetrieb wieder auf.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

STATISTIK

ABBE W. PROMPER, LÜWEN (BELGIEN)

INDIANER UND NEGER IN LATEINAMERIKA

Victor Alba, der durch die Veröffentlichung verschiedener Werke über soziale Probleme in Lateinamerika hervorgetreten ist¹, gibt uns in einem seiner letzten Bücher vollständige Statistiken über die Anzahl der Indianer und Neger in Lateinamerika². Der Verfasser weist aber darauf hin, daß seine Aufstellungen verschiedenen Quellen entstammen und nur Schätzwerte bieten³.

Jahr	Einwohner	Indianer	Schwarze
1492	13 000 000	13 000 000	
1570	13 300 000	10 827 000	21 000
1650	16 000 000	10 035 000	700 000
1825	23 000 000	8 634 000	2 750 000
1940	132 000 000	16 211 000	16 000 000

Als Quelle zitiert Alba: M.-G. Parra, *Memoria del Instituto Nacional Indigenista*, México 1950, wo darauf hingewiesen wird, daß 1940 die letzte Zählung stattfand, deren Ergebnisse bekannt sind. Als Indianer sollen nur die reinrassigen, nicht aber Mestizen, aufgeführt sein, wohingegen bei den Schwarzen auch Mulatten und Zambos mit erhoben sind. Anschließend bringt Alba die Quoten für die Indianerbevolkerung in ganz Amerika nach Ländern geordnet⁴:

Land	Indianer	% der Bevölkerung	Index
Gesamt-Amerika	16 211 000 ⁵	5,91	100
Nördl. von Mexiko	539 837	0,37	3,33
Grönland	17 557	97,54	0,11
Alaska	32 464 ⁶	44,86	0,20
Kanada	128 000	1,12	0,79
USA	361 816	0,27	2,23
Mexiko, Antillen, Mittelamerika	8 105 205	19,03	50
Mexiko	5 427 396 ⁷	27,91	33,48
Antillen	200	0,07	0,00
Guatemala	1 820 872	55,44	11,23
Brit. Hond.	2 938	5	0,02
Honduras	105 732	9,54	0,65
El Salvador	348 947	20	2,15
Nikaragua	330 000	23,90	2,04
Kostarika	4 300	0,64	0,03
Panama	64 960	10,28	0,40
Südamerika	7 566 628	8,52	46,67
Kolumbien	147 300	1,60	0,91
Venezuela	100 000	2,79	0,62
Brit. Guayana	15 000	4,39	0,09
Ndl. Guayana	60 000	33,71	9,37
Frz. Guayana	10 000	25	0,06
Ecuador	1 000 000	40	6,17
Peru	3 247 196	46,23	20,03
Bolivien	1 650 000	50	10,18

¹ El Industrialismo. México 1950; Historia del Stalinismo. México 1952; Historia del Comunismo en América Latina. México 1952; Historia social de la mujer. México 1953; Historia del dinero. México 1953; Estrategia de la fraternidad. México 1953; Historia del Campesinado. México 1953.

² Le mouvement ouvrier en Amérique latine. Paris 1953, 227 f.

³ l. c., 226.

⁴ Nach Ángel Rosenblat, *La Población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad*. Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1945, 21.

⁵ Oben zitierte Alba irrtümlich die gleiche Zahl für Latein-Amerika. Es müßte dort heißen: 15 671 833, da die 539 837 nördlich von Mexiko lebenden Indianer von den 16 211 670 (so lautet die genaue Zahl bei Rosenblat, Alba rundete ab!) für Gesamtamerika gezählten in Abzug zu bringen sind.

⁶ K. Wagner, *Jahrbuch der Welt*. München 1954, 1198 gibt für Alaska 14 089 Indianer, 15 882 Eskimo, 3 892 Aleüten (Unungunen).

⁷ *Jahrbuch der Welt*, 735: 2 251 000 im Jahre 1937.

Brasilien	1 117 132 ⁸	2,70	6,89
Paraguay	40 000	4,16	0,25
Uruguay	—	—	—
Chile	130 000	2,58	0,80
Argentinien	50 000 ⁹	0,38	0,31

Schwarze Bevölkerung 1940

Kanada	0,30 %
USA	9,10 %
Mittelamerika	10 %
Mexiko	5,18 %
Antillen	68,80 %
Brasilien	30 %
Restl. Südamerika	6 %

In der Reihe der „Publications du Bureau international du Travail“ erschien als Band 35 „Les populations aborigènes“¹⁰. Dort wird in drei Tafeln eine Übersicht über die Anzahl und Verteilung der Indianer in Amerika geboten. An erster Stelle¹¹ steht die angeführte Aufstellung von Rosenblat. Die zweite Tafel¹² bringt ebenfalls Erhebungen aus dem Jahre 1940¹³. Die Zahl der reinrassigen Indianer in Lateinamerika wird mit 14 759 000 angegeben. Die dritte Aufstellung datiert aus dem Jahre 1941 und sie bietet die Zahl der reinrassigen Eingeborenen in Amerika nur für einige Länder¹⁴. Es wird darauf hingewiesen¹⁵, daß die auffallenden Unterschiede für verschiedene Länder der Tatsache zuzuschreiben sind, daß bei der Klassifizierung unterschiedliche Kriterien zur Anwendung kamen. Eine scharfe Abgrenzung zwischen reinrassigen Indianern und Mestizen ist nicht immer möglich.

⁸ Zu dieser Angabe schreibt uns der langjährige Brasilien-Missionar P. Venantius Willeke OFM folgendes: Die Zahl der Indianer (1 117 132) Brasiliens dürfte entschieden zu hoch gegriffen sein, da die Prälatenkonferenz von Belém (Januar 1954) nur etwa 1000 000 Indianer in den damals 29 Prälaturen verzeichnete. Zugegeben, es lebten noch 100 000 Indianer in Diözesen, was jedoch sehr hoch zu sein scheint, dann käme man auf die offizielle Zahl, die das Regierungsorgan „Serviço de Proteção aos Índios“ (Indianerschutz) für die Gesamtzahl der Indianer Brasiliens angibt, also rund 200 000. In den anderen süd- und mittelamerikanischen Ländern ist das Verhältnis grundverschieden, da sich die Eingeborenen dort besser gehalten haben.

⁹ Jahrbuch der Welt, 85: 20 000—30 000.

¹⁰ Genf 1953. XVIII/700 S.

¹¹ p. 689.

¹² p. 690.

¹³ Nach Julian H. Steward, *The changing American Indian. The Science of Man in the World Crisis*, veröffentlicht unter Leitung von Ralph Linton (New York, 1947), 292.

¹⁴ Nach: United States Senate Executive Report No. 7, 77th Congress, First Session.

¹⁵ p. 35.

Während diese Erhebungen auf das Jahr 1940 bzw. 1941 zurückgehen, bietet J. Alvarez Mejía SJ. Zahlen neueren Datums „según la investigación más reciente y fidedigna“¹⁶:

Gebiet	Reinrassige Indianer	% d. Bevölk.
Lateinamerika	14 946 822	
Mexiko	5 156 234	20
Guatemala	1 533 467	55
Ecuador	1 281 102	40
Perú	3 396 000	40
Bolivien	1 660 476	55

Für Mexiko, Guatemala, Ecuador, Peru und Bolivien gibt Mejía 13 027 270 Indianer und 20 961 025 Mestizen an. In 5 lateinamerikanischen Ländern leben demnach 87 % der Indianer.

Abschließend können wir feststellen, daß die Zahl der Indianer in Lateinamerika wohl bei 15 Millionen liegt. Zum Vergleich fassen wir die Ergebnisse der drei Autoren zusammen:

Rosenblatt:	1940	15 671 833	reinrassige Indianer in L. A.
Steward:	1940	14 759 000	
Mejía:	1956	14 946 822	

Diese Zahlen sind ohne Zweifel aufschlußreich. Nur möge man folgendes im Auge behalten: „Für jeden, der die Mängel und Schwierigkeiten von Volkszählungen in Südamerika kennt, ist es eine ausgemachte Sache, daß die Zahlen über die Indianer- und Negerbevölkerung absolut unzuverlässig sind. Nur für bestimmte Gebiete liegen diese infolge günstiger Umstände fest. Sonst ist man auf Schätzungen angewiesen, die natürlich im Ergebnis variieren. Wer kann auch die Mischblütigen immer klar von den Reinrassigen scheiden? Die Leitung des Gebetsapostolates in Rom hat mit allem Vorbehalt im Vorjahr eine statistische Aufstellung über die Indianer und Negerbevölkerung Südamerikas (also unter Ausschluß Mittelamerikas) gegeben. Danach gibt es in den 12 staatlichen Einheiten des Erdteils (Uruguay als fast weißes Land wird nicht in Betracht gezogen) bei einer Gesamtbevölkerung von 92,7 Millionen 8,9 Millionen reinrassige Indianer und 9,3 Millionen reinrassige Neger. Die Indianer in den noch wenig erforschten Gebieten des Innern werden der Statistik keine Überraschungen mehr bieten, da ihre Lebensräume in den unermeßlichen Urwäldern wenigstens durch Flugzeugbeobachtungen der waldfreien Stellen einigermaßen kontrolliert sind“¹⁷.

¹⁶ Balance religioso de América Latina. La Iglesia civilizadora y su potencial misionero. *Población aborigen*. Revista Javeriana, tomo XLIV, No. 218. Bogotá, Sept. 1956, 99.

¹⁷ Herder-Korrespondenz 10, 1955, 20. Die Behauptung, die im letzten Satz steht, scheint mir etwas kategorisch. Im August 1955 erzählten mir Studenten im Zentralseminar von São Leopoldo (Rio Grande do Sul/Brasilien), daß der damalige Bischof von Montesclaros, Msgr. Sartori, in einem Vortrag berichtet hatte von der Entdeckung von ca. 20 000 Negern in seinem Sprengel, von deren Dasein bis dahin nichts bekannt war.

E. A. WORMS SAC, BROOME, NORD-WEST-AUSTRALIEN

BESTAND DER AUSTRALISCHEN URBEVÖLKERUNG — 3. Januar 1957

Die Berechnung der austral. Ureinwohner ist trotz ihrer verhältnismäßig geringen Zahl bis auf den heutigen Tag nur eine schätzungsweise geblieben. Es ist wegen der weiten, außerordentlich schwer zugänglichen Innengebiete Australiens nicht möglich, die von der Kultur weit entfernten nomadisierenden Stämme zahlenmäßig zu erfassen. Das gilt besonders von den Schwarzen des Nord-Territoriums bis zur Transcontinental-Eisenbahn zwischen Perth und Adelaide, der Great Sandy Desert, die sich von dem in den King Sund ergießenden Fitzroy-Fluß südlich zu beiden Seiten der Landesgrenze von West-Australien und Nord-Territorium bis zur Transcontinental-Eisenbahn zwischen Perth und Adelaide, die parallel der Küste der Australischen Bight läuft, ausdehnt. Während die Kommissare des westaustralischen Native Welfare Department, Perth, sich für Jahre mit einer Schätzung von 10 000 Wandereingeborenen im Norden des Staates zufrieden gab, hat man diese abstrakte Zahl auf 6000 und gar auf bloß 4000 — wieder auf allgemeine Schätzung hin — herabgesetzt. Man muß also die Total-Angaben der noch nicht erfaßten Eingeborenen dieser beiden Staaten kritisch bewerten, wie man ja auch die Zahl aller Eingeborenen Australiens vom Jahre 1788 — nämlich 300 000 auf 400 Stämme verteilt — mit Vorsicht betrachten sollte.

Die folgende Liste beruht auf der Volkszählung vom 30. Juni 1947, soweit angesiedelte und mit der weißen Kultur in näherer Berührung stehende Eingeborene in Frage kommen. Die Totalsumme aller Eingeborenen in den verschiedenen Staaten baut sich auf den Angaben der einzelnen Kommissare auf und enthält, besonders bei W.-A. und N.-T., darum auch die ungewissen Schätzungen der Nomadenstämme.

Seit 1947 haben sich die Zahlen nach Angabe der Jahresberichte der Kommissare wenig verändert. Nur W.-A. erniedrigt die Gesamtzahl der Eingeborenen und Mischlinge für den 30. Juni 1952 von 24 912 auf 21 051, was keineswegs eine wirkliche Abnahme, sondern eine sorgfältigere Berechnung wiedergibt.

Aus persönlicher Kenntnis darf ich zufügen, daß sich noch heute im tieferem Hinterlande von W.-A. von der weißen Kultur noch fast ganz unberührte Stämme befinden. Das schließt aber nicht jeden Kontakt mit den Weißen aus, da manche nach jeder Himmelsrichtung hin weitvorgeschobene Missionsstationen auf weiten Wanderungen gelegentlich durch kurze Besuche anrufen: z. B. Hermansburg im Osten, im N.-T.; Djilagon (Schreibweise zweifelhaft) im Westen, im Hinterland von Port Hedland; die Eisenbahnstationen der Continental-Eisenbahn im Süden; und besonders die Wüstenmissionsstation der Pallottiner, genannt Balgo, im Norden, und die an dem westl. Wüstenrande und der Küste des Indischen Ozeans in N.-W.-Australien liegende Eingeborenen-Mission La Grange, die die Pallottiner im Jahre 1955 eröffneten. Die Namen der Stämme, die von Balgo aus beeinflußt werden, sind die Walmadjeri, Gogadja, Bidungo, von La Grange aus die Garadjeri, Njangomade, Mangala und Julbardji.

Die Zahlen sind dem Official Year Book of the Commonwealth of Australia Commonwealth Bureau of Census and Statistics, Canberra, No. 40 (1954) p. 376

und dem Twenty-fifth Annual Report 1954 der Victorian Aboriginal Group, Melbourne, p. 7 entnommen.

	Vollblütige Angestellt und in der Nähe weißer Siedlungen				Schätzungsw. Gesamtzahl ¹	Mischlinge			Vollblütige u. Mischlinge zusammen
	Männer	Frauen	Personen			Männer	Frauen	Personen	
Neu Süd-Wales	546	407	953	953	5 498	5 109	10 607	11 560	
Victoria	100	108	208	208	537	532	1 069	1 277	
Queensland	3 504	2 822	6 326	9 100	3 684	3 527	7 211	16 311	
Süd-Australien	259	205	464	2 139	1 103	1 054	2 157	4 296	
West-Australien	2 664	2 269	4 933	20 338	2 359	2 215	4 574	24 912	
Tasmanien					127	87	214	214	
Nord Territorium	5 615	5 370	10 985	13 900	660	587	1 247	15 147	
Austr. Bundesstaat					58	47	100	100	
Torres Straße Insulaner (Queensland)				5150				5 150	
	12 688	11 181	23 869	51 780	14 026	13 153	27 179	78 967	

¹ Hier sind die Nicht-Erfassten, deren Zahl man schätzt, miteingerechnet.

STATISTIK DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN ÄGYPTEN

Nach Le Missioni Cattoliche 85, 1956, 231 gibt es in Ägypten insgesamt 179 000 Katholiken, und zwar 90 000 Kopten (4 Diözesen), 60 000 Lateiner (3 apostolische Vikariate), 23 000 Melkiten (unter der Jurisdiktion des Patriarchen von Antiochien), 13 000 Maroniten, 8000 Armenier, 5000 Syrer und 1500 Chaldäer.

MITTEILUNGEN

MITTEILUNG VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Am 29. 11. 1956 erhielt Frl. cand. med. Gudrun Hoffmann aus Nordhorn das missionswissenschaftliche Diplom. Die wissenschaftliche Arbeit hatte den Titel „Die missionsärztliche Fürsorge in den Gebieten der abbatiae nullius Ndanda und Peramiho/Ostafrika, unter besonderer Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung.“

THOMAS OHM

INDISCHE STUDENTEN AN DEUTSCHEN UNIVERSITÄTEN

Gelegentlich Nehrus Besuch in Westdeutschland hat dieses insgesamt 700 Stipendien für indische Studenten gewährt, und zwar die Bundesregierung 100, das Land Nordrhein-Westfalen 500 und die Universitäten und Lehrinstitute 100, alles in allem ein Betrag von DM 40 Mill. Unter dem 17. November 1956 wurde dazu aus Bombay gemeldet, daß die indische Regierung Y. N. Sukhtankar zum Vorsitzenden einer Kommission ernannt habe, die mit einer Mitte November 1956 zu erwartenden deutschen Delegation über die Verteilung der von der Bundesrepublik gewährten Stipendien verhandeln solle. Zu den Mitgliedern der Kommission gehören M. S. Thaker, Direktor des „Council of Scientific and Industrial Research“, A. N. Khosla, Vizkanzler der Universität Roorkee, B. Sen Gupta, Direktor des Victoria Jubilee Technical Institute in Bombay sowie Vertreter der Ministerien für Eisen und Stahl, Schwerindustrie und Produktion und der Planungskommission. Die Regierung beabsichtigt, 75 % der Stipendien für besonders befähigte Beamte und Angestellte von Firmen zu vergeben, die nach ihrer Heimkehr dann Posten bei den gleichen Behörden und Unternehmungen übernehmen können. Die anderen 25 % sollen hervorragend begabten Studenten zuteil werden, die sonst keine Gelegenheit zur Fortbildung haben. Diesen Studenten sollen dann nach der Heimkehr Stellen in staats-eigenen Betrieben angeboten werden. (Nach „Handelsblatt“ vom 22. 10. 1956.)

CENTRO DI STUDI ORIENTALI DELLA CUSTODIA FRANCESCANA DI TERRA SANTA

Das CENTRO, das seinen Sitz in Kairo (Sharek el-Bendaka 12) hat und von Dr. P. Martiniano Roncaglia OFM geleitet wird, setzt u. a. die Arbeiten des bekannten P. Girolamo Golubovich OFM († 1941) fort, die auch für die Missionsgeschichte von größter Wichtigkeit sind. Uns liegt eben eine Schrift „Publications du Centre d'Etudes orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte“ vor, die die Veröffentlichungen des Instituts und seiner Mitglieder auführt.

THOMAS OHM

MISSIONSWISSENSCHAFT IN THEOLOGISCHEN STUDIEN- UND PRÜFUNGSORDNUNGEN

Mir liegen einige Dokumente von der Kirchenkanzlei der *evangelischen Kirche* in Deutschland vor, die Vertreter und Freunde der Missionswissenschaft interessieren dürften.

Die landeskirchlichen *Studienordnungen* verlangen im allgemeinen auch missionswissenschaftliche Vorlesungen und das Studium der Missionswissenschaft. So fordern die „Richtlinien für das Studium der Theologie“ der Evangelisch-lutherischen Kirche Schleswig-Holsteins „Vorlesungen aus der Missionswissenschaft“ für das 1.—4. Semester.

Prüfungsfach ist die Missionswissenschaft gemäß den Prüfungsordnungen für das 1. theologische Examen in den Landeskirchen a) Schleswig-Holstein, b) Hessen und Nassau, c) Pfalz, d) Sachsen.

In den Prüfungsordnungen für das 2. theologische Examen erscheint Missionswissenschaft als mündliches Prüfungsfach in folgenden Landeskirchen: a) Bayern, b) Lippe, c) Schlesien, d) Sachsen-Provinz, e) Mecklenburg, f) Schleswig-Holstein, g) Hannover, h) Pfalz, i) Württemberg. Wie die Sache praktisch gehandhabt wird, möge ein Beispiel zeigen. Für die Prüfungsarbeiten des 1. theologischen Examens wurde 1956 das Thema gestellt: „Die Mission im deutschen Osten vom 10.—13. Jahrhundert.“ Im 2. theologischen Examen stellte Schlesien für die wissenschaftliche Arbeit folgendes Thema: „Das Verhältnis der ‚Alten‘ zu den ‚Jungen‘ Kirchen ist auf Grund der Weltmissionskonferenzen von Jerusalem, Tambaran, Whitby (Toronto) und Willingen darzustellen und zu beurteilen.“ Unter den Themen der wissenschaftlichen Jahresarbeit für Pfarrer der evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck war folgendes: „Kritischer Bericht über William Rickey Hogg: Mission und Ökumene, Geschichte des internationalen Missionsrats und seiner Vorläufer im 19. Jahrhundert, übersetzt von Hans Bolewsky und Martin Schlunk.“ Fügen wir noch hinzu, daß auf dem Evangelisch-theologischen Fakultätentag 1954 beschlossen wurde, daß die Missionswissenschaft künftig an allen ev.-theol. Fakultäten gelesen werden und zugleich Prüfungsfach beim 2. theol. Examen sein solle.

Auf *katholischer* Seite sind wir in diesen Dingen noch nicht so weit wie die evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Aber die neue vom Bischof von Münster gebilligte Studienordnung der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Münster vom 22. 2. 1956 für Priesteramtskandidaten des Bistums Münster schreibt den Theologen immerhin den Besuch einer missionswissenschaftlichen Vorlesung für den ersten Kursus vor. Das ist schon etwas. Aber unsere Wünsche gehen natürlich weiter. Denn die Weltmission gehört genau so zur Kirche wie andere wichtige Phänomene, von welchen die Theologen in ihren Vorlesungen hören, und das Wissen von der Weltmission genau so zu dem vom Theologen zu fordernden Wissen wie etwa dasjenige von der Katechetik. Wer in der Missionswissenschaft nur eine Wissenschaft sieht, welche die Ausbildung von Missionaren und Missionshelfern sowie die Unterrichtung einzelner Missionsfreunde zum Ziele hat, versteht sie vollkommen falsch. Die Missionswissenschaft geht alle Theologen an.

UNIV.-PROF. DR. ANTWEILER / MÜNSTER

UNION FOR THE STUDY OF THE GREAT RELIGIONS (U.S.G.R.)

Die Vereinigung wurde zu Oxford im Jahre 1950 durch H. N. Spalding, Sir S. Radhakrishnan und Kanonikus L. E. Raven begründet. Nach Spaldings Tod konstituierte sie sich 1953 als Gesellschaft. Ihr Ziel ist es, die ethische, philosophische und religiöse Erziehung und Kultur durch das Studium der großen Kulturen in Ost und West zu fördern, im Hinblick darauf, daß sich die Völker sozial und international besser verständigen und das geistige Leben reicher entwickeln. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, daß die Menschen einen gemeinsamen Weg zu Gott hin haben und sich gemeinsam gegenseitiges Verständnis und Förderung schulden. Die Vereinigung will bei den Regierungen darauf hinwirken, daß das Studium der Religionswissenschaften eingeführt oder gefördert wird, auch mit dem Ziel, für ein Jahr dieses Studium verbindlich zu machen, nicht als philologisch-antiquarisches, sondern unter Einbeziehung der sozialen Gestaltung und künstlerischen Äußerung. Dazu hilft die Vereinigung

durch Ausschreiben von Preisarbeiten, durch Gewähren von Stipendien und Studienbeihilfen an Studenten und Professoren und durch Ermöglichen von Vorlesungen und literarischen Arbeiten, unter welchen letzteren Übersetzungen und Kommentare einen besonderen Platz einnehmen.

Organisiert ist die Gesellschaft derart, daß in größeren Ländern je ein Komitee besteht, in Großbritannien, Canada, Indien, Nahem Osten, Pakistan, U.S.A. und West-Afrika. Das Komitee für Großbritannien übernimmt zugleich die Koordination für die ganze Vereinigung; die Anschrift des Sekretariates ist: 9 South Parks Road, OXFORD. Jährlich wird in einem umfangreichen „Briefe“ (der sechste wurde im Juni 1956 versandt) über die Tätigkeit der Vereinigung berichtet. Die Beiträge setzten die einzelnen Mitglieder selbst fest. Daß die Vereinigung sich in dem Kampf gegen Materialismus und Spezialistenbeschränktheit nicht auf Anklagen festlegt, sondern Wege zu weisen versucht, die für jeden Gutwilligen gangbar sind, ist besonders begrüßenswert und förderungswürdig.

BESPREDHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Archivum Historicum Societatis Jesu. Anno XXIV, fasc. 48, Jul./Dec. 1955. Romae, pp. 249—544.

Auch diesmal bringt das AHSJ wertvolle Beiträge aus der Missionsgeschichte der SJ. J. Dehergne zeichnet für eine exakt belegte missionsgeographische Beschreibung der Chinamission zu Anfang des 18. Jhs.: *Les Missions du Nord de la Chine vers 1700* (pp. 251—294). P. M. Dunne u. E. J. Burrus bieten „Four Unpublished Letters of Anton Maria Benz, Eighteenth Century Missionary to Mexico“ (336—378). Dr. A. Armani findet in den Instruktionen Acquavivas u. in den Anweisungen der Provinzialoberen den wahren Ursprung der paraguayischen Jesuitenmission u. untersucht die politischen u. sozialen Ordnungsprinzipien ihrer Reduktionen (379—401). Die *Bibliographia de Historia SJ* am Schluß des Bandes gibt Hinweise auf spezifische Missionsliteratur (nnr. 76—145). Münster (Westf.) P. J. Glazik MSC

Aufgaben deutscher Forschung. Im Auftrage des Ministerpräsidenten Fritz Steinhoff zusammengestellt und herausgegeben von Staatssekretär Professor Leo Brandt. 2. Auflage. Band I. Geisteswissenschaften. Westdeutscher Verlag. Köln u. Opladen 1956. 520 S.

In diesem Buch werden auch die Forschungsaufgaben auf den Gebieten der Missionswissenschaft und Religionswissenschaft behandelt, und zwar die auf dem Gebiet der „Missionswissenschaft“ von Ohm und die auf dem Gebiet der „Religionswissenschaft“ von Noth („Die Religionen des alten Orients“), Klausner, Rengstorff („Wissenschaft des Judentums“), „Die Religionen des Mittelmeerraums im Altertum“ und „Die Religionen der Gegenwart außerhalb des abendländischen Kulturgebietes“ (Prof. Ohm).

Senden

Dörmann

BURKS, ARTHUR J.: *Glocken am Kururu*. Das Abenteuer einer Indianermission. (Bells above the Amazon). Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1955. SS 207, Hln. DM 8,40.

Ein Arzt, der Zentralbrasilien nach medizinischen Pflanzen durchforscht hat, lernte auf seinen Reisen die segensreiche Tätigkeit des deutschen Franziskanermissionars P. Hugo Mense kennen. In Szenen und Bildern berichtet er von der mühseligen Kleinarbeit, den Entbehrungen und Abenteuern, die der Aufbau einer neuen Mission kostet. Daß ein Außenstehender davon erzählt, verleiht dem Buch besonderen Reiz. Dinge, die der Missionar selbstlos übergeht, weil sie ihm selbstverständlich sind, werden hier so beschrieben, daß man ein ganz anschauliches Bild vom Werden und Wachsen einer Mission erhält. Manchmal merkt man der Erzählung den fast pedantischen Ernst des Wissenschaftlers an, mit dem er Einzelzüge festhält. Aber im ganzen ist das Buch sehr lesenswert und aufschlußreich, weil es den missionarischen Alltag darstellt, wie er selten beschrieben wurde.

Münster (Westf.)

P. J. Glazik MSC

CAMPS, ARNULE, OFM: *An Unpublished Letter of Father Christoval de Vega, S. J.: Its Importance for the History of the Second Mission to the Mughal Court and for the Knowledge of the Religion of the Emperor Akbar*. (Studia et Documenta Orientalia, 4.) Centre of Oriental Studies of the Franciscan Custody of the Holy Land. Cairo 1956, pp 18.

Die von E. Maclagan, H. Hosten und A. Santos geschichtlich gut erforschte Missionstätigkeit der Jesuiten am Hofe Akbars d. Gr. (1556—1605) erhält durch einen bisher unveröffentlichten Brief von Chr. de Vega's vom 2. 12. 1593 (Arch. Rom. S. J.: Goa 14, 127—128 v.) eine wertvolle Ergänzung. Vf. glaubt, aus ihm die Gründe feststellen zu können, die die Jesuiten bewogen haben, die 2. Mission in Lahore (1591) aufzugeben, und zwar 1. weil Akbar eine neue Religion gegründet hatte, als deren Prophet er anerkannt und verehrt werden wollte, und 2. weil diese neue religiöse Situation in Lahore die christliche Mission kompromittierte, die keinen anderen Zweck haben sollte, als die neue Religionsgründung Akbars zu rechtfertigen. Mit diesen Angaben bestätigt der Brief de Vega's die in dem Buch *Dabistan* gegebene Darstellung der Religion Akbars und verleiht gleichzeitig den bisher bekannten Aussagen der Jesuitenmissionare neue Autorität.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

CHARLES, PIERRE, SJ: *Etudes Missiologiques*. 343 S. 200 frb. Museum Lessianum, Desclée de Brouwer Bruges. 1956.

P. Masson hat hier Aufsätze und Vorträge seines Mitbruders, des unvergeßlichen P. Charles, gesammelt. Wir danken ihm herzlich dafür. Die Themen sind vielfältig: allgemeine Missionswissenschaft, Missionsmethode, Mitarbeit der Heimat, afrikanische Probleme, Franz Xavers Bedeutung für heute, die Lage in Japan, der Islam und seine menschlichen Werte. Alles ist interessant und

heute noch aktuell. Der Ton ist nie doktrinär, sondern immer lebendig, begeisternd, oft von glänzender Rhetorik. Packende Erlebnisse wie z. B. das Gespräch mit dem bekehrten Buddhisten (170 ff.) und dem Kadi (165 ff.) verleihen den Themen Farbe und Wärme. Überall dieselbe Klarheit, dieselbe bildhafte, anschauliche, zündende Sprache, immer derselbe P. P. Ch., der zu begeistern und zu wecken verstand.

Trier

Dr. P. Frid. Rauscher, W. U.

Commentarii Ignatiani 1556—1956. In: Archivum Historicum Societatis Jesu 25, 1956, Jan./Jun. (Romae) pp 615.

Zum 400. Todestag des hl. Ignatius legt das AHSJ einen umfangreichen Band vor, in dem Arbeiten bedeutender Forscher über das Leben und Werk, über die Schriften und die geistliche Lehre des Gründers der Gesellschaft Jesu vereinigt sind. Die einzelnen Beiträge sind nicht redaktionell aufeinander abgestimmt worden; man wollte den Mitarbeitern volle Freiheit lassen, ihre persönliche Meinung zu bisher strittigen u. unklaren Punkten der ignatian. Forschung zu äußern. — Die Missionswissenschaft gehen vor allem zwei Arbeiten an: J. Wicki, *Das Jubiläum von 1550 in den überseeischen Jesuitenmissionen* (119—133) und: E. J. Burrus, *Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain. Ignatian Principles put into Practice* (574—597). Glazik

DESCOLA, JEAN: *Quand les Jésuites sont au pouvoir.* Collection: Les Cahiers Missionnaires N°. 1/Librairie Arthème Fayard Paris 1956 / 192 pages - 400 francs.

Die Cahiers Missionnaires setzen sich das Studium der Missionsgeschichte und -probleme zum Ziel. Das erste volkstümlich gehaltene Heft legt in knapper aber klarer Fassung die Vergangenheit der Jesuitenreduktionen von Paraguay dar und hebt dabei die soziologische und politische Seite besonders hervor. Das offene Zugeständnis der menschlichen Schwächen, die auch bei den Jesuitenmissionaren nicht fehlten (108, 123 u. a.), und die unverblünte geschichtliche Wahrheit über die drei Hauptfeinde des Jesuitenstaates: Siedler, Regierung und südamerikanische Bischöfe (113) steigern das Vertrauen des Lesers zum Vf. Nach Darlegung der besonderen Fähigkeiten der Guaraniindianer (55 ff.) erwartete man vergebens einen Hinweis auf die schwächer entwickelten Geistesgaben wie Rechnen und Abschätzen von Werten, das die Erklärung zu vielen praktischen Einrichtungen der Reduktionen bieten würde, z. B. zum Tauschhandel statt Geldes (74), während D. nur von der „simplicité“ und „gens peu instruits“ spricht (65). Vf. zweifelt an der Aufrichtigkeit der Guarani (88), die zum Zeichen der „Versöhnung“ nach der Körperstrafe die strafende Hand küßten. Doch auch nichtjesuitische Geschichtsschreiber bezeugen die Aufrichtigkeit dieses Verhaltens unter anderen Stämmen, so P. Manuel da Ilha OFM 1621 und P. Antônio de Sta. Maria Jaboatão, OFM 1763. Der geschichtlichen Vollständigkeit wegen hätte D. die Gründung der ersten Franziskanerreduktionen in Paraguay durch P. Ludwig Bolaños und die spätere Übernahme durch die Jesuiten und ihre allmähliche Vervollkommenung wenigstens kurz erwähnen sollen. Canindé / Brasilien P. Uenantius Willeke OFM

HOFMANN, OSCAR, MSC: *Monsignore Matthäus Kirdner*. Ein Pionier auf dem Missionsfelde Zentralafrikas. Verlag: Missionshaus St. Heinrich. Bamberg (1956). 48 S. DM 0,70.

Eine populäre Biographie des 1912 verstorbenen Msgr. M. Kirdner aus Bamberg, der, zur MFSC gehörig, von 1854—1861 im Sudan gewirkt hat, seit 1859 als apostolischer Vikar. Ohm

HUBER, GERHARD: *Kreuze über Nagasaki*. Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 1954. 212 S. Ganzleinen.

Ein landeskundiger Missionar zieht hier den Vorhang zu der ersten Martyrertragödie der japanischen Kirchengeschichte auf. Franz Xaver hatte den Samen der Frohbotschaft gesät. Das Wort Gottes ging auf. Es schien, daß Japan in drei bis vier Geschlechterfolgen christlich sein würde. Die Intrigen des Bonzen Jakuin, des Leibarztes und Beraters am Hofe Hideyoshis, lösten eine Christenverfolgung aus, in der in einem tragischen Kampf sich Buddhismus und Christentum begegneten und sich die lebendige Glaubenswirklichkeit des Christentums von der Lebenswirklichkeit der Nichtchristen in dramatischer Weise abhob.

Aus einem reichen Quellenmaterial bietet Vf. das wissenschaftlich Gesicherte, ohne aber auf gelehrte Kontroversen einzugehen. Dadurch ermöglicht er bei aller Sachlichkeit und gemäßigter Ruhe der Sprache dem Leser, die Ereignisse ungestört durch gelehrtes Beiwerk selbst ‚mitzuerleben‘ und sich zu erbauen. Durch die unaufdringlich sich von selbst ergebende meditative Hineinnahme geschichtlicher Tatsachen in das Innere wird so Geschichte zum Beweggrund, der fortzeugend neue Geschichte bewirken wird. Auch den Japanern ist von der bisherigen Regierung bis in die Nachkriegszeit hinein die erste christliche Epoche ihrer Geschichte durch einen echnen Vorhang verschlossen gehalten worden. Mit dem fortschreitenden Bekanntwerden der Martyrertragödie wird der Kirche aus blutgetränktem Erdreich Kraft zuströmen und sie wird wachsen „zu einem mächtigen Baum, der das Inselreich des fernen Ostens überschattet“ (174).

Münster (Westf.)

Dr. A. Fröschle-Firmann

JANS, PAUL, MSC: *Essai de Musique Religieuse pour Indigènes dans le Vicariat Apostolique de Coquilhatville*. In: AEQUATORIA 19, 1956, Nr. 1, pp. 43.

Wie 1938 in der Zeitschrift: *Africanae Fraternitatis Ephemerides Romanae* (AFER), Nr. 13, pp. 169—199, legt hier der bedeutende Inspirator der musikalischen Akkommodation, P. Paul Jans MSC, nochmals die Prinzipien seiner eigenen Kompositionsweise und die seiner Mitarbeiter, der PP. Alfons Walschap und J. De Knop, dar (1—13). Ein eigener Notenteil „12 chants religieux pour indigènes“ (17—36) bietet Beispiele und enthält vor allem die berühmte *Missa II* von P. A. Walschap, auch *Messe Bantoue* oder *Messe Congolaise* genannt. Ein 3. Teil: *Bibliographie* (37—43) bringt 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. — Der Notenteil ist auch gesondert erhältlich (Coquilhatville/Congo Belge, B. P. 120).

Hiltrup (Westf.)

P. Wilh. Tegethoff MSC

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1954. 21. Jg. Freiburg (Schweiz). Selbstverlag der SKAMB, Freiburg. 96 S.

Das Jahrbuch enthält Beiträge über „Maria und die Missionen“, Spanisch-Amerika und das heimatliche Missionswesen.

LAURES, JOHANNES, SJ: *Geschichte der katholischen Kirche in Japan*. Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1956, 196 S. DM 6,80 gbd.

Wie Vf. im Vorwort schreibt, ist das Buch „nicht für den Fachmann“ geschrieben. Deshalb sind alle historischen Nachweise und Literaturangaben fortgefallen, trotz guter wissenschaftlicher Fundierung und jahrelanger Forschungsarbeit, die uns durch seine sonstigen wissenschaftlichen Arbeiten bekannt ist. Um so notwendiger wäre es aber gewesen, den Leser in die so fremde japanische Welt näher einzuführen, fremde Worte zu erklären, geographische Skizzen oder eine Karte beizufügen. Für eine populäre Darstellung wäre es gewiß auch besser gewesen, typische Geschehnisse lebendig darzustellen an Stelle vieler knapp gefaßter Einzelheiten. Eine „Geschichte der k. Kirche in Japan“ durfte auch an den unangenehmen Dingen nicht vorbeigehen, wenn sie geschichtlich bedeutsam waren. Sie konnte gewiß Streitfragen nicht entscheiden, aber man konnte objektiv und mit Takt den Standpunkt beider Parteien darlegen. Die Missionstätigkeit der Dominikaner und Augustiner trat gewiß hinter der der Jesuiten weit zurück, aber es hätte doch ein kurzes Wort darüber gesagt werden dürfen. Ausgezeichnet ist die Darstellung der Mission in der neuesten Zeit.

Walberberg

P. Benno M. Biermann O. P.

MELIS, P. FRANCESCO: *P. Francesco und die Kinder Chinas*. Bericht ungewöhnlicher Erlebnisse. Bonner Buchgemeinde. 1955. SS 232 (dasselbe im Verlag der Arche, Zürich 1955) Original: R. P. Francesco Melis: *Mon école dans la Chine en feu*. Préface de R. P. Boris. Paris 1954. pp 254. (Zur Berichtigung der Rezension ZMR 40, 1956, 315.)

Ein Chinabuch mit falscher Etikette und prokommunistischem Inhalt. Melis, Altmissionar, flieht 1948 mit 60 Waisen vor den Kommunisten zu den Nationalen. Unterwegs treffen sie Kommunisten. Gleich gehen 29 W. begeistert über. 30 W. erreichen die Nationalen und werden sofort seelisch verdorben. Verzweifelt schafft P. M. sie fort auf den Flieger, weiter zu denselben Nationalen. Die Kommunisten erwiesen sich besser, als P. M. gesagt und geglaubt hatte. Kommunistische Charaktere, Reden, Taten und Verhältnisse stehen im Licht, die kirchliche Seite im Schatten. Als Vf. wurde Georges Leser (Paris) erfragt. Ob er zugleich als „R. P. Borsi“ und „P. F. Melis“ schrieb, bleibt fraglich. Vielleicht redigierte er eine Quelle, wenn ja, dann keine echt katholische! Vgl. G. Hermanowski: Wer ist P. Francesco? In: *Begegnung* (Köln) 1. 4. 1956. S. 99.

Rheineck

P. Anton Pott SUD

MICHEL-DROIT: *Bei den Menschenfressern in Neu-Guinea*. Ins Deutsche übertragen von Elisabeth Serelmann-Küchler. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg (1956), SS 268. x oo

Mit einem Anhang von P. Dr. A. Freitag SVD: *Die kath. Missionsunternehmen auf Neuguinea* (249—268 u. 1 Karte).

Französische Originalausgabe: *Chez les mangeurs d'hommes. Cinquante années de lutttes apostoliques en Papouasie*. Ed. de La Table Ronde, Paris 1952, pp II u. 245. Frs. 660.-

Es ist zu begrüßen, daß dem deutschen Leser ein bisher unbekannt gebliebenes Kapitel der neueren Missionsgeschichte zugänglich gemacht wird: Die Anfangszeit der kath. Mission in Süd-Neuguinea. Das Buch berichtet auf den ersten Seiten von den ergebnislosen Versuchen der Maristen und der Mailänder Missionare auf verschiedenen Inselgruppen Westozeaniens (9—33). Der Rest des Buches ist ausschließlich dem Wirken der Missionare von hlst. Herzen Jesu im heutigen Ap. Vikariat Port Moresby gewidmet. Ein äußerst lebendiger Bericht von den Entbehrungen und der Tapferkeit, vom Eroberungsdrang und Seeleneifer der Glaubensboten! Ein grausiges Bild von der Unkultur der kannibalistischen Steinzeitmenschen und ihrem wilden Land! Kurz: Ein mitreißendes Missionsbuch!

Der Missionswissenschaftler hat allerdings beim Original und bei der Übersetzung manches auszusetzen. M-D erwähnt im letzten Satz seines Vorwortes als Hilfe die „Aufzeichnungen und Erzählungen“ des P. Dupeyrat MSC. In Wirklichkeit handelt es sich mehrfach seitenweise um eine fast wörtliche Wiedergabe aus dessen Büchern: *Papouasie, Histoire de la Mission (1885—1935)*, Issoudun/Paris (1935), pp 542 und: *Le Sanglier de Kouni: P. Chabot Missionnaire en Papouasie*, Issoudun 1951, pp 211! — Der Übersetzerin fehlte es — bei aller Anerkennung der flüssig lesbaren Verdeutschung — doch wohl an der notwendigen Sachkenntnis. Sie hat nicht nur falsche Schreibweisen des Originals unberichtigt übernommen (Woodlack statt Woodlark u. a. Eigennamen), sondern auch Wendungen aus dem französischen kirchlichen Sprachbereich mit ungebräuchlichen deutschen Ausdrücken wiedergegeben, so Révérend mit ehrwürdig statt hochwürdig, les Pères mit „die Väter“ statt „die Patres“ usw.; für Notre Dame du S. Coeur sagt man i. D. Unsere Liebe Frau vom hlst. Herzen Jesu, für Missionnaires du S. Coeur Missionare vom hlst. Herzen (die Kirche S. Coeur in Issoudun ist später als der Name der Missionare entstanden!). — Selbst im missionskundlichen Anhang von P. Freitag finden sich, vor allem bei den Jahreszahlen für die Gebiete, die nicht von Steyler Missionaren betreut werden, falsche Angaben, die nicht alle auf Setzfehler zurückgeführt werden können: Hollandia 1837? Beginn 1884 nicht in Merauke, sondern in Port Moresby; Holl.-Neuguinea nicht 1920, sondern 1902 übertragen; erster Papua-priester 1937, nicht 1945 u. a. sachliche Unstimmigkeiten. — Schließlich muß zum Bildnachweis der deutschen Ausgabe ergänzend festgestellt werden, daß eine Reihe von Fotos aus dem französischen Original übernommen sind, für das P. Dupeyrat sie zur Verfügung gestellt hat. Die übrigen Fotos sind nicht aus dem Missionsgebiet, von dem das Buch handelt. x oo

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

MISALE YANGU: *Kwa Dominika, Sikukuu na Siku nyinginezo. Imefasiriwa na kutengenezwa na Benedictine Fathers, Ndanda. Ndanda Mission Press 1955. 524 S.*

Ein auf bestem Papier und sauber gedrucktes Suaheli-Volksmeßbuch mit den Meßformularen für die Sonntage und viele Heiligenfeste sowie den allgemeinen Meßtexten für die Heiligenfeste und Texte von Votivmessen. *Ohm*

MONSTERLEET, JEAN, SJ: *Chinas Märtyrer sprechen . . .* (Les martyrs de Chine parlent) Herold, Wien/München 1955. SS 399, Hln. S 68,—

Ein echtes und wichtiges Dokument der kath. Missionsgeschichte und gleichzeitig eine Zeugenaussage! Beides wird ausdrucksvoll durch die sprachliche Gestaltung unterstrichen: Ein Dokumentarbericht voll innerer Objektivität — ein Zeugnis voll nüchterner Abgeklärtheit. Dabei hätte die Versuchung nahegelegen, diese erschütternden Berichte zu einem leidenschaftlichen Appell an die Weltöffentlichkeit zu gestalten. Aber Vf. ist kein Journalist, sondern Missionar und Universitätsprofessor. Er läßt nur Tatsachen sprechen, und die stehen im Schatten des Kreuzes. Da wird nichts beschönigt oder verschwiegen, nichts vergrößert und verherrlicht. Ganz offen wird die Möglichkeit besprochen, daß die Kirche in China ausgerottet werden könnte. Und doch entzündet sich an der Standhaftigkeit der sterbenden Zeugen die Hoffnung, daß die Kirche Chinas weiterleben und schließlich siegen wird. Ein aufrüttelndes Buch!

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

MÖLLERS, P. HERMANN, SVD: *S. Paulus missionarius nostrae aetatis in Sinis. Inquisitio de S. Pauli methodo missionaris deque eius usu in Sinis nostrae aetatis* (Dissertation der Gregoriana). Romae 1956. 51 S. Orbis catholicus — Herder.

Der Wert der Dissertation liegt weniger in dem, was über Paulus, als in dem, was über den Chinamissionar gesagt wird und nur in sehr losem Zusammenhang mit dem ersten Teil steht. Denn im zweiten Teil spricht der erfahrene Chinamissionar. Wir warten auf das vollständige Werk und werden dann auf das ganze zurückkommen.

Thomas Ohm

OHM, THOMAS: *Wege zum Glauben. Kurze Bekehrungsgeschichten aus den Missionen. 2., erweiterte und verbesserte Auflage. Sendung, 4. Heft. St. Ottilien (1956), Eos-Verlag. 74 Seiten.*

Das Büchlein bringt nach einer „Einführung“ Geschichten von „Brüdern aus den Heiden“ und „aus dem Islam“.

Pastoralia. Onderlinge Gedachtenwisseling over Missiemethodische Pastorele Vragstukken. Onder de redactie van de Professoren van het grootseminarie Ledalero. Flores.

Die seit einigen Jahren erscheinende Zeitschrift bringt kirchliche Dokumente (Instruktionen, Dekrete etc.) in lateinischer Sprache sowie Aufsätze in holländischer und deutscher Sprache über missionsmethodische und liturgische Fragen.

Thomas Ohm

SCHENK, JOHANNES: *Der Apostel einer großen Stadt. Petrus Claver*. Fr. Pustet, Regensburg 1954, SS 240, Lwd. DM 8,40.

Die Lebensbeschreibung des großen Negerapostels ist geeignet, weite Kreise mit den Nöten der schwarzen Sklaven, den Schwierigkeiten ihrer Missionierung und den Anstrengungen der Kirche um ihre Befreiung bekannt zu machen. Das ist in unserer Zeit von besonderer Bedeutung, da nur so begreiflich gemacht werden kann, welcher Wandel sich vollzogen hat, wenn heute Negerpriester und Negerbischöfe in gleicher Vollmacht neben ihren weißen Amtsbrüdern wirken können und die schwarze Rasse immer mehr als gleichberechtigtes Glied der Menschheitsfamilie anerkannt wird. — Schade, daß sich kleine Schönheitsfehler eingeschlichen haben, so z. B. daß die Mohammedaner zu den Heiden gerechnet werden (170).

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

VOILLAUME, RENE: *Mitten in der Welt*. Das Leben der Kleinen Brüder Jesu von P. de Foucauld (Au Coeur des Masses. La Vie religieuse des Petits Frères du Père de Foucauld). Übertragen von M. Birgitta zu Münster OSB. Herder, Freiburg i. Br. (1954, 21956). SS 239 + VIII. Geb. DM 10,80; brosch. DM 8,—.

Um den Kleinen Brüdern und Schwestern Jesu das Wesen ihrer Berufung aufzuzeigen und um viele Fragen in der Welt lebender Christen zu beantworten, hat Vf., Generaloberer der Kl. Brüder, Vorträge und Rundbriefe für seine Fraternitäten in ein Buch zusammengefaßt, von dem hier die wichtigsten Kapitel dargeboten werden. Die beiden ersten Teile zeigen, wie P. de Foucauld der geistige Vater beider Gemeinschaften geworden ist; der dritte Teil weist ihr Ideal auf. Ein Ideal von ursprünglicher, evangelischer Echtheit, das selbstlose Jüngerschaft in der Nachfolge Jesu und katholische Verantwortung für die ganze Welt fordert. Daß dieses Ideal von hochgemuten Herzen heute gelebt und verwirklicht wird, ist eine Verheißung und gleichzeitig ein Beweis für die Gegenwart Christi und Seines Geistes in der Kirche. Das Buch wird den Missionar besonders ansprechen. Er wird aus ihm neuen Mut schöpfen, seinen Beruf tagtäglich selbstvergessen zu leben, weil er wissen darf, daß er zu denen gehört, die die wahrhaft katholische Kirche verwirklichen. Außerdem ist das Buch eine Einführung in das innere Leben, wie man sie selten findet. Es hat den Mut, jeden Menschen, sein Schicksal und sein unruhiges und hungriges Herz ernst zu nehmen.

Münster (Westf.)

P. J. Glazik MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT

BRUNNER, AUGUST: *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*. Verlag Herder, Freiburg 1956, VIII u. 390 S. Ln. DM 22,—

Die Einzeluntersuchungen auf dem Gebiet der Religionsgeschichte und der vergleichenden Religionswissenschaft sind besonders in den letzten Jahren so sehr angewachsen, daß eine religionsphilosophische Behandlung und systematische Zusammenschau der hier erarbeiteten Erkenntnisse dringendst geboten erscheint. Der Vf. will in dem vorliegenden Buch nicht, wie es bei den christlichen Religionsphilosophen im allgemeinen üblich ist, eine natürliche Theologie, Theodizee oder Offenbarungslehre bringen. Das Werk will vielmehr Religionsphilosophie im eigentlichen Sinn sein, insofern es das viel reichere und umfassendere Phänomen der Religion mit seinen verschiedenen Erscheinungsformen, wie es in der Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionspsychologie und Religionssoziologie zur Darstellung kommt, zum Ausgangspunkt der Untersuchung nimmt und Entstehung und Sinn der Religion aufzuhellen versucht. Unter Beschränkung auf die Hauptlinien, auf das, was in jeweilig abgewandelter Form in allen oder fast allen Religionen vorkommt, wird die Fülle der durch die Religionsgeschichte und die anschließenden Disziplinen behandelten Erscheinungen nicht nur in eine gute Übersicht gebracht, sondern auch in ihrem wesentlichen Gehalt philosophisch analysiert und in ihrem tieferen Zusammenhang erschlossen, wodurch der Theologie und insbesondere der Fundamentaltheologie wertvolle Dienste geleistet werden. Die Religion, aus der personalen, geistig-sinnlichen Anlage des Menschen entwickelt, offenbart sich hier in ihrer ganzen Fülle, wie in ihrer Vielgesichtigkeit und Mehrdeutigkeit: in ihren geläuterten Formen, wie sie vor allem das Christentum bietet, aber auch in ihren Verfallserscheinungen und den verschiedenen Graden ihrer geschichtlichen Verwirklichung. Von den Grundlagen personaler Philosophie ausgehend zeigt der Vf. in den ersten Kapiteln die in der Religion wirksamen Faktoren auf. Da ist der Überstieg, in dem sich das Absolute anzeigt und durch den allein irgend ein Geschehen oder Verhalten religiös ist; da ist der Geist mit seinen so verschiedenartigen Grundeinstellungen und Grundhaltungen. Dazu tritt das Seelische in Tätigkeit, jener Zwischenbereich, der aus der Verbindung von Geist und Leib zum Leben entsteht. In diesem Bereich wirken auch die Schichten des Pflanzlichen und rein Stofflichen. Dazu kommt schließlich noch der Einfluß der Welt der Dinge und Menschen mit ihren Gemeinschaften und ihrem Ringen um die Formung der Welt. So werden die Gestaltungskräfte der Religion in ihrer Wirksamkeit deutlich gemacht auf allen Gebieten des persönlichen und sozialkulturellen Lebens. Von der Herzensmitte der Religion, von Offenbarung, Erlösung und Heil her wird dann den Problemen von Fest und Kult, Gebet, Opfer und Jenseits nachgegangen. Zum Abschluß kommt die Wahrheit der Gotteserkenntnis zur Sprache und in einem theologischen Nachwort über das entstellte Antlitz der Liebe die Stellung des Christen zu den nichtchristlichen Religionen. Hohes wissenschaftliches Ethos, universale Aufgeschlossenheit für die Anliegen des modernen Denkens, gediegene Sprache, präzise Formulierungen und reicher Gehalt machen das Buch für jeden aufgeschlossenen Men-

schen zu einem zuverlässigen Führer auf dem Gebiet der religiös-weltanschaulichen Fragen und helfen mancherlei Schwierigkeiten und Mißverständnisse über das religiöse Wesen aus dem Wege räumen.

Würzburg

J. Hasenfuß

HESSEN, JOHANNES: *Religionsphilosophie*. Bd. I: Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie. Bd. II: System der Religionsphilosophie. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel ²1955. 302 und 338 Seiten. 2 Bde. zusammen Kart. DM 28,—, Leinen DM 32,—

Aus unserer Rezension der 1. Auflage von Hessens Religionsphilosophie wiederholen wir die kurze Zusammenfassung des Inhalts, die auch als Klappentext zur 2. Auflage Verwendung fand. H. beginnt mit einer Kritik der neuscholastischen Religionsphilosophie und bespricht dann die neuidealistischen Versuche von Eucken, Brunstäd und Volkelt. Es schließt sich an die Neubearbeitung seines früheren Werkes: „Die Religionsphilosophie des Neukantianismus“, der Marburger und Badischen Schule. Dann folgen die Auseinandersetzungen mit Vertretern der historisch-psychologisch orientierten Autoren, Dunkmann, Wobbermin, Scholz. Der 1. Band schließt mit einer glänzenden Darlegung jener Methode, die ihm die einzig richtige zu sein scheint und der er selber in seinem System im 2. Bande folgt: der phänomenologischen Religionsphilosophie eines Max Scheler und Rudolf Otto. Bei jedem einzelnen Denker gibt H. zuerst eine genaue Analyse seines Werkes, worauf die eigene Kritik folgt, die auch an Scheler nicht halt macht. Im 2. Band bietet H. sein eigens wohl durchdachtes System in vier Teilen: die Selbständigkeit, das Wesen, die Wahrheit und die Wesensform der Religion.

Das Urteil, daß das Werk „zweifelsohne eine große Leistung“ sei, haben sehr viele Besprechungen bestätigt, und es scheint nicht übertrieben zu sein, es sei dieses Werk „das Beste, was die religionsphilosophische Forschung in den letzten Jahrzehnten zutage gefördert hat“. Insofern ist es doppelt schade, daß bedeutende religionsphilosophische Versuche anderer katholischer Autoren, wie Rosenmöller, Engert usw. auch in der 2. Auflage nicht berücksichtigt sind. Besonders zu bedauern aber ist, daß auch die 2. Auflage mit der immerhin schon 1947 erschienenen „Religionsphilosophie“ von Othmar Spann (Gallus Verlag Wien) keine Auseinandersetzung bringt, sondern im Vorwort einfach behauptet wird, es sei seit der 1. Auflage (1948) „auf religionsphilosophischem Boden nichts Wesentliches hinzugekommen“. Und doch hat Spann, mit einem Augustinuswort gesagt „grandes passus, sed extra viam“ gemacht. Bei H. hat man den Eindruck, die Religionsphilosophie sei zu einem relativen Abschluß gekommen, bei Spann, sie beginne erst und er schreibe nur „Prolegomena zu einer künftigen Religionsphilosophie“. Während dem Thema „Mystik“ von H. ein wenn auch kurzer, so doch inhaltsreicher Abschnitt gewidmet ist, werden die Probleme, die durch die neuen Erkenntnisse über das Magische und Mythische sich stellen, überhaupt nicht gesehen, während sie bei Othmar Spann im Vordergrund stehen. Ein Name wie C. G. Jung wird in den beiden Bänden nie genannt, während er für eine lebendige Religionsphilosophie der Zukunft sicher von einer viel größeren Be-

deutung ist als irgend ein Neukantianer, dessen Namen die heutige Generation schon gar nicht mehr kennt. Es ist schade, daß H. nicht mehr die Kraft hatte, solch neue Aspekte mitzuverarbeiten. Damit ist neben der Größe und Bedeutung des Werkes auch eine deutliche und bedauernswerte Grenze bezeichnet und für junge katholische Kräfte eine dringende Aufgabe aufgezeigt.

Schöneck

Gebhard Frei

VICEDOM, G. F.: *Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit*. Schriftenreihe: Theologische Existenz heute. Neue Folge Nr. 51. München 1956. Christian Kaiser Verlag. 32 S. DM 1,50.

Ein dünnes Heft mit reichem Inhalt, wert gelesen und überdacht zu werden, namentlich in unseren Tagen, in denen wir allen Grund haben, unsere bisherigen Methoden zu überprüfen und zu überholen. Die Lage der Christenheit ist gefährlich. Wir haben Fehler gemacht. Die Weltreligionen erwachen in Reaktion auf unsere Missionsarbeit. Sie kritisieren das Christentum und greifen es an. Vicedom macht die Gefahr in ihrer ganzen Größe sichtbar. Auf der anderen Seite aber läßt er hoffen, und zeigt er die Wege, die wir einschlagen sollten. Auf keinen Fall dürfen wir die nichtchristlichen Religionen weiterhin falsch beurteilen und einschätzen. Es kommt viel darauf an, sie so zu erkennen, wie sie heute sind, nicht wie sie sich in den geschichtlichen Handbüchern präsentieren.

Thomas Ohm

VERSCHIEDENES

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Prof. Dr. Vincenz Hamp, Prof. Dr. Meinrad Stenzel, Prof. Dr. Josef Kürzinger. Aschaffenburg 1956. Paul Pattloch-Verlag. 150 Seiten, DM 14,80.

Die Pattloch-Ausgabe des Alten Testaments wurde in dieser Zeitschrift bereits angezeigt. Nun legt Pattloch eine vollständige, ungekürzte Ausgabe des Alten und Neuen Testaments in einem einzigen Band vor, zu einem sehr billigen Preise. Zum Volksbuch bestimmt verdient sie ein Volksbuch zu werden.

Thomas Ohm

HAUBST, R.: *Die Christologie des Nikolaus von Kues*. Freiburg 1956, 336 S.

Eine Habilitationsschrift, die 1954 der kath.-theol. Fakultät der Universität Bonn vorlag. Nur wer eine in gleicher Weise profunde Kenntnis des Kusaners mitbrächte, vermöchte die hier geleistete Arbeit geziemend zu würdigen. Wenn eine Besprechung unternommen wird, kann das nur so geschehen, daß wir die dargestellte Lehre des Nikolaus uns belehren lassend entgegennehmen und uns der Ausrichtung der ZMR entsprechend mit besonderer Aufmerksamkeit den religionsphilosophischen Gedanken des N. v. K. zuwenden (192—217).

In den einführenden Darlegungen über die kusanische Christologie bietet H. eine Zusammenstellung der einschlägigen Quellen sowie den Aufweis des biblischen und dogmengeschichtlichen Hintergrundes der theol. Gesamtkonzeption des Kusaners (1—40).

Das 1. Kap. behandelt die Inkarnation des Logos in heilsgeschichtlicher Perspektive. Das natürliche Heilsverlangen verweist den Menschen wesentlich auf Gott als die erfüllende Wahrheit. Der Sündenfall bedingt in der Geschichte die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, dem der Heilsratschluß Gottes zu Hilfe kommt. Das Kap. wird abgeschlossen mit der Darlegung des Ablaufes des göttlichen Heilsplanes in der Geschichte dieser Erde — bei der Uroffenbarung beginnend über die Zeiten der Vorbereitung, die in der Ankunft Christi ihr Sinnziel erreichen (90—108).

Das 2. Kap., „Die hypostatische Einung“, stellt N. zunächst in die christologische Tradition der Patristik und des Mittelalters und entfaltet dann den für N. wesentlichen Gedanken des Maximitätsprinzips (bes. 154—157) sowie die Stellung des Gott-Menschen Jesus Christus als Vollendung und Ziel des Universums. (In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf R. Haubst, *Das hoch- und spätmittelalterliche „Cur Deus homo?“* In: *MthZ* 6, 1955, 302—313.) Schließlich entwickelt H. mit dem Kusaner den Beweis der Gottheit Christi aus der Schrift, zuvörderst aus dem *Corpus Joanneum*, und rechtfertigt ihn gegenüber den Ungläubigen.

Im 3. Kap. befaßt sich H. mit der menschlichen Natur innerhalb der hypostatischen Unio, d. h. mit der Wesensfülle der menschlichen Natur, der Geburt des Menschen Jesus aus der Jungfrau Maria sowie dem Verhältnis von Leib und Seele der menschlichen Natur zu der Person des Logos, speziell während des *Triduum mortis*.

Angesichts der heute neuerwachten dogmatischen Diskussion um das Zentraldogma von Chalcedon gewinnen die gesamte Darstellung und insbesondere die Beiträge des N. zu verschiedenen Einzelproblemen (z. B. zu der Frage nach Umfang und Begrenzung der Gottesschau des irdischen Jesus) beachtliche Dringlichkeit. Von eminenter Bedeutung für die heutige Dogmatik erscheint nicht zuletzt der formal-methodische Entwurf der kusanischen Christologie, in der das heilsgeschichtliche und das metaphysische Denken in ausgeglichener Weise vereint sind.

Den Religionsphilosophen und den Missionswissenschaftler interessieren besonders die Ausführungen über die Rechtfertigung der Sendung und der Gottheit Christi, die N. gegenüber Heiden, Juden und Mohammedanern durchführt (200—217). Hier sind besonders seine Schriften „*De pace fidei*“ und „*Cribratio Alchoran*“ sowie *Sermo* 118 zu nennen.

Christus ist für den Kardinal die Vollendung der Religionen. Was im Heidentum und Judentum Gutes sich befand, trotz zahlreicher Verirrungen, ist in Christus als Wirklichkeit geeint und zusammengefaßt, so daß derjenige nicht wahrhaft Jude oder Heide ist, der die Erfüllung in Christus nicht erkennt (201). Aus dieser Überlegung folgt für N. v. K. eine Einsicht, die seit langem und heute wieder in besonderem Maße für die Missionsmethodik von Wichtigkeit ist; H. formuliert: „Es ist nicht nötig, die religiösen Anschauungen von Heiden, Juden und Mohammedanern mit Stumpf und Stiel auszurotten. Man tut besser daran, den Wahrheitskern von Überwucherungen zu befreien und ihm zum Hineinwachsen in die christliche Glaubenserkenntnis zu helfen“ (201 f.).

Hermes Trismegistos, die Sibyllen, Platon sind für N. Beispiele und Belege dafür, daß Gott Propheten und Lehrer auch unter die Heiden geschickt hat (202). Hier denkt N. ganz im Sinn des hl. Augustinus, der in seinem „Gottesstaat“ die gleichen Gedanken vorträgt. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß N. keineswegs die christliche Religion auf eine Stufe mit den übrigen setzt oder die Grenzen synkretistisch in leichtfertiger Weise vermischt oder bagatellisiert. Wie könnte das sein, da doch das Christliche gerade die Erfüllung darstellt, was offenbar die Unerfülltheit, Häftigkeit und Bedürftigkeit der anderen Religionen voraussetzt!

Interessant ist der Maximitätsbeweis der Gottheit Christi gegenüber den Mohammedanern (209—212), in den anselmische Elemente hineinverwoben sind, sowie das Argument der „Präsuppositionsdiagnostik“ (213—215), durch das er aus dem allgemeinen Verlangen nach dem ewigen Leben bei allen Religionen die Existenz eines gott-menschlichen Mittlers postuliert, weil anders dieses Ziel nicht zu erlangen sei. Wenn auch die Beweiskraft beider Gedankengänge nicht zwingend ist (212) und wenn sie auch „argumenta ad hominem“ bleiben (213), so kann man sich doch des bestechenden Eindruckes dieser Rechtfertigung schwerlich verschließen, obwohl und weil sie noch Raum läßt für die freie Entscheidung in der Haltung der sich unterwerfenden „docta ignorantia“.

Die religionsphilosophischen und missionstheologischen Gedanken des N., deren Zeitnähe evident ist, müssen gesehen werden in der Fortsetzung der Tradition, die sich von den Vätern, besonders Augustinus, durch das Denken der Früh- und Hochscholastik hin erstreckt und daher in der Kirche Heimatrecht besitzt. Um so mehr dürfen wir hoffen, daß diese Elemente einmal zusammengetragen werden zu einer Theologie der Mission und der nichtchristlichen Religionen, die dann auch die Missionspraxis bestimmen könnte.

Das Werk von H. zeigt die großartige Synthese des Kusaners, die Biblische, Augustinische und Thomistische umfaßt und Fragen der Neuzeit bereits vorwegnimmt. Es ist erstaunlich, wie dieser Entwurf vielfach ohne die Erkenntnisse der modernen Exegese — z. B. wenn Nikolaus in der Auferstehung Jesu einen Erweis seiner Gottheit erblickt (198) — überzeugend gelingen konnte, so daß der formale Aspekt, der dem Ganzen zugrundeliegt, nicht nur nicht falsch wurde, sondern gerade in der Tendenz des Biblischen blieb.

H. hat mit dieser gründlichen Arbeit, die gleich groß ist an wissenschaftlicher Akribie und im besten Sinne echter Aktualität einen wertvollen Beitrag zur Dogmengeschichte und Dogmatik geliefert. Auch die Missionswissenschaft kann ihm den Dank nicht vorenthalten.

Münster (Westf.)

Heinz Robert Schlette

KHO, P.O.G., und HAAS, H., S.A.M.: *Afro-asiatic students in the Western World*. („Social Compass“ IV [1956], 1—13).

Seit Vincent Lebbe zum ersten Mal die Aufmerksamkeit der europäischen Christen auf die besondere Lage der fremdländischen Studenten an ihren Hochschulen gerichtet hat, ist eine geraume Weile vergangen, bis weitere Kreise begriffen, welche apostolische Aufgabe ihnen zugewiesen war. Bei der Aufarbeitung der nicht nur theoretisch zu durchdenkenden, sondern auch praktisch anzugreifenden Probleme helfen nun in jüngster Zeit einzelne Gelehrte, die selber einst

als Fremdlinge in Europa studierten, wie es sich an vorliegendem Aufsatz zeigt, den ein Soziologe asiatischer Herkunft zusammen mit dem für die indonesischen Studierenden beauftragten Seelsorger geschrieben hat. Die Skizze umreißt sowohl die soziologischen Schwierigkeiten (Teilnahme an zwei Kulturkreisen und -stufen, Gefahr der Isolierung oder der Assimilation, Notwendigkeit einer rechten Akkommodation), als auch die inneren und religiösen, die sich aus der Koexistenz mit den Menschen des Gastlandes für den Studenten aus Afrika oder Asien ergeben. Unsere Aufgabe besteht darin, diesen Kommilitonen nicht nur das Einleben in die ihnen fremden Verhältnisse zu erleichtern, sondern auch ihnen zu helfen, daß sie ihre Eigenart bewahren, damit sie später ihrem Volke wirklich dienen können. Die Christenheit Europas ist aufgerufen, sich durch die Liebe Christi die Augen für die fremden Studenten öffnen zu lassen und ihnen auch am europäischen Hochschulort die Mütterlichkeit der einen Kirche zu bezeugen.

Münster

Dr. Helga Rusche

STRUVE, WOLFGANG: *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretation zu Kierkegaard und Nietzsche*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, o. J., 129 S. DM 6,50.

Vorliegende Arbeit, unveränderter Sonderdruck einer Habilitationsschrift (Univ. Freiburg i. B.) und bereits im Symposion I (1949) 207—335 erschienen, will keinen bloßen Vergleich geben, obwohl im Gang der Untersuchung Vergleichspunkte genug sichtbar werden. Angeregt durch die „rätselhafte Gleichheit und Ungleichheit“ beider Denker, geht Vf. ihrer Ursache nach und findet sie in dem „Neuen“, das mit K. und N. in das abendländische Denken einbricht, in der „Wesensvollendung der Subjektivität.“ Die Entwicklung auf diese Vollendung hin darzustellen und das neuzeitliche Denken als „Metaphysik der Subjektivität“ aufzuweisen, setzt sich die Untersuchung zur Aufgabe.

Die reichhaltige Ausführung kann hier nur im groben Aufriß nachgezeichnet werden. Anknüpfend an Gedanken Heideggers (Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit) wird gezeigt, wie der Wahrheitsbegriff als „Unverborgenheit des Seins“ über „Wahrheit als Richtigkeit“ (Platon, Aristoteles, S. Thomas) zur „Wahrheit als Gewißheit“ (Descartes) einer „Wesenswandlung“ unterliegt und zugleich eine Wandlung des Begriffes der Subjektivität im Gefolge hat. Letztere geht von dem ursprünglichen Sinn: Subjectum als das Zugrundeliegende über den Subjekt-Objekt-Unterschied zum Subjekt als vorstellender und erkennender Mensch. In der Neuzeit führen die Grundlegung alles Wissens auf der „Selbstgewißheit des Ichs“ (Descartes) und die Angleichung der *cogitatio* an den appetitus (Leibniz) zur ersten Vollendung der Subjektivität als „absoluter Geist“ (Hegel). Die weitere Radikalisierung der Subjektivität überhöht die denkende Subjektivität des Idealismus zu jener des Wollens: des „absoluten Interesses“ bei K., des „Willens zur Macht“ bei N. Die „Befreiung der Subjektivität des Wollens zu sich selbst“, von K. dargestellt als „Bewegung der Religion A“, bei N. als „Freigeisterei“, endet mit ihrem Selbstverlust, von K. als „Verzweiflung“ und „Krankheit zum Tode“, von N. als „Nihilismus“ beschrieben. Aus dem Nichts der Verzweiflung und dem Nihilismus soll bei K. die „Wiederholung“, bei N. die „Ewige Wiederkunft des Gleichen“ erlösen.

Eine tiefgreifende Untersuchung! Besonders die Ausführungen zum Existenzbegriff K's (23—33), zum Begriff „der Wiederholung“ und „der ewigen Wiederkunft des Gleichen“ (82—120) sind dankenswert. Doch ist die Bezeichnung „Metaphysik der Subjektivität“ mit einer krassen Vereinfachung belastet, seit man das abendländische Denken von Platon herauf in dieser Sicht sieht. Selbst für die neuzeitliche Philosophie scheint der Name nicht so glatt anwendbar. Würden wir gerade K. nicht mehr gerecht, wenn wir die Objektivität der Offenbarung und ihre Bedeutung für ihn nicht isoliert ans Ende stellten, sondern schon sein Werden zur „existierenden Subjektivität“ still von ihr begleitet auf-faßten, da doch der Philosoph vom Theologen in ihm nicht zu trennen ist?

Oeventrop (Westf.)

P. Joh. Kirsch MSC

INGESANDTE 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.

Australia in Facts and Figures. Nr. 47, (1955). 80 Seiten.

HAFNER, AMBROSIOUS: *Kim Iki oder eine Geschichte vom koreanischen Frühling.* Verlag Regensburg, Münster o. J. 204 S., Leinen DM 9,50.

Official Year Book of the Commonwealth of Australia. Canberra 1954. 1306 S.

REMY: *Goa Rome de l'Orient.* Ed. France-Empire, Paris (1955). 319 S.

RIGNEY, HAROLD W., SVD: *Vier Jahre in Roter Hölle.* Ein Tatsachenbericht. Steyler Verlagsbuchhandlung (1956).

SCHIFFERS, WINFRID: *Zehn Jungen, Gott und 8 PS.* Eine Jungengeschichte. Paul Pattloch Verlag. Aschaffenburg (1956). 131 S. Gzln. DM 5,40.

SHEEN, FULTON J.: *Kreuz und Bergpredigt.* Paul Pattloch Verlag. Aschaffenburg 1950. 83 S. Kart. DM 3,80.

SHEEN, FULTON J.: *Die sieben Tugenden.* Paul Pattloch Verlag. Aschaffenburg (1956). 101 S. Kart. DM 3,80.

SHEEN, FULTON J.: *Die sieben letzten Worte.* Paul Pattloch Verlag. Aschaffenburg (1956). 63 S. Kart. DM 3,80.

STACKELBERG, JÜRGEN VON: *Humanistische Geisteswelt von Karl d. Gr. bis Philip Sidney.* Baden-Baden (1956). Holte Verlag. 318 Seiten. DM 14,—.

THEOLOGY DIGEST. *Condensations of Carefully Selected Articles.* Vol. IV, 2 1956. St. Marys, Kansas, St. Louis University.

THOMAS OHM

MISSION OHNE MISSION

I.

„Wie sollen sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie von ihm hören, wenn ihnen niemand predigt? Wie kann man aber predigen, wenn man nicht gesandt ist?“ (Rm 10, 14). An diesem Wort des Völkerapostels ist nicht zu rütteln.

Und doch ist es wahr, daß Menschen zum Glauben gekommen sind, ohne daß ein Gesandter des Herrn zu ihnen gelangt wäre und ihnen gepredigt hätte, ohne daß sie hätten hören können.

Ja, die Geschichte der Mission berichtet, daß Gottes Wort den Missionaren immer wieder in diesen und jenen Ländern oder bei diesen und jenen Völkern vorseilte. Von dem Augenblick an, da unser Herr seine Botschaft ausgerichtet hatte, war diese in etwa eine selbständige Größe. Einmal verkündet, fand das Wort Gottes seine Weisen und Wege, oft ganz leise, stille und geheimnisvolle. An den Dämmen unserer Eisenbahn finden sich häufig Blumen, die man dort überhaupt nicht erwartet, die ganz anderswo beheimatet sind, die niemand hergebracht und dort gesät hat. Ähnlich ist es mit Gottes Wort. Immer wieder sind Missionare auf Männer und Frauen gestoßen, die nicht bloß auf Gottes Wort warteten oder zu warten schienen, sondern bereits von Gottes Wort wußten. Schon in den ersten Jahrzehnten unserer heiligen Religion begegnen uns solche Fälle. Man lese nur die Apostelgeschichte! Antiochien hatte bereits eine Christengemeinde, bevor der hl. Paulus dort war und wirkte. Man denke auch an die Berichte von Apollos (Apg 18, 24), „einigen Jüngern“ in Ephesus (Apg 19, 1) und den Christen, die Paulus bei seiner Landung in Puteoli (Apg 28, 14) vorfand. Manchmal hatten die Apostel, Evangelisten und Missionare nur zu verbessern und zu vervollkommen. Geradezu berühmt sind in dieser Hinsicht die Anfänge des Christentums in Korea. Noch bevor ein Missionar den Boden des Landes der Morgenfrische betreten hatte, wurden hier Leute Jünger Christi und bildeten sich ganze christliche Gemeinden. Bisweilen hat das Wort sogar seinen Weg dorthin gefunden, wo man nicht missionieren wollte, so wie der hl. Boni-

fatius die Slaven nicht missionieren mochte, weil sie in seinen Augen minderwertige Menschen waren.

Diese Mission ohne Mission verdient eigens und eingehend erforscht zu werden. Denn auch sie gehört zum Gegenstand der Missionsgeschichte. Zudem würde eine solche Untersuchung dazu führen, wunderbare Wege Gottes kennenzulernen und zu preisen. Schließlich dürfte eine solche Erforschung uns Dienste leisten. Damit bin ich bei meinem eigentlichen Anliegen.

II.

Noch heute sind verschiedene Völker und Länder für unsere Glaubensboten nicht zugänglich, so Arabien, Afghanistan, Nepal, Bhutan und Tibet. Andere, in denen oder bei denen wir lange eifrig missioniert haben, wollen den Missionar nicht mehr sehen und verweisen ihn des Landes. Ich brauche hier gewiß nicht konkret zu werden. Wir sind aber auch zu diesen Völkern gesandt und auch ihnen verpflichtet. Auch sie bedürfen des Herrn, des Erlösers, der Botschaft der Heiltümer, der Gnade, des Friedens, des Heiles. Ja gerade sie! In der Seelsorge geht es nicht bloß um die 99 Schafe, sondern auch um das eine verlorene. Ebenso und erst recht in den Missionen. Ja in den Missionen geht es sogar in erster Linie um jene, die draußen sind. Unsere Glaubensboten haben ihre Neuchristen zu betreuen und ihre Katechumenen sorgfältig in die christliche Lehre und das christliche Leben einzuführen. Aber ihre spezielle Aufgabe besteht doch darin, die anderen, die „in der Ferne“, zu erreichen und heimzuholen. Zu diesen aber gehören jene, die ohne Mission und Missionare sind. Gewiß, Gott hat Zeit, und wir müssen in Geduld und Gelassenheit den Kairos der Völker abwarten. Aber das heißt keineswegs, daß wir die missionslosen Völker vorläufig vergessen dürfen.

So stehen wir vor der Frage, wie es möglich ist, diese Völker zu erreichen und ihnen das Heil zu vermitteln, vor der Frage, wie es möglich ist, in die abgeschlossenen und sorgfältig behüteten Festungen und Bollwerke unsere Botschaft hineinzutragen. Die Erkenntnisse der Naturwissenschaft dringen überallhin. Niemand kann sich ihrer erwehren, ihnen versagen, ihnen versperren. Die Kommunisten verstehen es, ihre Ideale bei Völkern eindringen zu lassen, deren Regierungen den Kommunismus verbieten. Wissen wir ähnlich, wie wir die Botschaft in missionslose Länder tragen können? Gleich wie dem sei! Jedenfalls ist bisher wenig getan

worden, um missionslosen Völkern die große Freude zu verkünden, wenig auch getan worden, um herauszubekommen, wie wir diese große Freude denen bringen können, die ohne Mission und Missionare sind.

DR. P. KARL MÜLLER SVD, ST. AUGUSTIN DAS MISSIONSZIEL DES HL. PAULUS

Über die Frage des Missionszieles ist viel diskutiert worden. Zur Lösung der Frage sind die verschiedensten Ansatzpunkte aufgezeigt worden, ohne daß einer eine letztlich befriedigende und allgemein angenommene Antwort herbeigeführt hat. Es ist auffallend und berührt eigenartig, daß in dieser breiten Diskussion der Missions-theologie Paulus kaum zu Worte gekommen ist. Und doch sind sich alle darüber klar, daß es sich hier nicht um eine rein praktische, sondern um eine eminent theologische Frage handelt. Es soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, die schwierige Frage von der Theologie des hl. Paulus her zu beleuchten. Wir maßen uns nicht an, die Diskussion damit zum endgültigen Abschluß zu führen, hoffen aber doch, einen positiven Beitrag zur Weiterführung derselben liefern zu können.

I.

1. Paulus, Apostel Jesu Christi:

Wir brauchen hier nicht den Nachweis zu führen, daß Paulus wirklicher Apostel Jesu Christi, und zwar im strengen Sinne des Wortes, ist. Er selbst hat sich oft mit Emphase als solchen bezeichnet (vgl. fast sämtliche Briefanfänge, vor allem Röm. und Gal.) und im Briefe an die Galater (1. und 2. Kap.) einen schlüssigen und auch von den Altaposteln anerkannten Beweis geführt.

Wichtiger ist, was der Apostelbegriff in diesem strengen Sinne beinhaltet. „Apostel“ kommt von ἀποστέλλειν und ist zur Zeit Pauli Synonym von κήρυξ und praeco. κήρυξ und praeco sind wörtlich mit „Ausrufer“ zu übersetzen; Inhalt und Gefühlsgehalt der Worte werden am besten durch das Amt des mittelalterlichen Heroldes getroffen. Herolde bildeten z. Zt. des Rittertums einen besonderen Stand an den Höfen der Fürsten. Sie hatten die öffentlichen Feierlichkeiten zu leiten, waren Richter in den Streitigkeiten des Adels und dessen Sittenrichter und im Kriege Boten des Krieges und des

Friedens. Bemerkt sei auch, daß die griechischen Kerykes wie der König selber als Zeichen der Würde das Zepter trugen und als die besonderen Beauftragten des Königs an seiner Autorität wie auch Heiligkeit und Unverletzlichkeit partizipierten. Der Götterbote Hermes galt als ihr Ahnherr und Zeus als ihr unmittelbarer Schutzherr¹.

Alle diese Momente schwingen irgendwie im neutestamentlichen Apostelbegriff mit. Die Apostel sind die amtlichen Gesandten Jesu Christi und haben von Amts wegen die Aufgabe, das Evangelium Jesu Christi in die Welt hinauszutragen bzw. seine Sendung in der Welt fortzusetzen. Als solche ließ Christus sie teilhaben an seiner gottmenschlichen Würde, versprach ihnen seine gottmenschliche Macht (vgl. Mk. 16, 15—18), führte sie unmittelbar in seine Lehre ein und ließ sie Zeuge seines Ostertriumphes sein². Im Rahmen unserer Untersuchung sind zwei Dinge herauszuheben: 1. Die Apostel haben als Herolde des Gottgesandten Jesus Christus der Menschheit eine Gottesbotschaft zu verkünden; damit wenden sie sich an die Erkenntnis des Menschen. Sie haben 2. diese den Menschen als eine zur Annahme verpflichtende vorzulegen, womit sie sich an ihren Willen richten.

2. Paulus, Diener der Heilsbotschaft:

Paulus betrachtet den Dienst an der Heilsbotschaft als seine eigentliche Berufsaufgabe; das hebt er an vielen Stellen seiner Briefe sehr klar hervor. Dabei stellt er verschiedentlich das Künden der Botschaft als solches so stark in den Vordergrund, daß er alles übrige, selbst das Taufen, auszuschließen scheint. Auf die deutlichsten Stellen sei kurz hingewiesen.

Gleich zu Beginn seines „Berufsbriefes“, Röm. 1, 1, bezeichnet Paulus seine Berufung zum Apostolat als eine Auserwählung für die Heilsbotschaft Gottes (ἀποκρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ). Einige Verse weiter (V. 9) heißt es dann ganz folgerichtig: „Gott, dem ich in meinem Geiste durch die Verkündigung der frohen Bot-

¹ Vgl. G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, 406—46 („Apostolos“); Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XXI, 348—357 („Keryx“); Forcellini, Totius Latinitatis Lexikon IV, 778 („praeco“); Enciclopedia Italiana III, 924—947 („Araldica“).

² Wenn manche Autoren als weitere Eigenschaften des Apostelamtes die „iurisdictio universalis“ und das „donum infallibilitatis ad Evangelium praedicandum“ nennen (M. Hagen, Lexicon biblicum I, 324; R. Cornely, Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas 374), so ergibt sich das nicht mehr unmittelbar aus der Hl. Schrift und ist für unsere Arbeit ohne Belang.

schaft von seinem Sohne diene . . .“ Sehr deutlich ist Röm. 15, 16: „Ich soll Diener Jesu sein bei den Heiden und den heiligen Dienst an der Frohbotschaft Gottes verrichten“. Und V. 19: „So habe ich von Jerusalem ringsum bis nach Illyrien die Verkündigung der Frohbotschaft vom Messias vollends ausgerichtet“. 1 Kor. 1, 17: „Christus hat mich nicht gesandt, um zu taufen, sondern die Heilsbotschaft zu verkünden“. 3, 5: „Nur Diener sind sie (die Glaubensboten), durch die ihr zum Glauben gelangt seid“ (Das *Nur-Diener*-der-Glaubensbotschaft-Sein ist theologisch durchaus begründet, denn: „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, *Gott aber* hat das Gedeihen gegeben“ ib. V. 6). Gal 1, 15 f: „Da gefiel es dem, der mich vom Mutterschoß an erwählt und durch seine Gnade berufen hat, seinen Sohn in mir zu offenbaren. Ich sollte unter den Heiden die Frohbotschaft von ihm verkünden“. Weitere Belegstellen hierfür: Eph. 3, 7 f; Kol. 1, 23 („von der Hoffnung der Heilsbotschaft . . . deren Diener ich, Paulus, geworden bin“); 2 Tim. 1, 1; 1, 11 („durch die Heilsbotschaft, für die ich als Herold, Apostel und Lehrer bestellt worden bin“).

3. Ziel der Verkündigung: Der Glaube.

Künder der Frohbotschaft zu sein, ist die eigentliche Aufgabe der durch Christus berufenen Apostel. Als Künder der Gottesbotschaft vornehmlich betrachtet sich der hl. Paulus. Mit dem Charakter dieser Gottesbotschaft ist es gegeben, daß das Künden nicht Selbstzweck ist oder nur die Neugierde der Hörer befriedigen soll. Die Verkündigung des Evangeliums vom Reiche Gottes ist ein Anruf an die Menschen, erfordert ihre Stellungnahme, erfordert die Bejahung dessen, was Gott durch seine amtlichen Boten verkündet. Rein logisch ist also nach dem Plan und Willen Gottes der unmittelbare Zweck der Evangeliumsverkündigung das Glaubensja derer, die das Evangelium hören, oder, in der Sicht des bestellten Glaubensboten: Der Glaubensbote verfolgt als unmittelbares Ziel der Glaubensverkündigung das Glaubensja auf seiten der Hörer. Das Glaubensja liegt zwar nicht in der alleinigen Macht des Glaubenskünders; das ist vor allem Sache der Hörer und noch mehr Gottes. Das Glaubensja aber liegt nach dem Willen Gottes und dem Charakter der zu kündenden Botschaft in der Intention des Künders und wird von ihm unmittelbar erstrebt, da dieses Vorbedingung, oder in der Auffassung des hl. Paulus besser notwendiges und einziges, aber auch genügendes Mittel ist, der Güter der Übernatur teilhaftig zu werden.

II.

1. Ad oboediendum fidei in omnibus gentibus:

Was bisher durch logischen Schluß aus dem Wesen des neutestamentlichen und paulinischen Apostelbegriffs und der persönliche Stellungnahme erfordernden Frohbotschaft des Christentums bewiesen wurde, soll jetzt aus den Worten des hl. Paulus positiv belegt werden. Zwei Dinge erstrebt der Apostel bei der Verkündigung des Evangeliums, Stellungnahme des Verstandes nämlich und Stellungnahme des Willens; des Verstandes, da es sich um Erkenntnis von Wahrheit handelt, des Willens, da die zu bejahende Wahrheit einerseits innerlich nicht einsichtig ist und damit Anerkennung der die Wahrheit tragenden göttlichen Autorität verlangt und andererseits Ausrichtung des Willens auf die in der Offenbarung enthaltenen sittlichen Forderungen bedeutet. Paulus gebraucht dafür im allgemeinen das Wort „fides“ (πίστις) oder, um das Moment des Willens klarer herauszuheben, das Synonym „obeditio fidei“.

Röm. 1,5 formuliert Paulus mit einer Klarheit ohnegleichen als den Sinn des Apostelamtes und als Ziel seiner apostolischen Tätigkeit: εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; „Wir haben Gnade und Apostelamt empfangen, um alle Völker zum Gehorsam des Glaubens zu führen“. Deutlicher: Gott beabsichtigte mit der Aussendung von Aposteln (d. h. von amtlichen Kündern seiner Frohbotschaft) Unterwerfung nach Verstand und Willen auf seiten der Hörer, d. h. „Glaube“ resp. „obeditio fidei“. Apostelamt ist also nicht etwas, was in sich selbst seinen Abschluß findet, sondern ist wesentlich auf ein Ziel hingeeordnet: ad oboediendum fidei in omnibus gentibus.

Was Paulus hier als Programm, gleichsam als Definition seines apostolischen Berufes an den Anfang seines „Berufsbriefes“ stellt, findet sich mehr oder weniger deutlich auch an andern Stellen seiner Briefe ausgesprochen.

Im 15. Kap. des Römerbriefes reflektiert Paulus über die Durchführung seiner Berufsaufgabe. Er ist seines erhabenen Berufes von Herzen froh, und auch seiner Erfolge darf er sich freuen. Als wahrer „Keryx“ Christi aber weiß er, daß er nicht selber der eigentlich Wirkende ist, sondern Christus: „Ich erkühne mich nicht, von etwas zu reden, was nicht Christus durch mich gewirkt hat, um die Heiden zum Gehorsam zu führen (εἰς ὑπακοὴν ἔθνων) durch Wort und Tat, durch die Kraft der Zeichen und Wunder, durch die Kraft des

Heiligen Geistes“ (V. 18). — Ähnlich Röm. 16, 25 ff., wo Paulus die Heilsverkündigung als Ausstrahlung des ewigen göttlichen Heilsplanes betrachtet: Gottes ewige Heilsabsicht bei der Heilsverkündigung ist die „obeditio fidei in cunctis Gentibus“ (V. 26). — Vgl. auch Röm. 10, 16: „Nicht alle gehorchten der Heilsbotschaft; denn Isaias sagt: ‚Herr, wer glaubt unserer Predigt?‘ Also kommt der Glaube aus der Predigt; die Predigt aber geschieht im Auftrag Christi“. Apostolische Sendung — apostolische Verkündigung — gläubig gehorsame Unterwerfung unter das Wort der Verkündigung sind hiernach einander entsprechende Begriffe. — 2 Thess. 1, 6 ff. spricht Paulus über die Bedränger seiner Adressaten; Gott werde an ihnen, „die Gott nicht kennen wollen und die nicht gehorchen der Heilsbotschaft unseres Herrn Jesus Christus“ (V. 8), bittere Rache nehmen. „Nicht kennen wollen“ und „nicht gehorchen“ ist hier das gerade Gegenteil von „glauben“. — Erwähnt sei noch Tit. 1, 1. Auch hier gibt Paulus so etwas wie eine Definition des Apostelamtes: „Paulus, Knecht Gottes, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν Θεοῦ — Apostel Jesu Christi für den Glauben der Auserwählten Gottes“. Im Begriffe des Apostelamtes liegt die apostolische Verkündigung. Ziel der apostolischen Verkündigung aber ist der Glaube.

2. Der Umfang des paulinischen Glaubensbegriffes:

Es genügt hier festzustellen, daß Glaube und Heilsbotschaft nach Paulus Korrelata sind, daß also der Glaube alle die Wahrheiten und Forderungen umfassen muß, die der Apostel im Auftrage Gottes und Jesu Christi vorträgt. Genau so wie der Apostel keine Abstriche vom Evangelium machen darf, genau so wenig steht es in der Macht des Angesprochenen, eine Auswahl zu bejahender Wahrheiten nach Gutdünken zu treffen.

An sich ist das Gesagte mit einem gesunden Gottesbegriff gegeben. Es ist aber doch außerordentlich interessant zu sehen, wie häufig Paulus die Begriffe πίστις und πιστεύειν mit Worten zusammenstellt, die die apostolische Verkündigung ausdrücken. So erscheint πίστις in Verbindung mit:

κηρύσσειν	Röm. 10, 8
κήρυγμα	1 Kor. 2, 5
ἀκοή	Röm. 10, 17
ῥῆμα	Röm. 10, 8
εὐαγγέλιον	Phil. 1, 27
διαμαρτύρεσθαι	Apg. 20, 21

Und πιστεύειν findet sich in Verbindung mit:

κηρύσσειν	Röm. 10, 9 ff. 14; 1 Kor. 15, 11
κήρυγμα	1 Kor. 1, 21
λόγος	1 Thess. 2, 13; Apg. 13, 48; 17, 12
εὐαγγέλιον	Röm. 1, 16; 1 Kor. 15, 2; Eph. 1, 13
εὐαγγελίζεσθαι	1 Kor. 15, 2
λαλεῖν	Apg. 15, 1
διδαχὴ τοῦ κυρίου	Apg. 13, 12 ³

3. Nähere Bestimmung des paulinischen Glaubens:

Der Vollständigkeit halber sei vorausgeschickt, daß πίστις bei Paulus in verschiedener Bedeutung vorkommt; πιστεύεσθαι als: be-
traut werden mit (Röm. 3, 2; Gal. 2, 7); πίστις als: Überzeugung
(Röm. 4, 23); als: Gegenstand des Glaubens (Gal. 1, 23; 3, 24 f;
3, 2); als: habitus des Glaubens (Gal. 2, 20; 1 Kor. 16, 13; 2 Kor.
1, 24; 13, 5; Kol. 1, 23 etc.). Am häufigsten bezeichnet πίστις den
Glaubensakt, und der interessiert uns hier besonders.

A. Wikenhauser schreibt über den paulinischen Glauben: Der
Glaube „schafft nicht das mystische Verhältnis zu Christus, aber
er ist die unerläßliche Voraussetzung und Vorbedingung für das
Zustandekommen desselben . . . Der Glaube im Sinne des Apostels
Paulus ist also nicht ein Ergreifen des lebendigen Christus, nicht
ein Sich-hingeben an ihn. Er ist vielmehr die Annahme der Mis-
sionsbotschaft von der Erlösung, die Gott durch Christus gewirkt
hat“⁴. — Fr. Prat bestimmt den Glaubensakt als „L'amen de
l'intelligence et de la volonté à la révélation divine, proposée avec
le degré de certitude morale propre aux faits historiques“. Der
Wille spielt nach ihm im Glaubensakt eine erhebliche Rolle. Er
macht den Verstand geneigt, das Zeugnis Gottes anzunehmen und
unterwirft den ganzen Menschen dem durch die Offenbarung er-
kannten göttlichen Willen. Der Glaube, der sich dem göttlichen
Willen unterwirft, ist der unter dem Einfluß der Liebe wirkende
Glaube, die „fides caritate formata“, der „rechtfertigende Glaube“⁵.
— Am besten dürfte Max Meinertz den hl. Paulus verstanden
haben, wenn er schreibt: „Der Mensch tritt durch den Glauben und
die Taufe in die mystische Christusgemeinschaft ein. Glaube ist im

³ Zusammengestellt nach A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus (Leipzig 1920), 207.

⁴ Die Christumystik des hl. Paulus (Münster i. W. 1928), 76 f.

⁵ La théologie de Saint Paul I^{er}, 203 und 205.

paulinischen Sinne die Hingabe an die gesamte Heilsveranstaltung Gottes und schließt auch das Sakrament der Taufe ein“⁶. — Was Meinertz hier meint, mag uns in anschaulich lebendiger Weise J. Holzner gezeigt haben, wo er das Glaubenserlebnis schildert, das Paulus in Arabien erfuhr: „Jetzt aber erfuhr und erlebte er jenes beseligende, alle Unruhe des Herzens beschwichtigende, alle Unsicherheit bannende, alle Zweifel lösende, alle Stachel des Gewissens entfernende, Geist und Herz mit Licht und Wärme überflutende Kraftgefühl, das er fortan ‘pistis’, Glaube nennen wird. Keine subtile, den göttlichen Willen zerfasernde Dialektik, wie er sie in der Schule Gamaliels gelernt, keine kalte, zersetzende Analyse, wie sie dem Genius seines Volkes im Blute liegt, kein dürres intellektuelles Fürwahrhalten eines einzelnen losgerissenen Lehrsatzes, es war ein freudiges Jasagen des ganzen Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit zu Gottes Heilswegen und Heilstatsachen, die er in seinem Sohne gewirkt“⁷.

Kehren wir zu Paulus selber zurück. Was Wikenhauser und Prat über den paulinischen Glaubensbegriff aussagen, ist so selbstverständlich, daß wir Belegstellen dafür nicht anzuführen brauchen. Was aber ist von der Behauptung Meinertz's zu halten: „Glaube ist im paulinischen Sinn die Hingabe an die gesamte Heilsveranstaltung Gottes und schließt auch das Sakrament der Taufe ein“? Eigentlich sollte diese Behauptung nach dem über den Umfang des paulinischen Glaubensbegriffs Gesagten keine Schwierigkeit mehr bedeuten. Und doch sind wir es von der Theologie her vielfach so sehr gewohnt, den Glauben lediglich als initium, radix und fundamentum der Rechtfertigung zu betrachten und die Taufe als etwas ganz Neues, für das der Glaube nicht mehr als Vorbedingung ist, so daß wir darauf eingehen müssen.

Nach katholischer Lehre ist die Taufe das Bad der Wiedergeburt und wirkt — in re vel in voto — die übernatürliche Christusgemeinschaft. Das ist eine Wahrheit, die auch der hl. Paulus öfters ausspricht (Röm. 6, 3—5; Gal. 3, 27 etc.). Viel häufiger aber führt der Apostel die Wirkung der Christusgemeinschaft auf den Glauben zurück. Röm. 3, 30: „Es gibt nur einen Gott, und der rechtfertigt die Beschnittenen aus dem Glauben und die Unbeschnittenen durch den Glauben“. Gal. 5, 5: „Wir erwarten im Geiste auf Grund des Glaubens die erhoffte Rechtfertigung“. Gal. 3, 26: „Ihr seid alle Kinder Gottes durch den Glauben an Jesus Christus“. Gal.

⁶ Mystik und Mission bei Paulus, in ZM 13 (1923), 2.

⁷ Paulus ^{15—19}, 46.

2, 16: „Wir wissen, daß der Mensch nicht durch Gesetzeswerke gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus“. Ebenso Gal. 3, 22; Röm. 3, 21 ff.; 10, 4 etc. Alle diese Aussagen sind doch nur dann verständlich, wenn Paulus den Glauben weiter faßt, als z. B. Wikenhauser will, wenn er im Glauben die Taufe mit eingeschlossen sieht. Die Berechtigung, die Taufe in dieser Weise mit dem Glaubensakt zusammen und in ihm eingeschlossen zu sehen, sieht man leicht ein aus der Tatsache, daß der Glaube im Vollsinn ein Korrelat zur apostolischen Verkündigung ist und deswegen alles umfaßt, was die von Gott bestellten Boten verkünden; die apostolische Verkündigung aber umfaßt nicht nur neue Wahrheit, auch nicht nur neue bzw. klarer gefaßte Forderungen, sondern auch neue, gottgewollte Heilmittel und Heilswege, in diesem Falle die hl. Taufe⁸.

III.

Damit haben wir den positiven Teil unserer Arbeit abgeschlossen. Zusammenfassend können wir sagen: Das Missionsziel des hl. Paulus ist: „alle Völker zum Gehorsam des Glaubens führen“, Glaube verstanden als „Hingabe an die gesamte Heilsveranstaltung Gottes“ und damit Eintritt in die „mystische Christusgemeinschaft“ (Meinertz) oder ein „freudiges Jasagen des ganzen Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit zu Gottes Heilswegen und Heilstaten, die er in seinem Sohne gewirkt“ (Holzner). Nun gilt es, aus der Sicht des hl. Paulus noch kurz Stellung zu nehmen zu den verschiedenen modernen Theorien über das Ziel der Missionstätigkeit.

1. *Der Gedanke der Seelenrettung.*

Von allen über das Missionsziel aufgestellten Theorien kommt die Idee von der Seelenrettung der Gedankenwelt des hl. Paulus am

⁸ Wilhelm Mundle, der den Glaubensbegriff der Urgemeinde, insbesondere den des hl. Paulus, eingehend untersucht hat („Der Glaubensbegriff des Paulus“, Leipzig 1932), kommt zu dem Ergebnis: „Der Glaube an Jesus Christus ist das eigentlich charakteristische Kennzeichen der Christengemeinde. An Jesus Christus glauben heißt: nicht nur die Botschaft des Evangeliums annehmen, sondern auch sich taufen lassen und ein Glied der Gemeinde werden oder sein“ (S. 79). — Auch Bartmann (Paulus S. 95) schreibt: „Es ist bekannt, wie oft Paulus als Bedingung und Beginn des neuen Lebens den Glauben fordert. Aber es wird sich später zeigen, daß er das im umfassenden Sinne als Übernahme der ganzen christlichen Heilsordnung versteht. Daß in dieser das Sakrament, die Taufe, nicht nur eingeschlossen ist, sondern durchaus im Vordergrund steht, sollte nicht bezweifelt werden.“

nächsten, ja in 1 Tim. 2, 4—6 sagt Paulus ausdrücklich, daß er für die Durchführung des allgemeinen Heilswillens Gottes zum Herold und Apostel aufgestellt sei: „Gott will, daß alle Menschen selig werden . . . εἰς δὲ ἐπέθην ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος“. Das ist verständlich, denn die durch den Apostel verkündete Botschaft ist *Heilsbotschaft* und will darum auch das Heil der Menschen.

Trotzdem aber wird man sagen dürfen: So sehr dieses εἰς ὃ von 1 Tim. 2, 6 aus der Eigenart der Christusbotschaft begreiflich ist, es steht vereinzelt da. Die allgemeine Sicht Pauli ist die, daß er das Heil der Menschen und alles, was damit zusammenhängt, als eine selbstverständliche Folge der Ganzhingabe an Christus, d. h. des „Glaubens“ und der damit gegebenen Rechtfertigung sieht. Für Paulus ist der Glaube (und einschlußweise die Taufe) die große Zäsur im Leben. Wer glaubt, wird nicht zuschanden werden (Röm. 10, 11). Das ewige Leben ist für Paulus Endgewinn (Röm. 6, 22), die Erbschaft des Himmels eine mit der Gabe der Gotteskindschaft selbstverständlich verbundene Beigabe (Gal. 4, 7; Eph. 1, 11; Tit. 3, 7) etc. Vom Standpunkt des modernen Missionsbegriffs können wir hinzufügen: Der Gedanke der Seelenrettung ist so allgemein, daß er kein Distinktivum zwischen heimatlicher Seelsorge und eigentlicher Missionstätigkeit ist. Der Seelsorger in der Heimat wie auch der Missionar intendieren die Rettung der Seelen *mit*, wie sie die Gloria Dei bei ihrer Arbeit mit-intendieren; die Rettung der Seelen aber ist nicht eigentliches und spezifisches Ziel der Missionstätigkeit. Mission bewegt sich nach allgemeiner Auffassung in der *linea initialis* der kirchlichen Tätigkeit; die Aufgabe der Seelenrettung wird der Kirche aber auch noch bleiben, wenn einmal allen Völkern das Evangelium verkündet ist und die Völker als Ganzes ihr Ja zur Christusbotschaft gegeben haben.

2. Die *Plantatio ecclesiae*

Die sogenannte Plantationstheorie findet in den paulinischen Texten keine Stütze, obwohl Paulus ganz und gar Missionar, ja Heidenmissionar ist und als solcher seine Briefe schrieb. Selbstverständlich will Paulus das, was die Plantationstheoretiker wollen, auch. Auch er will die Kirche gründen, die Kirche im Missionsland verwurzeln; er setzt Älteste ein, sogar Bischöfe. Aber das alles bewegt sich in der Linie der Mittel, das alles sind Forderungen der christlichen Heilsökonomie (eigentlich sogar menschlicher

Klugheit)⁹. Er denkt aber nicht im entferntesten daran, die Plantatio ecclesiae zum eigentlichen, spezifischen, theologischen Ziel seiner apostolischen Tätigkeit zu erheben. Seine Berufsaufgabe ist Künden; sein Ziel ist ein ganzes lebendiges Ja seiner Hörer zu dem, was er verkündet; dieses Glaubensja im Sinne des hl. Paulus aber bedeutet für den Glaubenden Rechtfertigung und damit Teilhaftigwerden aller Güter, die Gott mit der Gerechtigkeit aus dem Glauben verknüpft hat.

3. Die Aufstellungen von Lange, Glorieux, de Lubac, Hugueny und Durand¹⁰ hängen teils mit den genannten Theorien zusammen, teils sind sie der Gedankenwelt Pauli recht fernstehende Konstruktionen. Auf jeden Fall haben sie sich in der Welt der Missionswissenschaft so wenig durchgesetzt, daß wir hier nicht eigens auf sie einzugehen brauchen.

⁹ Übrigens setzt auch die Enzyklika „*Evangelii praecones*“ die „Kirchengründung“ eindeutig in die Reihe der Mittel. Nach ihr ist das oberste Ziel aller Missionsunternehmungen (Der italienische Text spricht vom „*scopo principale*“ und „*fine supremo*“), „*ut christianae veritatis lumen novis gentibus lucentius affulgeat, utque novi habeantur christiani*“. Um diesen obersten Zweck zu erreichen (im lateinischen Text: *Ad illud tamen . . . contendat necesse est*; im italienischen: *Per raggiungere questo fine supremo*), ist es nötig darauf hinzuwirken, „*ut nempe Ecclesia apud alios populos firmiter constabiliatur . . .*“. Vertreter der Plantationstheorie gebrauchen diesen Text vielfach zum Beweis ihrer eigenen Auffassung, beachten aber nicht, daß die übliche deutsche Übersetzung („Natürlich zielen alle Unternehmungen der Missionen in erster Linie darauf ab, daß . . . Aber das oberste Ziel ist zu erstreben und nicht aus dem Auge zu verlieren . . .“) dem Originaltext in keiner Weise entspricht. — Natürlich wird mit der theologischen Einordnung der Plantatio Ecclesiae in die Reihe der Mittel nicht ihre hohe Bedeutung geleugnet. Der Ausbau der einheimischen Kirche ist, heute mehr denn je, eine Notwendigkeit, wenn der Glaube im Missionsvolk gefestigt und verwurzelt werden soll.

¹⁰ Vgl. A. Seumois, Auf dem Wege zu einer Definition der Missionswissenschaft (übersetzt von J. Peters), M.-Gladbach 1948, 35—41.

DR. P. LAURENZ KILGER OSB, UZNACH/SCHWEIZ DÄMONEN UND HEIDENBEKEHRUNG*

Von Missionaren, die lange in der Heidenmission gewirkt haben, hören wir immer wieder, daß sich die Macht der bösen Geister dort deutlicher zeigt als in den christlichen Ländern. In seinem Werk

* Diese Arbeit wurde 1948 verfaßt für den Band der *Etudes Carmelitaines*: Satan, Desclée de Brouwer (Tournai), S. 122—129 in französischer Sprache. Überarbeitet und ergänzt lege ich sie in deutscher Sprache hier vor.

„Der Teufel in den Missionen“¹ hat Paul Verdun in zwei Bänden zahlreiche Missionsberichte gesammelt, die zum größten Teil aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammen und den dämonischen Einfluß aufzeigen sollen, der sich da und dort bei der Bekehrungsarbeit bemerkbar macht. Die meisten dieser Aufzeichnungen sind volkstümlichen Missionszeitschriften entnommen, freier nacherzählt und mit einigen erbaulichen Bemerkungen versehen. Es fehlt an sorgfältiger Auswahl und an der kritischen Untersuchung der Fälle. Im allgemeinen stützt sich Verdun auf das Zeugnis der Missionare, verrät aber eine gewisse Leichtgläubigkeit, die allzu schnell geheimnisvolle und außerordentliche Ereignisse einem übernatürlichen Eingreifen zuschreibt.

Jedenfalls ist es sicher, daß die Verkündigung der göttlichen Wahrheit dem Geist der Finsternis als Einbruch in seine Macht erscheinen muß. So wehren sich die Dämonen auf jede Weise, wenn sich die Heiden von den Fesseln ihres alten Aberglaubens befreien wollen. Bezeichnend für die Missionsländer sind auch jene Fälle teuflischen Einflusses, wo es sich darum handelt, einen Katechumenen im Heidentum zu erhalten oder einen Neugetauften zum Rückfall zu bewegen.

Zu dieser Gruppe gehören einige Fälle von Besessenheit aus dem Beginn der Japan-Mission, die P. Ludwig Frois SJ in seiner Geschichte Japans² erzählt. Es sind nur ganz kurze Berichte. 1554 lebte in Kutami „eine besessene Frau, die der Teufel als Werkzeug nahm, um jene zu hindern und zu verwirren, die gerettet werden wollten. Wenn sie nämlich viele Leute beisammen sah, die das Wort Gottes hören wollten, machte sie einen solchen Lärm und solche Verwirrung, daß es schien, niemand könne ihretwegen gehört werden. Unser Herr aber gab den Neubekehrten solche Gnade, daß sie dadurch nur noch bestärkt wurden, indem sie klar sahen, daß es den Teufel ärgerte, wenn man unseren heiligen Glauben predigte“³. Bemerkenswert an diesem Falle ist, daß die Japaner selbst die Besessenheit der Frau zugestanden und an einen dämonischen Einfluß dachten. Im gleichen Jahre erklärte eine dreißigjährige Japanerin im Gebiet von Funai, sie wolle Christin werden. Als man sie lehrte, das Kreuzzeichen zu machen, begann sie heftig zu zittern. P. Balthasar Gago sprach über sie den Exorzismus und befahl ihr, sie solle den Namen Jesu und des heiligen Michael aus-

¹ Le Diable dans les missions, Paris et Lyon 1893/95.

² Deutsche Ausgabe von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch, Leipzig 1926.

³ Frois XII 37 f.

sprechen. Schließlich begann sie in einem singenden Tone zu reden: „Wenn wir Shaka und Amida verdammen, bleibt nichts mehr zum Anbeten übrig“⁴. Tags darauf gelang es dem Pater, den Exorzismus zu vollenden und die Frau gänzlich vom teuflischen Einfluß zu befreien. 1574 hatte sich ein Ort in der Nähe von Matsubara dem Christentum zugewandt, obgleich sich anfangs die Bewohner von Matsubara dem christlichen Glauben widersetzen und sich entschlossen hatten, die Predigt des Evangeliums nicht zu gestatten. In der gleichen Nacht, da die vom anderen Orte getauft waren, fuhr in Matsubara der Dämon in ein heidnisches Mädchen, und, indem er es sehr quälte, sagte er durch den Mund jenes Kindes: „Ich flüchte mich in diesen Ort, weil jene andern mich vertrieben haben.“ Da nun die Leute von Matsubara fürchteten, jener, der beim Mädchen so ein schlimmer Gast war, möchte auch zu ihnen kommen, baten sie den Pater sofort, er möge sie zu Christen machen, damit sie vom dämonischen Einfluß frei würden. So wurden alle Christen⁵. Diese drei Fälle, von mehreren Zeugen bestätigt, wurden von den Christen und von den Missionaren dem Einfluß böser Geister zugeschrieben. Jedesmal zeigt sich der Widerstand gegen die Einführung des Christentums. Die Anstrengungen der Dämonen hatten da und dort eine gegenteilige Wirkung zur Folge.

Aus dem alten Afrika sollen ein paar Vorkommnisse in der Angola-Mission des 17. Jahrhunderts untersucht werden, zwei Ereignisse aus dem Leben der rätselhaften und berühmten Königin Jinga⁶. Als Tochter des Angola-Königs Mbandi Ngola ist sie 1582 geboren. Ihr Bruder Ngola Mbandi, der Nachfolger ihres Vaters, führte Krieg gegen die Portugiesen und wollte Verhandlungen mit seinen Gegnern einleiten. Er sandte also seine Schwester Jinga nach Loanda. Die Art und der Glaube der Weißen machten großen Eindruck auf die jugendliche und geistig sehr geweckte Frau. Sie ließ sich 1622 taufen. Aber ihr Bruder geriet in neuen Zwist mit den Weißen und nahm den Krieg wieder auf. Die Lage war sehr schwierig, als er 1627 starb. Die Leute sagten, Jinga selbst habe ihn vergiften lassen. Da sie nun Königin wurde, gab sie ihren Christenglauben auf und setzte selbst den Krieg gegen die Portugiesen fort. Dabei schloß sie sich der Menschfresser-Sekte der

⁴ Frois XII 39.

⁵ Frois CIV 262.

⁶ F. M. Gioia, *La maravigliosa conversione . . . della Regina Singa*, Napoli 1669. Das Buch beruht auf einer Relation von P. Antonio da Gaëta OMCap. P. G. A. Cavazzi da Montecuccolo/*Istorica descrizione de' tre regni Congo, Matamba et Angola*, Milano 1690 [Tivoli 1931].

Jagga an. Dreißig Jahre lang führte sie grausamen und erbarmungslosen Kampf gegen die Weißen und ihre Lehre. Nun galt ihre Verehrung den Ahnengeistern der Jagga und vor allem ihrem Bruder Ngola Mbandi, dessen Gebeine sie in einem silberbeschlagenen Schrein mit sich führte.

Da brachten eines Tages ihre Krieger zwei gefangene Kapuzinermisionare ins Lager der Königin. Auch ein Kreuz hatten sie als Beute mitgebracht. So reifte in dem lebhaften Geiste der kriegerischen Frau der Gedanke, ob sie nicht vielleicht wieder christlich werden und mit den Portugiesen Frieden schließen sollte. Bevor sie mit den Kapuzinern verhandeln wollte, rief sie ihre bisherigen geistlichen Berater zu sich, fünf Zauberer oder Singhilen. Diese sollten fünf Ahnengeister beschwören und dann in deren Namen der Königin verkünden, ob sie das Gesetz der Jagga außer Kraft setzen dürfe. Die Singhilen brachten die üblichen Opfer dar und taten alles, was sie für nötig hielten, um die Ahnen zum Sprechen zu bringen. Die beiden Kapuziner, die davon berichten, P. Antonio da Gaëta und P. Giovanni Antonio Cavazzi von Montecuccolo, waren selbst Missionare am Hofe Jingas. Leider wurde der Text beider Berichte vor der Veröffentlichung überarbeitet. Die Missionare nehmen an, daß die Erklärungen der Singhilen von bösen Geistern stammen, die gezwungen wurden, die Wahrheit zu sagen. Eine Vergleichung beider Texte ergibt, daß die Übersetzung bei Gioia genauer ist, während Cavazzi oder sein Bearbeiter viele Erklärungen hinzufügte, um den dämonischen Ursprung der Antworten ins klare Licht zu stellen. Gaëta versicherte, daß er die Antworten des Zauberers durch Vermittlung von Don Callisto Zelote erhalten habe, einem Augenzeugen, der als Dolmetscher im Dienste der Mission stand. Zuerst fragte die Königin, ob es gut sei, das Gesetz der Jagga aufzugeben, da sie sich dann von den Totenschreinen trennen müsse und den Ahnen nicht mehr opfern könne. Der Teufel, der vorgab, die Seele des Casà zu sein, antwortete⁷: „Herrin, wir sind verstorbene Jaggas und sind Geister, wir leben nicht in den Schreinen, die uns gewidmet sind; Schreine den verstorbenen Jaggas zu widmen, ist ein Brauch, den wir auch übten, solange wir in der Welt lebten, ebenso wie Opfer von Menschen und Tieren. Wenn nunmehr Eure Majestät nach dem christlichen Gesetze leben will und unsere Schreine wegwerfen, so kann sie es tun und es steht ihr frei, das zu tun. Was mich angeht, so werfe ich nun jenen weg, der mir gewidmet ist.“ Voll Zorn hatte der

⁷ Die folgenden Dialoge bei Gioia 225—227, Cavazzi 525.

Zauberer das gesprochen und unwillig gab er dem Schrein, der vor ihm stand, einen Fußtritt. Dann fuhr er fort: „Werden wohl deshalb die anderen Jaggas aufgeben, uns in den Schreinen zu verehren? Nein, jetzt noch nicht. Eure Majestät mag tun, wie sie will, wir werden anderswo jemand finden, der uns ehrt.“

Nun bemerkte die Königin, der Priester werde verlangen, daß die neugeborenen Kinder künftig aufgezogen würden, nicht mehr getötet, wie bisher. „Auch das ist gegen das Gesetz der Jagga. Was sagt ihr dazu?“

Casanga antwortete: „Herrin, ich bin als Jagga geboren und habe von Kindheit an dies Leben geführt. Jedenfalls habe ich Kinder gehabt und ließ viele davon meinem Willen gemäß aufziehen. Deswegen bin ich doch ein Jagga geblieben. Um so mehr kann Eure Majestät das tun, da sie ja eine Königin ist. Und als Christin ist sie neuerdings Jagga geworden, da ihr die Christen das Reich geraubt haben. Tue sie es nur, es ist gut so, und ich will deshalb nicht aufgeben, ihr zu gehorchen.“

Nun fragte Jinga die drei anderen Zauberer um ihre Meinung. Chinda sprach: „Ich bin ein Jagga und zog mein Leben lang durch die Wälder. Niemals im Leben hatte ich eine Hütte und kümmerte ich mich auch nicht um deinen Schrein. Wenn du mich bisher in ihm verehrt hast, war es dein Wille und du hast es getan, ohne daß ich es verlangt habe. Wenn du nun ein anderes Gesetz befolgen willst, so lebe nur nach diesem und du wirst gut daran tun.“

Daraufhin wandte sich Jinga an Calanda, um seine Meinung zu erfahren. Er erwiderte: „Was du gesagt hast, sage ich auch; aber wozu dienen so viele Gutachten? Wir haben hier unseren König Ngola Mbandi, den Bruder der Königin. Er soll seine Meinung äußern und wir werden sie billigen.“ Da antwortete der Dämon, der vorgab, der Geist des verstorbenen Bruders der Königin zu sein:

„Ich war kein Jagga, solange ich auf der Welt lebte, auch meine Vorfahren haben dies Leben nicht geführt. Nur meine Schwester ist Jagga. Deshalb spricht mit ihr. Von mir aus bin ich mit allem einverstanden, was sie machen will. Die Opfer, die sie mir darbrachte, haben mir nicht gefallen. Wenn mein Singhile sie beredet hat, das zu tun, war es seine Erfindung, ich hatte nichts damit zu tun. Wenn sie jetzt das Jagga-Leben aufgeben will, so tut sie gut daran, nach dem alten Brauch der Dongo zu leben, wie ihre Vorfahren getan haben. Aber jetzt, in ihrer Gegenwart, muß ich doch sagen: Wenn sie den Christenglauben annimmt und als Christin

leben wird, werden die Weißen sie nicht mehr bekämpfen und sie wird viel Frieden und Ruhe in ihrem Reiche genießen.“

Die beiden Kapuzinermissionare sprechen ihre Verwunderung aus über die geheimnisvollen Wege Gottes, daß es möglich war, die bösen Geister zu veranlassen, die Wahrheit zu sagen. Freilich könnte man bei dieser Befragung der Singhilen einwenden, die Königin habe durch ihren starken Willen die Zauberer beeinflusst, das auszusagen, was sie sich von Herzen wünschte. Aber Zauberer dieser Art lassen sich sonst nicht ihre Wahrsprüche vorschreiben. Jedenfalls hatte der Zeuge Don Callisto nicht den Eindruck, daß es sich um ein falsches Spiel der Königin handle. Dazu kommt, daß ein Fall von Besessenheit, der sich drei Jahre später ereignete, die Befragung von 1655 nicht leichtnehmen läßt.

Als P. Antonio von Gaëta im Frühjahr 1656 zur Königin Jinga kam, fand tatsächlich ihre zweite Bekehrung statt. Sie begann allen Ernstes, ein christliches Leben an ihrem Hofe und im ganzen Matamba-Lande einzuführen und die Missionsarbeit zu unterstützen. Jinga schloß einen Friedensvertrag mit den Portugiesen. In der Königsstadt Matamba wurden Kirchen und Kapellen gebaut, ein christlicher Friedhof ward angelegt⁸. Dort ereignete sich 1658 ein Fall von Besessenheit, der offensichtlich mit dem seltsamen Entscheid der Singhilen in Beziehung steht. P. Antonio von Gaëta kann als unmittelbarer Augenzeuge davon berichten⁹.

Königin Jinga ließ einen Singhilen vor P. Antonio führen. Sie hatte den Zauberer gefangennehmen und in Ketten legen lassen und wollte, daß ihn der Kapuziner zur Hinrichtung verurteile. „Denn er ist ein Höllenteufel“, meinte sie, „und richtet ungeheuren Schaden an, getrieben von bösen Geistern“. Dann erzählt der Kapuziner sein Zusammentreffen mit dem Besessenen:

„Der obengenannte Singhile erschien vor mir, ganz beladen mit Ketten. Am Verdrehen der Augen, am geschwollenen Gesicht, an seiner verzerrten Miene, am schäumenden Munde und an dem schreckerregenden Geschrei, das er ausstieß, merkte ich, wie wahnsinnig er war und von bösen Geistern besessen. Daher richtete ich mein Wort an den Dämon und fragte ihn, wie er heiße und ob er noch andere Gefährten habe, um diesen Leib zu quälen und zu bedrängen. Der Teufel antwortete, sein Name sei Ngola Mbandi und er sei der Schöpfer aller Dinge, des Himmels und der Erde, Lenker und Herr der Welt.“

⁸ Gioia 375, Cavazzi 546.

⁹ Gioia 384—388, Cavazzi 550.

Der Geist, der aus dem Besessenen sprach, nahm also den Namen des Bruders der Königin an, an dessen Tod sie nach Meinung des Volkes schuldig war. Solange sie als Heidin lebte, hatte sie seine Gebeine in einem silberbeschlagenen Schrein mit sich führen lassen. Falls es sich um eine wirkliche Besessenheit handelt, bedeutet dies den letzten Versuch, sie vom christlichen Glauben abwendig zu machen und sie wiederum für den Ahnenkult und für die Sitten der Jaggas zu gewinnen.

Der Kapuziner erwiderte tapfer: „Du Lügner und Betrüger, frech und eingebildet, immer noch hast du den wahnsinnigen Gedanken, Gott gleich sein zu wollen! Erinnerst du dich nicht daran, daß du deshalb mit Blitzesschnelle aus dem Himmel geschleudert wurdest in die Tiefe des Abgrunds? Wenn du von Gott aus dem Nichts erschaffen wurdest, wie wagst du dann, Vermessener, dir Namen und Titel des Schöpfers anzueignen und beizulegen? Daher befehle ich dir, gemeiner Teufel, lege dein Angesicht auf die Erde, damit ich es mit Füßen treten kann, wie du es verdienst.“

Die Umstehenden glaubten, der erboste Zauberer würde sich nun auf den Missionar stürzen. Aber er warf sich nur zur Erde und schlug so stark mit dem Kopf auf den Boden, daß alle meinten, er hätte sich den Schädel zerschmettert. Aber es war nur eine Täuschung, man sah keine Spur von Verletzung. Der Pater setzte den Fuß auf den Kopf des Besessenen und rief:

„Widerspenstiger Geist, abtrünniger, feiger, wo bleibt nun deine Größe? Wo deine Göttlichkeit? Wo verbirgst du deine Kräfte? Sprich, antworte, räche dich, wenn du den Mut dazu hast!“

Der Dämon im Besessenen konnte sich nur mit leiser Stimme beklagen über die Gewalt, die ihm angetan wurde. Der Kapuziner wandte sich nun an die Umstehenden und an die Königin, um ihnen die Machtlosigkeit des berühmten Singhilen zu beweisen und des bösen Geistes, der aus ihm sprach. Königin Jinga war bestürzt und zitterte vor Angst. Sie sagte zu P. Antonio: „Pater, ich bitte Euch, laßt ihn hinrichten, damit diese Höllepest von der Erde genommen wird.“ Aber der Missionar war nicht damit einverstanden: „Das werde ich niemals tun, ich will, daß er am Leben bleibe, damit ich ihn kraft des kirchlichen Exorzismus aus der Macht des Dämons befreien kann, der ihn besessen hält. Wenn er geheilt ist, will ich ihn unterrichten und im Glauben belehren und ihm dann die heilige Taufe spenden.“

Inzwischen war es Abend geworden. P. Antonio verschob den Exorzismus auf den kommenden Tag. Er befahl dem bösen Geist,

den Unglücklichen in Ruhe zu lassen und ordnete an, ihn zu seinem gewohnten Aufenthalt zu führen. Den Leuten sagte er, sie sollten ihn am anderen Tage wieder in die Kirche bringen.

Am folgenden Morgen kam auch Jinga zur Kirche. Der Besessene war gefesselt. Vor dem Kreuzaltar begann der Exorzismus. P. Antonio berichtet: „Da der Böse die Macht und Kraft des Exorzismus nicht aushalten konnte, schrie er, zitterte, lärmte und tobte vor Zorn. Wenn ich ihn auch mehrmals dazu zwang, meinen Anordnungen zu gehorchen, so erklärte er mir doch, er werde nie von diesem Leib ausfahren, denn das sei der Wille Gottes.“

Der Exorzismus dauerte mehrere Stunden. Schließlich fragte der Missionar geradezu den Zauberer, ob er sich zum wahren Gott bekehren und die Taufe empfangen wolle. Da schien es, als werde sich der Mann bewußt, daß er besessen sei. Mit lauter Stimme antwortete er: „Ich werde nie einen anderen Gott anerkennen als jenen, der in meiner Brust wohnt.“

Schließlich führte man ihn aus der Kirche. Kaum war er im Freien, als der Dämon zu rasen begann. Mit Gewalt riß der Besessene die Ketten von den Händen der Leute, die ihn hielten und brach sie in Stücke. Alle flohen. Er verfolgte sie und verletzte viele mit den Eisengliedern der Kette, die er ihnen nachwarf. Auf den Lärm hin lief eine Menge Bewaffneter zusammen. Nun floh der Besessene und stürzte sich in eine tiefe Grube. Er verletzte sich stark. Eine Stunde nachdem man ihn herausgezogen, starb er. Jinga befahl, seine Leiche sofort auf dem Marktplatz zu verbrennen.

Diese beiden von Augenzeugen berichteten Fälle in der Geschichte der Königin Jinga weisen die bezeichnenden Merkmale solcher Ereignisse in der Heidenmission auf. Um ihren Einfluß auszuüben, bedienten sich die Dämonen jeweils der Diener des Kultes, den das Christentum zu überwinden sucht. In unserem Fall sind es die Zauberer, die dem Ahnenkult der Jagga dienen, Menschenopfer verlangten und vorgaben, daß die verehrten Ahnen durch ihren Mund sprechen. Die Hauptrolle bei den Manifestationen spielt jeweils Ngola Mbandi, dem seine Schwester Jinga göttliche Ehren erzeigt hatte. Nach ihrer Bekehrung versucht der böse Geist zweimal, ihre Aufmerksamkeit wieder auf ihn zu lenken, dem sie 30 Jahre lang gedient hat. Die Dämonen zeigten ihre volle Macht, um die Bekehrungsarbeit in Angola zu vereiteln. —

In der Geschichte der jüngeren Afrikamission ist der meistbekannte Fall von Besessenheit jener aus den Jahren 1906—1907 auf der

südafrikanischen Station St. Michael der Marianhiller Missionare¹⁰. Zwei schwarze Mädchen, Germana Célé und Monika, zeigten außerordentliche Phänomene wie Levitation und Sprachengabe. Die ganze Mission geriet in Verwirrung. Einige Monate vergingen, bis endlich nach wiederholten Exorzismen der Zustand der beiden Kinder wieder normal wurde. Der diabolische Charakter dieser Ereignisse scheint wohl bezeugt.

Endlich seien nochmals einige Züge aus der Ostasien-Mission erwähnt, die P. Egbert Dörfler OSB in Yenki (Mandschurei) miterlebt hat.

Bei der Spendung der Taufe ist es einigemal vorgekommen, daß Leute, die sich gut auf den Empfang des Sakramentes vorbereitet hatten, große Schweißausbrüche erlitten, im Gesicht Angst zeigten, von anderen gestützt und gehalten werden mußten, zuweilen sogar das Bewußtsein verloren. Nach der Spendung der Taufe waren die Erscheinungen verschwunden. Es waren Personen, die früher dem heidnischen Aberglauben sehr aktiv ergeben waren. — In einer heidnischen Familie heiratete der zweite Sohn. Für das junge Ehepaar wurde ein Zimmer hergerichtet. Dort war bisher das heidnische Hausaltärchen gewesen. Dies ward nun hinweggeräumt. Als in der Hochzeitsnacht der Mann zu seiner Frau ging, hatte diese feurige Augen, und es schienen Feuerflammen aus Nase und Mund zu kommen. So wagte er nicht, ihr zu nahen. Dies geschah öfters, so daß der Mann sich nicht mehr zu seiner Frau wagte, auch wenn es die Eltern forderten. Die Familie der Frau war darüber ungehalten und wollte die Verbindung rückgängig machen. Das geschah. Die junge Frau heiratete nun unter Auswertung des Privilegium Paulinum einen christlichen Witwer. Nun kam nichts mehr vor.

Beide Fälle sind bezeichnend: kurz vor der Taufe versuchte die widergöttliche Macht, die Katechumenen vom Eintritt in das Gottesreich abzuschrecken. Durch die Entfernung des Hausaltärchens sehen sich die Geister des Heidentums vernachlässigt und verhindern durch Feuerflammen den Vollzug der Ehe. Sobald die Frau christlich wurde, war der dämonische Einfluß überwunden, — ebenso wie die Spendung der Taufe bei den schreckerfüllten Katechumenen Angst und Elend ihres vorchristlichen Lebens überwand und ihnen den Frieden Christi schenkte.

¹⁰ P. Wenzel Schöbitz CMM, *Gibt's auch heute noch Teufel?* Reimlingen 1925.

P. JOSEF WICKI SJ, ROM

DIE SCHRIFT DES P. GONÇALO FERNANDES SJ ÜBER DIE BRAHMANEN UND DHARMA-ŚASTRA (MADURA 1616)

(Fortsetzung *)

Verpflichtungen des Grihastha, nach Manu

Kap. 12

Jede Zeremonie muß mit *Mantras* gemacht werden, sonst ist sie wertlos. Stets ist das Feuer zu unterhalten. Täglich sind fünf Opfer vorzunehmen, Namen und Beschreibung dieser *ekkiyam*. Wohltätige Wirkung dieser Opfer und des Vedarezitierens für die Menschheit. Pflicht, Almosen zu geben, z. B. einem *Brahmachāri* oder einem gesetzeskundigen Brahmanen. Kommt ein Brahmane oder ein *paratēsi*, d. h. ein Fremder, zu Besuch, ist Wasser für die Füße bereit zu halten; diesem hat man *pūjā* zu machen, Ehrenbezeigung zu erweisen und den Toten ein Opfer darzubringen (*teivasam* = *tivaśam*). Dann sind Erkundigungen einzuziehen über die Kaste dessen, der zu Besuch kommt. Nicht einzuladen sind z. B. Leute, die auf dem Meer Reisen machen, Sänger, Soldaten, die um Sold dienen usw. Näheres über das Opfer *tivalam*, zuvor ist jedoch *homa* zu machen und den Opfernden Rosen, Sandel, *Arrak*, *Betel* und einige Beutel *panams* zu spenden. Zeremonien beim Abschied.

Die täglichen Waschungen der Brahmanen

Kap. 13

Nach Sūta. Am Morgen geht der *Brahmane* mit vier *kshaumas* (*chōmans*, *chomens*) (Kleidungsstücken) an den Fluß; zwei läßt er dort liegen, eines befestigt er am Kopf und eins behält er angezogen. Die hl. Schnur liegt über dem Ohr, den Blick richtet er nach Norden, in dieser Haltung verrichtet er die Bedürfnisse und reinigt sich, je nach dem Stand, 5-, 10-, 15-, 20mal; ebensooft wäscht er sich die Hände. Dann zieht er einen *chōman* an, ordnet *kuḍumi*, wäscht sich den Mund, je nachdem 32-, 64-, 100-, 120mal, und reinigt die Zähne.

Nach Sonnenaufgang ist eine weitere Waschung vorzunehmen und mittags nochmals. Wie oft sich der *Brahmachāri*, der Einsiedler und der *Sannyāsi* zu waschen haben. Sechs Arten sich zu waschen, die bei den Brahmanen üblich sind, werden namentlich aufgezählt.

* Siehe ZMR 41, 1957, 1—15.

Die *Śūdras* rezitieren keine *Mantras* dabei. Die Brahmanen ziehen einen weißen *chōman* an, die *Kshatryas* einen roten, die *Kōmatis* einen gelben und die *Śūdras* einen schwarzen.

Vorschriften des Parāśara, Bṛihaspati, Manu. Waschungen bei Eklipse, Vollmond und am 1. „Montag“.

Leben der Uṇaprashtas oder der Rishis

Kap. 14

Sie führen ein Leben in der Wüste wie Einsiedler, lassen Haare, Bart und Nägel wachsen, essen einmal abends oder überhaupt nicht, sie betteln und speisen an einem Fluß, und haben sich täglich ein-, zwei- oder dreimal zu waschen. Alle 14 Tage, d. h. nach Voll- und Neumond, ist das Opfer *isti* darzubringen, einmal jährlich eines durch Töten eines Ziegenbocks, ferner ein Opfer bei der Ernte des *nelle* (Reis) im Juni bei der Sonnenwende, und umgekehrt (im Winter).

Zeremonien beim Essen

Kap. 15

Nach Śankarāchārya. Im ganzen 33 nummerierte Paragraphen. Der Brahmane muß sich nach Osten wenden, wenn er langes Leben anstrebt, wenn Ruhm, nach Süden oder Westen (2). Die Beine sind gekreuzt zu halten (3). Mit Wasser muß er eine Form zeichnen, je nach der Kaste ein Viereck, Dreieck oder ein Oval (4). Weswegen er den Ort mit Kuhmist bestreichen muß (5—6). Rezitation des *Mantra* Savitrī (Gāyatrī) (7). Bedeutung des Wortes *āśirvātam* = Lobeserhebung (12). Falls der Brahmane beim Essen die Stimme eines *Pallan* oder eines *Paria* hört, muß er einen Tag ohne Reis verbringen (22). Er soll keine Überreste essen (23). Wenn er nach Osten schaut, gedenke er zweimal der Namen Vishnus (27).

Sektenzeichen auf der Stirne

Kap. 16

Nach verschiedenen Werken. Formen, Namen und Material, mit denen die Sektenzeichen auf der Stirne zu machen sind, mit Zeichnungen und Tabelle (F. 53r).

Wie das Sektenzeichen anzubringen ist

Kap. 17

Nach Śankarāchārya. Was bei den einzelnen Körperstellen zu sagen ist, wenn die hl. Asche aufgelegt wird. Die Silbe *Om* und die fünf „Buchstaben“: Na-ma Śi-vā-ya. Erklärung der Silbe *Om*: a-u-m. Sechs Arten, um die hl. Asche zu gewinnen. Welche Sorte die ein-

zelenen Kasten zu gebrauchen haben. *Mantra* beim Auflegen. Anrufung Rudras mit seinen 12 Namen. Darauf *Mantra* Śiva Gāyatrī.

Kapitel 18—26: Über die Sannyāsi

Parabrahmā = Sannyāsi (fünf Gründe)

Kap. 18

Gespräch zwischen Varuna und Sohn Pushkara. Die Seele ist Parabrahmā. Weswegen Pushkara Sannyāsi wurde.

Was vorausgehen muß, um Sannyāsi zu werden, nach Manu, 6. Kap. Kap. 19

Die drei Schulden, die jeder Brahmane den Göttern, Rishis und Pitiras (Vorfahren) abzuzahlen hat. Wenn er Sannyāsi wird, ist zuerst Brahmā *homa* zu machen. Er gibt sein Vermögen als Almosen her, verläßt sein Haus und wird keinem Lebewesen etwas zuleid tun. So alles nach Manu, „o mais grave autor que tem a gentilidade“.

Zeremonien beim Eintritt in den Sannyāsi-Stand, nach dem 4. Gesetz

Kap. 20

Wenn der Anwärter die Nacht, die Brahmanā heilig ist, schlaflos verbringt, werden ihm alle Sünden, auch die, für die er den Tod verdiente, verziehen. Am Morgen *homa*, *Mantras*, dreimaliges Rezitieren von *bhūr bhuvā svah* und sechsmaliges Sprechen: Ich bin aus eigenem Willen Sannyāsi. Ausstattung mit *danda* (Stab) bzw. *tridanda*, *kamandalu* (Wassergefäß) und *pātra* (Topf, um Almosen zu sammeln). Vorschriften für das Trinken. Zahlreiche *Mantras*. Nach der Vorschrift Manus soll der Sannyāsi stets seines Standes würdig leben, was durch einen Vergleich noch anschaulicher gesagt wird.

Die 18 P[u]rāṇas, nach Sūta, Kapitel und Paragraph 20

Kap. 21

Nachdem der Brahmane Muni, d. h. *Uṇaprasṭha*, geworden, muß er Sannyāsi werden. Sein Gewand ist *kāvi*-farbig. Es gibt zwei Arten Sannyāsis, geistige (espiritual) und gesetzmäßige (comforme a lei). Jener verläßt Frau, Kinder, Güter und alles. Dieser kümmert sich nicht mehr um *ekkiyam*, *homa* und Gesetz, er verehrt nur Parabrahmā. Er braucht weder Brahmanenschnur, noch *koḍumi*, noch *sandhyā*-Washungen. Er trägt ein *kāvi*-farbiges Kleid, einen Rosenkranz und einen Stab aus Bambus. Er rezitiert nur die Silbe

Om. Er muß gegen alles gleichgültig sein. Selbst die Sonne fürchtet sich vor ihm. Alles muß ihn unterhalten. Die *Sannyāsīs* sind wandelnde Götter, die nichtwandelnden sind die Götzenbilder in den Tempeln. Alle müssen den *Sannyāsīs* Ehrenbezeugungen erweisen, auch solche, die man Gott macht.

*Die Sannyāsīs nach dem 4. Gesetz,
zusammengestellt vom Rishi Sanaka (Sagunaga)*

Kap. 22

Für die *Sannyāsīs* gibt es kein *homa*, noch Buße, noch *ekkiyam* oder Almosen, Gesetz, Reinigung oder eine Lebensweise. Bevor jemand *Sannyāsī* wird, muß er noch bestimmte *homas* verrichten und 10—12 Tage nur Milch trinken. Neun *tivaśam* für die Vorfahren sind vorgesehen, alle werden namentlich aufgezählt, samt den Gottheiten. Für jedes sind drei Kügelchen Speise, zusammen also 27, bereitzuhalten. Nun hat er zehn Brahmanen die Füße zu waschen, mit dem Gesicht nach Osten gerichtet und an Vishnu denkend. Nachher gibt er ihnen zu essen. Dann geht er mit ihnen ans Wasser, verehrt Vishnu und entläßt sie mit einigen *panams* als Geschenk. — Nun wäscht er sich die Füße, schneidet die Nägel, reibt sich mit Oel ein, nimmt die Insignien Brahmās (die hl. Schnur), Rudras (ein kleines Beil) und Vishnus (die Muschel) und bringt sie alle am *danda* (Stab) an. An einem hl. Ort erweist er Devendra, Paramātman usw. Reverenz. Es folgt *homa*, nachher breitet er ein Hirschfell aus, stellt sich darauf und betrachtet die ganze Nacht über Vishnu. Bei Tagesanbruch wäscht er sich die Füße, macht ein besonderes *homa* und eine Reinigungszeremonie, steigt ins Wasser und sagt dreimal den *Mantra* Savitri mit dem Blick nach Osten und zugleich *bhūr bhuva svah* und andere *Mantras*, wobei er sich *koḍumi* abschneidet und die Brahmanenschnur zerreißt, beides ins Wasser werfend, wie auch alle seine Kleider. Nackt macht er nun sieben Schritte gegen Osten, worauf er vom *Guru* ein *kāvi*-Gewand erhält, wie auch den *danda* (Stab). Das alles hat er zu tun, wenn er zur *Māyāvāda*-Sekte (*maivade*) gehört. Es folgen weitere Vorschriften nach Sanaka, „grave autor“. Erklärung des Ausdrucks *pranavam*. Das Wort *Om*. Ritus beim *Mantra*: *bhūr bhuva svah*.

Wie wird man Sannyāsī in Krankheit [oder Lebensgefahr]

Kap. 23

Homa an Brahmā. Bei Furcht vor Tiger, Bär oder Dieben kann einer nach Manu *Sannyāsī* werden.

Der Wille genügt. Es ist jedoch etwas Feuer zu verschlucken. Darauf rezitiert der Kandidat den *Mantra* Savitrī, wie auch *bhūr bhuva svah*. Dann sagt er, daß er alles verlasse und sich zum *Sannyāsī* mache. Er schneidet *kuḍumi* ab, zerreißt die (hl.) Schnur, wirft die Kleider ab, zieht *kāvi*-Gewand an, wie auch den Scham-schurz usw. Falls er stirbt, sind die *Mantras* nach dem Gesetz zu rezitieren.

Die Gründer der vier Sannyāsī-Orden

Kap. 24

Die drei Gründer heißen Sanaka, Sankarāchārya und „Xien“. Alle drei einigen sich in Paramātman, d. h. in Parabrahmā. Die „*Angixer*“ tragen sehr lange Haare und die hl. Schnur, die „*Ugudaxeres*“ schneiden *kuḍumi* ab, zerreißen die Schnur, besitzen nur einen *danda* mit den Insignien des Brahmā, Vishnu und Rudra. Die *Paramahainsas* tragen weder *kuḍumi* noch die hl. Schnur noch Kleider, sie gehen nackt. Die vierte Gruppe wurde von Xien, einem Schüler Sankarāchāryas gegründet, sie sind Vishnuiten. Nach der Meinung des Gründers ist Parabrahmā Vishnu. Sie tragen ein langes seidenes Kleid (*cabaia*) in *kāvi* und behalten einen Teil des *kuḍumi*, die hl. Schnur und drei Bambusstäbe. Sie haben die gleichen *Mantras* wie die Anhänger des Māyāvāda. Ihre Aufgabe ist es, Vishnu zu rächen, indem sie sich töten oder von den Türmen hinunterwerfen. Sie machen einem runden Stein, der schwarz ist, *homas*; er heißt *Śalagrāma* und wird mit Vishnu identifiziert. Bei den *homas* sagen sie: Om, na-ma Śi-vā-ya.

Die *Pandāras* sind andere *Sannyāsīs*, sie gehen ganz geschoren. Paramātman ist Rudra (Śiva). Sie verehren das *Lingam*. Die Wiedergeburt ist so oft nötig, bis sie volle Erkenntnis Paramātmans haben. Dann werden sie mit Parabrahmā vereinigt sein.

Eine andere Gruppe heißt *Marapadi*, d. h. Herr von Maram. Diese Leute dürfen Einkünfte haben, lassen sich auf Sänften tragen und brauchen nicht so alt zu sein, wie die (andern) *Sannyāsīs*. Ihre Kleidung ist in *kāvi*-Farbe. Fernandes meint, er habe einmal einen von dieser Sorte gesehen. Sie gehören zur Sekte des Māyāvāda. Das Kleid darf nicht weiß sein, sondern in *kāvi*-Farbe, weil das soviel gilt als nackt sein. Dig-ambara = Rudra, ihr Gott, wird nackt gemalt, weil er die Welt zum Gewand hat.

Andere *Sannyāsīs* sind die *Ureer*, von der Sekte der *Tatuvades*, die Vishnu und Brahma verehren. Was die Anhänger des Māyāvāda an Stoff tragen, ist bei ihnen von Seide. Sie sind Todfeinde der anderen. Ihr Gründer war ein Meducu [!] āsāri. Die Māyā-

vāda-Sekte folgt dem Śāstra Vedānta, was soviel als Ende des Gesetzes bedeutet. Sie machen niemandem eine Ehrenbezeugung und benehmen sich wie Götter.

Allen *Sannyāsīs* gemeinsam ist die Kleidung in *kāvi*-Farbe, *danda* (Stab), kamandalu (Topf), Tiger- oder Gazellenfell und *Pagodes*, wie der Stein *Śālagrāma*, den allein die Vishnuiten und die Tatu-vades verehren; den *danda* geben die *Sannyāsīs* nie aus der Hand.

Privilegien durch den Bambus-Stab

Kap. 25

Der Stab aus Bambus muß 10, 12 oder 14 Knoten besitzen, 15 oder 16 sind nutzlos. Text des *Mantra*, wenn der Stab in die Hand genommen wird, mit Anspielungen an Vishnu mit dem Śārṅga-Bogen, Rudra mit dem Dreizack und Brahmā mit der hl. Schnur, an Indra, der Blitze schleudert, Rudra, dessen Element die Asche ist, und Brahmā, den Gesetzgeber. Namen der „Augen“ in den Knoten des Stabes. An drei Orten kann man sich mit Paratmātman vereinigen: sie heißen Kuru-kshetra, Bhuvar-loka (Pora-iogam!) und Naimisha. Wer an den verschiedenen Stellen des Stabes wohnt: die Götter, Rishis, die Vorfahren, die Kurtisanen Devendras. Weitere Auslegungen.

Beerdigung der Sannyāsīs

Kap. 26

Die Leiche wird zunächst unter Rezitation der Savitrī gewaschen und mit Rosen und Sandel geschmückt. Falls Söhne des Verstorbenen am Ort sich befinden, so haben sie die Sorge für den Leichnam. Die Vishnuiten richten die *Mantras* an Vishnu, die Māyāvāda-Anhänger an Brahmā. Man legt ein Tuch über das Gesicht des Toten, den *danda* in die rechte Hand, *pāttiram* auf den Bauch, einen Ring aus Stroh an den Finger und stellt einen Topf neben die Leiche. Nach der Beerdigung sind für die Brahmanen keine Waschungen erforderlich noch ist der 11. Tag zu begehen. Am 12. Tag ist Opfer Nārāyaṇa. Falls der Verstorbene *Sannyāsi* nicht täglich *homa* machte, ist ein anderer Ritus vorzunehmen. Die Leiche muß sehr tief begraben werden, damit die Hunde sie nicht ausscharrten, was ein Vorzeichen sehr schlimmer Dinge ist. Ein guter *Sannyāsi* soll beerdigt, ein schlechter verbrannt werden.

Die Exequien für Brahmanen, nach Yajurveda, 4. Kapitel

Kap. 27

Fernandes zitiert den Text der Paragraphen 5—8. Herrichtung der Leiche für die Kremation. *Mantra* an Yama, Zeremonien, die zu

machen sind. Am dritten Tag werden die Gebeine gesammelt. Bis zum zehnten Tag geschieht weiter nichts. Die Angehörigen bleiben zu Hause und „begraben“ einen Stein, wo der Tote lebte; der Stein wird dann am 10. Tag unter Zeremonien in einen Fluß geworfen. Alle Verwandten rasieren sich oder schneiden sich die Haare, machen im Tempel *homa*, worauf ein Mahl eingenommen wird. — Am elften Tag sind sechzehn Brahmanen zu speisen; der Nachfolger muß ihnen viel geben: den Zehnten der ganzen Habe und eine Kuh. — Am zwölften Tag ist der Sapindī-(karana-)Ritus, mit der Schenkung von 300 neuen *kalam*. Auch ist am Mittag drei Brahmanen ein Essen zu verabreichen. Am dreizehnten Tag werden die Augen der Frau mit Kohle bestrichen; worauf eine Kuh als Geschenk zu übergeben ist.

Kap. 28—31: Weltschöpfung

Lehre über den Schöpfer und die Schöpfung

Kap. 28

Alle Rishis machten ein *ekkiyam*, das zwölf Jahre dauerte. Dann kam Romacuruguen (Sūta), ein Schüler Vyāsas, dazu, der alle seine Sinne bezähmt hatte, und *Guru* der ganzen Welt war. Das *ekkiyam* fand auf dem Feld von Naimishāranya, jenseits vom Fluß Bengalens statt. Namen der teilnehmenden Rishis. Sūta, der sie begrüßte, wird aufgefordert, die alten Geschichten der Götter zu erzählen. Sūta ehrt zunächst die Götter Rudra, Brahmā usw. Dann wird er über die achtzehn Purānas befragt, die alle gleich über Brahmā, Vishnu, Rudra usw. berichten, so daß man über den Schöpfer des Weltalls nicht im klaren sei. Sūta antwortete, daß Brahmā aus einem großen Chaos mit vier Köpfen geboren wurde und die Gesetze und Menschen schuf. Nach Brahmā wurde der tapfere Vishnu geboren, um zu retten, und dann Rudra, um zu zerstören. Brahmā schuf er, nachdem er 1000 Jahre zu Ehren Rudras Buße getan, der dann die Erlaubnis zur Schöpfung gab. Eingestreut sind Erzählungen über Tāraka und seine Frau Sītā.

Das gleiche nach Brahmānda-Purāna, 1. Kapitel

Kap. 29

Śiva ist mit seiner Frau Parvatī im Gebirge Kailāsa. Diese fragt nach dem Entstehen der Schöpfung, die ihr von Śiva erklärt wird. Der „resplendor“ oder „nhani“ ist die Ursache, er hat weder Anfang, noch Zuwachs, noch Abnahme. Von diesem „resplendor“ entstammen die drei *gunas*, d. h. Brahmā, Vishnu, Rudra, mit denen er die Welt schuf. Aus Vishnus Nabel ging Brahmā mit

sechs Gesichtern hervor. Über der Erde liegen sieben Gegenden, zu oberst thront Brahmā, unter der Erde sind ebenfalls sieben Regionen [Höllen], mit Rāvana und andern Riesen. Namen der Gegenden. Die Welt ist 50 Millionen Meilen (leguas) groß. Die neun Planeten. Ungetüme. Acht Elefanten tragen das All an den acht Ecken; die Riesenschlange Śeṣha, die auf der Schildkröte ruht. Von der Schlange kommen die vier Vedas, die namentlich aufgeführt werden. Von Brahmās vier Gesichtern stammen andere neun Brahmās, um die Welt zu erschaffen. Entstehung der 14 Manus, der 64 Göttersöhne, der 27 Planeten, 7 Rishis usw.

Das gleiche nach Manu, dem Sohne Brahmās

Kap. 30

Die Rishis fragen in Naimishāranya Manu nach dem Entstehen der vier Kasten und der übrigen Dinge, worauf dieser erzählt, daß alles zuerst dunkel war. Der Herr der Welt ist *svayam-bhū*, d. h. „durch sich seiend“. Erklärung von Hiranya-garbha, *Hiranya* = Gold. Weswegen Brahmā auch Nārāyaṇa genannt wird. Über Brahmānda. Die Vorbestimmung zum Guten und Bösen mit Wiedergeburten (Beispiel: gut und schlecht riechende Blumen). Entstehung der vier Kasten aus Kopf, Armen, Bauch und Füßen. Zuerst acht Söhne Brahmās, dann sieben Manus usw. Die vier Yugas, wobei jedes Zeitalter charakterisiert wird. Die Aufgaben der vier Kasten. Die Brahmanen gingen aus dem vornehmsten Teil des Körpers Brahmās hervor, aber es gibt auch unter ihnen Grade. Gedanken über Vedānta, „epilogo das cousas, por onde se conhece Parabrama“, und *jñāna*. Der Brahmane ist der Herr der Welt, muß Smṛiti lernen, was ihm von Nutzen ist, und nach den Vorschriften des Āśrama leben, die aufgezählt werden.

Was darüber Yajurveda sagt.

Kap. 31

Ursprünglich gab es sechs Rishis (*irugigal*), die Brahmā fragten, welches die guten Liebhaber wären. Brahmā antwortete: die Kenner des Gesetzes. Vergleich mit zwei Liebenden. — Die Welt ist nach dem Vorbild der Sonne gemacht. Diese ist im Norden auf dem Gebirge Mahā-Meru, von wo sie alles erleuchtet und auch Wolken, Blitze usw. verursacht. Ausführungen über die sieben Rishis, elf Rudras, sieben Winde, acht Götter, acht Sonnen, elf Rudras-Göttinnen, acht Feuer. — Diese Welt ist aus Wasser entstanden, darüber war ein *Tamara* (Lotus-)Blatt, darüber nur Brahmā, der dann die Welt schuf, nachdem er ordentlich Buße getan hatte. Es entstanden aus seinem Körper die Rishis, es wurde die Schildkröte,

die behauptete, vor Brahmā gewesen zu sein. Sie ist Vishnu mit 1000 Augen und 1000 Köpfen. Nun wurde mit Wasserausgießen das Weltall geschaffen: die Sonne, das Feuer usw. Das Wasser geht vier Wege: durch Wolken, Blitze, Hagel und Regen. Der Brahmane muß dem Feuer *pūjā* machen. — Wer gute Taten verrichtet, kommt ins Paradies Chakram (Chorcām), wie tugendhafte Frauen usw. Gebet um Regen zu Sūta und Varuna, zu Kubera um Reichtum, der auch durch *homa* günstig zu stimmen ist. — Die Rishis müssen sich täglich dreimal waschen, viermal vor dem Essen Wasser schlürfen, *homa* vornehmen und dürfen nur einmal essen. Weitere Vorschriften nach dem Traktat Aranyam (Arenão), 1. Kapitel.

Kap. 32—38: Kultische Handlungen

Aufstellen des Lingam, was der Kirchenkonsekration zu entsprechen scheint

Kap. 32

Zeit (Sternbild), wann das *Lingam* aufgestellt werden kann, von denen Fernandes einige sah. Am ersten Tag werden die Brahmanen gerufen, die bewirtet werden. Reinigungszeremonie *Punhyā-havāchana*, die alle Sünden hinwegnimmt. Die fünf Dinge von *Panchagavya* aufgezählt. Über diese und anderes stellt man Rudras Statue und zu seinen Füßen Rosen, reife Frucht, Reis, Hundsgas. Ein Gefäß wird nun mit heiligem Wasser gefüllt und die Statue bis zum nächsten Tag hineingestellt, worauf man sie am frühen Morgen des nächsten Tages herausnimmt. Wieder wird *Panchagavya* gebracht, das besser von Kühen verschiedener Farbe stammt. Weitere zahlreiche Zeremonien und *Mantras*. Man geht mit der Statue zum Tempel, wo Rudra angerufen wird, in diese Statue zu kommen. Ausführliche Beschreibung der weiteren Zeremonien und *Mantras*. Das *Lingam* wird nun bei Prozessionen herumgetragen.

Die Art, täglich für Rudra pūjā zu machen

Kap. 33

Ein Brahmane ruft Rudra an, er möge ins *Lingam* gehen. *Mantras*. Achtmal wird Wasser an die Füße des *Lingam* gespritzt, dann wird es angezogen und mit der Brahmanenschnur versehen und durch *pūjā* geehrt, mit Rosen. Nun wird ihm das Essen bereitgestellt sowie ein Brett, auf das es sich setzen kann. Nachdem acht *Mantras* aus den vier Veden gesagt wurden, wird es verabschiedet. Wer alles nach der Vorschrift macht, wird viele Güter erhalten, wie Baudhāyana, „doutor grave“, sagt.

Vorbereitungen des Brahmanen für ein pūjā

Kap. 34

Wer *pūjā* zu machen hat, muß früh aufstehen, sich waschen, ein weißes Gewand anziehen und die Götter rufen, damit sie im *Lingam* gegenwärtig seien. Fernandes gibt nun die einzelnen Stellen des Körpers an, wo die verschiedenen Gottheiten ihren Platz haben. *Pūjā* ist mit 16 *ubasārams* (*ubagaras*, Zeremonien) zu machen, die namentlich aufgezählt werden. Zu jeder Zeremonie gehört der entsprechende *Mantra*. Die *pandāras* sagen statt der *Mantras*: Om, na-ma śi-vā-ya. Besondere Festlichkeiten an Tagen, die einzelnen Göttern geweiht sind. Einzelheiten über die Verehrung Vishnus mit dem portugiesischen Text von 19 *Mantras*.

Jñāna-pūjā und Tiyānam, d. h. Betrachtung, nach Traktat Bharata Kap. 35

Gespräch Vishnus mit Arjuna über Bhīma-sena, der den Göttern kein *pūjā* darbrachte und zu allen Stunden aß. Vishnus Antwort lautete: Bhīma macht *pūjā* in der Kontemplation, darum sprich nicht schlecht über ihn. Erklärung des Wortes *nivettiam*.

Pūjā, das die Sannyāsīs ihren Gründern, besonders Ueda-vyāsa, machen

Kap. 36

Sie waschen die Füße, sagen die zwölf Namen Vishnus, schlürfen etwas Wasser, während sie dabei nach Osten blicken, und halten dann Mund und Nase mit der Hand zu, was sie *prānāyāmam* nennen. Nun machen sie den verschiedenen Göttern und Sannyāsī-Gründern nach den verschiedenen Himmelsrichtungen *pūjā*. Vier Monate lang im Winter müssen sie täglich 3000mal den *Mantra* Om sagen an einem bestimmten Ort, nach andern genügt ein Monat.

Zeremonien beim Totenopfer, tivaśam [Śrāddha]

Kap. 37

Den Toten ist das angenehmste, wenn ihnen *tivaśam* gemacht wird, was sehr verdienstlich ist und dem Sohne zusteht bzw. den Angehörigen. Das Totenopfer ist darzubringen am Tage des Neumondes, des Vollmonds, der Eklipse, „am 1. Januar“. Die Einteilung des Jahres in zwei Hälften; in der ersten Hälfte (Januar—Juni) ist gut sterben, in der zweiten schlecht. Im September sind 15 Tage dem Andenken der Verstorbenen gewidmet. — Orte, wo *tivaśam* zu machen ist: an einem Fluß, in einer dunklen Höhle, auf dem Feld, auf einer Höhe oder in einem Tempel. Orte, die nicht geeignet

sind. — Eigenschaften, die der Brahmane, der *tivaśam* macht, haben muß. Zu wem man sich nicht gesellen wird. Haltung beim Opfer, dem die Fußwaschung der Brahmanen vorausgeht. *Mantras*. Welchen Göttern und Ahnen im einzelnen geopfert wird und wie (sechs Reiskügelchen). Nachdem der Brahmane gegessen hat, ist ihm *Betel*, *Arrak*, *caixas* (Geld), Stoff und eine Kuh zu schenken. Abschiedsformeln, wenn der Brahmane nach Hause geht.

Das größte Opfer der Heiden, ekkiyam [yagnam]

Kap. 38

Um alles gut zu machen, ist ein Oberbrahmane da. Das Opfer beginnt mit einer Reinigungszeremonie. Am ersten Tag muß man sich auch rasieren, ein neues Kleid anziehen, ein Hirschfell umlegen, die Augen mit einem Farbstoff bestreichen und den Körper mit Butter salben. Am vierten Tag werden drei Ziegenböcke getötet und drei *homas* gemacht. Sieben Brahmanen essen vom Gekochten; was ungenießbar ist, wird zu Asche verbrannt. Am fünften Tag rezitiert man von Mitternacht bis zum Tagesanbruch Rigveda. Wieder wird ein Ziegenbock getötet, den sieben Brahmanen essen. Siebzehn Brahmanen rezitieren Texte aus Rigveda und Samaveda drei Stunden lang. Nach dem *ekkiyam* wird der Opferpriester feierlich nach Hause gebracht. Ein Śūdra kann ein solches Opfer nicht darbringen. Der Nāyaka [von Madura] hat nur das Verdienst des Almosens, das er dafür gab. Die *Kshatryas* und *Vaiśyas* verhalten sich nur passiv dabei, sie können auch nie *Sannyāsīs* werden.

Es folgt ein Abschnitt über die Śūdras, zu denen die meisten Heiden gehören, die aber die verschiedenen Zeremonien nur äußerlich mitmachen können. Beim Opfer rezitieren sie keine *Mantras*, da diese im Gesetz stehen, das sie nicht lernen dürfen. Sie können an gewissen Abzeichen erkannt werden.

Sektenzeichen und Kleidung der Bevölkerung

Kap. 39

Der Verfasser zählt die einzelnen Hindusekten (etwa ein Dutzend) mit ihren Unterscheidungszeichen auf, dann reiht er die Christen (Portugiesen, Paraver, Thomaschristen) und die Mohammedaner (in Gujarāth und beim Großmogul) an.

Abschließend erwähnt er die Haltung der fünf Konzilien von Goa, des Hl. Offiziums, vieler Lektoren der Theologie in Goa, der Konsulte, die auf Veranlassung des verstorbenen Visitators N. Pimenta SJ und seines Briefes über diese Sache gehalten wurden, er führt ferner den Brief des verstorbenen Generals Claudio

Acquaviva und ein anderes Schreiben des Kardinals Bellarmin an, die alle versichern, daß man die (heidnischen) Riten weder den Christen noch den Heiden im Gebiet christlicher Könige erlauben könne. Insbesondere wird noch auf Dekret 47 des 1. Provinzialkonzils von Goa hingewiesen, das die Schuldigen ipso facto mit Exkommunikation bestraft.

Als Hauptgrund, weswegen Fernandes vorliegende Schrift zusammenstellte, gibt er an, daß er sie im Auftrag des P. Pedro Francisco geschrieben habe, als dieser Provinzial war und diese Residenzen visitierte. Dann betont er nochmals, daß alles von sehr gelehrten und vertrauenswürdigen Männern aus den Büchern der Brahmanen, vom Grantha [Sanskrit] ins Malabarische [Tamil] und von dieser Sprache von ihm ins Portugiesische übersetzt wurde. Alle Bücher besitze er. Der Genauigkeit wegen wolle er lieber ein bißchen an Klarheit im Portugiesischen opfern, so daß einige Stellen etwas dunkel seien.

Die Insignien der (Brahmanen-)Schnur, des *koḍumi*, und selbst die Kleidung, wie sie die Brahmanen tragen, und der Stab der *Sannyāsīs* sind alles „sinais protestativos“ (äußere Kennzeichen) der Anhänger Brahmās, die, falls sie ohne heidnische Zeremonien gemacht werden, innerlich nicht schlecht sind, so wenig wie der Hut des Juden oder die Kleidung (*cabaia*) des Mohren (= Mohammedaners).

II. Teil

Kompendium der Bußen für Vergehen der Brahmanen gemäß den Aussagen angesehener Autoren, zusammengestellt von Parāśara
Kap. 1

Der erste, der von der Buße handelte, war Parāśara. Bedeutung und Erklärung des Wortes *prāyaścitta*. — Die vier Höllen. Die fünf großen Sünden, andere ebenso große, alle aufgezählt. Sünden gegen die eheliche Treue. Die Vorgesetzten der Frau. *Satī* (Witwenverbrennung).

Kap. 2

Reinigungszeremonien des Brahmanen, der von gewissen Tieren gebissen wurde. Was die Brahmanin in einem ähnlichen Fall zu tun hat. Was mit Brahmanen geschieht, die Selbstmord verübten oder im Krieg gefallen sind (vgl. auch Kap. 8).

Kap. 3

Sünden durch Töten von Tieren, Beziehungen mit Parias, oder „unreine“ Berührungen von Personen oder Gegenständen, durch Essen

und Trinken gegen die Kastenvorschriften. Über die Autorität des Brahmanenwortes. Weitere Unterweisungen über *prāyaśchitta*. Ein *Patita* ist soviel wie ein Häretiker oder Schismatiker.

Kap. 4

Was tun, wenn beim Essen *edchil* (Speiserest) herabfällt, Unreinheit der Frau durch Ausbleiben der Menstruation, der Brunnen durch verschiedene Umstände, der Frau bei der Geburt eines Kindes. — Heiratsfähiges Alter der Mädchen (8—10 Jahre). Verschiedene Meinungen darüber.

Kap. 5

Prāyaśchitta für schwere Sünden. Wissende und unwissende Brahmanen. Die vier zuständigen Gruppen von Brahmanen für die Bestimmung des *prāyaśchitta*. Essen bei niederen Kasten oder auswärts und Buße dafür. Große Sorge für die Kuh und ihr Wohlergehen.

Kap. 6

Sorge für die Gesundheit und das Leben der Kuh und des Ochsen. Über Krankheit und Todesfälle. *Chāndrāyana vratam*, Fasten bei Neu- und Vollmond. Sünden des unerlaubten geschlechtlichen Verkehrs und Bußen dafür. Verbannung der Frau soll nur in äußersten Fällen stattfinden, wofür vier angegeben werden. *Arrak*-Trinken. Die Frau ist nie „sui iuris“.

Kap. 7

Unerlaubte Speisen und Essen mit niederen Kasten, Bußen dafür. Über die *Sūdras*. Beschäftigungen, die den Brahmanen verboten sind. Verschiedene Sünden dieser Kaste. Mißhandlungen von Brahmanen und die Strafen dafür.

Kap. 8

Über die Waschungen der Brahmanen, Vorschriften fürs Essen. Gute und schlechte Werke. Bußen für die Vergehen: Wallfahrten nach Ramanacor (für Brahmanenmord), *āsvamedha* (Pferdeopfer), *Chāndrāyana vratam* (für *Arrak*-Trinken), Leben in der Wüste. Ausführliches Sündenregister. Sündenvergebende Übungen (*Mantras*, Buße, an Vishnu denken, Waschungen, Almosen geben, Bad im Ganges). Über die Wiedergeburten in Tieren usw. für begangene Sünden. Das Rezitieren von *Mantras* aus den Veden wirkt heilend auf Krankheiten und sündentilgend.

Zeremonien und Gebräuche beim Todesfall eines Brahmanen, wie auch bei der Geburt. Verschiedenes, besonders über die ersten Lebensjahre eines Brahmanen. Die Opfergeräte, alle einzelnen aufgezählt, werden mit der Leiche mitverbrannt. Andere Vorschriften

beim Tod eines Brahmanen, *Sannyāsis* oder *Munis*. Wann einem Brahmanen die Exequien zu verweigern sind und welche Folgen daraus entstehen: die Wiedergeburt als Teufel.

Nachtrag: Aufzählung der 16 Hauptzeremonien, die im Leben eines Brahmanen wesentlich sind.

Gonçalo Fernandes S.J.: Sumario

Comesa o Sumario das serimonias e modo de proceder dos bramenes destas partes da India conforme a suas lleis e doutrina dos seus doutores

- Cap. 1 As serimonias que se fazem estando a molher prenha de quatro e seis mezes, a que elles chamão simandão
- Cap. 2 As serimonias que se fazem quando nace alguma criança, a que elles chamam xadacarmão, são as seguintes
- Cap. 3 As serimonias que se fazem aos des dias despois de nasida a criança, a que elles chamão namacarmam, quando lhe poem o nome
- Cap. 4 As serimonias que se fazem a primeira ves que as crianças an-de comer cousas lliquidas [!], a que elles chamão annapraxanão
- Cap. 5 Xauulam quer dizer o modo de fazer o corumbi aos bramanes. Contem-se en tres paragrafos. Os dous primeiros se fazem tãoobem antes do botar da llinha e em o casamento
- Cap. 6 O que dizem diverços autores no tratado que elle[s] chamão Estimurdis xandriguei, que em noso portugueis dis „A claridade dos estemurdis“
- Cap. 7 Declaração do modo com que o heruxi Podaianen declarou o que está na quarta lei escrito aserqua do punonul, que hé a linha dos bramanes
- Cap. 8 A[s] serimonias que se fazem ao fazer e pôr a linha aos bramanes tiradas do que está na llei quarta por Axuvalen, que hé o iruxi que tem à sua conta a primeira lei a que chamão Iruvedão
- Cap. 9 Ubanaianão, id est, retual aserqua do lansar a linha aos bramanes
- Cap. 10 O modo de proceder dos bramaxari asim dos bramanes como dos raixos e comutins, que elles chamam vaisieres, comforme a Manu

- Cap. 11 As serimonias que em o cazamento se fazem repartidas em quatro dias
A serimonia do segundo dia
Em o terseiro dia as serimonias que an-de fazer são as seguintes
As serimonias que se fazem no quarto dia
- Cap. 12 Algumas das obrigasõis que os bramanes cazados, que elles chamão gragastar, que conforme Manu an-de fazer
- Cap. 13 Os lavatorios que os bramanes cazados tem obrigasam de fazer cada dia e os meresimentos que por iso tem
- Cap. 14 O modo de viver dos vanapranasteres que elles chamão iruxis, hé o seguinte
- Cap. 15 As serimonias que os bramanes fazem ao comer
- Cap. 16 Os sinais que costumam pôr na testa por onde se conhese a seita que cada hum segue
- Cap. 17 O modo de pôr a sinza conforme a lei
- Cap. 18 Sinco cousas em que [se] mostra que pera ce conhecer Parabrama hé necesario ser saniaxi
- Cap. 19 As cousas que an-de anteseder ao que quiser ser saniaixi conforme Manu no capitollo 6 de seu Estimurdi
- Cap. 20 As serimonias que usam pera se fazer hum saniaxi conforme a quarta llei
- Cap. 21 O modo dos saniaxis conforme ao que disem as desoito pranas que compôs Juden, capitollo e paragrafo 20
- Cap. 22 As cousas que os que querem ser saniaxi an-de fazer antes ou depois de o serem, tiradas do que se dis na quarta llei, postas em ordem pollo iruxi Sagunagan
- Cap. 23 O modo de se fazer saniaxi o que está doente e mal
- Cap. 24 Quem foram os fundadores dos quatro modo[s] de saniaxis que neste tempo ai
- Cap. 25 As perogativas ou pereminentias do tendu que á-de ser de bambu
- Cap. 26 O modo que se tem no[s] enterramentos dos saniaxes
- Cap. 27 O modo que tem nas exequias dos bramanes que morrem, estan no quarto capitollo da llei Eihirurvedam e são a[s] seguintes
- Cap. 28 As cousas que os bramanes tem obrigasão de confesar e profesar aserca do criador do universo e do modo que

- teve em a creasão conforme a lei e estimurdis de graves autores
- Cap. 29 O que sobre o mesmo cazo se dis no puranão a que chamão Bramanta puranão, no primeiro capitollo
- Cap. 30 O que sobre o mesmo dis Manu, filho de Brama, e hé o seguinte
- Cap. 31 O que sobre isto mesmo dis a lei Eihiruvessão
- Cap. 32 O modo de pôr o lingam que pera sempre á-de estar, que parece responder à consegrasam das nosas igrejas
- Cap. 33 O modo que se tem de fazer puxei a Vrutirerem cada dia
- Cap. 34 O aparelho que fas o bramane que á-de fazer puxei no pagode antes que o comesa a fazer
- Cap. 35 Que cousa seja puxei a que elles chamam nghanapuxei que vem a ser o que nós dizemos em a contenplasam que elles chamam tianam conforme ao que se dis em o tratado a que chamão Paradam
- Cap. 36 O puxei que os saniaxes an-de fazer em todos os annos aos fundadores do modo de viver dos mesmos saniaxis e em especial a Vedaviaguen
- Cap. 37 Algumas serimonias que se fazem ao dar de comer aos defuntos, que elles chamam teivasam
- Cap. 38 O modo que se tem em o fazer do equiam, o maior de todos os sacrificios, que esta jentillidade tem
- Cap. 39 Diferensas de seitas e devisas pollas quais sam conhesidos os xutreres

[Conclusão]



Segue-se o *compendio de ditos de graves autores* aserqua dos bramanes que vam contra suas seitas e costumes com as penitencias que devem fazer, recupillado por *Parajerem*, ensinhe autor et mui antigo.

[Die Kapitel haben keine Inhaltsangabe]

[Capitulo 1]

Capitulo 2º

Cap. 3

Cap. 4

Cap. 5

Cap. 6

Cap. 7

Cap. 8

P.S. As serimonias sem alguma das quais não se podem chamar bramane

Ausgewählte Texte

1. *Die fünf täglichen Opfer der verheirateten Brahmanen nach Manu* [III, 67 ff.], Fol. 43r

Depois de cazado, estando com sua molher, á-de fazer todas as cousas que cada dia se fasam [!], que sam sinco equiãos, scilicet teiva [daiva] equiam, pedir [pitri] equião, puda [bhūta] equiam, manusei [mansya] equiam e Brama [Brahmā] equiam. — Es sind das die fünf großen täglichen Opfer der Brahmanen, Pancha-mahā yakshas, die dann des näheren erklärt werden.

2. *Die sieben Söhne Brahmās*, Fol. 79r

Os primeiros filhos que naserão a Brama sam: o primeiro Marichi [Marichi], Anguiren [Angiras], Pulastien [Pulastya], Pulguen [Pulaha], Parachada [Prachetas], Vadixtem [Vasistha], Virugu [Brigu] e Naraguen [Nārada].

3. *Die fünf „großen Sünden“* [mahāpātakas] nach *Vishnu* [-Samhita, Kap. 35, 1], Fol. 106r

Entre os peccados matar ao bramane, beber orraca, furtar o fato aos bramenes, matar a vacca e conhecer carnalmente a molher de guru: estes cinco peccados se chamão „grandes peccados“.

4. *Gegenstände, die beim Tode eines Brahmanen verbrannt werden* Fol. 139v

Ispião [sphya], capalão [kapālam], agaiotra avani [agnihotra havanī], sorpam [śūrpa], cruxтина sanão [krishna jinam], samiei [śamyā], lugalam [ulkūkhala], musalão [musala], tirutchitu [dṛishad], upalam [upalm], suruvão [śruva], sugu [juhū], upavirutu [upabhṛit], turuvão [dhruvā], vedão [veda], patri [pātri], arechitiatali [āchya-sthālī], prachitra caranão [prāśitraharaṇa], irapatrão [iḍāpātra], piraniata pranaianão [pranītā pranayana], iogadirão [yoktra], madanti [madanti], metchanão [mekshana], vedacrão [veda?], anuvacarião [anvāhārya], asmanão [aśmana] e nanel [nānal]. Es folgt eine Erklärung der Ausdrücke, die alle dem Kult angehören und mit Ausnahme des Wortes *nanel* dem Sanskrit entnommen sind.

P. DR. BENNO M. BIERMANN OP, WALBERBERG

DIE KAPITELAKTEN DER DOMINIKANERPROVINZ VOM HL. JAKOBUS IN NEU-SPANIEN

Die alten Kapitelakten der Provinz des hl. Jakobus von Mexiko galten bisher als verschollen, und die alten Geschichtschreiber der Provinz haben sie nicht benutzt. Robert Ricard sieht den besonderen Wert der handschriftlichen Geschichte der Provinz von Juan B. Méndez in der Benutzung dieser Akten¹. Die Kapitelakten waren immer dem Verderb besonders ausgesetzt, da sie zunächst in den Refektorien vorgelesen wurden und ihre unmittelbare Bedeutung verloren, wenn die Akten der nachfolgenden Kapitel veröffentlicht wurden. So wurde in den *Memorias*, die dem Kapitel von 1561 angehängt wurden, unter ord. 3 bestimmt, daß wenigstens in den drei großen Konventen von Mexiko, Puebla und Oaxaca die Kapitel von Anfang an gesammelt werden sollten. Die Sammlung von Mexiko, die die vollständigste gewesen sein dürfte und die uns in dem MS Mex. 142 der Bancroft Library in Berkeley, Californien, erhalten ist², setzt sich aus Exemplaren verschiedener Häuser zusammen, wie man aus den speziellen Assignationslisten für diese Häuser erkennt. So stammt das Kapitel 1543 aus Tepetlaoztoc, 1544 und 1559 aus Chimalhuacán, 1546 aus Coyoacán, 1561 aus Yautepec, 1574 aus Etlá, 1576 aus Ocotlán, 1581 aus Jalapa, 1587 aus Puebla, 1589 eine Kopie aus Puebla, eine 2. aus Oaxtepec. Das Ganze bildet einen Band von 178 nummerierten Blättern. f. 1—2 sind unbeschrieben, ebenso f. 178 am Schluß, f. 177 r—v steht ein Index der enthaltenen Kapitel. Es fehlt das 1. und 2. Kapitel, 1535 und 1538, das 20. und 22.—24. von 1565, 1568, 1570, 1572, das 29. von 1583 und die nach 1589 gehaltenen Kapitel. Das Kapitel von 1583 können wir einfügen nach dem Original im Indias-Archiv zu Sevilla (Patronato 183). Die Kapitel von 1562 und 1564, 1581 und 1589 liegen in doppelten Handschriften vor. Nach Ricard p. 14 n. 2 finden sich noch 5 Kapitel im Konvent von Mexiko, darunter das hier nicht vorhandene Intermedium von 1568. Im Ordensarchiv zu Rom findet sich nur ein Kapitel aus dem 16. Jh. (XIII/321): 1588 (?), außerdem die Kapitel von 1603, 1608, 1610, 1628, 1632, 1642, 1646, 1653, 1657, 1659, 1663, 1667, 1675, 1679, 1683, 1693; ferner 1701, 1705, 1709, 1713, 1717, 1756, 1796 und aus dem letzten Jh. 1800, 1804, 1808, 1809, 1813, 1817, 1826. Die Kapitel sind regelmäßig eingeteilt in bestimmte Abschnitte: Sie beginnen mit den „Denuntiationes“ (Den.), Meldungen über irgendwelche Ereignisse oder Erlasse. Es folgen die „Confirmationes“ (Conf.) oder Bestätigungen früherer Kapitelbeschlüsse. Darauf folgen evtl. „Declarationes“ (Decl.) oder Erklärungen geltenden Rechtes, dann „Ordinationes“ (Ord.). Neue Bestimmungen des Kapitels, „Acceptationes“ oder Anerkennung neuer Häuser oder Konvente, „Assignationes“ (Ass.) Sendung der Religiosen zu den verschiedenen Häusern und Aufgaben, „Praecepta“ d. h. Bestimmungen, die direkt unter dem Gehorsam, also unter schwerer Sünde verpflichten sollen, „Suffragia pro vivis“ und „pro mortuis“. Schließlich werden mehrfach noch Bestimmungen angehängt, die außerhalb des Kapitels gegeben wurden, vielleicht

¹ Robert Ricard, *La Conquête spirituelle du Mexique*, Paris 1933, p. 14; die Geschichte von Méndez geht nicht über das Jahr 1564 hinaus.

² Auf der Innenseite des Deckels steht der Vermerk: (f. 1v) De la libreria del Convento de N. P. S. Domingo de México. Herrn Prof. Dr. Ign. Eschmann OP, Toronto, danke ich herzlich für die Besorgung des Mikro-Films.

nach besonderer Einberufung der Definitoren des Kapitels, die mit unterzeichnen. Alle Bestimmungen wurden ohne Numerierung aneinandergereiht. Die Numerierung stammt von mir.

Wir beschäftigen uns hier nur mit den Kapiteln des 16. Jhs. Die Bedeutung dieser Kapitel liegt darin, daß es sich um die ersten und grundlegenden Kapitel einer Missionsprovinz handelt in der bedeutendsten Missionsepoche des Entdeckungszitalters, und daß wir hier in die innere Auseinandersetzung mit damals schwebenden Problemen eingeführt werden.

Denn wenn wir auch eine Reihe von umfangreichen Geschichtswerken über diese Zeit besitzen, so müssen wir bedauernd feststellen, daß diese im wesentlichen darauf ausgehen, uns das erbauliche Leben ihrer hervorragenden Männer darzustellen, und sich um die Gesamtentwicklung der Mission nur wenig kümmern. Das gilt von den Historikern Mexikos, der grundlegenden *Historia* des Augustin Davila Padilla (Madrid 1595, ²Brusselas 1625 — wir zitieren nach dieser Auflage —, ³Valladolid 1634)³ und der schwülstigen *Palestra historial* und *Geográfica Descripción* von Francisco de Burgoa, deren Erstdrucke (Mexiko 1670 und 1674) anscheinend nie nach Europa gekommen sind. — Quétif-Echard blieben sie unbekannt. Erst durch den schönen Neudruck von Mexiko 1934 (3 Bde.) wurden sie uns zugänglich gemacht. Burgoa behandelt die im Jahre 1592 abgetrennte Provinz von Oaxaca einschließlich der früheren Zeit. Erwähnt werden muß die Geschichte der bereits 1551 abgetrennten Provinz von Chiapa und Guatemala von Antonio de Remesal, Madrid 1619 und 1620 (2 Bde. Guatemala 1932) sowie die von Francisco Ximenes aus dem Anfang des folgenden Jahrhunderts, gedruckt 1929/31 in 3 Bänden in Guatemala⁴.

Die reichen spanischen Quellenpublikationen, in denen ganze Bände die Franziskaner- und Augustinermissionen betreffen, sind verhältnismäßig arm an Dokumenten aus der mexikanischen Dominikanermission. Aus diesen Quellen hebe ich hervor die *Relación de la fundación, capítulos y elecciones que se han tenido en esta provincia de Santiago de esta Nueva España de la orden de Predicadores*, hecha año de 1569 in Col. Doc. Inéd. Am. V, Madrid 1866, p. 447—478, ein Bericht über die Gesamtentwicklung der Provinz an den Ordensgeneral, wohl im Namen des damaligen Provinzials Juan de Córdova (= Col Muñoz 89 f. 175—188v).

Bevor wir auf den Inhalt und die Bedeutung der Kapitel im einzelnen eingehen, wird es gut sein, die Gründungsgeschichte der Provinz und ihre erste Entwicklung kurz zu umreißen.

Die Dominikaner kamen erst 17 Jahre nach der Entdeckung Amerikas dorthin, um den Glauben zu verkünden, und erst, nachdem der Ordensgeneral Cajetan sie unter einem *praeceptum formale*, d. h. unter schwerer Sünde dazu verpflichtet hatte — über die Gründe dieses anscheinenden Mangels an apostolischem Eifer werden wir noch zu sprechen haben. Sie gründeten zunächst einige

³ Die Geschichte Davilas wurde fortgesetzt in einem *Libro tercero* von Hernando de Ojea und einer *Parte segunda* von Alonso Franco, gedruckt in Mexiko 1897 resp. 1900. (Streit kennt nur das MS von Franco [II, 272 u. 695], Ojea III 215.)

⁴ Zu den Geschichtsquellen der Dominikaner in Mexiko vgl. Ricard p. 12—15. R. berichtet, die Geschichtschreibung sei begonnen worden nach Davila durch Andrés de Moguer. Wir können hier hinweisen auf die Bestimmung des Provinzialkapitels 1558: *Nombramos para que anoten las cosas de la provincia en romance y en latin desde su fundación a los reverendos padres fr. Joannem López, priorem de Santo Domingo de México, fr. Antonio Martínez, vicario de Chimalhuacán, fr. Diego de Soria, vicario de Amecameca* (f. 81r).

Klöster auf den Inseln, die einem Vikar als Vertreter des Provinzials von Spanien unterstanden⁵. Nach Gründung der südspanischen Provinz Bética wurde die „Kongregation des hl. Kreuzes“ durch das Generalkapitel von 1518 dieser neuen Provinz untergeordnet⁶. Inzwischen drangen die Entdecker weiter nach dem Westen vor. Die ersten Schiffbrüchigen, die an der Küste von Yukatan landeten, vermochten von ihren Entdeckungen noch keine Kunde zu bringen. Nur zwei von ihnen überlebten alle Schrecken und leisteten den späteren Conquistadoren wertvolle Hilfe. Der erste Entdecker, der nach ihnen den Boden des mexikanischen Festlandes betrat, war Francisco Fernández de Córdoba, der 1517 vergebens versuchte, dort Fuß zu fassen. Etwas besser erging es im folgenden Jahre Juan Grijalva; aber erst Hernando Cortés gelang es unter heroischen Kämpfen, 1519—1521 das mächtige Reich der Azteken der spanischen Krone zu unterwerfen. In stürmischem Eifer versuchte der große Conquistador zunächst selber, die Götzen zu stürzen und das Christentum mit Gewalt einzuführen. Er führte auch einen Weltpriester Juan Diaz mit sich und einen Merzedarier Fray Bartolomé de Olmedo, aber die eigentliche Bekehrungstätigkeit begann erst mit der Ankunft der ersten Franziskaner 1523, insbesondere des dem Kaiser verwandten Laienbruders Peter von Gent und der sogenannten 12 Apostel⁷. Die Dominikaner folgten ihnen nach langen Verhandlungen drei Jahre später 1526, 12 Brüder unter dem Generalvikar Fray Tomás Ortiz. Leider verwickelte sich letzterer in politische Angelegenheiten und kehrte mit dem größten Teile seiner Mitbrüder wieder nach Spanien zurück, und es dauerte noch 9 Jahre, bis die grundlegenden Organisationsfragen endgültig geregelt waren. Ortiz war Vikar des Generals, insofern er seinen Auftrag auf Befehl und in der Vollmacht des Ordensgenerals ausführte, aber kam als Vikar des Provinzials der Bética, unabhängig von dem Vikar der Kongregation des hl. Kreuzes⁸. In Mexiko war inzwischen zurückgeblieben Fray Domingo de Betanzos, der sich in einer Unterschrift nannte: Vicario general sede vacante por el M. Rdo. P. Fr. Tomás Ortiz, Vicario General Viceprovincial de la Orden de Santo Domingo de toda Tierra-Firme del mar oceano por autoridad apostólica⁹. Mit ihm blieben der Diakon Gonzalo Luzero und der Novize Vicente de las Casas, ein Neffe des bekannten Bartolomé de las Casas. Im nächsten Jahre kamen zu dieser kleinen Schar 7 Brüder aus Spanien und im folgenden Jahre Fray Vicente de S. Maria mit 24 Brüdern. Nun wurde Reginaldo de Morales zum Vikar und Vicente de S. Maria zum Prior von Mexico gewählt, die Observanz, wie Betanzos sie eingeführt hatte, gemildert, und er selbst zog ent-

⁵ A. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*. V, Paris 1911, p. 172. — Hinzuzufügen wäre bei der handschriftlichen Literatur die Geschichte von Fray Juan José de la Cruz y Moya, der 1757 auf 907 Seiten die Gründungsgeschichte der Provinz bis 1550 behandelt. Vgl. dazu J. F. Ramirez, *Obras* III, México 1898, p. 73s. Alberto M. Carreño hat das Werk in der Bibliothek von Santo Domingo zu Mexiko benutzt und in seinem Buch Fray Domingo de Betanzos, México 1924/34 mehrfach zitiert (vgl. dort p. 173).

⁶ MonOrdPraedHist. IX, Romae 1901, p. 172.

⁷ Zur Entdeckung und ersten Missionierung Mexikos vgl. Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* I, Tlalpam 1921 p. 102 ss.

⁸ Vgl. Mortier p. 341 n. 1 den Text aus dem Reg. Vinc. a S. Geminiano.

⁹ Vgl. Biermann, *Die Anfänge der Dominikanertätigkeit in Neu-Spanien und Peru*, in ArchFFrPraed. XIII, Romae 1943 p. 10, n. 16. Ebda. über Betanzos p. 10 s.

täuscht nach Guatemala, um dort eine neue Gründung zu unternehmen¹⁰. Aber auch so konnte sich die mexikanische Gründung nicht in Ruhe entwickeln. Auf dem Generalkapitel zu Rom 1530 wurde die Congregatio S. Crucis auf den Inseln zur Provinz erhoben unter Einschluss der Konvente in Neuspanien¹¹. Von den Inseln her kamen die Dominikaner, wohl im Oktober 1531, um die Vereinigung durchzuführen. Aber die Dominikaner in Mexiko wehrten sich und erlangten in Rom durch Vermittlung des Ordensgenerals von Papst Klemens VII. die Bulle „*Pastoralis officii*“ vom 11. 7. 1532, durch die die Provinz des hl. Kreuzes geteilt und die Provinz des hl. Jakobus in Neu-Spanien errichtet wurde¹².

Auf die Nachricht von der Abtrennung der Provinz hin hatten die Dominikaner in Mexiko Fray Francisco de San Miguel zu ihrem Provinzial gewählt. Aber als Domingo de Betanzos mit der Bulle 1535 von Europa nach Mexiko zurückkam, erklärte er diese Wahl als unkanonisch und wurde auf dem von ihm berufenen ersten Kapitel am 24. 8. 1535 selber zum ersten Provinzial erwählt¹³. Er scheint nicht lange die Leitung der Provinz innegehabt zu haben, da bereits am 26. 3. 1536 Fray Domingo de la Cruz als *vicario general de la orden de Santo Domingo* genannt wird¹⁴. Aber der Geist, das Ideal ihres Gründers, schwebte der Provinz stets vor Augen. 1538 wurde das 2. Kapitel gefeiert, auf dem der Prior von Mexiko Fray Pedro Delgado zum Provinzial gewählt wurde, dessen Akten aber, wie die des ersten Kapitels, leider verloren sind.

Dieser Verlust, besonders des ersten Kapitels von 1535, ist sehr zu bedauern, da sie sicher von grundlegender Bedeutung waren. Darauf deuten die Nachrichten hin, die sich über die Verordnungen des ersten Kapitels erhalten haben. Nach diesen Nachrichten betrafen sie 1. den Schutz des hlsten. Sakramentes, das in Mexiko kurz zuvor in die Hände ruchloser Diebe gefallen war¹⁵; 2. die Armut und das abgetötete Leben der Religiösen¹⁶; 3. die missionarische Ein-

¹⁰ L. c. p. 11, 19 ss.

¹¹ „Item acceptamus conventus novos jam constitutos et in posterum constitutendos in insulis occidentalibus repertis ab anno domini millesimo quadringentesimo nonagesimo secundo et in nova Hispania et terra firma noviter inventa pro provincia sub nomine Sanctae Crucis“ MOPH IX p. 228 s.

¹² Bull OP IV, Romae 1732 p. 512 s, die spanische Übersetzung bei Carreño p. 289/91, eine Analyse Ciencia Tomista 66 (Salamanca 1944), p. 38/40.

¹³ Biermann p. 22/24, 36 s. Betanzos kam mit 30—40 Religiösen, deren Namen p. 36 mitgeteilt werden, aber von diesen Religiösen brachte er infolge der Stürme bei der Ausfahrt nur 7—8 nach Amerika.

¹⁴ Bei der Ausstellung einer Vollmacht im Indias-Archiv von Sevilla (México 280). Es heißt dort unter dem genannten Datum: . . . doy fee e hago saber como . . . otorgaron su poder . . . los reverendos padres frey Domingo de la Cruz, vicario general de la horden del señor santo Domingo e frey Pedro Degaldo, prior del dicho monesterio e frey Pedro de Molina e frey Francisco de Aguilar e frey Francisco de Mayorga e frey Juan de los Angeles e frey Domingo de Heredia e frey Francisco Josepe de Narvaez e frey Diego de Cemora e frey Rodrigo de Salzedo e frey Alonso del Espiritu Santo, todos frayles profesos del dicho monesterio, los quales otorgaron su poder a los reverendos padres frey Geronimo de Santiago e frey Diego de la Cruz, frayles profesos de la dicha horden . . .

¹⁵ Davila p. 63. Zu dem vorangegangenen Diebstahl, der jedenfalls die Bestimmungen veranlaßte, vgl. ebda. p. 51—53.

¹⁶ Davila 32 ss wird erzählt von den geistigen Grundlagen der Provinz; vgl. aber besonders den Text bei Relación de la fundación: en el cual capítulo se

stellung der Provinz¹⁷. Äußerste Strenge eines armen und abgetöteten Lebens sollte die Grundlage sein für eine fruchtbare apostolische Tätigkeit. Im gleichen Geiste hatte auch Pedro Delgado die Provinz geführt, von dem es in der *Relación de la fundación* heißt: „Er regierte die Provinz mit großer Strenge, und zu seiner Zeit erhielt sich die ganze Strenge der Gründung und die Observanz der kleinen Dinge in den Konstitutionen.“

Hier kommt, wie in den vorliegenden Akten der Provinzialkapitel das Problem zum Austrag, das im Entdeckungszeitalter für die Missionstätigkeit der Orden brennend wurde, die Frage nämlich, wie Missionstätigkeit und Observanz zu vereinigen seien.

Zumal seit der Mitte des 14. Jhs. war der alte Eifer der Mendikantenorden einer allgemeinen Erschlaffung gewichen. Der Aufstieg des Bürgertums in Verbindung mit großen Plagen, wie insbesondere der Schwarzen Pest, hatte zur Folge, daß man auch in den Klöstern sich dem Wohlleben hingab. Die strengen Gesetze der Armut konnten nicht mehr aufrecht gehalten werden, die Klausur wurde nicht mehr streng durchgeführt; Vergehungen und Ärgernisse mehrten sich, zumal die oberste Leitung vielfach versagte. Aber dem gegenüber erklang auch immer wieder der Ruf nach der Reform. Unter dem tüchtigen Ordensgeneral Raymund von Capua (1380—1399) entstanden die ersten reformierten Konvente, die sich um 1450 in observante Kongregationen zusammenschlossen und sich allmählich gegen die nichtobservanten Klöster in den Provinzen durchsetzten, oft unter härtesten Kämpfen. In Spanien gewann die Reform in der 2. Hälfte des 15. Jhs. die Oberhand und 1504 wurde die spanische Observanten-Kongregation wieder mit der bis dahin nichtobservanten Provinz vereinigt¹⁸.

In diese Zeit fiel die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien und die Ent-

ordenó, que en esta provincia vistiesen los religiosos de sayal, sayas, escapularios y tunicas todo corto y estrecho, y que trayesen alpargates de cuerda y no zapatos, que no trayesen calzas con peal, sino a manera de una manga de capotes, que no trayesen sayos sacos ni almillas, sino sola la saya y la túnica y escapulario, lo cual se usó muchos tiempos, y en lo demás dello se usa ahora. Y en todas las demás cosas pertenecientes al cuerpo se guardaban semejante rigor, para que los religiosos no pudiesen tomar ocasión alguna de importunar a sus parientes ni a otros seglares. Ordenaron que hubiese disciplina ordinaria cada noche despues de maitines, lo cual se guarda hasta hoy salvo las fiestas solenes. En la pobreza se puso grandísimo rigor, de suerte que ni una pluma ni una aguja ni hebra de hilo ni un pliego de papel no podia dar un religioso a otro sin licencia. Esto todo era enderezado y ordenado así porque como aquel santo varon y aquellos padres fundadores entendían la grosedad de la tierra acerca de las riquezas y porque no se ensuciasen los religiosos con desordenadas codicias, lo cual asimismo duró muchos años en esta tierra y dura gran parte dello, y si pone gran diligencia en que se guarde, porque los predicadores puedan hablar con libertad.

¹⁷ Darüber besonders *Davila* p. 64: Dió orden el cuydadoso padre provincial en que los frayles que assistían entre los indios se exercitassen en aprender sus lenguas para poder predicar e instruyrlos como convenía y sola esta asistencia en sus pueblos templó el fervoroso deſseo que el santo tenía de que tuuiese en la prouincia doce conuentos de a treynta frayles cada vno y que dellos salieſſen los fray les de dos en dos a visitar la comarca y confeſar y predicar. Nach *Cruz y Moya* p. 381 (zitiert bei Carreño p. 67) wäre letzteres auf dem Kapitel als Grundsatz beschlossen worden.

¹⁸ Vgl. Vicente *Beltrán de Heredia*, *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450—1550)*, Roma 1939.

deckung Amerikas. Die Entdecker, vielfach wilde Abenteurer, hatten ein Interesse daran, Priester mit sich zu nehmen, die ihnen im Falle letzter Not beistehen konnten. Oftmals wurden sie von gläubenseifrigen Weltpriestern und Ordensleuten begleitet. Aber das hatte seine zwei Seiten. Wie war es möglich, auf den Schiffen und im fremden Heidenlande bei jahrelanger Trennung von der klösterlichen Gemeinschaft die Observanz aufrechtzuerhalten? Wie war es möglich, bei jahrelangem Leben unter wüsten Menschen überhaupt den religiösen Geist zu bewahren? Wir finden da traurige Beispiele bis weit in das 16. Jh. hinein, wo die Zustände sich allmählich konsolidierten. Der Magister Fray Juan Caro O. P. aus Carmona in Andalusien war gewiß nicht der schlechteste unter ihnen. Er schrieb unter dem 19. 12. 1525 aus Cochín in Indien an den Vorsitzenden der Contratación in Sevilla, vor vier Jahren habe man ihm die Ernennung zum Bischof durch den spanischen König überbracht, aber er habe darauf einige Fragen gestellt, die ihm nicht beantwortet wurden. Er habe sich große Verdienste erworben um die Überlebenden der Magelhães-Expedition. Er möchte nach Spanien berufen werden als *Piloto mayor*, um die Piloten zu unterrichten im Gebrauch des Astrolabium, das man in Spanien sehr schlecht verstehe, ebenso wie die Höhenmessung nach dem Kreuz des Südens, die man gar nicht kenne usw. Er sei nach Indien gefahren *por viajar y saber*, um diese Geheimnisse zu verstehen und dann in Spanien geehrt zu werden. Nur die Ehre, die er vom König von Portugal empfangen, habe ihn in Indien bisher zurückgehalten. Als Geschenk sendet er einen gut sprechenden, bunten chinesischen Papagei und ein Stück Seide. Ein weiterer Brief von ihm ähnlichen Inhaltes an den König ist erhalten vom 29. 12. 1526¹⁹.

Wenn wir an diese Schwierigkeiten des religiösen Lebens zur Zeit der ersten Entdeckungen denken, verstehen wir, daß die Orden Schwierigkeiten hatten, ihre Religiosen in die Missionen ziehen zu lassen. Nach den Notizen im Registrum des Ordensmeisters Cajetan wurde den nach Indien ziehenden Religiosen eigens die Erlaubnis gegeben, außerhalb des Klosters zu verweilen²⁰. 1489 wurde, was auch wohl in diesem Zusammenhang erwähnt werden darf, von dem spanischen Kapitel in Salamanka verboten, in den Krieg gegen die Mauren zu ziehen, sei es um zu predigen, oder um gewisse Herren zu begleiten, ohne besondere Erlaubnis des Vikars der Kongregation (der Observanten)²¹. Endlich finden wir hier die Erklärung, weshalb die Dominikaner nicht mit größerem Eifer sich zur Glaubenspredigt in den neuentdeckten Ländern drängten, weshalb Cajetan mit formellen Befehlen nachhelfen mußte, wie oben gesagt wurde. Und wir verstehen auf der anderen Seite, wie in den Missionen die Ordensobservanz mit derartiger Strenge durchgeführt wurde, wie wir es sowohl bei den ersten Dominikanern auf Santo Domingo, wie auch nun in Mexiko und seinen Tochterprovinzen gewahren, insbesondere später in der Provinz der Philippinen: nur bei äußerster Strenge und bei einem heroischen Opfermut war es überhaupt möglich, die Observanz durchzuführen.

¹⁹ Die beiden Briefe aus dem Indias-Archiv (Pap. del Maluco Leg. 1 desde 1519—1547) in *Navarrete*, Colección de viajes españoles IV, Madrid 1837 p. 372—377.

²⁰ Fr. Joanni Lonner (?) conceditur, quod possit in Insulis Portugalliae manere extra conventus et eligere confessorem, et absolvi ter in anno a reservatis quousque aliter fuerit ordinatum. Romae 22. Novembris 1507. Registrum litterarum Fr. Thomae de Vio Cajetani O. P. Magistri Ordinis 1508—1513, ed. Albertus Meyer O. P., Romae 1935, p. 313.

²¹ *Beltrán de Heredia* I. c. p. 31.

Deshalb die strengen Bestimmungen über die Armut und die Einfachheit des Lebens. Was die Spanier im allgemeinen in Amerika suchten, war das Gold — *auri sacra fames!* Man wollte reich werden und ohne große Mühe und Arbeit — diese galt direkt als entwürdigend — wieder nach Spanien zurückkehren, um dort ein gutes Leben zu führen. Wer hinüberging, der schien auch den Verwandten als ein Helfer in der Not, an dessen Erfolg sie Anteil haben wollten. Die Ordensleute gerieten von selber in die gleichen Gefahren wie die Weltleute. Die Versuchung drängte sie, sich in Amerika unter einem erschlaffenden Klima dem Wohlleben hinzugeben, und von Spanien aus verlangten sowohl die Verwandten wie auch die Klöster Unterstützung aus den reichen Goldländern. Da mußten feste Riegel vorgeschoben werden.

So wurde bereits 1540 ord. 3²² und oftmals nachher vorgeschrieben, was man von den Indianern fordern durfte, nur das, was der Armut entsprechend zum Lebensunterhalt notwendig war, und bereits 1541 folgte als erstes *praeceptum formale*, das immer wiederholt wurde, die Bestimmung, daß niemand, ob Untergebener oder Vorgesetzter, Geld oder Geldeswert nach Spanien senden oder es mitnehmen durfte, auch nicht, um für den eigenen Konvent Einkäufe zu machen. Alle empfangenen Gelder mußten im gemeinsamen Depositum abgegeben und dort mit 2 Schlüsseln verschlossen werden, die verschiedenen Religiösen anvertraut waren (1544, praec. 2; 1548 ord. 1). Über diese Gelder mußte genau Buch geführt werden. Die letzte Möglichkeit, über Geld zu verfügen, war, erhaltenes Geld von Laien aufbewahren zu lassen; das wurde 1550 praec. 4 verboten und nachher immer wiederholt. Andererseits sollten fremde Gelder nicht in dem Depositum der Religiösen aufbewahrt werden und niemand sich in die Geschäfte der Fremden mischen (1558 praec. 7).

Die Religiösen sollten ein armes Leben führen und sich nicht durch die Sorge um zeitliche Dinge von ihrer apostolischen Aufgabe abhalten lassen. Von der ärmlichen Kleidung und von der absoluten Abhängigkeit der Religiösen bis in die kleinsten Dinge war schon die Rede, als vom ersten Kapitel gesprochen wurde. Die Nahrung sollte ärmlich sein (1553 decl. 2, 1556 ord. 11). Fleisch durfte nicht gegessen werden (1541 ord. 4), auch nicht außerhalb des Hauses (1559 ord. praeter capitulum 4). 1567 wurde dies noch einmal mit allem Nachdruck eingeschärft (ord. 8), trotzdem der Provinzial Pedro de la Peña in Rom um Milderung der Bestimmungen eingekommen war²³. Das Fasten wurde auf das strengste gehalten, so daß zum Abendessen während der halbjährigen Ordensfasten nur Wasser und ein Stück Brot, in der 40tägigen Fastenzeit aber nur ein Glas Wasser gegeben wurde. Von der Kleidung war schon die Rede bei den Bestimmungen des Kapitels 1535. Die Zellen sollten vom Provinzial revidiert werden auf überflüssige Dinge (1541 ord. 20). An Büchern sollten die Religiösen nur Brevier und Bibel zu eigen haben (1544 ord. 1), 1556 ord. 4 wurde aber die Erlaubnis auf 12 Bücher erweitert. Aber auch die Erweiterung genügte offenbar nicht den Bedürfnissen, da bereits 1558 ord. 4 nur mehr schlechthin von einem Übermaß und von verbotenem Umtausch gesprochen wird. Und als 1581 conf. 10 der Provinzial aufgefodert wurde, die überflüssigen Bücher fortzunehmen, und das offenbar durchgeführt hatte, wurde 1585 ord. 16 bestimmt, die fortgenommenen Bücher sollten *secundum qualitatem personarum* zurückgegeben werden.

²² Die *Denuntiationes*, *Acceptationes*, *Confirmationes*, *Ordinationes*, *Praecepta* etc. sind im Original nicht numeriert.

²³ Arch. Ord. Registr. IV 31, f. 184, zum 14. 8. 1555.

Sicher entspricht es der apostolischen Einfachheit, lieber zu Fuß zu gehen, als hoch zu Roß zu erscheinen. Deshalb war im Orden das Reiten von den Zeiten des hl. Stifters her verpönt und suchten die Dominikaner dieses Verbot auch in Amerika durchzuführen. So wurde es 1541 ord. 4 verboten, trotz der langen Wege und der Zeitersparnis und der Möglichkeit, reitend einer wesentlich größeren Anzahl von Menschen zu helfen²⁴. Aber wenn man einem kranken Oberen, dem Provinzial Fray Domingo de S. Maria, gestatten mußte, ein Pferd zu benutzen, konnte man es nicht sonst allgemein verbieten²⁵, und mehr und mehr baute man Ställe und schaffte man Pferde an. Das Kapitel von 1558 versuchte den Ausweg, indem es gebot, die Pferde den Gemeinschaften der Indianer zu übergeben und die eigenen Ställe abzuschaffen, die Pferde aber im Falle der Notwendigkeit von den Indianern zu entleihen (ord. 21, 1559 ord. 7), aber die noch öfter wiederholten Verbote beweisen, daß sie nicht gehalten wurden, und 1574 hieß es nur noch: kein Haus soll mehr als 2 Pferde haben (ord. 4) und 1576 ord. 5: der Provinzial soll die Pferde wegnehmen, wo er sie nicht für notwendig hält. Jedenfalls wurde der in diesem Punkt gefährliche Partikularismus streng verpönt, indem einzelne Religiösen sich Pferde hielten, sie kauften und vertauschten oder bei Versetzungen mit sich führten (1567 ord. 12, 1578 ord. 12, 1587 conf. 6). Jeder Verkauf und Tausch wurde von der Erlaubnis des Provinzials abhängig gemacht und große Strenge anempfahlen wegen der vorgekommenen Ausschreitungen (1587 l. c.).

Auch in der Gemeinschaft sollte Armut herrschen. Fray Domingo de Betanzos hatte deshalb bereits alle Renten abgelehnt, die ihm angeboten wurden, so die Encomende der Fischerdörfer Cuitlahuac, Mezquic, Cumpango und Xaltozan²⁶, die dem Konvente von Mexiko regelmäßig frischen Fisch liefern sollten. Lange hat man sich auch fernerhin gegen die Renten gewehrt, wie der Brief des Provinzials Pedro de la Peña vom 25. 7. 1561 beweist, in dem die Besitzungen der Provinz im einzelnen dargelegt werden²⁷. Die Provinz hatte damals zwei bezahlte Kaplaneien. In Puebla hatte das Haus eine Mühle und einen kleinen Hof geerbt als Fundierung für Kaplaneien, eine zweite Mühle hatte man dort aus der Nachlassenschaft des 1558 gestorbenen D. Luis de León Romano gekauft, um das aus dieser Erbschaft zu bauende Kolleg des hl. Ludwig daselbst zu sichern. In Oaxaca hatte man vom Vizekönig Land für eine Estancia erhalten, um einige Schafe und Ziegen zu halten für notwendige Wolle, Milch und Käse. In den Indianerdörfern unterhielten die Dominikaner vielfach Musterbetriebe zur Anleitung der Indianer in Ackerbau und Viehzucht, aber nicht als Eigentum und Rente, sondern sie lebten dort von den Almosen der Indianerkommunitäten. In einigen wenigen Fällen gab es zum Unterhalt der Religiösen besondere Estancias. Aber noch im Vorjahre habe man auf diese Estancias in Cuilapan und Teticpac verzichtet.

Von diesen Dingen ist in den erhaltenen Kapiteln nicht die Rede, aber kurz nach dem Kapitel von 1576 berichtete das Definitorium des Kapitels am 25. 2.

²⁴ Item ordinamus et mandamus, ut exactissime servetur constitutio nostra de itinerantibus non equitaturis et carnibus non comedendis. ita ut qui ad capitulum provinciale vel alio tendere non possunt nisi equitando vel carnes comedendo, tales iter non aggrediantur . . .

²⁵ Davila p. 175.

²⁶ Davila 35.

²⁷ Cuevas, Historia II p. 485—489. Es waren Klagen vor den König gebracht worden, daß die Dominikaner ihre ursprüngliche Armut verlassen und zum Ärgernis der Spanier und Eingeborenen Besitz erworben hätten.

1577 an den König von einer Änderung, zu der man sich unter dem Druck der Not hatte verstehen müssen. Infolge der furchtbaren Seuchen waren in den letzten 8—9 Monaten 600 000 Indianer ausgestorben, und die Seuche war noch nicht überwunden. Die Spanier hatten keine Arbeiter mehr, und statt den Religiösen Almosen zu geben, verlangten sie Hilfe von ihnen. Ohne eigene Einkünfte konnten die großen Konvente in den Spanierstädten, wo die jungen Missionare ausgebildet wurden, und von denen das Leben und die Observanz der andern Klöster abhing, nicht mehr bestehen. Deshalb bat das Definitorium um Unterstützung gegen die spanische Verwaltung, die gegen den Erwerb von Besitz derartige Schwierigkeiten erhob, daß viele Religiösen entmutigt nach Spanien zurückkehren wollten, um endlich Frieden zu haben²⁸.

Um die *Keuschheit* zu schützen, verlangt die Ordensregel wie das allgemeine Ordensrecht die strenge Einhaltung der *Klausur*. Diese Klausur wurde nicht nur in den großen Konventen, sondern auch in den Klöstern der Indianerdörfer strenge durchgeführt. Jedes Haus sollte nur 2 Pforten haben, eine für den allgemeinen Verkehr, die andere für die Lieferanten, beide mit doppeltem Schlüssel verschlossen (1541 ord. 16). Niemand durfte den Konvent allein verlassen, und kein Prälat konnte einen Religiösen allein hinausschicken unter schwerer Strafe, ausgenommen nur in Fällen schwerer Krankheit. Auch durfte niemand im Konvent allein zurückbleiben (1541 ord. 3; 1547 praec. 4; 1553 praec. 4). Um den Verkehr mit den Indianern zu erleichtern, wurde dafür der Kirchplatz, das Patio, freigegeben (ebda.; 1555 praec. 6, und 1558 praec. 4)²⁹. In der Stadt waren Besuche ausgeschlossen, ausgenommen für die Prälaten, die hervorragende Persönlichkeiten besuchen konnten (1583 ord. 16). Selbst die Missionare durften auch in Begleitung die Häuser der Indianer nicht betreten außer dem Falle, daß jemand in Lebensgefahr nicht in die Kirche gebracht werden konnte, um die Sakramente zu empfangen (1562 conf. 10). Der Ausschluß der Frauen aus der Klausur war selbstverständlich, er wird erst 1576 einmal erwähnt (ord. 15). Das Beicht hören der Frauen war ausgenommen bei Krankheit außerhalb des Beichtstuhls unter schwerer Strafe verboten (1553 ord. 8 usw.), ebenso vor Sonnenaufgang und nach Sonnenuntergang (1567 ord. 7). Alle Briefe mußten von den Prälaten gelesen werden (1541 ord. 17 usw.); kein Untergebener durfte ohne Erlaubnis des Prälaten einen Boten schicken (1540 ord. 9, 1556 ord. 6). Niemand durfte seinen Distrikt verlassen oder nach Mexiko kommen ohne Erlaubnis des Provinzials (1561 ord. 6). Die Reisenden durften keinen Umweg machen (1559 ord. 6) und nicht bei Weltleuten einkehren, wo sich Klöster irgendeines Ordens fanden (1581 ord. 5).

Schon aus dem Gesagten geht hervor, wie streng der *Gehorsam* gehandhabt wurde. Auffallend ist die große Zahl der *praecepta formalia*, durch die die Kapitel ihren Bestimmungen Nachdruck zu verleihen suchten. Die Ordensleitung wollte unter allen Umständen auch die unter den Missionsverhältnissen besonders schwierigen Bestimmungen durchgeführt wissen. Außerdem suchte man den Gehorsam zu erzwingen durch die Beichtreservate. Insbesondere war

²⁸ L. c. p. 500 s.

²⁹ Patio oder Atrio war der mit Mauern umgebene Platz vor der Kloster- und Kirchüre und stand durch ein Portal mit dem Dorfplatz in Verbindung, der meist einige Stufen tiefer lag. Hier war der Hauptschauplatz der seelsorglichen Tätigkeit, wo die Volksmassen sich zum Unterrichte sammelten und jedes Barrio des Dorfes seinen bestimmten Platz hatte. Es war auch der Platz der Prozessionen und kirchlichen Feste. Vgl. Ricard 199 ss.

ständig reserviert der direkte Bruch der Ordensgelübde in wichtiger Sache (1541 ord. 18, immer wiederholt).

Seit dem Kapitel von 1555 wurden für die verschiedenen Nationen, d. h. für die Klöster in Mexiko und Umgebung — natio Mexicana — für Puebla und die natio Mixteca, für Oaxaca und die natio Zapoteca, eigene Vikare eingesetzt (f. 61 v). Diese vertraten den Provinzial, wenn er in einer anderen natio tätig war, was bei der oft schwierigen Verbindung von hoher Bedeutung war³⁰. Die formellen Konvente wählten ihre Prioren nach dem allgemeinen Recht, die Vikare der kleineren Häuser wurden stets vom Kapitel ernannt. Neben der autoritären kam aber auch die demokratische Seite der Ordensleitung zu ihrem Recht. Ein Konsil nach bestimmten Regeln zusammenzustellen für die vielen Konvente mit ca. 4 Mitgliedern erschien offenbar schwierig. So wurde schon 1540 ord. 6 bestimmt, daß keine wichtige Angelegenheit entschieden werden dürfe ohne die Zustimmung aller Brüder. Die Autorität des Provinzials suchte das Kapitel des Jahres 1585 ord. 14—16 herabzudrücken, indem es die Autorität der Definitionen erweiterte. Aber das entsprach nicht der Gesetzgebung des Ordens und wurde bereits 1587 widerrufen.

Gegenüber dem Gesamtorden suchten die Kapitel nach dem Vorbild der spanischen Provinz eine gewisse Selbständigkeit zu wahren, indem die Generalkapitel eigens „angenommen“ wurden, und zwar unter Ablehnung gewisser Bestimmungen, die für die Provinz überflüssig oder ihren Verhältnissen nicht zu entsprechen schienen (1553 f. 43 r etc.). Insbesondere aber wehrte man sich gegen von Rom erteilte Privilegien, die die Ordensdisziplin erweichen mußten. Petitionen, die nach Rom geschickt wurden, mußten sub praecepto formali dem Provinzial gemeldet werden (1547, praec. 2). Erhaltene Privilegien sollten innerhalb Monatsfrist gemeldet werden (1541 praec. 2 etc. etc.); niemand sollte geweiht werden, der nicht vorher jeder Erlaubnis oder Privilegierung entsagte (1552 ord. 7). Es handelte sich jedenfalls besonders um die Erlaubnis, nach Belieben nach Europa zurückkehren zu dürfen.

Als Hauptmittel des inneren Lebens fordert der Orden das *Chorgebet*. Darauf legten auch die Kapitel großen Nachdruck. Auch in den kleinen Häusern bei den Indianern mußte die Matutin nachts zwischen 12 und 2 Uhr gebetet werden (1567 ord. 4). Untergebene wie Vorgesetzte wurden mit Nachdruck dazu verpflichtet. Prim und Terz war morgens nach dem Aufstehen, Sext und Non vor Tisch zu beten, mit Ausnahme der Quadragesima und der Sonn- und Festtage, wo alle kleinen Horen morgens in der Frühe zu beten waren wegen der drängenden Arbeiten. Nach der Komplet und Matutin (1556 ord. 15) oder nach der Non und Matutin war stilles Gebet zu halten (1567 ord. 4). Bis 1553 bestand auch in Mexiko der allgemeine Ordensbrauch, außer dem allgemeinen Offizium noch das Totenoffizium mit einer Nokturn zu beten. 1552 accept. 2 wurde die Erleichterung des Generalkapitels von 1551³¹ angenommen, wo an Stelle des täglichen Offiziums das wöchentliche mit 3 Nokturnen vorgeschrieben wird, mit Ausnahme des Konvents von Mexiko, der das tägliche Offizium beibehielt.

Das *Studium* wurde in der ersten Zeit stiefmütterlich behandelt. Nach der ord. 2 des Kapitels von 1544 konnten als Novizen aufgenommen werden solche, die schreiben und lesen konnten, wenn sie auch die Grammatik nicht kannten

³⁰ Franco p. 123.

³¹ MOPH IX p. 329.

„propter fratrum necessitatem“³². 1540 gab es in Mexiko ein „studium summarum“ (f. 4 v), aber 1541 (f. 12 r) heißt es bereits „studium artium et theologiae“. Das Kapitel von 1543 ord. 3 verordnete, daß täglich ein casus conscientiae verhandelt werden sollte; ebenso wurde bestimmt in den Verordnungen praeter capitulum 1559 ord. 1 und 1561 ord. 5. Später wurde das Studium mehr betont. Seit 1548 war die wachsende Zahl der Studenten auf die Konvente von Mexiko, Oaxaca und Puebla verteilt. 1552 wurde zum ersten Mal in Mexiko ein Magister studentium ernannt, Diego Osorio, während Bartolomé de Ledesma als Lector artium und Diego de Soria als lector grammaticae tätig waren. 1578 denunt. 1 wird gemeldet, daß im Konvent von Mexiko durch den Ordensmeister Serafin Cavalli das studium et schola universarum artium errichtet sei. Es kann deshalb kaum stimmen, was Franco berichtet, daß Betanzos bereits auf dem Kapitel von 1535 die Vollmachten des Generalkapitels und des Papstes vorgelegt habe zur Errichtung einer Universität mit der Möglichkeit, die Grade zu erteilen³³. Daraufhin wurde nach der Assignationsliste 1578 zum ersten Male ein „Regens studii“ eingesetzt, zugleich als „lector theologiae“, Andrés de Ubilla, als 2. lector theologiae wird dort genannt Juan Ramirez, als lector artium Cristóbal de Ortega und als lector grammaticae Juan Méndez. 1583 wurde zum Regens ernannt Pedro de Pravia, magister cathedrae regiae academiae mit der Bemerkung: quem damus in regentem nostrae universitatis Mexicanae. 1581 ord. 2 wird ebenfalls das Studium „nostra universitas Mexicana“ genannt, indem die Lektoren und Studenten zur eifrigen Übung der actus scholastici aufgefordert werden, nicht nur im internen Kreise des eigenen Studiums, sondern auch in der Gemeinschaft der anderen Studienanstalten der Stadt, namentlich der regia academia wie der schola Societatis Jesu.

Im Mittelpunkt des Interesses für die Missionsprovinz mußte gewiß nicht das Studium stehen, sondern die Sorge für das geistliche Wohl der Indianer.

Daß dieses der Fall war, zeigt schon die Lebensbeschreibung des Domingo de Betanzos, die uns Davila in seiner Historia hinterlassen hat. Mochte Betanzos auch bis zum Übermaß die Observanz betonen, so hielt er eben diese Observanz für notwendig als Grundlage für die apostolische Arbeit. Zwar ist ihm vorgeworfen worden, daß er die Indianer nicht verstanden und wenig Interesse für sie gehabt habe, aber mit Unrecht. Er schreibt selbst etwa 1534 zu seiner Verteidigung: „Wenn auch mein Mund stumm wäre, so würden die Arbeiten, die ich geleistet habe und leiste für die Rettung dieser Völker, Zeugnis geben von der Sehnsucht, die ich im Herzen trage, um sie zu retten und zu heilen“³⁴. Sein Gedanke war es, große Klöster zu bauen, von denen die Religiösen zu zwei und zwei ausziehen sollten zur apostolischen Arbeit³⁵. Schon auf dem Kapitel von 1535 wurde unter seiner Leitung eine Bestimmung festgelegt, die von seinem Verständnis für die Missionstätigkeit klares Zeugnis gibt: die

³² Alonso López wurde nach *Davila* p. 234 aufgenommen, ohne lesen und schreiben zu können, machte dann aber große Fortschritte im Studium. Der Erzbischof Mantufar klagte einmal, daß die Augustiner ihm 24 Religiösen zur Weihe vorgeschlagen hatten, von denen nur 2 Latein verstanden, viele nicht einmal lesen konnten (*Ricard* 290).

³³ *Franco* p. 525.

³⁴ Vgl. das Schreiben im Anhang des Artikels von *Biermann*, ArchFFrPr IX, p. 57.

³⁵ S. Anm. 17.

Religiosen sollten die Sprache der Provinz oder des Volkes erlernen, wohin sie gesandt wurden, um so die Eingeborenen gründlich unterrichten zu können in den Geheimnissen des göttlichen Gesetzes³⁶.

Von der Erlernung der *Sprachen* ist deshalb auch in den Kapiteln noch öfter die Rede. Anfangs zwar mußte es häufig vorkommen, daß die Missionare auf Dolmetscher angewiesen waren, wie damals, als Pedro Delgado im Auftrag des Bischofs Julian Garcés von Tlaxcala O. P. die ersten Missionare zu den Mixteken entsandte³⁷. Die Sprache der Mixteken war zu dieser Zeit den Spaniern noch unbekannt und Domingo de Betanzos erzählt in seinem Briefe vom 5. 12. 1540 rühmend, wie Fray Domingo de S. Maria sie als erster erlernte³⁸. Betanzos selber zwar erlernte wenigstens in Mexiko keine Eingeborenen-Sprache mehr, wie das auch von anderen hervorragenden Missionaren der Frühzeit berichtet wird, z. B. von Martin de Valencia, dem Führer der ersten Franziskaner und Juan de Zumarraga, dem ersten Bischof von Mexiko³⁹. Im Gebiete der Dominikaner gab es neben der allgemeinen mexikanischen Sprache, dem nahuatl, und der Mixtekensprache als Hauptsprache noch die der Zapoteken von Oaxaca. Das waren die drei Nationen und Sprachen, von denen immer wieder die Rede ist. 1552 wurde verordnet (ord. 4): *item ordinamus quod nullus ordinetur nec audiat confessiones tam Hispanorum quam Indorum, nec praedicet, nisi de consensu examinatorum, sub poena absolutionis praelati ab officio. Et examinatores tenebuntur examinare de scientia et idiomate.* Diese Bestimmung wurde oft wiederholt (1553 conf. 5, 1555 conf. 4 etc.) 1561 wurde bestimmt, daß an Stelle des casus conscientiae, der täglich nach dem Mittagessen zu besprechen war, auch eine Frage über die Sprache erörtert werden konnte (memoria ultra acta 4). Von 1574 an werden regelmäßig von den Kapiteln besondere Examinatoren ernannt für die verschiedenen Sprachen und Nationen. Von den anderen Sprachen im Gebiete der Dominikaner, die keine allgemeine Bedeutung hatten, ist in den Kapitelakten nicht weiter die Rede⁴⁰.

Eine besondere Sorge der Kapitel war es stets, daß die Indianer nicht zu sehr belastet wurden und an der erfahrenen Behandlung nicht Anstoß nahmen. Die Last des Unterhaltes für die Missionare trug in erster Linie die Krone. Von der kgl. Kasse erhielten die Religiosen außer 6 Arrobas Öl für das ewige Licht jeder Kirche etwa 25 l oder 1½ Arroba Weißwein für jeden Priester und je 100 Pesos und 50 Scheffel Mais für jeden Religiosen. Beim Kirchenbau trug die Krone 1/3 der Kosten, 1/3 der Encomendador (also evtl. wieder die Krone, wenn

³⁶ Ebda.

³⁷ *Burgoa*, Palestra p. 86 s; es waren die Patres Francisco Marín und Pedro Fernández.

³⁸ S. den Brief bei Luis G. A. *Getino*, El Maestro Fr. Francisco de Vitoria Madrid 1930, p. 543—545.

³⁹ *Carreño* p. 55 ss.

⁴⁰ Vgl. *Ricard* p. 61 ss. *Davila* zählt außer den drei genannten die folgenden Sprachen auf: Otomitl, Chochona, Chontal, Mije, Guatenicamana, Cuicateca (p. 64). *Remesal* nennt p. 560 s 10 Sprachen, die in dem Gebiete der Dominikaner von Oaxaca auch von den Missionaren gesprochen wurden; das sind außer den genannten das Zoque, Negicha, Chinanteca und Guauis. Bischof *Alburquerque* O. P. nennt als Sprachen seiner Diözese Oaxaca noch die der Amusgos, Ayacastecas, Chichimecas, Mazatecas und Hugitecas (*Relación de los Obispos de Tlaxcala, Michoacan, Oaxaca etc.* ed. L. G. *Pimentel*, Mexico 1904 p. 64), ganz abgesehen von den verschiedenen Dialekten.

das Pueblo der Krone enkommandiert war) und $\frac{1}{3}$ die Indianer selbst⁴¹. Mit 400 Pesos und den sonstigen Gaben konnten aber die Missionare nicht auskommen für den Unterhalt einer ganzen Missionsstation. So erbaten sie von den Indianern ihren täglichen Unterhalt an Nahrung und Kleidung ohne große Ansprüche, wie es ihrer Armut entsprach, was immer betont wird (1540 ord. 3 etc.). Daß die Indianer so an den Lasten der Mission mittragen mußten, war gewiß kein Fehler, da sie für die Indianer arbeitete. Zugleich war es erzieherisch wertvoll, damit die Gemeinde zur Selbständigkeit erzogen wurde, wie das ja auch heute überall Brauch ist. Auch daß sie zu den Bauten herangezogen wurden, war für sie von hohem Nutzen, da sie dabei in alle Handwerke eingeführt, zur Arbeitsamkeit angehalten, auch Geld verdienen und auf einen höheren Lebensstand erhoben werden konnten. Das gilt gleicher Weise von den Musterwerken, den Mühlen, den Ackerwirtschaften mit ihren Bewässerungsanlagen, den estancias mit der Einführung in die Viehzucht. Aber nur zu leicht konnten bei all diesen Gelegenheiten auch Fehler vorkommen oder konnten die Indianer sich bedrückt fühlen oder Klagen gegen die Religiösen laut werden, wie sie der Visitator Dr. Anguis und der Erzbischof Montufar erhoben⁴².

Am wenigsten fühlbar wäre der Druck dieser Abgaben für die Indianer wohl gewesen, wenn sie von ihren Gemeinschaften durch bestimmte Unternehmungen sichergestellt worden wären. In einigen Fällen ist dies geschehen. Aber es sah so aus, als ob die Mühlen oder estancias, die diesen Zwecken dienten, Eigentum des Ordens gewesen wären, und deshalb wurde dieser Weg abgelehnt. Der Provinzial Pedro de la Peña erklärte in seinem Brief vom 25. 7. 1561, daß er im verflossenen Jahre zwei solche estancias in Cuilapan und Teticpac aufgegeben habe, weil sie der Seelsorge hinderlich waren⁴³. Die Gemeinschaften der Indianer hatten ihre eigenen Kassen, vielfach unter der Aufsicht der Religiösen. Da konnten leicht unrechtmäßige Eingriffe vorkommen. Deshalb wurde 1550 praec. 3 bestimmt, daß niemand mehr als 5 Pesos aus der Gemeinschaftskasse verlangen dürfe, und zwar ausschließlich für den notwendigen Unterhalt. Und 1558 ord. 16 wurde verordnet, der Visitator solle die Bücher der Gemeinschaftskassen prüfen, inwieweit die Religiösen Gelder dort entnommen hätten. Weitere Forderungen an diese Kassen unterstanden der Gutheißung des Provinzials (1562 conf. 11)⁴⁴.

Dieselbe Schwierigkeit bestand bezgl. der Hospitäler, bei deren Verwaltung die Religiösen jedenfalls die Aufsicht führten. Auf dem Kapitel 1562 conf. 12 wurde deshalb gemahnt: Wir bestätigen die Bestimmung, daß kein Religiöser, Untergebener oder Vorgesetzter, irgendeine Sache aus den Hospitälern gebrauchen oder zum Gebrauche übergeben könne, außer zum Nutzen des Hospitals selber oder der Kranken. Gelder der Hospitäler sollten auch zur Bewahrung nicht angenommen werden (1564 conf. 5). Die Gesamtausgaben für Haus und Sakristei sollten 100 Pesos nicht übersteigen „ne indi gravetur“ (1587 ord. 7). Niemand sollte insbesondere die Indianer auffordern, Weltleuten Geld zu

⁴¹ Relación de la fundación 185 r—v.

⁴² Documentos inéditos para la Historia de México, ed. Mariano Cuevas, México 1914 251 ss. Er wie der Erzbischof Montufar können nicht als unparteiische Zeugen gelten.

⁴³ Cuevas, II, 487.

⁴⁴ Über die Gemeinschaftskasse bei den Indianern vgl. Ricard 178 ss.

⁴⁵ Ricard sagt p. 188, das einzige von einem Dominikaner gegründete Hospital sei nach seiner Kenntnis das von Julian Garcés als Bischof von Tlaxcala gegründete Hospital am Wege von Veracruz nach Mexiko, das vorzüglich

leihen oder Paramente zu kaufen unter schwerer Strafe (1562 conf. 11). Niemand sollte von den Indianern zu viel Land fordern und noch weniger Land kaufen, um es dann Laien zu übergeben (1587 ord. 15). Besondere Diskretion war geboten in Sterbefällen. Die Beichtväter sollten die Eltern mahnen, ihre Kinder nicht zugunsten der Kirche zu enterben (1578 ord. 7, mehrfach bestätigt). Wir sehen, daß man mit großer Vorsicht vorging, um die Indianer nicht unnötig zu bedrücken, wenn wir auch aus den Bestimmungen erschen können, daß Fehler vorkamen und welcher Art sie waren. Die größte Schwierigkeit bildeten aber die Bauten, die kaum durch irgend jemand anders als die Indianer aufgeführt werden konnten. Hier haben die Orden inmitten der allgemeinen Prunksucht im damaligen spanischen Amerika doch öfter den rechten Maßstab verloren und öfter vielleicht auch überschwere Arbeiten den Indianern auferlegt, wenngleich diese selber stolz waren auf ihre prächtigen Kirchen und Klöster, die oft den bestgebauten Kirchen und Klöstern Spaniens den Rang streitig machten an Schönheit und Pracht und solider Bauart, ebenso im Inneren mit ihren Altären und Ausstattungen. Wir wollen diesbezüglich nicht übertreiben, denn es gab auch, besonders im Anfang und in abgelegenen Gegenden, einfache Häuser und Hütten und Kirchen, die aus Lehm gestampft waren⁴⁶. Die Kapitel suchten den Überschwang der Religiösen bei ihren Bauvorhaben zu dämpfen. Übertreibungen in Gebäuden und Gemälden sollten vermieden werden (1541 ord. 11). 1553 wurden die Maße der Bauten festgelegt: sie sollten die mäßigen Verhältnisse des Klosters von Chimalhuacán nicht überschreiten (ord. 3). Als Normalmaß für die Häuser bei den Indianern wurde 1556 ord. 14 festgelegt ein Hof oder Quadrum von ca. 60 Fuß (= ca. 17 m) Weite mit Zimmern nicht größer als 18—20 Fuß (5—5½ m). 1555 ord. 14 hatte man diese Maße festgesetzt für die pueblos de visita, also solche Häuser, wo die Religiösen nur vorübergehend bei ihren Besuchen weilten. Der großartige Bau von Cuilapan, den der tüchtige Baumeister Fray Domingo de Aguinaga gebaut hatte, wahrscheinlich 1553—1558, als er dort Vikar war, ebenso andere Häuser, wie Izucar, werden mit diesen Maßen nicht zufrieden gewesen sein⁴⁷. Jedenfalls zeigt die einschränkende Bestimmung des Kapitels 1561 ord. 8, kein Konvent dürfe bei seinem Werke mehr als 200 Indianer beschäftigen, eher solle man die Werke einstellen, als daß die Indianer bedrückt würden, die Größe der damaligen Unternehmungen⁴⁸.

Spaniern und nicht Eingeborenen diene, und hebt demgegenüber die Sorge der Franziskaner und Augustiner für die Hospitäler hervor. Aber mit Unrecht. R. selber erwähnt p. 88 das Hospital der Dominikaner von Oaxtepec. Das Kap. von 1556 (ord. 18) setzt ein Hospital in allen Pueblos voraus, ebenso das von 1562, und nicht erst das Konzil von Mexiko 1555 (*Ricard* 187), sondern bereits eine kgl. Verordnung von Oktober 1541 hatte die Einrichtung von Hospitälern in allen Pueblos der Indianer vorgeschrieben. (Vgl. den Prologo historial zu den Constituciones y ordenanzas para el regimen y gobierno del Hospital Real y General, México 1778.)

⁴⁶ Vgl. dazu das Kap. III bei *Ricard*: Les conditions missionnaires et l'architecture religieuse p. 195—212. 1585 ord. 12 werden Lehm-Kirchen vorausgesetzt.

⁴⁷ Der Riesenbau von Oaxaca, wo Porfirio Diaz 10 000 Mann einquartierte, dürfte hier nicht genannt werden, da er erst später erbaut wurde.

⁴⁸ In dem Schreiben des Kapitels vom 22. Januar 1564 (A. de Indias, And. de Mexico 280 f. 2r—v) protestieren die Dominikaner gegen die Vorwürfe des Visitators Lic. Valderrama und erklären: „de quarenta y ocho casas y monasterios ... no estantres dellos acabados de hedificar teniendo atención a que

In der Indianermission kam man nicht aus ohne strenge Disziplin. Erster Grundsatz war, daß die Missionare nicht selber Richter und Büttel sein sollten. In der ersten Zeit konnte das gewiß nicht ganz vermieden werden. So heißt es 1541 conf. 7: *Punitiones et poenae moderate infligantur: et quod melius multentur pecuniaria poena, et si gravia emerint, ea remittant episcopo*. Man machte aber offenbar die Erfahrung, daß Geldstrafen Ärgernis hervorriefen. Deshalb wurde 1556 ord. 18 verordnet, eine Geldstrafe nur auf Bitten der Indianer selbst aufzulegen und in diesem Falle das Geld für die Hospitäler zu verwenden. Von 1558 an aber (ord. 11) wurde jede Bestrafung durch Geldbuße oder persönlichen Dienst allgemein untersagt.

Von 1552 an (ord. 11) heißt es immer wieder: *nullus religiosus castiget eos manu propria*, wobei nur 1558 ord. 15 die Knaben, die im Hause Dienst tun, ausgenommen werden: der Prälats soll sie strafen *sicut decet patrem, qui non debet juxta apostolum ad iram provocare filios suos*. Niemand sollte (nach 1562 ord. 1) die Indianer verurteilen und strafen, außer im Auftrag dessen, der diesen Auftrag geben könne. Immer wieder wird verboten, eine Geldstrafe aufzulegen, Frauen spinnen zu lassen (1576 conf. 5), oder jemanden im Kloster einzusperren (1576 ord. 1). Ganz besonders wird verboten, sich einzumischen in das Amt oder eine Rechtssache der Inquisition. Die Versuchung dazu war gewiß besonders groß, weil den Mendikanten durch die „*Bulla omnimoda*“ *Exponi nobis fecisti Hadrians VI.* vom 9. 5. 1522, bestätigt von Pius V. durch die Bulle *Exponi nobis* vom 24. 3. 1567, die weitesten Vollmachten übertragen waren: Sie durften insbesondere in gewissen Fällen die Gewalt der Bischöfe anwenden, denen sonst die Inquisition vorbehalten war. 1558 ord. 15 wurde dazu bestimmt, daß niemand ohne Erlaubnis des Provinzials die Gewalt der *Bulla omnimoda* anwenden dürfe (ebenso 1559 conf. 6), während 1574 erklärt wurde, man solle die Indianer wegen Idolatrie nicht verurteilen ohne Befragung des Provinzials und 1576 ord. 9, man solle die ganze Verhandlung über solche Fälle dem Provinzial überlassen⁴⁹.

Wichtiger als diese Dinge wären uns die näheren Bestimmungen über die eigentliche Seelsorge der Missionare, über die Gewinnung der Ungläubigen, die Predigt und Katechese. Leider sind aber diesbezügliche Verordnungen und Hinweise sehr spärlich. Die Missionierung erfolgte offenbar nicht nach allgemein gültiger Methode, sondern vielmehr nach Gewohnheit und Herkommen und dem persönlichen Geschick der einzelnen Religiösen, vielleicht auch den nicht schriftlich fixierten Anweisungen der visitierenden Provinziale. Erst 1562 heißt es (ord. 1), die Prediger und Beichtväter sollen die Leute zur Taufe einladen, 1567 ord. 7, es soll für die Indianer wenigstens an allen Sonn- und

los yndios lo hagan de . . . de espacio y a su saber ni vexacion alguna, y aunque entre estas casas aja algunas que son mui pocas rrazonables en el hedificio, otras y las mas son muy humildes y llanas y rin ninguna exorbitancia, curiosidad ni demasia, y en el hedificar de estas casas ninguna fuerza fazemos a los indios. Die Indianer suchen ihre Dörfer auszuzeichnen, und doch seien viele Häuser ungesund und seien nicht ihr Eigentum, vielmehr dienten sie und die Religiösen Sr. Majestät.

⁴⁹ Vgl. *Ricard* 133 s. Domingo de Betanzos und Vicente de S. Maria waren 1526—1531 in Mexiko als Inquisitoren tätig. Vgl. dazu *Cuevas* I p. 223—225. Nach einem Brief von Vicente 1528 übergab dieser 2 Häretiker dem weltlichen Arm zur Verbrennung (ColMuñoz 78 f. 71). Am 20. 2. 1561 klagt Dr. Anguis als Visitor vor dem König darüber, daß in Oaxaca ein frayle, offenbar ein Dominikaner, Indianer verbrannt habe (*Cuevas*, Documentos, p. 253).

Feiertagen gepredigt werden, die Kinder sollen alltäglich zum Katechismus-Unterricht kommen und die Prlatten darüber mit großer Sorgfalt wachen, 1574 ord. 7, der Provinzial soll sich bei der Visitation erkundigen über den Unterricht und die Predigt bei den Eingeborenen und den Fortschritt der Missionare in der Kenntnis der Sprachen. Vom Unterricht wird nur gesagt, er soll einfach und fruchtbar sein (1562 ord. 3). 1561 ord. 3 wurde bestimmt, daß jeder Indianer alljährlich einzeln zu prüfen sei und bei Nicht-Erfolg zum Unterricht kommen müsse. Viermal jährlich sollten die Indianer wenigstens besucht werden. Sie sollen angeleitet werden zum Empfang der hl. Sakramente⁵⁰. Zunächst des Bußsakramentes, das sie empfangen sollen, so oft die Kirche es vorschreibt, also einmal im Jahre und vor der Hochzeit. Die nicht unterrichtet sind, soll man mit sorgender Liebe unterrichten, damit die Barmherzigkeit des Herrn, die allen zukommt, nicht durch unsere Schuld denen versagt werde, die sie verdienen. Alle sollen zur Kommunion zugelassen werden. Auch die hl. lung soll allen erklärt und empfohlen werden. Auf den Stationen soll man das hl. Öl aufbewahren und die Missionare sollen es bei ihren Besuchen mit sich führen (1583 ord. 12—14)⁵¹.

Der Gottesdienst wurde mit großer Feierlichkeit begangen, wie es dem auf uerliches Gepränge gerichteten Sinne des Indianers entsprach. Daß die Dominikaner dies wohl verstanden haben, geht schon hervor aus der Darstellung bei Davila, wo im Kapitel 24 gesprochen wird von den Tempeln und Zeremonien derselben in ihrer heidnischen Zeit und im Anschluß daran von den Festfeiern nach ihrer Bekehrung. Aber im Hintergrund steht besonders bei den Dominikanern die Sorge, daß man zu sehr im äußerlichen aufgehe, wie es in ihren Konstitutionen heißt: *Musicae apud nos moderatissime fiant*. So wurde, um ein Übermaß fernzuhalten, der Brauch der Klosterkirche von Mexiko als Maß und Muster vorgeschrieben (1567 ord. 5)⁵². Strenger war man bzgl. der so beliebten Tänze, die nur bei der Fronleichnamsprozession geduldet wurden. Die Religiosen sollten mit den Indianern keine Tänze einüben (1564 ord. 1). Theatervorstellungen waren durch das Kapitel von 1546 ord. 5 verboten worden, „zumal am Karfreitag“; aber die Bestimmung wurde nicht wiederholt, und Theatervorstellungen gab es bei den Dominikanern wie bei den anderen Religiosen⁵³. Großes Gewicht wurde gelegt auf die Einheitlichkeit der eigentlich kirchlichen Zeremonien bei der Taufe (1541 ord. 2; 1561 mem. ultra cap. 2, weiter 1567 ord. 7 bzgl. der Messe).

ber das Verhältnis der Religiosen zu den Bischöfen geben uns die Akten wenig Auskunft, außer, daß gewisse Flle, besonders Inquisitions- und Eheangelegenheiten ihnen zu überweisen waren. Wohl wurde mit starker Betonung der Exemption die Forderung Roms angenommen, daß die Kuraten die Seelsorge *ex iustitia* zu tragen hätten (1587 den. et acc. 1).

⁵⁰ Ricard p. 148 ss.

⁵¹ Zu diesen Dingen ist von Bedeutung das Kap. 27 bei Davila p. 81 ss: *De las loables costumbres de los Indios en acudir a los santos sacramentos*. Vgl. auch Ricard p. 151.

⁵² Vgl. Ricard 214—217. Auch bei den Dominikanern gab es gute Musiker, wie Ambrosio de S. Maria, der, wie es heißt, seine Musikkapelle in Coyoacan in kurzer Zeit so geschult hatte, daß sie es mit den groten Kathedralkirchen aufnehmen konnte.

⁵³ Vgl. J. Garca Icazbalceta, *Obras* II, p. 339 (in dem Aufsatz *Representaciones religiosas en México*), Ricard 247. Marn Ximenes verfaßte ein Stück über ein Rosenkranzwunder. *Burgoa Palestra* 417 s.

In die weltlichen Angelegenheiten der Indianer sollten die Religiösen sich nicht einmischen, insbesondere sich fernhalten von ihren Wahlen (1564 conf. 7). Der spanischen Gerichtsbarkeit sollten sie nicht entgegenreten. Was sie tun sollen zur Verteidigung der Unterdrückten, ist, daß sie mit Bescheidenheit und innerhalb der Grenzen ihrer Stellung für sie eintreten (1576 ord. 1, 1585 conf. 4), insbesondere, daß sie sich im Beichtstuhl unnachgiebig zeigen gegenüber der Ungerechtigkeit (1587 ord. 14).

Die Strenge der Lebensführung kam auch zum Ausdruck in der Härte der Strafen. Sehr oft wird ein Verbot gegeben unter Androhung der *poena gravis* oder *gravior*, häufig sind die *praecepta formalia*, deren Übertretung schwer geahndet wurde. Davila erklärt dazu: „Unsere hl. Provinz hätte ihren guten Namen und ihre religiöse Observanz nicht bewahren können, wenn die vorkommenden Vergehen — denn solche gibt es überall in jeder Kommunität — ohne Strafe geblieben wären.“ So wurden bei schweren Vergehen die Prozesse den Kapiteln vorgelegt und dort bestätigt, oder das Urteil wurde vom Definitorium gesprochen. Die Fälle betrafen Armut, Gewalttätigkeit, Apostasie, Flucht, sonstige schwere Ärgernisse, und die Strafen gingen bis zu Kerkerstrafen und Verbannung, ja einmal im Falle eines Flüchtlings, der sein Unwesen im Lande weitertrieb, bis zur Galeeren-Strafe. Bzgl. der Vergehen wird im einzelnen auf Sonderakten verwiesen.

Von besonderem Interesse sind noch die den Kapiteln beigegebenen Assignationslisten: *Haec sunt assignationes* . . . Es war bereits am Anfang davon die Rede. 11 von den 25 Kapiteln bringen die vollständige Liste, dazu auch das Kapitel von 1583 aus dem Indias-Archiv. Wir finden hier die Gründungszeit aller Konvente, die von 1541 bis 1583 entstanden, wieweil manche Konvente als Filialen anderer Häuser schon länger bestanden haben können. Wir verfolgen zugleich das ständige Anwachsen der Provinz, das auch durch die Abtrennung von Chiapa-Guatemala 1551 nicht aufgehalten werden konnte. Wir sehen weiter, wieweit sich der Zuwachs aus dem Lande selber rekrutierte, wieweil einige Religiösen als Novizen herübergekommen sein können. Die Zahl der Novizen, die in den Assignationslisten nicht angegeben werden, können wir ungefähr ersehen aus der Zahl der Diakone und Subdiakone. Die Zahl der Akolythen dürfte 2—3 Jahrgängen entsprechen. Die Zahl der Novizen kann deshalb nie besonders groß gewesen sein. Natürlich sind die Listen besonders wertvoll für die Biographie der Religiösen, wo sonst feste Daten innerhalb ihres Lebenslaufes meistens fehlen. Wir geben hier einen Überblick über die Zahlen der Religiösen in den Listen. Es ist dabei zu beachten, daß in den Listen die einfachen Novizen nicht aufgeführt und vielleicht Religiösen, die ihre Residenz nicht wechselten, nicht genannt wurden.

	Priest.	Diak.	Sbdiak.	Akol.	Brd.	Donati	Gesamt	Konvente
1541	39	2	2	6	11	1	61	10
1547	56	2	2	9	6	1	76	9
1548	61	7	4	26	14	4	116	12
1550	71	7	6	16	10	4	119 *	13
1552	68	7	8	1	20	4	108	15
1553	82	5	8	9	22	4	130	12
1555	88	10	8	16	26	3	151	21
1556	96	11	11	20	28	4	170	29
1558	111	31			29	2	173	32

	Priest.	Diak.	Sbdiak.	AkoI.	Brd.	Donati	Gesamt	Konvente
1562	144	14	5	28	32	1	224	33
1578	168	6	13	23	40	4	254	50
1583	209	12	13	47	48	7	336	52

* = 114 + 5, bei denen nicht gesagt ist, ob sie Priester sind.

Wenn wir nun das Ganze überblicken, dann sehen wir einen unbeugsamen Willen, die Observanz zum Besten der Mission aufrechtzuhalten. Wir wissen aus der Geschichte, daß unter diesem strengen Regiment Missionare heranwuchsen, die man mit den Vätern der Wüste vergleichen könnte in ihrer Lebensstrenge, Männer, denen kein Opfer zu schwer war, die bei den langen Fußwanderungen unter dem tropischen Himmel Mexikos oder in seinen kalten, unwegsamen Bergregionen nicht müde wurden und allen Leiden und Beschwerden trotzten, Männer des Gebetes, die aus tiefer Innerlichkeit immer neue Kraft gewannen für ihre äußere Tätigkeit. Das bleibt schon wahr, auch wenn wir bei manchen Berichten und Lobsprüchen der Chronisten einen Vorbehalt machen müssen.

Und doch können wir mit ihren Auffassungen und ihrer Tätigkeit nicht ganz einverstanden sein. Der Vizekönig D. Luis de Velasco schrieb am 7. 2. 1554 an den Prinzen Philipp auf Grund eines Berichtes, den er von dem Provinzialkapitel der Dominikaner im September 1553 erhalten hatte. Die Dominikaner zählten 180 Religiösen, davon die Hälfte Novizen⁵⁴. Wenige von ihnen seien sprachkundig, so daß man nicht allen Anforderungen bei den Eingeborenen entsprechen könne, bei ihrer großen Zahl und ihrer weiten Zerstreuung in unzugänglichen Bergen, bei mangelnder Verpflegung, bei Hitze und Kälte. „Und da die Religiösen dieses Ordens vom hl. Dominikus kein Fleisch essen und zu Fuß gehen, ist die Beschwerde, die sie zu tragen haben, unerträglich. Infolge dessen kürzen sie ihr Leben ab und scheiden aus gerade dann, wenn sie sich mit den Eingeborenen verstehen und ihre Zuneigung gewonnen haben. Es würde mir eine große Genugtuung gewähren, wenn E. Hoheit S. Heiligkeit bitten würde, den Mitgliedern dieses Ordens, die hier im Lande der Bekehrung und dem Unterrichte der Eingeborenen obliegen, im Gehorsam aufzulegen, daß sie Fleisch essen und auf Maultieren reiten. Denn ich halte es für unmöglich, daß sie zu Fuß ein Drittel des Landes besuchen, das ihnen anvertraut ist.“ Pedro de la Peña, der Beichtvater des Vizekönigs, der damals als Abgesandter der Provinz nach Spanien und Rom fuhr, sollte den König des näheren unterrichten⁵⁵.

Diese Klagen des Vizekönigs und seines klugen Beichtvaters waren gewiß berechtigt. Heute gibt es sicher keinen Dominikaner, der die Benutzung von Pferd und Fahrrad, von Auto und Flugzeug ablehnt, wo sie besser zum Ziele führen. Wir lehnen ja auch Dampfschiff und Eisenbahn nicht ab. Das würde heißen, Ziel und Mittel verwechseln. Das Ziel müssen wir unbedingt erreichen, aber das Mittel ändern wir nach den Umständen, und die Umstände haben sich nun einmal gründlich geändert. Die wesentliche apostolische Einfachheit kann und muß dabei bestehen bleiben und was die Missionare damals

⁵⁴ Nach der Assignationsliste von 1553 zählen wir 130 Religiösen, bei denen die Novizen nicht mitgezählt werden. Vielfach wurden auch die Studenten Novizen genannt, aber die Angabe des Vizekönigs bleibt ungenau.

⁵⁵ Cuevas, Documentos p. 187.

recht gemacht haben, wollen wir rühmend anerkennen. „Selbstlosigkeit, Armut und Askese waren nicht allein tatsächlich heilsame und notwendige Beispiele. Sie waren für den Missionar das einzige Mittel, um sich mit seiner Herde zu identifizieren, um mit ihren Indianern Indianer zu werden, die keine Begehrlichkeit kannten und zu ihrem größten Teile ein hartes und elendes Leben führten“⁵⁶. Sicher war unter den damaligen Verhältnissen eine straffe und feste Zucht eine unbedingte Notwendigkeit. Die Gefahren für den Ordensgeist und die Innerlichkeit durften nicht unterschätzt werden. Man mußte sie sehen und versuchen, ihnen vorzubeugen, oder sie zu überwinden. Aber die Art und Weise, wie dies zu geschehen hatte, durfte nicht mit der starren Observanz alter Regeln gleichgesetzt werden, die das Werk der Mission behinderte, das doch Zweck der ganzen Unternehmung war. Wieviel mehr Heiden hätte man helfen können, wenn die langen Wege durch das Reiten verkürzt worden wären! Wieviel Kräfte wären dann für notwendige andere Aufgaben gespart worden, für die jetzt keine Kraft mehr übrig war! Auch das Reiten ist bei täglicher Arbeit gewiß kein reines Vergnügen. Dasselbe gilt von der Strenge der Handhabung der *lex socii*: immer mußten zwei gehen, wo die Kraft eines genügt hätte und die des anderen brach lag, keine Kraft durfte allein im Hause zurückbleiben. Wenn fast alle Religiösen alle 2 Jahre ihren Wohnsitz wechseln mußten und häufig noch öfter, dann war das gewiß von Vorteil für die Loslösung von den irdischen Dingen, aber abgesehen von der langen Zeit, die das Eingewöhnen immerhin kostet, und die für die eigentliche Missionsarbeit verlorengeht, war es gewiß ein großer Schaden für das Missionswerk, wenn niemand ein Werk der Erziehung und des Unterrichtes oder sonst was immer zu Ende führen konnte, wenn nicht auch die persönlichen Bande benutzt wurden, die sich zwischen dem Missionar und seinen Christen bilden, um die Seelen zu gewinnen und zu lenken. Ein Missionar, der mit seinen Schäflein verwachsen ist, kann gewiß weit mehr erreichen als ein anderer, der vorüberzieht.

Schließlich war diese äußerste Strenge, wie sie in der mexikanischen Provinz geübt wurde, nicht für alle tragbar, zumal nicht, wenn der größte Teil der Mitglieder in kleinen Häusern wohnte, wo unter vielen Vorgesetzten auch immer manche in der Handhabung der Zucht versagen mußten. Einige wachsen unter einer strengen Leitung, andere kommen nicht mit und verelenden.

Straffe Zucht war absolut notwendig; aber diese Zucht konnte auch den Verhältnissen entsprechend andere Formen annehmen. Das haben der hl. Ignatius von Loyola und der hl. Franz Xaverius mit ihren Gefährten gezeigt. Zucht verlangt notwendig Planung und Kontrolle. Für die Missionare in den Orden hätte allgemein eine ernstere, zweckbestimmte Kontrolle ihrer apostolischen Arbeiten vorgenommen werden müssen, und das wäre möglich gewesen, wenn man sich nicht allein über die religiöse Observanz, sondern auch über ihre Arbeit ständig unterrichtet hätte durch regelmäßige schriftliche Rechenschaftsablage und Berichterstattung wie durch häufige Revision der Visitatoren. Das wäre auch für die Dominikaner ein Weg gewesen, der ihrer Ordenseigenart in keiner Weise widersprochen hätte. Die zentralen Klöster hätten diese Eigenart in ihrem Ideale verwirklicht. Dort wäre für die Missionare der Ort gewesen, wo sie von Zeit zu Zeit eine geistige Erneuerung hätten finden können. Auf den Kapiteln aber hätte man über die Erfahrungen und Probleme berichtet, hätte vielleicht in gemeinsamer Arbeit Lösungen versucht, nicht nur, wie man unter allen Schwie-

⁵⁶ Ricard 159; vgl. das ganze Kapitel VII: Les vertus de fondateurs de l'église p. 154 ss.

rigkeiten die Observanz hochhalten, sondern auch, wie man mehr Seelen retten und die christliche Gemeinde zu höherer Vollendung führen konnte. Dann wären auch die Kapitelakten wesentlich gehaltreicher und interessanter geworden. Wir wollen damit keine Vorwürfe erheben. Alle Entwicklungen bedürfen ihrer Zeit. Aber gewiß können wir aus diesen zum Teil sicher unnützen und schädlichen Mühen der damaligen Religiösen auch heute noch lernen, immer an das Wesentliche zu denken und ihm zielbewußt nachzustreben, indem wir nach den geeigneten Mitteln suchen und sie mit dem gleichen Opferwillen und der gleichen Selbstlosigkeit anwenden, die wir an jenen heroischen Männern bewundern.

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

PROF. DR. GERHARD OESTERLE OSB, ROM

DIE CONSTITUTION PIUS' V. „ROMANI PONTIFICIS“ VOM 2. 8. 1571
IN IHRER PRAKTISCHEN ANWENDUNG IN DEN MISSIONEN

Ein Missionar OSB von Peramiho schrieb an einen seiner Mitbrüder in Rom folgenden Brief:

„Entschuldigen Sie bitte, wenn ich Sie mit einigen für die Mission wichtigen Fragen belästige. Eine richtige und zuverlässige Antwort, auf die der Missionar sich verlassen kann, wäre in den angeführten Fällen von großer Bedeutung.

I. *Constitutio Piana*: CJC c. 1125: „Romani Pontificis“ S. Pii Papae V,
2 Augusti 1571.

1. Kann der Polygamist mit einer seiner Nebenfrauen sich taufen lassen und Ehe schließen, *auch wenn die erste Frau* mit ihm getauft werden und zusammen leben will?

2. Kann der Polygamist eine seiner Nebenfrauen für die Taufe und Ehe auswählen, *auch wenn die erste schon getauft ist* und a) mit ihm *nicht zusammen* leben will? b) mit ihm *zusammen* leben will?

J. De Reeper, A Missionary Companion, 1953, pag. 91—102; 214—225 bejaht alle diese Fragen. Payen, De Matrimonio in Missionibus II, pag. 722 ss. verneint die erste Frage, während er die zweite nicht erwähnt. Linzer Quartalschrift 1955, pag. 231—238 hält nur die verneinende Sentenz für probabel.

3. Wenn obige Fragen zu bejahen sind, kann der Ordinarius verlangen, daß die Missionare all diese Fälle ihm zur Entscheidung vorlegen betreffs einheitlicher Beurteilung?“

Hinsichtlich der *Constitutio Piana* würde der Schreiber mit „Ja“ antworten, salvo meliori iudicio. Er stützt sich dabei auf die ebenso gründliche wie ausführende Arbeit von P. Puthota Rayanna SJ in der Zeitschrift: Periodica de re morali canonica liturgica. Der Autor behandelt im 27. Bande (1938) S. 295—297 einen Fall aus den Missionen, der zum Artikel Anlaß gab. Der Fall ist folgender: „En casus qui occasionem dedit huic dissertationi: Caius paganus ritu patrio duxit in uxorem Caiam. Post aliquot annos vero eam deseruit et cum Sempronia vitam instituit coniugalem. Caia vicissim vivebat cum Titio marito legitimo Titiae. Et ambo coniuges genuerunt filios et filias. Nunc vero illi quatuor sunt catechumeni et petunt baptismum. Sed nec Caius vult Semproniam derelinquere nec Caia Titium.“

nosmetipsi inquirere in verum sensum constitutionis ROMANI PONTIFICIS satageremus. Sed hic labor, hoc opus!“

Es werden zuerst vier Seiten Bibliographie zitiert (Quellen und Autoren); der Autor gibt dem Artikel die Überschrift: „De Constitutione S. Pii Papae V. ROMANI PONTIFICIS“ (3, lies 2, Augusti 1571) (Canonis 1125). Im ersten Artikel spricht der Autor zunächst von „Fata Constitutionis ROMANI PONTIFICIS historica“ (S. 301—310), sodann in n. II von der „Constitutio ROMANI PONTIFICIS apud auctores“ (S. 311—331). Im Band 28 (1939) n. III (S. 25—52) ist die Rede von der „Constitutio ROMANI PONTIFICIS in Sacrarum Romanarum Congregationum Iurisprudentia“; in n. IV (S. 112—126) wird der Leser eingeführt in die „Doctrina Codicis Iuris Canonici de potestate Romani Pontificis in matrimonia infidelium“; in n. V (S. 126—134) bespricht er die Entwicklung von can. 1125. Endlich entwickelt er in n. VI (S. 190—209) den „*Genuinus Constitutionis ROMANI PONTIFICIS sensus*“.

Obwohl die vorhergehenden Ausführungen sehr lehrreich sind für das Verständnis von can. 1125 mit den drei wichtigsten päpstlichen Constitutionen für die Heidenwelt, so müssen wir uns im allgemeinen auf n. VI beschränken.

Nachdem der Autor einige Werke, welche den Weg zum Verständnis des erwähnten Breve zeigen sollten, vergebens beraten hatte, fährt er weiter (Bd. 28, p. 194): „Quibus omnibus viis ad verum constitutionis S. Pii V ROMANI PONTIFICIS sensum detegendum conclusis, nihil nobis nunc remanet nisi ut illam intelligamus et interpretemur ‘secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam et communem loquendi usum’, simulque attendentes ‘ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris’ (c. 18; c. 49)“.

Sodann weist der Autor auf die Schwierigkeiten für die Predigt des Evangeliums hin wegen der herrschenden Polygamie und der bequemen Auflösung der Ehe. Selbst die Missionare wußten nicht, welchen Weg sie bei diesem Chaos von Eheverhältnissen einschlagen sollten. „Alii enim missionarii opinati sunt coniugia illorum infidelium omnia esse invalida, eo quod circa plures insimul feminas affectum dividerent coniugalem, et proinde difficillimum foret discernere quae ex illis esset prima et legitima uxor. Alii e contra dixerunt multos Mexicanos non habere nisi unam uxorem, cum qua per multos annos vel usque ad mortem viverent; quosdam vero habere unam ut primam et principalem⁶. Deinceps in capitulis et conventibus eadem saepe fuit agitata quaestio. Nec certam potuit dare directionem missionariis primus Episcopus dioecesis Mexicanae, quae fuit erecta anno 1528. Ter in patriam missi fuerunt legati qui consulerent viros doctos quos inter fuit Card. CAIETANUS⁷. Tum demum PAULUS III constitutione „ALTITUDO“, 1 Iun. 1537, diremit hanc controversiam et declaravit validum consistere matrimonium cum prima uxore et statuit hoc observandum, „ut qui ante conversionem plures iuxta eorum mores habebant uxores, et non recordantur quam primo acceperint, conversi ad fidem unam ex illis accipiant, quam voluerint, ut cum ea matrimonium contrahant per verba de praesenti, ut moris est; qui vero recordantur quam primo acceperint, aliis dimissis, eam retineant“ (ibid. p. 195/196).

⁶ Tejada y Ramiro: Coleccion de Canones y Todos los Concilios de la Iglesia de España y de America, t. V, p. 114; Hernaez: Coleccion de Bulas, Breves ..., t. I, pp. 54, 55.

⁷ Mendieta: Historia Ecclesiastica Indiana, lib. III, cap. 47, p. 300.

Der Autor geht nun auf die Gründe ein, welche Pius V. veranlaßten, seine Constitution herauszugeben. Er schreibt: „Multo post, exorta est et alia difficultas gravior. Nescitur quo pacto, factum est ut recipientibus baptismum permitteretur permanere cum ea uxore, quae simul cum marito baptizata existerat, non obstante dicta constitutione PAULI III. Et haec quidem videtur fuisse praxis generalis. Et in tam generali praxi, datis moribus illorum populorum, qui etiam de levissimis causis repudiabant uxores non potuit non accidere saepenumero, ut illa quae cum marito baptizata existerat, non esset prima coniux. Fieri etiam poterat quod prima coniux cum secundo marito baptizata esset. Unde tam missionarii quam Episcopi gravissimis scrupulis torquebantur, existimantes illud non esse verum matrimonium. — Paululum sistamus hic ad plane inspiciendam veram illorum gravissimorum scrupulorum rationem. Merum enim factum quod conversi ad fidem haberent uxores quae non essent primae, non potuit parere tales scrupulos. Iam iure Decretalium decisum erat, et PAULUS III nuper repetierat, verum stare matrimonium inter infideles, quamvis non sacramentum. Pariterque statutum erat quod 'si paganus prius plures uxores habeat, post fidem susceptam adhaerebit primae', quae proinde est sola legitima uxor. Ius vero primae coniugis non poterat rite auferri ab ea nisi ipsa renuisset cohabitare cum marito ad fidem converso aut etiam consensisset, non tamen absque contumelia Creatoris, vel periculo eum pertrahendi ad grave peccatum⁸. — Porro, in casu polygamiae hoc ius certae uxori tribui non debet nisi prius constiterit iure et facto illam esse primam coniugem. Iure non constaret de prima uxore, si inter infideles non daretur verum matrimonium. Quo in casu nulla oriretur quaestio de prima uxore. Et conversus ad fidem nulla obligatione matrimoniali teneretur ad unam potius quam alteram retinendam. Ei vero qui non recordatur quam primo acceperit, Paulus III dedit, ut iam dictum est, facultatem unam ex illis accipiendi quam voluerit, servatis utique servandis. His in casibus, ergo, nullus datur locus scrupulis. — Restat casus in quo prima uxor certe nota erat. Ipsa iure Decretalium non poterat dimitti nisi ex privilegio Paulino. Iterum, si servatis servandis in usu tali privilegii, ipsa fuisset dimissa, pariter nullus est locus scrupulis. — Nunc autem tam ministri quam Episcopi asseruntur gravissimis scrupulis torqueri, ex eo quod recipientibus baptismum permisissent permanere cum ea uxore, quae simul cum marito baptizata existerat, concludendum est, primam uxorem certe notam non fuisse interpellatam. Inde gravissimi scrupuli. — Et tandem aliquando habitus fuit recursus ad S. Sedem et S. Prus v huic statui rerum finem imposuit per constitutionem 'ROMANI PONTIFICIS', 2 Aug. 1571" (ibid. p. 196/197).

Sodann geht P. Puthota Rayanna auf den Fall für Indien näher ein und sagt vom Zwecke, den Pius V. vor Augen hatte: „Scopus vero et finis in ea intentus est: 1. quoad praeteritum, donare pacem conscientis tam ministrorum quam Episcoporum gravissimis scrupulis agitis; 2. quoad futurum, causam scrupuli omnino amovere" (ibid. p. 198). Für unseren Zweck ist maßgebend, was Pius V. für die Zukunft festgelegt hat. Der Verfasser schreibt: „Quoad futurum: Hic magis apparet paternus animus S. Pii V erga Indos infideles. Occasionem etenim nactus, et forse non rogatus, motu proprio, eandem dispositionem et idem privilegium in futurum etiam posse servari sancivit. Et ita aperuit ianuas Ecclesiae clave sibi coelitus commissa, iis coniugibus qui ab invicem non poterant separari, quosque ius tunc vicens reiciebat ut baptisinate indignos atque indispositos. — Pars dispositiva constitutionis ROMANI PONTIFICIS una sententia

⁸ C. 8, X, de divortiis, IV, 19.

complectitur tum id quod spectat praeteritum, tum id quod in futurum est servandum. Nos vero claritatis gratia duas partes sententiae ab invicem separamus et quod praeteritum spectabat iam supra attulimus. En nunc quid S. Pontifex constituit in futurum servandum: 'ideo Nos, statui dictorum Indorum paterno affectu benigne consulere ... volentes, motu proprio et ex certa scientia Nostra, ac apostolicae potestatis plenitudine, ut Indi, sic ut praemittitur ... in futurum baptizandi, cum uxore, quae cum ipsis ... baptizabitur, remanere valeant, tamquam cum uxore legitima, aliis dimissis, apostolica auctoritate, tenore praesentium, declaramus ...' — Igitur id ipsum quod factum fuerat haesitationis scrupulo, deinceps poterat fieri iure et tuta conscientia. — Notentur haec verba Brevis: 'ut Indi, sic ut praemittitur ... in futurum baptizandi ...' Quae verba prohibent quominus hoc privilegium ad omnes Indos olim, et nunc ad omnes neoconversos polygamos sine discrimine extendatur. S. Pontifex etenim non concessit hanc gratiam ad Indos omnes sed ad Indos sicut praemittitur in futurum baptizandos, quando nimirum durissimum esset eos separare, et eo facilius quum difficillimum foret primam coniugem reperire. Inde ubi haec difficultas non adest, hoc privilegium valide usurpari non potest. — Quae omnia his paucis verbis resumari possunt: Ad validum usum PRIVILEGII PIANI, quod polygamis per constitutionem ROMANI PONTIFICIS c. 1125 conceditur, requiruntur et sufficiunt conditiones vel adiuncta casus, quae sequuntur:

1. Durissimum sit separare polygamum ab uxore cum qua vivit;
2. Haec uxor sit parata ad baptismum simul cum marito recipiendum*
(ibid. p. 200—202).

Endlich gibt P. Puthota Rayanna die Antwort auf verschiedene Einwände, die gegen seine Auffassung geltend gemacht werden können. Der erste Einwand ist der: „Quid de prima coniuge? Nonne INNOCENTIUS III in c. Gaudemus statuerat virum conversum debere redire ad primam uxorem, quamvis ex suo ritu dimissam? — Huic difficultati iam respondit AL. SANCHEZ: 'ab Innoc. non fuisse petitam dispensationem: alioquin fuissent illi expositae difficultates, si quae fuissent, redeundi ad primam; et ille negasset posse seu velle se dispensare: non igitur dispensatio hic quaerebatur, sed ius commune, et de hoc respondet Innocentius. At nunc scitur ius commune, et ab eo dispensatio petitur ob novas difficultates' in Novo Orbe, quam dispensationem concessit S. Pius V^o. — Quamdiu vero haec gratia non fuerat concessa, tenebatur utique conversus redire ad primam uxorem. Sed semel S. Pontifex ex plenitudine potestatis suae vicariae dispensaverit, quod eum posse facere nunc nemo negat, non iam tenetur. Ad quod non satis attendentes Doctores de quibus in parte nostra II, renuerunt agnoscere Brevi nostro ullam vim praeter privilegium Paulinum.

2. Nonne Polygamus conversus debet interpellare primam coniugem secundum c. 1121? — Haec etiam difficultas ex eodem fonte emanat, ex suppositione nempe non dari in Ecclesia potestatem dissolvendi matrimonium infidelium nisi per privilegium Paulinum; et inde concluditur ad necessitatem interpellationis legitimae uxoris in omni casu, ubi de dissolutione vinculi agatur. — Cui difficultati iam implicite responsum est in praecedenti. Nam, si conversus non debet redire ad primam uxorem, ad quid est illa interpellanda? Tamen cum haec difficultas tangat ipsam medullam privilegii Piani, liceat fusius ei respondere. Sicut conditiones essentialia privilegii Paulini determinatur ex ipsis verbis Apostoli, sic conditiones essentialia privilegii Piani etiam eruendae sunt ex ipsis verbis constitutionis ROMANI PONTIFICIS. — Igitur privilegium Paulinum

* Zitelli: De Dispens. Matr., p. 196.

quod eruitur ex 1 Cor. VII, totum fundatur in discessu infidelis sive morali sive physico, ita ut si infidelis non discesserit, valide dimitti non possit. Inde necessitas explorandi eius voluntatem circa discessum per explicitas interrogationes. — Quod vero solvit matrimonium non est discessus infidelis sed voluntas Dei et potestas quam Christus Dominus dedit Ecclesiae suae. Hac potestate munitus Apostolus Gentium concessit fidei facultatem ad alia vota convolvendi sub hac conditione essentiali, si infidelis discedat, propter rationem rerum et temporum. Et Romani Pontificis, qui pollent eadem potestate, concedere possunt neophyto ius dimittendi uxorem sub aliis conditionibus, si id expedire iudicaverint in favorem fidei. Et de facto per saecula consuevit S. Sedes polygamo indulgere gratiam retinendi illam uxorem quae fidelis fiat, si prima noluerit converti (F.T.M. 24). Quod privilegium etiam respicit et dependet a voluntate primae coniugis; inde necessitas eam interrogandi num velit converti. — Sed PAULUS III et GREGORIUS XIII ulterius procedunt et dant facultatem dimittendi primam coniugem, si nota non sit, vel difficillimum sit eam reperire vel adire. His in casibus dimissio non conditionatur ex voluntate primae coniugis, sed a difficultatibus extraneis ei. Inde nulla monitio debet fieri. Ibi magis elucet potestas S. Pontificis in matrimonia infidelium. — Facultas vero a S. Pio V concessa toto caelo differt, cum non respiciat discessum infidelis nec ignorantiam quae sit prima uxor nec ubi sit, nec difficultatem eam adeundi, sed duritiam separandi neophytum ab uxore cum qua cohabitat. In illis casibus neophytus supponitur esse paratus ad primam uxorem recipiendam, inde quaerit eam et monet; hoc vero in casu neophytus renuit eam recipere, etsi ipsa parata sit ad baptismum recipiendum; inde inutilitas eam interpellandi¹⁰. Cf. Causam Florentinam. Evidenter S. Pius talem neophytum reicere poterat ut indignum baptismum, sed non fecit. Immo paterno affectu saluti eius benigne consulere voluit atque dispensavit in favorem fidei ex plenitudine potestatis apostolicae. Et condiciones huius dispensationis vel privilegii ex eius Litteris determinandae sunt easque supra determinavimus. In quot et quantis differat privilegium Pianum a privilegio Paulino apparet ex sequenti schemate.

Privilegium Paulinum:

1. „Si infidelis discedat“;
2. Una pars sit baptizata;
3. Ego (Paulus) dico;
4. Interpellationes duae.

Privilegium Pianum:

1. „Durissimum esset separare „coniuges.
2. Utraque pars simul baptizanda;
3. Nos (Pius V) ex apostolica potestatis plenitudine;
4. Nulla interpellatio.

Ergo, nec voluntas primae uxoris se convertendi, nec factum eius conversionis officit usui privilegii Piani, in favorem fidei.“

Ein anderer Einwand ist folgender: „An Papa possit dispensare cum praeiudicio tertii? Si permetteret neophytum permanere cum secunda uxore, laederet ius primae et proinde legitimae coniugis. — Non parvi momenti est haec obiectio. Et non pauci auctores classici ea utuntur. Et S. Sedes et CJC nolunt laedere ius alteri iam quaesitum, cum privilegia concedunt. Et facultas de qua in Brevi PII V est certe in genere privilegiorum. — Tamen omnes admittunt principem reipublicae valere tollere ius tertii, si id expediat ad bonum commune. Bonum enim commune semper praevalere debet bono privato. Nec haec potestas in genere deesse dici debet principi reipublicae christianae quae est Ecclesia. Praeterea in re matrimoniali, quae immixtum habet ius divinum Christus Do-

¹⁰ Vermeersch. Periodica XI (1922) p. (139) n. 119 b.

minus suam Ecclesiae delegavit potestatem. Quare S. Pontifex potest aliquem privare iure suo, etiam in re matrimoniali, si id conferat ad bonum commune, in favorem fidei. Sic c. 1119 explicite dicit Sedem Apostolicam, ex iusta utique causa dissolvere posse matrimonium non consummatum, etsi altera pars sit invita. — Nec hoc raro accidit in dissolutione matrimonii infidelium consummati. Nam in privilegio Paulino et per facultates a Pontificibus concessas tandem aliquando ius tertii, generaliter partis infidelis, et in uno casu GREGORII XIII etiam fidelis, aufertur propter unam alteramve rationem. Nemo tamen audet contra hoc reclamare. In privilegio Piano nihil plus fit. Ratione gravissimae difficultatis separandi neophytum ab uxore cum qua vivit, ius primae uxoris etiam ad fidem amplectendam paratae aufertur et neophytus simul cum secunda baptizari permittitur. — Cum agatur de potestate delegata, requiritur ad eius validum usum iusta causa. Quatenus autem sit illa causa iusta quae cederet in favorem fidei, Summi Pontificis est iudicare. — Ista explicatio Brevis PII V potius favet libidini quam fidei et est praemium nequitiae et christiano nomini affert dedecus.

Utique Religio christiana, quae gentes docet Dei vereri praecepta, numquam debet et ipsa laxitatis auctor fieri nec potest. — Observandum tamen est id quod primo intenditur non esse cedere libidini sed conversioni coniugum et eorum perseverantiae in fide ac vitae christianae consulere. Quare in memoriam revocare iuvat id quod CC fecit in Causa Florentina. Quaesivit enim ab Archiepiscopo Florentino an possibile esset, ut citra praeiudicium conversionis ad fidem catholicam Abraham separaretur a Blanca, et ad Riccam rediret. Quo supposito, verum quidem est quod conversus habeat uxorem quam prae ceteris diligat. Quod ceterum non raro accidit, etiam in casu dissolutionis matrimonii non consummati. Plerumque enim coniuges nolunt permanere in matrimonio inito, non quia caelibem volunt ducere vitam sed habere personam quam magis diligunt. Tamen numquam dicitur dissolutio matrimonii non consummati incitamentum voluptatis.

Etiam in casu Paulino fit concessio fragilitati humanae, ne frater uratur et se continere non valeat. Talis concessio in favorem fidei cedere explicitis verbis asserit GREGORIUS XIII in sua constitutione die 25 Ian. 1585 data: 'Populis ac nationibus nuper ex gentilitatis errore ad fidem catholicam conversis expedit indulgere circa libertatem contrahendi matrimonia, ne homines, continentiae servandae minime assueti, propterea minus libenter in fide persistent, et alios illorum exemplo ab eius perceptione deterreant'¹¹.

Ceterum, cum S. Pontifex plenitudine potestatis apostolicae dissolverit primum matrimonium, polygamus conversus rite ducere valet in uxorem eam, cum qua vivit. Tunc illa unio sanctificatur atque affectio eius, nec in posterum plus libidinis accusari potest quam quilibet coniugatus" (ibidem p. 206—208).

In n. 3 stellt der Missionar von Peramiho die Frage: „Wenn obige Fragen zu bejahen sind, kann der Ordinarius verlangen, daß die Missionare all diese Fälle ihm zur Entscheidung vorlegen betreffs einheitlicher Beurteilung?“ —

¹¹ Quae verba pontificia, uti forse piis auribus offensiva, quidam omittunt! Et transcribunt illud Breve Gregorii XIII, titulumque eius constituunt verbis sequentibus: 'Quoniam saepe'. Cuius auctor videtur esse Pontius, qui iam habens in mente quae scripsit in lib. IX, cap. 2, n. 12, congruenter non poterat antea Praeambulum illud: 'Populis ac...' adducere in lib. VII, cap. 48, n. 23. Vide etiam CPF, n. 1313 (11 Iul. 1760); Rosset: De Sacr. Matr., col. I., n. 639, p. 560.

Darauf antwortet P. Puthota Rayanna also: „Quoad praxim et usum privilegii Piani haec dicenda sunt. Privilegia directe conceduntur quibus prosunt. Plerumque tamen interponitur pars tertia seu executor qui invigilet ut omnia rite fiant. In rebus publicis rescripta et privilegia per Ordinarium loci saepe conceduntur aut ei praesentanda erunt.

Quamvis privilegium Paulinum concessum sit directe neophytis, fratribus aut sororibus, Ecclesia tamen non reliquit ipsis individuus rationem qua hoc privilegio fruuntur, sed condidit leges et modum praescripsit ad validum et licitum usum privilegii necessarium, quo consulitur bono communi et tranquillitati ordinis.

Simile quid est etiam servandum in usu privilegii Piani. Etsi etiam in hoc casu gratia neophytis ipsis directe concedatur, eius usus tamen eis libere relinqui non potest. Sed sub diligenti cura Ordinarii loci, cuius est invigilare et urgere totam disciplinam Codicis, omnia rite componenda, ne bonum commune et pax inter familias detrimentum patiatur. Matrimonium enim est institutum publicum, sociale, simul et iuridicum, ex quo derivantur non pauca iura et obligationes cum quoad coniuges inter se, tum erga liberos. Inde momentum eius valorem in tuto collocandi. Itaque Ordinarius per se ipsum vel per prudentem sacerdotem iudicium ferat revera durissimum esse separare neophytum ab uxore cum qua vivit. Exemplo sint responsum Archiepiscopi Florentini in CAUSA FLORENTINA et Votum 12 PRIMI CONCILII SINENSIS. Suamque sententiam scripto consignet, ut documento sit authentico, si quando huiusmodi matrimonium impugnaretur ex capite impedimenti ligaminis, vel vir bigamiae crimine accusaretur vel legitimitas liberorum dubitaretur. Sedulo tamen notetur huiusmodi scriptis assignationem non requiri ad validitatem matrimonii, sed tantum ut constet illud esse valide celebratum.

Quod ceterum vix aliter fieri potest iure Codicis. Nam inter huiusmodi coniuges consensus in forma renovandus est. Et Codex prohibet ne loci Ordinarius vel Parochus assistant, aut alii sacerdoti licentiam concedant assistendi matrimonio, nisi sibi legitime de libero statu contrahentium constiterit (cc. 1096, 1029, 1097)“ (ibid. p. 208/209).



Ehefall aus der Mission

Der Missionar legt außerdem folgenden Fall vor:

II. „Kommt eine Naturehe zustande, wenn, nach dem Tode der ersten Frau, der Heide gleichzeitig mit mehreren Frauen zusammenwohnt?“

Casus: Kazibure hatte eine Naturehe mit Mawembo. Als zweite Frau holte er Sinakaka und später noch als dritte die Nafusi. Für alle hat er Hochzeitsgut überbracht. Mawembo stirbt und nach eingeborenem Recht wird Sinakaka die Hauptfrau. Sinakaka geht in den Unterricht und möchte getauft werden. Der Missionar zweifelt, ob Sinakaka eine Naturehe mit Kazibure habe, da dieser gleichzeitig zwei Frauen hatte und darum ein wesentlicher Bestandteil zur Gültigkeit einer Ehe, die unitas matrimonii, fehlte. — Wenn eine Naturehe in diesem Falle möglich ist, was gilt, wenn Kazibure die dritte Frau, Nafusi, lieber hat als die Sinakaka? Kommt in diesem Falle eine Naturehe mit Nafusi zustande?“

Darauf ist zu antworten: die katholische Kirche hält an dem Grundsatz fest: trotz Polygamie ist bei den Heiden eine Naturehe möglich nach dem Grundsatz: Consensus facit matrimonium. Wenn der affectus maritalis einer bestimmten, ledigen Person gilt, dann ist eben diese die Hauptfrau, die andern sind Nebenfrauen.

Alphons Gutierrez, OSA (1504—1584), gewöhnlich 'Veracruz' genannt und 'Oraculum Maximum', lehrt in seinem berühmten Werk: 'Speculum Coniugiorum': „infidelium Novi Orbis matrimonia esse vera et legitima, cum contraherent vir et femina secundum mores suos, voluntarie, ad proles procreationem et operum communicationem“ (P. II, a. 2). Die Kontroverse ist sehr gut ausgedrückt in dem erwähnten Artikel von P. Puthota Rayanna (PERIODICA. vol. 28. p. 195): „Alii enim missionarii opinati sunt coniugia illorum infidelium omnia esse invalida, eo quod circa plures insimul feminas affectum dividerent coniugalem, et proinde difficillimum foret discernere quae ex illis esset prima et legitima uxor. Alii e contra dixerunt multos Mexicanos non habere nisi unam uxorem, cum qua per multos annos vel usque ad mortem viverent; quosdam vero habere unam ut primam et principalem.“ Die Constitutio „ALTIITUDO“ 1 Jun. 1537 von PAUL III beruht auf der Voraussetzung, daß bei den Heiden trotz Polygamie eine Naturehe besteht oder wenigstens bestehen kann. Der Papst schreibt: „Super eorum vero matrimoniis hoc observandum decernimus, ut qui ante conversionem plures iuxta eorum mores habebant uxores, et non recordantur quam primo acceperint, conversi ad fidem unam ex illis accipiant, quam voluerint, ut cum ea matrimonium contrahant per verba de praesenti, ut moris est: qui vero recordantur quam primo acceperint, aliis dimissis, eam retineant“ (CIC Doc. VI). Die Lehre von der Naturehe der Heiden ist ausführlich behandelt von der S.C.S.O. in der Instructio pro Vicario Apostolico ad Gallas vom 20. Jun. 1866 (Fontes CIC vol. IV n. 994): „prima mulier habenda est pro iusta et legitima uxore; omnes autem aliae, quibus, illa non adhuc morte sublata, vir postea nupserit, pro adulteris et concubinis“. Nimmt ein Heide nach dem Tode der ersten Frau nicht die zweite, bisherige Nebenfrau, sondern die dritte, so kommt eine Naturehe zustande, wenn er diese affectu maritali in die Ehe nimmt.



Ein dritter Fall, den der Missionar von Peramiho vorlegte, ist folgender:

III. Sind die Protestanten bei der Eheschließung an eine bestimmte Form gebunden, oder reicht ihr gegenseitiger Ehewille?

Casus: Matthaeus, protestantisch getauft, freit ein protestantisches Mädchen namens Ruth. Weil Matthaeus nicht genügend Heiratsgut hat, um vom Vater des Mädchens die Eheerlaubnis zu erlangen, so sitzen die zwei ohne Ehe zusammen. Weder katholische noch protestantische Missionare geben eine Ehe zusammen, wenn nicht die nach eingeborenem Recht verlangten Bedingungen (Überbringung des Heiratsgutes und Consens der Alten) erfüllt sind. Die zwei haben den festen Willen, einander nicht mehr zu verlassen, wenn sie auch überzeugt sind, daß sie keine Ehe haben, weil sie sich nicht vor dem protestantischen Missionar trauen ließen. Sie haben allerdings die Absicht, sich noch trauen zu lassen, wenn Matthaeus das notwendige Heiratsgut bekommt; aber das kann Jahre lang gehen. — Haben Matthaeus und Ruth eine sakramentale Ehe, da sie als Christen an keine zivilen Ehehindernisse gebunden sind und als Protestanten nicht an die kirchliche Form?

Die Antwort muß lauten „Ja“, wenn beide zusammenleben affectu maritali. Gratian (dictum ad c. 17, C. 25 qu. 1) spricht von „illorum vera coniugia, qui contemptis omnibus solemnitatibus solo affectu aliquam sibi in coniugem copulant“. ALEXANDER III bestimmte, wenn Brautleute, die geheim geheiratet haben, nachher vor der Kirche die Heirat bestätigen lassen wollen „ab Ecclesia reci-

pienda sunt ac comprobanda, *tamquam a principio in Ecclesiae conspectu contracta*" (c. 2 X IV. 3. de clandestina desponsatione).

BERICHTE

DAS ASIEN-INSTITUT IN FRANKENAU (HESSEN)

Anton Exner, 1882 in Wien geboren, verlor mit zwölf Jahren den Vater, wurde Kaufmann, lernte zuerst in der Mandscherei ostasiatische Kunst kennen und sammelte zunächst aus Liebhaberei. Schon bald entschloß er sich, Kunsthändler zu werden und hat auf 30 Ostasienreisen viele Schätze nach Europa gebracht. Erst später, etwa um 1935, begann er, veranlaßt durch seinen Sohn Walter, eine private Sammlung zusammenzustellen, die rasch bedeutend wurde. Im Jahre 1939 hat er etwa 3500 Stücke dem Wiener Museum für angewandte Kunst am Stubenring leihweise überlassen und 1943 endgültig geschenkt. Der Rest war noch groß genug, um es dem Sohn nach manchen Schwierigkeiten zu ermöglichen, in Frankenu (Hessen) ein Museum zu begründen, das beachtliche Stücke enthält. Das damit verbundene Asien-Institut bringt zwei Bibliographien heraus, die *Bibliographica Asiatica* und die *Asien-Bibliographie*. Ausstellungen, die möglichst jedes Jahr wechseln, sollen mit der Gedankenwelt und Lebensweise des Ostens bekannt machen, so die Buddha-Ausstellung im Jahre 1956.

CHRONIK

1956

29. 4. In Nyassaland wird das *Apostolische Vikariat* errichtet und dem einheimischen Weltklerus anvertraut.
29. 7. Neuordnung der Hierarchie in der *syromalabarischen Kirche* Indiens und Errichtung des Bistums Kothamangalam des gleichen Ritus (Nachtrag zur Chronik in ZMR 1957, 65).
1. 11. Inkrafttreten der innerstaatlichen Neuordnung der *Indischen Union* in 14 Staaten und 6 Territorien.
14. 11. Das Apostolische Vikariat Marokko wird zum *Erzbistum Tanger* erhoben.
17. 11. Der einheimische Weltpriester Mauritius *Otunga* wird *Weihbischof von Kisumi* in Kenya.
9. 12. Das Apostolische Vikariat *Dedza* in Nyassaland erhält in dem Weltpriester Kornelius *Citsulo* seinen ersten Oberhirten.
11. 12. Der Weltpriester Bernhardin *Gantin* wird zum ersten einheimischen Weihbischof des Erzbistums *Cotonou* in Dahomey ernannt.
18. 12. *Marokko, Tunis, Sudan und Japan* werden Mitglieder der Vereinten Nationen.
19. 12. Die Apostolische Präfektur *Pala* in Französisch-Kamerun wird neuerrichtet und den Oblaten von der Unbefleckten Jungfrau Maria anvertraut.
23. 12. Die letzten englischen und französischen Truppen verlassen Ägypten.

1957

4. 1. Das Apostolische Vikariat der Schifferinseln im Pazifik wird in „*Inseln Samoa und Tokelau*“ umbenannt.
5. 1. Verkündung der „*Eisenhower-Doktrin*“ über die wirtschaftliche und militärische Hilfe für die arabischen Länder gegen das Vordringen des Kommunismus im Nahen Osten.
17. 1. Chou En-lai billigt in Budapest das Eingreifen der Sowjets in den ungarischen Freiheitskampf.
21. 1. In Korea werden die Apostolischen Präfekturen *Chonju* und *Kwangju* zu Apostolischen Vikariaten erhoben und das Apostolische Vikariat *Pusan* neu errichtet.
21. 1. Errichtung der Apostolischen Präfektur *Kaolack* in *Senegal* unter Leitung der Missionare vom Hl. Herzen Jesu.
26. 1. Der von Indien besetzte Teil *Kaschmirs* wird der Indischen Union eingegliedert.
26. 1. Ernennung der beiden Koreaner Bartholomäus *Kim* und Johannes *Choi* zu Apostolischen Vikaren von Chonju und Kwanju.
30. 1. König *Ibn Saud* von Arabien besucht Präsident Eisenhower.
15. 2. Das Apostolische Vikariat *Umtali* in Südrhodesien wird Bistum.
22. 2. Der katholische Staatspräsident *Ngo Diem* von Südvietnam entgeht einem Attentat.
25. 2. Eröffnung der neuen Fluglinie Kopenhagen-Tokyo über den Nordpol.
6. 3. Die *Goldküste* wird unter dem Namen *Ghana* souveräner Staat im Commonwealth.
7. 3. Der einheimische Weltpriester Johannes *Kodwo Amissah* wird Weihbischof des *Erzbistums Cape* in *Ghana* (Goldküste).

Bonn

Jos. A. Otto S.J.

BESPREDHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Collectio Rituum ad instar appendicis ritualis Romani. St. Ottilien s. a. Eos Officin. 174 Seiten.

Eine in Bezug auf Papier und Druck vorzügliche Ausgabe eines Teiles des *Rituale Romanum* in lateinischer Sprache samt einer Übersetzung in Kisuaheli, die von P. Alkuin Bundschuh (Ndanda) stammt und vom Erzbischof J. R. Knox, dem apostolischen Delegaten von Britisch Ost- und Westafrika, sowie vom Erzbischof A. Bruniera, dem Apostolischen Delegaten von Belgisch-Kongo (für die Gebiete, in denen Kisuaheli gesprochen wird und für die es die Ordinarien für opportun halten) für zehn Jahre approbiert worden ist. Für den Gebrauch ist, wie Bruniera bemerkt, die Anordnung der Propaganda vom 15. 9. 1951 maßgebend. In einem Schreiben der Propaganda vom 9. 6. 1948, das Kardinal Fumasoni-Biondi an den apostolischen Delegaten in Mambasa gerichtet hat und das im Auszug dem Werk vorgedruckt ist, heißt es: „In examinandis translationibus prae oculis habeatur *Rituale Romanum* iam approbatum pro Germania, in quo formulae, unctiones, exorcismi et quod constituit essentiam sacramentalium semper latino sermone proferuntur et cetera omnia in linguam vulgarem versa sunt.“

Thomas Ohm

Le drame de l'Afrique du Nord et la conscience chrétienne. La Voix de l'Église, 5. Paris (1956). Les Editions du Vitrail. 269, rue Saint-Jasques. Paris-5e. VIII, 248 pp. *berle oo*

Das Werk will jenen Christen helfen, die durch die jüngsten Ereignisse in Nordafrika in Verwirrung geraten sind und überhaupt in Bezug auf die neueste Entwicklung in Afrika vor delikaten und schwierigen Fragen stehen. Deswegen bringt es einschlägige Verlautbarungen des Hl. Vaters, Erklärungen, Reden, Briefe usw. von Bischöfen Frankreichs, Algeriens, Tunesiens und Marokkos sowie bestimmte Erklärungen katholischer Bewegungen und Organisationen, Notes doctrinales des katholischen Komitees von Lyon. Den Schluß bilden Propositions générales présentées en conclusion des journées d'études des Secrétariats sociaux d'Algérie (24—27. V. 1955). Die Dokumente sind auch für die Missionswissenschaft sehr wichtig. Vgl. etwa S. 31 die Äußerung des Hl. Vaters: „Annoncer aux hommes le Message du Christ est la raison d'être de l'église, son rôle originel.“

Thomas Ohm

KOWALSKY, NICOLA, OMI: Pontificio Collegio Urbano De Propaganda Fide, Roma 1956, 44 Seiten.

In sieben Abschnitten wird die Geschichte des von Urban VIII. 1627 gegr. Missionskollegs geschildert: Gründung, Verfassung, Studienordnung, Bibliothek, das Schicksal unter der französischen Besatzung Anfang des 19. Jhds., Wiedereröffnung 1818 im alten Palast an der Piazza di Spagna und innere Neuordnung, Errichtung des neuen Kollegs am Janikulus 1931. Die Darstellung beruht auf zuverlässigen handschriftlichen und gedruckten Quellen und zeigt deutlich, daß und wie die wechselvolle Geschichte der Mission auch im Collegio Urbano sich auswirkte. Die Leitung des Kollegs blieb mit zwei Ausnahmen Weltpriestern anvertraut (1696—1711 unter Lazaristen, 1836—1848 unter Jesuiten). Unter den Disziplinen, die in Anpassung an die besonderen Aufgaben der Alumnen auf den Lehrstühlen des Kollegs in der Vergangenheit behandelt wurden, begegnen wir u. a. der Kontroverstheologie, der Liturgie, der Disziplin der Orientalischen Kirchen und dem Studium orientalischer Sprachen. Erst unter Pius XI. kam mit der auch für die Hochschule des Kollegs verbindlichen Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ 1931, in der Missiologie, Missionsgeschichte und Missionsrecht als eigene Disziplinen empfohlen werden, das missionswissenschaftliche Element im Studiengang des Kollegs zu größerer Geltung und wurde dann 1933 durch die Verbindung eines Missionswissenschaftlichen Instituts mit der Hochschule noch mehr zur Anerkennung gebracht. Die Zahl der Alumnen beträgt heute 237 aus 40 Nationen, so daß man in der Gegenwart mit noch mehr Recht als früher von einem „Seminarium Ecclesiae Universalis“ (Breve v. 16. 7. 1773) sprechen kann. Die Schrift ist trotz ihrer Kürze ein würdiger, wissenschaftlicher Beitrag zum 25jährigen Bestehen des neuen Kollegs am Janikulus.

Münster (Westf.)

Max Bierbaum

MARTINDALE, C. C.: *Anne-Marie Javouhey*. Gründerin und Kolonisatorin. (The Life of A.-M. J.) Herold-Verl. Wien/München 1955. SS 168, Hl. DM 7,50.

Wie in früheren Lebensbeschreibungen versteht Vf. es auch hier, mehr als bloße Geschehnisse aus den Quellen zu schöpfen; er schaut hinter sie und deutet sie in einer Weise, daß die Gestalt der Seligen mit ihren natürlichen und übernatürlichen Wesenselementen lebendig vor den Leser tritt. Keine Hagiographie,

die um jeden Preis erbauen will, sondern menschlich überzeugt. Gerade dadurch rückt die Figur der Seligen unserer Zeit so nahe. Sie hat der Mission in der Situation der Entkolonialisierung und der sozialen Erschütterung Bedeutendes zu sagen. J. wollte nicht europäisieren; durch Familiengründungen und durch Entwicklung der bodenständigen Landwirtschaft wollte sie die Eingeborenen in einer christlichen Gesellschaft neu verankern. Daß sie dabei anstieß und selbst höchsten kirchlichen Behörden widerstand, ohne daran seelisch zu zerbrechen und unkirchlich zu werden, ist ein Zeichen ihrer Stärke. Der Missionar darf den Mut zu Neuem haben, nur muß sich wie bei dieser großen Missionarin der gesunde Menschenverstand mit kirchlichem Sinn und tiefer Frömmigkeit paaren.

Münster (Westf.)

P. J. Glazik MSC

O'SHAUGHNESSY, THOMAS J.: *Philippine Islam and the Society of Jesus*. In: *Philippine Studies* (P. O. Box. 3169. Manila) 4, 1956, 215—245.

Ein Bericht über die Missionstätigkeit der Jesuiten „in a most difficult field of a difficult mission“, nämlich unter den Moros (Maurus), also den Muhammedanern auf den Philippinen von etwa 1596 bis in die neueste Zeit. Danach ist dieses Apostolat unter den Muhammedanern keineswegs erfolglos gewesen.

Thomas Ohm

RETIF, ANDRE, SJ: *Les Héritiers de Saint François Xavier*. Heft Nr. 2 der *Cahiers Missionnaires*. Oktober 1956. 190 S. Librairie Arthème Fayard, 18, Rue du Saint-Gothard, Paris. Einzelheft 400 francs, Jahresabonnement für 4 Hefte 1200 francs.

Die *Cahiers missionnaires* sind eine kürzlich begonnene periodische Publikation französischer Jesuiten, die sich selber als „französische Schule“ neben der von P. Charles ins Leben gerufenen belgischen missiologischen Schule bezeichnen. Der Herausgeber, A. Rétif, ist bekannt geworden durch die Schriften *Foi au Christ et mission d'après les actes des Apôtres*, *Jean Baptiste le missionnaire du Christ* und *Introduction à la doctrine pontificale des missions*; die bekanntesten Namen der „Schule“ sind De Lubac, Durand, Daniélou, Raguin, Couturier und Rétif. Das 1. Heft der Reihe trug den Titel *Quand les Jésuites sont au pouvoir*, das 3. Heft wird Ricci und die Begegnung von Orient und Okzident zum Hauptthema haben, das vorliegende 2. Heft bringt kurzgefaßte Lebensabrisse von Franz Xaver, Valignano und de Rhodes, führt zu den Quellen des vielgestaltigen Apostolates der Gesellschaft Jesu, nämlich den Auffassungen des hl. Ignatius und seiner Gefährten, den Konstitutionen des Ordens und den Direktiven der letzten Generalsuperioren, und zeigt hervorstechende Verwirklichungen des in der Gesellschaft lebendigen Missionsgeistes. Jedes Heft gliedert sich in einen längeren, mehr geschichtlichen und um ein bestimmtes Thema gruppierten Teil und einen kürzeren, sehr bunt und mehr volkstümlich als wissenschaftlich gehaltenen missionskundlichen Teil.

Die Wahl des Titels des 2. Heftes ist insofern berechtigt, als jeder Missionar, und besonders jeder Jesuitenmissionar, irgendwie von dem „Erbe“ des hl. Franz Xaver lebt, oder besser noch, als der Name Franz Xaver inzwischen „Symbolwert“ angenommen hat (wie Daniel-Rops S. 66 bemerkt) und missionarische Gesinnung überhaupt bezeichnet; tatsächlich aber gehen die einzelnen Artikel vielmehr auf die missionarische Spiritualität des hl. Ignatius und die missionarische Grundlegung des Ordens durch Ignatius zurück (vgl. S. 23—33. 45—52.

121—123), so daß man unter dieser Rücksicht eher von „Héritiers de Saint Ignace“ sprechen könnte.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf alle 23 Beiträge einzugehen, nur auf einiges sei hingewiesen. Von großem Interesse sind die sehr objektiven Artikel über den Missionscharakter der Gesellschaft Jesu. Juli 1955 waren von den 32 899 Mitgliedern des Ordens 5593 in der Mission (3148 Priester, 1646 Scholastiker und 799 Koadjutoren), das ist etwa der sechste Teil des Ordens. Das ist, absolut genommen, sehr viel und ist auch noch sehr viel, wenn man den Standpunkt von P. Dumeige bezieht, daß der Orden „weder exklusiv noch spezifisch“ ein Missionsorden ist (S. 31); das ist aber relativ wenig, wenn man mit Rétif den Orden für einen Missionsorden „par excellence“ hält (S. 12). Die Verfügungen der jüngsten Generalsuperioren der Gesellschaft scheinen für die Auffassung des P. Rétif zu sprechen.

Unter den biographischen Artikeln verdient der über P. de Rhodes hervorgehoben zu werden, weil eine wissenschaftlich fundierte Biographie dieses großen Missionars noch aussteht. In Erstaunen setzt die überaus günstige Entwicklung der Jesuitenmissionen in Südindien. Sehr aktuell ist der Aufsatz „Devant la Russie“. In fast allen Beiträgen tritt das große Interesse der Gesellschaft für die wissenschaftliche und schulische Tätigkeit hervor. Auch was die Jesuiten in neuerer Zeit für die Missionswissenschaft tun, ist beachtenswert. Die „Monumenta Serica“ sind freilich keine Edition der Gesellschaft Jesu, wie S. 139 zu lesen ist; der Autor dürfte an die Shanghaier „Variétés Sinologiques“ gedacht haben.

St. Augustin

Dr. Karl Müller SVD

RELIGIONSWISSENSCHAFT

EDLITZ, WALTER: *Die indische Gottesliebe*. Olten und Freiburg i. Br. (1955). Walter-Verlag. 540 S. DM 14,50.

Ein wesentlicher und willkommener Beitrag zur Erforschung des Phänomens der Gottesliebe in den nichtchristlichen Religionen, und zwar näherhin zur Erforschung „der Gottesliebe im Sinne Krishna Caitanyas“! E., ein Wiener, bringt für diese Erforschung wesentliche Voraussetzungen mit: die Kenntnis des Sanskrit und der indischen Philosophie sowie unmittelbaren und jahrelangen Kontakt mit indischen Bhaktas, speziellen Jüngern Caitanyas. Ich habe beim Lesen viel dazugelernt; ja, das Buch hat mich bewegt und gepackt. Der Philologe mag hier und dort Fragezeichen anbringen, aber das ändert am Wert des Ganzen nichts. Selten, daß einem beim Lesen von Büchern über Indien es so klar wird, wie tief die indische Theologie ist und lotet. Selten auch, daß einem aufgeht, wie viel auf diesem Gebiet noch zu forschen und zu tun ist. E., der „oftmals beträchtlich von derzeitigen Anschauungen der modernen Religionswissenschaft abweicht“ (12) — wohl mit Recht —, weiß um den Unterschied zwischen Christentum und Hinduismus (vgl. 158 f.). Mit Recht wird etwa die Verwendung des Ausdrucks Inkarnation für das Auftreten des Avatars als irreführend bezeichnet (159). Im besonderen weiß E. um die Unterschiede der mystischen Erfahrungen, auch und besonders der indischen und christlichen Mystik. Vgl. die Ausführungen über „Christus und die Avatare“ (150—161). Aber nach ihm blickt der indische Gottgeweihte auf die Evangelien hin (15). Es bestehe eine „bestürzende Verwandtschaft“ in den Aussagen über den göttlichen Heiland des Christentums und über die Avatare Gottes im Hinduismus (155). Hier liege

ein „Erschauen des gleichen Urbildes“ vor (155). Hier kommt einem dann freilich der Wunsch, daß im Interesse klareren Sehens das spezifisch Christliche gegenüber dem Hinduismus von unseren Theologen eingehender und schärfer herausgearbeitet würde. Daß E. dem Indienmissionar etwas zu sagen hat, obwohl im Buch nie von der Mission die Rede ist, braucht kaum angemerkt zu werden.

Thomas Ohm

HASENFUSS, JOSEF: *Hermann Schell als existentieller Denker und Theologe*. Zum 50. Todestag (31. 5. 1906). Echter-Verlag, Würzburg 1956. Leinen geb. 328 SS. DM 24,—.

Schell gilt zwar als großer Theologe. Doch die Lektüre seiner Werke lag einerseits infolge der unserem heutigen Wissenschaftsjargon überladen vorkommenden Sprache, andererseits infolge der Indizierung im argen. In diesem Buch hat der gegenwärtige Inhaber von Schells Lehrstuhl an der Universität Würzburg das große Verdienst, uns Schell wieder in seiner Aktualität nahezubringen, indem H. eine Einführung in Schells Lebens- und existenzphilosophisch-theologisches Werk durch eine ansprechende Darstellung seines Lebens und seiner Persönlichkeit sowie der zum Verständnis notwendigen ideengeschichtlichen Zusammenhänge seines Systems gibt, um ihn uns dann als christlich-existentiellen Denker und als existentiellen Theologen vorzuführen. Im Mittelpunkt von Schells Denken steht gegenüber dem persönlichkeitsfeindlichen Monismus das lebendige, selbstwirkliche, personale Geistesleben. So faßt Schell im Gegensatz zum aristotelischen unbewegten aseitarischen Sein (ratio sui) Gott als ewiges Geistesleben, als selbstwirkliches, selbstwirksames, in Denken und Wollen selbstwirkendes Leben (der Sinn von causa sui!). H. hat das Verdienst, Schells Denken in dessen Kontakt mit der rechtgläubigen Theologie aufzuzeigen, ohne dabei blind zu sein für die Mißverständlichkeit (mehr scheint bei Schell nach der Darstellung von H. nicht vorzuliegen) mancher Formulierungen. Das Buch von H. wird die wesentliche und gediegene Grundlage der sicher wieder einsetzenden Beschäftigung mit Schells Gedankengängen darstellen.

Münster/West.

A. Kolping

HESSEN, JOHANNES: *Platonismus und Prophetismus*. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. 2. Auflage. E. Reinhardt-Verlag, München/Basel 1955. 240 Seiten. Kart. DM 9,—, Leinen DM 11,—.

Das erstmals 1939 erschienene Werk fand infolge der Zeitereignisse nicht die Beachtung, die es verdiente. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß es wieder aufgelegt wurde, zumal da es geistesgeschichtliche Perspektiven ins Licht rückt, die gerade für die heute so vordringliche Neuorientierung des Denkens von größter Bedeutsamkeit sind. Analyse und Vergleich geistiger Grundstrukturen ist immer ein Abenteuer; doch man muß dem Vf. dankbar sein, daß er es auf sich genommen hat, mag man auch nicht in allem mitgehen können, ja sogar grundsätzliche Bedenken haben, z. B. gegen die zwar sehr verbreitete Behauptung, das Dasein werde „nur willensmäßig von uns erfaßt“ (S. 20), worauf die etwas einseitige Charakterisierung des Prophetismus auf den Voluntarismus bzw. Aktivismus hin begründet ist. Bedauerlich ist es auch, daß H. die Linien nicht bis in die Gegenwart hinein auszieht — hat sich doch seit 1939

einiges Entscheidende ereignet; aber alles in allem hat er uns wieder ein sehr anregendes und förderndes Buch geschenkt.

Herstelle

V. Warnach O. S. B.

HOFFMANN, HELMUT: *Die Religionen Tibets*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1956, 214 Seiten, 17 Bildtafeln, Ganzleinen DM 15,80.

Durch diese erste umfassende und ganz aus den Originalquellen geschöpfte Darstellung von „Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ (Untertitel) wird der größte weiße Fleck, der bisher noch auf der Karte der asiatischen Kulturen bestand, mit einem Schlage praktisch beseitigt. Der Vf. ist Ordinarius für Indologie in München und kennt den Lamaismus einschließlich seiner höchsten Würdenträger durch mehrere Forschungsreisen persönlich. Er ist nicht nur der führende Tibetist Deutschlands, sondern einer der besten Kenner der Geschichte des Buddhismus überhaupt. Die Quellen zur Geschichte der Bon-Religion (jener spezifisch tibetanischen Ausprägung des alten zentralasiatischen Schamanismus und Animismus) hat er früher bereits herausgegeben und hier nun erstmals einem größeren Leserkreis nahegebracht. Die Geschichte Tibets während mehr als tausend Jahren, über die noch kein europäisches Buch geschrieben worden ist, mußte gewissermaßen beiläufig mit dargestellt werden. So ergab sich ein stofflich hochkonzentriertes Werk, das zugleich Pionierarbeit, klassische Monographie und Quellennachweis verkörpert. Auf die vielen interessanten Einzelheiten kann nicht eingegangen werden. Erwähnt sei nur, daß das Bon in Tibet noch heute neben dem Buddhismus lebendig ist und daß auch Spuren des Manichäismus (der in Asien ja zu Zeiten den Charakter einer Weltreligion gehabt hat) gelegentlich durchschimmern. Die Ausstattung ist mit Anmerkungen, Registern, einer Farbtafel und 16 Originalaufnahmen der deutschen Tibet-Expedition 1938/39 von E. Krause besonders würdig und schön. Das Buch ist ein unbedingtes Desiderat jeder religionswissenschaftlichen Bibliothek und kann — nicht zuletzt wegen des sehr günstigen Preises — allen Freunden asiatischer Kultur und Geschichte warm empfohlen werden. Autor und Verlag sind zu dieser Leistung nur zu beglückwünschen.

Schliersee

Dr. Winfried Petri

KÖNIG, FRANZ: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*. Die Grundbegriffe. Freiburg 1956, 956 Sp. DM 32,—.

Dieses W. ist ein Fortschritt gegenüber den Werken von Anwander (1948) und Bertholet (1952), vor allem wegen der Berücksichtigung der neuesten Literatur und besseren Stichwortauswahl: Die Artikel sind so ausgewählt und bearbeitet, daß sie jeweils eine geschlossene Darstellung vermitteln, nicht nur eine rein lexikalische, allzu knappe Information. K., der bereits durch sein Werk „Christus und die Religionen der Erde“ der Religionsgeschichte einen Dienst erwiesen hat, gibt mit diesem Lexikon dem Wissenschaftler wie dem Studierenden ein nützliches Buch in die Hand.

Schon das Äußere — Ausstattung, Papier, Druck, Schriftbild — hinterläßt einen sympathischen Eindruck. Das Auffinden der Stichwörter wird erleichtert durch ein 50 S. langes, dreispaltiges Register! Vier Karten illustrieren die Abhandlungen.

Das Werk umfaßt die religiösen und mit Religion in Beziehung stehenden Bereiche. Zahlreiches religionsgeschichtliches Material ist in detaillierter Aufgliederung zusammengetragen. Wie mühevoll war diese Aufgabe schon allein für

Hinduismus und Buddhismus! Die Religionsphilosophie ist großzügig berücksichtigt. Es fehlen auch nicht die Verbindungen zur Religionspsychologie, Tiefenpsychologie, Religionssoziologie und modernen Philosophie.

Das Lexikon will aus der kath. Theologie Begriffe und Bereiche miteinbeziehen, die eine Sinnverbindung zur Religionswissenschaft aufweisen; das bedeutet, daß die wichtigsten Zentralbegriffe der kirchlichen Lehre aus Dogmatik, Exegese, Moral, Liturgik, Fundamentaltheologie etc. behandelt werden. So werden nicht nur Informationen über Fremdes gegeben, sondern ist darüber hinaus die Möglichkeit einer Auseinandersetzung und Stellungnahme allein durch den Gebrauch dieses Wörterbuches geschaffen. Die Literaturangaben zu jedem Artikel liefern die Basis für ein spezielleres Studium.

Natürlich besteht das Hauptproblem in der Auswahl der Artikel (s. Vorwort!). Wenn der Sache nach manches unter einem anderen Stichwort erscheint, hätte es doch von Vorteil sein können, wenn z. B. Begriffe wie Wort (Logos), Heil, Epi- oder Theophanie, Gewissen, (Heils-)Geschichte, Lied, Bild und auch Gott — nicht nur „Höchstes Wesen“ — eigens dargestellt worden wären. Zuweilen hätte andere bzw. neuere Literatur genannt werden können, z. B. Sp. 235 die Arbeiten von Jungmann, Pascher, Guardini; Sp. 582 H. Bremond's *Histoire littéraire* etc. Die moderne kath. und ev. Exegese (R. Bultmann) wäre zu nennen gewesen bei den Artikeln Gottessohn, Auferstehung Jesu, Kirche.

An manchen Stellen hätten wir eine differenziertere Darstellung der kirchlichen Lehre begrüßt, z. B. im Art. Kirche (hier wäre die mit der Enz. *Mystici Corporis* gegebene Problematik zu referieren gewesen) und im Art. Eucharistie (diese wird zu einseitig als Transsubstantiation verstanden; eine stärkere Betonung des Gedächtnis- und Gemeinschaftscharakters wäre notwendig gewesen). Im Art. Priester hätte neben der allgemeinen und der Untersuchung des babylonisch-assyrischen Priestertums das AT und NT behandelt werden können. Ähnlich war das AT zu würdigen im Art. Menschenopfer. Beim Artikel Polytheismus hätte das Problem erwähnt werden können, ob dieser numerisch oder als Ausdruck der Erfahrungsfülle des Einen Göttlichen zu interpretieren sei. Der heutige Sakramentsbegriff ist nicht im 13. Jh. (Sp. 771), sondern im 12. Jh. „gereift“ — man denke an Hugo von Sankt Viktor und Petrus Lombardus —; das 13. Jahrhundert erntete die Frucht.

Daß Mk 14,62 (Sp. 315) und Mt 26,63 f. (Sp. 414) auf die wesenhafte Gottessohnschaft zu beziehen sind, ist mit der modernen Exegese abzulehnen (vgl. 3. Auflage der Synoptiker-Kommentare von J. Schmid!). Zur Vermeidung von Mißverständnissen bezüglich des kath. Priestertums wäre in Sp. 432 zwischen Jungfräulichkeit und Zölibat zu unterscheiden.

Daß in einem solchen Werk einzelnes kritisierbar ist, ist unvermeidlich, tut jedoch dem Wert der Leistung keinen Abbruch. Königs Lexikon wird ein wertvolles Nachschlagewerk und Hilfsmittel für jeden sein, der sich in der Religionswissenschaft orientieren will. Über den Bereich der Wissenschaft hinaus wird es dem Seelsorger und interessierten Akademiker Bereicherung und Freude bringen. Seine Bedeutung für den Missionswissenschaftler und Missionar bedarf keines Hinweises.

Münster (Westf.)

Heinz Robert Schlette

LANG, ALBERT: *Wesen und Wahrheit der Religion* (Einführung in die Religionsphilosophie). München, Max Hueber Verlag 1957, XII und 265 S.

Nach der Einleitung, welche den Begriff, die Entwicklung, die Berechtigung und

die Hauptprobleme der Religionsphilosophie behandelt, stellt der erste Teil das Wesen der Religion dar, und zwar in sieben Abschnitten: die Methodenfrage, den religiösen Grundakt, die psychische Struktur und Eigenart des religiösen Aktes, den intentionalen Gegenstand der Religion, die Religion und verwandte Erscheinungen, die Ausdrucksformen und die soziale Gestaltung der Religion und endlich typische Ausformungen der Verfallserscheinungen der Religion. Der zweite Teil befaßt sich mit der Wahrheit der Religion, und zwar in fünf Abschnitten: mit dem religiösen Wahrheitsbegriff, mit den Erkenntniswegen zur religiösen Wahrheit, mit den wichtigsten Gottesbeweisen im Laufe der Geschichte, mit dem kosmologischen und endlich mit dem axiologischen Gottesbeweis.

Die Religionsphilosophie, die noch um Anerkennung und Gestaltung ringen muß (VII), will nicht die Tyrannei des Intellektes und Vergewaltigung, sondern Direktive und Kontrolle (6), sie bemüht sich um Durchlichtung und Regulierung des religiösen Lebens (7). Die Untersuchung führt bis auf die letzten Grundlagen zurück: daß der Glaube an den Sinn in jeder ernsthaften Betätigung des Geistes eingeschlossen ist (237), daß Sein eine Gabe und Aufgabe zugleich ist (237), daß Personwerte höher sind als Sachwerte (81). Gestützt auf das gesunde religiöse Bewußtsein (42), wird die Eigenart des Religiösen beschrieben und werden seine Normen aufgezeigt.

Nicht nur dadurch wird der Leser zur Mitarbeit angeregt, daß in angemessenem Umfang Literatur angegeben wird, sondern auch dadurch, daß verschiedene Auffassungen vorgelegt werden, die zu eigener Durcharbeitung auffordern (etwa 202—214). Zahlreiche Zitate machen mit der Denkweise anderer bekannt. Bei einem so umfangreichen und schwierigen Stoff wird der Verfasser ohne weiteres damit rechnen, daß er nicht allseits Zustimmung findet, etwa mit seiner Auffassung der Magie (144. 145), seiner Behauptung, daß der Atheismus von den Kathedern ausginge (172), seiner Verhältnisbestimmung des Teleologischen zum Axiologischen (238), sowie überhaupt mit der Auswahl und Anordnung des Stoffes. Die Darstellung ist flüssig und durchsichtig, manche Formulierung ist glücklich und einprägsam, etwas omne ens contingens est bonum deficiens (245). Darüber hinaus aber ist an vielen Stellen spürbar und deutlich, wie ernst es dem Verfasser mit seiner Auffassung ist, daß alle Gotteserkenntnis zur Gottesbegegnung werden will, auch deswegen, weil die religiöse Haltung die umfassendste geistige Synthese und Repräsentation ist, deren der Mensch fähig ist (47). Das Buch ist ein wohlgeplanter Unterbau zu der zweibändigen Fundamentaltheologie des Verfassers.

Münster/Westf.

Antweiler

MULERT, HERM.: *Konfessionskunde*. Die christlichen Kirchen und Sekten heute. 3. neubearb. Aufl. unter Mitarbeit von Konrad Onasch herausgeg. von Erdmann Schott, Sammlung Töpelmann, 1. Reihe: Die Theologie im Abriss, Bd. 5, Berlin 1956, XXI/557 Seiten, geb. DM 28,50.

Nach dem Tode Mulerts († 1950), der der liberalen Theologie angehörte, aber doch durch Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes sich freihielt von überheblichem Wissensstolz, übernahm Erdmann Schott (Halle a. d. S.) die Neubearbeitung dieser protestantischen Konfessionskunde, der auf kath. Seite Algermissen entspricht. Der Herausgeber stand vor der Frage, ob er Mulerts liberaltheologischen Standpunkt der 1. Aufl. von 1926 und der 2. von 1937 beibehalten oder der theologischen Neuorientierung wie etwa W. Niesels Rechnung tragen sollte. Im letzteren Falle wäre die schon Mulert am Herzen gelegene Ökumenische Frage

über einen referierenden Bericht hinaus einzubauen gewesen, wenn man nicht überhaupt von der Ökumenik her eine Beschreibung der verschiedenen Kirchen hätte aufziehen sollen. Der Herausgeber hätte sich entscheiden müssen entweder für die von Barth oder der Barmer Theologischen Erklärung 1934 eingeschlagene Richtung oder für das Entmythologisierungsprogramm, um nur Grundströmungen im modernen Protestantismus zu nennen, die durch die einzelnen protestantischen Konfessionen quer hindurchziehen. Die Schwierigkeit einer Darstellung angesichts dieser Problematik liegt auf der Hand. Schott hat sich dafür entschieden, den Aufriß und möglichst auch den theologischen Standpunkt M.s beizubehalten. Die Änderungen suchen den gegenwärtigen Stand der konfessionskundlichen Realien (u. a. die interessanten Notizen über die russisch-orthodoxe Kirche im 19. und 20. Jh. S. 100 ff.) und besonders der einschlägigen Literatur zu erfassen. Daß die Literaturübersicht auch den kath. Schriften gerecht wird, sei gerne anerkannt. Daß die Konfessionsstatistik von Veröffentlichung zu Veröffentlichung schwankt, weiß jeder, der sich um Orientierung über die Konfessionszahlen bemühen mußte. Unnötig ist es aber, wenn solches innerhalb desselben Buches den Leser stört. So beträgt die Zahl der Christen S. 92 wie auch in der 2. Aufl. 675 Millionen, S. 23 hatte man aber schon die Zahl von 692 Millionen gelesen (2. Aufl. auch hier 675 Millionen). Daß Darstellungen von konfessionsverschiedener Seite den Angehörigen der behandelten Konfession nie ganz befriedigen werden, ist ebenfalls nicht verwunderlich. Jedoch hätte man (S. 244) nicht wieder abdrucken sollen, was schon in den früheren Auflagen (2. Aufl. S. 200) zu lesen war, daß das Vaticanum nicht die Merkmale amtlich angegeben habe, an denen man erkennen könne, wann der Papst *ex cathedra* spricht oder nicht, da doch die Vatikanische Definition durch das id est diese Merkmale gerade angibt. Im übrigen wird vorerst zur ersten Orientierung — auch dem Missionswissenschaftler angenehm — dieser neue Mulert-Schott uns dienen müssen. Zur protest. Sicht der heutigen Konfessionskunde vgl. K. Gerh. Steck, Probleme der heutigen Symbolik. ThLitZ 81, 1956, 194—200.

Münster/Westf.

A. Kolping

PETERSDORFF, EGON VON: *Dämonologie* in zwei Bänden. I. Band: Dämonen im Weltenplan. Verlag für Kultur und Geschichte, München. VIII und 416 Seiten, DM 25,75.

Der Verfasser betätigt sich selbst als Exorzist. Sein Buch ist mit großer Begeisterung für den Stoff geschrieben, ausführlich, eingehend, volkstümlich. Die Ansichten vieler Theologen werden zusammengetragen. Vom Paradies an beginnt die Schilderung des Einflusses der bösen Geister auf die Menschen. Eine Lieblingsidee, die immer wieder herangezogen wird, ist: die Throne im Himmel, die einst den abgefallenen Engeln zugehörig waren, werden nun von den Menschen besetzt, die zur himmlischen Seligkeit gelangen. Feen und Nymphen werden herangezogen, Schamanismus, Mantik und Magie. Petersdorff beklagt sich, daß in den Katechismen die Dämonologie zu kurz behandelt ist. Er beruft sich gern auf Seherinnen und Mystikerinnen wie Katharina von Emmerich und Maria von Agreda. Sehr sympathisch sind seine Ansichten vom „Kinderhimmel“ (286) für die ungetauften Kleinen. Seine Abneigung gegen den „Heiden“ Goethe ist wohl etwas übertrieben. Wirkt nicht gerade dessen Mephisto-Schilderung im Faust sehr stark auf das Bewußtsein der Hörer und Leser, daß es wirklich Teufel gibt? Man liest P.s Buch sicher mit Interesse, auch wenn man nicht

mit allem einverstanden ist und da und dort widersprechen möchte. Das Hauptanliegen des Verfassers ist doch, die Lehre von den Dämonen wieder mehr in den Vordergrund zu stellen und die Abwehr gegen den Geist, „der stets verneint“, wachzurufen. Und dieses Ziel dürfte er bei seinen Lesern erreichen.

Uznach (Schweiz)

Dr. P. Laurenz Kilger OSB

TEMPELS, PLACIDE, OFM: *Bantu Philosophie*. Ontologie und Ethik. Mit Nachworten von Ernst Dammann, Hermann Friedmann, Alexander Rüstow und Janheinz Jahn. Wolfgang Rothe Verlag, Heidelberg 1956. 156 S., br. 7,80 DM. Dieses Buch eines belgischen Kongomissionars, das zuerst in flämischer und französischer Sprache erschien, hat mit Recht Aufsehen erregt. Es spricht eine Sprache, die man von einem Missionar im allgemeinen nicht gewöhnt ist. Für viele, die fühlen, daß in unserm Missionsbetrieb etwas nicht in Ordnung ist, gibt T. mit seiner reichen missionarischen Erfahrung, seinem philosophischen und theologischen Tiefblick und der Weite seines Geistes die erlösende Erklärung für dieses Gefühl. Der Fehler liegt wirklich da, wohin T. den Finger legt. Ich möchte es den religiösen Kolonialismus nennen, von dem wir westliche Menschen uns nicht frei machen können, weil wir, fast von Geburt an, mit gewissen Vorurteilen vollgespickt sind.

Es gehört zu den grotesken Pharisäismen unserer Zeit, daß man sich von allen Seiten bemüht, laut zu rasonieren gegen allen Kolonialismus, und daß dabei in einem nie gekannten Weltkolonialismus alle Völker immer mehr zu Satelliten eines westlichen bzw. östlichen Blockes gemacht werden. Täuschen wir uns nicht! Der politische Kolonialismus ist schlimm, schlimmer noch der wirtschaftliche und kulturelle Kolonialismus und weitaus am schlimmsten der religiöse.

Dieser letzte fußt zunächst auf dem Vorurteil, wir hätten es bei den nichtwestlichen Völkern mit Wilden zu tun, die keinerlei vernünftige Weltanschauung hätten. Wir liebäugeln immer noch mit den romantischen Vorstellungen alter Reise- und z. T. auch Missionsberichte, daß diese Menschen, die bekanntlich erst durch Paul III. als echte Menschen definiert worden sind, wie Tiere, ohne Religion lebten und in teuflischer Fettschanbetung, im Hokuspokus von Zauberei, in den Unmenschlichkeiten von Kopffjagd und Kannibalismus ein bedauernswertes Dasein führten. Schon der alte Jesuitenmissionar Lafitau hat sich über diesen unglaublichen Wahn in bewegten Worten beklagt. Nun weist T. nach, welch eine geschlossene, tief durchdachte, harmonisch ausgeglichene und wirklich gelebte Weltanschauung er bei dem Balubastamm und anderen Bantu Zentralafrikas gefunden hat. Man wäre noch mehr erstaunt und ergriffen, wenn er auch die zum Teil noch viel mehr religiös ausgerichtete Weltanschauung anderer Völker, namentlich des Sudans, kennengelernt hätte.

Seit mehr als 50 Jahren haben sich Ethnologen und Religionswissenschaftler, darunter Angehörige von Missionsgesellschaften, bemüht, diese tatsächliche Situation bei den Wilden ins Licht zu stellen und die alten kolonialistischen Wahnvorstellungen zu zerstören. Es ist nun sehr an der Zeit, daß die Mission endgültig auch die praktischen Folgerungen aus diesen wissenschaftlichen Erkenntnissen zieht und den Gedanken aufgibt, der ihrer Methode bisher fast allgemein zugrunde lag, als ob sie mit den religiösen Ideen des Christentums ein Vakuum auszufüllen hätte. Daß sie sich nunmehr bemüht, das Vorhandene in der Art von T. sorgfältig zu studieren und sich die Frage vorzulegen, wie das Christentum darin integriert werden kann. Es gibt immer noch Missionare, die glauben, diese delikaten Fragen in „heroischer“ Weise dadurch lösen zu

können, daß sie „Götzen“ verbrennen. Die Erfahrung lehrt, daß bei Bekehrten unter der dünnen Decke des Christentums die alten Dinge fortleben, weil sie eben zum Urgut der Religion gehören. Dem religiösen Kolonialismus droht dasselbe Schicksal, dem der politische mit Riesenschritten entgegengeht. Soll die Mission in dieser gefährlichen Situation die notwendige Wende finden, dann muß sie ihr zweites Vorurteil aufgeben, als ob sich das christliche Gedankengut nur in westlichen Denkkategorien ausdrücken und nur in westlichen Symbolen lebendig machen lasse.

Leider kann ich die äußerst wertvollen Gedankengänge von T. hier nicht von der Ethnologie her beleuchten und erweitern. Ich möchte es aber von Herzen begrüßen, daß dieses kostbare Buch nun auch einem weiten deutschsprachigen Leserkreis zugänglich gemacht ist und möchte hoffen, daß es nicht allein bei den Missionaren, sondern in allen christlichen Kreisen zu kritischem Nachdenken anregt, namentlich auch unter den jungen Laien; denn diese scheinen mir für die notwendige Wende in der Mission ganz besonders verantwortlich zu sein.

Nijmegen

R. J. Mohr

THURSTON, HERBERT, SJ: *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*. Hrsg. von J. H. Crehan SJ. Deutsche Übersetzung von Clemens Müller. Vorwort von Dr. Gebhard Frei. Verlag Räber u. Cie., Luzern 1956.

Band 2 der Sammlung „Grenzfragen der Psychologie“, hrsg. von Gebhard Frei. 501 Seiten, 24,— DM.

Das Buch ist eine Sammlung von Aufsätzen, die erst nach dem Tode von P. Thurston zusammengestellt wurde. Der Gegenstand der Abhandlungen sind weder die gnadenhafte noch die psychologische Seite der Mystik, sondern gelegentlich von Mystikern berichtete körperliche Begleiterscheinungen. Behandelt werden in 18 Kapiteln: Lenitation; Stigmatisation; geistliche Brautschaft; Telekinese; wunderbare Lichterscheinungen; menschliche Salamander; Gestaltverwandlungen — Elongation; der Fall der Elisabeth K.; Incendium amoris — das Feuer der Liebe; „Im Geruche der Heiligkeit“; Unverwesbarkeit; Ausbleiben der Totenstarre; Blutwunder; der Fall der Mollie Faucher; Sie sehen ohne Augenlicht; Mystiker als Hungerstreiker; Leben ohne Nahrung; Wunderbare Brotvermehrung.

Th. geht nüchtern, mit riesiger Belesenheit, zumal in Heiligsprechungsakten, kritisch, jedoch nicht überkritisch-rationalistisch, an die Darstellung und Beurteilung der Phänomene. Es ist klar, daß bei so außergewöhnlichen Phänomenen mancher die Bezeugung anders beurteilen würde, z. B. was das Urteil von Ärzten früherer Jahrhunderte anlangt. Aber wer hat hier eine erprobte, unanfechtbare Methode an der Hand?

Ein besonderer Vorzug des Buches liegt darin, daß Th. sich bemüht, Parallelerscheinungen bei Menschen, die keine Mystiker waren, aufzuzeigen, und daß er auch auf die seelische Konstitution der mit körperlich-mystischen Erscheinungen ausgestatteten Personen eingeht. So ist das überaus reichhaltige Buch nicht nur eine Hilfe für Seelenführer, in deren Wirkbereich Personen mit ungewöhnlichen, an Phänomene der Mystiker erinnernden Erlebnissen und Erscheinungen sich finden, sondern für alle, die sich ohne Voreingenommenheit mit Mystik, Parapsychologie und Tiefenpsychologie und ihren etwaigen Beziehungen befassen wollen, eine sehr reiche Materialsammlung, die ernst zu nehmen ist und viele Fingerzeige für die Beurteilung derartiger Phänomene bietet. Auch für den Missionar, der bei Naturvölkern oder in der Berührung mit anderen Reli-

gionen auf ähnliche Erscheinungen stoßen kann, wird die Lektüre sehr anregend sein.

Münster (Westf.)

Herbert Doms

VERSCHIEDENES

DELBUECK, RICHARD: *Südasiatische Seefahrt im Altertum*. Sonderdruck aus „Bonner Jahrbücher“ 155/156, 1955/56. 58 S.

Die gründliche Arbeit gibt einen Überblick über alle erreichbaren antiken Nachrichten über die Seefahrt im Roten und Arabischen Meer, im Persischen Golf, im Indischen Ozean, im Golf von Bengalen, in den indonesischen Gewässern und im süd- und nordchinesischen Meer, die aus der Zeit von der Wende vom 4. zum 3. vordchristlichen Jahrtausend bis zum Anfang der römischen Kaiserzeit stammen. Von den ersten christlichen Jahrhunderten ist nicht mehr die Rede. Aber die Untersuchung ist trotzdem für die Missionsgeschichte wichtig, weil sie über den Kontakt zwischen dem Westen und Süd- und Ostasien sowie Afrika orientiert, der zur Zeit Christi bestand.

Thomas Ohm

Europäisch-asiatischer Dialog — Vorträge gehalten auf der Tagung des Landesverbandes nordrhein-westfälischer Geschichtslehrer in Bottrop. Herausgegeben vom Vorstand des Landesverbandes nordrhein-westfälischer Geschichtslehrer. Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf, 1956. 117 Seiten, broschiert. Preis 5,40 DM.

Es ist noch nicht lange her, daß die „Weltgeschichte“ an außereuropäischen Ereignissen nur etwas aus dem vordchristlichen vorderen Orient und natürlich die Gründung und Entfaltung der europäischen Kolonialmacht behandelte. In der Geschichte der Philosophie und des Christentums lag der Schwerpunkt ausschließlich auf dem Abendlande. Heute ist zwar jedermann genötigt, die politische und ideologische Macht der (zum guten Teil asiatischen) Sowjet-Union zu erkennen; aber das eigentliche Gesicht Asiens und seine kommende Bedeutung in geopolitischer und vor allem geistiger Hinsicht wird nur selten gewürdigt. Um so verdienstvoller ist der vorliegende Sammelband, der ein reifes und gültiges Bild der jüngsten Entwicklung in den meisten Ländern des Orients (Türkei, Indien, China, Indonesien, Philippinen und Malaiische Föderation) aus der Feder berufener Autoren (fast ausnahmslos Universitätsprofessoren) vermittelt. Der einzige asiatische Partner des „Dialogs“, Botschaftsattaché Dr. Mookerjee, schildert die Schwierigkeit für den Inder, „zu erfassen, was mit dem Begriff Abendland gemeint ist“. In Hinblick auf die Thomas-Christen war die spätere Einführung des Christentums in Indien „kein Ereignis von besonderer Bedeutung“. Weiter heißt es: „... das Christentum konnte in Indien keinen Erfolg haben, weil der Inder nicht an die Vorstellung gewöhnt ist, daß irgendeine Glaubenslehre das Wahrheitsmonopol besitzt, und auf Grund der Tatsache, daß die christlichen Missionen in Indien stark von der im 19. Jahrhundert in Europa geläufigen Vorstellung beeinflusst waren, daß die Überlegenheit des Europäers unabänderlich im Ratschluß Gottes liege. Obschon wir etwa zehn Millionen Christen in Indien haben, neigen wir mehr und mehr dazu, die Christenheit in Indien nicht als einen Teil der europäischen Zivilisation anzusehen, sondern als eine eigenständige Religion, die auf die überragende Gestalt Christi gegründet ist.“ Die christliche Antwort auf diese Problematik erteilt

Thomas Ohm OSB in seinem Beitrag, dessen Titel ein Programm ist: „Der Europäismus in der modernen Asienmission und seine Überwindung“. Er sagt: „Deswegen muß mit der Katholizität und dem Universalismus des Christentums in jeder Hinsicht praktisch Ernst gemacht werden.“ — Das Buch verdient wärmste Empfehlung.

Schliersee

Winfried Petri

KLAUSER, THEODOR: *Franz Joseph Dölger. Leben und Werk*. Ein Gedenkblatt. (Veröffentlichung des Fr. J. Dölger-Instituts an der Rhein. Friedrich Wilhelms-Universität in Bonn.) Aschendorff, Münster (1956), 24 Seiten, geh. DM 1,50.

In einem Sonderdruck vereint erscheinen hier ein Lebensbild F. J. Dölgers, das zuerst im *Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft* 61, 1942, 455—459 erschien, und eine auf den Stand von heute gebrachte Bibliographie, die für die Dölger-Festschrift „Pisciculi“ (Münster 1940) von K. Baus zusammengestellt wurde. Da die Verflechtung von Christentum und Antike heute stärker als je in der Theologie beachtet wird, hat das Gedenkblatt die dankenswerte Aufgabe übernommen, auf das Werk und Leben Dölgers hinzuweisen, der als erster auf kath. Seite die bestehenden Zusammenhänge aufgewiesen und gedeutet hat. Wie sehr seine Forschungen die Missionswissenschaft angehen, hat H. Rahner in der NZM, 1954, dargetan. Deshalb genügte hier ein Hinweis auf das Gedenkblatt.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

VAN DEN OUDENRIJN, M. A.: *Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin*. Francke Verlag, Bern 1955, 240 S. mit vier Tafeln, in Buckram 60,- DM, 62,40 Fr.

Prof. van den Oudenrijn (Freiburg i. d. Schweiz), dessen Name kürzlich durch die Entdeckung des äthiopischen „Evangeliums des Gamaliel“ durch die ganze Weltpresse ging (s. Die Furche, Wien, 16. 6. 56, S. 11; The Sunday Times, June 3 1956, S. 1), leistet mit diesem Werk einen bedeutenden Beitrag zur — in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts einsetzenden — Verbreitung scholastischen Gedankengutes in der asiatischen (armenischen) Welt. Die vorliegende Arbeit bietet Textproben aus einer armenischen Übersetzung der Tertia Pars der Summa Theologiae des Thomas v. A., die am 26. 5. 1347 im oberen Gottesmutterkloster von Qrnay am Ostufer des Ernjak (über dieses S. 20 f.) in der heutigen Räterepublik Nachidschewan in Transkaukasien abgeschlossen wurde.

Eine lange Einleitung (11—54) beschäftigt sich mit den Handschriften (11—16), dem Kolophon der Vatikanischen Handschrift Borg. Arm. 45 (16—37), der Charakteristik der Übersetzung (37—47) und den Bibelzitaten (47—54). Die genaue Behandlung des Kolophons entspricht den verschiedenen Bestandteilen desselben. Es galt nämlich für den Schreiber als Ehrenpflicht, „auch das übliche ‚yišatakan‘ (Kolophon) seines Vorgängers bzw. seiner Vorgänger entweder im Wortlaut oder doch im Auszug mit abzuschreiben“ (18). „In Hss, welche mehrmals abgeschrieben wurden, sind deshalb aus älteren und neueren Notizen zusammengefügte ‚yišatakanq‘ nicht selten“ (a. a. O.). Der Vf. leitet aus den Angaben des Kolophons manche interessante Information über die Übersetzer und deren wissenschaftliches Leben ab.

Auf die Einleitung folgen die Textproben, und zwar die Tabulae (= am Anfang oder Ende des Textes stehende Inhaltsangaben) der Tertia Pars (nach den MSS

Wien Mech. 332 [14.—15. Jh.], Leiden Univ. Bibl. Or. 5494 [a. 1678] und Vatikan Borg. Arm. 45 [a. 1415]), die Quaestio 3 (nach den MSS Paris Bibl. Nat. Arm. 143 [15.—16. Jh.] und Wien Mech. 332), die Quaestio 59 art. 5 und 6 (nach dem MS Leiden Univ. Bibl. Or. 5494), die Quaestiones 60—71 und die Quaestio 77 (nach dem MS Vatikan Borg. Arm. 45).

Die Wiedergabe der Tertia Pars durch die Übersetzer (Fra Petrus von Aragon und Fra Yakobos Targmann) von Qrnay ist im großen und ganzen als sehr gut zu bezeichnen (37). Der vorhandene armenische Wortschatz und die Möglichkeiten für Neubildungen wurden geschickt benutzt, so für Ausdrücke wie: *gratia adoptionis*, *causa effectiva*, *causa finalis*, *causa formalis*, *liberum arbitrium*, *immaterialis* (z. B. für *suppositum* = ent 'adrut 'iwn und *qualitas* = orakut 'iwn). „Die Übersetzung ist durchwegs fließend und klar“ (38). In den meisten Fällen ist sie ziemlich buchstäblich, wobei aber sklavisches Abhängigkeit durchaus vermieden wurde. Die Sprache der Summa-Übersetzung verzichtet auf den Gebrauch der vielen Fremdwörter der damaligen ostarmerischen Umgangssprache (47).

Ein abschließendes Kapitel widmet der Vf. der „Untersuchung über die Textgestalt der lateinischen Vorlage“ (207—240), wobei besonders zwei Codices in den Vordergrund treten: Vaticanus lat. 749 (Ende des 14. Jh.) und Neapel, Bibl. Naz. VII B 15 (Ende des 14. Jh.).

Die Arbeit Oudenrijns ist nicht nur für den Philosophiehistoriker, sondern auch für den Philologen interessant, da sie zeigt, wie die Ostarmerier des 14. Jhs. die lateinische Fachterminologie in ihrer Sprache wiedergegeben haben. Besonders da, abgesehen von dem Traktat „Von den Tugenden der Seele“ von Johannes Anglus (Freiburg i. d. Schweiz 1942), bisher noch keine ostarmerischen scholastischen Texte in ursprünglicher Fassung veröffentlicht wurden.

Der Band — dessen Drucklegung durch den Schweizerischen Nationalfond zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung ermöglicht wurde — wurde in vorbildlicher Weise in der Mechitharistendruckerei in Wien gedruckt. Je eine Probeseite der vier benutzten MSS geben einen Eindruck von diesen MSS.

Die Arbeit fand in der wissenschaftlichen Welt große Beachtung (vgl. die Besprechung von J. Muyldermans in: *Le Muséon* LXIX [1956], 214—216; von J. Hofbauer in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 78 [1956], 379; von I. Hausmann in: *Orientalia Christiana Periodica* XXII [1956], 245).

Wir wollen hoffen, daß uns der Vf. bald eine Ausgabe des äthiopischen Gama-lievangeliums schenkt.

Oxford

DDr. Ernst Hammerschmidt

Nach Redaktionsschluß erreichte uns die unerwartete Nachricht, daß

Herr Direktor Dr. Franz Kiel,

der Erste Vorsitzende des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, am 4. April 1957 in die Ewigkeit abgerufen wurde. Requiescat in pace! — Die nächste Nummer der ZMR wird einen Nachruf auf den Verstorbenen bringen.

Zum Heimgang von Dr. Franz Kiel

Als wir nach dem Tode von Sr. Durchlaucht Fürst Waldburg-Zeil einen neuen ersten Vorsitzenden für das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen suchten, wurde auch auf Dr. Franz Kiel, den Direktor der Zellstoffabrik Waldhof, hingewiesen. Diese Wendung zur Industrie hin war für manche sicherlich überraschend. Kiel wurde von der Mitgliederversammlung, die im Herbst 1955 zu Trier stattfand, gewählt und übernahm noch in der gleichen Versammlung das Präsidium, und zwar zur allgemeinen Freude mit größtem Geschick. Aber zur vollen Auswirkung seiner Kräfte, Fähigkeiten und Beziehungen sollte es nicht kommen. Kiel tat in der kurzen Zeit, die ihm blieb, was er vermochte. So stellte er für die ZMR Papier zur Verfügung. Aber es war ihm nicht mehr verstattet, an den letzten Versammlungen teilzunehmen. Am 4. April ging er heim und am 8. 4. wurde er auf dem schönen Bergfriedhof zu Kiedrich im Taunus beigesetzt. Bei der Trauerfeier, die deutlich zeigte, welcher Wertschätzung sich Dr. Kiel in charakterlicher und fachlicher Beziehung in weitesten Kreisen erfreute, widmete Prof. Ohm als zweiter Vorsitzender des Instituts dem Verstorbenen Worte der Würdigung und des Dankes. Möge Dr. Kiel in Gottes Frieden von seinem arbeitsreichen Leben ausruhen! Wir werden ihm ein ehrendes Andenken bewahren.

DR. HELGA RUSCHE, MÜNSTER

GASTFREUNDSCHAFT IM ALTEN TESTAMENT, IM SPÄTJUDENTUM UND IN DEN EVANGELIEN UNTER BERÜCKSICHTIGUNG IHRES VERHÄLTNISSES ZUR MISSION

Gastfreundschaft ist heutzutage kein aktuelles Thema. Vielleicht liegt das am sozialen Gefüge des modernen Lebens. Der lebendige Beistand von Mensch zu Mensch wird, außer in schweren Notzeiten, als ein Unsicherheitsfaktor abgestrichen. Immer mehr wird der personale Beistand auf gewisse, dafür ausgebildete Stände abgeschoben. Die tiefste Wurzel einer entarteten Gastlichkeit aber liegt im Bereich des Glaubens. Das wird deutlich am Vergleich mit der Pflege und Motivierung der Gastfreundschaft in der Antike, besonders aber im Neuen Testament (NT). Die folgenden Darlegungen möchten verdeutlichen, wie sehr die Frage nach der Gastfreundschaft mit der Mitte der Botschaft des NT aufs engste zusammengehört und daß die Intention zur Gastlichkeit vom „Tisch des Herrn“ ihren Ausgang zu nehmen hat.

1. Gastfreundschaft in der Antike und im Alten Testament

Gastlichkeit ist eine in der antiken Welt vornehmlich gepriesene Tugend. Wer sich in der erzählenden und poetischen Literatur des Altertums umschaut, der kann zahlreiche Zeugnisse dafür finden. Die wesentlichen Züge antiker Gastfreundschaft seien hier in Kürze zusammengefaßt¹.

Jedem Fremdling wird, wenn er um Aufnahme bittet, die Türe aufgetan². Man sieht in ihm einen Menschen, der auf Gastfreundschaft angewiesen ist und sich einem anderen Menschen und seiner Behausung anvertraut. Außerdem umgibt ihn ein besonderes Numen, er ist sozusagen mit dem Schutz der Götter umhüllt³. Auf

¹ Literatur zur Gastfreundschaft in der Antike: H. Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, Utrecht 1939; Thesaurus Ling. Lat. VI, 3 Sp 3019—37 (Lausberg); THWB V, 1—36 (Stählin).

² Die Griechen haben in ihrer Sprache niemals scharf zwischen Gast und Fremdling geschieden (*xenos*). Im lat. Raume wurde allerdings erst allmählich aus dem *hostis* der *peregrinus*, der Aufnahme fand und dem man den Trunk (*hosti potes*) reichte. Er wurde zum *hospes*, der *hospitalitas* erwarten durfte. Als ungastlich galten nur die Spartaner.

³ Homer Od IV, 121; VI, 121; Plato Leg 879e.

Ungastlichkeit stehen hohe Strafen⁴. Betritt ein Fremdling ein Haus und weilt er dort als Gast, dann entsteht zwischen ihm und der Familie des Gastgebers eine intensive Verbindung. Diese Verbindung schafft der gemeinsame Tisch, das zusammen eingenommene Mahl. Nach antiker Ansicht bekommt nämlich der Gast gleichsam Anteil an der Familiensubstanz. Eine solche Verbindung legt auch Verpflichtungen auf, wie man sie sonst nur gegen Eltern und Geschwister hat⁵. Jedenfalls bei den Griechen bleibt der Gast fortan Glied der Familie, aber nicht nur er allein, sondern auch alle seine Angehörigen. Von dem Augenblick gewährter Gastfreundschaft an ist die gastliche Familie aufs engste mit der des Gastes verbunden. Diese Verbundenheit zeigt sich anschaulich an einem besonderen Gastritus: Wenn der Gast Abschied nimmt, zerbricht der Gastgeber einen Scherben oder ein Stäbchen. Der Gast bekommt die eine, der Hausherr die andere Hälfte als „Symbolon“ gereicht⁶. Über Generationen hinweg werden diese Scherben aufbewahrt, die Nachkommen können die Zusammengehörigkeit ihrer Familien am Material und an den Bruchstellen prüfen. Bei positivem Befund müssen die Enkel die Verpflichtungen der Väter übernehmen⁷.

Die Gastfreundschaft steht dort am höchsten im Kurs, wo sie am meisten benötigt wird und am häufigsten gewährt werden muß: unter Nomaden, Reisenden, Kaufleuten, in Hafen- und Küstenstädten⁸.

⁴ Im Diesseits: Ovid Met 8, 613 ff.; vgl. „Baukis“ I bei Pauly-Wissowa III, 1899, 153 f. — Im Jenseits: Aesch Eum 267 ff.; Plato Leg V, 730a. In dem Lied eines Arabers an seine Frau heißt es: „Hast du die Kost bereitet, so hol mir auch herein den Gast, der mit mir esse, denn nicht eß ich allein, . . . denn üble Rede fürcht ich nach meinem Tod fürwahr“ (übers. v. Fr. Rückert; W. Gundert, *Lyrik d. Ostens*, München 1953, 42).

⁵ Homer Od VIII, 546; Hesiod Erg 327; Aesch Eum 270.

⁶ Herodot VI, 86; Plato Symp 191 d. Vgl. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon* II, 1676 f. Ein ähnliches Zeichen sind die geteilten Ringe. Dazu: Müller-Bauer, *Die griech. Privat- und Staatseigentümer*, 1893, 261.

⁷ Homer Ilias VI, 215. 231.

⁸ Aus dem angegebenen Grunde galten die Kreter für besonders gastlich. Aus der Überbeanspruchung der Gastlichkeit erklärt sich die Einrichtung besonderer Gasthöfe. Aus der religiös begründeten Verpflichtung zur Gastlichkeit wird in jüngerer Zeit das „Recht“ des Menschen „auf Aufnahme“. — Kritik zur Abnahme der Gastlichkeit findet sich in der modernen Literatur bei: G. Dichgans, *Das Siechtum der Barmherzigkeit*, Hochland 1955, 452 ff.; Gabriel Marcel, *Die Erniedrigung des Menschen*, Frankf. 1957.

Auch im Alten Testament (AT) gilt der Fremde als Gottes Schützling. Das Gebot, sich des Fremden anzunehmen⁹, fußt jedoch nicht auf allgemeiner Götterfurcht, sondern auf einem Faktum erfahrener Heilsgeschichte. Das sogenannte „Bundesbuch“, ältestes israelisches Gesetz, wird einem Volk gegeben, das Gott aus der Rechtlosigkeit der Knechtschaft in Ägypten herausgeholt hat, um es unter Sein Recht zu stellen¹⁰. Den Fremdlingen gegenüber soll sich Israel immerfort daran erinnern, daß es selbst einst Fremdling war und als Heimatloser Schutz und Gastfreundschaft Jahwes erfahren durfte. Selbst in der Wüste erhielt es von Ihm „im Angesicht der Feinde“ Trank und Speise¹¹. Aus diesem Gedenken an die eigene Knechtschaft müssen praktische Konsequenzen gezogen werden¹². So wird Dankbarkeit gegen Gott zum Hauptmotiv israelitischer Gastfreundschaft.

Daneben findet sich die Vorstellung von Jahwe als dem, der in Verkleidung seine Freunde besuchen kommt. Er kommt zu Abraham nach Hebron¹³, zu Lot nach Sodoma¹⁴ und zu Gideon unter die Eiche¹⁵. Er „besucht“ sein Volk¹⁶. Großer Segen kann also durch Aufnahme eines Fremden ins Haus kommen. Weil es dem geschlagenen Job nicht mehr möglich ist, die Gastfreundschaft auszuüben, schließt er daraus, daß der Segen Gottes von ihm gewichen sein müsse, daß Gott ihn „hinfahren“ lassen wolle in eine Wüste von Jammer und Elend¹⁷. Da er kein Mahl mehr mit

⁹ Ex 22, 20 f.; 23, 9; Dt 10, 18; 14, 29; 16, 11.24; 26, 11 u. a.

¹⁰ Vgl. W. Eichrodt, Was sagt das AT zum sozialen Leben? Tübingen 1948.

¹¹ Ps 23; Elias wird von Gott in der Wüste genährt, 1. Kön 19, 1 ff.

¹² Dt 16, 5

¹³ Gen 18. Auf die hospitalitas Abrahams verweisen mit Vorliebe die Kirchenväter (Ambrosius, Abraham 1, 5, 32; off 2, 21, 104; weitere Stellen bei Lausberg, a. a. O., 3035). Augustinus preist sie mit den Worten: „Sage uns, heiliger Vater Abraham, was hast du getan und was hast du uns zu tun gelehrt? Brüder, was könnte er anderes uns sagen und er anderes uns lehren, als daß er die Gastfreundschaft immer hochgehalten wissen wollte! O heilige und wahre Gastfreundschaft, nicht nur Engel, selbst Gott durftest du einst aufnehmen!“ (Ad fratres in eremo ML 40, 1325 f.). — Vgl. E. von Severus, Fremde beherbergen. Kolmar o. J.

¹⁴ Gen 19

¹⁵ Ri 6, 11; vgl. Hom Od XVII, 485—7.

¹⁶ Der Besuch Gottes ist eine Gabe für den Menschen, nicht in erster Linie ein Empfangen auf Seiten Gottes. Dazu: THWB II, 595 ff.

¹⁷ Als Gottes „Freundschaft“ noch über seinem Zelte stand (Job 29, 4), als der Allmächtige noch bei ihm war (29, 5), da war „keine Waise ohne Helfer . . ein Vater war ich für die Armen“ (29, 12.16). „wie ein Bruder vom Leibe meiner Mutter führte ich sie“ (31, 18), „kein Fremder durfte im Freien nädigen“ (31, 32).

Fremdlingen halten kann, entgeht ihm nach seiner Meinung eine Möglichkeit, Gott selbst zu begegnen.

Die komplizierte Frage, wann der Gastfreundschaft nach dem israelitischen Gesetz, wie es sich allmählich ausbaute, Grenzen gesetzt sind, etwa bei solchen Fremden, die unter den Israeliten siedelten, sei hier nur erwähnt. Das spätere Fremdenrecht zeigt eine deutliche Trennung zwischen durchreisenden Fremdlingen und solchen, die sich im Lande ansiedeln¹⁸, und wiederum zwischen dem „gerim“ und den „gojim“ im Lande selbst¹⁹. Die religiöse Bindung des Fremden entscheidet²⁰.

Gastfreundschaft gegenüber dem Fremdling ist im AT aber nicht nur rückbezogen auf die bereits erfahrene Güte Gottes beim Auszug aus Ägypten und beim Durchzug durch die Wüste, den Propheten ist sie zugleich ein vorausweisendes Zeichen auf die noch ausstehende Heilszeit. Gott wird sein wahres Bundesvolk erst ins Leben rufen. Auf Grund des universellen Herrschaftsanspruchs Gottes und seiner großen Liebe werden fremde Völker mit an Seinem Tisch Platz haben. Jerusalem soll eine Stätte werden, wo auch die Heiden Wohlfahrt erfahren und Gottes Gast sein können²¹.

Exkurs: Die Gastfreundschaft im späteren Judentum

Unter den „Liebeswerken“ des späteren Judentums behält die Gastfreundschaft ihren vornehmlichen Platz, allerdings gänzlich eingeschränkt auf die Stammesgenossen. Das erklärt sich aus dem Gedanken heraus, daß nur ein solcher am einheitsstiftenden Mahl teilhaben kann, der auch am Bundesfrieden teilhat²². Die ständig im Bundesbruch lebenden „Unfrommen“ aus dem „am haarez“ und die überhaupt nicht in den Bund einbezogenen Nicht-Israeliten sind ausgeschlossen. Innerhalb dieser Einschränkung jedoch wird die Gastfreundschaft gerne gewährt²³. Bedeutsam ist die Sitte, am Abend des Passahfestes die Türen für

¹⁸ Näheres THWB V, 10—12.

¹⁹ ebd. „Ger“ übersetzt Buber mit „Gastsasse“ (Stationen des Glaubens, 1956, 73).

²⁰ THWB a. a. O.

²¹ Js 66, 10 ff. u. a.; Ez 47, 21—23. Das eschatologische Motiv: Der Herr wird dich im ausgedorrten Gelände sättigen (Js 58, 11) verpflichtet sich bei Dtjes. mit der Forderung Gottes: „Daß du dem Hungrigen brichst dein Brot und heimatlose Arme bringst in dein Haus . . .“ (Js 58, V. 7 vgl. V. 10). Die rechte Bereitung („Fasten“) auf die Ankunft des Herrn zur Rettung besteht im Teilen des Eigenen, was man noch besitzt. Dieser Text bildet daher die Mitte aller atl Aussagen über die Gastfreundschaft.

²² Berakh. 55a; j Pea 21b

²³ In einigen Häusern Jerusalems hing man Wimpel aus, um anzukündigen, daß jeder Fremde und Bedürftige willkommen sei (Tos Ber 4, 8). Der weise Lehrer befiehlt: „Tu deine Wohnung weit auf, und mögen Arme deine Hausgenossen sein!“ (Pirke Aboth 1, 4).

jedermann offen zu lassen. Erinnert doch gerade dieses Fest an den Auszug aus Ägypten und an die Gastfreundschaft Jahwes. Am Seder-Abend erhebt noch heute der Hausherr die Seder-Schüssel und spricht: „Dies ist das Brot des Elends, das unsere Väter aßen im Lande Ägypten. Jeder, der hungert, der komme und esse, und jeder, der es bedarf, der komme und feiere Passah!“²⁴. Abraham, Lot, Rahab sind die Vorbilder bei solchem Liebeswerk²⁵, das allen Armen, vor allem aber den auf Gastfreundschaft angewiesenen herumreisenden Gesetzeslehrern erwiesen wurde²⁶. Im Mischnatraktat Berakot wird die vorbildliche Gastlichkeit bis hinein in Einzelheiten beschrieben. Das Mahl bildet auch hier die Mitte. Zu Beginn spricht der Hausherr über den Tisch das Gebet. Der Gast hingegen muß mit dem Dankgebet und mit Segenswünschen für den Gastgeber und sein Haus das Mahl beschließen. Der gegenseitige Friedensgruß gehört in den Ritus der Gastfreundschaft hinein²⁷. Dem scheidenden Fremdling bietet man Geleit²⁸.

Im Vergleich mit der Theologie des Alten Testaments hat die des Spätjudentums auch in Bezug auf die Gastfreundschaft eine Verflachung erlitten. Sie ist hineinbezogen worden in die für das spätere Judentum charakteristische Kompensationstheologie²⁹. Überdeckt von rabbinischer Kasuistik und von Nützlichkeitserwägungen bleibt jedoch die Hochschätzung der Gastfreundschaft erhalten. Der tiefste Gedanke, den das spätere Judentum über die Gastfreundschaft gedacht hat, hängt zwar auch mit dem Kompensationsdenken zusammen, durchstößt es aber an einer wesentlichen Stelle: *Gastfreundschaft verschafft Sühne!*³⁰. Einst kam auf die Gabe des Frommen im Tempel zu Jerusalem der Segen Gottes herab. Nun ist der Tempel zerstört, das Opfer im eigentlichen Sinn ist unmöglich geworden. Jetzt muß etwas Entsprechendes an seine Stelle treten.

²⁴ Zit. nach P. Fiebig, Das Judentum. Tübingen 1916, 60.

²⁵ Belege bei Billerbeck, I, 569 ff., 588; III, 279; IV, 565 ff.; Philo Abr 62; vgl. Hebr 11, 31; 13, 1; 1 Kl 10, 7.

²⁶ Bringen doch die Gesetzeslehrer das Gesetz, das im späteren Judentum immer mehr als eine Art Hypostase Jahwes verstanden wurde! (Billerbeck IV, 671; dazu Joach. Jeremias, Jerusalem II, 27 ff.).

²⁷ Zum rabbinischen Gruß vgl. Billerbeck I, 380–85; II, 584 f. „Schalom“ enthält eine Fülle von Ober- und Untertönen. Alle Gaben des verheißenen Landes sind darin umschlossen: Wohlsein, Frieden im irdischen Bereich, Bundesfrieden mit Gott, Teilhaben an Gottes Herrlichkeit, eschatologisches Gesegnetsein. Vgl. Js 11, 1 ff.; Os 2, 20; Js 9, 5 — Namen des messian. Kindes. Dazu: G. v. Rad, THWB II, 398 ff.

²⁸ Pes 49b; Gen r 48 (30 d); T Sota 4, 6.

²⁹ Das Gottesbild des späteren Judentums ist primär nicht mehr das vom begnenden Gott, sondern das des himmlischen Kaufmanns, der Soll und Haben prüft. Man redet gern von „Kapital und Zinsen“, wobei der Mensch die Zinsen seiner guten Werke bereits auf Erden, das Kapital aber erst im Himmel erhält (Billerbeck IV, 565 ff.). Wendungen wie „eine Sache ist mehr als“, „gleich einer anderen“, „weniger als“ gehören zum Vokabular rabbinischer Sprache.

³⁰ „Der Tisch des Menschen verschafft Sühnung, wie einst der Altar“ (Berakk 55a), Gastfreundschaft erlöst von Verdammnis (Sanhed 103). Bei der Interpretation der Perikope Lk 7, 35–50 müßte vielleicht dieser Gedanke mehr berücksichtigt werden. Simon der Pharisäer wahrte Jesus gegenüber nicht das volle Gastrecht. Schon nach damaliger Ansicht verscherzte er sich damit eine Möglichkeit, sich seiner Sünden zu entledigen (unabhängig davon, daß Jesus der

Der gastliche Fromme kann durch das Mahl in seinem eigenen Hause den Segen Gottes und die Sühne gewinnen. Einst stellte Gott durch den Opfertisch im Tempel und die Annahme des Brand- und Rauchopfers und durch die Gewährung der Opferspeise seinen Bund, d. h. die Tischgemeinschaft mit Israel, immer wieder dar. Jetzt kommt die Erneuerung des Bundesfriedens zwischen Jahwe und seinem Volk auf die Art zustande, daß ein Glied des Volkes einem anderen den Tisch bereitet. Solch ein Mahl gibt dann auch Gewähr auf den eschatologischen Tisch³¹.

Da die Frage nach der Gastfreundschaft in ihrer Relation zur Mission zum Gegenstand der Untersuchung genommen ist, muß uns das Verhältnis des Gastgebers zu einem solchen Gast interessieren, der nicht zufällig des Weges daherkommt, sondern ausdrücklich und mit einer besonderen Botschaft in ein Haus gesandt wird. Für einen solchen Gast verwendet die griechische Antike den Namen ἀπόστολος. Wenn ein Monarch, eine politische oder Interessentengruppe, ein Freund oder eine sonst dem Gastherrn verpflichtete Person jemanden abschickt und zu einer besonderen Botschaft autorisiert, dann wird der Bote nicht in dem oben umrissenen allgemeinen Sinne als Gast aufgenommen, sondern um der absendenden Person oder Gruppe wegen. Die Gastfreundschaft ist zu einer gleichsam juristisch verpflichtenden Sache geworden. Der Sendende fordert Gastfreundschaft für seinen Abgesandten. Im Spätjudentum ist dieser Frage ausgiebig nachgegangen worden, und zwar im „Schaliachinstitut“³², dem ausgebauten, ursprünglich semitischen Botenrecht³³. Dort heißt es: „Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst“³⁴. Er repräsentiert und vertritt seinen Auftraggeber in seiner Person. Man gibt ihm auch wohl einen Geleitbrief mit, damit er sich ausweisen kann, etwa verbriefte Vollmachten³⁵.

Solche nach dem Schaliachinstitut Abgesandte pflegten oft zu zweit zu gehen, damit immer einer den anderen vertreten und ausweisen konnte. Im Spätjuden-

Gast war). Die Sünderin hingegen übt stellvertretend Gastlichkeit aus (Fußwaschung, Ölung, Begrüßungskuß). Jesus bedankt sich darum auch bei ihr und nicht bei Simon. — Spätjüdisch verstanden würde dann Jesu Wort so heißen: „Wenig wird dem vergeben, wer wenig dem Gaste dient!“

³¹ Der fromme Jude stellte sich, wenn man so sagen darf, den Himmel wie einen großen Speisesaal vor (Abot 4, 16; Ber 7, 21; b chag 14b; j chag 77a), in dem alles bereit ist zum Mahl mit Gott (Abot 3, 16). Was die jüdische Apokalypstik in glühenden Farben ausmalte (Bilder vom Festmahl im Gan Eden und von der Speise der Seligen: syr Bar 29, 8; Test Lev 18, 11; sl Hen 9), wird in nüchterner Weise von den Rabbinen gelehrt.

³² Das Schaliachinstitut entwickelt sich nach dem Exil. Vgl. Billerbeck I, 590; THWB 387—448.

³³ 2 Sam 10, 1 ff.; 2 Chron 17, 7—9

³⁴ Berakh 5, 5. So kann sich z. B. ein Freund für den anderen verloben oder Kaufverträge abschließen.

³⁵ Vollmachten für Liebesgabensammlungen s. Billerbeck III, 316 ff., für die Visitation eines Rabbi j chag 31. Paulus bekommt solche Beglaubigungsschreiben von der Jerusalemer geistlichen Behörde mit nach Damaskus (Apg 9, 1 ff.). Und auch, wenn einer in der Synagoge das Wort ergreifen wollte, mußte er sich der Einrichtung dieses Institutes bedienen und sich eine Genehmigung geben lassen, die ihm dann leise zugesprochen wurde. In diesem Sinne ist vielleicht Mt 10, 27; Lk 8, 17 zu verstehen.

tum war meistens die Synagoge die aussendende Behörde, Toralehrern und Almosenpflegern bot sie auf diese Weise eine Existenzsicherung.

In der Diaspora jedoch können wir nicht von einer offiziellen Aussendung jüdischer Behörden reden. Die Diaspora selber war Träger der Mission, diese beruhte jedoch mehr auf persönlicher Initiative als auf ausdrücklicher Sendung. Die Wanderprediger in der Diaspora werden nicht „Scheluchim“ genannt. Daran zeigt sich deutlich, daß das Heimatland im Grunde kein starkes Missionsinteresse besaß. Man kann das noch aus den Verhandlungen beim Apostelkonzil Apg 15 erkennen. Dennoch war, wie Joachim Jeremias jüngst aufgezeigt hat, gerade im Zeitalter Jesu die Ausbreitung des Judentums im Mittelmeerraum auf der Höhe der Entwicklung³⁶. Späte Schriften des AT bekunden, daß die Zerstreuung Israels unter den Heiden eine große Gelegenheit ist, Gott unter den Völkern zu preisen³⁷. Im ersten nachchristlichen Jahrhundert war es vor allem Hillel, der sich darum bemühte, den Heiden den Übertritt zum jüdischen Glauben, d. h. aber auch zum Judentum, zu erleichtern³⁸. Allenthalben wurden „Gottesfürchtige“ im Umkreis der Synagogen gefunden, viele von diesen ließen sich dann später auch beschneiden³⁹. Die Apostelgeschichte berichtet immer wieder, wie die christlichen Missionare auf solche jüdischen Zentren mitten unter heidnischen Völkern treffen und sie dann auch zum Ausgangspunkt ihrer Mission zu machen trachten.

Wie im antiken Raum ἀπόστολος keinen religiösen Klang hat, so ist auch das Schaliachinstitut in erster Linie keine im engeren Sinne religiöse Einrichtung, es verleiht gewisse juristische und politische Würden, aber gleicht nicht einer direkten göttlichen Beauftragung, die das Amt des christlichen Missionars und Apostels charakterisiert.

Ob ein von der jüdischen Behörde Beauftragter, ob ein missionierender Diasporajude, der sich nicht als ausdrücklich Gesandter verstand, einer Unterkunft bedürftig war, man gewährte ihm, wie es damals selbstverständlich war, so oder so die gebührende Gastfreundschaft.

II. Gastfreundschaft und Mission im synoptischen Schrifttum

Nur der Form nach läßt sich die erste Aussendung der Jünger vom Schaliachinstitut verständlich machen. Die Jünger sind mit dem Namen Jesu autorisiert. Sie bekommen ihren bestimmten Auftrag und müssen zurückkommen, um Bericht zu erstatten, wie man sie d. h. ihren Herrn aufgenommen hat. Ihres Auftraggebers wegen müssen sie, ehe sie in einem Haus Quartier nehmen, dessen

³⁶ Joachim Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, 1956, 9—16.

³⁷ Jonas, Tobith; weiter: Test Levi, Sib. Dazu: P. Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüd. Missionsliteratur, Hbg 1954; Artikel „Proselyt“ Jüd. Lexikon IV, 1939, 1149 (Goldmann). Abraham wird als Missionar verherrlicht (Mekh Ex 22, 20; b Sukk 49b; vgl. Rö 4, 11), der, umgekehrt wie es in Gen 14, 19 steht, Heiden bekehrt habe und sie damit zu Juden, d. h. zu wirklichen Menschen gemacht habe, er ist darum „Genosse des Weltschöpfers“ (Gen R 43 zu Gen 14, 19). Näheres bei Jeremias, a. a. O.

³⁸ Hillel ließ die Ritualvorschriften zugunsten der Moralvorschriften zurücktreten, z. B. b Schab 31a.

³⁹ Junenal, Sat. 14, 96—106

Würdigkeit erkunden, damit der Name ihres Herrn keiner Schmä-
hung ausgesetzt werde. Sie bekommen auch den Gruß aufgetragen.
Wenn sie ihn übergeben, gleichsam als „Symbolon“, werden sie
gewahr, ob ein „Sohn des Friedens“ im Hause ist⁴⁰. Ihrer und ihres
Herrn Sendung entsprechend sollen sie Gastfreundschaft erwarten
und sie sich auch gefallen lassen. Deshalb brauchen sie sich auch
mit keinerlei Vorräten und durch keinerlei Vorsorge zu belasten⁴¹.
Dem Inhalt nach bedeutet die Sendung der Jünger etwas un-
erhört Neues. Jesus sendet ja nicht wie eine juristische Person, er
ist auch keiner, der auf Grund irgendwelcher immanenter Be-
ziehungen mit den Häusern, in die er seine Boten schickt, verbunden
wäre. Er sendet als ein direkt von Gott Beauftragter und Beauf-
tragender. Er sendet als Messias, als Gottes Sohn. Die Sendung
der Jünger ist also inhaltlich nicht aus dem Schaliachinstitut zu
erklären. Ihr Auftrag gleicht vielmehr dem der Propheten des
Alten Bundes, die von Gott gesandt waren, Kranke zu heilen,
Tote zu erwecken, Versöhnung zu schaffen, und denen verheißen
war, daß ihr Wort nicht leer zurückkommen werde, weil es ihnen
von Gott selbst in den Mund gelegt war⁴². Neutestamentlich (= ntl)
gesprochen: Die Jünger sind Boten des Reiches Gottes. Sie kommen
im Auftrag des Messias. Daher lassen sich ihre Worte und Werke
auch mit keinem anderen Menschenwort und -werk vergleichen⁴³.
Auch ihr Friedensgruß ist messianisches Zeichen. Die zukünftige
Heilszeit ist im Lande. Wer den Gruß ablehnt, der lehnt damit
die in Christus erfüllte Heilszeit ab.

Der in der Aussendungsrede schwer zu deutende Vers Mt 10,41
— hier wird von einem Prophetenlohn und Gerechtenlohn ge-
sprochen — muß aus dem Textzusammenhang heraus verstanden
werden. Wer einen Jünger auf der Missionswanderung aufnimmt,
der erhält nicht nur zeitlichen Segen, sondern auch die Gaben,
die dieser zu bringen hat: göttlichen Segen und göttliche Heils-
macht als Zeichen der Dankbarkeit des Aufgenommenen. Es ist
gegenwärtiger, nicht zukünftiger Lohn, bedingt durch die Nähe
des Reiches Gottes. Die Größe des Segens ermißt sich an der Per-
son des Aufgenommenen⁴⁴.

⁴⁰ Mt 10, 11 ff.; Mk 6, 10

⁴¹ Mt 10, 11 ff., vgl. Lk 10, 5—10

⁴² Js 55, 11

⁴³ Mk 6, 1; Mt 10 7 f.; Lk 9, 1 ff.; 10, 8

⁴⁴ Eine im jüdischen Raum bekannte Auffassung. Ein Rabbispruch lautet: „Wer einen Gelehrten Schüler in seinem Hause beherbergt, dem rechnet es die Schrift so an, als brächte er die Erstlinge dar“ (R. Jose b Chanina, Billerbeck I, 589).

Der Aufgenommene ist in V. 41 der Sendende, der die Würde des Gesandten ausmacht.

Es handelt sich hier nicht um Heidenmission⁴⁵. Der sendende Herr steht ja in einer schon vorhandenen Beziehung zu den Häusern derer, die von den Boten besucht werden: Es sind die Häuser der Israeliten, der Glieder des Bundesvolkes. Faßt doch Jesus seine Sendung in erster Linie als Sendung an Israel auf. Die Träger der Offenbarung der angebrochenen Heilszeit wenden sich nun diesem „Hause Gottes“ zu. Die Juden werden vor eine Existenzentscheidung gestellt, die jene vom Berg Sinai weit übertrifft. Wer die messianischen Boten mißachtet, der verletzt das Gastrecht dem gegenüber, der als Richter diese Sünde schärfer ahnden wird als die Sünde Sodomas⁴⁶. Das Volk der alten Theokratie muß ja wissen, daß es einen Hausherrn hat, der jederzeit zu Besuch kommen kann⁴⁷. Nun kommt Jesus im Namen dieses Hausherrn, ja als Hausherr selbst, aber — er wird nicht aufgenommen. Die Juden fühlen sich durch diesen Besuch bedrängt und verkehren nun die sie bedrängende Situation damit, daß sie Jesu Anspruch für Teufelsspuk erklären. Damit stempeln sie den Bringer des Reiches Gottes, den Urheber der neuen Weltzeit, zum „Herrscher dieser Weltzeit“⁴⁸. Dasselbe geschieht natürlich auch mit seinen Boten, die das Los ihres Meisters teilen müssen⁴⁹.

Wenn das „Haus Israel“ in seiner Gastfreundschaft gegenüber dem wahren Hausherrn versagt, dann ist dieser genötigt, ein neues Haus zu suchen. Diese Mahnung kleidet Jesus in die Gleichnisse von der göttlichen Gastlichkeit⁵⁰, dabei greift er auf den Juden bekannte Bilder und Vorstellungen vom himmlischen Gastgeber zurück. Der Gedanke, daß sich die Gottesherrschaft in der Gemeinschaft mit Gott, in Essen und Trinken beim himmlischen Mahl vollendet, ist den Hörern vertraut. Ist doch ins Zelt Gottes und in die ewigen

⁴⁵ Mt 15, 24; dazu Jeremias, a. a. O. S. 16—33. Die Stunde der Heiden folgt erst auf Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt. Jesus hat sie zwar schon im Auge, aber er beginnt erst bei Israel. Jeremias arbeitet die ganze Härte dieser Tatsache heraus.

⁴⁶ Mt 10, 15 vgl. Gen 19

⁴⁷ Lev 10, 6; Am 5, 35; Apg 2, 36

⁴⁸ Mt 10, 24 f., vgl. das mit sich selbst zerfallene „Haus“, Mt 12, 24 f.

⁴⁹ Mt 10, 17—24 weist allerdings schon über die Anfänge der Sendungszeit hinaus. Die von Jesus ausgeschickten Jünger erlitten ja zunächst keine Verfolgung, auch wurde Jesus wenigstens als Rabbi noch respektiert (Lk 7, 36 u. a.)

⁵⁰ Die Gleichnisse vom großen Mahl: Mt 22, 1—14; Lk 14, 15—24.

Hütten aufgenommen zu werden die Sehnsucht aller Frommen⁵¹. Die Träger der Verheißung haben das erste Anrecht darauf. Wenn aber die Anwärter des dem Abraham verheißenen Segens, wenn die „Söhne des Reiches“ der Aufforderung Jesu zum Gastmahl nicht Folge leisten, dann darf es nicht wundernehmen, daß am Ende aus Ost und West „mit Abraham, Isaak und Jakob“ „zu Tisch liegen“, die vorher nicht zum auserwählten Volk gezählt wurden⁵².

Die „Söhne des Reiches“ werden ausgestoßen werden, weil sie dem Gast gleichen, der sich weigert, alles vom Gastgeber zu empfangen. Sie verkennen die Zeichen der Zeit, die eine hochzeitliche Zeit ist. Jesus vergleicht sie auch dem treulosen Hausverwalter, der nicht merkt, wann der Herr heimkehrt, weil er kein eigentliches Interesse daran hat⁵³. Sie müssen sich beschämen lassen von den „Armen“⁵⁴ und den „Heiden“⁵⁵.

⁵¹ Vgl. Ps 14, 1: das Zelt als Stätte des Mahles. Noch heute nimmt man bei den nomadisierenden Arabern die Mahlzeit im Zelt ein.

⁵² Mt 8, 11 f. Jeremias a. a. O. 41: „Die Entschiedenheit, mit der Jesus den Heiden Anteil an der Königsherrschaft Gottes zusagt, wird in ihrer ganzen Tragweite erst deutlich, wenn wir die Worte ins Auge fassen, die Israel und die Völker gegenüberstellen. Denn die am weitesten gehenden Aussagen über die Heiden finden sich da, wo das Buß- und Drohwort an Israel die äußerste Schärfe erreicht.“ Es geht nämlich um die endzeitliche Entscheidung, und so wird mit der Ablehnung der Juden die Missionszeit für die Heiden begründet. Vgl. Mk 13, 10; Mt 24, 14; Mk 16, 14; Mt 28, 19 und die Weiterführung des Gedankens in Rm 9—11.

⁵³ Nach rabb. Auffassung wird Moses als der Hausvogt Gottes betrachtet (s. Num 12, 7). Der treue Hausvogt od. Knecht kommt oft in den Gleichnissen Jesu vor: Mt 24, 42 ff.; Lk 12, 42 ff., im Wechsel Lk 16, 1 ff. Das Bild bleibt auch in der apostolischen Verkündigung: Gal 4, 2; 1 Kor 4, 1 f.; Tit 1, 7; vgl. Ign Eph 6, 1.

⁵⁴ In der Verkündigung Jesu tritt immer wieder der Gedanke in den Vordergrund, daß es die „Armen“ sind, die ihn aufnehmen, ja, daß im Grunde nur sie dazu fähig sind. Können doch nur Hungrige gespeist und nur Traurige getröstet werden, strecken doch nur Arme ihre Hände nach einer Gabe aus. An denen, die aus vielfältiger Satttheit kein Verlangen mehr nach der Botschaft vom gastlichen Gott tragen, werden die Boten vorbeigehen müssen. Der Gastherr Jesus ist bei ihnen nicht gefragt. Solche sind dann aber auch keine „Söhne Abrahams“. Denn Abraham war ja im AB der Gottempfangende und darum Gesegneter schlechthin. — Manchmal ist der „Arme“, zu dem der Herr eintritt, ein „Sünder“. In diesen Zusammenhang gehört die Geschichte von der Begegnung Jesu mit dem Zöllner Zachäus, der zwar äußerlich gesehen alles hatte, der aber mit verlangenden Augen nach dem Herrn ausschaut, weil er eben doch „arm“ ist. Darum wird er als „Sohn Abrahams“ gepriesen. Er darf den Gast empfangen, der in Wirklichkeit Gastgeber ist. Und nun wird er unter der Erfahrung mit dem ihn Beschenkenden selber zum Geber an andre. Als die

Mit Vorliebe verwendet Jesus die Bilder von der Gastfreundschaft, wenn er deutlich machen will, was es bedeutet, an ihn zu glauben. Er begehrt Aufnahme. Das zeigen allerdings die Evangelien weniger daran, daß sie Jesus im konkreten Sinne als einen um Gastfreundschaft Bittenden hinstellen, als daß sie betonen, wie Jesus die Gastfreundschaft für seine Jünger erbittet und verlangt. Wird ihnen das Haus aufgetan, dann heißt es: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf“.

Jesus ist gewiß oft zu Gast gewesen. Die Geschwister von Bethanien werden als seine Gastfreunde erwähnt. Er kehrt in das hochzeitliche Haus zu Kana ein und nimmt an den Mählern der Pharisäer teil⁵⁶. Aber diese Erwähnungen werden von den Evangelisten nicht deshalb gegeben, damit wir sehen, wie Jesus gastlich aufgenommen wurde, sondern aus anderen Gründen. Man könnte sagen, aus einer entgegengesetzten Tendenz heraus: um zu betonen, wie Jesus stets auf Wanderschaft gewesen ist und im Grunde ein Heimatloser mitten in seiner Heimat⁵⁷.

Auch in den Gleichnissen will Jesus nicht die Tugend der Gastfreundschaft preisen, das wäre viel zu vordergründig. Er fordert „Aufnahme“ in einem viel tieferen Sinne, in dem sich Aufnahme und Glauben decken.

Das wird besonders dann klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Jesus selbst kein Haus hatte, in das er andere einladen konnte, und dennoch Gastherr ist. Er speist und nährt die Seinen und gibt sich schließlich selber zur „Speise“⁵⁸. Denn wer seine Boten zu Tische lädt und selber an Seinem Tische sitzen darf, der hat schon Teil am eschatologischen Mahl⁵⁹.

Von daher und nur von daher bekommt die Gastlichkeit unter Christen ihren spezifischen Sinn. Was im AT schon angedeutet

Kirche dieses Evangelium für Kirchweih auswählte, hat sie damit eines der Grundgesetze des Reiches Gottes unterstrichen und jeder sich neu konstituierenden Pfarrgemeinde überreicht: Wer Christus empfängt, tut die Hände auf und nimmt, was er empfangen darf, und er tut sie wieder auf und gibt von dem Eigenen. In diesem Sinne ist auch der Jubel des hl. Thomas zu interpretieren: „O res mirabilis: Manducat Dominum pauper, servus et humilis!“ und die Anrufung aus der Pfingstsequenz: „Veni, pater pauperum!“

⁵⁵ Mt 11, 20—24 par; Mt 12, 41 f. par; Lk 11, 32; Lk 4, 25—27

⁵⁶ Lk 7, 36 ff.; 10, 38 ff.; 19, 1 ff.; Joh 2, 1 ff.

⁵⁷ Mt 8, 20 u. ö. Jesu Heimatlosigkeit hat auch typologischen Sinn, sie erinnert an die Heimatlosigkeit Israels in Ägypten, an die Wüstenzeit, und transzendiert sie.

⁵⁸ Mk 6, 41 ff.; 7, 6 ff.; Lk 22, 27; Mk 14, 22 par; Joh 13, 1 ff.

⁵⁹ Dazu J. Jeremias, Jesus als Weltvollender, 1930, 74 ff.

wird, gewinnt in der Botschaft Jesu Prägnanz: Es besteht ein reziprokes Verhältnis zwischen der Gastfreundschaft, die man empfängt, und derjenigen, die man gewährt. Die Würde, die man einem Gaste zuerkennt, zeigt sich daran, welche Bedeutung man dem Mahle mit ihm beilegt. Die Vorstellung eines Job bekommt hier neuen Akzent: Jemanden aufnehmen können heißt, zuvor bei Gott zu Hause und in Seinem Segen sein.

Exkurs: *Die Aussagen vom Weltgericht Mt 25, 31—46*

Im synoptischen Zeugnis über das Reich Gottes nehmen diese Verse eine Sonderstellung ein. Wir müssen ihnen Aufmerksamkeit schenken, denn gerade von diesen Worten sind immer wieder Auswirkungen auf Theorie und Praxis christlicher Liebestätigkeit ausgegangen.

Im Mittelpunkt stehen die Herrenworte: „Was ihr einem der Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan.“ Der Herr schaut als eschatologischer Richter zurück auf die Werke der Menschen, denen er nun sein endgültiges Urteil verkündet. Bis zum Ende hin bleibt das Wort Geheimnis für alle, die noch auf dem Wege sind. Aber als Glieder der eschatologischen Heilsgemeinde sind sie fähig, die Begründung ihres Herrn zu verstehen.

Bei Matthäus spannt sich ein großer Bogen von der Aussendungsrede Mt 10 bis zu diesen Versen, die die letzte ausdrückliche Jüngerunterweisung sein wollen.

War dort von der Gastlichkeit die Rede, so wird auch hier das gleiche Motiv angerührt. Das allein kann uns zeigen, daß der bei oberflächlicher Betrachtung selbstverständliche Zusammenhang zwischen Gastfreundschaft und Mission nur durch die Offenbarung Jesu recht zu verstehen und in seiner Bedeutung faßbar ist. Die Relation zwischen Gastfreundschaft und Mission kann also keinesfalls auf sozialer oder soziologischer Basis gegeben, sondern muß eine geoffenbarte sein.

Zwar wird die Rede vom Weltgericht gern als Aufruf zu sozialem Verhalten verstanden. Man hat sie auch oft als Beleg für eine kasuistische Lohn-Strafe-Theologie heranziehen wollen. Damit wird aber der Akzent der Gerichtsrede verschoben. Denn das Ziel des Reiches Gottes ist nicht die Beendigung aller sozialen Nöte. Auch wägt am Ende der Tage der König nicht gute Werke mit bösen ab.

Der lebendige Herr fragt hier nicht nach Werken, sondern nach Früchten der Liebe. Er prüft die personale Beziehung⁶⁰ der Menschen untereinander. Die persönliche Hinwendung zum andern ist das Maß, nach dem gemessen wird⁶¹.

Die Menschen erwiesene Barmherzigkeit wird bezeichnender Weise gerade mit den verschiedenen Handlungen umschrieben, die zu einer rechten Gastfreundschaft gehören: Aufnahme, Kleidung, Speisung, Schutz, Füreinandereintreten usw.

⁶⁰ Der Begriff „ἐπισκοπεῖν“ als ein verantwortliches Sidkümmern spielt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle. Die Jünger sind von Jesus über den „καὶρὸς τῆς ἐπισκοπῆς“ belehrt worden, ehe sie die Worte Mt 25, 31 ff. über Endzeit u. Gericht anvertraut bekommen.

⁶¹ Die Juden pflegten mit geschlossenen Augen Almosen zu geben (Billerbeck IV, 565 ff.), d. h. „etwas“ zu tun u. dabei über die Niedrigkeit des Empfängers hinwegzusehen.

Im Unterschied zur Aussendungsrede Mt 10 kann man hier nicht einmal eine formale Ähnlichkeit mit der Einrichtung des Schiachinstitutes gewahren. Die um Aufnahme Bittenden kommen nicht „im Namen Jesu“⁶². Es geht hier nämlich gar nicht um die Aufnahme der ausdrücklich Abgesandten. Das Erschütternde an diesem Kapitel ist, daß die Gastlichen und Helfenden gar nicht wissen, wem sie in Wirklichkeit dienen, — und daß die Ungastlichen nicht einmal die Unhöflichkeit gegen den Meister ausdrücklich gewollt haben. Die Christusbeziehung wird erst im Gericht enthüllt. Was die Liebenden getan haben, war Christuswerk! Was die Lieblosen nicht getan haben, das schließt sie aus der βασιλεία aus!

Die Hingabe an den Nächsten, die sich — das konnte sogar ein Heide verstehen — am augenfälligsten beim gemeinsamen Tisch kundgibt, macht den Menschen zum Bruder Christi. Wer dem anderen keinen Anteil gibt an seinem eigenen Leben und ihn nicht zu der ihm anvertrauten Familie rechnet, der empfängt kein Leben an der Tafel Gottes und darf sich nicht zur Familie Jesu zählen⁶³. Zum Hause Gottes, zur Basileia gehört nur derjenige, der wie Christus selbst dem Notleidenden und Gefährdeten Beistand und Schutz gewährt hat⁶⁴.

Solches macht Jesus seinen Jüngern offenbar, denn sie sind es doch, die mit ihm am Ende der Tage zu Gericht sitzen werden. Darum müssen sie jetzt schon erkennen, daß die Liebe Christi sie mit allen Menschen verbindet. Christi Liebe aber ist so beschaffen, daß sie sich hinneigt zum Heimatlosen, Hungernden, Dürstenden. Damit sind die Jünger in Pflicht genommen, aufzumerken, wer eingegliedert werden soll in das Gottesvolk der Endzeit. Wer um die Gastfreundschaft Gottes weiß, um diese universale Liebesbezeugung an alle Menschen, der hat am Ende der Tage dafür keine Entschuldigung, daß er nicht zu den Liebenden gehörte. Die Liebe Gottes erstreckt sich wie der Schein der Sonne über Gute und Böse⁶⁵, sie weiß, ehe die Menschen darum bitten, was sie nötig haben⁶⁶. Auch die Heiden stehen vor dem Thron des richtenden Menschensohnes. Auch sie haben keine Entschuldigung, wenn sie sich dem Nächsten verweigern. Der Jünger Jesu aber weiß ausdrücklich, daß er zur Tischgemeinschaft mit Gott berufen ist und alle Menschen ins Haus Gottes laden soll. Darum ist er speziell in dem schon erwähnten reziproken Sinn zur Gastfreundschaft aufgerufen. Andererseits soll er aber auch durch diese Worte darüber

⁶² Vgl. Mt 10, 22; 10, 42; Mk 9, 38 ff.; Lk 9, 49 f.

⁶³ In diesen Zusammenhang gehören alle Worte Jesu vom „Leben gewinnen“ und „Leben verlieren“; Synopse, dt. von J. Schmid, 1949, 58.

⁶⁴ Im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10, 25—37) wird der zum „Nächsten“, der den Bruder „sah“ und ihm half. Bruderschaft zeigt sich am Mittragen der Lasten u. Nöte des anderen (Gal 6, 2; Kol 3, 13 f.), sie findet ihren Höhepunkt in der Feindesliebe, die der Ganzhingabe Gottes entspricht und das Ganzopfer des Alten Bundes überhöht. Dazu: A. Winterswyl, Mandatum novum, über Wesen u. Gestalt der christlichen Liebe, Kolmar 1941; Ceslaus Spicq, Die Liebe als Gestaltungsprinzip der Moral i. d. synopt. Evangelien, Freibg, Zeitschr. f. Philos. u. Theol. 1954, 394 ff. Die bedingungslose Liebe erfüllt das alte Heiligkeitsetz: Gastliche Aufnahme bestimmt das Gottesverhältnis und das ewige Schicksal.

⁶⁵ Mt 5, 42

⁶⁶ Mt 5, 8.32

belehrt werden, daß der eschatologische Richter, der Herr der Basileia, schon auf Erden ihr ständiger Begleiter sein wird, der alles, was ihnen selbst als „geringsten Brüdern“ widerfährt, miterleidet und mitempfängt⁶⁷.

III. Die Beziehung zwischen „Aufnahme“ und „Sendung“ im Johannesevangelium.

Das Johannesevangelium verankert die geschichtliche Sendung der Jünger im personalen Gott selbst. Es ist das Evangelium vom sendenden Gott und vom aussendenden Christus schlechthin.

„Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch!“ (Joh 20, 21)⁶⁸. Der Sendende ist der Vater. Er sendet den Sohn⁶⁹. Die Sendung des Sohnes vom Vater ergeht an die Welt, die sich darüber in Glaubende und Nichtglaubenwollende, in Erkennende und Blinde, also in solche, die den Gesandten aufnehmen, und solche, die ihn nicht aufnehmen wollen, scheidet, wie es schon im Prolog angedeutet wird. An der Stellung zum einzigartigen Sohne, der vom Vater „herab“ gekommen ist, entscheidet sich alles. Denn Jesus „offenbart“ den Vater. Und wer den Sohn annimmt oder abweist, der hat damit seine Stellung zum Vater kundgetan⁷⁰. Der Sendende handelt also durch den Sohn, und der Gesandte handelt in vollkommener Einheit mit dem Vater. Es ist für unseren Zusammenhang wichtig, sich zu verdeutlichen, daß der Sendende Vater und

⁶⁷ Zum Stand der Diskussion über die Exegese dieser Perikope vgl. die Kommentare, dazu: Wikenhauser, Die Liebeswerke i. d. Gerichtsgemälde Mt 25, 31—46 (Bibl. Zeitfragen, 1932, 366—377); W. Brandt, Die geringsten Brüder (Jahrbuch d. Theol. Schule, Bethel, 1937, 1—27).

⁶⁸ Jesus begrüßt die furchtsamen Jünger, die sich aus Angst vor den Juden aus der Öffentlichkeit zurückgezogen haben. Der Auferstandene grüßt sie mit dem Friedensgruß, der in dieser Stunde seinen eigentlichen Sinn erhält; es ist der Gruß des Reiches Gottes und der Fülle des Lebens. Die Jünger erkennen ihren Herrn. Daraufhin geschieht die Sendung. Durch Anhauchung wird den eben noch Verzagten Heiliger Geist und Kraft vermittelt. Die Handlungs- und Tatkraft Jesu geht auf sie über, und sie nehmen teil an seiner Sendung an die Welt. Diese Sendung ist nach dem Evangelium eine zweifache: Gericht zu halten und Gnade auszuteilen. Sie enthält Vollmachten über Leben und Tod. In diesem bedeutungsvollen Abschnitt des Johannesevangeliums sind alle griechischen Begriffe genannt, die begründen können, warum das vierte Evangelium vornehmlich Evangelium von der Sendung ist. Dort finden sich die beiden Begriffe „πέμπειν“ und „ἀποστέλλειν“. Der erste kommt im Evangelium 24mal vor, der zweite 18mal, also auffallend häufig.

⁶⁹ 5, 24; 5, 30; 7, 16; 8, 16; 13 45; 14, 24 u. ö. „Der mich gesandt hat“ ist eine stets wiederkehrende Gottesaussage Jesu (5, 23; 6, 44.57; 8, 18; 10, 36; 12, 49; 20, 21). Vater und Sender sind synonyme Begriffe. Analog dazu: Kinder und Aufnehmende (1, 12; 20, 22b; 20, 17: λαμβάνω).

⁷⁰ 8, 42; 15, 23 f.

der Gesandte Sohn ist. Das Bild vom Vater ist im Johannes-evangelium nur von Christus her zu verstehen⁷¹. Gott ist nie im allgemeinen Sinne „Vater“, sondern der Vater Jesu Christi. Er erschließt seine Väterlichkeit nur in seinem Sohn. Entsprechend ist der Sohn nicht irgendein Gesandter, der bestimmte Vollmachten von Gott bekommen hat und der deshalb an die Seite der großen Propheten gestellt werden könne, sondern er ist in einem bisher unerhörten Sinne Gesandter, ausgezeichnet durch den einmaligen Lebensbezug zum Vater und Sendenden als der „Sohn“. Charakteristisch ist, daß Jesus meistens darum „mein Vater“, daß er hingegen nie „unser Vater“ sagt⁷². Der Vater ist das Leben des Sohnes.

Auch die den Sohn Aufnehmenden sind zum Leben bestimmt, sie sind zu diesem Leben beim Vater aber nur durch den einen Sohn gerufen und können nur über ihn ins Vaterhaus. Wenn sie mit dem Sohn in dauerndem Kontakt bleiben⁷³, werden sie durch ihn beim Vater gespeist, geweiht, bedient und schließlich „mitgenommen“⁷⁴. Der Sohn hat Heimat beim Vater, auch wenn er unter den Menschen „zeltet“⁷⁵. Der Sohn hat dauernde Verbindung mit dem Vater, dem Glaubenden muß sie erst der Sohn herstellen. Vom Sohn heißt es: „der Vater ist in mir“⁷⁶, von den Jüngern kann

⁷¹ Wenngleich auch an das dem Orientalen und besonders den Israeliten vertraute Bild vom „Hausvater“ angeknüpft wird. Der Hausvater ist der Patriarch, dem man zu Willen sein muß und dem im Familienverband die höchste Ehre gebührt. Da es im Evangelium um den himmlischen Vater geht, ist das Bild natürlich transzendiert. Aber auch am himmlischen Vater wird die Macht betont. Er hat unumschränkte Befugnis über die Seinen, und das Recht und die Regierung liegen in seiner Hand (vgl. Dt 14,1 mit Joh 15,22 f.). Die Menschen müssen ausführen, was er will und plant. Das Vaterbild des Johannesevangeliums ist identisch mit dem synoptischen Bild vom himmlischen König, soweit es die Macht angeht. Dennoch wird bewußt am Vaternamen festgehalten, weil er eine für das Verständnis der Person Jesu unumgängliche und wesentliche Aussage enthält.

⁷² Das Vater-Sohn-Verhältnis ist so eng, daß Jesus sagen kann: „Ich und der Vater sind eins“ (10,33). Der Vater ist das Ziel des Sohnes und der Seinen, zu ihm zu kommen entspricht dem synopt. „Ins-Reich-Gottes“-Kommen (vgl. 1,16 mit 19,31 und die syn. Aussagen vom Reich).

⁷³ beachte den terminus „bleiben“ in Joh 15

⁷⁴ 14,3. Zum Wort von den „Wohnungen“ (14,2b) vgl. äth Hen 45,3. Dazu: O. Schäfer, Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen, ZNW 32, 1933, 210–217.

⁷⁵ 1,14

⁷⁶ 14,11

es nur heißen: „ihr in mir“⁷⁷. Wenn aber die Sohnesmacht auf die Jünger übergehen soll, dann heißt es: „mein und euer Vater“⁷⁸. Nach den Abschiedsreden steht die Sendung des Parakleten in engstem Zusammenhang mit dem „Hingang“ Jesu zum Vater⁷⁹, der seinem „Ausgang“ entspricht⁸⁰. Bestand der Auftrag des menschengewordenen Sohnes Gottes in erster Linie darin, den Zusammenhang zwischen Vater und Sohn, gleichsam ihre Hausgemeinschaft, zu bezeugen, so besteht die Aufgabe des Parakleten darin, die Einheit zwischen den Gläubigen und dem Vater zu verwirklichen. Das geschieht mit der Übergabe der Sendung an sie⁸¹.

Die Einheit mit dem Vater und das Sein beim Vater äußert sich im „Frieden-Haben“⁸². Von der Atmosphäre des Vaterhauses umgeben, die ihnen in Christus erschlossen ist, tragen nun die Jünger den Namen des Sohnes in die Welt und mit dem Namen des Sohnes auch den des Vaters, bevollmächtigt durch den Heiligen Geist. Wo immer sie „Vater“ sagen, da bleibt es nicht aus, daß sie von der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn Zeugnis ablegen. Sie verkündigen das „Leben“ im Wissen um das „Brot des Lebens“, das sie alle nährt, und um den heiligen Weinstock, der zum Fruchtbringen eingepflanzt wurde. Ihnen ist das Geheimnis der Blutsgemeinschaft mit dem Sohne anvertraut worden, das Mysterium der Hingabe. Im Heiligen Geist verstehen sie, was Jesus ihnen mit der Fußwaschung zeigen wollte: Die Sohnschaft schließt die Herabneigung zu den Brüdern ein. Die Gebärde der Erniedrigung dürfen sie nun als die Gebärde dessen deuten, der sich „zu Hause“ wußte und seinen Gästen Anteil daran geben wollte⁸³. Darum

⁷⁷ 15, 1—8

⁷⁸ 20, 17

⁷⁹ 14, 28; 16, 5 ff.

⁸⁰ Beide Worte zeugen vom Präexistenten, von dem ewigen Zuhause Jesu beim Vater (1, 18)

⁸¹ Joh 17; Joh 20, 21. Zur Gestalt des Parakleten: G. Bornkamm, Der Paraklet im Johannesevangelium, Festschrift Bultmann 1949, 12—36. B. vergleicht die Aussagen über den Geist in Kp 3 mit denen der Abschiedsreden; einmal schließt das Kommen des Sohnes schon das Wirksamwerden des Geistes ein, das andere Mal ist der P. der Weiterführer des Werkes Jesu, der an den „erinnert“, der Weg, Wahrheit, Leben ist. Das Ev setzt voraus, daß der Hörer weiß, welche Rolle der Paraklet spielt, unvermittelt wird er angekündigt (14, 15 ff.; 15, 26; 16, 5 ff.) als Ankläger, Zeuge, Richter und Helfer in einem.

⁸² 14, 27; 16, 33

⁸³ 13, 7 ff. Nur wer sich diesen, den Juden ärgerlichen, weil für einen Würdigen unwürdigen Dienst gefallen läßt, der hat Gemeinschaft mit Ihm und bleibt schicksalhaft mit Ihm auf Seinem Wege in die Herrlichkeit verbunden. Der

dienen sie selbst. An ihrem Dienst wird nun die Welt die Liebe des Vaters erkennen. An der dienenden Liebe der menschlichen Boten gibt sich der gute Hirte selbst zu erkennen⁸⁴.

So ist bei den Jüngern „Von-Ihm-Leben“ und „Ihn-Verkündigen“ eins. Der mit der Sendung an die Welt beauftragte „Missionar“ und Jünger muß sich nach der Botschaft des vierten Evangeliums immer deutlich machen, daß er in einer Kette steht: Wer Christus begegnet, der hat es mit dem Vater zu tun; wer den mit Heiligem Geist erfüllten Aposteln begegnet, der begegnet Christus. Der Heilige Geist befähigt die Jünger zum Christudienst an die Welt. Ihre Sendung kann mit keiner anderen Beauftragung verglichen werden. Christudienst aber heißt: Heimholung der Welt als „Eigentum Gottes“⁸⁵. Diese Heimholung ist verbunden mit einer neuen Bruderschaft unter den Menschen⁸⁶, mit der Entstehung der Gottesfamilie durch die Liebe Christi*.

Empfang eines solchen Dienstes erschließt den Jüngern ein neues Miteinander. Christus stellt sich in der Geschichte von der Fußwaschung als der rechte, vorbildliche Gastgeber dar. Darauf verweist auch schon Ambrosius (Migne PL XCII, 596, 67).

⁸⁴ Joh 10; 21, 15 ff.

⁸⁵ 1, 11; 3, 16

⁸⁶ „Dein Sohn“, „deine Mutter“: Joh 19, 26 f.; „meine Brüder“, „euer Vater“: 20, 17. Das Gebot der Bruderliebe: 13, 34; 15, 12; 15, 17; — das Maß: „Wie ich euch geliebt habe“.

* Über den Befund in den übrigen ntl Schriften folgt ein weiterer Beitrag.

THOMAS OHM

VON DER BERUFUNG UND DEM BERUF DES MISSIONARS

Die Antriebe zur Stiftung der großen Religionen sind nach den Quellen, wie jeder mit der Religionsgeschichte¹ Vertraute weiß, nicht aus den betreffenden Stiftern selbst, sondern von außen, von einer höheren Macht her gekommen. Zum mindesten sind diese und jene Stifter subjektiv überzeugt gewesen, von einer fremden Macht zu ihrem Werk gerufen oder berufen worden zu sein, so Zarathustra und so Muhammed. Ähnliches gilt von vielen religiösen Reformern und Verkündern. Wann und wo wirklich höhere, göttliche Kausalität vorlag — bei den „Heiden“ und den Muhammedanern kaum, wohl aber bei Moses und den Propheten² —

¹ Vgl. Bertholet, *Berufung*. RGG I, 940 f.

² Vgl. Bertram, *Berufung*. RGG I, 941—45.

wollen wir hier nicht untersuchen. An dieser Stelle geht es nur um eine bestimmte Berufung, nämlich um die der Verkünder, näherhin der Missionare³, und hier auch nur um bestimmte Aspekte dieser Berufung.

In den Anfängen war es so: Männer, die ein Leben führten wie alle anderen auch und gleich diesen auf dem See, auf dem Felde oder an der Zollstätte ihrer Arbeit oblagen, wurden zu ihrem „Kairos“, also an einem bestimmten Tage und zu einer bestimmten Stunde, vom Herrn angeblickt, angeschaut, erkannt, aufgeweckt, angesprochen, angerufen, aufgerufen, weggerufen, kurz „berufen“. „Da sah er im Vorbeigehen Levi, des Alphäus Sohn, an der Zollstätte sitzen und sprach zu ihm: ‚Folge mir nach!‘ Und jener stand auf und folgte ihm nach“ (Mk 2, 14). „Im Vorübergehen sah er zwei andere Brüder: Jakobus . . . und seinen Bruder Johannes, wie sie gerade mit ihrem Vater Johannes Zebedäus im Boote ihre Netze herrichteten. Er rief sie, und sogleich verließen sie das Boot und ihren Vater und folgten ihm“ (Mt 4, 21 f = Mk 1, 20). Typische Fälle einer *κλησις*⁴, einer *vocatio*, einer Berufung im ursprünglichen, eigentlichen, buchstäblichen, engeren Sinn des Wortes! Hier werden Männer vom Herrn zu einer bestimmten Arbeit gerufen. Levi, Jakobus und Johannes haben ihren Beruf nicht gewählt, sondern sind für ihn erwählt worden. Wenn sie nach dieser Berufung Menschenfischerei trieben, dann nicht deswegen, weil es ihr „Beruf“ war, so wie die Erhebung von Zöllen und die Fischerei ihr Beruf gewesen war, nicht deswegen, weil sie die Menschenfischerei kennen und lieben gelernt, gewählt und „studiert“ hatten, sondern deswegen, weil sie von einem Höheren förmlich gedungen und in Dienst genommen, in Pflicht genommen waren, und wenn sie die Verantwortung der Mission übernahmen und trugen, dann des-

³ Über diese Berufung vgl. F. Aupiais, *Le Missionnaire*. Paris 1938; Bertram, a. a. O.; J. E. Champagne, *Manuel d'action missionnaire*. Ottawa (1947) 539—563; J. Hugon, *Une carrière. Le missionnaire*. Paris 1925; J. C. Lambert, *Call, Calling*. ERE III, 145; J. Malenfant, *La vocation missionnaire*. Gorakhpur 1952; M. Mimmi, *Le vocazioni missionarie*. In: *Cultura Miss.* (Padova) 1932, 109—123; P. M. da Mondreganes, *Manuale di missionologia*. Torino-Roma 1950, 264—272; P. Louis, *Der Beruf zur Mission*. Aachen 1921; A. Termino Saiz, *Las vocaciones misioneras*. In: *Misiones Extranjeras* (Burgos) 1948, 38—41; G. B. Tragella, „*Santa follia della vocazione missionaria*“. Milano 1923, 1930; G. Vaca, *La vocación sacerdotal-misionera, a la luz de los más recientes documentos pontificios*. In: *Misiones Extranj.* (Burgos) 1949, 64—77; V. C. Vanzin, *La vocazione missionaria*. Roma 1940; V. C. Vanzin, *Come nasce un missionario*. Parma 1943.

⁴ Zum biblischen Terminus *καλεῖν* vgl. K. L. Schmidt in ThWzNT III, 488 ff.

wegen, weil sie einen gottgegebenen Auftrag verspürten, einen „unentrinnbaren Zwang“, weil sie mußten — allerdings auch zugleich, weil es „höchste Seligkeit“⁵ war (vgl. Rm 8, 35; 2 Kor 5, 14; Gal 2, 2). Kurz, der Beruf der Apostel beruhte nicht auf eigenen Überlegungen und Neigungen und schon gar nicht auf Gefühlen und religiösen „Erlebnissen“, sondern auf einer Tat und einem Eingreifen Gottes⁶. Auch Paulus gehört hierher. „Ganz entgegen seiner bisherigen Grundrichtung ergeht an ihn von oben her die Weisung, das Evangelium unter die Völker zu tragen“⁷. Der Kirche von Antiochien erklärt der Herr: „Sondert mir den Barnabas und Saulus aus für die Aufgabe, zu der ich sie berufen habe, — προσκέκλημαι“ (Apg 13, 2). Paulus war nach seiner eigenen Überzeugung und Gewißheit berufen zum Apostel und auserkoren für das Evangelium Gottes (Rm 1, 1), „berufen zum Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes“ (1 Kor 1, 1).

Heute spricht man noch von Beruf und Berufswahl. Aber mit diesem letzteren Wort, das wie das Wort vom hölzernen Eisen eine *contradictio in adjecto* darstellt, meint man jenes Geschehen, bei dem jemand von vielen Berufen einen für sich auswählt. In diesem Sinn wählt man auch den Missionsberuf. Doch finden immerhin noch Berufungen zur Mission im strengen Sinn statt. Noch in unseren Tagen werden hin und wieder Männer — nicht in gleicher, aber doch in ähnlicher Weise wie die Apostel — von Gott, von Christus erblickt, angeschaut, angesprochen, gerufen, berufen und vom Feld, von der Werkstatt, von der Fabrik, von der Bank, vom Hospital, von der Universität her geholt, in Dienst genommen und der Mission zugeführt, langsam und sicher oder auch unversehens und unvermittelt, ohne viel Umstände. Noch heute kommt es vor, daß Männer zu dem ihnen bestimmten Kairos, um die erste oder dritte oder sechste oder elfte Stunde ihres Lebens, von einem Wort des Evangeliums so getroffen werden, als ob sie ganz persönlich angesprochen wären, eine Weisung erfahren, eine Konzentration ihres Wesens erleben und im Gefolge davon nach mehr oder minder merklichen Erschütterungen ihres Wesens in die Mission gehen und so dem Höchsten nachtrachten. Kurz, noch heute gibt es *vocatio* zur Mission im strengsten Sinn und im Gefolge davon *vocatio* für Gott und Gottes Werk bei den Nichtchristen. Wer

⁵ Bertram, a. a. O. 945.

⁶ Vgl. EMZ 1954, 174 f.

⁷ R. Luther, *Neutestamentiliches Wörterbuch* ¹². Berlin (1941) 15.

so etwas erlebt hat, vergißt es nie mehr, weder die Weise noch den Kairos.

Freilich, die Regel ist dies nicht. Heute werben Predigten, Schriften, Artikel und Filme für den Missionsberuf und werden durch eigene Werke Ordens- und Priesterberufe „geweckt“ und gefördert⁸. Die Missionsorden und -gesellschaften laden durch Annoncen⁹ in Zeitschriften und Kalendern zum Eintritt in ihre Klöster ein oder holen sich durch ihre Vertreter aus dem Volk geeignete junge Leute in ihre Häuser, in denen dann alles getan wird, um keimhafte Berufe zu entwickeln oder „latente“ Berufe zu „wecken“, um die jungen Leute für „Missionsberufe“ zu interessieren und zu begeistern, vorzubereiten und auszubilden. Am Schluß der Ausbildung, gewöhnlich nach dem Absolutorium, erfolgt dann die „Berufswahl“. Die jungen Leute wählen. Die einen ergreifen einen anderen Beruf, die anderen treten ein. Die meisten Missionare, die auf dem Felde der Weltmission arbeiten, sind auf diesem Wege zu ihrem Beruf gekommen und in die Missionen gelangt. Ihr Beruf ist also mehr oder weniger ein Analogon zu andren Berufen und ihre berufliche Ausbildung ein solches zu der des Arztes, des Anwalts, des Lehrers und anderer Akademiker.

Auch in der allgemeinen Art, wie man die „Berufenen“ behandelt, sind Unterschiede zwischen einst und jetzt. Christus hat jene, die ihm leichthin folgen wollten, darauf hingewiesen, daß der Menschensohn nicht hat, wohin er sein Haupt legen kann, und daß er sie, die Apostel, wie Schafe mitten unter die Wölfe sende. Der hl. Benedikt will, daß man jene, die ins Kloster einzutreten vorhaben, zunächst einmal abschrecke (Regel 25). Unseren Missionaren aber macht man den Eintritt gewöhnlich leicht, so wie man die Bekehrung zum Christentum leichter zu machen pflegt, wenn nicht gar dazu einlädt, obwohl Christus von seinem Weg als einem schmalen und schweren gesprochen hat.

Kurz, der Zuwachs der Missionsorden und -gesellschaften ist nicht von ungefähr gekommen. Die Leute sind nicht aus sich eingetreten und Missionare geworden.

Wollen wir in unseren Tagen sehen, was an die Berufungen in den Anfängen erinnert, dann müssen wir uns an die Berufungen im strengen Sinn halten, die, wie eben erwähnt, immer noch bei uns

⁸ Über „Werke zur Förderung der Priesterberufe“ vgl. W. Reinhardt, *Berufung*. LThK II, 239 f.

⁹ Vor mir liegt ein bekannter Hauskalender von 1955, der auf zwei aufeinanderfolgenden Seiten nicht weniger als 10 Annoncen dieser Art bringt.

vorkommen, oder auch vielleicht an bestimmte Erscheinungen in den Sekten denken. Hier begegnen wir Leuten, die Berufung im eigentlichen Sinn zu haben scheinen, Leuten, die sich berufen fühlen, die „brennen“, die unwiderstehliche Überzeugungskräfte entwickeln, Leute, die voll von Christus sind und deswegen von ihm überfließen, die nicht leben können, ohne von Christus zu reden und für ihn zu arbeiten, Leuten, die nicht zu existieren vermögen, wenn sie nicht andere für Christus gewännen und Seelen retteten.

Doch kehren wir zu der erwähnten Entwicklung zurück! Diese letztere ist eine natürliche, und sogar eine zwangsläufige gewesen. Jede religiöse Gemeinschaft wollte naturgemäß wachsen und ihren Arbeitsbereich erweitern. Jede hatte große Aufgaben. „Die Ernte ist groß. Aber der Arbeiter sind wenige.“ Hätte man immer auf die im strengsten Sinn Gerufenen gewartet und sich mit ihnen begnügt, so hätte man nicht zu ernten vermocht, was zu ernten war. Man war einfach gezwungen, möglichst viele Arbeiter für das riesige Werk der Weltmission zu suchen, zu gewinnen, anzustellen, war einfach gezwungen, Berufe zu suchen und zu entwickeln, war einfach gezwungen, sich einen entsprechenden Nachwuchs zu sichern, der das begonnene Werk fortführen und entfalten konnte. Jedenfalls hat die Missionstätigkeit auf diesem Wege eine nie dagewesene Ausdehnung erfahren und ungewohnte Früchte getragen und haben wir in den letzten hundert Jahren mehr Nichtchristen bekehrt, als in den ersten 300 Jahren bekehrt worden sind. Hinzu kam bei dem allen, daß man ja schließlich den Gnadenberuf nicht mit psychologischen Mitteln feststellen kann und immer noch eine Theologie des Missionsberufes fehlt. Allerdings hat das erwähnte System viel gekostet. Von den jungen Leuten, die wir unter erheblichen Kosten in unseren Missionsseminarien herangebildet haben, ist bisher nur ein kleiner Bruchteil zum Ziele gelangt. Auch sind auf diese Weise viele Missionare doch mehr oder weniger „zufällig“ zu ihrem „Beruf“ gekommen, darunter „gewöhnliche“ Menschen. Wir kennen ähnliche Erscheinungen vom Heilwesen und von der Kunst her. Nur allzu viele haben den Beruf des Arztes ergriffen, ohne etwas vom echten Arzt an sich zu haben, — reine Mediziner. Nur allzu viele sind Künstler geworden, ohne Künstler zu sein. „Von tausend ‚Künstlern‘ ist vielleicht ein einziger berufen“¹⁰. Künstler ist der, welcher wie ein Medium ist,

¹⁰ H. Mahner, *Natur - Kunst - Kultur?* In: „Natur und Kultur“, 46, 1954, 105.

welcher einem anderen gehört, welcher sich selbst verloren hat, welcher wie ein Pinsel in der Hand eines andern ist, der wie in einem Zustand der Trance, einem Zustand vollkommener Hingebung an das Werk malt, dessen Bild von einer höheren Macht stammt, die durch ihn wirkt. Andere mögen Künstler heißen und auch ganz gut malen, sind aber keine Künstler. Viele arbeiten gut oder sogar ausgezeichnet als Missionare, ohne Missionar im eigentlichen und höchsten Sinn des Wortes zu sein. Außerdem müssen wir wohl zugeben, daß auf die besagte Weise Orden und Genossenschaften hin und wieder mit ungeeigneten Elementen, mit „Unberufenen“ belastet worden sind, gar nicht zu reden von denen, die gleich dem Weibe Lots rückwärts geschaut und früher oder später einen anderen Beruf ergriffen haben. Dann ist wohl zuzugeben, daß auf die besagte Weise das Niveau des Missionars, der missionarischen Gemeinschaft und der Mission gesenkt worden ist, so wie das Niveau des Christentums gesenkt wurde, als im 4. Jh. Massen in die Kirche eintraten. Quantität ist aber nicht immer und unter allen Umständen ein Vorteil. Eine kleine, aber geschlossene, wohlausgebildete, gut disziplinierte und vorzüglich erprobte Truppe leistet, wie die Entwicklung des Kommunismus zeigt, oft mehr als ein aus Durchschnittsmenschen bestehendes Heer. Die Karthäuser sind nie auf große Ausdehnung bedacht gewesen, haben immer mehr auf Qualität als auf Quantität gehalten und wollten immer eine „kleine Herde“ bleiben. So haben sie besser die ursprüngliche Reinheit, Zucht und Haltung zu bewahren und besser auf die Welt zu wirken vermocht. Ja, nicht selten haben einzelne Männer mehr als ganze Massen geleistet. Ich möchte hier nicht an Karl Marx erinnern, den man als „einen Mann vom Safte der Propheten“ bezeichnet hat, der seinerzeit die Arbeiterschaft mit sich gerissen und sie „aus einer unterdrückten, zertretenen Schicht in eine zukunftsgläubige Klasse“ verwandelt hat. Erst recht nicht an Lenin. Wohl aber an Männer wie den hl. Paulus, den hl. Bernhard von Clairvaux und den hl. Franz von Assisi, deren Stimme Tausende und Hunderttausende erweckte und deren Fluidum und Ausstrahlung die Menschen hinriß. Die großen Entscheidungen der Völker hängen, wie diese Männer zeigen, nicht von dem ab, was viele denken und tun, sondern von dem, was in einigen maßgebenden Köpfen und Herzen vor sich geht und von diesen Männern getan wird.

Aus dem Gesagten darf unter keinen Umständen geschlossen werden, daß wir das System ändern müßten und sollten. Manche

werden sich vielleicht noch der Kontroverse erinnern, die vor Jahrzehnten zwischen Brancherau und Lahitton herrschte¹¹. Pius X. hat sich damals, am 26. 6. 1912, zu der These Lahittons bekannt. Der Beruf zum Priester- und Ordensstande müsse keineswegs „in einer gewissen Inspiration des Subjekts oder in Einladungen des Heiligen Geistes, das Priestertum zu übernehmen“, bestehen. Es bedürfe keiner gefühlsmäßigen Hinneigung zum Priester- und Ordensstande. Es genüge die rechte Intention und die nötige Tauglichkeit, d. h. die nötige natürliche und übernatürliche Ausstattung und die Fähigkeit zur Erfüllung der beruflichen Anforderungen. Daran ist nicht zu rütteln. Auch im Bereich der Berufung zur Mission herrscht das Gesetz der Vermittlung. Der eine hilft dem andern, seinen Weg zu finden und zu gehen. Die Päpste haben oft und nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Leiter der Mission die schwere Pflicht haben, sorgfältig Mitarbeiter zu suchen und heranzuziehen¹². Wir dürfen und müssen weiter in der gewohnten Weise Berufe „wecken“ und „fördern“. Wir dürfen und müssen weiter von dem Gedanken ausgehen, daß viele junge Leute berufen sind, ohne es zu wissen, daß viele etwas Höheres wollen, ohne zu verstehen, was das Höhere ist und was sie ausfüllen kann, daß viele nicht ahnen, welches ihr tiefstes Sein ist. Wir dürfen und müssen hier helfen und unsere Netze auswerfen¹³. Außerdem ist folgendes zu beachten. Von den Glaubensboten, die in üblicher Weise zur Mission kommen, wird Arbeit getan, die getan werden muß. Ein Heer braucht nicht bloß berufsmäßige Generale, sondern auch unbekannte Soldaten. Von der Mission gilt Entsprechendes. Wir haben nicht bloß nötig Männer wie Bonifatius und Franz Xaver, sondern auch solche, die man nicht kennt und die in den Geschichtsbüchern nicht erwähnt werden. Auch soll hier ausdrücklich betont werden, daß bei jenen, die auf die gewohnte Weise zum Missionsberuf gelangen, oft eine echte Berufung hinzukommt, daß Männer, die auf den gewohnten Wegen ihrem Ziel entgegengehen, eines Tages unmittelbar von Gott angerührt und von Gott selbst ihrem Beruf zugeführt werden.

¹¹ Vgl. darüber W. Reinhard, *Berufung*. LThK II, 238 f.

¹² Vgl. die Enzyklika „Maximum illud“ von Benedikt XV. und die Enzyklika „Rerum Ecclesiae“ von Pius XI.

¹³ Über die rechten Motive zur Ergreifung des Missionsberufes vgl. etwa J. E. Champagne, l. c., 554—557. Hier pp. 557—563 auch das Nötige über die Förderung der Missionsberufe.

Aber es liegt doch wohl daran, daß wir mehr Berufene im alten, buchstäblichen Sinn erhalten, also Missionare, die nicht bloß deswegen arbeiten, weil es nun einmal so ihr Beruf ist, sondern deswegen, weil sie vom Herrn der Ernte berufen und deswegen von ihrer Aufgabe besessen sind. Im besonderen dürfte daran liegen, solche Missionare in unseren gefährlichen und kritischen Zeiten zu bekommen. „Bitten wir also den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende“, so wie er Bonifatius und Franz Xaver gesandt hat. Im Kampf der Geister wird der Sieg — menschlich gesehen — auf der Seite sein, auf der die tiefere Gläubigkeit, die heißere Liebe, die intensivere Strahlungskraft und als Vorbedingung für dies alles die mächtigere und höhere Berufung ist, nicht auf jener, auf welcher die Organisation, die Methode und die Technik im Vordergrund steht. Die entscheidenden Kämpfe spielen sich immer nur in wenigen Geistern ab. Mit den Entscheidungen in diesen fallen die Entscheidungen in den Massen. Fehlen uns die Berufungen, deren Träger ihren Auftrag durch und durch ernst nehmen und bis in alle Tiefe begreifen, so werden wir, wie 1945 auf einer Tagung ein protestantischer Akademiker erklärte, „eines Tages zu den Objekten oder Opfern einer stärkeren atheistischen und widerchristlichen Mission“ gehören. Im besonderen brauchen wir — so möchte ich meinen, vielleicht allerdings nur menschlich meinen, da Gott ja seine eigenen, unbegreiflichen Wege hat — in den großen Veränderungen, Stürmen und Entscheidungen dieser Zeit den einen oder anderen ganz großen Berufenen, der alles wendet, weswegen wir um diesen nicht genug bitten können.

BASILISSA HÜRTGEN OSB, HERSTELLE SAKRALER TANZ (NEUE VERSUCHE)

Eines der großen aktuellen Probleme der Mission ist die Gestaltung der Liturgie für die Neuchristen. Es wird heute viel darüber geschrieben und gesprochen, weil man mehr und mehr erkennt, daß die altgewohnte Praxis unhaltbar ist, da sie zu wenig der Mentalität der Naturvölker entspricht.

Wesentlich anders als beim abendländischen Christen unserer Zeit ist bei den Nichtchristen Afrikas, Indiens, Indonesiens und anderer Gebiete die Art und Weise, wie sie sich am Gottesdienst beteiligen; es ist eine Teilnahme des ganzen Menschen, mit Leib und Seele. Der Nichtchrist kennt in seinen kultischen Feiern nicht das

lange Stehen, Knien, Sitzen im stillen innerlichen Gebet, bei dem der Körper ganz in Ruhe bleibt¹. Bei ihm ist alles Handlung, Bewegung. Beten ist für ihn ein Tun, Agieren, ja, weitgehend Tanz. Von den Negern hat ein Kenner gesagt: Sie „tanzen ihre Religion“². Ob sie Gott um Regen bitten oder um Glück auf der Jagd und im Krieg, ob sie ein Opfer darbringen oder den Ritus der Jugendweihe vollziehen: alles ist von Tanz begleitet, im Tanz ausgesagt und „geahmt“. Ohne ihn ist ein kultischer Akt gar nicht vorstellbar. Tritt der Heide zum Christentum über, so muß er — nach der bisherigen Missionspraxis — mit allem Gewohnten brechen, mit religiösen Formen, die für ihn das Selbstverständliche, seiner Natur Entsprechende sind. Man muß sich klarmachen, welchen Verzicht das bedeutet³.

Kann hier eine Wandlung geschaffen werden und in welcher Form? In welcher Weise könnte man den Heiden den Übertritt zum neuen Glauben erleichtern — und damit zugleich die Missionierung fördern? Sollte man versuchen, heidnische Kultformen in einem gewissen Umfange zu übernehmen, sie — wenn es notwendig ist — assimilieren, verchristlichen, „taufen“, „durchgnaden“⁴? Oder wäre zu erwägen, neue, ganz aus dem Bereich des Christentums kommende Formen einzuführen — unter weitgehender Anpassung an die Mentalität der Bekehrten?

Eine generelle Entscheidung zu treffen, ist wohl schwierig; es müßten stets die lokalen Umstände berücksichtigt werden, um zu beurteilen, ob die jeweiligen heidnischen Formen eine Assimilation zulassen, oder ob neue geschaffen werden müssen. Gewiß dürfte es nicht ein für allemal unmöglich sein, neue Wege zu suchen und zu finden; denn auch dem Christentum ist der sakrale Tanz nicht fremd, wenn er auch in unseren Tagen — bis auf ein sehr geringes Maß — verschwunden ist.

Jedoch wird heute in manchen Kreisen das Interesse am religiösen Tanz wieder rege. In einem Frauenkloster fehlt es seit einigen

¹ Wohl gibt es auch — besonders in den Religionen des Ostens — das Beten in vollkommener Ruhe des Körpers, jedoch nicht innerhalb des Gemeinschaftskultes; vielmehr handelt es sich dabei um die subjektive Versenkung des einzelnen. Vgl. dazu Th. Ohm, *Ruhe u. Frömmigkeit*. In: Arbeitsgemeinschaft. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westf. Geisteswissenschaften. Opladen-Köln 1955, H. 34.

² Th. Ohm, *Stammesreligionen im südl. Tanganyika-Territorium*. Opladen-Köln 1953, H. 5, 30.

³ Vgl. J. Th. Rath, *Mau-Mau, das warnende Zeichen*. In: ZMR 39, 1955, 305 f.

⁴ Th. Ohm, *Ruhe u. Frömmigkeit*, 63.

Jahren nicht an Versuchen, ihn neu zu beleben. Es geht dabei nicht um einen Tanz innerhalb des kirchlichen Gottesdienstes, sondern um die Auszeichnung der klösterlichen Familienfeste durch die Darstellung eines liturgischen Textes oder eines Psalmes im Tanz. Sind diese Feiern auch nicht eigentlich „Liturgie“, so sind sie doch vielfach von ihr inspiriert. In dem Maße, in dem die Gemeinschaft von der täglichen Opferfeier und dem monastischen *Opus Dei* erfüllt, geformt und umgewandelt wird, wächst das Bedürfnis, dem Göttlichen, das sie dort empfängt, in ihrem ganzen Sein und Leben Ausdruck zu verleihen⁵. Im Kloster ist ja nichts profan; wie die Regel des heiligen Mönchsvaters Benediktus lehrt, ist im „Hause Gottes“ alles „geweiht“.

Für die aus dem Gleichmaß der Tage herausgehobenen Feste gilt das in besonderer Weise⁶. Sie sollen — wenn auch außerhalb des kirchlichen Raumes gestaltet — ein Nachhall der christlichen Kultfeier sein. Im Kulte verwurzelt und aus ihm gespeist und geformt, werden sie dann im Vollsinn des Wortes „Para-Liturgie“, „Neben-Liturgie“; und wie sie selbst aus dem Kult erwachsen sind, so führen sie wiederum die feiernde Gemeinschaft immer mehr zur kultischen Liturgie hin, indem sie durch schlichte, anschauliche Darstellung dieses oder jenes Gedankens aus dem großen Reichtum der Liturgie das Verständnis für sie erschließen und damit vertiefte und freudigere Anteilnahme an ihr wecken.

Aus der inneren Verbindung des ganzen klösterlichen Lebens mit dem täglichen *sacrificium* und *officium* ergibt sich leicht die Wahl des Themas zur Gestaltung der einzelnen Feiern. Es gibt für Inhalt und Form eine Vielfalt der Möglichkeiten; in diesem Zusammenhang sei nur jener Typus genannt, der hier vor allem von Belang sein dürfte, weil er in besonderer Weise aus der Liturgie erwächst und als Para-Liturgie gelten darf: die Darstellung liturgischer Gesänge (Hymnen, Oden, Psalmen, Cantica etc., bald in lateinischer, bald in deutscher Sprache) in der Form des Tanzes. Das aus Gebet und Meditation erwachsende Verständnis der heiligen Lieder, die immer tiefere Erkenntnis ihres christologischen und ekklesiologischen Gehaltes, die Freude, die man aus ihnen stets aufs neue empfängt, machen sie in vorzüglicher Weise geeignet, den Festfeiern einen tiefen Inhalt zu geben. Nicht nur gesprochen

⁵ Vgl. Th. Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker u. d. Christentum*. Leiden 1948, 398 unten.

⁶ Vgl. hierzu B. Hürtgen, *Festgestaltung aus dem Geist der Liturgie*. In: Liturgie u. Mönchtum. Laacher Hefte, 3. Folge, H. XVI, 1955, 77—92.

und gesungen, sondern bildhaft-anschaulich in einem Weihetanz dargestellt, entfalten sie die Fülle ihres reichen Sinngehaltes. Ein Abbild, eine „Nachahmung“ des himmlischen Tanzes (wie es beim heiligen Johannes Chrysostomus heißt⁷) wollen jene Reigen sein. Vor allem sind sie Lobpreis und Anbetung Gottes, dem nicht nur die Spielerinnen, sondern die ganze klösterliche Familie voll Dank und Freude etwas von dem zurückschenkt, was sie im Kult von seiner Güte empfangen hat. Zugleich aber erheben und erfreuen die Reigen auch die Gemeinschaft und führen sie tiefer in das Verständnis der Liturgie und tiefer in das Leben Gottes hinein. Die choreographische Darstellung dieser Texte ist nicht immer leicht. Es geht bei dieser Art von Tanz ja nicht darum, ein historisches Ereignis wiederhinzustellen oder eine dramatische Handlung vorzutragen, wie das andernorts heute mehrfach versucht wird. Vielmehr sind es die Worte, Bilder, Gedanken der heiligen Texte, die durch entsprechende Gesten veranschaulicht werden. Träger der Idee ist immer der Logos; die Gebärde „malt“ den Inhalt der Worte und verleiht ihm bildhaft-konkreten Ausdruck. Dabei ist die Auswahl der Gesten von entscheidender Bedeutung. Mit der schönen Bewegung allein ist es nicht getan; der Tanz soll Gebet sein, und das leiblich Sichtbare muß der Ausdruck innerer Schau werden. Echter Tanz ist „Ek-stase“, Heraustreten aus dem eigenen Selbst, damit ein anderer, Gott, eintreten kann in das Gefäß des Leibes, der ihm dienen will. Das Pneuma schafft sich in der Gebärde des Körpers seine Form. Was H. Rahner von der ganzen Ekklesia schreibt, gilt auch von ihren einzelnen Gliedern: Sie werden „schön von den Tanzschritten, deren Rhythmus das heilige Pneuma angibt“⁸. Das aber erfordert letzte Hingabe des Persönlichen, wie auch das Sich-Einfügen jedes einzelnen in die Gemeinschaft der Mittänzer, die Anpassung an das Ganze, bereitwillige Selbstaufgabe verlangt. „Die Hingabe an eine höhere Macht, das Einordnen der eigenen Bewegung in die Bewegung des Ganzen, das ist es, was dem Tanze seinen religiösen Charakter gibt und ihn zu einem Gottesdienst werden läßt“⁹.

Getanzt wird also das Wort der heiligen Texte — vorwiegend der Psalmen — und das, was es enthält: Freude und Jubel, Kampf und Gefahr, Flehen, Abwehr, Anbetung, Hingabe, Dank und Bitte. Manche Verse sind so bildhaft, daß sich leicht die entsprechende

⁷ Joh. Chrysostomus, *Vidi Dominum*, Hom. I 1.

⁸ H. Rahner, *Der spielende Mensch*. 1952, 47.

⁹ G. van der Leeuw, *In dem Himmel ist ein Tanz*. o. J., 53.

Form für die Darstellung findet, so beispielsweise das Schutzfinden unter Gottes Flügeln (Ps 90); das Sich-Verbergen und Fliehen vor dem Auge des Herrn (Ps 138); das Heranrücken des feindlichen Heerlagers und seine Niederlage durch die Kraft des Gebetes (Ps 26); das vom Gegner Bedrängtwerden „wie von einem Bienen-schwarm“ (Ps 117). Jedoch verlangen eben solche dramatischen Stellen eine besondere Maßhaltung und dürfen nicht realistisch und naturalistisch dargestellt sein; der Gestus darf nur andeuten. Zumeist sind aber gerade die schönsten Verse mit dem tiefsten Sinngehalt ganz innerlich und beschaulich und so wenig bildhaft, daß man sich um ihre Gestaltung sehr mühen muß. Als ein Beispiel unter vielen sei hier auf die Worte aus Psalm 26 hingewiesen: *Tibi dixit cor meum: exquisivit te facies mea; faciem tuam, Domine, requiram* — „Es spricht mein Herz zu dir: Ich suche dich! Ich suche, Herr, dein Angesicht“. Feine, kleine und gehaltene Bewegungen können allein dieses „Suchen“ und die Erfüllung in der „Schau“ aussagen.

Dem sakralen Tanz geziemen eine gemessene Haltung und ein ruhiges Gebärdenspiel. Auf die Beseeltheit des Ausdrucks kommt es in hohem Maße an. So sind es neben dem beschwingten, aber feierlichen Schreiten vorzüglich die Gebärden der Hände, die „sprechen“ müssen. Mögen die Gesten auch ganz verhalten bleiben, sie müssen doch jede Nuance des Inhalts klar ausdrücken. Letztlich beseelt und durchleuchtet wird alles vom Ausdruck des Gesichtes, das lebendig und doch voll innerer Ruhe, gesammelt und gelöst zugleich sein muß. Aus ihm muß der betende Mensch sprechen. —

Dem Leser einen konkreten Eindruck von diesen Reigen zu vermitteln, ist mit Worten allein kaum möglich. Text, Melodie und Gestus bilden eine vollkommene Einheit, die mit Ohr und Auge zugleich aufgenommen werden muß. Wir können nur versuchen, mit der Beschreibung einzelner besonders bezeichnender Gebärden, die wir aus der Fülle der Möglichkeiten herausgreifen, einen begrenzten Eindruck zu geben.

Eine schöne, ausdrucksvolle Gebetsgeste ist z. B. die von den Katakombenbildern her bekannte Orante: die erhobenen, weit gebreiteten Arme. Drängendes, flehendes Beten kann durch steil zum Himmel ausgestreckte Arme ausgedrückt werden. Das Bedecken des Gesichtes mit der Hand, Abwenden des Kopfes und Oberkörpers in geneigter Haltung oder tiefes Niederkauern mit gesenktem Haupt können ein Gestus der Angst, des Fliehens, des

Sich-Verbergens sein (etwa zu den Versen aus Psalm 138: *Quo ibo a spiritu tuo . . .* — „Wohin sollt' ich vor deinem Anhauch fliehn . . .“). Das Knien mit weit zur Seite erhobenen Armen und zum Himmel gerichtetem Blick kann ergriffenes Staunen, Bewunderung göttlicher Größe und Majestät zum Ausdruck bringen. — Eine Segensgebärde läßt sich etwa solcherart darstellen: Die Darstellerinnen formen die Hände zu „Schalen“ und heben sie hoch empor, gleichsam um den Segen von droben aufzufangen; die Hände langsam senkend, „gießen“ sie den Segen über das Haupt einer Knienden, die ihn, ehrfürchtig geneigt, mit geöffneten Händen aufnimmt. — Über der Brust gekreuzte Hände bei leichter Neigung von Kopf und Oberkörper (im Stehen oder im Knien) sinnbilden eine Haltung der Hingabe und der Anbetung. Weite Armbewegungen hoch über dem Kopf drücken Freude und Jubel aus. Hände, beim Schreiten wie gefüllte Schalen vor der Brust gehalten, eignen sich zur Darstellung eines Opferganges (z. B. in Ps 26: *Circuivi et immolavi in tabernaculo eius hostiam vociferationis* — „Ich schreite hin und bringe dar in seinem Zelt das Opfer des Lobes“).

Keine der Bewegungen und Gebärden jedoch ist eindeutig festgelegt als Ausdruck eines einzigen bestimmten Gedankens, eines Gefühls, einer Stimmung; die Gesten sind nicht erstarrte „Formensprache“ oder „Zeichensprache“. Fein nuanciert ausgeführt, kann das Zusammenschlagen der Hände, das Ausbreiten der Arme, das Neigen des Hauptes vielerlei aussagen. Wesentlich ist, daß die Gebärde des Tanzes die Tiefe des Wortes enthüllt, den hintergründigen Gehalt bildhaft deutet und dadurch Weg zur inneren Schau wird.

Wo es dem Sinngehalt des Textes entspricht, halten die Spielerinnen bisweilen Kränze, Girlanden (Ps 26; 117), grüne und blühende Zweige (Hymnus: *Iesu, corona virginum*¹⁰) oder brennende Katakombenlampen (Hymnus: *Splendor paternae gloriae*¹¹) in den Händen, jedoch nicht während des ganzen Reigens, weil dadurch die natürlichen Bewegungen zu sehr gehemmt würden. Es muß in solchen Fällen eine harmonisch in das Ganze eingebaute Möglichkeit geschaffen sein, Kranz oder Licht zeitweilig aus der Hand zu geben und etwa an einer anderen Stelle nochmals aufzunehmen. — Auch der Aufbau eines solchen Tanzes läßt sich in mannigfaltiger Weise variieren. Nehmen wir einmal den 138. Psalm. Man kann mit Vers 1 beginnen und den Text in ununterbrochener Reihenfolge

¹⁰ Vesper- u. Landeshymn. aus d. Jungfrauenoffiz.; *Brev. Mon.*

¹¹ Laudes hymn. am Montag; *Brev. Mon.*

darstellen. Nun bilden aber die Verse 18, 5 und 6 den Introitus am Feste der Auferstehung des Herrn: *Resurrexi et adhuc tecum sum, alleluja; posuisti super me manum tuam, alleluja; mirabilis facta est scientia tua, alleluja, alleluja* — „Ich bin auferstanden und nun ganz bei dir, alleluja; du hast deine Hand auf mich gelegt, alleluja; wunderbar ist deine Gnosis, alleluja, alleluja“. Dadurch erhält der ganze Psalm einen österlichen Charakter, und in dieser Sicht, die über den bloßen Literalsinn hinausgeht, wurde er dargestellt. Die genannten Verse wurden dabei herausgehoben nach Art einer Antiphon, die den Psalm umrahmte und auch innerhalb an einigen Stellen wiederkehrte. Als Symbol des Paschasieges stand ein Gemmenkreuz in der Mitte des Spiel-Raumes. Die tänzerische Darstellung des *Resurrexi* versuchte die Auferstehung aus dem Tode zum Ausdruck zu bringen. — Beim 19. Psalm wurde der letzte Vers: *Domine, salvum fac regem* — „Herr, schenke dem Könige Heil“ in ähnlicher Weise als Antiphon verwandt.

Obwohl die Grundlage der Tänze das gesungene Wort ist, kommt doch bisweilen die musikalische Begleitung etwas mehr zur Geltung. So kann dem Beginn der Verse ein kurzes Vorspiel vorangehen, dessen Motiv das Wesentliche des Textes melodisch zum Ausdruck bringt; in gleicher Weise kann als Ausklang ein Nachspiel folgen. Mehrfach wurde der Psalm an passenden Stellen auch durch kurze Zwischenspiele unterbrochen. Diese haben aber keineswegs einen Selbstzweck, weder musikalisch noch tänzerisch. Der Logos behält auch hier die Führung. Sie wachsen organisch aus dem Text heraus und dienen dazu, den stimmungsgemäßen Gehalt der vorangehenden Verse zu vertiefen und ausklingen zu lassen. Da bietet sich dann z. B. Gelegenheit, einer freudigen Stimmung in beschwingtem Schreiten und den entsprechenden Gesten der Arme und Hände Ausdruck zu geben, auch einmal eine Prozession — etwa mit Lichtern oder Zweigen — zu gestalten. Niederknien, Sich-Neigen, das Einander-Begegnen mehrerer Gruppen von Spielerinnen u. a. bringen einen wirkungsvollen Wechsel. Mit der Freude an solch tänzerischer Formung einer Idee wächst von selbst auch die Fülle der Möglichkeiten zur Gestaltung. Nie aber darf dabei der sakrale Charakter des Tanzes außer acht gelassen werden; er bleibt auch hier stets Gebet.

Diese Bemühungen um den heiligen Tanz und seine Einbeziehung in das Leben einer klösterlichen Gemeinschaft — auch hier noch Versuch und ein Tasten nach einer gültigen Form — vermögen vielleicht eine Anregung zu geben, einen neuen Weg anzudeuten

für die Praxis in den Missionsländern. Wieviel einfacher liegen die Dinge dort im Vergleich zum Abendland! Diese Menschen sind noch weithin — sofern sie nicht bereits von der westlichen Kultur bedroht oder verdorben sind — in ursprünglich-naturhafter Weise eine leib-seelische Einheit, und der Tanz stellt noch einen wesentlichen Faktor ihres Gesamtlebens dar. Es finden sich Ausdrucksformen vor — Gebetsgebärden, Haltungen, Bewegungen —, die keiner Deutung bedürfen, da sie uralter Tradition entstammen und allgemein verstanden werden.

So könnte vielleicht bei besonderen Anlässen, bei der Eheschließung u. a. ähnlichen Gelegenheiten, der Tanz in irgendeiner Form einbezogen werden. Spielt er doch bei Feiern solcher Art im Zusammenhang mit den heidnischen Familien- und Sippenfesten eine große Rolle. Mit dem richtigen Verständnis und unter guter Anleitung und Führung könnte da wohl manches übernommen werden, wenigstens prinzipiell, wenn auch in abgewandelter Form. — An kirchlichen Festen (Kirchweihe, Patrozinium u. a.) könnte ebenfalls die Gemeinde zu religiösen Tänzen außerhalb der kultischen Liturgie versammelt werden. Solche Feierstunden festigen das Band der Einheit und Liebe zwischen der Gemeinde und ihrem Priester.

Selbst im Kult dürfte sich manche Gelegenheit bieten, einen der heiligen Handlung würdigen weihevollen „Reigen“ innerhalb der liturgischen Feier zu gestalten, z. B. beim Opfergang: Ein feierliches Schreiten der Gläubigen durch das Kirchenschiff, jeder mit seiner Gabe in den Händen, ein Umschreiten des Altares, das Niederlegen der Opfergabe und das geordnete, ruhige An-den-Platz-Gehen. Ähnlich ließe sich der Kommuniongang denken. Das wäre nicht „Tanz“ im üblichen Sinne des Wortes, und doch wäre es Tanz, heiliger Tanz, gegen den sicher von kirchlicher Seite nichts einzuwenden wäre und der das Herz der Neuchristen entzückte, da ihnen das Tanzen nun einmal im Blute liegt. Wieviel mehr wohl zöge sie der Gottesdienst dann an! Und darin läge nichts Verkehrtes. Sie kämen ja nicht „deshalb“, aber „deshalb“ kämen sie noch lieber. Die Gnade baut auf der Natur auf! —

Wie es eingangs schon angedeutet wurde, könnte durch verständnisvolles Eingehen auf die Probleme der Heidenvölker, ihre Tradition, ihre natürliche Veranlagung, die von Gott her anders gewollt und entwickelt ist als die unsere, das schwere und verantwortungsvolle Wirken in den Missionen segensvoll gefördert werden. Möchte es dieser kurzen Darstellung vergönnt sein, ein wenig dazu beizutragen.

P. JOH. HOFINGER SJ, MANILA

IST IN DER MISSION EIN EIGENER STAND DER DIAKONE ANZUSTREBEN?

In den letzten Jahren ist, besonders im deutschen Sprachraum, viel über die Erneuerung des Weihediakonates geschrieben worden. Vor allem hat sich Josef Hornef in zahlreichen Artikeln zum Anwalt dieses Anliegen gemacht. Er hat viel dazu beigetragen, weite Kreise mit dieser Frage bekannt zu machen und sie für eine positive Stellungnahme zu gewinnen¹. Das Anliegen darf hier wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Wie die niederen Weihen und der Subdiakonat ist im Bereiche des lateinischen Ritus gegenwärtig auch der Diakonat nur eine Durchgangsstufe zum Priestertum. Man wird nicht Diakon, um Diakon zu bleiben, sondern um nach kurzem weiter zum Priestertum aufzusteigen. Der Diakonat hat seine frühere Selbständigkeit gegenüber dem Priestertum eingebüßt. Der Wunsch geht nun dahin, dem Diakonat wieder seine ihm zukommende Funktion im Leben der Kirche zurückzugeben, also Weiekandidaten zuzulassen, welche Diakone bleiben und als Diakone durch Verkündigung des Wortes Gottes, Spendung der Taufe und Austeilung der Eucharistie, sowie durch Hilfeleistungen in den mehr peripheren Bezirken kirchlicher Tätigkeit ihres Amtes als Diakone walten wollen. Dabei ist immer vorausgesetzt, daß die Kirche im Falle einer derartigen Erneuerung des Weihediakonates Diakonen, die nicht zu Priestern aufsteigen, die Ehe gestatten würde.

¹ Die wichtigsten Beiträge J. Hornefs zu dieser Frage dürften folgende sein: *Um die Wiederbelebung des Weihediakonates*. In: Werkhefte f. kath. Laienarbeit 1951, 1—5; vgl. auch Caritas 1952, 72—79. — *Der Priester und sein Diakon*. In: ThQ (Tüb) 1953, 1—9. — *Für und wider die Erneuerung des Weihediakonats*. In: Begegnung 1953, 327—330, 354—357. — *Ein neuer geistlicher Beruf?* In: Paulus 1953, 213—226. — *Liturgie und Wiedererweckung des Diakonats*. In: Liturgie und Mönchtum 1955, 35—45. — *Die Erneuerung des Diakonats in liturgischer Sicht*. In: Heiliger Dienst 1955, 45—50. — *Wege zur Verwirklichung des Weihediakonats*. In: Caritas 1953, 97—105. — Außer den Artikeln Hornefs noch besonders: W. Schamoni, *Familienväter als geweihte Diakone*. Paderborn 1953. — K. Böhmerle, *Geschult, geformt, geweiht*. Anregungen zur Diskussion über das Weihediakonat. In: Der Seelsorger (Sonderheft) Wien 1956. — In bezug auf die niederen Weihen: W. Croce, *Die niederen Weihen in ihrer hierarchischen Wertung*. In: ZkTh 1948, 257—314. — Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*. Paris 1953.

Die Mission wird in steigendem Maße in die Diskussion hineingezogen.

Schon 1953 hat Hornef sich in einem vielbeachteten Artikel bemüht, sein Anliegen auch von der Mission her zu begründen und zu empfehlen². Obwohl selber ohne missionarische Erfahrung — Landesgerichtsrat Dr. J. Hornef arbeitet als katholischer Laie in der Heimat (Fulda) — hat er in mehr als einem Punkt die missionarische Bedeutung des Problems durchaus richtig gesehen und betont.

Daß nun auch zahlreiche zeitoffene Missionare einer Erneuerung des Weihediakonates grundsätzlich wohlwollend gegenüberstehen, zeigte sich jüngst besonders deutlich auf dem Internationalen Liturgischen Kongreß in Assisi. Der Sprecher der Mission, S. Exz. Wilhelm van Bakkum SVD, Apostolischer Vikar von Ruteng auf Flores, widmete in seinem Referat über „*Die liturgische Erneuerung im Dienst der Mission*“ der Frage einen ziemlich langen Abschnitt und faßte den Wunsch der Mission schließlich in folgender Weise zusammen: Die niederen Kirchenämter mögen in einer Form erneuert werden, die den heutigen Verhältnissen entspricht. Der kirchliche Auftrag (für Seelsorgehelfer, Katechisten u. a.) soll durch eine liturgische Handlung des Bischofs oder Priesters erteilt werden. Auch die Erneuerung des Diakonates für priesterlose Gemeinden (Wortverkündigung, Kommunionausteilung, Spendung der hl. Taufe) möge erwogen werden. — Es war wohl das erste Mal, daß sich ein Missionsbischof vor einer so großen und illustren Versammlung so offen und eindringlich für die Erneuerung des Weihediakonates ausgesprochen hat. Seine klare Stellungnahme ist um so bedeutender, als van Bakkum vom Organisationskomitee eingeladen war, in seinem Referat nicht so sehr seine persönlichen Wünsche als vielmehr den Standpunkt der Mission zur Geltung zu bringen. Schon in den Tagen vorher war die Frage auch von den Missionaren, die zum Liturgischen Kongreß gekommen waren, in einem eigenen Treffen der Missionare (18. September) diskutiert worden. Auch dort fand die Formulierung, welche der Missionsbischof nachher im Kongreß wiederholte, Verständnis und Zustimmung, freilich ohne daß man diesem Einzelpunkt allzuviel Gewicht beilegen wollte. Trotzdem wird man ganz gewiß nicht behaupten können, daß die Missionare in ihrer Mehrzahl bereits bewußt die-

² J. Hornef, *Erneuerung des Weihediakonates in den Missionen?* In: Kath Miss 1953, 42 ff.

ses Anliegen spürten und verträten. Das wußten wir schon zuvor und konnten uns dann auch nach dem Kongreß auf der Heimreise in die Mission selber davon überzeugen. Für gar manche, um nicht zu sagen noch ziemlich viele Missionare bedeutet das Bestreben, „verheiratete“ Diakone im Missionswerk anzustellen, geradezu ein Ärgernis, das sie von vornherein gegen die liturgische Bewegung einnimmt. Es ist ihnen ein neuer Beweis, wie „verstiegen“ und lebensfremd die liturgische Bewegung sei, wie wenig sie jedenfalls für die Mission passe. Der starke Widerstand zahlreicher Missionare läßt sich nur aus der Tatsache hinreichend erklären, daß in der Mission der Erneuerung des Diakonates nicht selten besonders große Schwierigkeiten entgegenstehen, die ebenfalls wohl erwogen werden wollen. So dürfte es sich lohnen, das „Für“ und „Wider“ in unserer Frage klarzustellen, wirklichkeitsnahe abzuwägen und so zu einer Stellungnahme zu gelangen, welche den Möglichkeiten und Bedürfnissen der Mission gerecht wird.

Die missionarischen Vorteile.

Auf dem Kongreß in Assisi wurden von berufener Seite vor allem die wertvollen Dienste betont, welche die Diakone beim Austeilen der Eucharistie leisten könnten. „Es ist in den Missionen oft schwierig, die Austeilung der hl. Kommunion so zu gestalten, daß sie ein wirkliches Opfermahl wird.“ Das ist besonders dann der Fall, „wenn an Festen sogar Tausende zur hl. Kommunion gehen, während vielleicht nur ein oder ganz wenige Priester verfügbar sind. In solchen Fällen wird der sakrale Verlauf der Eucharistie sehr gestört und die Dauer der hl. Messe über Gebühr verlängert“³. Man wird vielleicht sagen, solche Ausnahmefälle, auch wenn sie verhältnismäßig oft vorkommen sollten, reichten nun doch nicht hin, um so tiefgreifende Umstellungen, wie es die Erneuerung des Weihediakonates und im Zusammenhang damit die Zulassung von Verheirateten zum Diakonat wäre, zu rechtfertigen. Demgegenüber hat schon van Bekkum darauf hingewiesen, daß es sich durchaus nicht bloß um die soeben erwähnten Fälle eines schwer zu bewältigenden Massenandranges zur hl. Kommunion handelt. Noch wichtiger scheint der gewöhnliche Fall zu sein. „In vielen Missionen ist die Regel, daß auf ungefähr 20 Seelsorgestellten ein Priester kommt.“ Der Priester selber kann für gewöhnlich nur auf

³ Alle Zitate ohne Angabe eines Fundorts sind dem Referat S. Exz. V a n B e k k u m SVD entnommen.

einer dieser Stationen Sonntag feiern. Die weiten Entfernungen machen es vielfach unmöglich, an ein und demselben Sonntag wenigstens an zwei Orten Gottesdienst zu feiern. Und selbst in diesem günstigen Fall blieben noch immer an die 20 Stationen ohne Priester und Eucharistie. Wie sehr wäre unter solchen Umständen den Gläubigen geholfen, wenn wenigstens in einigen von diesen 20 Außenstationen — selbstverständlich müßten es die größeren sein — ein Diakon stationiert werden könnte! Das käme nicht bloß den Gläubigen jener Stationen zugute, sondern auch den umliegenden kleineren Außenposten; denn der Diakon könnte wohl unschwer noch in die eine oder andere umliegende Christengemeinde eilen und auch dort das heiligste Sakrament spenden. Auch für die Spendung der Krankenkommunion und, in Ausnahmefällen, auch des Viatikums käme den Diakonen in der Mission eine nicht unwichtige Rolle zu. Wegen der großen Entfernungen und des noch größeren Priestermangels können in den meisten Missionen die Kranken, die nicht gerade in einer größeren Missionsstation leben, nur sehr selten kommunizieren. Sie müssen froh sein, wenn sie wenigstens die Sterbesakramente rechtzeitig empfangen können. Bei Unfällen oder bei heftigen Krankheiten mit raschem Zerfall der Kräfte ist auch das oftmals unmöglich. Der Diakon hätte selbstverständlich die Kranken seiner Diakonie zu betreuen, zu achten, daß beim Eintreten eigentlicher Lebensgefahr der Priester rechtzeitig gerufen wird. In Fällen, wo kein Priester mehr gerufen werden kann, von seiten des Kranken aber doch guter Wille vorhanden ist, könnte er nicht bloß den Kranken zu einem guten christlichen Tod vorbereiten, sondern in solchen Ausnahmefällen wohl auch ohne vorhergegangene Beicht — selbstverständlich nach entsprechender Vorbereitung — das Viatikum spenden. So hoch man die soeben erwähnten eucharistischen Funktionen des Diakons im Bereich der missionarischen Seelsorge einschätzen mag, so wäre es doch unrichtig, die Erneuerung des Weihediakonates ausschließlich von diesem erhabensten Dienst des Diakons her zu begründen. Gerade in der Mission warten auf den Diakon noch so viele andere bedeutende Aufgaben. Da ist vor allem einmal die Pflege des priesterlosen Sonntagsgottesdienstes in den Außenstationen zu nennen. Die missionarische Bedeutung dieser Gottesdienste ist in den letzten Jahren immer wieder betont worden⁴.

⁴ S. besonders: J. Hofinger — J. Kellner, *Der priesterlose Gottesdienst in den Missionen*. In: Nouvelle Revue de science missionnaire 1955, 122—141, 283—300.

Auch abgesehen von der Austeilung der hl. Kommunion läßt sich unter der Leitung eines wohlgeschulten Diakons eine bedeutend gepflegtere und missionarisch wirksamere Form solcher Gottesdienste erreichen. Das käme nicht bloß den Gemeinden zugute, in denen ein Diakon stationiert ist, sondern auch den umliegenden Außenposten. Auch sie könnte der Diakon des öfteren besuchen, mit ihnen Sonntag feiern und sie zu einer mehr entsprechenden Form der Sonntagsfeier erziehen.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß durch die Heranziehung von Diakonen auch der priesterliche Gottesdienst missionarisch bedeutend gewinnen könnte. Die Meßfeier und die übrigen Gottesdienste, wie wir sie gegenwärtig in der Mission vorfinden, leiden unter anderem vor allem an zwei Schwierigkeiten: Sie sind nicht feierlich und nicht verständlich genug. Der Mangel an liturgischer Feierlichkeit wird dann nur zu leicht durch unliturgischen Pomp wettgemacht, und die mangelnde Verständlichkeit des Gottesdienstes hindert nicht bloß die volle Auswirkung in katechetischer und pastoraler Hinsicht, sondern nimmt manchem Missionar den Mut, sich unter diesen Umständen mit aller Kraft für die Pflege missionarischen Gottesdienstes einzusetzen. Es ist klar, daß sich durch Assistenz des Diakons bei der Meßfeier eine viel feierlichere Form erreichen ließe. Der Diakon wäre das ideale Bindeglied zwischen Priester und Volk, der ideale Interpret, den wir gerade im lateinischen Ritus so notwendig brauchen, wo nach der Erklärung des Heiligen Vaters für den Priester in der Meßfeier durchaus an der lateinischen Sprache festgehalten werden soll. Es läßt sich wohl kaum bezweifeln, daß die Kirche im Fall einer Erneuerung des Weihediakonates sich zu den wünschenswerten rubrizistischen Änderungen entschließen würde, welche den Dienst des Diakons liturgisch voll zur Geltung brächten und in den Dienst einer möglichst engen Verbindung von Priester und Volk stellten. Damit würde dann auf liturgischem Gebiet erreicht, was eine zeitgemäße Erneuerung des Weihediakonates überhaupt anstrebt: eine Dienstleistung an Priester und Volk, welche beiden Teilen zugute kommt und beide Teile noch inniger miteinander verbindet.

Auch außerhalb der Meßfeier und ihres Ersatzes in der priesterlichen Sonntagsfeier fielen dem Diakon wichtige missionsliturgische Aufgaben zu. So z. B. die Taufe. Bei dem großen Mangel an Missionaren empfangen sehr viele christliche Kinder nur die Nottaufe durch einen Katechisten oder eine christliche Jungfrau, die im Dienst der Mission steht. Gewiß holt dann der Missionar bei

seinem nächsten Besuch die Zeremonien der feierlichen Taufe nach. Aber es wäre doch zweifellos zu wünschen, daß möglichst viele Kinder die feierliche Taufe empfangen könnten. Dieser Wunsch regt sich jetzt um so mehr, als die Kirche selber sichtlich Wert darauf legt, daß in den Missionsländern möglichst bald Ritualien in der Landessprache ausgearbeitet, in Rom zur Approbation vorgelegt und dann auch wirklich verwendet werden. Außerdem bemüht man sich um eine zeitgemäße Reform des Taufritus.

Aus dem Mangel an Missionaren wird man auch die geringe liturgische Entfaltung erklären dürfen, welche in den meisten Missionen — ganz gegen das Empfinden der betreffenden Missionsvölker — der Abschluß der christlichen Ehe und die christliche Totenfeier aufweisen. Auch da ließe sich durch den Einsatz von Diakonen eine Lösung erreichen, welche den missionarischen Bedürfnissen mehr entspräche. Eben weil der Hochzeitsfeier und dem Begräbnis nach dem Empfinden der Missionsvölker so große, letztlich religiöse Bedeutung zukommt, sollte die Kirche dabei möglichst sichtbar vertreten sein und diese Feiern in ihren Gottesdienst hineinnehmen, sie liturgisch gestalten. Das ließe sich unter Heranziehung von Diakonen unschwer erreichen.

In den liturgischen Bereich gehörte schließlich auch noch die Verkündigung des Wortes Gottes durch den Diakon. Auf dem Gebiet missionarischer Glaubensverkündigung erwartet den Diakon eine wichtige Aufgabe. Durch den Diakonat ist er in besonderer Weise zur Verkündigung des Wortes Gottes geweiht. Wie der Priester wird er das Wort Gottes vor allem im Rahmen des Gottesdienstes verkünden — für den Diakon wird das in erster Linie der priesterlose Gottesdienst sein —, und auch seine Wortverkündigung außerhalb des Gottesdienstes erhält durch seine Weihe und kirchliche Sendung einen sakralen Charakter, der sie von der Katechese des ungeweihten Katechisten merklich unterscheidet. Die berufsmäßige und im Auftrag der Kirche vollzogene Verkündigung des Wortes Gottes an die Gläubigen, schon gar an die versammelte Gemeinde, ist im Grunde eine kultische Aufgabe und sollte als solche im Amtsträger durch eine besondere Sendung und Weihe grundgelegt und nach außen zum Ausdruck gebracht werden. Es ist kein gutes Zeichen für unser übermechanisiertes Zeitalter, daß uns das rechte Empfinden dafür so weitgehend abhanden gekommen ist. Im geweihten Diakon würde die Weihe des Wortes Gottes, das uns von der Kirche verkündet wird, wieder mehr sichtbar.

Mit dem, was wir bisher hervorgehoben haben, wollen wir keineswegs leugnen, daß die Diakone auch auf dem Gebiet der kirchlichen Caritas und Verwaltung wichtige Aufgaben vorfinden und durch ihre Bewältigung viel zu der notwendigen Entlastung des priesterlichen Missionars beitragen könnten. Arbeiten dieses Bereiches gehörten schon seit der Urkirche in den Aufgabenkreis der Diakone. Möchte es nur gelingen, durch die Weihe, welche den Diakonen zuteil wird, diese Aufgaben wieder mehr als letztlich sakrale Aufgaben zu sehen und zu behandeln! Das ist in unserer Zeit gewiß schwieriger als in früheren Zeiten, in denen die kirchliche Verwaltung und caritative Fürsorge einen viel persönlicheren Charakter, einen ungleich gelasseneren Rhythmus und schon nach außen hin ein viel stärker hervortretendes kirchliches Gepräge hatten. Aber gerade weil es heute schwierig ist, den sakralen Charakter dieser Tätigkeitsbereiche zu wahren, möchte man den Amtsträgern eine besondere, im Sakrament grundlegende Amtsgnade wünschen — in der Mission noch mehr als in der Heimat, weil hier nur die wirklich lebendige Kirche einigermaßen Aussicht hat, dem Reiche Gottes Eingang zu verschaffen. So lassen sich viele und gewichtige Gründe anführen, welche für den Bereich der Mission die Erneuerung des Diakonates empfehlen. Freilich darf man diesen beachtenswerten Gründen gegenüber die Schwierigkeiten nicht übersehen, die in der Mission einer Erneuerung des Diakonates entgegenstehen.

Die missionarischen Bedenken.

Das bei weitem Gewichtigste scheint uns folgendes zu sein: So wie die Dinge liegen und sich von heut auf morgen nun einmal nicht ändern lassen, dürfte die Anstellung verheirateter Diakone den Eindruck erwecken, daß die Kirche nun auch im Bereich des lateinischen Ritus ihre strengen Zölibatsvorschriften mildern und eines Tages wohl auch Priestern gegenüber sich zu grundsätzlichen Milderungen bereitfinden werde. „Heute verheiratete Diakone, morgen verheiratete Priester“, so würde die Erneuerung des Weihediakonates tatsächlich interpretiert werden. Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer solchen Mißdeutung wird sich kaum in Abrede stellen lassen, sobald man nicht von den Missionen im allgemeinen redet, sondern das Problem von der konkreten Lage in mehr als einem Missionsbezirk aufrichtig betrachtet.

Um diese Schwierigkeit voll zu werten, muß man sich vor Augen halten, daß der priesterliche Zölibat in der Mission für den ein-

heimischen Weltpriester vielfach ein bedeutend größeres Opfer bedeutet als für den Durchschnittspriester in der Heimat. Auf die Gründe dieser Tatsache brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Die Tatsache selber dürfte von Kennern der Mission kaum in Abrede gestellt werden, sobald man eben nicht von der Mission im allgemeinen, sondern von einzelnen Missionen mit ihren gegebenen Verhältnissen redet. Große Schwierigkeiten in der Beobachtung des Zölibates lassen ihrer Natur nach den Wunsch nach einer Milderung der bisherigen Strenge rege werden.

Man darf wohl sagen, die Gefahr einer Mißdeutung wäre um so größer, je unvermittelter es zu einer Erneuerung des Weihediakonates käme. Auch in der Heimat hätte der Gedanke an verheiratete Diakone noch vor 20 Jahren viel mehr Mißdeutung gefunden als jetzt, wo die liturgische Erneuerung und ihr positives Gedankengut schon so weitgehend Allgemeinbesitz der lebendigen katholischen Kirche geworden sind. Sind wir in der Mission, aufs Ganze gesehen, bereits soweit?

Ziemlich häufig kann man, auch in der Mission, ein anderes Bedenken hören: Durch die Erneuerung des Weihediakonates würde in den Missionen in Wirklichkeit gar keine Entlastung der priesterlichen Missionare erreicht, und das aus dem einfachen Grunde, weil die Zulassung Verheirateter zum Diakonat eine starke Herabminderung der Zahl einheimischer Priesterberufe mit sich brächte. Die Diakone rekrutierten sich doch in erster Linie aus Leuten, die sonst das Priestertum angestrebt hätten, sich nun aber mit dem Weihediakonat zufrieden gäben. Obwohl dieser Einwand recht oft erhoben wird, scheint er uns doch viel weniger schwerwiegend als der vorherige Einwand zu sein.

Zunächst sei einmal zugegeben, daß die Möglichkeit höheren Kirchendienstes als verheirateter Diakon streckenweise tatsächlich einen merklichen Rückgang der Priesterberufe zur Folge haben dürfte. Nur soll man nicht wieder verallgemeinern und sagen, das werde in der Mission gemeinhin so sein. Überall dort, wo in der priesterlichen Erziehung das eigentliche Priesterideal mit den spezifisch priesterlichen Vollmachten leuchtend vor den Augen der Seminaristen steht und nicht, mehr oder weniger uneingestanden, das Streben, gut untergebracht zu werden, wird von der Einführung des Weihediakonates kein besorgniserregender Rückgang der Priesterberufe zu fürchten sein. Daß einzelne, die dem Opfer des Zölibates tatsächlich nicht gewachsen wären und in ihrem späteren Priesterleben der Kirche mehr Sorge bereiteten als Hilfe brächten,

durch die Erschließung neuer Möglichkeiten veranlaßt würden, auf das Priestertum zu verzichten, wäre ohnehin nur zu wünschen. Solche Leute würden als Priester versagen, könnten aber als Diakone ausgezeichnete Dienste leisten. Ist nicht mit der Gefahr zu rechnen, daß unter dem Einfluß der Enzyklika „Maximum illud“ und der folgenden römischen Weisungen da und dort zunächst mehr, als es die oberste Missionsleitung der Kirche wünschte, auf eine große Zahl einheimischer Priesterberufe Wert gelegt und die notwendige Auswahl und sorgfältige Erziehung zu wenig beachtet worden ist? Wie wichtig eine sorgfältige Prüfung der Berufe in der Mission ist, und zwar eine Prüfung, welche das Seminar nur zum Teil leisten kann, zeigt die Tatsache, daß sich Missionsbischöfe in verschiedenen Missionsgebieten entschlossen haben, nach Abschluß der seminaristischen Ausbildung und nach Erteilung der Diakonatsweihe die Diakone zunächst noch für eine längere oder kürzere Zeit im aktiven Missionsdienst zu erproben. Denn nur so könne man sich vergewissern, ob der Kandidat den schweren Anforderungen des priesterlichen Missionsdienstes auch tatsächlich gewachsen sei. Es läßt sich durchaus verstehen, daß gerade in der Mission häufiger Fälle vorkommen, in denen recht „brave“ Seminaristen gründlich versagen, sobald sie auf sich selbst gestellt sind. Schließlich müßte man bedenken, daß ein anfängliches Zurückgehen der Priesterberufe später gewiß durch zahlreiche erstklassige Priesterberufe aus den Familien der Diakone wettgemacht würde. Vorausgesetzt ist dabei allerdings, daß es gelänge, die Diakone gründlich auszubilden und auch nach Abschluß ihrer Ausbildung ihre missionarische Gesinnung zu bewahren und zu vertiefen.

Finanziell bedeutete die Erneuerung des Weihediakonates, wenigstens zunächst, für die Missionsbesche eine bedeutende Mehrbelastung. Die Erneuerung des Weihediakonates hat nur dann einen Sinn, wenn man sich entschließt, die Kandidaten des Diakonats nach sorgfältiger Auswahl in gediegener, selbstverständlich mehrjähriger Schulung für ihr hohes Amt auszubilden. Die Ausbildung müßte akademischen Standard haben, sich aber durchaus von der seminaristischen Ausbildung der künftigen Priester unterscheiden und ganz auf das künftige Apostolat ausgerichtet sein. Nach ihrer Ausbildung müßten die Diakone einen ihrer Stellung entsprechenden Familienlohn erhalten. In der Heimat mag man sich vielleicht darüber wundern, daß man auf eine so selbstverständliche Forderung eigens hinweist. Aber der Blick auf die vielfach allzu niedrigen Löhne unserer Katechisten scheint diesen aus-

drücklichen Hinweis zu rechtfertigen. Dabei sind wir uns wohl bewußt, daß sich die soeben erhobenen Forderungen einer gründlichen Ausbildung und angemessenen Besoldung zwar leicht stellen und sachlich begründen lassen — die entscheidende Frage scheint aber doch die zu sein: Sind wir in der Mission von heute auch schon so weit, das ehrlich leisten zu wollen und leisten zu können?

Um der leidigen Lohnfrage auszuweichen, könnte man vielleicht auf den Gedanken kommen, für die Mission den Diakonat als Nebenberuf zu empfehlen. Doch scheint dieser Ausweg für die Mission wenig empfehlenswert. Von einzelnen Ausnahmen abgesehen, fehlen dafür in der Mission die notwendigen Voraussetzungen. Wenn wir Diakone bekommen — und wir wünschen sie — dann sollen es in jeder Hinsicht gut ausgebildete Männer sein, die den neuen Stand der Diakone zu Ehren bringen und hauptberuflich der Kirche dienen. Ein Diakon im Nebenberuf brächte in der Mission die Schwierigkeit mit sich, daß er weniger im Dienste der Kirche stünde als die Katechisten und Lehrer, die sich voll und ganz in den Dienst der Kirche stellen, und das vielfach um einen äußerst bescheidenen Lohn. Besteht nicht die Gefahr, daß der Diakonat im Nebenberuf, wenigstens von den Gläubigen, nicht ganz ernst genommen wird und über kurz oder lang dazu führen dürfte, im Diakonat eine Art Auszeichnung für verdiente Laienapostel zu sehen? Ganz anders liegt die Sache bei den niederen Kirchenämtern. Gewiß, auch sie sind keine Verdienstmedaillen für treu geleistetes Laienapostolat. Aber ihr Dienst beansprucht seiner Natur nach nicht hauptberuflichen Einsatz.

Es ist auch schon mehrfach gefragt worden, wiederum gerade mit Rücksicht auf die Mission und auf die Eigenart ihrer christlichen Bevölkerung, ob die Gläubigen verheiratete Diakone überhaupt annehmen und das notwendige religiöse Vertrauen zu ihnen gewinnen würden. Hier muß vor allem klar sein, daß der Seelsorge-diakon trotz seiner pastoralen Aufgaben immer in einem anderen Grad Seelsorger sein würde als der priesterliche Vollseelsorger, also auch nicht die gleiche Art des religiösen Vertrauens beanspruchen könnte, das dem katholischen Priester zukommt und ihm vom gläubigen Volk auch tatsächlich entgegengebracht wird. Im übrigen scheint es kaum zweifelhaft, daß das gute christliche Volk ohne erhebliche Schwierigkeit, ja mit Dankbarkeit die Diakone annähme und in ihrem Amt unterstützte. Natürlich ist auch da wieder sorgfältige Auswahl und Ausbildung vorausgesetzt. Und dazu noch die entsprechende Einführung durch den Bischof, sowie

die entsprechende Hochachtung und Rücksicht von seiten der priesterlichen Amtsbrüder. Wo das christliche Volk die Diakone von den Priestern voll ernst genommen und geachtet und in ihrem Amtsbereich respektiert sähe, würde es sich gewiß sehr bald der Haltung seiner Priester anschließen.

Bei allen diesen Überlegungen, so wird man schließlich einwenden und damit den entscheidenden Punkt berühren, fänden sich sovieles „Wenn und Aber“, daß zunächst kaum an eine allgemeine, großzügig durchgeführte Erneuerung des Weihediakonates gedacht werden könne. Selbst dann nicht, wenn Rom grundsätzlich die nötigen Erlaubnisse gäbe! Die Sache sei darum, wenigstens für den Augenblick, noch nicht aktionsreif. Dieser Einwand enthält zweifellos viel Wahres. Er darf nur nicht dahin mißverstanden werden, daß man die ganze Sache auf sich beruhen läßt und sich ausschließlich Fragen zuwendet, die bereits aktionsreif sind oder doch für die nächste Zukunft aktionsreif gemacht werden können. Etwas anderes ist der wirklichkeitsnahe Dienst an der rechten Gestaltung der missionarischen Gegenwart, und wieder etwas anderes ist weise Planung auf weite Sicht. Beide sind notwendig. Die folgenden zusammenfassenden Grundsätze suchen beiden gerecht zu werden und beide miteinander in Einklang zu bringen.

Zusammenfassende Stellungnahme

1. Man sollte in der Heimat nicht den Eindruck aufkommen lassen, als ob das Anliegen einer zeitgemäßen Erneuerung des Weihediakonates vor allem ein missionarisches Anliegen sei, bei dessen Verwirklichung die Mission die Initiative ergreifen sollte. Vielmehr glauben wir, daß in der Heimat die Verhältnisse für eine Verwirklichung, wenigstens zunächst, günstiger liegen. Doch kann eine entsprechend vorbereitete Übertragung auf die Mission von großem Segen sein.

2. Auch wenn man einer Erneuerung des Diakonates im Missionsraum grundsätzlich positiv gegenübersteht, würde man gerade da ein stufenweises Vorgehen wünschen. Und das in zweifacher Hinsicht: Zunächst in bezug auf die Kirchenämter, welche erneuert werden sollen. Es dürfte sich kaum empfehlen, mit der Erneuerung des Diakonates zu beginnen. Der naheliegendste Schritt wäre zunächst einmal die Verwirklichung des Wunsches, wie er in Assisi im Treffen der Missionare formuliert und dann im Kongreß selber von Van Bakkum ausgesprochen worden ist: „Die niederen Kirchen-

ämter sollen in einer Form erneuert werden, die heutigen Verhältnissen entspricht“⁵. Zunächst käme vor allem eine Erneuerung des Lektorates und seine Erteilung an Katechisten in Frage. Zum mindesten sollte der kirchliche Auftrag für Katechisten und Seelsorgshelfer in einer liturgischen Handlung des Bischofs oder Priesters vor der versammelten Gemeinde erteilt werden. Schon die Erteilung des Lektorates an die Katechisten läßt eine bessere Ausbildung der Katechisten wünschenswert erscheinen, als dies in der Mission noch vielfach der Fall ist.

3. Schrittweise soll das Vorgehen sodann insofern sein, als man zuerst einmal in denjenigen Missionsdiözesen mit der Erneuerung der Kirchenämter beginnt, die dafür schon mehr vorbereitet sind. In der Heimat wird leicht übersehen, daß „die“ Mission gerade auch auf liturgischem Gebiet kein einheitliches Gebilde ist. Wer wagte, für Südspanien ohne weiteres zu empfehlen, was für das Rheinland durchaus passend sein mag? Auch in der Mission finden sich ähnliche Unterschiede. Es läßt sich kaum bezweifeln, daß Rom, gesetzt den Fall, die notwendigen Erlaubnisse zunächst nur regional geben würde. So arbeitet Rom ja auch in anderen Fragen der liturgischen Erneuerung vielfach mit regionalen Lösungen. Man denke nur an die Frage der Rituale und im Zusammenhang damit an die Zugeständnisse hinsichtlich der Verwendung der Landessprache in der Liturgie.

4. Auch wo der Boden bereits für eine schrittweise Erneuerung der Kirchenämter hinreichend vorbereitet ist, wird man sich hüten müssen, die liturgische und missionarische Bedeutung dieses Anliegens zu übertreiben. Eine wohlvorbereitete und organisch durchgeführte Erneuerung bis zum Diakonat einschließlich ist erstrebenswert und wird in einem späteren, mehr fortgeschrittenen Stadium nicht wenig zur Entlastung der priesterlichen Missionare und also auch zur Abwendung der schon öfters hervorgehobenen und tatsächlich vorhandenen „Erstickungsgefahr“⁶ beitragen. Doch muß man sich klar sein, daß dieser Gefahr schon jetzt, und durch viel umfassendere Maßnahmen zu begegnen ist. Erst recht muß vermieden werden, daß unreife Elemente, die es nun einmal überall

⁵ Auch die Formulierungen im Missionstreffen gehen auf Initiative Sr. Exz. V an Bekkum zurück.

⁶ A. Tellkamp, *Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission*. Münster 1950.

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 *Uṇāprastha* 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 Wettstreit 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

DR. P. BENNO BIERMANN O. P. / WALBERBERG
MISSION AN NICHTCHRISTLICHEN UNIVERSITÄTEN

Prof. Ohm schreibt einmal: „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 . . . , den Glaubensboten zu zeigen, wie die Nichtchristen zur Bekehrung gebracht werden können . . . , die Wege zu finden, die in unserer Zeit gegangen werden müssen, um die Leute in passender und angemessener Weise zur Bekehrung zu bringen“¹.

Wenn wir uns fragen, woher der Widerspruch gegen die Religion und insbesondere gegen das Christentum komme, dann werden wir sicher wenigstens eine Quelle finden bei den Männern der Wissenschaft und an den Zentren der Wissenschaft, den Universitäten. Von dort gehen oft die Geistesströmungen aus, die nachher im Volk wirksam werden. Aber gerade hier zeigt sich, daß der menschliche Geist sich dem Dunkel des Glaubens nicht beugen will. Oft sieht er in jedem Dogma ein Hemmnis seiner Freiheit, sich selber seine Welt zu gestalten.

Im Mittelalter bestand noch in Europa die Einheit christlicher Weltanschauung. Die Kirche hütete das Privileg der Wissenschaft. Wohl gingen auch damals von der Universität Irrlehrer aus, die daran arbeiteten, die Einheit des christlichen Weltbildes zu untergraben. In der Neuzeit trennte sich die Wissenschaft von der Kirche. Die Theologie verlor ihre herrschende Stellung; die Naturwissenschaft drang weiter vor. In England und in der Französischen Revolution setzte sich der offene Unglaube durch, der im Laufe des 19. Jahrhunderts vielfach Mode wurde. So kam es, daß die heidnischen, kulturhungrigen Studenten, die in den letzten 50 Jahren in steigender Zahl an die europäischen Universitäten kamen, von einem „christlichen Europa“ nichts mehr verspürten, sondern in der Welt verkündeten, daß die Religion, und zumal die christliche Religion, als wissenschaftlich überwunden gelte. Sie übersetzten die Bücher der ungläubigen Professoren in die Sprachen ihrer Heimat, wo sie jetzt in allen großen Buchläden zu haben sind und Skepsis und Unglauben verbreiten. Dazu zogen ungläubige Professoren von Europa hinüber, um in gleicher Richtung zu wirken und sich tief zu verbeugen vor der Weisheit des Orients, die sie hoch über das Christentum erhoben.

Und die christliche Theologie und Philosophie? Sie zog sich seit der Reformation meist in die tridentinischen Seminarien zurück, vielfach selbst angekränkt vom Zeitgeist, jedenfalls ohne Stoßkraft gegenüber der gelehrten Welt. Manches ist in dieser Beziehung besser geworden. Heute wird Thomas von Aquin nicht mehr belächelt, sondern im Gegenteil von manchen ernstlich studiert. Aber auch heute noch hat die Gottlosigkeit an der Universität vielfach den Vorrang. Katholische Professoren haben es oft sehr schwer, sich durchzusetzen, und oft genug fehlt der Bekennermut, offen einzutreten für die katholische Lehre. Da ist es sicher eine wahrhaft apostolische Aufgabe katholischer Philosophen und Naturwissenschaftler, wenigstens neben dem Unglauben anderer offen aufzutreten und der Wahrheit in Europa Zeugnis zu geben.

Das ist auch die missionarische Aufgabe in nichtchristlichen Ländern. Selbstverständlich können wir dort noch weniger als in der Heimat unmittelbar danach streben, die scholastische Philosophie zur herrschenden Lehre zu machen. Aber

¹ ZMR 40, 1956, 264.

sie muß unter den anderen Systemen ihren Platz erringen, so daß die anderen sie ernst nehmen und sich geistig mit ihr auseinandersetzen müssen. Das klingt anders als der Ruf nach intellektueller Akkommodation, der anderswo so laut erhoben wird; wo man davon spricht, daß es den Orientalen äußerst schwer oder gar unmöglich sei, unseren westlichen Deduktionen zu folgen, obwohl sie unseren ungläubigen Professoren in Massen folgen. Wir können, zumal nach der Enzyklika „*Humani Generis*“ nicht mehr davon reden, daß wir unser „verschlissenes europäisches Gewand“ ablegen sollen, um ein indisches oder chinesisches Gewand anzuziehen oder den japanischen Kimono; daß wir von dem thomistisch-aristotelischen Fahrzeug umsteigen sollen auf ein Laotse- oder Motse-Fahrzeug. Philosophie ist kein Kleid, das man nach Belieben ablegen kann, sondern innerste wissenschaftliche Überzeugung, die nicht abhängt von den Neigungen westlicher oder östlicher Völker, sondern einzig von Gründen und Tatsachen und Beweisen. Was uns der Osten zu bieten hat — und ich bin der Überzeugung, daß es manches ist —, das werden wir ebenso dankbar annehmen wie die wertvollen Ergebnisse europäischer Forscher, nicht aus Nachgiebigkeit gegen eine andere Denkungsart, sondern aus den eigenen Prinzipien unserer Philosophie².

Wenn wir bei unserer Philosophie ein äußeres Kleid und eine innere Substanz unterscheiden wollen, dann können wir gewiß das Kleid wechseln, soweit es die wissenschaftliche Arbeit nicht hemmt. Wir werden im Osten, abgesehen von dem Wesentlichen, mit Vorzug nicht die westlichen, sondern die östlichen Probleme erörtern, die Meinungen der östlichen Philosophen zu berücksichtigen und wohlwollender Kritik zu unterwerfen haben.

Was sollen wir also tun? Gewiß sind von größter Wichtigkeit katholische Universitäten, wie sie nach Möglichkeit überall errichtet werden. Durch ihr Beispiel und ihre Leistungen müssen sie die Andersgläubigen zur Anerkennung zwingen. Aber das genügt nicht. Es besteht die Gefahr, daß die katholischen Universitäten als Fremdkörper dastehen und nicht genügend Einfluß haben auf das Geistesleben der wissenschaftlichen Welt. Wir müssen es versuchen, unseren Platz zu erringen an den nichtchristlichen Universitäten, in deren Raum auch die christliche Philosophie hineingehört, wenn das Institut auf den Namen der Universitas Anspruch erheben will; werden ja auch an europäischen Universitäten Vorlesungen über indische oder chinesische Philosophie gehalten.

In dieser Beziehung geben zwei Beispiele einen Hinweis. Einmal die Tätigkeit der französischen Dominikaner (von der Bibelschule in Jerusalem) in Ägypten. Sie gründeten vor etwa 20 Jahren das Institut d'Études Orientales (IDEO) in unmittelbarer Nähe der Azhar-Universität. Im Laufe der Jahre sammelten sie eine ausgezeichnete Bibliothek für das Studium arabischer Philosophen und Mystiker. Sie pflegen im Interesse ihrer Arbeit den wissenschaftlichen Austausch mit arabischen Professoren. Der Direktor des Instituts, P. C. C. Anawati, ein geborener Kopte, berichtet³ von der ersten Reaktion, die die Einführung fremden Gedankenguts in diesem Milieu hervorrief, und von der dadurch erzeugten Abwehr. Wir sehen daraus, mit welchen Schwierigkeiten das Unternehmen zu kämpfen hat und welche entsagungsvolle Arbeit geleistet worden ist, wenn eine ganze Reihe bedeutsamer Veröffentlichungen

² Vgl. dazu J. Peters, *Die Akkommodationsfrage im Lichte der Enzyklika „Humani generis“*. In: Missionswissenschaftl. Studien (Aachen 1951), 102—117.

³ ZMR 40, 1956, 288—293.

herauskommen konnte⁴. Andererseits kann P. Anawati berichten, daß auch Mohammedaner, zwei moderne bedeutende Literaten, sich in Ehrfurcht mit christlichen Ideen, mit der Person Jesu, beschäftigen. Wir dürfen hoffen, daß dieser geistige Austausch von Kairo in gleicher Weise zu einer Annäherung zwischen Christen und Mohammedanern, zu einem besseren gegenseitigen Verständnis führen wird, wie das Beispiel christlicher Liebe in der sonstigen Mohammedanermission.

Dann weisen wir hin auf die Tätigkeit der kanadischen Dominikaner in Japan. Kurz nach Beendigung des Krieges erhielt P. Vincent Pouliot von protestantischer Seite 300 000 Yen für eine Ausgabe der Werke des hl. Thomas in japanischer Sprache. Dafür bedurfte er in scholastischer Philosophie und Theologie bewanderter Japaner, die er in Vorträgen und Vorlesungen zu gewinnen suchte. Durch den Einfluß und die Wohltätigkeit hervorragender Japaner wurde dann an der kaiserlichen Universität von Kyoto ein Lehrstuhl für scholastische Philosophie errichtet, finanziert und den Dominikanern übertragen. Unter Mitwirkung der philosophischen Fakultät der Universität wurde im November 1954 das Institut des hl. Thomas in Kyoto eröffnet, das dem geistigen Austausch dienen soll. Zu diesem Zwecke plante man eine Vereinigung von Männern, die in der Lehre des hl. Thomas ausgebildet, die geplante Übersetzung in Angriff nehmen und auch Schriften herausgeben sollten, um in die Lehre des hl. Thomas einzuführen. Eine reiche Bibliothek sollte die Möglichkeit bieten, philosophischen Problemen nachzugehen und die thomistische Doktrin zu studieren. Schließlich plante man die Herausgabe einer japanischen philosophischen Zeitschrift.

Es sind noch nicht alle Pläne verwirklicht. Die Thomistische Gesellschaft zählt 21 Mitglieder. Die Bibliothek umfaßt 3000 Bände. Seit 1950 werden alle europäischen philosophischen Zeitschriften gesammelt. Im Institut arbeiten 2 Patres mit 10 Laien, von denen 5 katholisch sind. 86 Quaestiones der Summa wurden übersetzt. Die Übersetzung der Werke Gilsons: *Le Thomisme* und *L'être et l'essence* schreitet schnell fort, das Opusculum des hl. Thomas *De Ente et Essentia* wurde von P. Pouliot im Druck herausgegeben⁵.

Ähnliche Ziele wie P. Pouliot in Kyoto verfolgt P. Drouin in einem Studentenheim in Tokio und P. Philippe Delauriers in seinem Newman-Klub in Verbindung mit der Kiushiu-Universität in Fukuoka. Es wird von zahlreichen

⁴ P. Anawati und L. Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948; P. Anawati und El Ahwani: Arabische Ausgabe des Buches *De anima* von Aristoteles; eine Bibliographie ausgewählter arabischer Drucke aus Ägypten im letzten Dezennium; Arbeiten über Avicenna, die ihm seitens der kulturellen Sektion der arabischen Liga den Auftrag eintrugen zur Untersuchung der arabischen Avicenna-Manuskripte in Konstantinopel; *Essays de Bibliographie Avicennienne* mit Einleitung des Direktors der obengenannten Sektion Ahmad Amin. P. Anawati nahm teil an den Avicenna-Kongressen von Bagdad (1952) und Teheran (1954). Der im Vorjahr erschienene 1. Bd. der *Mélanges de l'Institut dominicain d'Etudes Orientales* wurde auf katholischer wie muhammedanischer Seite sehr beachtet.

P. Serge de Laugier de Beauceuil arbeitet besonders über die arabischen und persischen Mystiker, P. Jaques Jomier besonders über den Koran, P. Dominique Bilot über die Geschichte der arabischen Mathematik. Vgl. G. M. Flórez O. P., *Presencia Dominicana en el mundo musulmán*, in: Aliis tradere 5, 1956 (Bogotá), p. 54—59.

⁵ Anal. O. P., Rom 1956, 363 s.

Studenten und Professoren gesprochen, die ihren Vorlesungen folgen, auch von vielen Bekehrungen, trotzdem die Institute nicht direkt auf Bekehrungen ausgehen.

Gewiß ist die Zahl der durch diese Einrichtungen erfaßten Studenten und Professoren gering gegenüber den vielen Tausenden, die an ihnen vorübergehen, aber sie bilden sicher unter den Studenten der Philosophie eine Gruppe von besonderer Bedeutung, einen soliden Anfang.

THOMAS OHM

THE INTERNATIONAL CENTRE FOR REGIONAL PLANNING AND DEVELOPMENT

Auf einer Konferenz, die im Herbst 1955 zu London gehalten wurde, hat sich ein „International Centre for Regional Planning and Development“ gebildet. Präsident des Centre ist seit einer Tagung in Brüssel (1956) Prof. Dr. Leo Brandt, Staatssekretär im Ministerium für Wirtschaft und Verkehr von Nordrhein-Westfalen, und Sitz des Sekretariats Brüssel (15, rue des Augustins). Zu den Mitgliedern des Provisorischen Komitees gehören 44 Persönlichkeiten aus verschiedenen Berufen, Erdteilen und Ländern, darunter einige Theologen, nämlich Dr. theol. J. B. Hugenholtz (Holland), G. E. Janson-Smith (England), P. Simon Jelsma M.S.C. (Den Haag) und Dr. P. Laurenz Turin (Indonesien). Was das Centre ist und will, läßt sich am besten ersehen aus dem etwa 250 Seiten starken „Report of the Proceedings of the Conference held at Bedford College, London 28th September to 2nd October, 1955“. Auf dieser Konferenz wurde etwa verhandelt über das Tennessey Valley Authority's Planning, das Volta River Project (Goldküste), the Indian Community Development Project, Planning in Italien und vieles andere.

Das Anliegen des Centre heißt also allgemein Planung und steht damit im Gegensatz zum freien Spiel der Kräfte. Diese Planung aber erstreckt sich nur auf bestimmte „Regionen“, etwa Regionen wie Irak, Israel, Jordanien, Libanon und Syrien, und zwar im allgemeinen auf agrikulturell und industriell unterentwickelte Gebiete, „geschlossene Armutsgebiete“ der Erde. Solche Gebiete gibt es auch in Europa und sogar in Amerika, aber im Vordergrund stehen doch bestimmte Gebiete Asiens und Afrikas. Wenn man von regionalem Planen spricht, so allerdings nicht bloß deswegen, weil es hier um Regionen geht, sondern auch deswegen, weil an eine Planung gedacht ist, weil die Regionen selbst mit ihrer Bevölkerung eine wichtige Funktion haben.

Der Außenseiter mag fürchten, daß wir hier eine neue Form haben, bestimmte Bevölkerungsgruppen und Völker zu bevormunden und zu übermächtigen, fürchten, daß Menschen, die noch durch die alten Kolonialmethoden der Weißen versehrt und verwundet sind, aufs neue unter Druck gesetzt werden. Aber in Wirklichkeit ist man sich in Kreisen des Centre durchaus bewußt, daß alles darauf ankommt, daß die Leute der unterentwickelten Gebiete selbst mitplanen und sich selber helfen. Man will nur Geburtshelfer bei dem Neuen sein, das kommt, will die eigenen Kräfte der Menschen und Völker entbinden. „The plan must be conceived with the people and by the people; it must not be only

a plan of the technicians for the people“, wie André Philip auf der ersten Konferenz erklärte (Report, 241).

Aus dem Gesagten erhellt die Wichtigkeit des Problems. Es ist verständlich, wenn auch nicht ganz richtig, wenn der eben erwähnte französische Politiker und Wirtschaftler Philip auf der ersten Konferenz meinte, daß es sich bei dem regionalen Planen wahrscheinlich um „das wichtigste Werk unserer Zeit“ handelt. Man beachte, daß 67 % der Bevölkerung der Erde, wie der indische Minister T. Swaminathan bemerkte, in unterentwickelten Gebieten leben, die nur 15 % des Reichtums der Erde produzieren. Aber hier liegt daran, auf die Bedeutung der Sache für unsere Missionare hinzuweisen. Ich denke dabei weniger daran, daß die regionalen Planer eine „Mission“ zu haben glauben und „Missionen“ hinausgehen lassen (vgl. S. 3 am Schluß des erwähnten Berichtes), als daran, daß es hier auch um die Zukunft von Menschen und Bevölkerungsgruppen geht, die von der Mission betreut werden. Dazu kommt, daß hier Dinge diskutiert und getan werden, welche die Mission direkt angehen, z. B. die Geburtenkontrolle. Aber am wichtigsten ist, daß die regionale Planung und die Entwicklung unterentwickelter Länder Weltanschauungen und Lebensformen auf das tiefste beeinflussen, fördernd oder zerstörend, so bestimmte Auffassungen von diesen und jenen Völkern über Grund und Boden. Beachtenswert sind in dieser Hinsicht die Ausführungen von A. L. Bryden auf S. 88 des Reports. Dann ist hier hinzuweisen auf die Zunahme der Bevölkerung. Diese haben viele Völker früher durch Fruchtbarkeitsriten zu regeln versucht. Das regionale Planen aber hat auch in diesem Punkte wesentlich rationalen Charakter.

Natürlich kann die regionale Planung Unheil im Gefolge haben. In böser Erinnerung ist in dieser Hinsicht das Groundnut-Scheme des Tanganyika-Gebietes. Weite Gebiete hat man damals des Busches beraubt. Das Holz wurde einfach verbrannt. Millionen Tonnen Holz gingen auf diese Weise verloren. Man baute Siedlungen und legte eine Pipe-Line an. Fachleute hatten hier großartig geplant, aber sich nicht genügend von den Leuten des Landes beraten lassen. So kam das Unglück. Als ich selbst das Gebiet bereiste, machte alles einen trostlosen Eindruck. Über allem lag der Hauch des Untergangs. So ist schon vieles bei uns und in fremden Ländern geplant worden, was nur Unheil über das Land, die Landschaft und die Bevölkerung gebracht hat.

Aber das regionale Planen kann auch viel Segen bringen, wenn die Ökonomen, Industriellen, Techniker und regionalen Planer die Grenzen ihres Tuns im Auge behalten, Ehrfurcht vor der Natur und Landschaft haben, die Gebiete harmonisch entwickeln und vor allem, wenn sie auch das geistige, religiös-sittliche Leben und den seelischen Untergrund der Menschen betreuen. Entwicklung unterentwickelter Gebiete ohne die Erfüllung dieser Vorbedingungen hätte keinen Sinn, brächte keinen Segen und würde sich früher oder später gegen die betreffenden Völker und auch gegen die regionalen Planer wenden.

So verdient die Abhängigkeit der regionalen Planung von der Weltanschauung und Religion der Leute studiert und die Heranziehung der Theologen zur regionalen Planung gefördert zu werden. Das ganze Problem muß auch spirituell bewältigt werden. Eine rein materielle Bewältigung wäre schon im Ansatz verfehlt. Das regionale Planen ist nur in der Form eines Team-works und einer Koordination aller Fachleute denkbar, eines Team-works, zu dem auch Theologen und Missionare gehören.

Hoffen wir, daß die zweite Konferenz des Centre, die im Juli 1957 in Den Haag stattfinden wird und unter dem Patronat der NUFFIC, d. h. der Föderation der holländischen Universitäten für internationale Zusammenarbeit, steht, alle Seiten des regionalen Planens beachtet und behandelt.

LIC. HEINZ ROBERT SCHLETTE / WESEL
DER KOMMUNISMUS UND AFRIKA

Das Informationsblatt „Service de Documentation“, das von dem Verbindungszentrum zwischen den internationalen katholischen Organisationen (O.I.C.) und den Missionen herausgegeben wird, bringt in der Ausgabe vom März/April 1957 einen 42 S. umfassenden Rapport über „Présence du communisme en Afrique“. Diese sehr gut unterrichtete Darstellung wurde im Oktober 1956 verfaßt von dem Nationaldirektor der Katholischen Aktion in Uganda, R. P. Y. Tourigny W. F., und wird dem gründlichen Studium aller empfohlen, denen, wie es heißt, die Gefahren der Mission in Afrika noch nicht deutlich bewußt geworden seien. Wir können hier nur andeuten, worüber sich der Bericht verbreitet, und die Anregung zum eifrigen Studium dieses erschreckenden Tatsachenmaterials weitergeben. Nicht alle Informationen sind neu, aber in der Dichte dieser Zusammenstellung wird wiederum aufdringlich klar, daß die Stoßkraft des Weltkommunismus z. Z. auf Afrika gerichtet ist. Wer weiß, daß seit den Tagen des Kommunistischen Manifestes vor nun fast 110 Jahren die Welteroberung das weltanschaulich-politische Ziel des Kommunismus ist, wird über diese Nachricht nicht erstaunt sein, zumal wenn er sich fragt, wo es denn heute bessere Chancen geben sollte als in Afrika!

Der Bericht ist gegliedert in zehn Problemkreise: Die KP in Afrika; was man in Afrika vom Kommunismus weiß, dargestellt an 16 Tatsachen, die im einzelnen über die Methoden der kommunistischen Infiltration und Agitation unterrichten; die patriotischen und nationalistischen Bewegungen; die Äußerungen der Hierarchie und der Presse; die Einflüsse von seiten des Auslands; endlich wird nach Heilmitteln und Folgerungen gefragt.

Mit geradezu unheimlicher Energie und unter Einsatz jeglicher Mittel — solcher auch, die uns als unmoralisch gelten, dem Kommunismus von seiner Ideologie her jedoch gestattet sind — plant diese Weltbewegung, Afrika über kurz oder lang zu gewinnen.

Die immer wieder zu stellende und gestellte Frage lautet: Was sollen wir demgegenüber tun? Wir können hier nicht in eine Diskussion über Sinn und Wert der aufgezählten Mittel eintreten. Vorausgesetzt, daß es recht geschieht, sind Gebet und Kult zweifellos die entscheidende Hilfe. Aber sind sie eine Waffe gegen den Kommunismus? Wissen wir denn so sicher, wie der Fortgang der Geschichte, die doch immer auch Heilsgeschichte ist, verlaufen wird? Es ist bekannt, daß Gott durch den heidnischen König Nabuchodonosor sein Strafgericht am auserwählten Israel vollzog (vgl. Jer 5, 15—17). Es ist bekannt, daß am Ende der Geschichte nach Jesu Verheißung nicht der weltweite Sieg des Katholizismus, sondern Verfolgung der Christen und Abfall innerhalb der Kirche selbst geschehen werden (vgl. Mt 24, 10—13. 23 f. par.).

Wir vermögen nicht, das Bedrückende dieses Berichtes zu verschweigen. Zu Beginn zitiert der Vf. das Wort eines Bischofs — es könnte sein, daß es am Ende des Berichtes schon wieder in Vergessenheit geraten ist, deshalb stellen wir es in aller Deutlichkeit und betont unterstrichen noch einmal an den Schluß dieser Anzeige: „Seul un miracle peut sauver l'Afrique du communisme“ — „Nur ein Wunder kann Afrika vor dem Kommunismus retten!“ *

* Soeben erschien in der Zeitschrift *Mission de l'Église* ein weiterer Beitrag „Le Marxisme en Afrique“ (Juni 1951, 100—107). Der kurze Artikel geht besonders auf die Situation in Nordafrika und das Verhältnis von Islam und Kommunismus ein. Er enthält ferner gute Literaturhinweise.

BERICHTE

SITZUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN KOMMISSION DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSEN- SCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Am Osterdienstag, den 23. 4., trat in den Räumen des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster die Wissenschaftliche Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen zusammen. Erschienen waren außer dem stellvertretenden Vorsitzenden des Instituts, Prof. Ohm, und dem Schriftführer, Dr. P. Benno Biermann OP, Prälat Max Bierbaum, Prälat A. Mulders/Nymwegen, Prof. Joh. Beckmann SMB/Schönebeck-Beckenried/Schweiz, P. Dr. A. Freytag SVD/Steyl, P. Dr. K. Müller SVD/St. Augustin, Herr Josef Peters/Aachen; als Gäste nahmen an der Sitzung teil: Dr. P. Joh. Bettray SVD/Wien, Dr. P. J. Glazik MSC und Dr. P. Bernward Willeke OFM/Münster. Entschuldigt waren Schatzmeister Prälat Joh. Solzbacher, Prof. A. Antweiler/Münster, Prof. Suso Brechter OSB/München, P. Jos. A. Otto SJ/Bonn, Prof. J. Michels OP/Fribourg.

Ohm eröffnete die Sitzung und begrüßte die Versammlung. Als erstes erfüllte er die traurige Pflicht, vom Tod unseres ersten Vorsitzenden, Herrn Dr. Franz Kiel, Mitteilung zu machen. Die Versammelten erhoben sich zu stillem Gedenken.

Nachdem das vom Schriftführer verlesene Protokoll der vorigen Sitzung (Würzburg, 25. 5. 1956) gutgeheißen worden war (Punkt 1 der Tagesordnung), berichtete Ohm über die Durchführung der dort gefaßten Beschlüsse (P. 2): Die Änderung der Statuten wurde in das Vereinsregister des Amtsgerichts Münster eingetragen. Die neue Fassung liegt gedruckt vor. Ihr vorausgeschickt wurde eine allgemeine Einführung in den Sinn und die Arbeit des Instituts. Außerdem wurden Richtlinien für die Mitarbeiter der ZMR herausgebracht. Für die Redaktion der ZMR sind inzwischen einige Zeitschriften angeschafft worden; die Mittel dazu waren in Würzburg bewilligt worden. Zur Deckung der Unkosten der Missionsstudienwoche Würzburg erhielten wir vom Bundesinnenministerium 1000,— DM.

Wegen Verhinderung des Schatzmeisters verlas dann Ohm den Bericht über den Stand des Instituts (P. 3). Die Mitgliederzahl des Vorjahres hat sich trotz des Todes von 5 Mitgliedern auf 282 gehalten. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat wie alljährlich wieder einen Druckkostenzuschuß für die ZMR bewilligt.

Bei dem Bericht über die Tätigkeit der Wissenschaftlichen Kommission (P. 4) bittet Ohm um Mitarbeit bei der Durchsicht und Prüfung der eingesandten Arbeiten für die „*Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte*“. Es liegen vor: 1) Ein Manuskript in Stärke von 230 Seiten von DDr. Juhász Kálmán/Szeged mit dem Titel: „*Laienhelper der Türkenmissionare*“. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsseelsorge während der Türkenherrschaft.“ Erzbischof Groß und ein anderer ungarischer Bischof haben dringend gebeten, das Buch in unsere Sammlung zu übernehmen. Wenn das Werk auch nicht direkt die Heidenmission betrifft, so handelt es doch von dem Kampf der Kirche mit den Türken. 2) Eine Abhandlung in lateinischer Sprache, die bei der Universität in Freiburg/Schweiz als Dissertation eingereicht worden ist: *Statuta pro Missionibus*. Inquisitio iuridica comparativa iuris missionalis, auctore Wilhelmo H. M. van der Marck OP. In der Debatte über die Zweckmäßigkeit der Veröffentlichung dieser Arbeit in unserer Sammlung hieß es, daß die lateinische Sprache bei uns nicht gern gelesen werde, daß die Arbeit aber andererseits dem internationalen Charakter des Instituts Rechnung trage. Wesentlich wird sein, ob die notwendigen Druckzuschüsse zu haben sind.

Ohm selber stellt eine theologische Missionslehre in Aussicht, deren Fertigstellung aber noch einiger Muße des Verfassers bedarf.

Ferner stand auf der Tagesordnung (P. 5) ein Referat des neuen Wiener Dozenten für Missionswissenschaft Dr. P. Joh. Bettray SVD. Damit wurde einem Wunsch Rechnung getragen, der auf der Würzburger Sitzung geäußert worden war: Man solle in den Kommissionssitzungen junge Gelehrte zur Sprache kommen lassen. Das Referat P. Bettrays handelt über „die Ausbildung des chinesischen Klerus unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit der Gesellschaft des Göttlichen Wortes“. Das Referat fand hohe Anerkennung. Bei der Diskussion wurde nach dem „Geist der SVD“ gefragt, in dem der Klerus erzogen wird, der sich in gewissen Andachten und Übungen äußert, aber schwer zu umschreiben ist. Ebenso wurde gefragt nach der Stellung zur chinesischen Philosophie. Die Grundeinstellung sei nicht ablehnend, wurde geantwortet; doch fehle es in der Praxis an einer genügenden Vorbildung der Dozenten. P. Czech gehe von dem Grundsatz aus, daß Philosophie allgemeinemenschliche Erkenntnis sei, daß aber unsere scholastische Philosophie einer chinesischen Form bedürfe, um wirklich verstanden zu werden. Es wurde hingewiesen auf den vorzüglichen Vortrag von Dr. Thaddäus Hang auf der Würzburger Tagung.

Punkt 6 galt der Würzburger Studienwoche und ihrer Fortsetzung. Würzburg mit seinen über 200 Teilnehmern war gewiß ein Erfolg. Über die Drucklegung der Vorträge ist mehrfach verhandelt worden. Wegen der hohen Kosten ist man bisher nicht zu einem Ergebnis gekommen. Doch bietet sich die Möglichkeit einer phototechnischen Vervielfältigung, bei der sich die Unkosten bei 220 Druckseiten auf etwa DM 1500 belaufen sollen. Die Versammlung gab dazu ihre Zustimmung.

Was die Fortführung solcher Missionsstudienwochen angeht, hielt man grundsätzlich daran fest, sie alle paar Jahre zu wiederholen. Die nächste soll 1958 stattfinden, und zwar in Bonn. Ohm erklärte, die technische Organisation bei

seiner schon bestehenden Belastung nicht tragen zu können. So wurde diese P. Dr. Karl Müller SVD in St. Augustin anbefohlen unter Mithilfe von Walberberg und evtl. Geistingen (CSsR). Als Thema wurde das in Würzburg in Aussicht genommene: „Die Betreuung der Studenten aus Übersee“ abgelehnt, ohne daß man ein klar umschriebenes neues Thema finden konnte. Man neigte zu dem Thema: „Die Stellung der Mission zu den sozialen Ordnungen der Menschheit“.

P. 7: Verschiedenes. Ohm bat um Unterstützung des Münsterschen Instituts für die Leistungen zugunsten des Internationalen Instituts, vor allem durch Papierlieferung und durch Stellung einer Schreibmaschine. Sodann warb er um Mitarbeiter am LThK, soweit die Mission in Betracht komme. Der Nomenclator wurde vorgelegt.

P. 8: Termin der nächsten Sitzung. Wenn die Missionsstudienwoche zustande kommt, soll wohl die nächste Kommissionsitzung wie die Mitgliederversammlung damit verbunden werden. Wenn nicht, soll die Kommission am Freitag der Osterwoche in Bonn zusammentreten. Prof. Ohm schloß die Sitzung mit einem Dank für die Mitarbeit in der Kommission.

Walberberg

P. Dr. Benno Biermann OP

NIEDERLÄNDISCHE MISSIOLOGISCHE WOCHEN

Vom 1.—3. Mai wurde zu Nimwegen (Niederlande) wieder eine missionologische Woche abgehalten; dies geschieht ein um das andere Jahr. Das Hauptthema lautete dieses Mal: *Die Heilsverkündigung bei der Missionierung*. Die christliche Heilsbotschaft ist die tatsächliche Mitteilung der Erlösungsgnade. Die Erlösung durch Jesus Christus kommt zu uns in der Frohen Botschaft und in den Mysterien der heilwirkenden Sakramente. In dieser Problemstellung wurde der Missionierungsprozeß in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht und in die neuen Aspekte der Theologie einbezogen.

Dem Thema entsprechend wurden der Dienst des Wortes und der Sakramente behandelt. Der erste Tag galt der theoretischen Grundlegung. P. Dr. H. Borgeert C.ss.R. sprach über die Verkündigung des Heilsmysteriums. Das Christentum ist nicht so sehr ein Lehrsystem, sondern eine innerliche und totale Bejahung, ein Ja auf die Liebe Gottes, der um die Liebe des Menschen wirbt. Dieses Ja kann nur im Glauben gesprochen werden. Der Glaube kommt aber vom Hören: *Fides ex auditu* (Röm. 10, 17). Also hat die Predigt eine wesentliche Funktion im Mysterium des Glaubens und in dessen Verbreitung. Die urchristliche Predigt ist kerygmatisch, ist Dienst eines Herolds: die Proklamation der Großtaten Gottes in Jesus Christus; sie ist daher die Verkündigung einer Heilsgeschichte und nicht einer Lehre. Diese Proklamierung bringt jeden Menschen, an den sie sich richtet, in eine Krisis: Er soll sich für oder gegen Christus entscheiden. Daher muß der Missionar die Frohbotschaft in die Denkart und Sprache seiner Zuhörer übersetzen, damit sie nicht nur verstanden, sondern auch aufgenommen werde. — P. Drs. G. Peeters M.S.F. erörterte in einem Referat die Frage, wie die Sakramente beim Menschen die Einheit und das Gemeinschaftsleben mit Gott verwirklichen. Gott hat in der Menschwerdung Christus gesandt und Er kommt uns noch fortwährend entgegen in der Kirche. In den Sakramenten erlebt der Mensch die Gemeinschaft mit der Kirche und

tritt dadurch Christus entgegen. Die Taufe ist das Initiationssakrament, und die Gemeinschaft wird immer mehr vollendet in der hl. Eucharistie, die ganz besonders das Sakrament der Einheit darstellt. In der Begegnung mit fremden Völkern kann die Kirche vielfach anknüpfen an das sakramentale Denken und die sakramentale Frömmigkeit vieler primitiver Völker, wo doch dieses ohnehin als ein allgemein-menschliches und -religiöses Phänomen betrachtet werden kann.

Der zweite Tag wurde dem Dienste des Wortes gewidmet, unter besonderer Bezugnahme auf die Missionierung. P. H. Hollander S. J. setzte sich auseinander mit den verschiedenen modernen Methoden in der Katechese in den Niederlanden, Deutschland und Frankreich, während P. L. Witbroek W. V. den Inhalt der christlichen Katechese besprach, indem er vor allem die Richtlinien des Kard. Lavigerie näher erklärte. Prof. Dr. J. Houben S. J. referierte über die sakrale Bedeutung des Wortes im Islam. Das Wort Allahs hat im Islam eine außerordentlich starke religiöse (und nicht nur begriffliche) Dynamik, einen absoluten Charakter. Diese Kraft des Wortes stützt sich auf den Gottesbegriff der Mohammedaner. Allah ist nur Macht. Diese Gottesidee hat in der Tradition im Anfang des 10. Jahrhunderts einen besonders scharfen Akzent bekommen. Die Demokratisierung mohammedanischer Länder, die Emanzipation der Frau, der Anschluß an die internationalen Organisationen wie UNO usw. bedeutet eine allmähliche Retusche der fanatischen Haltung des Islams mit Rücksicht auf seine Gottesidee, wodurch die Bekehrung der mohammedanischen Länder in ein neues Licht gerückt wird. P. Tra S. V. D., Missionar auf Australisch-Neu-Guinea, erörterte die Katechese der christlichen Sittenlehre bei primitiven Völkern, wobei er vom Stamm der Monumbo, unter denen er gearbeitet hatte, ausging.

Der dritte Tag war der Spendung der Sakramente gewidmet. Father J. de Reeper M. H. F. besprach die Taufe und die Firmung und befürwortete eine Integration in die einheimischen Initiationsriten, wie sie bei verschiedenen Stämmen noch vorhanden sind. Er machte den konkreten Vorschlag, die kompakten Taufriten, die nun in Verbindung mit der Kindertaufe aufeinandergedrängt dargestellt werden, wieder auf eine längere Periode zu verteilen; dadurch bekämen sie ihren ursprünglichen Sinn wieder und erhielten sie eine Funktion in der Erziehung und Bildung der Katechumenen. Ferner empfahl er, einigen erprobten und in der Glaubenskenntnis bewährten Laienchristen trotz ihrer Ehe die Diakonatsweihe zu spenden; dadurch würde nicht nur in etwa der große Priestermangel aufgehoben, sondern gestaltete sich auch eine organische Dorfgemeinschaft und würden die Laien tatkräftig in die Missionsarbeit einbezogen. P. Adelhelm O. F. M. Cap., Missionar auf West-Borneo, behandelte die Beichte in den Missionsländern. Er gab eine grundlegende Analyse des primitiven Schuldgefühls, unterstrich die Funktion des Bußsakramentes im Bekehrungsprozeß der Neuchristen und legte besonderen Wert auf den Gemeinschaftscharakter des primitiven Schuldbekenntnisses. Er stellte die Frage zur Diskussion, ob auch die christliche Beichtpraxis nicht mehr als bis jetzt diesen Charakter tragen dürfe, etwa folgendermaßen: gemeinschaftliche Vorbereitung, Gewissenserforschung und Erweckung der Reue; dann persönliche Anklage, danach gemeinsame Lossprechung, Genugtuung und Danksagung in Abwechselung mit Psalmgesang und Gebet. So könnte man dem großen Konkurs des Volkes vor den Feiertagen entgegenkommen und könnte der Katechist dabei behilflich sein.

Die zwei letzten Redner, P. M. van Oss C. I. C. M. und Mgr. C. Kramer O. F. M., setzten sich mit der eucharistischen Feier in den Missionen auseinander; beide betonten dabei den Gemeinschaftscharakter. Bei dieser Tagung wurden zum erstenmal eigene Gesprächsleiter für die Diskussion eingeführt. Es war wichtig, daß die etwa 150 Teilnehmer 22 verschiedenen männlichen und 10 verschiedenen weiblichen Ordensgenossenschaften zugehörten; dadurch können die neuen Gedanken und Vorschläge in ein weiteres Publikum eindringen und weiterbesprochen werden. Die Referate, die auf dieser Woche gehalten wurden, werden gelegentlich in der Zeitschrift „Het Missiewerk“ veröffentlicht werden.

Tilburg (Niederlande)

P. Dr. Gregorius O. F. M. Cap

MEDICAL SISTERS 1956

M. Anna D e n g e l, die Gründerin der Medical Sisters, macht in ihrem Jahresbericht 1956 Angaben, die beredtes Zeugnis von der Einsatzfreudigkeit ihrer Schwestern ablegen. Die Gemeinschaft unterhält augenblicklich 26 verschiedene ärztliche Zentren, in denen im Berichtsjahr mehr als 600 000 Patienten behandelt wurden. In der Zahl sind 17 524 chirurgisch Versorgte und 10 154 Geburten einbezogen.

Als Hauptereignis des Jahres wertet die Kongregation die Errichtung des Lepros-Hospitals in Kokofu im Staate Ghana. Bisher mußten die Aussätzigen in die allgemeinen Krankenhäuser aufgenommen werden.

Selbstverständlich sorgen die Medical Sisters auch für die Ausbildung von Krankenpflegerinnen, Hebammen, Apothekerinnen und Technikerinnen; an den verschiedenen Anstalten der Schwestern in Indien, Pakistan, Afrika und Indonesien bereiten sich 300 junge Mädchen auf ihre zukünftige Arbeit im Dienst der Kranken vor.

Gl

MITTEILUNGEN

IN MEMORIAM P. JOSÉ ZAMEZA SJ

Am 1. April d. J. starb zu Rom der Dekan der Missionswissenschaftlichen Fakultät an der Gregoriana, P. José Zameza Urrutia. Geboren am 11. 1. 1886 in Munguía (Spanien), trat der junge Z. 1903 in den Jesuitenorden ein. Nach seiner Priesterweihe (1917) dozierte er am Ordensscholastikat in Oña Patrologie und Kirchengeschichte. Von daher rührt seine Kenntnis der Väter, die sein späteres wissenschaftliches Arbeiten auszeichnet. Seit 1917 Mitarbeiter an der Zeitschrift „El Siglo de las Misiones“, wurde er 1924 für lange Jahre ihr Herausgeber. Er gewann hierdurch einen Blick für die praktischen Bedürfnisse der Mission und verstand es, seinen Einfluß im heimatlichen Missionsleben geltend zu machen. Seinen Anregungen verdanken das Nationalseminar für die Auswärtigen Missionen in Burgos und die Genossenschaft der Mercedarias Misioneras de Bérriz ihr Entstehen. Die missionswissenschaftlichen Wochen in Burgos, die Missionsausstellung in Barcelona (1929—30), die jährlichen Missi-

onskurse für die weiblichen Ordensgemeinschaften Spaniens gehen auf ihn zurück.

Als 1932 an der Päpstlichen Universität Gregoriana eine Missionswissenschaftliche Fakultät errichtet werden sollte, wurde P. Z. mit ihrer Organisation beauftragt. Er gab ab 1942 die *Studia Missionalia* als Organ der Fakultät heraus. Vor seinem Tode war er mit der Redaktion einer Jubiläumsnummer beschäftigt, die er zum 25jährigen Bestehen der Fakultät veröffentlichen wollte. Seiner Feder entstammen eine Reihe von Werken, in denen der Verfasser, seiner persönlichen Eigenart entsprechend, stets wissenschaftliche Genauigkeit mit einem aszetisch-missionarischen Anliegen zu verbinden wußte. Requiescat in pace!

J. Glazik MSC

25 JAHRE MISSIONSWISSENSCHAFT AM PROPAGANDA-KOLLEG

In Gegenwart des Kardinal-Präfekten der Propaganda-Kongregation und sämtlicher Nationaldirektoren der Päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung feierte die Università Urbaniana de Propaganda Fide das Silberjubiläum ihres missionswissenschaftlichen Instituts. Nachdem schon Kardinal Van Rossum 1923 die Errichtung eines missionswissenschaftlichen Lehrstuhles am Propaganda-Kolleg erwogen hatte, gelang es Kardinal Salotti erst 1932, alle Schwierigkeiten zu überwinden. Das Institut hat in den Jahren seines Bestehens viel dazu beigetragen, dem Priesternachwuchs aus den Missionsländern eine pastoralmethodische und wissenschaftliche Ausbildung zu geben, die ihn befähigt, den Aufgaben der gegenwärtigen Zeit gerüstet gegenüberzutreten. GI

VON DER SOPHIA-UNIVERSITÄT TOKYO

Durch ein Dekret vom 4. Nov. 1956 ist an der katholischen Universität Tokyo eine theologische Fakultät kanonisch errichtet worden. Sie hat das Recht, akademische Grade zu verleihen. (AAS 49, 1957, 219 s.)

ADAM-SCHALL-VEREIN FÜR CHINESISCHE STUDENTEN

Im März d. Js. ist von einer Gruppe chinesischer und deutscher Freunde ein Verein gegründet worden, der die Aus- und Weiterbildung von chinesischen Diplom-Ingenieuren und die Gewährung von Hilfeleistungen für die an deutschen Hochschulen studierenden Chinesen zum Ziel hat, der Adam-Schall-Verein e. V. Sitz des Vereins, den die Finanzbehörden als gemeinnützigen Verein anerkannt haben, ist vorläufig Freiburg i. Br., Faulerstr. 2, Tel. 32814 (Postcheckkonto: Karlsruhe 96830 [Dr. Paul S. Y. Hsiao] Bem. für Adam-Schall-Verein e. V.; Dortmund 8796 [Missionsverwaltung der Franziskaner, Werl, Westf.], Bem. wie oben).

In das Präsidium wurden gewählt: Georg Fürst von Waldburg Zeil, der ein großer Chinafreund ist und sich zur Zeit auf einer Studienreise im Fernen Osten befindet (Präsident), Frau Rektorin und Stadträtin May Bellinghausen (Vizepräsidentin), Frau Mathilde Kassing-Großgunk (Schriftführerin), P. Januarius Grewe, O.F.M., ein verdienstvoller Chinamissionar (Schatzmeister), P. Augustin Liu, O.F.M., der in den letzten Jahren durch seine Vorträge in

Nordrhein-Westfalen bekannt geworden ist (geistlicher Beirat) und Dr. Paul S. Y. Hsiao, Professor der ehemaligen katholischen Fu-Jen Universität in Peking (geschäftsführender Generalsekretär). Dr. Hsiao kam im Jahre 1941 nach Deutschland mit einem Auftrag der genannten Universität, die zunächst von den Benediktinern und später von den Steyler Patres betreut und jetzt leider von den Rotchinesen beschlagnahmt worden ist, um an einer katholischen Enzyklopädie für China im Verlag mitzuarbeiten. In den letzten zehn Jahren ist er durch seine interessanten Vorträge bekannt geworden.

Die Anregung zur Gründung des Adam-Schall-Vereins ging von dem chinesischen Erzbischof von Nanking, S. E. Dr. Dr. Paul Yü-Pin, im Jahre 1955 aus. Der Verein scheint ein Symbol für unsere Zeit zu sein. Er ist ein schöner Ausdruck der ostwestlichen Begegnung im besten Sinne. Schon der Name des Kölners Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592—1666) deutet auf den Geist hin, der die chinesische Kultur taufen wollte. Leider war die Zeit dafür noch nicht reif. Heute ist eine solche Aufgabe eine zwingende Notwendigkeit. Das Atomzeitalter verlangt eine weltweite Synthese aller Hochkulturen auf christlicher Ebene. Denn ohne diese ist ein wahrhafter Weltfriede illusorisch. Die Größe der Aufgabe verlangt eine harmonische Zusammenarbeit aller Kulturschaffenden verschiedener Völker.

(s.)

INTERNATIONALER AKADEMISCHER MISSIONSKONGRESS 1957

Vom 28. September bis 2. Oktober findet in Angers der 12. Internationale Akademikerkongreß statt, den das Missionssekretariat der Pax Romana und die Päpstlichen Missionswerke gemeinsam veranstalten. Der Kongreß dient der *Begegnung über die Grenzen* und will Studenten und Akademiker aus Übersee und Europa, Christen und Nichtchristen einander in gemeinsamer Aussprache näherbringen. Der Unkostenbeitrag beläuft sich auf 20,— DM. Anmeldungen und nähere Auskunft: 9, rue de Namur, Louvain (Belgien) und 5, rue Monsieur, Paris VIIe.

MISSIONSMUSEEN IN WESTFALEN

Die Vereinigung Westfälischer Museen hat als Heft 2 ihrer Veröffentlichungen einen *Führer durch die Museen in Westfalen und Lippe* (o. O. 1955) herausgebracht. Dankenswerter Weise sind darin auch einige Missionsmuseen aufgeführt und beschrieben. So die Museen der Steyler Missionare in Bad Driburg (9), der Hiltruper Missionsschwestern und der Herz-Jesu-Missionare (52 ff.), der Weißen Väter in Rietberg (90), der Franziskaner in Werl (103). Es hätte noch auf die Ausstellungen der Missionare vom Hl. Geist in Menden, der Steyler Missionare in St. Arnold bei Rheine, der Steyler Missionsschwestern in Wimbarn verwiesen werden können.

Gl

WÜRZBURGER MISSIONSSTUDIENWOCHE 1956

Eben ist der Bericht über unsere Würzburger Missionsstudienwoche 1956 erschienen. Er umfaßt beinahe 300 Seiten, bringt die Referate und berichtet auch kurz über die Diskussionen und anderes mehr. Der Bericht (Photodruck) kostet

für solche, welche auf ihn während der Tagung subskribiert haben, DM 7,50, für andere DM 9,— und kann vom Schatzmeister des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Prälat Johannes Solzbacher (Aachen, Stephanstraße 35), bezogen werden.

MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen hält am 5. August 1957 in Freiburg (Priesterseminar) um 20 Uhr eine Mitgliederversammlung. Alle Mitglieder sind freundlichst zur Teilnahme eingeladen.

STATISTIK

FRANZISKANISCHE SCHULEN IM HEILIGEN LAND

Die Franziskanische Kustodie des Heiligen Landes, die, wie ihr Name sagt, vornehmlich die Aufgabe hat, die Heiligen Stätten der Christenheit zu hüten, beweist seit Jahrhunderten, daß es ihr nicht nur um Kirchen, Gebäude und Denkmäler aus Stein geht, sondern letztlich um die Seelen der Landesbewohner. Ein Aufriß über die Schultätigkeit der Franziskaner, der kürzlich im *Osservatore Romano* (3./4. VI. 1957) veröffentlicht wurde, zeigt, mit wieviel Recht ihre Arbeit als Missionsarbeit angesehen werden kann. Nur ein Bruchteil ihrer Schüler sind Katholiken des lateinischen oder orientalischen Ritus, die Mehrheit bilden Nichtkatholiken oder Nichtchristen. Folgende Statistik unterrichtet über die Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit der 9756 Schüler, die in 9 Kollegs, 23 Grundschulen, 3 Waisenhäusern und 2 Berufsschulen von den Franziskanern ausgebildet und erzogen werden.

Land	Lateiner	Unierte	Orthodoxe	Protestanten	Mohammedaner	andere
Jordanien	1565	248	584	37	406	—
Israel	362	287	402	11	473	98
Syrien	621	787	880	9	576	—
Libanon	8	221	21	—	53	—
Ägypten	17	296	607	—	730	7
Cypern	60	59	162	98	34	37
Insgesamt	2633	1898	2656	155	2272	142

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Correo de Japon e Iberoamerica. Universida Sofia, Tokio.

Vor uns liegt die 3. Nr. des 1. Jahrgangs eines Blattes, das von dem Studieninstitut für spanische Kultur an der Sophia-Universität in Tokyo herausgegeben wird. Es wird zweisprachig redigiert. Der japanische Teil trägt die gleiche Überschrift wie die Titelseite, in Katakana geschrieben.

Die Einstellung des Blattes sei durch folgende kurze Inhaltsangabe gekennzeichnet: S. 4 wird über Weihnachtsbräuche in zwei spanischen Orten erzählt. Auf der gleichen Seite steht der Bericht einer japanischen Reisegesellschaft in Südamerika. Auf S. 6 finden sich neben einem Artikel über die wirtschaftliche Lage Lateinamerikas Mitteilungen über Versammlungen und die Ankündigung einer Radiosendung.

Münster (Westf.)

Dr. P. Aug. Marks MSC

GARCIA VILLOSLADA, RICARDO, SJ: *Los Historiadores de las Misiones. Origen y desarrollo de la historiografía misional. El Siglo de las Misiones*, Bilbao 1956, pp. 136.

Das Büchlein geht hervor aus einem Vortrag (Burgos 1952), der bereits in zwei Artikeln der Zeitschrift *Misiones Extranjeras* 1953 erweitert gedruckt wurde und hier mit einigen Änderungen wieder vorgelegt wird. Es bietet uns einen Überblick über die Entwicklung der Missionsgeschichte (MG) im Anschluß an J. Schmidlin, geht aber in vielen Punkten darüber hinaus. Zu den ersten drei Versuchen einer allg. MG (9. 53 ss.) möchte ich für das Altertum noch einen hinzufügen, der auch von Schmidlin nur in seiner *Einführung in die Missionswissenschaft* (Münster 1925), S. 88, Anm. 84 erwähnt wurde: Thomas Mamachi OP: *Originum et antiquitatum christianarum libri XX*, Roma 1749/55, 5 Bde in 6 Teilen. Schmidlin erwähnt nur den 1. Bd. für das Altertum. Streit nennt diesen Band in der BM I, n. 946 ein Werk ersten Ranges für MG des christlichen Altertums. Der 2. Bd. enthält die MG der gesamten nachfolgenden Zeit.

Vf. zählt die Geschichtsschreiber der Missionen von Anfang an auf, auch die allgemeinen Geschichten, insofern sie die Missionen behandeln. Dann bringt er eine Auswahl spezieller Missionsliteratur. Bei den Zeitschriften (111) hätte er unsere ZM (seit 1911) nennen müssen. Er kennt nur die MR (seit 1937, anstatt seit 1938). Ebenso hätten die NZM und die *Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte* aufgeführt werden müssen. Schließlich charakterisiert Vf. die allg. MG seit Schmidlin und bringt als Abschluß einen Abschnitt über das Ideal einer MG, dazu einen Anhang über die prot. Missionsgeschichtsschreibung (in der die große MG von J. Richter fehlt). Im ganzen bietet Vf. eine brauchbare Einführung in die MG.

Walberberg

Dr. P. Benno Biermann O.P.

Histoire universelle des missions catholiques d'après la conception originale de J. L. Françoisprimo publiée sous la direction de Msgr. S. Delacroix. I. Tome: Les missions des origines au XVI^e siècle. Paris (Librairie Grund) et Monaco (Editions de l'Acanthe). s. a. 365 Seiten.

Der 1. Band einer neuen katholischen Missionsgeschichte! Die folgenden drei Bände sollen noch 1957 und 1958 erscheinen. Der 2. Band wird über die moderne Mission im 17. Jh., der 3. über die missionarische Expansion in der gesamten Welt und der 4. über die katholische Kirche im 20. Jh. handeln. Wir befassen uns hier nur mit dem 1. Band.

Den Auftakt bilden ein Vorwort des Kardinals C. Costantini, nach dessen Auffassung die modernen Missionsmethoden „loin des méthodes des apôtres“ sind (12), und ein Avant-Propos von G. Barthe, Bischof von Monaco.

Den 1. Teil eröffnet J. Daniélou mit grundsätzlichen und wesentlichen Gedankengängen theologischer Art, die Beachtung verdienen. Nicht zustimmen kann man freilich, wenn D. meint, es gehe in der Mission nur um die Verkündigung des Evangeliums an die Heiden (19). Der Missionar ist auch an andere Nichtchristen gesandt. Im Werk selbst ist ja auch von der Judenmission die Rede. Nicht zustimmen kann man ferner, wenn gesagt wird, die Mission besage heute technisch nur Evangelisation der Länder des fernen Ostens und Afrikas (21). Es geht auch nicht an, die Implantation der Kirche oder die Errichtung der Hierarchie als das letzte Ziel der Mission hinzustellen (20). Wenn neuerdings gesagt wurde, die Kirche steht im Dienste der Mission, so sieht man das Verhältnis zwischen Kirche und Mission falsch. Aber die Kirche kann auch nicht als das letzte Ziel der Mission bezeichnet werden. Die Kirche ist das große Heilssakrament und als solches Mittel zum Zweck. Schließlich ist die Behauptung mißverständlich, daß allein die westliche Zivilisation christianisiert worden ist (21). Was A. Rétif anschließend über die Gründung der christlichen Mission und das Apostolat des hl. Paulus ausführt, ist ausgezeichnet. Hier vermisse ich nur tieferdringende Ausführungen über das Problem „Jesus und die Heidenmission“ und dabei eine Berücksichtigung dessen, was neuerdings J. Jeremias in seinem Werk „Jesu Verheißung für die Völker“ geschrieben hat. Es folgt ein Beitrag von H. Marrou über die Mission im römischen Weltreich und außerhalb dieses Reiches in den ersten 5 Jahrhunderten. M. verzichtet darauf, „à présenter un récit de la mission chrétienne“ der ersten Jahrhunderte (44) und konstatiert nur indirekt die Resultate. Sehr gut sind die Ausführungen über die Missionsmethode der ersten Jahrhunderte. Marrou kommt zum Ergebnis, daß die Kirche damals „eine wesentlich missionarische Kirche“ gewesen ist (61).

Thema des 2. Teiles ist die mittelalterliche Mission. Hier schildert Daniel-Rops die Bekehrung der „Barbaren“ — das Wort würde wohl genauso wie das Wort „Primitive“ (75) besser vermieden — des Okzidents. Glänzend die Ausführungen über Gregor d. Gr. Hier fehlen nur Hinweise auf die Grenzen Gregors d. Gr. und auf seine gelegentliche Empfehlung der Gewalt. Über die Jona (88) läse man gern mehr. Es folgen Abschnitte über die Bekehrung der Germanen von L. Musset und die Evangelisation der Slawen, Magyaren und Russen, die Fr. Dvornik spannend und dramatisch zu schildern weiß. Dann die Mission unter den Mongolen im 13. und 14. Jahrhundert, die so schwierig und opferreich war und dem Heldenmut der Dominikaner und Franziskaner das denkbar

beste Zeugnis ausstellt (*J. Richard*). Ins Detail gehen die Beiträge von *H. Vicaire* über „Die missionarische Inspiration des hl. Dominikus“, von *R. Sugranyes de Franch* über *Ramon Luls* missionarische Ideen. Es wäre schön und gut gewesen, wenn in diesem Teil auch eine ausführliche Darstellung über den Islam, der im nahen Orient das Christentum beinahe zerstörte und diesen Raum wieder zu einem Missionsgebiet machte, über die Islam-Mission des Mittelalters und überhaupt über das geistige und äußere Ringen zwischen dem Islam und Christentum geboten würde. Vielleicht läßt sich dies in einer neuen Auflage nachholen.

Der 3. Teil befaßt sich mit der Mission im Zeitalter der Entdeckungen. Zuerst handelt hier *R. Ricard* über die missionarische Expansion Portugals und Spaniens im 15. und 16. Jh. Die letzten 4 Kapitel liefert *H. Bernard-Maitre* S.J. (über den hl. Franz Xaver und die Japanmission bis 1614, das „christliche Jahrhundert“ in Japan und *Le retentissement dans la chrétienté du succès des missions au Japon, De la mission apostolique à la mission moderne*). Zuletzt bringt das Werk eine Conclusion von Msgr. *Delacroix*, der neulich Verbindung mit unserem Institut in Münster aufnahm und wesentliche Verdienste um das ganze Werk hat. Er ist es gewesen, der den Gesamtplan entworfen, die allgemeinen Richtlinien gegeben, die Arbeit unter die Mitarbeiter aufgeteilt und die nötige Harmonie zwischen den Beiträgen hergestellt hat (15).

In dem vorliegenden Werk haben wir einen eigenen Typ von Missionsgeschichte vor uns. Denn es ist, wie gerade die letzten Beiträge zeigen, nicht eine Missionsgeschichte in gewohntem Sinn, d. h. eine Geschichte, in der alle Bereiche und Geschehnisse, Phasen und Perioden gleichmäßig und ihrer Bedeutung entsprechend zur Untersuchung und Darstellung kommen. Von manchen Dingen ist kaum die Rede, von anderen aber dafür um so ausführlicher, so etwa von Dominikus und Ramon Lul, während Paulus und Franz von Assisi keine eigenen Kapitel gewidmet sind. Es ist auch nicht so, daß wir hier das Ergebnis neuer Forschungen vor uns haben. Belege werden nicht gegeben. Das Werk faßt vielmehr die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammen. Aber es beruht „sur une solide base scientifique“ (5) und gibt am Schluß eine Bibliographie zu den verschiedenen Kapiteln, die dem Leser weiterhelfen mag, die aber, etwa beim 1. Kapitel, zu dürftig ist. Der Missionsbegriff, der dem Werk genau so wie fast allen bisherigen Handbüchern der Missionsgeschichte zugrunde liegt, ist der alte der Christianisierung der Nichtchristen, wobei freilich praktisch fast nur an die Heiden gedacht ist. Es wird auch wohl noch lange dauern, bis eine Missionsgeschichte erscheint, die auf der Annahme beruht, daß es sich bei der Mission um Einpflanzung der Kirche handelt.

Zahlreich und hervorragend sind die vielen Illustrationen und Karten, die wesentlich dazu beitragen dürften, daß das Werk einen größeren Leserkreis findet.

Alles in allem haben wir ein Werk vor uns, das hochwillkommen ist und weiteste Verbreitung verdient. Das Lob, das Kardinal Costantini dem Werk erteilt, ist gewiß angebracht. Das Buch ist durchaus geeignet, das Interesse an der Mission und die Liebe zur Mission zu fördern. Wir sind gespannt auf die folgenden Bände.

Thomas Ohm

LEFEUVRE, JEAN, SJ: *Les enfants dans la ville. Chronique de la vie chrétienne à Shanghai. (Témoignage chrétien)* Casterman, Paris 1957, pp. 366.

Verfasser zeichnet, gestützt auf chinesische Quellen und kirchliche Dokumente, in sachlich ruhiger Weise, dabei doch spannend und packend, ein ergreifendes Bild von dem heroischen Kampf der Christen, vor allem der studierenden Jugend (les enfants), mit dem kommunistischen Totalitarismus. Andersartig und zeitlich auch später als in den anderen Gebieten bricht in „der schönsten Diözese“ der Sturm los. Die Katholiken, die durch Exerzitien und Einkehrtage, durch tägliche hl. Messe und Kommunion auf den Kampf vorbereitet sind und nichts unternehmen ohne das Einverständnis der kirchlichen Oberen, stehen in diesem ständig wachsenden Sturm wie eine acies ordinata, zu jedem Opfer bereit, das von ihnen um ihrer Treue zu Papst und Kirche willen gefordert wird. Der Sturm wird zum Orkan in der Verhaftung des Bischofs Kiong, des kompromißlosen Verteidigers der Kirche und des Glaubens.

Es gibt wohl kaum eine Stelle in diesem Buch, die den Leser tiefer erschüttert als das „Gebet der Angst“, das aus dem Wissen um die menschliche Schwäche, aber auch aus der sieghaften Zuversicht, nicht allein zu stehen, geformt worden ist: „Herr, ich habe Angst vor meiner Angst...“ (256). Und es gibt nichts Ergreifenderes als das Bekenntnis ihrer Verpflichtung zur Solidarität, das uns damit auch das Geheimnis der Stärke dieser Gemeinschaft offenbart: „... Wenn einer von uns schwach wird, kommt das daher, daß die anderen ihm nicht geholfen haben. Daß unsere Schwester untreu geworden ist, ist letztlich unsere Schuld, weil wir nicht genug gebetet und geopfert haben...“ (127).

Man kann nur wünschen, daß die „Stimme des Blutes und der Tränen, die lauter als alle Radiosendungen des Pekingregimes ist, zu allen Menschen dringe, die noch für das Leid des Nächsten empfänglich sind“, und vor allem von jenen gehört werde, die eine Christenverfolgung in China nicht wahrhaben wollen.

Dem Vf. gebührt der Dank aller Historiker und Sinologen, daß er dokumentarisch festgehalten hat, was hinter dem Bambusvorhang geschehen ist.

Münster (Westf.)

Dr. P. Aug. Marks MSC

LOZZA, ANTONIO: *Il pacifico stratega, Simeone Volonteri, vescovo missionario.* Pontificio Istituto Missioni Estere, Milano 1956, 317 pp. X 68

Daten Volonteri: Geboren 6. 6. 1831, Priesterweihe 16. 6. 1857, Missionar in China 7. 2. 1860, Provikar in Honan 23. 6. 1869, zum Apostolischen Vikar und Bischof von Honan ernannt 22. 7. 1873, Tod 21. 12. 1904.

In dieser Lebensbeschreibung hat man eine Quellenarbeit vor sich, in der zahlreiche Dokumente des Archivs der PIME, der Diözese Nanyangu (Honan-China) und der Familie Volonteri verarbeitet wurden. Dem umfangreichen Werk fehlt eine ordnungsgemäß zusammengestellte Aufführung der Literatur. Ein Register wäre erwünscht gewesen. Die drucktechnische Wiedergabe der Autoren und Titel ist nicht immer einheitlich. Die zahlreichen, gut reproduzierten Bilder sind teilweise von dokumentarischem Wert. Die Sprache ist leicht und fließend.

Die Darstellung bewegt sich im Rahmen des Lebensablaufes des Helden, und zwar im Sinne der Wiedergabe besonders prägnanter Tatsachen. Dem Wissenschaftler wären irgendwie eingegliederte Statistiken über die Honan-Mission willkommen gewesen.

Man kann kaum der Behauptung des Verfassers zustimmen: „Wer bis hierher gefolgt ist (271), hat gesehen, daß man nicht einen Panegyrikus hat machen wollen.“ — Im einzelnen wäre zu sagen: Die Berufskrise (4) hätte im Interesse jugendlicher Leser stärker herausgearbeitet werden müssen. Das chinesische Kolorit ist gut herausgestellt worden. Um so mehr wundert man sich, wenn folgende Feststellung einschleichen konnte: „I letterati che nella nostra Religione giustamente vedevano un mortale nemico del confucianesimo“ (50). Das „giustamente“ ist wohl nicht glücklich gewählt. Man hätte auch ruhig auf die lange und unerquickliche Schilderung eines Erbstreitens (173—185) zugunsten der Mission verzichten können, wodurch eine Ordensfamilie doch stark bloßgestellt wurde. Die Schilderung der Trauer um den verstorbenen Bischof, besonders die Episode der Klage des Mandarins (264) muß wohl mehr von der chinesischen Art und Weise zu trauern gesehen werden. In der Schilderung der Tugenden des Helden wäre stärkere Mäßigung am Platz gewesen.

Die Bedeutung des Bischofs kommt durch andere Tatsachen viel mehr zur Geltung, die zeigen, daß er wahrhaft zu den Großen seiner Zeit zählt. Volonteri setzte sich stark für die Heranbildung eines einheimischen Klerus ein. Die Ausführungen darüber hätten, angesichts der Wichtigkeit der Frage für jene Zeit, mehr Raum beanspruchen dürfen (66—68). Die Stellung des Bischofs zur Protektoratsfrage europäischer Mächte in China ist wahrhaft katholisch. Sein Verdienst wird es bleiben, sich um eine diplomatische Vertretung des Hl. Stuhles in China bemüht zu haben (133 s.). Die katholische Christenheit Chinas wird ihm zu Dank verpflichtet bleiben für sein zähes und beharrliches Ringen um ein römisches Opiumverbot für Christen (141—155). Die Ausführungen über den Bau der Bahn Peking-Hankow (210), die Geschichte des Spitals in Chumattien, das später Seminar wurde, sind wichtig für die chinesische Missionsgeschichte.

Für den SVD-Leser ist die Darstellung des Verhältnisses Volonteri-Raimondi zur ersten Mission der SVD in China besonders dankenswert (251).

Im ganzen, abgesehen von den geschilderten Mängeln, eine für anspruchsvollere Leser empfehlenswerte und bildende Lebensbeschreibung.

St. Gabriel — Mödling b. Wien

Dr. P. Joh. Bettray SVD

Studia Orientalia. Miscellanea edited by the Centre of Oriental Studies of the Franciscan Custody of the Holy Land. No. I. *Memorial for P. Girolamo Golubovich, O.F.M.* 313 pp. Cairo, 1956.

Die Franziskanerkustodie des Hl. Landes, die seit 700 Jahren im Nahen Orient missionarisch tätig ist, unterhält in Kairo ein Forschungsinstitut für die Kulturen des Orients, vorab der arabischen Welt. Sein Direktor, P. Dr. Martinian Roncaglia, OFM, seine gelehrten Mitbrüder und Mitarbeiter legen hiermit den ersten Band der Zeitschrift *Studia Orientalia* vor, nachdem sie schon in vergangenen Jahren eine Reihe von Monographien (cf. p. 285) der Öffentlichkeit übergeben konnten. Gerade heute, wo der Druck des Islams auf die

christliche Welt wieder stärker empfunden wird, darf man ein solches Zentrum ernststen Gedankenaustausches und solche Veröffentlichungen nur begrüßen.

Der Anstoß zur Gründung des Instituts ging aus von dem großen Missiologen des Hl. Landes, P. Hieronymus Golubovich OFM († 1941), dem auch dieser Band gewidmet ist und dessen Biographie (p. 7—24) den Anfang der Beiträge bildet. Schon seine Bibliographie (25—62) zeigt, wieviel wertvolles Material er veröffentlichen konnte. Aber das Archiv des Franziskanerkonventes in Muski zu Kairo ist so reich an alten Werken und arabischen Dokumenten (p. 165—180), daß es noch ein ganzes Gelehrtenkollegium für lange Zeit beschäftigen kann. Mit diesem Bande von Studien zur Missionsgeschichte des Hl. Landes, Ägyptens und Indiens sowie der arabischen Kultur im allgemeinen hat sich die Zeitschrift gut eingeführt. Möge sie ihrer hohen Sendung, zum tieferen gegenseitigen Verständnis des Islams und des Christentums beizutragen, allzeit gerecht werden.

Münster/Westf.

P. Dr. Bernward Willeke, OFM

VAN HECKEN, JOSEPH, CICM: *Les réductions catholiques du pays des Ordos*. Une méthode d'apostolat des missionnaires de Scheut. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XV) Schöneck/Beckenried (Schweiz), 1957. 103 pp.

Mit dieser Veröffentlichung sind die 6 Artikel aus der NZM (1955—1956) aus der Feder des jetzt in Japan weilenden P. Van Hecken in Buchform erschienen. Vf. zeigt, daß die reichen Missionserfolge der Scheutvelder Missionare in der Inneren Mongolei, vorab im Ordosgebiet, in hohem Maße auf die Methode ihrer planmäßigen Sozialarbeit zurückzuführen sind. Dank der Initiative ihres Bischofs Mgr. Bermyn siedelten die belgischen Missionare auf selbsterworbenem Boden Auswanderer aus dem übevölkerten China an, halfen ihnen über die ersten schweren Jahre hinweg, bauten Straßen, Wohnungen, Bewässerungskanäle und gründeten so lebensfähige Dörfer, die, den Jesuitenreduktionen von Paraguay nicht unähnlich, wie Oasen christlichen Geistes inmitten der heidnischen Umwelt lagen. Der erste Teil der Arbeit zeigt auf, wie die Mission zu dem Siedlungsland kam; der zweite, wie in diesen Siedlungen die Missionare sowohl materiell als auch religiös-geistig für die Bewohner sorgten — bis der Einfall der Kommunisten dieser blühenden Mission ein jähes und grausames Ende bereitete. Durch die ergiebige Heranziehung von Dokumenten, sowie einschlägiger chinesischer und mongolischer Werke ist diese Arbeit nicht nur dem Missionswissenschaftler, sondern auch dem Sinologen und Mongolisten eine wertvolle Einzelstudie.

Münster/W.

P. Dr. B. Willeke OFM

Deutsche evangelische Weltmission. Jahrbuch 1956. Hrsg. von Walter Freytag. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe. Hamburg 1956. 91 SS. Kart. DM 2,—.

Das Jahrbuch beginnt mit dem Aufsatz: „Was muß bei uns anders werden?“ von Gustav Menzel, d. h. mit dem Bericht über eine Ansprache auf dem

Deutschen Evangelischen Missionstag 1955. Es folgen die Beiträge „Das Wagnis von Marangu“ von H. Meyer — gemeint ist die erste lutherische Konferenz für ganz Afrika (1955) —, „Indonesien in missionarischer Sicht“ von Th. Müller-Krüger, „Innere Mission in Japan“ von Ursula v. Reischwitz, „Die christliche Frau in Afrika und Asien“ von Ursula Brennecke. Den Schluß bilden Notizen über die Missionskonferenz von 1954 und 1955, eine Rundschau über die deutsche evangelische Mission, Anschriften der deutschen evangelischen Missionsgesellschaften und eine Statistik der deutschen evangelischen Mission. In dem Buch kommt vieles zur Aussprache, was auch uns interessiert, und wird vieles berichtet, was für uns lehrreich ist. Einiges hebe ich hervor: In der Mission „geht es um den neuen Menschen, es geht um das Anderswerden“ (5). Ein kennzeichnender Zug der Mission ist die lebendige Bewegung „auf Jesus Christus, den wiederkommenden Herrn“ hin (5). Man macht auf die Gefahr aufmerksam, daß „aus lebendiger Missionsarbeit eine stagnierte Missionsarbeit wird“ (10). Gefordert wird „als Aufgabe der Heidenmission ein Aufgeben so mancher Pflichten . . . mit dem Ziele, zur eigentlichen Heidenmission wieder frei zu werden“ (10). „Wir gängeln, statt zu wagen, Verantwortung aufzulegen“ (12). „Mission bedeutet mehr als Fürsorge für den Patenmissionar oder die Patengemeinde“ (16). In Marangu erklärte der äthiopische Botschafter von London: „Solange Sie Ihre Kinder in Angst halten, werden sie gehorchen, aber sie werden Sie nicht lieben“ (24).

Thomas Ohm

WILTGEN, RALPH M., SVD: *Gold Coast Mission History 1471—1880*. Divine World Publications, Techny (Ill.), 1956, XVI + 181 pp.

Die vorliegende Monographie behandelt die Geschichte der Missionsarbeit an der Goldküste von der Zeit der Entdeckung durch die Portugiesen (1471) bis zum Beginn der neuen und systematischen Missionierung mit der Ankunft der Missionare von Lyon (1880). Der Vf. zieht alle erreichbaren Dokumente, gedruckte und ungedruckte, aus den Archiven der Propaganda und der Orden, die sich in der Missionierung dieses Gebietes ablösten, zu Rate und baut aus der Fülle des so gewonnenen Materials eine anziehende, wissenschaftliche Synthese auf. Eine außerordentliche Mannigfaltigkeit höchst interessanter Einzelheiten wird so der Vergessenheit entrissen. Epochen heroischer und weniger heroischer Missionsarbeit werden lebendig. Der im Jahre 1737 einsetzenden prot. Missionsarbeit ist das 5. Kapitel gewidmet. Vorher werden die Anfänge der kath. Missionstätigkeit, dann die Fortsetzung durch die Kapuziner und Dominikaner und der Kampf der Mission gegen den Sklavenhandel dargestellt. Heute ist das Gebiet der Goldküste als Staat Ghana innerhalb des britischen Commonwealth selbständig. Im Jahre 1953 erhielt die Goldküste in der Person des Bischofs Joseph O. Bowers SVD einen schwarzen Oberhirten. Die Zahl der Katholiken beträgt 360 000 unter etwa 3 760 000 Nichtkatholiken. Wir haben hier eine ganz vorzügliche, wissenschaftlich fundierte und höchst interessante Monographie über die wechselvollen Schicksale eines afrikanischen Missionsfeldes. Dem Vf. sei für seine mühevollen Arbeit aufrichtiger Dank gesagt.

Trier

P. Dr. Frid. Rauscher, W. U.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

CHAN, WING-TSIT: *Religiöses Leben im heutigen China. (Religious Trends in modern China.* Columbia University Press, New York 1953). Autorisierte Übersetzung von Dr. M. Reddewig u. Gräfin G. von Helmstädt. Otto Wilhelm Barth, München-Planegg 1955, SS 280. DM 14,80.

Der alt und modern gebildete chinesische Vf. war 1929—36 Univ.-Dekan in Kanton, 1936—42 Univ.-Lektor in Hawaii und von 1942 an Professor für chinesische Kultur und Philosophie in Darmouth (USA). Er bereiste 1948/49 China und sammelte Material zu 5 Vorträgen, die hier zum Buch erweitert vorliegen. Vf. geht der Neubelebung und Tendenz der 3 sog. chinesischen Religionen seit 1900 nach und stellt zugleich ihre jahrhundertealte Geistesentwicklung dar. Behandelt werden ausführlich: Konfuzianismus (als Träger vorkonfuzianisch-sinitischer Religion), Buddhismus (bes. idealistische Lehre), „Religion der Massen“ (Synkretismus auf taoistischer Grundlage von 85 %), Islam (als Fremdreigion in China), und „Religion der Gelehrten“ (= „Religion“ der 15 % Aufgeklärten). Vf. will nicht vorhersagen, glaubt aber an Rückkehr zur alten Tradition, sc. zum naturalistischen, rationalistischen, humanistischen Monismus: Universum = Individuum, als einer fortschrittlichen privaten, kult- und kirchenlosen und damit konfliktlosen Religion. Marxismus und Christentum sind nicht dargestellt, wohl öfter mit wichtigen Angaben erwähnt, aber leider nicht richtig gedeutet. Der hohe Wert des Buches liegt in der Verwendung reicher alt- und neuchinesischer wie ausländischer Literatur (585 Fußnoten!). Die Übersetzung des schweren Stoffes verdient Lob. Vermißt werden die chinesischen Zeichen für die Kardinalbegriffe der Lehren und Namen der Philosophen.

Rhineck/Schweiz

P. Anton Pott SUD

GUSINDE, MARTIN: *Die Twiden. Pygmäen und Pygmoide im tropischen Afrika.* Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde (Museum für Völkerkunde Wien) Band 3. Wien-Stuttgart 1956.

M. Gusinde, Professor für Anthropologie an der Catholic University of America in Washington, legt hier die unbedeutend erweiterte Verdeutschung eines von ihm 1955 in der amerikanischen Zeitschrift *Anthropological Quarterly* veröffentlichten Aufsatzes vor. An der Übersetzung mag es liegen, daß die deutschen Formulierungen stilistisch und grammatikalisch nicht immer ganz glücklich sind, zu Mißdeutungen Anlaß geben können.

G. faßt sämtliche Kleinwüchsigen Afrikas unter dem Begriff „Die Twiden“ zusammen. Auf Grund seiner eigenen Forschungen schließt er die Buschmänner Südafrikas von dieser Gruppe aus. Der Zweck der vorliegenden Schrift ist der, ein in großen Zügen umrissenes, rassisches und kulturelles Bild von diesen Twiden zu geben, das Verf. aus seinen eigenen Forschungen und der einschlägigen Literatur gewonnen hat.

G. teilt die Twiden in drei große Gruppen ein, die östlichen, die südlichen und die westlichen. Seine Grundthese ist die, daß die typischen Rassenmerkmale und die Grundstruktur der Kultur bei allen drei Großgruppen gleich seien, daß sie also eine somatologische und kulturelle Einheit darstellen.

Diese Einheit hat nach G. der Urwald geformt, daher — nach G.: Ohne Urwald keine Pygmäen, und — diesen merkwürdigen, von E. Fischer behaupteten biologischen Zusammenhang stellt G. mehrmals heraus — ohne Insektenkost keine tanzenden Pygmäen, obwohl die Pygmäen weder ausschließlich Insektenesser sind noch die einzige Menschengruppe, die Insektenkost, wie Heuschrecken, Termiten usw. nicht verschmäht. Man ist geneigt zu bemerken, daß Johannes der Täufer bei einer ausschließlichen Insektenkost kein Tänzer, sondern ein ernster Asket war.

Die rassische und kulturelle Einheit aller Twiden ist also die Hypothese, auf der die ganze Darstellung G.s beruht. Dieselbe geht im Grunde genommen von der Unterstellung aus, daß bei den Pygmäen Rasse und Kultur zusammenfallen. Das könnte aber nur dann der Fall sein, wenn wir es bei ihnen mit der absoluten Urkultur der Menschheit zu tun hätten. Diese, von P. W. Schmidt ursprünglich vertretene Auffassung lehnt G. mit Recht ab. Sie widerspräche jedem historischen Denken.

Wenn Kultur eine Äußerung des menschlichen Lebens ist, und wenn Leben Wandel bedeutet, dann ist es undenkbar, daß sich durch Jahrtausende hindurch eine Kultur so erhalten haben sollte, wie die erste Kultur der Menschheit war. Daran würde auch die Tatsache nichts ändern, daß diese Kultur von Anfang an in einem Rückzugsgebiete stark isoliert gewesen wäre. Nicht nur gehen Veränderungen in einer Kultur auch aus rein inneren Faktoren hervor, sondern die Isolierung von Menschen kann nie so vollkommen sein, daß sie nicht von außen im Laufe von Jahrtausenden neue Elemente aufnehmen würden. Oder man müßte an eine Petrifizierung von Kulturen lebendiger Menschen glauben.

Wie steht es nun aber mit der Annahme, daß drei isolierte Gruppen einer Rasse im Laufe von Jahrtausenden dieselbe Kultur entwickelt haben sollten? Wir wollen einmal absehen von der Tendenz, die G. aus Liebe zu seiner Arbeitshypothese zeigt, rein rassische Unterschiede zwischen West- und Osttwiden (worunter ich G.s Ost- und Südtwiden zusammenfasse) zu bagatellisieren, Unterschiede, die auch anthropologisch ungeschulten Beobachtern, wie etwa Stanley aufgefallen sind. Also, selbst angenommen, rassisch seien die Unterschiede gering und belanglos, wie steht es dann aber mit den kulturellen Unterschieden?

Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir davon ausgehen, daß Kultur nicht die von der geographischen Umwelt weitgehend abhängige zivilisatorische Ausrüstung bedeutet oder die ebenfalls stark milieubedingte äußere Form des Wirtschaftens, sondern daß Kultur, um mit P. Schmidt zu sprechen, ihrem tiefsten Wesen nach in der inneren Formung des menschlichen Geistes besteht und darum, wie alles Geistige, etwas durchaus Immanentes, etwas durchaus Innerliches ist (*Handbuch der Methode* . . ., 131). Die Tatsachen beweisen, daß dieses Geistige, Innerliche nicht wesentlich umweltbedingt, noch weniger rassebedingt ist, sondern daß es das Ergebnis der Weltanschauung ist, die an Milieu und Rasse nicht gebunden ist.

Wer die Publikationen von Gusinde, Schebesta und Schumacher über die östlichen zentralafrikanischen Pygmäen und die von anderen Forschern, namentlich von P. Trilles, über die westlichen Pygmäen ohne das Vorurteil einer Hypothese studiert und vergleicht, der kommt zu dem Ergebnis, daß hier in der Tat zwei verschiedene Kulturformen vorliegen. Auch P. Trilles versteht unter dem Einfluß seiner Hypothese diese Sprache der Tatsachen nicht. Am besten hat da noch Schebesta gesehen. Das möchte ich gerade gegenüber der etwas pole-

mischen Kritik G.s an diesem hochverdienten und in völkerkundlichen Kreisen als scharfer und kritischer Beobachter anerkannten Forscher hervorheben. Mit diesen weltanschaulich-kulturellen Unterschieden zwischen westlichen und östlichen Pygmäen Afrikas, die sich auf den Gegensatz von religiöser und magischer Weltanschauung zurückführen lassen, fallen diese, rein kulturell gesehen, in keiner Weise aus dem Bilde der übrigen Menschheit heraus. Weil G. diese Unterschiede nicht in Rechnung stellt, kommt es bei ihm gelegentlich zu schlecht verschleierten Widersprüchen oder Unklarheiten, z. B. wo er von der Sexual- und Ehemoral, wo er von der Klanordnung und dem Totemismus spricht. Weil er alle Twiden für eine Einheit hält, sieht er darüber hinweg, daß die Sexualmoral bei den westlichen Twiden wesentlich anders aussieht als bei den östlichen, daß die westlichen im Gegensatz zu den östlichen einen religiösen Kult, nicht, wie die östlichen, einen magisch orientierten Abstammungstotemismus, und darum auch eine grundsätzlich andere Sozialordnung als die östlichen und im Gegensatz zu diesen ein wirkliches kultisches religiöses Leben haben. Es geht nicht an, diese Dinge einfach als Entlehnungen von den Negern zu deuten. Sie sind vielmehr bei Pygmäen wie Negern gemeinsames Gut einer gemeinsamen Kultur, ebenso wie es bei der östlichen Gruppe der Fall ist, wo es sich nur um eine andere, Pygmäen wie Negern gemeinsame Kultur handelt. Es gibt eben keinen eigenen Pygmäenkulturbereich.

Die Hypothese, von der G. in seiner Darstellung ausgeht, die von der rassischen und kulturellen Einheit aller Twiden, ist also auch nach seinen Ausführungen Hypothese geblieben, für die man kaum ein *fundamentum in re* nachweisen könnte. Der Wert dieses Büchleins liegt darin, daß es uns die derzeitige Ansicht eines guten Kenners der Pygmäen vorlegt zusammen mit einem ausführlichen Verzeichnis der einschlägigen Literatur seit 1900, so daß eine persönliche Urteilsbildung und Stellungnahme leicht möglich ist.

Man vermißt eine Karte und Abbildungen, die bei derartigen Publikationen doch kaum zu umgehen sind.

Nijmegen

Richard Mohr

KRAEMER, HENDRIK: *La Foi chrétienne et les religions non chrétiennes* (Bibliothèque théologique, publiée sous la direction de J.-J. von Allmen). Delachaux et Niestlé S. A. Neuchâtel (Suisse) / Paris 1956, sFr. 8,50.

Das vorliegende, von Simone Mathil aus dem Englischen ins Französische übersetzte Buch über „den Glauben und die nichtchristlichen Religionen“ gibt in etwas erweiterter und abgerundeter Form eine Serie von zwölf Vorlesungen des Vf. an der autonomen theol. Fakultät der Universität Genf 1953/4 und an der freien theol. Fakultät Lausanne 1955 wieder. Ausgehend von der Tatsache, daß heute das Christentum in unmittelbarem Kontakt mit den nichtchristlichen Religionen (= RR) gekommen ist, mit deren Überlegenheitsanspruch und intensiviertem Willen zur Weltmissionierung es sich auseinandersetzen muß, verfolgt Vf. in der vorliegenden Arbeit das Ziel, die große menschliche Gegebenheit der Religion (= R) im Lichte namentlich der christlichen Offenbarung in Jesus Christus zu untersuchen, der Weg, Wahrheit und Leben schlechthin ist. Bezüglich des Wertes der verschiedenen Formen und Systeme der menschlichen RR im Lichte der Offenbarung wird auf folgende wesentliche Fragen eingegangen: Sind die verschiedenen RR, Philosophien, Lebensanschauungen der Menschen

Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch, bzw. Antwort auf die göttliche Initiative, oder nicht? Wenn ja, in welchem positiven oder negativen Sinn sind sie Antwort und Ort der Begegnung und in welchem Maße sind sie es? Vf. sucht von seinem Standpunkt aus auf all diese Fragen dialektisch zu antworten, entsprechend dem von seinen Voraussetzungen aus dialektisch verstandenen Charakter der in der biblischen Offenbarung manifestierten religiösen Wahrheit. Die Antwort auf diese Fragen findet er nicht in den unzähligen RR mit ihren angeblich guten und schwachen Seiten, sondern im rel. Gewissen des Menschen, wie es sich in den verschiedenen RR zeigt. Auf die nun sich ergebende weitere Frage nach dem Sichtbarwerden eines rel. Dramas zwischen Gott, d. h. dem Vater unseres Herrn Jesus Christus und dem Menschen im tiefen rel. Gewissen wird eine bejahende, freilich dialektische Antwort gegeben und versucht, diese Antwort mit Hilfe der biblischen Offenbarung zu begründen. Die subtilste Psychologie könne nicht in die Tiefen der geheimnisvollen Natur des rel. Gewissens des Menschen eindringen wegen ihres Willens zur Immanenz, während das rel. Gewissen eine transzendente Interpretation fordert. Es werden dann weiterhin diskutiert die Möglichkeiten und Grenzen der vielfältigen Religionsphilosophen (von R. Ott, M. Müller, Tylor, Durkheim, W. James, Trötsch, J. H. Bavink, K. Jaspers u. a.) und auf Grund dieser Kritik festgestellt, daß vom Standpunkt der philosophischen und wissenschaftlichen Sicht aus, im Hinblick auf die religiösen Phänomene und die Vielheit der RR neben dem Christentum die Anwendung der theol. Methode in der vorliegenden Untersuchung berechtigt ist. Vf. weiß sich freilich damit im Gegensatz zu der allg. Überzeugung der Mehrzahl der spezialisierten Religionswissenschaftler, deren Einwände aber zurückgewiesen werden mit dem Hinweis, daß doch auch sie die rel. Tatsachen nicht bloß beschrieben, sondern auf ihre Weise interpretierten; demgegenüber könne die theol. Methode nicht minder für sich Wissenschaftlichkeit beanspruchen. Der überhebliche Anspruch jener speziellen Religionswissenschaftler auf wissenschaftliche Exklusivität beruhe auf ihrer mangelnden Auseinanderhaltung des Philosophischen und Religiösen.

Von seinem strikte durchgeführten (reformatorisch-dialektischen), theol. Standpunkt der Religionsinterpretation aus tritt Vf. dann in eine kritische Erörterung der vorhandenen theol. Deutungen der R, angefangen vom Beginn der Kirchengeschichte bis zur Gegenwart. So werden der Reihe nach durchgegangen die Anschauungen der apologetischen Väter, des hl. Thomas von Aquin, der Reformatoren, E. Brunners, K. Barths, W. Holstens, N. Söderbloms und der heutigen Missionare. Den Wert all dieser Erklärungen keineswegs übersehen wollend, glaubt er konstatieren zu müssen, daß sie alle, mit Ausnahme jener von Calvin, Luther und Hamann, an einem wesentlichen Fehler leiden: an der Unterlassung der reinen Orientierung an der Bibel in ihrer Ganzheit. Besonders interessiert uns die Einstellung zu St. Thomas: Dieser habe über die apologetischen Väter hinaus, die die rel. Vorstellungen und Kulte der Ungläubigen durch Plagiat, dämonischen Einfluß oder göttliche Führung erklärten, unterschieden zwischen der übernatürlichen Offenbarung des Christentums und der allen Menschen, auch den Ungläubigen gemeinsamen natürlichen Offenbarung der Vernunft. Diese seine Unterscheidung im Zusammenhang mit seiner Lehre von der *Analogia entis* und dem Grundsatz *Gratia supponit naturam* habe nicht nur auf die katholische, sondern auch auf die protestantische Theologie und die folgende Religionsphilosophie eingewirkt und weitherzige Anerkennung und Anpassung an das Gedanken- und Lebensgut der nichtchristlichen RR zur Folge gehabt.

Aber diese Auffassung sei mehr orientiert an Aristoteles und Platon als an der Bibel, für die die Offenbarung die Krise jeder R und das Verwerfungs-urteil über die theol. Spekulation bedeute, wie es die Reformatoren im Anschluß an die Bibel und Tertullian wieder erneuerten. Des Vfs. dialektischer Standpunkt macht es verständlich, daß er der von K. Barth in einseitiger Auslegung der Bibel und besonders des Römerbriefes und im engen Anschluß an die Reformatoren entwickelten These, daß Gottes Offenbarung die Aufhebung der R sei, im wesentlichen Anerkennung und Zustimmung zollt. In entsprechender Exegese vor allem von Rm 1, 18—32; 2, 1—16; 3, 29—30 sowie von Apg 14, 15—17; 17, 6 u. 22—37 und einiger Stellen der Genesis, der Weisheitsbücher und des Logosbegriffes des NT sucht Vf. seine These näherhin zu begründen, daß alles Bemühen der heidnischen RR und der menschlichen Vernunft überhaupt um Gott als Irrtum und Abfall von Gott abzuwerten und nur das rel. Gewissen der Menschheit als Ort der Begegnung mit Gott anzusehen sei.

Es fehlt hier an Zeit und Raum, um den einzelnen Gedankengängen des Buches in der Exegese der genannten Bibelstellen nachzugehen und sie in ihrer Einseitigkeit und Unzulänglichkeit aufzudecken. Anzuerkennen ist, daß Religionsphilosophie, Religionspsychologie und Religionsvergleichung auf ihre Grenzen zurückgewiesen werden und ihren relativierenden Betrachtungsweisen gegenüber die christliche Offenbarung wieder energisch in ihrer Andersartigkeit, Neuheit, Einzigartigkeit und Überlegenheit zur Geltung gebracht wird. Aber die Wahrheit liegt doch in der Mitte der beiden Extreme, zwischen denen ein Ausgleich gesucht werden muß etwa in der Linie, wie sie die kath. Auffassung in einer objektiven Auslegung der Bibel, im Anschluß an die Tradition der Väter, insbesondere an Augustin und St. Thomas, und in einer gerechten Würdigung der außerchristlichen RR festhält. Die sachlich-objektive Betrachtung und Würdigung der nichtchristlichen RR im besonderen zeigt in ihnen Züge, die dem Christentum widerstrebend und feindselig entgegenstehen, und solche, die ihm wieder, gleichsam suchend und tastend, entgegenkommen. Wahr ist denn auch, daß St. Paulus selbst in erster Linie bestrebt ist, sowohl vor Juden und vor Heiden seine, die jüdische wie die heidnische Religion weit überbietende Botschaft vom Kreuz Christi als Inbegriff des Christentums zu predigen, obwohl sie den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit ist. Trotzdem hat er nicht auf die Anknüpfungspunkte für seine Botschaft im Denken und Leben der außerchristlichen Religiosität verzichtet (s. Arcopagrede), wenn er dabei freilich auch stets ernstlich bemüht bleibt um die Reinerhaltung des neuen christlichen Glaubens und Lebensgutes gegenüber den nichtchristlichen RR. Beides darf nicht übersehen werden bei der theologischen und missionarischen Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen.

Würzburg

J. Hasenfuß

KRISHNAMURTI, JIDDU: *Schöpferische Freiheit (The First and the Last Freedom)* übersetzt von Annie Vigeveno. München-Planegg: Otto Wilhelm Barth-Verlag 1956. 211 SS. Kl.-8°.

Jiddu Krishnamurti — den einst die Theosophin A. Besant zum Lehrer der Welt proklamierte, der sich aber dieser Rolle entzog — bringt gewisse Tendenzen des neuindischen Geistes zum radikalsten und modernsten Ausdruck; sein Philosophieren erinnert manchmal an den Buddha, manchmal an die Exi-

stentialphilosophie — diese beiden einander so merkwürdig verwandten Richtungen des Denkens.

Daß „im einzelnen wie in der Masse Chaos, Verwirrung und Elend“ (22), „Widerstreit“, „Konflikte“, „Leid, Schmerz, Krieg und Zerstörung“ (84) herrschen, ist der Ausgangspunkt seines Forschens. Die Ursache dieses Zustandes liegt darin, daß man das Wirkliche nicht wahrnimmt, daß man Führern folgt und Autoritäten nachahmt, „daß der einzelne nicht mehr schöpferisch ist“ (41). Glauben, Dogmen, Wissen, Denken: all das ist hervorgegangen aus der „Furcht vor dem Nichts und der Leere“ (58), es ist „eine Mauer, hinter der man Sicherheit sucht“ (61), trennt die Menschen und schafft den chaotischen Zustand. Systeme und Methoden, Selbstdisziplin und Anstrengung sind Anzeichen von Mangel an Selbsterkenntnis und führen nur zu weiterem Kampf und Streit. Die Wandlung, die beim Individuum einsetzen muß, beginnt mit der Selbsterkenntnis: „seines gesamten Bewußtseinsvorganges passiv gewahr zu werden“ (75), „sich selbst beim Handeln zu studieren“ (33). „Selbsterkenntnis hat kein Ende, man kommt zu keinem Ergebnis“ (34). „Dazu bedarf es eines außerordentlich wachen Sinnes“ (45) und der Freiheit von Glauben und Idealen. Es gilt zu „verstehen“ (46), ohne „zu rechtfertigen oder zu verurteilen“ (82). Das „kommt nicht durch Wissen und Anhäufung von Erfahrung“ (47), es bedeutet „beobachten und forschen“ (46), „sich selbst von Augenblick zu Augenblick im Spiegel seiner Beziehungen zu sehen“ (49). Das ist „der schöpferische Zustand“, „neu von Augenblick zu Augenblick“, „Bewegung ohne ‚Ich‘ und ‚Mein‘“ (48), „Handeln ohne Werden“ (52), „Dasein ohne Kampf“ (67). Man weicht dann der „Einsamkeit und Leere“ nicht mehr aus, sondern „nimmt sie hin“ (68), befreit sich „von dem Trieb nach Sicherheit“ (60). „Dazu muß aber der Sinn sehr still und ruhig sein“ (89). „In diesem Ruhezustand eines wirklich gelassenen Sinnes entsteht Liebe, und nur Liebe kann all unsere menschlichen Probleme lösen“ (90). Dabei geht der Verstand zu Ende (94); „wenn man im rechten Verständnis das gesamte Gefüge des Ich abwirft, wird das Ewige, Zeitlose, Unermeßliche eintreten; man kann sich ihm nicht nähern, es kommt zu einem“ (95).

Das Vorwort des Buches (S. 5—17) bildet eine Einführung in Krishnamurtis Philosophie von Aldous Huxley.

Münster (Westf.)

Paul Hacker

SCHEBESTA, PAUL: *Die Negrito Asiens*. 2. Band, Ethnographie des Negrito. 1. Halbband, Wirtschaft u. Soziologie (= Studia Instituti Anthropos, vol. 12). Wien-Mödling, St. Gabriel-Verlag 1954. XVI u. 340 SS. 105 Abbildungen auf 42 Bildtafeln. Preis: sFr 40,—.

Schebesta stellt in diesem Bande seines Werkes über die Pygmäenvölker der Erde die Negritokultur dar, vor allem der Semang in Malaya und der Aëta auf den Philippinen, wobei er die Schilderung der Wirtschaftsform an den Anfang stellt, weil er die Wirtschaft als das Rückgrat der Kultur betrachtet, besonders bei den Primitiven, und von da aus das Verständnis für die soziale und religiöse Kultur erst möglich wird (7). Was er darstellt, ist das Ergebnis seiner Forschungsreisen, und so ist es verständlich, daß er oft von seinen Forschungen spricht (3—7, 210, 252), die auf der Vertrautheit mit den Primitiven beruhen (5), von seinen Beobachtungen (89, 103, 108, 111, 124, 128, 135, 191,

261, 231, 251, 257), von seiner Bekanntschaft (247), seinen Erfahrungen (163, 171), von seinen Feststellungen (122, 134) und Informationen (214). Als bisher einziger konnte er mehrfach der Herstellung von Pfeil und Bogen beiwohnen (101). Ebenso auch kann er sich selbst berichtigen (73 Anm. 4), andere Auffassungen korrigieren (147) oder ins Märchenland verweisen (95, 160, 208) oder in das Reich der Mythologie (266).

Die Darstellung ist peinlich genau und nüchtern, sie bietet eine Fülle von Material, ohne es aber zu deuten. Schebesta spricht zwar noch von Primitiven, nicht mehr aber, wie in seinem „Orang-Utan“, von Urwaldstämmen aus altersgrauer Vorzeit (11) oder von den Urmenschen (ebd. 268). Nur gelegentlich wird erkennbar, daß der jetzige Zustand nicht etwa Tradition sein muß, sondern auch Degeneration sein kann, so, wenn er sagt, daß die Semang wie Wild gejagt wurden (90, 96, 100), daß sie, im Gegensatz zu früher, für den Krieg untauglich sind (227), daß sie von der ursprünglichen Jägermentalität abgefallen sind (65), daß sie vom Bogen zum Blasrohr übergegangen sind (127). Gusinde macht darauf aufmerksam, daß Änderung der Ernährung, Mangel an Mineralien und Salzen der Grund für die körperlichen Eigentümlichkeiten sein können (Anthr. Review 28, 1955, 44).

Die beigegebenen Bilder vermitteln einen guten Eindruck, obwohl sie schärfer und plastischer sein könnten. Wäre eine Karte beigegeben, würde der Leser sie dankbar benutzen.

Münster (Westf.)

Antweiler

STEPHENSON, GÜNTHER: *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*. (Diss.) Bonn 1954. 370 S., 2 Tafeln, 1 Abbildung.

St. will in die reiche und vielschichtige Gedankenwelt Meister Eckharts (302) dadurch einblicken lassen, daß er die Bedeutung des *deus*-Momentes in der Frömmigkeit und Spekulation Eckharts (15) aufzeigt. Wegen des Durcheinanders des Gebrauchs der Begriffe Gottheit und Gott (17) ist eine Sichtung der Terminologie (298) notwendig. Dann aber läßt sich auch die Frage beantworten, um welchen besonderen Typus religiöser Erfahrung es sich bei Eckhart handelt (9).

In einem ersten phänomenologischen Teil wird die Wortgruppe *deusgot* untersucht (21—70). Der zweite systematische Teil stellt die Auffassung Eckharts über Gottheit und Gott in theoretisch-spekulativer und existentieller Sicht dar (71—286). Der dritte typologische Teil bringt die Ergebnisse: In den Begriffen *Deus* und *Deitas* spricht sich die Strukturform der impersonalen Mystik Eckharts aus (287); die Lebensmitte der Eckhartschen Frömmigkeit ist das göttliche Leben aus und in dem Einen Gott ohne Warum (302); seine Frömmigkeit ist als gläubig-prophetisch zu kennzeichnen (303), seine Mystik kann als christlich bezeichnet werden, sofern er selbst sich als Glied des Corpus Christi Mysticum empfindet und bezeichnet.

Am Gegenstand und an den Quellen liegt es, daß die umfassende und gründliche Untersuchung mühsam ist, deren subtile Unterscheidungen eine abstrakte Sprache verlangen. Um so mehr verdient es hervorgehoben zu werden, daß die Ergebnisse knapp und übersichtlich zusammengefaßt werden; sie entsprechen dem Gang und Inhalt der Untersuchung. Der Vergleich mit Philosophie, Theologie und Mystik im Islam, Hinduismus, Buddhismus und Taoismus beschränkt

sich auf gelegentliche Hinweise, die bei weitem nicht an die Gründlichkeit der Untersuchung über Eckhart heranreichen und manchmal überflüssig und schwer verständlich sind. Auch der Ausdruck ist mehrfach umständlich und unschärfer, als es nötig wäre: „unser heutiges Verständnis würde etwa sagen“ (106) oder: „beide Formen dieser impersonalen Einheitsmystik treten als einsame Oasen in fast allen Kulturkreisen auf“ (291; sind Kulturkreise etwa Wüsten?).

Diese Bedenken nehmen aber nichts davon weg, daß die Arbeit von St. ein im Rahmen des Möglichen klares und zutreffendes Ergebnis bringt.

Münster (Westf.)

Antweiler

SUZUKI, DAISEI TAITARO: *Der Weg zur Erleuchtung*. Die Übung der Koan als Mittel Satori zu verwirklichen oder Erleuchtung zu erlangen. Übersetzt und mit einer Einführung versehen von Fritz Kraus. Holle Verlag, Baden-Baden, 1957. SS. 252. DM 16,—.

Obwohl die ursprünglich englische Fassung dieses Werkes schon seit mehr als 20 Jahren (1934) vorliegt, begrüßen wir doch diese deutsche Übersetzung. Fritz Kraus besorgte sie nach der 2. Ausgabe der *Essays in Zen Buddhism* (1950) und schickte den Ausführungen des Vf. eine längere, verständnisvolle Einführung voraus. Suzuki selbst ist ein anerkannter Gelehrter auf dem Gebiete des Zenbuddhismus, der durch zahlreiche Veröffentlichungen über grundlegende Texte, Leben und Lehre des Zen wie kein anderer die westliche Welt mit dieser chinesisch-japanischen Eigenform des Mahayanabuddhismus vertraut gemacht hat. In diesem Werke behandelt er die Übung des Koan als Mittel eines methodischen Strebens nach Zen-Erleuchtung (*Satori*). In allen Zen-Richtungen ist, wie schon der Name andeutet, betrachtende Versenkung der Weg und *Satori* das Ziel alles Zen-Bemühens. *Satori* ist das Entscheidende im Zen, und zwar keineswegs das Produkt schlußfolgernden Denkens, sondern plötzliche Erfahrung, ein auf-rüttelndes Erlebnis, das am Ende einer langen Vorbereitung liegt, eine intuitive Einsicht von autoritativem, bejahendem Charakter, die das Gefühl gibt, daß der Mensch jetzt „gefestigt“, geistig „geborgen“, „zu Hause angekommen“ sei. Alle Zen-Adepten müssen unter Leitung eines Meisters lange Stunden nicht-intellektueller Konzentration auf einen unsinnvollen Satz (z. B. Der Buddha ist eine ausgetrocknete Klärgrube) verbringen; dieser Satz oder Ausdruck muß ihre ganze Geisteskraft absorbieren, so daß schließlich nach einer Zeit der Krisis die Explosion, der Durchbruch in das Unbewußte erfolgt, der dann Befreiung bringt. In den ersten Jahrhunderten des chinesischen Zen haben die Meister den Zustand der Erleuchtung spontan und ohne besondere Methode erreicht; später aber wurde das Streben nach Erleuchtung durch die Verwendung des Koan methodisch geordnet, was einerseits eine gewisse Erstarrung zur Folge hatte, andererseits aber die Zen-Erfahrung einem weiteren, jedoch berufenen Kreis zugänglich machte. Eigentlich ist der Koan (chin: *Gung-an*; jap. *Koo-an*) ein Ausspruch eines alten Zen-Meisters oder eine Antwort, die von einem Fragesteller an einen solchen gegeben wurde, wodurch jemandes Zen-Verständnis auf seine Richtigkeit hin geprüft wird. Man darf nicht versuchen, es auf intellektuellem Wege zu lösen, wozu ja auch keine Handhabe geboten wird, sondern muß sich auf es konzentrieren, sich dadurch geistig leer machen, bis eine volle Loslösung von aller Ich-Verkrustung erreicht ist, die für das Zen-Erlebnis reif macht.

Suzuki erörtert eingehend den Charakter der Zen-Erleuchtung, ihre psychologischen Vorstadien und ihren Inhalt. Aus großer Kenntnis der chinesischen buddhistischen Literatur beschreibt er die Zen-Technik der Frühzeit und das spätere Wachsen des *Koan*-Systems, wobei die eingehenden persönlichen Zeugnisse von Zen-Erfahrung von besonderem Interesse sein dürften. Im 2. Teile des Buches behandelt Vf. die psychologischen Grundlagen der Rezitation des *Nembutsu* (na-mu-a-mi-da-bu) in der Amida-Schule und zeigt, wie es, religionspsychologisch gesehen, Verbindung mit der *Koan*-Praxis hat.

Im ganzen ist diese Arbeit wohl die meist-detaillierte Einführung in die für den westlichen Menschen oft so unverständliche Zen-Praxis, und es ist das Verdienst des Vf., uns das Wesen des Zen erheblich näher gebracht zu haben. Sehr begrüßenswert sind die Versuche, Zen-Ideen christlichen Ideen gegenüberzustellen, wodurch die Darstellung an Klarheit gewinnt; jedoch hat man zuweilen das Gefühl, daß Vf. das Christentum nicht tief genug kennt. In der Geschichte Ostasiens ist Zen sicherlich eine wichtige Erscheinung, die bemerkenswerten Einfluß auf die Kultur der vergangenen Jahrhunderte ausgeübt hat. Aber man fragt sich, wie bei der fortschreitenden Europäisierung des Fernen Ostens seine Zukunft sein wird. Selbst Suzuki ist nicht sehr optimistisch und beklagt am Schluß den Niedergang des Zen durch Vermischung mit dem *Nembutsu*. Ob aber der klassische Zen wiederkehrt und mit einer echten christlichen Mystik, die es im Osten schon gibt, konkurrenzfähig sein wird, halten wir für eine große Frage.

Münster/Westf.

Dr. P. Bernward Willeke OFM

VERSCHIEDENES

Begegnung mit Engeln. Hrsg. von Alfons Rosenberg. Verlag Otto Wilhelm Barth, München-Planegg 1956, SS 115.

Das Werkchen, zur Schriftenreihe „Dokumente religiöser Erfahrung“ gehörig, enthält je einen Beitrag von A. Rosenberg: *Der Engel im AT*; G. Stählin: *Christus und die Engel*; Bischof W. Stählin: *Der Engel in unseren Tagen*; — ursprünglich Vorträge, gehalten in der Evgl. Akademie Tutzing, nun für diese Ausgabe bearbeitet; — ferner, als Anhang, Begegnungen mit Engeln, mitgeteilt als persönliche, mystische Erfahrung. Die drei Beiträge wollen eine kleine „biblische Engelkunde“ sein. Das Anliegen des Buches ist, das lebensvolle Bild des Engels der Hl. Schrift dem glaubensschwachen Menschen unserer Tage zurückzugewinnen und ihm für das Wirken der Engel in Heilsgeschichte und Leben des Frommen die Augen zu öffnen. Wie aktuell! — In einer Zeit, in der vom „Dämonischen“ so viel die Rede, weil das „Dämonische“ als Geschichtsmacht mit Händen zu greifen ist. Die ganze Wahrheit aber ist: Es gibt auch den Engel und das Wirken der Engel! Sind wir dafür blind geworden? Dann mußte dieses Werk erscheinen und verdient Beachtung und Dank! Darüber hinaus dient es dem kath.-prot. Verstehen, durch seine gläubige, fundierte Darstellung wie durch die redliche Analyse des protestantischen Glaubensbewußtseins im Beitrag von Bischof Stählin (S. 83 ff.).

Münster (Westf.)

Hans Dörmann

DE BOER, HANS A.: *Unterwegs notiert*. Bericht einer Weltreise. J. G. Oncken-Verlag. *Kassel 1957. 327 SS. Ln. DM 12,80.

Der Vf., ein deutscher Laie und Christ, berichtet hier nach einem Geleitwort Martin Niemöllers über eine vierjährige Weltreise, die ihn nach Süd- und Ostafrika, Indien, Ceylon, Birma, China, Japan, Australien und USA geführt hat. Manche Gebiete wie etwa China sind nur flüchtig berührt worden. Aber in anderen ist der Vf. um so länger gewesen. Was ihn besonders packt und bewegt, sind die Nöte der farbigen Völker. Ständig wird den Christen ihre Schuld vorgehalten und ihre Verantwortung gezeigt. Wir denken nicht immer so wie der Vf. und möchten hinter einzelne Behauptungen Fragezeichen setzen. Aber auf alle Fälle rüttelt das Buch auf.

Thomas Ohm

Christliche Geisteswelt. Die Väter der Kirche. Herausgegeben von Walther Trietsch. Baden-Baden (1957). Holle-Verlag. 337 SS. DM 14,—.

Dieses in der Reihe „Geist des Abendlandes und Geist des Morgenlandes“ erschienene Büchlein bietet ausgewählte, vom Herausgeber übersetzte und eingeleitete Stücke aus vielen Schriften der Väter. Für die Missionswissenschaft ist das Werk insofern wichtig, als es sich hier im ganzen um eine Auseinandersetzung des christlichen Geistes mit der Antike und im einzelnen um die Belehrung von Katechumenen und Neophyten, um die „Sendung“ (32), den „Götzendienst“ (81), die Bedeutung der griechischen Philosophie für die Heiden, um die Versöhnung der Denkweise des Ostens und des Westens und um die Apologie des Christentums handelt.

Thomas Ohm

HACKEL, A. A.: *Sergij von Radonesh, 1314—1392*. Regensburg, Münster (1956). SS 158, Ln., 8°. DM 7,80.

Nachdem in den von E. Benz herausgegebenen Russischen Heiligenlegenden (Zürich 1953, s. ZMR 38, 1954, 357) die Vita Sergijs von Radonesh „mit großen Kürzungen“ veröffentlicht worden ist (292—362), bietet der Verlag Regensburg jetzt eine vollständige Übersetzung, die dem durch seine Ikonenforschungen bekannten A. A. Hackel zu danken ist. Die ausgedehnte Einführung (7—43) unterrichtet positiv beschreibend, nicht kritisch wertend und vergleichend, über den Heiligen und sein Werk. Dabei kommt es zu manchen Schiefheiten. So kann von der Missionsgeschichte her die Charakterisierung Sergijs als christlichen Missionars (29) und Apostels des Christentums (38) nicht unwidersprochen bleiben. „Denn von einer apostolischen Tätigkeit im Sinne der Arbeit zur Ausbreitung des Gottesreiches auf Erden ist . . . bei ihm keine Rede“ (A. M. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950, 118). Ebenso würde die Aszetik zu anderen Wertungen kommen; man denke nur an das Begriffspaar „Selbstheiligung — Apostolat“ oder an die fehlende Fortführung von der Stufe der „Erleuchtung“ durch Gott zur „Einung“ mit Gott u. a. — Trotz dieser Ausstellungen bleibt das Büchlein ein nicht unwichtiger Beitrag zum Verständnis des östlichen Christentums.

Münster (Westf.)

Dr. J. Glazik MSC

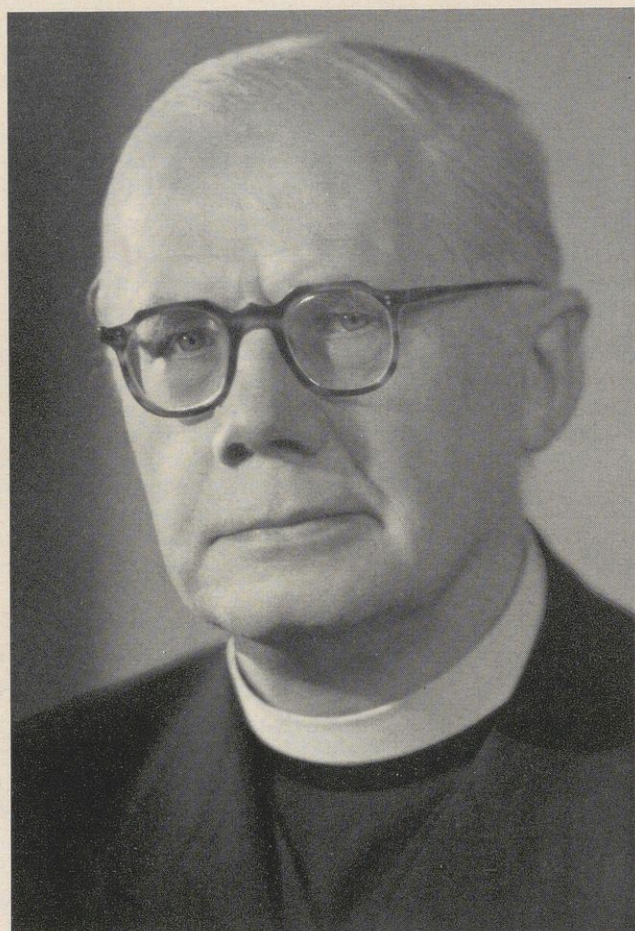


Foto: Chr. Bathe

Professor Dr. Thomas Ohm O.S.B.

Am 18. Oktober 1957 vollendete Prof. Ohm sein fünfundsiechzigstes Lebensjahr. Aus Anlaß des sechzigsten Jahrestages hat die Ecclesia Apostolica, das Jahrbuch des Katholischen Akademischen Missionsbundes, das Leben von Prof. Ohm geschildert und aus der Hand seines Assistenten, P. Dr. Glazik, eine vollständige Bibliographie gebracht.

Der damaligen Würdigung kam es aber weniger darauf an, mitteilbare Daten möglichst vollständig zu bieten, als vielmehr darauf, an Hand dieser Daten das Anliegen der Arbeit von Prof. Ohm deutlich zu machen: daß ihm weniger an geschichtlicher Aufhellung gelegen als mehr an den dringenden Aufgaben der heutigen Missionssituation. Er ist überzeugt, daß nur auf Grund gediegener religionsvergleichender Arbeit und sorgfältiger religionsphilosophischer Besinnung die Tatsachen richtig gesehen und die Kräfte sorgfältig angesetzt werden können.

Ein Blick auf die ertragreiche Arbeit der letzten fünf Jahre macht das deutlich. „Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen“ wurde als „L'Amore a Dio“ in das Italienische übertragen, „Asiens Kritik am abendländischen Christentum“ ins Italienische und Spanische. In der Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen erschienen: „Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium“, „Ruhe und Frömmigkeit“, „Die Religionen in Asien“. Ein nützliches und reichhaltiges Arbeitsmittel sind die „Wichtigen Daten der Missionsgeschichte“. Die „Wege zum Glauben“ bringen kurze Bekehrungsgeschichten aus den Missionen und liegen nunmehr in 2. Auflage vor.

Wenn der engere Mitarbeiterkreis der ZMR dem Herausgeber Prof. Ohm für die tatkräftige Führung der Zeitschrift dankt und ihm für seine weiteren Arbeiten Gesundheit und reife Früchte wünscht, so glaubt dieser Mitarbeiterkreis sicher zu sein, daß er damit auch im Namen aller Mitarbeiter und der stets zahlreicher werdenden Leser der ZMR spricht.

GASTFREUNDSCHAFT UND MISSION IN APOSTEL-
GESCHICHTE UND APOSTELBRIEFEN*

IV. In der Apostelgeschichte

Die Apostelgeschichte ist Missionsgeschichte. Sie legt dabei aber weniger den Akzent auf den Ablauf historischer Begebenheiten als auf die missionarischen Reden der Apostel und ihre Auswirkung auf Juden und Heiden.

Im Unterschied zur Geschichtsschreibung der großen Profanhistoriker der Antike, die einen umgrenzten Zeitabschnitt vor Augen haben und rückschauend Ablauf und Umstände der in ihm geschehenen Ereignisse berichten, ist die Apg nicht nur zufällig, sondern bewußt vorwärtsschauend. Das erklärt sich daraus, daß es in erster Linie gar nicht die „Taten der Apostel“ sind, die der hl. Lukas aufschreiben wollte, sondern die Taten und Wirkungen des eigentlichen Gestalters kirchlichen Lebens, des Heiligen Geistes. Was zu Pfingsten geschah, und was in Jerusalem, und auf welchen Wegen das Evangelium zu den Juden in der Diaspora und zu den Heiden in der Welt kam, das bewirkte und bestimmte Er. Der heilige Geist ist die Dynamis, die Eile und ständiges Unterwegssein der Boten hervorruft. Er ist es auch, der die Türen zu den Herzen und Häusern öffnet⁸⁷.

Die Apg ist vom Verfasser so angelegt, daß sie kein Ende haben kann, es sei denn in der Wiederkunft des Herrn, für die der „Vater in seiner Vollmacht“ Zeit und Stunde festgesetzt hat⁸⁸.

Aber nicht nur zum Ende, auch zu den Anfängen hin ist die Apg offen. Sie ist

* Vgl. ZMR 41, 1957, 170—186.

⁸⁷ Zur Apg und ihrer Art, Geschichte zu schreiben, vgl. die sorgfältigen Untersuchungen von M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen 1951, bes. 120 ff. Die Eile und Wichtigkeit der Sache kommt besonders bei der Bekehrung des hl. Paulus zum Ausdruck: 9, 20 ff. Paulus predigt sofort nach seiner Bekehrung in den Synagogen von Jesus, daß er der Sohn Gottes sei. Oder 14, 7: Die Apostel müssen wegen drohender Steinigung fliehen. Am neuen Ort, in Derbe und Lystra, fangen sie unerschrocken gleich wieder zu verkündigen an. Es muß eine große Beweglichkeit unter den ersten Christen gewesen sein. Allein Aquila und Priska reisen von Rom nach Korinth, von dort nach Ephesus, schließlich wieder nach Rom in der verhältnismäßig kurzen Zeit der Wirksamkeit des Paulus. Die Führung des Heiligen Geistes wirkt sich bis ins Reiseprogramm aus: 16, 6 f. Wie der Heilige Geist die Häuser öffnet, zeigt sich am deutlichsten in der fast atemlosen Aufzählung von Aufnahme, Abschied und Geleit. „Sie blieben eine Zeitlang“, „sie gingen und kamen in ein Haus“, „sie nahmen Abschied“, „sie kamen . . .“, „grüßten“, „blieben“, „sie bekamen ein Stück Wegs Geleit“, „sie wurden gerne aufgenommen“ (14, 3; 15, 3; 15, 32 ff; 16, 15; 16, 40; 17, 2; 17, 5; 18, 1 ff; 18, 18 ff; 19, 9; 20, 1 ff; 20, 15.35; 21, 4 ff; 21, 15 ff; 28, 1.12. ff. 30). So selbstverständlich auch diese Berichterstattung klingen mag, die Lk anhand eines Verzeichnisses über Reisestationen, Aufnahme und Namen der Gastgeber niedergelegt hat — was uns hier berichtet wird, ist alles andere als selbstverständlich, jedenfalls nach der Auffassung des Vf der Apg.

⁸⁸ 1, 7

aufs engste mit dem Evangelium des hl. Lukas verzahnt⁸⁹. Das zeigt der Vergleich von Lk 24 mit Apg 1 und 2.

Gerade im Hinblick auf die Zusammenhänge zwischen Gastfreundschaft und Sendung ist ein solcher Vergleich ergiebig. Beide haben ihre tiefste Wurzel in der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Als der Auferstandene seinen Jüngern Traurigkeit und Zweifel aus den Herzen reißen wollte, erschloß er ihnen die Schrift und hielt er mit ihnen das Mahl⁹⁰. Zunächst ist er dabei ihr Gast. Aber die Jünger erkennen nicht, wen sie zu Gaste haben, bis er sich im Brotbrechen zu erkennen gibt. Als seine Stellvertreter und Gesandten müssen sie nun in seiner Kraft und in seinem Namen⁹¹ von Jerusalem bis an das Ende der Welt dasselbe tun: den Menschen Gottes Wege im Wort enthüllen und mit ihnen Tischgemeinschaft halten.

Wenn der Apostel Petrus zu den Versammelten spricht: „Höret auf meine Worte!“, dann sind seine Worte nicht mehr seine eigenen, sondern die seines Herrn, der ihn bevollmächtigt hat⁹². Es verwundert auch nicht mehr, wenn es gleich nach der Pfingstrede heißt, daß die gläubig Gewordenen in der Gemeinschaft und im Brotbrechen verharrten und alles gemeinschaftlich hielten und freimütig der Welt gegenüberstanden⁹³.

Es wird oft verkannt, daß die von Christus geforderte Nächstenliebe in der Gastfreundschaft nicht eine mögliche, sondern ihre wesentliche Darstellung findet. Selbst Heiden blieb es nicht verborgen, daß das Geheimnis der Ausbreitung der Kirche aufs engste zusammengehörte mit der vollzogenen Mahlgemeinschaft im spezifisch sakramentalen, aber auch im weiteren Sinne⁹⁴. Die einmütige Gemeinschaft der Christen schien allerdings gefährdet, als die Frage nach der Mahlgemeinschaft mit den Heiden aufbrach⁹⁵.

Der römische Hauptmann Cornelius von Caesarea schickt zum Apostel Petrus die Botschaft, er möge in sein Haus kommen. „Ich will hören, was dir vom Herrn

⁸⁹ Darüber hinaus mit der Zeit atl. Verheißung. Das zeigt sich besonders an den großen Reden der Apostel vor der Öffentlichkeit. Diese weite und theologische Sicht dürfte nicht nur typisch lukanisch sein, sondern auch Allgemeingut der frühkirchlichen Verkündigung. Die Reden beginnen oft beim Auszug aus Ägypten (13, 17) oder bei Abraham (3, 13; 7, 2) oder beim Sinai (17, 2).

⁹⁰ In Lk 24 wird nicht ausdrücklich gesagt, daß es ein eucharistisches Mahl ist. Sicher aber ist, daß die Jünger den Herrn an der ihnen vertrauten täglichen Gebärde des Brotbrechens beim Zusammensein am Tisch erkennen.

⁹¹ 2, 38; 3, 6; 9, 27; 16, 18; 19, 17 u. a.

⁹² 2, 14

⁹³ 2, 42—46 (vgl. 4, 13—31; 9, 28; 13, 46; 14, 3). Freimütigkeit und Einmütigkeit sind wunderbar miteinander verwoben. Das gemeinsame Mahl wurde in den Häusern eingenommen. Die „Häuser“ bildeten den Mittelpunkt der Gemeinden (Apg 16, 15, 33; 1 Kor 1, 16 u. a.)

⁹⁴ „Am meisten ist die Gottlosigkeit (= das Christentum) gefördert worden durch die Philanthropie in bezug auf die Fremden“ (Kaiser Julian ad Arsacium, bei Sozomenos V, 15).

⁹⁵ Diese Frage muß sehr brennend gewesen sein, wie man es auch aus den Paulusbriefen ersieht.

aufgetragen ist“⁹⁶. Petrus steht dieser Bitte mit gemischten Gefühlen gegenüber. Als Jude ist er den kultisch „unreinen“ Heiden gegenüber befangen, zugleich ist er aber auch angerührt von dem Verlangen des Heiden nach dem Wort Gottes. In diesem Augenblick greift der Herr selber ein. Er belehrt den Apostel durch eine Vision. Petrus hat Hunger. Da senkt sich ein Linnen vom Himmel mit allerlei Tieren, „reinen“ und „unreinen“. Der Herr befiehlt seinem Diener: Schlachte und iß! Bezeichnend, daß diese Belehrung konkret auf ein Mahl hinzielt. Dreimal hört der Apostel den Befehl. Er versteht ihn auch so, wie er gemeint ist: als Befehl, nicht nur in das Haus der Heiden zu gehen, sondern auch Tischgemeinschaft mit ihm und darüber hinaus mit allen Heiden, die danach verlangen, zu halten. So geht er zu Cornelius und tritt ein in dessen Familiengemeinschaft. Als Gegengabe schenkt er ihm die Familiengemeinschaft mit Gott durch die Taufe.

Darüber wird Petrus in Jerusalem zur Rechenschaft gezogen. Das gleiche widerfährt dem Heidenapostel Paulus. Schließlich wird auf dem „Apostelkonzil“ entschieden. Den aus dem Heidentum kommenden christlichen Brüdern wird der Gruß (!) nicht versagt und mit dem Gruß nicht die Gemeinschaft. Man entscheidet sich, ihnen die Last des jüdischen Kultgesetzes mit einigen Ausnahmen nicht aufzuerlegen, und billigt ihnen den Zugang zur Kirche zu, der Kirche hinfort aus Juden und Heiden⁹⁷.

Als die Frage nach der Gemeinschaft im Mahl entschieden ist, wird gerade die Tischgemeinschaft, die sich die Boten des Evangeliums gefallen und schenken lassen, zu einem wichtigen missionarischen Moment, zum Zeichen Gottes auf den Wegen der Apostel.

Von dem Herrn selber belehrt, erkennt Petrus schon in den Verheißungen des AB den alle Völker einigenden Willen Gottes. In seiner großen Rede auf dem Apostelkonzil bringt er den Zweiflern einen Schriftbeweis: „Die verfallene Hütte und Wohnstätte Israels“ soll aufgebaut werden von allen, „über die mein Name genannt ist“⁹⁸. Wer den gleichen Namen trägt, gehört zur gleichen Familie, er ist gleichen Wesens. Damit ist er auch zur Tischgemeinschaft berufen. Für die Brüder am gleichen Tisch im neuen Hause Israel bleibt jedes Glied dieser Familie mitverantwortlich. Diese Verantwortlichkeit zeigt sich in gegenseitigem Dienst. Die Jerusalemer schicken ihre Apostel zu den Heiden hinaus, die Heidenchristen ihrerseits treten den bedrängten judenchristlichen Brüdern mit tatkräftiger Unterstützung zur Seite⁹⁹.

Mahlgemeinschaft ist Zeichen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Sie bezeichnet nicht immer Gemeinschaft im Herrenmahl, wenn von ihr in der Apg die Rede ist.

⁹⁶ Apg 10

⁹⁷ 15, 6 f; 15, 23. 32

⁹⁸ 15, 15—19 zit. Amos 9, 11 f (Jerem 12, 15). Dieses prophetische und nun apostolische Wort kehrt im Dankgebet der Didache wieder: „Nachdem ihr gesättigt, dankt also: Wir danken Dir . . . für Deinen hl. Namen, dem Du Wohnstatt bereitet in unseren Herzen“.

⁹⁹ 11, 30; 12, 35; 20, 1—6. Beachte auch in den Paulusbriefen immer wieder im Zusammenhang mit der Kollektenfrage das Motiv der Einheit der Kirche (1 Kor 16, 1—4; 2 Kor 8, 1—9. 15; Rö 16, 25—33).

Man hat oft darüber nachgedacht, was die Apg unter *κλάσις τοῦ ἄρτου* verstanden haben mag¹⁰⁰. Jedenfalls handelt es sich immer um Mahlzeiten, die, von Gebet begleitet, in den Häusern stattfanden, im Unterschied zu solchen gottesdienstlichen Zusammenkünften, die zunächst noch im Tempel oder in den Synagogen abgehalten wurden. Um welche Form von Mahlgemeinschaft es sich jedoch handeln mag, eins ist sicher, der hier gewählte Ausdruck „Brotbrechen“ soll dem Christenmahl einen besonderen Akzent setzen. Man erinnere sich an den Brauch des „Symbolon“, des durchgebrochenen Scherben, der zwischen Gast und Gastgeber und den Häusern beider die enge Zusammengehörigkeit symbolisieren soll. Der Akt des Brotbrechens steht also in engster Beziehung zur gegenwärtigen und zukünftigen Gemeinschaft der Beteiligten. Der Hausvater bricht das Brot, um seiner „Familie“ das „Leben“ auszuteilen¹⁰¹, um ihre Einheit zu konstituieren oder darzustellen¹⁰². Der antike Gedanke der Familiengemeinschaft durch den Tisch wird im Christentum auf neue Weise verwirklicht. Nicht ein Scherben, das gebrochene Brot selber ist Symbolon. Durch das Essen werden die Mahlgemeinschaften selber zum „Zeichen“ und Garanten der Einheit untereinander. Durch gemeinsame Speise, in Danksagung gegen Gott genossen, wird Bruderschaft gestiftet. Mag die Mahlgemeinschaft, die Lk mit „Brotbrechen“ umschreibt, eucharistische Tischgemeinschaft sein oder nicht, man wird an den einzelnen Stellen unterschiedlich zu entscheiden haben. Auf jedes Mahl der Christen fällt vom sakramentalen Mahle her Licht. Von dem Mahl, bei dem unter der Brotgestalt Christus selber gespendet und empfangen wird, bestimmt sich jede andere Tischgemeinschaft.

Weil jeder einzelne Christus empfangen hat, ist er dem anderen zum Zeichen geworden, was zur Folge hat, einander „in Christus“ zu grüßen und nacheinander zu sehen¹⁰³. Die Tischgemeinschaft ist immer, wenn auch nicht immer expressive, Werk Jesu Christi. Der Heilige Geist hat aus einander Fremden eine Einheit geschaffen, eine Familie, die im Bande übernatürlicher Liebe unlösbar miteinander verbunden bleibt. Jede Einheit im Mahl bezeugt die Lebensgemeinschaft mit dem Herrn selbst.

Die Gemeinschaft im Mahl ist Zeichen der Freude und der Hoffnung. Die Freude leben zu dürfen, weil der Herr auferstanden ist,

¹⁰⁰ Die Diskussion ist nicht abgeschlossen. Es handelt sich um die Frage: Ist „Brotbrechen“ Ausdruck für die eucharistische Gemeinschaft oder nicht? (Dazu R. Schnackenburg: Die sittliche Botschaft des NT, München 1954, 158.) Durch die Qumranfunde ist diese Frage erneut akut geworden. Das gemeinsame Mahl der Sekte, das dort mit gleichem Ausdruck bezeichnet wird, scheint rein sakralen Charakter gehabt zu haben. (K. G. Kuhn: Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahles und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschriften, Ev. Theologie, 1951, 508 ff.; O. Cullmann: The Significance of the Q Texts for Research into the Beginnings of Christianity, JBL LXXIV, 213–226). Die Apg verwendet den Ausdruck 2, 46; 20, 7 (vgl. Did 14, 1); Ignatius im eucharistischen Sinn in Eph 20, 2. Vgl. J. Gewiess: Die urapostolische Heilverkündigung, Breslau, 1931, 147 ff.

¹⁰¹ Apg 27, 33 ff

¹⁰² Dazu Gewiess, a. a. O. 169, 175

¹⁰³ Vgl. die paulinischen Grußlisten. Es wird auch nicht zufällig sein, daß das Amt von Bischof und Apostel mit *ἐπισκοπή* umschrieben wird (Apg 15, 36; 20, 28; 1 Tim 3, 1).

durchzieht die ganze Apg. Der hl. Paulus fordert mitten im Sturm vor Malta aus der tiefen Geborgenheit im allezeit lebenspendenden Herrn die Schiffsbesatzung zum Essen auf. Dieses Mahl wird zu einem Bekenntnis, das besser überzeugt als es Worte bei den Verzagten tun konnten. „Da wurden alle zuversichtlich“¹⁰⁴. So kann auch in ganz allgemeinem Sinne das gemeinsame Brot zum himmlischen Brot werden, zum Brot vom Tische Gottes, zum Zeichen, daß der Herr keinen verloren gehen lassen will. Mit Absicht erinnern die Apostel darum immer wieder in den Reden der Apg an den die Menschen ernährenden himmlischen Vater.

Paulus beginnt seine Predigt in der Synagoge zu Pisidien mit der Vergegenwärtigung des Gottes, der Israel aus der Fremdlingsschaft geführt und 40 Jahre „umsorgt“ hat in der Wüste¹⁰⁵. Petrus lenkt den Blick nicht nur in die Vergangenheit, sondern zu den von den Propheten bereits vorausgesagten und in Christus wirklich gewordenen „Tagen der Erquickung“¹⁰⁶. Die Heiden, die selber keine eigentliche Geschichte mit Gott kennen, werden auf den hingewiesen, der seine Väterlichkeit und Gastlichkeit darin erweist, daß er „Gutes vom Himmel wirkt und Regen schenkt und fruchtbare Zeiten, reichliche Nahrung und Frohsinn der Herzen“¹⁰⁷.

Von praktischer Gastfreundschaft hören wir in der Apg gleichsam nebenbei allerlei. Die in der antiken Welt hochgeschätzte Gastlichkeit wird auch den reisenden Aposteln und Boten Christi zuteil. Darüber hinaus aber, und darauf legt Lk immer den Akzent, schließt ihnen der Heilige Geist die Türen auf. Wo immer die Apostel als „Gefangene des Geistes“ das „Erbe unter die Geheiligten“ austeilen¹⁰⁸, da geschieht es, daß um einen neuen Tisch die Familie und Hausgemeinschaft Gottes entsteht, weil Christus in ihnen und mit ihnen zugegen ist¹⁰⁹.

¹⁰⁴ 27, 33 ff. Im Hebräerevangelium findet sich folgendes Fragment: Der Herr erscheint dem Jakobus nach der Auferstehung. Dieser aber hatte geschworen, daß er vom letzten Abendmahl mit dem Herrn bis zur Auferstehung desselben kein Brot mehr essen werde. Nun bringt der Auferstandene ihm Brot, segnet es, bricht es für ihn und spricht: „Mein Bruder, iß dein Brot, weil der Menschensohn von den Toten auferstanden ist“ (E. Preuschen, Die Reste der außerkanonischen Evangelien 2 1905, 7 f.).

¹⁰⁵ Apg 13, 17 f; vgl Dt 1, 31; 10, 18 f

¹⁰⁶ 3, 20

¹⁰⁷ 14, 17. Daß Gott auch im schlichten Sinne Gastgeber ist, und daß man schon in der täglichen Speise auf ihn angewiesen ist, ist uraltes biblisches Wissen. Es findet sich auch in jüdischen Gebeten, z. B. im 9. Segensspruch des Achtzehnbittegebetes: „Segne uns, Ewiger, dieses Jahr und alle Arten seines Ertrages. Sättige uns von Deinem Gut“! (zit. nach Fiebig, Judentum 31).

¹⁰⁸ Apg 20, 22. 32

¹⁰⁹ Ignatius v. Antiochien dankt den Philadelphiern dafür, daß sie seine Boten aufgenommen haben, mit den Worten: „Ich danke Gott für euch, daß ihr

Der Erhöhung des Herrn zum Throne Gottes entspricht in der Apg die Universalität des apostolischen Auftrages. Der Mut zur Mission und der „Erfolg“ erwachsen aus dem Auftrag des Erhöhten, der sich bis zur Wiederkunft erstreckt. Der Auftrag ist gleichsam ein Pfand für die Wiederkunft. So reihen sich Haus an Haus, gastliche Aufnahme an gastliche Aufnahme. Jedes Haus kann zum Ausgangspunkt einer neuen Reise genommen werden. Praktische Bruderliebe kann den Boten den Weg bereiten in neue Häuser und Hilfe sein, daß die Botschaft vom Reich Gottes weitergegeben werden kann¹¹⁰.

Die Apg spannt einen großen Bogen von Kp 2, 42 ff bis zu den letzten Zeilen in Kp 28. Begann der Bericht vom ersten Leben in der Kirche mit dem Zeugnis von der Gemeinschaft der Christen, die sich im Brotbrechen darstellte, so schließt das Buch auch wieder mit dem gleichen Gedanken: In Rom nimmt der gefangene Paulus in seinem eigenen Hauswesen alle auf, die zu ihm kommen (das heißt auch, daß er sie an seinen Tisch holt), und trotz seiner Fesseln lehrt er vom Kyrios Jesus Christus mit Freimut¹¹¹.

Exkurs über den Friedensgruß in den apostolischen Briefen.

So unterschiedlich auch immer in Ansatz und Akzent die Paränesen der ntl. Briefe sind, gemeinsam ist allen Ermahnungen der einleitende oder nachgestellte Friedensgruß, der auf das Amt oder die Beziehung des Apostels zur Gemeinde hinweist. „Gnade und Friede von Gott unserem Vater in Christus“, so lautet oft die Salutatio,

sie aufgenommen habt, wie auch euch der Herr“. Was hier ausgesprochen ist, wird auch in der Apg sichtbar: Wer aufgenommen wird, bringt zugleich die Botschaft dessen, der den Seinen in Seinem Hause den Tisch bereitet hat. So sind Gastfreundschaft und Mission aufs engste miteinander verwoben. Die Rollen zwischen Gast und Gastgeber werden immer wieder ausgetauscht. Wer empfängt, darf teilen, wer austellt, der empfängt (16, 14 ff; 18, 27).

¹¹⁰ Der Ausdruck „Reich Gottes“ wird in der Apg selten gebraucht. Er steht jedoch bezeichnenderweise am Anfang und am Ende des Buches (1, 3.6.; 28, 23.31).

¹¹¹ 28, 31.32. Es sei in diesem Zusammenhang auf die treffenden Worte des prot. Neutestamentlers und Kirchenhistorikers A. Harnack verwiesen, der vor über 50 Jahren über die „Mission“ der ersten Christen aussagte: „Dort, wo man himmlische Gaben empfang, empfang man auch die irdischen, und dort, wo man sich verpflichtete, Seele und Leib Gott zum lebendigen Opfer zu bringen, opferte man auch die irdischen Gaben für die Brüder. Welch ein Antrieb zum Geben! Und wer brauchte sich zu schämen, wenn er aus der Hand Gottes nahm. Ein Tisch verband als Altar den Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe. Das war die Seele des „Systems“, welches die Heiden bewunderten und das zum starken Mittel der Propaganda wurde“ (Reden und Aufsätze II, Gießen 1904, 39).

die den ganzen Brief und damit auch die ermahnenen Teile bestimmt¹¹².

Entnommen der jüdischen Sitte, umgeprägt zur Salutatio der Kirche, ist dieser Gruß nicht mehr Wunsch, sondern vollmächtiges Vermitteln des Friedens, den Gott der Vater über Christus durch den Apostel spenden will und im Aussprechen der Worte auch spendet¹¹³. Im Friedensgruß wird die volle Segensgemeinschaft mit Gott, das erfüllte eigentliche Leben, Bewahrung und Schutz vor Feinden und die Anwartschaft auf die ewige Hausgemeinschaft mit dem Vater den Gegrüßten erteilt¹¹⁴.

Der Friedensgruß enthält aber auch eine Forderung für den Gegrüßten, und zwar auf Grund dessen, was ihm hier an Fülle des Segens vermittelt wird¹¹⁵. So spendet also der Apostel im Gruß den Zutritt in einem Geiste zum Vater¹¹⁶, die Bruderschaft Christi und das Einssein mit ihm¹¹⁷, er bindet in den neuen Gottesbund ein und realisiert die familia Dei¹¹⁸. Wer in Christus „Vater“ sagen darf,

¹¹² Zur Salutatio: THWB II, 409 ff (Foester); W. Bauer, WNT Sp 1453

¹¹³ H. Schlier, Der Brief an die Galater, Göttingen 1949, 7; Lyder Brun, Segen und Flucht im Urchristentum, 1932, 65

¹¹⁴ Der Frieden als bewahrende Macht: Phil 4, 7; als Zeichen des Triumphes über die Feinde: Rö 16, 20; als Ordner aller Verhältnisse: Eph 2, 14

¹¹⁵ Vgl die stete Folge in den paulinischen Briefen von Indikativ-Gabe und Imperativ-Verpflichtung (Rö 6; 1 Kor 7 u. a.). Ähnlich 1 Klem 19, 2: „Da wir also des Segens so vieler und großer Taten teilhaftig geworden sind, so wollen wir auch nach dem von Anbeginn uns gesteckten Friedensziele laufen, auf den Vater und Gründer der ganzen Welt hinschauen und uns an seine herrlichen und überschwänglichen Friedensgaben halten“.

¹¹⁶ Eph 2, 18

¹¹⁷ Rö 8, 29

¹¹⁸ Als Gottesfamilie wußte sich auch schon das Volk des AB. Darum redeten die Apostel ihre jüdischen Zuhörer mit „Männer, Brüder“ an (Apg 2). Der Begriff der patria stammt aus den Zeiten engster Sippengemeinschaft. Paulus behält den Begriff bei, er betont aber im Eph, daß die Vaterschaft für alle da ist und die neue Familiensippe keine Stammesgrenzen kennt. Der Begriff der familia Dei ist der Kirche so lieb geworden, daß sie ihn oft in liturgischen Gebeten verwendet (Im „Hanc igitur“; in der 2. Postkom. der zweiten Messe von Weihnachten, in der Oratio des 5. S. n. Erscheinung, in der Oratio am Quatembersamstag im September, in der Oratio am 21. S. n. Pf. usw.). Der Begriff wird gern in Zusammenhang gebracht mit Verben wie custodire, protegere, was aussagt, daß die familia Dei spezifisch als der von Gott geschützte und zu schützende Bereich angesehen wird und Gott demnach als Gastgeber, als Hausherr, angedet wird. Vgl den Ambrosianischen Hymnus „Christe, qui lux...“: „Precamur Sancte Domine, defende nos in hac nocte, dextra tua protegat famulos qui te diligunt. Defensor noster aspice...“ und den Hymnus des hl. Thomas: Pange lingua: „tu nos pasce, nos tuere“.

der hat Hausrecht mit den Heiligen¹¹⁹. An ihm liegt es, als Glied des Hauses Gottes durch Christus Frieden und Bruderschaft den Mitgegrüßten zu gewähren. Als Gesegneter des himmlischen Vaters muß er „Frucht“ bringen¹²⁰ und in allem, was er tut, den Vater bezeugen. So werden die „Hausgenossen des Glaubens“ auch zu Boten an die Heiden¹²¹.

V. Die Ermahnungen zur Gastfreundschaft im Römerbrief

„Ich werde mit der Fülle des Segens Christi zu euch kommen“ schreibt der hl. Paulus an die römischen Christen¹²². Von dieser Fülle des Segens legt der erste Teil des Briefes mannigfach Zeugnis ab: In Christus wird dem Glaubenden Gerechtigkeit von Gott geschenkt, in der Taufe die Einheit mit seinem Herrn, durch den Heiligen Geist die Kindschaft und das Recht, zu Gott „Vater“ zu sagen¹²³. In den letzten Kapiteln geht es dem Apostel darum, aufzuzeigen, wie diese Segensfülle recht angenommen und wie aus ihr gelebt werden muß. „Ich ermahne euch nun, Brüder“¹²⁴. Alle Ermahnungen haben die Barmherzigkeit Gottes zum Hintergrund, alle sind autoritativ gegeben¹²⁵. Man muß sie aus dem größeren Zusammenhang heraus verstehen.

Auf den ersten Blick scheinen die Ermahnungen der Briefe oft nichts weiter zu sein als allgemeine, auch den Nichtchristen bekannte sittliche Forderungen¹²⁶. In den Zusammenhang des Briefes gestellt, bedeuten sie aber etwas Neues, da werden sie zu Forderungen, die nur „in Christus“ recht verwirklicht werden können¹²⁷.

Gerne verwebt der Apostel Paulus seine ermahnenden Worte mit seiner Theologie vom „Leibe Christi“¹²⁸. In einem Leibe sind alle Glieder aufeinander angewiesen, jedes Glied hat seine besondere Funktion, es steht im Dienst des ganzen Leibes. So muß auch jedes Amt in der Gemeinde gleichsam missionarischen Charakter tragen, zum „Frieden“ und zur „Erbauung“ (= Auferbauung)

¹¹⁹ Eph 4, 1—6

¹²⁰ Gal 5, 22 f; Rö 15, 13; Eph 4, 3

¹²¹ Gal 6, 10; Rö 15, 16

¹²² Rö 15, 29; 1 Kor 4, 1. Paulus weiß sich als Gehilfe Christi und Verwalter göttlicher Geheimnisse.

¹²³ Rö 8, 12 ff

¹²⁴ 12, 1

¹²⁵ Seine apostolische Autorität umschreibt der Apostel mit „vermöge der Gnade“. Rö 12, 3; er weiß sich vom Auferstandenen bevollmächtigt: 1 Kor 9, 1; 15, 8 ff vgl 1 Klem 42, 1 ff

¹²⁶ Dazu M. Dibelius, Das soziale Motiv im NT, Botschaft und Geschichte I. 178—203

¹²⁷ „Ob wir leben oder sterben (dieses oder jenes tun), wir sind des Herrn“ (Rö 14, 8).

¹²⁸ Rö 12; 1 Kor 12; Eph 4

der Kirche dienen und zur Ausbreitung des Namens Christi unter den Heiden¹²⁹. Vor allem aber liegt dem Apostel daran, zu betonen, daß jeder Dienst Verherrlichung Gottes ist¹³⁰. Das Wachstum des Leibes vollzieht sich „in Liebe“¹³¹. Und in diesem Zusammenhang kommt Paulus im Römerbrief auf die Gastfreundschaft zu sprechen.

„Seid herzlich zueinander in brüderlicher Liebe. Seid um die Bedürfnisse der Heiligen besorgt. Seid auf Gastfreundschaft bedacht. Segnet eure Verfolger. Seid eines Sinnes. Haltet Frieden mit allen Menschen. Wenn dein Feind hungert, gib ihm zu essen und zu trinken“¹³².

Das neue Gottesvolk hat sein Leben aus Christus. Es wird im Gottesdienst erbaut und tritt am Tisch des Herrn immer wieder als der eine Leib Christi in Erscheinung, wie es der Apostel in 1 Kor 10 ausführt. Hineingenommen in die kultische Communio, ist der Christ verpflichtet, diese Communio auch sonst in Erscheinung treten zu lassen als repräsentative Proklamation der Botschaft vom kommenden Herrn¹³³. Dieser Herr hat ohne Vorbehalt die Menschen geliebt und angenommen, berief er doch auch die ihn Schmähenden in seine Gemeinschaft¹³⁴. Wenn Paulus in erster Linie bei seiner Ermahnung an die Aufnahme der Boten Christi, der Heiligen und Brüder denkt, so beschränkt er doch seine Bitte und Forderung nicht darauf. Auch die Heiden können über der erfahrenen Barmherzigkeit Gott preisen lernen und mit an den Tisch des Herrn herantreten¹³⁵. Der Heilige Geist will durch seine Boten immer neue Glieder dem Leibe Christi anfügen.

Weil die Tischgemeinschaft mit dem Herrn besteht, darum darf es in der Hausgemeinschaft der Christen, die der Gemeinschaft am eucharistischen Tisch nachgebildet ist, keinen Mißklang und keine Störung geben. Friedenhalten und Rücksichtnahme aufeinander ist darum geboten. „Ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auf das, was des andern ist“¹³⁶. Paulus ermahnt zur Liebe, die eint. Die

¹²⁹ Rö 15, 19 ff; 15, 16 f

¹³⁰ Rö 15, 6. 7

¹³¹ Rö 12, 9 ff; 1 Kor 13; Eph 4, 15 f. Liebe als Band der Vollkommenheit: Kol 3, 14; als Frucht des Geistes: Gal 5, 22; als die herrlichste Gabe Gottes: Rö 5, 5; 1 Kor. 13; Feindesliebe als spezifische Christusliebe: 5, 8. 10; Gal 2, 20 u. a.

¹³² Rö 12, 10—20

¹³³ Vgl H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche 1953, 17. 25

¹³⁴ Paulus denkt hier an seine eigenen Erfahrungen mit dem Herrn (Rö 15, 3)

¹³⁵ Rö 15, 9. 16. 20 f

¹³⁶ Phil 2, 4. Der Gedanke der Solidarität mit Christus im Mahl verbietet den Streit: 1 Kor 11, 20 ff. Den Gedanken der *κοινωνία*, der Vereinigung der Tischgenossen mit der Gottheit, damit aber auch untereinander, kennt die antike Welt auch sonst: Josephus Ant 18, 73

Einheit der Kirche ist ihm wie allen Aposteln ein wichtiges Anliegen. Fürsorge für die „Heiligen“ erscheint ihm ein Weg, diese Einheit zu wahren, ein anderer, Fürbitte füreinander zu tun¹³⁷. Gastliche Aufnahme muß für den anderen „Erquickung“ sein¹³⁸. Die Solidarität miteinander und die Verbundenheit durch den Tisch, der im engeren oder weiteren Sinne Tisch Gottes ist, verbietet allerdings, zu gleicher Zeit „Genossen der Dämonen“ zu sein, d. h. außer in Christus kultische Beziehungen zueinander zu haben. Von anderen „Tischen“ sich abzuwenden und sich hinzuwenden zu Gottes Tisch, kann als eine wesentliche Äußerung der Bekehrung bei Heiden angesehen werden. Der Bekehrte nimmt jetzt alles aus Gottes Hand entgegen. Darum ist die Beteiligung am Götzenopfermahl verboten¹³⁹. Aber auch dort, wo der Christ aus der Freiheit von dem Gesetz, das zwischen „rein“ und „unrein“ unterscheidet, mit gutem Gewissen das auf dem Markt zu kaufende, bei heidnischen Kulte geschlachtete Fleisch essen könnte, muß er es um der schwachen Gewissen willen und aus Solidarität mit ihnen lassen. Die Liebe verleiht ihm die größere Freiheit, darauf verzichten zu können, falls der andere ihm seine Gewissensfreiheit als eine Bindung an die durch Christus besieigten Mächte auslegen könnte¹⁴⁰. Um des missionarischen Zieles wegen wahre der Starke, ohne streitsüchtig zu werden, die Bruderschaft im täglichen Essen und Trinken und nehme Rücksicht auf alle seine Gäste, selbst um den Preis der Aufgabe der eigenen Freiheit¹⁴¹!

VI. Die Ermahnungen zur Gastfreundschaft in den Pastoralbriefen

Die Tugend der Gastfreundschaft wird bezeichnenderweise in den ntl. Briefen

¹³⁷ Rö 12, 13; 15, 25; 2 Kor 8, 9; Apg 11, 27 ff. Alles steht unter der Ordnung: Leidet ein Glied, so leiden alle mit (Rö 15, 30; 1 Kor 12, 26). Fürbitte als Band der Einheit: 1 Klem 59, 2 ff; Polycarp Phil 12, 2 ff.

¹³⁸ Paulus selbst freut sich auf die Zeit der „Erquickung“ in der römischen Gemeinde (Rö 15, 32). Das Wort *συναναπαύομαι* steht nur hier. Bei der Aufzählung der Synonyma von *ἀναπαύω* hat es Bauernfeind in THWB I, 362 vergessen. Bauer (Wörterbuch, Sp 1305) übersetzt: „sich ausruhen, Ruhe finden mit jemandem zusammen bei jemandem“. Das Wort soll die Gemeinschaft beim Mahl und vom Mahl her bezeichnen. Der Hinweis auf die „Ruhe“, die Christus bringt (Mt 11, 28), liegt auf derselben Linie. Das Wort birgt auch einen eschatologischen Ton: Ausruhen im Hause Gottes, Erquicktwerden an Seinem Tische, etwa wie in Rö 1, 12 oder in Rö 15, 32 oder wie mit anderer Umschreibung 2 Tim 1, 16; Ign. Eph 3, 1; Apg 3, 20 meinen.

¹³⁹ 1 Kor 10, 14

¹⁴⁰ Rö 14, 13 ff

¹⁴¹ Rö 14, 1 ff; 1 Kor 8; 1 Klem 38, 1 ff

¹⁴² Rö 12, 13; Hebr 13, 2

nicht einfach mit ξενία, sondern mit φιλοξενία umschrieben¹⁴². Der Gastfreund ist der φιλόξενος. Damit wird schon das Motiv der Gastfreundschaft mitumrissen: die Liebe. Die Liebe aber ist das Band, mit dem Christus die Seinen umschließt. φιλοξενία ist also die dienst- und hingabebereite Liebe Christi, die sich im Akt der Gastfreundschaft äußert.

Mit der φιλοξενία können vor allem die Amtsträger in den Missionsgemeinden, Bischöfe und „Witwen“, die Übernahme der Lebensart ihres Herrn bekunden. Ein Amt in der Gemeinde ist Dienst¹⁴³. Das hängt mit der Kenosis Christi zusammen¹⁴⁴.

In den Pastoralbriefen betont der Apostel, daß jedes Amt zu rechter Dienstbarkeit verpflichtet. Ob einer zum Dienen bereit ist, entscheidet über die Eignung zu einem Amt in der Kirche. Konkrete Gestalt nimmt die Dienstbereitschaft in der Gewährung der Gastfreundschaft an.

Nur in der Demut, die sich liebend zum Nächsten neigt, wird der Mensch zum κοινωνικός, der teilnehmen läßt am Eigenen¹⁴⁵. Das Eigene ist zunächst das eigene Hauswesen. Durch Gastfreundschaft wird es zum Hauswesen Gottes. Die für die Pastoralbriefe charakteristische Ineinsschau von Hauswesen und Haus Gottes, zeigt an, daß der Apostel mit seinen Ermahnungen keine bloß ethischen Anordnungen für christliche Familiengemeinschaften geben wollte, sondern Grundordnung der Kirche Gottes, Hausordnungen Gottes¹⁴⁶. „Ein Bischof soll gastfreundlich sein“, „er soll seinem eigenen Hause in rechter Weise vorstehen, wie soll er sich sonst um seine Gemeinde kümmern“¹⁴⁷! „Wenn einer für die Seinigen und besonders

¹⁴³ 1 Tim 3, 2; 5, 10; Tit 1, 8; vgl 1 Pt 4, 9

¹⁴⁴ Apostelamt als Dienst: 1 Tim 1, 12; Tit 1, 1 vgl 2 Kor 4, 5. Die Apostel bezeichnen sich darum auch gerne als „Knecht“: Rö 1, 1; Gal 1, 10; Phil 1, 1; Jak 1, 1 u. ä. (nach: Phil 2, 7)

¹⁴⁵ Es kommt auf die rechte innere Einstellung an. 1 Klem stellt darum Glauben und Gastfreundschaft zusammen: „Denn wer als Gast bei euch weilte, hat er nicht euren herrlichen und festen Glauben erfahren, eure Frömmigkeit in Christus bewundert, die großartige Weise eurer Gastfreundschaft rühmend verkündet“? (1, 2). Wer von der Gastfreundschaft der Christen an einem anderen Ort Zeugnis bringt, der trägt auch die Botschaft von der familia Dei durch die Lande. Zum Begriff der κοινωνία: 1 Tim 6, 18; Rö 15, 26. — J. Y. Campbell, κοινωνία and its cognates in the NT (JBL 51, 1932) 352—380; H. Seesemann, Der Begriff der κοινωνία im NT, 1933.

¹⁴⁶ Die Anordnungen in den Pastoralbriefen gehen allerdings erst an Familiengemeinschaften der einzelnen Häuser. Aber die Ineinsschau mit dem Hause Gottes ist schon ersichtlich.

¹⁴⁷ 1 Tim 3, 2 ff; 5, 8. Die Gastlichkeit des Bischofs äußert sich vor allem in der „Ernährung“ mit dem Wort des Glaubens (1 Tim 4, 6) und in der Verteilung von Liebesgaben, vornehmlich jedoch in der Aufnahme der „Brüder“ in sein Haus. Bei den „Witwen“ wird noch ausdrücklich auf den Dienst der Fußwaschung hingewiesen (1 Tim 5, 9 vgl Cyrill ad Joan 13, 6, der vom eigenhändigen Fußwaschen spricht).

für die Hausgenossen nicht Sorge trägt, der hat den Glauben verleugnet“¹⁴⁸. Der Ungastliche kann kein guter Diener Christi sein. Wenn er schon in der Liebe versagt, wie will er dann noch mit dem Wort des Glaubens nähren¹⁴⁹?

Der Bischof ist der Verwalter der „zuverlässigen“ Reichtümer Gottes¹⁵⁰. Bis der Herr wiederkommt, ist er zum οἰκονόμος bestellt¹⁵¹. Die Leitung des Kultes und die Versorgung der Bedürftigen ist ihm ans Herz gelegt¹⁵². Gerade in dieser doppelten Tätigkeit vertritt er die Hausvaterstelle Gottes, der auf zweifache Weise die Seinen ernährt: durch das heilige Brot und durch die Austeilung der irdischen Gaben, die der Linderung der Not dienen.

Es ist darum nicht verwunderlich, wenn in alten Eucharistiegebeten der Kirche immer wieder betont wird, daß Gott „allen Mangel behebt“¹⁵³, und daß man auch angesichts des eucharistischen Brotes bitten darf: „Gib uns Ernte um deines Volkes willen für Witwe und Waise, für Gast und Fremdling“¹⁵⁴. Gott, der wohl auch als „Herberge der Müden“ bezeichnet wird, wird zugleich um die irdische Bewahrung im weitesten Sinne wie um den Trank aus göttlicher Quelle angefleht¹⁵⁵.

In den Pastoralbriefen wird die Kirche als erweiterte Familie angesehen, in der es Väter, Brüder, Mütter und Schwestern gibt¹⁵⁶. Durch die Hingabe ihres Herrn sind sie alle zum „Volk“ geworden, das „ihm gehört“. So hat auch ein christlicher Hausherr, vor allem aber der Vater der Gemeinde, der Bischof, alle, die zu seinem Hauswesen gehören oder die zufällig an der Hausgemeinschaft teilnehmen, als die „Seinen“ des Herrn anzusehen, die Ihm bekannt sind und aus diesem Grunde nie mehr als Fremdlinge angesehen werden dürfen¹⁵⁷.

VII. Der theologische Hintergrund der Ermahnung zur Gastfreundschaft im Hebräerbrief.

Der Hebräerbrief ist Mahn- und Trostwort an eine sowohl im

¹⁴⁸ 1 Tim 5, 8

¹⁴⁹ 1 Tim 4, 6

¹⁵⁰ 1 Tim 6, 17. 20

¹⁵¹ Tit 1, 7; 2 Tim 4, 1 ff. Im Hirten des Hermas wird den Bischöfen als Lohn für die zeitliche Gastfreundschaft die ewige Fürsorge Gottes an Seinem Tisch verheißen. „Sie alle werden ebenso vom Herrn versorgt werden. Die solches tun, sind herrlich vor Gott und ihr Platz ist bei den Engeln, wenn sie bis zum Ende beharren im Dienste des Herrn“ Sim IX, 27, 1—3).

¹⁵² vgl Did 15, 2; Justin, Ap I, 67, 6

¹⁵³ Apost. Const. VIII

¹⁵⁴ Markusliturgie, bei A. Winterswyl, Gebete d. Urkirche (1956), 45 f

¹⁵⁵ Thomasakten, ebd. 57 f

¹⁵⁶ 1 Tim 5, 1—3

¹⁵⁷ Tit 2, 13; 2 Tim 2, 19 (vgl Num 16, 5)

Gottesdienstlichen, als auch im sittlichen Handeln erlahmte christliche Gemeinde¹⁵⁸. Er verwebt theologische Aussagen und praktische Anweisungen in einzigartiger Weise: Der einmaligen und endgültigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus muß das Verhalten der Christen entsprechen. Wenn der Hohepriester Christus Teilhabe an der Bürgerchaft in der Stadt des lebendigen Gottes, am himmlischen Jerusalem, verleiht, dann muß auch das für diese Stadt durch sein Blut zur Bürgerchaft bestimmte neue Gottesvolk entsprechend seiner Bürgerchaft leben¹⁵⁹.

„Als die Hinwegeilenden“¹⁶⁰ feierten einst die Israeliten ihr Passah, das geschlachtete Lamm verband sie untereinander in einem Blut und in der großen Hoffnung auf das gelobte Land. Im Hoffen auf die Wiederkunft Christi haben jetzt die „Fremdlinge“ in Christi Blut Tischgemeinschaft untereinander. Im Glauben versammeln sie sich mit der Festgemeinde der Erstgeborenen zum Freudenfest¹⁶¹. Das Opfer des Einen hat ihnen das Tor zur Stadt Gottes aufgetan¹⁶². Der Vorhang zum Allerheiligsten ist ein für allemal beseitigt¹⁶³, die Bürger der neuen Polis leben schon auf Erden unter geöffnetem Himmel. Schon jetzt haben sie Heimatrecht in der Gottesstadt, versiegelt in der Taufe zur Anwartschaft auf die neue Heimat. Ihr Leben gleicht einer Wanderung auf dieses Ziel hin. Als Wanderer sind sie mit anderen Wandernden in eine Bruderschaft hineingestellt, der sie sich nicht entziehen können, wenn anders die Kette der zum Himmel Wandernden, die Christus anführt, nicht

¹⁵⁸ 6, 12; 10, 25; 12, 12 f; 13, 22

¹⁵⁹ 12, 22 ff; Das Motiv von der himmlischen Stadt korrespondiert mit dem Gedanken von der Wanderschaft ins Vaterland (Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, Göttingen 1938), wo die noch ausstehende *αληθινότητα* in Besitz genommen wird (11, 8; vgl. 1 Pt 1, 4; 3, 22). „Sie weilen auf Erden, aber ihre Stadt liegt im Himmel“ (Diogn 5, 5). Das hat praktische Folgen (vgl Phil 3, 20; Eph 2, 6 ff).

¹⁶⁰ Ex 12, 11

¹⁶¹ 12, 22 ff. Die Fremdlingsschaft *παροιμία* 13, 13 f (1 Pt 1, 7; 2 K 15, 1) hat in sich keinen absoluten Wert. Sie ist Zeichen für die Beheimatung in der anderen Polis und Anteilnahme an der Fremdlingsschaft Christi auf Erden. Von der Fremdlingsschaft Christi spricht mit Vorliebe Ephraem der Syrer. Er wertet das Teilen dieser Fremdlingsschaft als höchste christliche Stufe der Askese (De peregrinatione serm XVI, röm. Ausg VI). Vgl auch die dritte Ordensregel des hl. Franziskus (Kp 6): „Als Pilger und Fremdlinge sollen die Brüder dem Herrn in Demut und Armut dienen..., weil der Herr sich unsretwegen in dieser Welt arm gemacht hat. Das ist der Höhepunkt der allerhehrsten Armut, die euch zu Erben und Königen des Himmelreichs eingesetzt hat“.

¹⁶² 12, 22

¹⁶³ 9, 25 ff; 10, 20 f

zerreißen soll¹⁶⁴. Diese Bruderschaft muß sichtbar werden im Eifer zum gemeinsamen Gottesdienst und im Wettstreit der Liebe untereinander¹⁶⁵. Wer in der Hoffnung und in der Liebe erlahmt, der bekundet damit nur, daß er nicht mehr den nahen Tag der letzten Erfüllung erwartet¹⁶⁶.

In ihrer Heimatlosigkeit auf Erden gleichen die Christen den Patriarchen und den durch die Wüste dem Gelobten Land Zuwandernden¹⁶⁷. Im Unterschied zu ihnen dürfen sie jetzt schon im Frieden und in der Heiligung als Glaubensbrüder dessen, der sie auf dem Zuge anführt, das Erbe beim Vater antreten¹⁶⁸. Wer sich durch Christus unter Brüdern vorfindet, hat auch Bruder zu sein.

Im Hebr gehört die *φιλαδελφία* aufs engste mit der *φιλοξενία* zusammen¹⁶⁹. Christi Bruderschaft hat sich im Opfer verwirklicht, darum geht es nicht an, daß einer aus irgendwelcher Sorge um Hab und Gut, etwa in Zeiten der Bedrohung, einen Bruder hungern läßt und die Gastfreundschaft hintanstellt¹⁷⁰.

Der Hebr erinnert an die Gastfreundschaft der Väter. Haben nicht Abraham und Lot durch ihre Gastlichkeit Engel im Hause gehabt und himmlischen Segen erfahren? Erschien ihnen Gott nicht selber¹⁷¹? Vereinte er sich mit ihnen nicht im Mahl? So wird auch in diesem Brief auf die Tischgemeinschaft bei Gott verwiesen, wenn zur Gastfreundschaft gemahnt wird. Wer einen Gast in Liebe aufnimmt, der erfährt in geheimnisvoller Weise die Tischgemeinschaft mit Gott selbst. Auch wenn das menschliche Auge nur irgendeinen Menschen sieht, der der Aufnahme bedürftig ist, der Glaube vermag den göttlichen Besucher zu erkennen¹⁷². Wo aber der Gast,

¹⁶⁴ Kp 11

¹⁶⁵ Auf den engen Zusammenhang zwischen dem Besuch des Gottesdienstes mit seinem eucharistischen Mahl und der helfenden Bruderliebe macht auch Ignatius (ad Smyrn VI. VII) aufmerksam. Er schildert der Gemeinde die Zeichen des Abfalls: „Habt acht auf die, welche abweichend lehren, nach der Liebe fragen sie nicht, noch nach der Witwe, noch nach der Waise, noch nach den Bedrängten, noch nach den Hungernden und Dürstenden, vom Herrenmahl und Gebet halten sie sich fern“.

¹⁶⁶ Hebr 10, 19. 40; 12, 1. 14

¹⁶⁷ 11, 1 ff

¹⁶⁸ 10, 19—24

¹⁶⁹ 13, 1 ff. Das Wort *φιλαδελφία* findet sich weiter in Rö 12, 10 und 1 Pt 1, 22

¹⁷⁰ Die Gastfreundschaft als ein Zeichen der Einheit in Liebe (vgl. Manson, The Epistle to the Hebrew 1949 z. Kp 13).

¹⁷¹ 13, 2. Zwar wird die Gastfreundschaft Abrahams nicht ausdrücklich erwähnt wie in 1 Klem 10, 7, sie ist aber hier gemeint.

¹⁷² 12, 14

der göttliche, das Haus betritt, da ist schon das Ziel der Wanderschaft, die Heimat, in etwa vorweggenommen. Aus dem Hause des Liebenden ist in diesem Augenblick die Festtafel der himmlischen Gemeinde geworden, in dem sich das „unerschütterliche Reich“¹⁷³ in seinen Gaben austeilt und wo mit „Danksagung“ geantwortet wird.

VIII. Das Zeugnis des ersten Petrusbriefes

Auch der erste Petrusbrief spricht von Fremdlingsschaft und Pilgerdasein der Christen¹⁷⁴, die der Apostel als Mittragen der Schmach Christi deutet¹⁷⁵. Diese Pilgerschaft wird immer wieder in Erinnerung gerufen, zugleich aber auch die Güte des Herrn, der das alte Gottesvolk in der Wüste nährte. Aus beidem ergibt sich die Forderung zur Gastlichkeit¹⁷⁶.

Petrus ruft die durchstandenen eigenen Leiden in Erinnerung, in denen der Herr seinem neuen Volk viel Gutes erwiesen hat¹⁷⁷. Haben die Christen nicht am Tisch des Vaters „gekostet“, wie gut der Herr ist? Müssen sie nicht immer Verlangen tragen nach der „geistigen, lauterer Milch“¹⁷⁸? Haben sie nicht alle Ehrentitel des alten Gottesvolkes zu eigen bekommen, das Erbe und die lebendige Hoffnung angetreten¹⁷⁹? Müssen sie jetzt nicht mitten in der Bedrängnis Kraft haben, von der großen Hoffnung Zeugnis abzulegen durch die Liebe¹⁸⁰? Auf dieses Zeugnis hin werden die Heiden zum Gotteslob und zur Gottesverherrlichung herbeieilen¹⁸¹.

Auch im Petrusbrief ist die Gastfreundschaft in den größeren theologischen Zusammenhang mit dem Gottesmahl gestellt, auch hier wird an seine missionarische Auswirkung gedacht.

Der Apostel scheut sich nicht, der Gastfreundschaft den gleichen Rang zu verleihen wie dem Gebet, wie der Predigt, wie dem Leiden um Christi willen oder der Leitung der Herde¹⁸². Da das „Ende nahe“ ist, müssen die Christen zusammenstehen. Da darf es keinen Unterschied geben zwischen solchen, die eine irdische Heimat haben, und solchen, die sie entbehren müssen. In Christus hat jeder für den anderen Verantwortung. Nur wo in einem Hause unausgesetzt Gastfreundschaft geübt wird, vollzieht sich das priesterliche Tun des Gottesvolkes, denn hier tritt die Liebe dessen

¹⁷³ 12, 28

¹⁷⁴ 1, 1. 17; 2, 11

¹⁷⁵ 2, 20 ff; 4, 1; 5, 10 u. a.

¹⁷⁶ 4, 7 ff

¹⁷⁷ 2, 3; 4, 7 ff

¹⁷⁸ 2, 2

¹⁷⁹ 2, 9 ff

¹⁸⁰ 3, 15

¹⁸¹ 2, 12; 4, 11

¹⁸² 4, 7—11

sichtbar zutage, der Sünden bedeckt und der aus der Finsternis in das Licht beruft¹⁸³. Nun gibt es allerdings Umstände, die der unausgesetzten, gastlichen Liebe entgegenstehen können. Die Wendung: „Seid gastfrei ohne Murren“ verrät, daß solche Umstände bedrängend sein können. Schlechte Erfahrung mit Gästen, Überbeanspruchung von seiten der durchreisenden christlichen Brüder mögen die Ursache sein. Jedenfalls gibt es Augenblicke, wo man seine Tür nur mit Seufzen öffnet. Solchen Bedrängten spricht der Apostel zu: Nehmt doch die Überbeanspruchung eurer gastfreien Liebe genau so hin wie die Glut der Leiden. Prüft doch mit beiden der väterliche Richter euer Herz!¹⁸⁴. Jede Bedrängung mahnt, daß es letzte Zeit ist und das Gericht bevorsteht. Alles Leiden, auch das Leiden der überbeanspruchten Liebe, dient zur Verherrlichung Gottes, weil es Anteil am Leiden Christi gibt¹⁸⁵.

IX. Das Zeugnis der Johannesbriefe: Von der Gewährung und Verweigerung der Gastfreundschaft um der Wahrheit willen

In ergreifender Monotonie rufen die Johannesbriefe zur Bruderliebe auf¹⁸⁶ und zur Erfüllung des „neuen Gebotes“. Jesus, der die Seinen bis zur Hingabe seines Lebens geliebt hat, hat das Beispiel einer solchen Bruderliebe gegeben¹⁸⁷. Sein Wille ist es, daß in die Lebensbewegung zwischen Vater und Sohn auch die Brüder mit eingeschlossen werden¹⁸⁸. Liebe schafft Gemeinschaft, in der man sich gegenseitig kennt. Der Liebende „kennt“ Gott als den Vater und Ursprung seines eigenen Lebens¹⁸⁹, von dem er das „Erbetene“ erhält¹⁹⁰. Wenn er aber seinen eigenen Bruder haßt, dann hat er den Ursprung und das Lebensziel vergessen, er weiß nicht mehr, „wohin er geht“¹⁹¹. Auf diesem Hintergrund müssen auch die Aussagen der Johannesbriefe über die Gastfreundschaft verstanden werden.

Dennoch muß um der Gemeinschaft der Brüder willen und der Wahrheit des Glaubens wegen in bestimmten Fällen die Gastfreundschaft verweigert werden, nämlich dort, wo durch die Hausgemeinschaft mit einem bestimmten Menschen die Gemeinschaft der „Brüder“ gefährdet ist¹⁹². Solch ein Präzedenzfall tritt ein bei

¹⁸³ 4, 8; 2, 9

¹⁸⁴ 4, 17

¹⁸⁵ 4, 12–16

¹⁸⁶ Zum Ethos der Liebe in den Johannesbriefen vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 224 f. und den Kommentar zu den Johannesbriefen, Freiburg 1953.

¹⁸⁷ 1 Joh 3, 16

¹⁸⁸ 1 Joh 1, 2. 3. 7. u. a.

¹⁸⁹ 1 Joh 4, 7

¹⁹⁰ 1 Joh 5, 15

¹⁹¹ 1 Joh 2, 11

¹⁹² Der Gefahr des Mißbrauchs der Gastfreundschaft vorzubeugen dienen auch

Irrlehrern und falschen Brüdern¹⁹³. Hier sind eindeutige Maßnahmen zu ergreifen, damit nicht eine Gemeinschaft zustande kommt, die der Wahrheit abträglich ist¹⁹⁴. Schon der Gruß ist bei einem solchen Menschen zu unterlassen¹⁹⁵. Mit einem Irrlehrer kann man nicht in eine Gemeinschaft treten und ihm nicht Anteil am Eigenen geben, ohne daß man nicht zugleich mitschuldig wird an dem, was der andere tut oder lehrt.

Johannes gibt ein festes Kriterium, nach dem sich die Christen richten sollen: Wer nicht im Namen Jesu und nicht mit Christi Lehre kommt, sondern ausdrücklich mit fremder Botschaft und in einem fremden Namen, der ist nicht aufzunehmen. Um der Einheit der Kirche willen darf kein die Glaubens- und Liebesgemeinschaft der Christen gefährdendes Element geduldet werden. In aller Nüchternheit, die die „letzte Zeit“ von den Christen fordert, muß die Gemeinde die Tatsache ins Auge fassen, daß sich die Menschen an Christus scheiden, und daß man der Sache Gottes keinen Dienst erweist, wenn man diese Scheidung nicht wahrhaben will. Das ist die Botschaft des zweiten Johannesbriefes.

Wird hier nicht die Möglichkeit einer Missionierung und Bekehrung des Andersgläubigen außer acht gelassen? Im Gegenteil! Gerade durch eine solche Grenzziehung wird das Haus rein erhalten, nur so kann es bereit sein für die wandernden wahrhaftigen Zeugen Christi. Man kann nicht Jesus und die Dämonen, nicht Wahrheit und Lüge an einen Tisch bitten.

Um der Wahrheit willen, so lautet die Ermahnung des zweiten Johannesbriefes, darf bestimmten Leuten keine Hausgemeinschaft gewährt werden. Um der Wahrheit willen, das ergibt sich aus dem dritten Brief, soll zugleich das Haus aufgetan werden. Das steht in keinem Widerspruch.

Im johanneischen Sprachgebrauch ist „Wahrheit“ mehr als abstrakte Wahrheit. Sie bezeugt etwas Personhaftes, sie ist letzten Endes ein Synonym für den, der die Wahrheit ist¹⁹⁶.

die besonderen Empfehlungen, mit denen die wandernden Christen umgeben werden; vgl die Empfehlung in Röm 16 und 2 Kor 3,1.2.3. (Hier sind die Christen selber die σύμβολοι und Empfehlungsschreiben des Apostels).

¹⁹³ vgl 2 Joh 10,11; Did Kp 11,12; Ign Eph 7,1; 8,1; 9,1 u. a.

¹⁹⁴ vgl Did 12,1, wo zu noch größerer Vorsicht ermahnt wird.

¹⁹⁵ 2 Joh 11

¹⁹⁶ „Gajus, den ich in Wahrheit liebe“, bedeutet also: den ich in Christus wirklich liebe. Wahrheit und Treue, die hier gelobt werden, sind schon im Hebräischen verwandte Begriffe. Vgl 3 Joh 5 mit 4, dazu Joh 14,6

Gajus, an den der dritte Brief adressiert ist, zeichnet sich in der Gemeinde durch seine Gastfreundschaft an fremden Brüdern aus. Zuverlässige Zeugen haben dem Apostel Zeugnis von seinem offenen Hause und von der brüderlichen Fürsorge gegeben, die einen dort umgibt. Nun lobt Johannes Gajus dafür¹⁹⁷.

In keinem anderen Brief des NT wird mit gleicher Deutlichkeit ausgesprochen, daß Christsein und Gastfreundlichkeit miteinander identisch sind. Gastfreundschaft gewähren ist nichts Besonderes, sondern die Ausdrucksform der brüderlichen Gesinnung. Außerdem „ziemt es sich vor Gott“, gastfrei zu sein¹⁹⁸.

Der Brief hat nicht eine allgemeine Gastlichkeit vor Augen, sondern die den Glaubensboten erwiesene, die Gastfreundschaft an den Trägern des Christusnamens¹⁹⁹. Die Missionare und die Christen aus anderen Gemeinden sind auf die offenen Türen ihrer Glaubensbrüder angewiesen. Sie können es sich nicht erlauben, dort von Heiden abhängig zu sein, wo sie an einem Ort „Brüder“ haben. Sie sollen aufgenommen werden als Glieder der großen Familiengemeinschaft, über die der Name Christi genannt ist. Christus wird mit ihnen zu Gast kommen. Überdies hat der Gastgeber eine Möglichkeit, Christusdienst an den Gästen zu tun. Darum nennt Johannes den gastlichen Gajus „Mitarbeiter der Wahrheit!“

Es war nötig, daß Johannes solches feststellte, denn es galt, Gajus in seinem Verhalten zu bestärken. Was er in seiner Gastfreiheit getan hatte, war missionarischer Dienst. Das wurde in seiner eigenen Gemeinde nicht recht begriffen. Verdächtigungen waren laut geworden, von Diotrophes (dem Bischof?) ausgestreut. Man behauptete zwar nicht, daß Gastfreundschaft als solche verwerflich sei, aber man bekämpfte die Art von Gastfreundschaft, wie Gajus sie ausgeübt hatte. Diotrophes nötigt durch sein Verhalten den Apostel zum Eingreifen. Dieser Eingriff geschieht zuerst schriftlich. Johannes entlarvt die mangelnde Bruderliebe des verantwortlichen Leiters der Kirche und seinen Ehrgeiz, keinen Fremdeinfluß in der Gemeinde aufkommen zu lassen. Wie aber, so fragt Johannes, kann Fremdeinfluß vorliegen, wenn „Brüder“ aus der Ferne zu Besuch kommen? Diotrophes verschloß nicht nur sein eigenes Haus den von auswärts kommenden Christen, sondern er gebot überdies, daß keiner aus der Gemeinde durchreisende Boten Christi aufnehmen dürfe. Damit wurde der universale Charakter des Anspruchs und der Kirche Christi verkannt und jedes missionarische Interesse unterbunden. Das spürte Gajus, und darum verstieß er gegen die Anordnungen. Das erkennt auch der Apostel der Bruderliebe schlechthin. Zwar zweifelt er nicht öffentlich oder persönlich den rechten Glauben des Diotrophes an. Aber indirekt stellt er ihn doch in Frage: Wie kann ein Glaube intakt sein, wenn er nicht in der Liebe tätig ist? Rechter Glaube an den Herrn

¹⁹⁷ 3 Joh 1—7

¹⁹⁸ 3 Joh 6

¹⁹⁹ 3 Joh 7

erfordert doch gerade, daß man die Hingabe des Herrn an seine Brüder mitverwirklicht, daß man Anteil gibt an allem, was man hat²⁰⁰! Ein enges Herz ist verräterisch dafür, daß es auch mit dem Glauben nicht stimmt.

Gajus hat den überzeugenden Beweis geliefert, daß der Gastfreie Wegbereiter Christi ist und Mitarbeiter dessen, der die Wahrheit in seiner Person darstellt und lebt. Gastfreiheit gegenüber den Brüdern hilft, die Eine Kirche der Welt sichtbar zu machen. Bruderliebe ist etwas Sichtbares, so sichtbar wie die sich in Christus herabneigende Liebe Gottes. Weil „Gott uns zuvor geliebt“ hat, kann und muß der Christ in der Kraft der Gottesliebe, „in der Tat und in der Wahrheit“ lieben. Damit die Gottes- und Nächstenliebe nicht nur ein bloßer Glaubenssatz bleibt, nicht eine angelernte Katechismuswahrheit, muß sie von Bruder zu Bruder weiterbezeugt werden. Das Zeugnis der Liebe kann nicht nur in Worten weitergegeben werden, sondern muß sich realisieren, vornehmlich in der Gastfreundschaft²⁰¹.

²⁰⁰ v. 9. 10

²⁰¹ 1 Joh 4, 19; 1 Joh 3, 17 f

P. DR. BERNWARD WILLEKE, O.F.M. / MÜNSTER (WESTF.)
DIE FRANZISKANER IN JAPAN 1907—1957

Die Franziskaner, die in Japan schon in der ersten Missionsperiode eine ausgedehnte Missionstätigkeit entfaltet hatten¹, kehrten 1907 wieder dorthin zurück und können 1957 auf eine 50jährige Pionierarbeit in diesem steinigen Weinberge Gottes zurückblicken. Es ist der Zweck dieses Aufsatzes, unter Angabe der wichtigsten Quellen und Literatur die Entwicklung der franziskanischen Missionsarbeit in Japan in den letzten 50 Jahren in großen Zügen darzustellen².

¹ Über diese erste Periode allgemein: L. PAGES, *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651*. 2 vol (Paris 1869—70); C. R. BOXER, *The Christian Century in Japan, 1549—1650*. (Berkeley 1951). Über die Franziskaner dieser Zeit: L. LEMMENS, *Geschichte der Franziskanermissionen*. (Münster 1929) 155—174; D. SCHILLING, „Le Missioni dei Frati Minori Spagnuoli nel Giappone.“ *Pensiero Missionario*. 9 (Rom 1937) 289—309, 10 (Rom 1938) 193—223, 289—300; TH. UYTENBROECK, *Early Franciscans in Japan*. *Missionary Bulletin Series* Nr. 6 (Himeji/Japan 1957).

² Als Quellen sind zu nennen die *Acta Apostolicae Sedis* (zitiert AAS) (Rom 1909 ff) für päpstliche Dokumente; die *Acta Ordinis Fratrum Minorum* (AOM) (Rom 1908 ff) mit wichtigen Originalberichten, Statistiken u. offiziellen Dokumenten; *Die Franziskanermissionen. Jahresberichte des Franziskaner-Missionsvereins* (Düsseldorf 1907—1925, Werl 1926 ff) mit zusammenfassenden

I. Anfänge der modernen Franziskanermission in Hokkaido³.

Das erste Missionsgebiet der Franziskaner in moderner Zeit war Hokkaido, die nördlichste der vier japanischen Hauptinseln. Seit 1891 gehörte diese damals noch wenig kolonisierte Insel zur Diözese Hakodate, die den Pariser Missionaren anvertraut war. Als 1906 Bischof Alexander Berlioz sich in Rom aufhielt, wandte er sich an den Franziskanergeneral Dionysius Schuler mit der Bitte um Missionare für seine Mission. Der Generaloberer schickte erst den P. Wenzelaus Kinold zusammen mit dem Franzosen P. Maurice Bertin, der schon 1895 als Marineoffizier in Nagasaki gewesen war und dort seinen Ordens- und Missionsberuf gefunden hatte, bald auch die beiden Franzosen P. Pierre Gauthier und Br. Gabriel Godbout. Die ersten Missionare kamen am 19. 1. 1907 in Sapporo an, bezogen eine vorläufige Wohnung, bis sie 1908 ihr eigenes bescheidenes Kloster errichten konnten, das sie zum Zentrum ihrer Missionstätigkeit machten. Anfangs benutzten sie viel Zeit zum Studium der Sprache und der Landesgewohnheiten, eröffneten aber schon bald eine Schule für europäische Sprachen mit einem Konvikt, wodurch sie wertvollen Kontakt mit gebildeten Japanern gewannen. Neue Missionare aus Frankreich, England, Irland, Kanada, der Schweiz und Bayern, besonders aber aus der thüringischen Franziskanerprovinz, verstärkten ihre Zahl. 1910 übernahmen sie die Sorge für die ersten Gemeinden. Der Bischof übertrug

Berichten (JB); die Missionszeitschriften wie *Le Missioni Francescane* (Rom 1923 ff); der *Antoniusbote* (Abo) (Paderborn, Wiedenbrück, Werl 1906 ff); *Les Missions Franciscaines* (Québec/Kanada, 1923 ff); *Jahresberichte der Thüringischen Franziskanerprovinz* (Fulda 1908—1920); *Bei St. Franziskus* (Fulda 1921—28); *Thuringia Franciscana* (Fulda 1929 ff); *Seraphische Warte* (Carlowitz 1922—1937); *Jahrbücher der Schlesischen Franziskanerprovinz* (Carlowitz 1938—43). Zusammenfassende Darstellungen: B. GÖLZ, *Vom Königtum Jesu Christi in der Welt*. (Fulda 1936) 80—98; G. HUBER, „Japan-Franziskanerorden“ *Katorikku Daijiten* (Jap. Kath. Enzyklopädie) IV (Tokyo 1954) 38—42; TH. UYTENBROECK, *The Franciscans in the Land of the Rising Sun*. (Tokyo 1957); *Conspectus Missionum Ordinis Fratrum Minorum*. (Rom 1957) 266—284 (zit. *Conspectus*).

³ Spezielle Literatur: W. KINOLD, „Geschichte unserer Mission in Japan“. *Bei St. Franziskus* 6 (Fulda 1926) 57—60, 7 (1927) 18—22, 108—110; *Thuringia Franciscana* 9 (Fulda 1929) 38—42, 10 (1930) 85—91, 11 (1931) 129—134; M. BERTIN, „Note sur la fondation des Missions Franciscaines au Japon“, *Testis* 5 (Kagoshima 1936) 85—87; URBAIN-M. (CLOUTIER), *Propos Japonais* (Québec 1922). Für die frühere Zeit in Hokkaido: G. HUBER, „Anfänge des Christentums in Ezo“. *Annali Lateranensi* 13 (Rom 1949) 99—130; L. TRIVIERE, „Les MEP au Hokkaido. Une mission catholique chez les sauvages Aïnos“ *Missionnaires d'Asie* (Paris 1953) 132—152, 180—190, (Paris 1954) 15—29.

ihnen den Norden der Stadt Sapporo, die Industriestadt Muroran mit einem großen Hinterland und die Gemeinde Kameda bei Hakodate⁴. Ursprünglich war die Gründung in Japan als eine Mission von Franziskanern aller Provinzen und Länder geplant worden; es zeigte sich aber, daß regelmäßiger Nachschub von Missionaren und materieller Unterstützung wirklich gewährleistet war, wenn nur eine Provinz die Verantwortung übernahm. So übertrug die Ordensleitung am 12. 8. 1911 die Hokkaidomission der deutschen Franziskanerprovinz der hl. Elisabeth (Fulda)⁵. Unter der umsichtigen Leitung von P. Wenzeslaus Kinold nahm die Mission in den folgenden Jahren einen großen Aufschwung, kräftig unterstützt von der Heimat durch Entsendung von Missionaren und Hilfsmitteln. 1911 baute P. Kinold für die Franziskaner-Missionarinnen Mariens, die 1908 nach Sapporo gekommen waren, ein für die damalige Zeit erstklassiges Krankenhaus (Tenshi-Byoin), das erste moderne katholische Krankenhaus in Japan⁶. 1911 entstanden auch eine Kommunikantenanstalt und die Stationen in Kutchan und in der Ainu-Siedlung Shiraoi; 2 Jahre später die in Kita-Hiroshima und Toyohara, die letztere auf dem unwirtlichen Sachalin, das bis 1905 russische Verbrecherinsel und nun japanisches Kolonisationsgebiet geworden war. 1913 wurde die Mission Iwamizawa übernommen und ausgebaut. Die Gewinnung der Japaner für den Glauben war schwierig und das Leben der Missionare opferreich, aber schon 1912 war die Zahl der Katholiken von 69 auf 351 gestiegen⁷. Für den einheimischen Klerus baute P. Kinold ein kleines Seminar in Kameda und plante katholische Schulen für Knaben und Mädchen. Dann kam der erste Weltkrieg, der den Fortschritt fast zum Stillstand brachte. Aber Rom erkannte die bisher geleistete Arbeit an, indem es durch das Dekret „Invecto felicitur“ vom 12. 2. 1915 die Mission zur selbständigen Apostolischen Präfektur erhob und P. Wenzeslaus Kinold zum Apostolischen Präfekten machte⁸.

II. Die Apostolische Präfektur Sapporo, 1915—1929.

Die neue Präfektur umfaßte die Insel Hokkaido (mit Ausnahme des südöstlichen Teiles um Hakodate), den japanischen Teil Sachalins (jap: Karafuto) und die japanischen Kurilen. Da in Japan

⁴ AOM 1910, 91.

⁵ AOM 1915, 139.

⁶ JB 1912, 10.

⁷ JB 1914, 20—25.

⁸ AAS 1915, 114 s.; AOM 1915, 139.

starke Kriegsstimmung gegen Deutschland herrschte und deutsche Missionare streng überwacht und in ihren Bewegungen eingeschränkt wurden, übernahmen die Franziskaner, ohne Aufsehen zu machen, die 3 alten Missionen der Pariser Missionare (Sapporo, Asahigawa und Otaru), überließen die Mission von Kameda den Parisern und setzten in aller Stille ihre Arbeit fort. Aber der Krieg hemmte die weitere Entwicklung der Mission⁹. Da keine neuen Kräfte kamen, konnten die hinzugenommenen Stationen nur mit Mühe besetzt werden. Wegen der geringen Missionsaussichten in Shiraoi wurde die Station 1916 aufgegeben, und auch die aufstrebende Industriestadt Tomakomai konnte vorerst keinen Missionar erhalten. Jedoch konnte 1916 noch ein günstiger Bauplatz für die zukünftige Knabenschule gekauft und in der übernommenen alten Mission in Sapporo mit einheimischen Mitteln eine neue Kirche gebaut werden. Die Missionare widmeten sich vor allem der inneren Festigung der Katholiken und literarischer Tätigkeit und gründeten 1916 die Zeitung „Komyo“, das älteste katholische Wochenblatt in Japan¹⁰. Auch nach Kriegsende sah es für die deutschen Missionare noch schlimm aus. Ein ganzes Jahr konnten sie sich nicht frei bewegen, und das Missionseigentum drohte als deutscher Besitz beschlagnahmt zu werden, was jedoch durch geschicktes Eingreifen des Kanadiers P. Calliste Gelinas¹¹ verhindert werden konnte. Franzosen und Kanadier waren die ersten, die dem starken Priestermangel abhalfen, aber schon 1920 kam wieder ein deutscher Franziskaner, der die ersten Franziskanerinnen von Thuine nach Hokkaido führte¹². Die Teurung in Japan und die schlechte finanzielle Lage in Deutschland bereiteten der Mission große Schwierigkeiten. Dazu verließen die französisch sprechenden Franziskaner allmählich Hokkaido, um eine eigene Mission zu gründen. Glücklicherweise erhielt Hokkaido 1923 5 Missionare, und dann jährlich durchschnittlich 2 neue hinzu. Die Zahl der Katholiken war 1922

⁹ W. KINOLD, „Aus der Franziskanermission in Japan“, *Abo* 27 (1920) 71–75; D. SCHILLING, „Die Franziskanermission in Japan während des Krieges.“ *Jahresberichte d. Thüringischen Franziskanerprovinz, 1914–1920*. (Fulda 1920) 203–214.

¹⁰ *AOM* 1917, 133; *JB* 1917, 7 s.; D. SCHILLING, „Das erste kath. Sonntagsblatt in Japan“, *Abo* 28 (1921) 167–169.

¹¹ Über diesen verdienten Missionar in Hokkaido, Kagoshima und unter den Japanern in Peru cf. *Les Missions Franciscaines* 31 (Québec 1953) 132–134, 170–172.

¹² *JB* 1920, 10–14; S. EILERS, *Die Kongregation der Franziskanerinnen v. hl. Märtyrer Georg z. Thuine*. (Werl 1930) 290–300.

auf 1358 angewachsen; sie wäre noch höher gewesen, wenn nicht viele japanische Katholiken wegen der Ungunst der Zeit von Hokkaido abgewandert wären¹³.

Seit 1923 ging es wieder gut voran. In Sapporo-Nord wurde die jetzige Pfarrkirche errichtet und das Krankenhaus, das der Mission große Dienste leistete, wesentlich erweitert. 1924 wurde für die Thuiner Franziskanerinnen eine große Mädchenschule mit Schwesternhaus gebaut. Die Schule wurde 1925 eröffnet¹⁴ und unter dem Namen „Fuji-Kotojogakko“ bald in ganz Hokkaido bekannt. Die Schwestern errichteten auch sogleich ein Noviziat für junge Japanerinnen und haben heute eine japanische Provinz mit überwiegend einheimischen Schwestern. Für die Franziskaner selbst wurde 1925 ein größeres Zentralkloster errichtet, das 1928 auch Noviziat wurde¹⁵. In unmittelbarer Nähe erhob sich das neue Kleine Seminar. 1926 wurde mit der missionarischen Erschließung von Ost-Hokkaido begonnen. In der südöstlichen Hafenstadt Kushiro entstand die erste Station. Im selben Jahre wurde auch in Sachalin, für das die schlesische Franziskanerprovinz von der Hl. Hedwig (Breslau) die Sorge übernommen hatte, eine neue Mission in Otomari eröffnet und die Station in Maoka vorbereitet¹⁶. Schon vorher war die Missionsstation Tomakomai ausgebaut worden, und 1929 erhielt Otaru eine neue Kirche mit Residenz. In diesem Jahre hatten die Franziskaner in Hokkaido 11 Missionszentren und betreuten 2195 Katholiken in 11 Haupt- und 6 Filialkirchen. Von 1920—29 waren 19 neue Missionare gekommen; ein besonderes Ereignis war 1926 die Priesterweihe des ersten einheimischen Priesters der Mission¹⁷. 1929 hatte die Präfektur 2 einheimische Priester, 3 Franziskanerkleriker, 17 Seminaristen im Kleinen und 3 im Großen Seminar¹⁸. Am 30. 3. 1929 wurde die Präfektur zum Apostolischen Vikariat erhoben, und Msgr. Kinold wurde Apostolischer Vikar¹⁹.

III. *Das Apostolische Vikariat Sapporo, 1929—1941*

Nach der Bischofsweihe reiste Msgr. Kinold nach Rom und dann nach Deutschland, um für seine Mission zu werben. Es war noch viel zu tun auf den Gebieten der Glaubensverbreitung, des Schul-

¹³ AOM 1923, 229; JB 1921, 11.

¹⁴ JB 1926, 25—27.

¹⁵ Ebd., 24; AOM 1928, 161.

¹⁶ „Die Entwicklung der Sachalinmission“. JB 1932, 20—22.

¹⁷ JB 1927, 27.

¹⁸ AOM 1930, 168.

¹⁹ PIUS XI, „Ad animarum bonum“ AAS 21 (1929) 595 s.

wesens, der Caritas und des Priester- und Ordensnachwuchses. Besonders verlangte die Missionierung Osthokkaidos, das schnell erschlossen wurde, seine Sorge. So wurde 1930 in Südost-Hokkaido eine neue Mission in Obihiro eröffnet, eine andere 1933 in Nordost-Hokkaido, in Nokkeushi (Kitami)²⁰. Zu der Zeit schien es, als wenn die schlesischen Franziskaner sich Ost-Hokkaido als eigenes Missionsgebiet erwählen würden. Denn 1930 hatten sich in Rom die polnischen Franziskaner unter Führung des Obern P. Gerard Piotrowski um Sachalin beworben, da sie von den Russen aus Harbin vertrieben worden waren²¹. Die Schlesier verließen 1932 Sachalin, arbeiteten eine Zeitlang in Hokkaido²², übernahmen aber 1935 die Provinz Nagano in der Erzdiözese Tokyo²³. Inzwischen wuchs auch der einheimische Klerus heran, sodaß 1939 das Vikariat neben 19 ausländischen Franziskanern 9 japanische Welt- und 4 Franziskanerpriester hatte²⁴. Das Große Seminar in Tokyo zählte 5, das Kleine Seminar in Sapporo 7 Alumnus aus Hokkaido. Unter den Schwestern gab es schon 41 japanische neben 39 ausländischen²⁵. 1932 kam es endlich zum Bau einer höheren Knabenschule, für deren Leitung der Bischof in Deutschland die Franziskanerbrüder von Bleyerheide gewonnen hatte. Die Schule hatte von Anfang an einen schweren Stand, da die Regierung keinen ausländischen Schulleiter zulassen wollte. Erst als ein japanischer Priester²⁶ vorgeschlagen wurde, erhielt die Schule die staatliche Genehmigung²⁷. Die Fuji-Schule der Schwestern aber erfreute sich immer einer hohen Gunst bei Regierung und Volk²⁸.

Die erste Hälfte der dreißiger Jahre zeigte eine rege öffentliche Werbetätigkeit (religiöse Vorträge, Film, Theater) in vielen Städten Hokkaidos. Auch die christliche Caritas wurde vorbildlich gepflegt²⁹. Aber seit dem Beginn des Krieges in Manchuria (1932) schürte die Militärregierung im Volk einen starken Nationalismus, der sich gegen die Ausländer und die christliche Kirche richtete. Auch

²⁰ JB 1931, 15. 19; 1934, 10.

²¹ TH. UYTENBROECK, *The Franciscans in the Land of the Rising Sun*, 46 s.; über die Mission in Harbin: AOM 1925, 124; 1931, 390.

²² JB 1933, 16.

²³ JB 1936, 19.

²⁴ AOM 1940, 46.

²⁵ Ebd.

²⁶ Petrus Baptista Raigo Takemiya, OFM, JB 1931; 17—19.

²⁷ JB 1934, 10.

²⁸ A. GRUPP, „Die Fuji in Sapporo jubiliert.“ JB 1951, 18—20.

²⁹ JB 1933, 11—16; 1935, 8—12.

in Hokkaido wurde die Lage so schwierig, daß seit 1934 die äußere Propaganda langsam erlahmte. Da wegen der Devisensperre in Deutschland auch die Unterstützung der Missionare erschwert wurde, zogen manche Missionare es vor, sich ein anderes Arbeitsfeld zu suchen. So gingen einige nach Brasilien³⁰, andere widmeten sich literarischen Aufgaben³¹. Die Schulbrüder kehrten enttäuscht nach Deutschland zurück. Doch konnten z. T. mit Hilfe einheimischer Spenden noch eine neue Pfarrei in Maruyama in Sapporo, eine Kirche in Wakkanai und bescheidene Stationen in Nayoro und Ebetsu errichtet werden. Kurz vor dem Eintritt in den 2. Weltkrieg trat das „Gesetz für Religionsgemeinschaften“ in Kraft, das die Kirchen unter die strengere Kontrolle des Staates bringen sollte³². Danach durfte kein Ausländer mehr verantwortlicher Missionsleiter sein. Wie alle ausländischen Bischöfe, so resignierte auch Bischof Kinold und übergab sein Amt einem japanischen Nachfolger. Als Generalvikar aber blieb er bis zu seinem Tode die Seele des Vikariates.

Am 18. 7. 1932 wurde der japanische Teil der Insel Sachalin als *Missio sui juris* Karafuto den polnischen Franziskanern der Provinz der Unbefleckten Empfängnis Mariens anvertraut³³, die aber praktisch bis 1938 von Sapporo abhängig blieb. 1933 zählte das Gebiet bei 300 000 Bewohnern 430 Katholiken mit 5 Priestern³⁴. Die Arbeitsbedingungen waren klimatisch, seit 1932 auch politisch, schwierig, so daß die Mission sich schlecht entfalten konnte. Trotzdem machte die Propaganda 1938 dieses Gebiet zur Apostolischen Präfektur³⁵ und ernannte P. Felix Hermann zum Apostolischen Präfekten, der gute Beziehungen zu Regierung und Volk hatte und in der Hauptstadt Toyohara eine neue Kirche baute³⁶, jedoch kurz vor dem Kriege seinen Posten einem japanischen Administrator übergab und als einfacher Missionar weiterarbeitete. 1939 zählte die Mission knapp 550 Katholiken³⁷.

³⁰ M. FRIESE, „Japanermission in Brasilien.“ *JB* 1955, 11 s. *Conspectus*. 286 s.

³¹ So P. T. Ziegler, der in die Kommission zur Herausgabe der Jap. Kath. Enzyklopädie berufen wurde, und P. H. Noll, der die *Actio Missionaria* redigierte.

³² Über dieses Gesetz cf. „Shukyodantai-ho“ (24. 3. 1939) *Katorikku Daijiten* 2 (Tokyo 1942), 602 s.

³³ *AAS* 24 (1932) 397; UYTENBROECK I. c.

³⁴ *AOM* 1934, 115—124; G. PIOTROWSKI, „Misja O. Bernardynów na Karafuto.“ *Misje Katolickie* 55 (Kraków 1936) 321—324.

³⁵ PIUS XI. „In dissitas terrarum“ (21. 5. 1938) *AAS* 30 (1938) 400 s.

³⁶ F. HERMANN, „*Annua Relatio*“ *AOM* 1938, 295; 1940, 255 s.

³⁷ I. c., 51.

IV. Die Apostolische Präfektur von Kagoshima, 1921—1936

Schon vor dem 1. Weltkrieg hatte der französische Franziskaner P. Maurice Bertin angeregt, daß auch die französisch-sprechenden Franziskaner ein Missionsgebiet in Japan bekämen. Doch erst nach dem Kriege gelang es ihm, in Verbindung mit der von Frankreich aus gegründeten kanadischen Franziskanerprovinz vom Hl. Joseph (Québec) den südlichen Teil der Diözese Nagasaki als Missionsfeld zu erhalten. Die Propagandakongregation errichtete am 9. 7. 1921 die Mission von Kagoshima, die den kanadischen Franziskanern übertragen wurde³⁸. Das Missionsgebiet sollte aus den vier Provinzen Kagoshima, Oita, Miyazaki und Okinawa bestehen, tatsächlich übernahmen die Franziskaner nur Kagoshima und Okinawa mit den ganzen Ryukyu-Inseln. Am 8. 12. 1921 nahmen P. Maurice Bertin und P. Urban Cloutier von der neuen Mission Besitz³⁹.

In dem neuen Missionsgebiet, das bisher von Pariser Missionaren und japanischen Priestern missioniert worden war, bestanden schon 6 Stationen mit 3744 Katholiken, die meist auf der Insel Amami-Oshima wohnten⁴⁰. Zwischen 1922 und 1925 kamen 13 kanadische Franziskaner, die die alten Missionen übernahmen und neue gründeten. Die Arbeit schritt gut voran, besonders da viele Katechisten zur Verfügung standen und die Mission finanzkräftig war. 1926 übernahm die Leitung der Mission der junge, weitschauende P. Egide-Marie Roy⁴¹, der sich mit Eifer für die Mission einsetzte. Schon im nächsten Jahre trennte der Papst die Mission von der Mutterdiözese und erhob sie zur Apostolischen Präfektur⁴². Das Missionsgebiet umfaßte die beiden Provinzen Kagoshima und Okinawa. P. Roy wurde Apostolischer Präfekt⁴³.

Die Erhebung der Mission zur Apostolischen Präfektur erhöhte den Eifer zum Ausbau der Kirche in dem anvertrauten Gebiet. Der Präfekt gründete neue Gemeinden und versorgte sie mit Missionaren und Schwestern. 1927 kam wiederum Nachschub von 7 Priestern

³⁸ M. BERTIN, „Note sur la fondation des Missions Franciscaines au Japon.“ *I. c.* J. LAURES, „Geschichte der ersten christlichen Kirche in Japan.“ *ZMR* 38 (1954) 28—41, 111—121.

³⁹ *Ebd.*, D. SCHILLING, „Die neue Franziskanermission in Süd-Japan.“ *Abo* 34 (Werl 1927) 173—176.

⁴⁰ *AOM* 1923, 229.

⁴¹ G. LAPLANTE, „Mgr. Egide-Marie Roy“ *Les Missions Franciscaines* 25 (Québec 1947) 99 s.

⁴² PIUS XI. „*Aucto pastorum*“ (18. 3. 1927), *ASS* 19 (1927) 270 s.

⁴³ *AOM* 1928, 5; cf. *Les Missions Franciscaines* 6 (1928) 106 s.

und 1 Bruder, 1929/30 6 Priester und 3 Brüder. Um die jungen Kräfte gut auszubilden, errichtete der Präfekt in Taniyama eine Schule für japanische Sprache und Kultur. Seine Residenz verlegte er von Amami-Oshima nach Kagoshima, um besser mit den Behörden verhandeln zu können. Die Missionare gründeten neue Stationen in Kaseda, Izumi und Kokubu. Auf der Insel Tanegashima entstand die Hauptstation Nishinoomote mit einer Nebenstation und auf dem fernen Okinawa die erste Niederlassung in Naha⁴⁴. Um die Heranbildung eines japanischen Klerus war der Präfekt sehr besorgt; 1934 hatte das Kleine Seminar schon 28 Studenten⁴⁵. In dieser Zeit kamen die Schwestern der Hl. Namen Jesu und Maria, die Missionsschwestern von Christus dem König und die Schwestern von der hl. Anna in die Mission. Die Anbetungsschwestern vom Kostbaren Blut rief Msgr. Roy nach Kagoshima, damit sie dort das kontemplative Leben einführten⁴⁶.

Schon seit 1928 hatten die kanadischen Franziskaner daraufhin gearbeitet, den Franziskanerorden in Japan heimisch zu machen. Auf Anregung des Erzbischofs von Tokyo, Msgr. Alexis Chambon, gründeten sie 1930 ein Kloster in Tokyo (Denenchofu), dem auch eine Pfarrei angeschlossen wurde⁴⁷. 1931 errichteten sie je ein Kloster in Kagoshima⁴⁸ und in Nagasaki⁴⁹. Das Kloster in Nagasaki wurde Noviziat und später Ordenskoleg. Am 28. 11. 1936 wurden die kanadischen Franziskanerklöster zu einem Provinzkommissariat zusammengeschlossen⁵⁰.

Der seit 1932 wachsende fremdenfeindliche Nationalismus zeigte sich zuerst in dieser Mission, da die Inseln viele militärische Anlagen hatten. Die Missionare wurden der Spionage verdächtigt und in ihrem religiösen Wirken behindert. So baten sie 1935 im Hinblick auf die schwierige Lage die Propaganda, die Ryukyu-Inseln dem japanischen Klerus zu übertragen. Da sich die Lage aber noch weiter zuspitzte, überwies am 9. 11. 1936 die Propaganda die ganze Präfektur dem japanischen Klerus⁵¹, worauf Msgr. Roy dankte und die kanadischen Missionare das Gebiet schweren Her-

⁴⁴ LAPLANTE, *op. cit.*: cf. A. LEBLANC, *Visite à nos missionnaires du Japon*. (Montréal 1934).

⁴⁵ AOM 1935, 72.

⁴⁶ UYTENBROECK-*op. cit.* 55 s.

⁴⁷ Indult der Religiosenkongregation vom 7. April 1930. Cf. *Conspectus* 272 s.

⁴⁸ AOM 1932, 87.

⁴⁹ AOM 1931, 425.

⁵⁰ AOM 1937, 11; *Conspectus*, 273.

⁵¹ AAS 29 (1937) 57; AOM 1937, 225 s.; UYTENBROECK, *op. cit.* 58.

zens verließen, um sich im Norden ein neues Arbeitsfeld zu suchen. In der Erzdiözese Tokyo wurden ihnen sogleich die Provinzen Saitama, Tochigi, Gumma und Ibaragi angeboten, die ihnen am 17. 1. 1939 als Apostolische Präfektur Urawa formell übertragen wurden⁵². Inzwischen hatte ein Teil der Franziskaner schon Stationen in diesen Provinzen verwaltet bzw. neugegründet, andere waren nach Peru gegangen, um dort für die Japaner zu arbeiten⁵³, andere hatten in Korea ein Kloster gegründet⁵⁴. Erster Apostolischer Präfekt von Urawa wurde der Kommissar P. Ambroise Leblanc⁵⁵, der neue Missionare von Kanada rief, die Missionszentrale in Urawa ausbaute und in Urawa-Nord ein neues Kloster errichtete⁵⁶. Aber schon 1940 mußte er gemäß dem „Gesetz für Religionsgemeinschaften“ einem japanischen Nachfolger Platz machen. Nach einem weiteren Jahre brach der Krieg aus.

V. Kriegs- und Nachkriegsjahre, 1941—1950.

Mit dem Überraschungsangriff auf Pearl Harbor (7. 12. 1941) trat Japan in den 2. Weltkrieg ein. Angehörige feindlicher Mächte wurden interniert, andere Ausländer überwacht und als Spione verdächtigt. Die wirtschaftliche Not, die schon seit Jahren fühlbar war, wuchs zusehends und war mancherorts so groß, daß die Missionare selbst ihr Land bebauten. Einheimische Priester und Seminaristen wurden zum Wehrdienst eingezogen, den japanischen Katholiken wurde der Besuch der ausländischen Priester erschwert. Katechumenen waren dünn gesät, öffentliche Glaubensverbreitung war gänzlich unmöglich. Sogar für das Eigentum der Kirche und das Leben der Missionare wurde schließlich das Schlimmste befürchtet⁵⁷.

Im Vikariat Sapporo wurden die Stationen besetzt, so gut es ging⁵⁸. Der neue Administrator Msgr. Lorenz Toda sorgte treu

⁵² PIUS XI. „Quo uberiores“ (5. 1. 1939), AAS 31 (1939) 159 s.; H. LANGLOIS, *La préfecture Apostolique d'Urawa* (Tokyo 1939).

⁵³ U. CLOUTIER, „Chronique Péruano-Japonaise“ *Les Missions Franciscaines* 21 (Québec 1943) 10 s.; 25 (1947) 149—54; *Conspectus*, 286.

⁵⁴ J. J. DEGUIRE, „Les Franciscains Canadiens en Corée.“ *Les Miss. Franciscaines* 15 (1937) 208 s.

⁵⁵ AOM 1939, 54; A. LEBLANC, „Relatio actuositatis missionariae Patrum Canadensium in Iaponia.“ *Ebd.*, 145 s.

⁵⁶ P. S. UCHINO, „Quaedam notatu digniora.“ AOM 1944, 97 ss.

⁵⁷ JB 1950, 14.

⁵⁸ S. KRONE, „Aus den Missionsgebieten der Thüringischen Franziskaner in Japan und Brasilien.“ JB 1950, 14 s.

für die Missionare. Als er 1944 nach Yokohama versetzt wurde, folgte ihm Msgr. Aug. Seno, der für die Ausländer weniger Verständnis zeigte. Mehrere der alten Missionare starben, viele japanische Priester waren im Krieg, und neue Kräfte kamen nicht hinzu. Zudem schuf der extreme Nationalismus unter manchen japanischen Priestern eine Krise, der einige zum Opfer fielen. In der Apostolischen Präfektur Karafuto war die Lage noch schwieriger, da dieses Gebiet politische Gefahrenzone war. Am Ende des Krieges fielen die Russen in das Gebiet ein, vertrieben rücksichtslos alle Japaner und zwangen die Missionare, nach Polen zurückzukehren. Das war das Ende der Mission auf Sachalin⁵⁹.

Die junge Mission in der Provinz Nagano hatte in den Vorkriegsjahren einen guten Aufschwung genommen⁶⁰. Leider starb der erfahrene Leiter der Mission, P. Agnellus Kowarz, schon früh (22. 7. 1937)⁶¹. Eine größere Anzahl von Missionaren, die von Schlesien erwartet wurden, kam wegen des Krieges nicht, und die beiden übriggebliebenen schlesischen Missionare verlebten den ganzen Krieg auf schwierigem, einsamem Posten, der eine in Nagano bzw. Ueda im Norden, der andere in Matsumoto im Süden der Provinz.

In der Apostolischen Präfektur Urawa, die seit Oktober 1940 von Msgr. P. S. Uchino geleitet wurde, wurden alle kanadischen Missionare interniert. Doch waren manche noch rechtzeitig auf Urlaub gefahren, andere wurden später ausgetauscht. Die Missionen wurden von einigen wenigen japanischen Priestern notdürftig aufrecht-erhalten⁶².

Das Ende des Krieges kam für Japan auf Mariä Himmelfahrt 1945. Die amerikanische Besatzung hob sogleich die hinderlichen Religionsgesetze auf und gab der Mission jede Freiheit und Unterstützung. Des japanischen Volkes bemächtigte sich ein neues religiöses Interesse, das auch der Kirche viele Katechumenen brachte. Darum machte sich der Priestermangel um so mehr bemerkbar. Um diesem Notstand abzuhelpfen, schickte der Franziskanergeneral 1947 seinen Delegaten für den Fernen Osten, P. Alphons Schnusenberg, als Visitator nach Japan, der 1949 in Tokyo seinen ständigen

⁵⁹ *Conspectus*, 275.

⁶⁰ A. KOWARZ, „Tagebuchblätter“ *Franziskanisches Leben* 12—13 (Breslau 1936—37).

⁶¹ *Leben und Schriften: Seraphische Warte* 16 (Carlowitz 1937) 23—26.

⁶² UYTENBROECK, *op. cit.* 63 s.

Wohnsitz nahm und viele Missionare, vor allem aus China vertriebene, nach Japan rief ⁶³.

Da die schlesischen Franziskaner in Nagano wegen des traurigen Schicksals ihrer Heimat keinen Nachschub erwarten konnten, übernahm gemäß einer neuen Vereinbarung mit dem Diözesanbischof vom 19. 11. 1949 der ganze Franziskanerorden den nördlichen Teil der Provinz Nagano und machte es zu einer „internationalen“ Franziskanermission ⁶⁴. Schon 1949 kamen die ersten belgischen Franziskaner nach Nagano, bald kamen auch Kolumbianer, Italiener, Amerikaner und Spanier. In der Hauptstadt wurde ein neues Kloster errichtet, das das Zentrum der Missionsarbeit in Nord-Nagano wurde ⁶⁵.

Im Vikariat Sapporo nahmen die Missionare wieder ihre gewohnte Arbeit auf und hatten gute Erfolge. Trotz der schweren wirtschaftlichen Lage konnten die alten Missionen instand gesetzt werden. Die Mission in Rumoi wurde gänzlich umgebaut, in Asahigawa entstand ein Kloster, das zeitweilig Hauptsitz der Franziskaner wurde. Auch in Fukuoka (Kyushu) erwarben sie ein Kloster mit einer Pfarrei und einem Kolleg für den Ordensnachwuchs. In Sunagawa, Yubari und Oyubari entstanden 1949 neue Stationen. Wegen des Priestermangels luden die Franziskaner ihre italienischen Mitbrüder von Bologna zu Hilfe und riefen einige Missionare, die nach Brasilien gegangen waren, wieder nach Japan zurück ⁶⁶.

Auch die kanadische Franziskanermission konnte bald ihr Apostolat wiederaufnehmen. Im Hauptkloster zu Tokyo wurde das Noviziat wieder eröffnet, während das Kloster in Urawa-Nord als Studienhaus für die Franziskanerkleriker, die aus dem Kriege zurückgekehrt waren, eingerichtet wurde. Das alte Kolleg in Nagasaki, das 1945 von der Atombombe zerstört worden war, wurde als Sanatorium der Franziskanerinnen von St. Mauritius wiederaufgebaut ⁶⁷. Von Kanada kamen neben neuen Missionaren auch die ersten Klarissen, um japanische Aspirantinnen in das Ordensleben einzuführen. Sie gründeten ein Kloster in Tokyo, von dem sich bald eine weitere, ganz japanische Gründung in Osaka abzweigte ⁶⁸.

⁶³ *Conspectus*, 281 s.

⁶⁴ *Ebd.* 277.

⁶⁵ *JB* 1950, 18.

⁶⁶ *Ebd.* 14 s.

⁶⁷ *JB* 1954, 25; 1955, 15.

⁶⁸ *Katorikku Daijiten* 4 (Tokyo 1954) 55.

Auch die schon 1938 gegründete japanische Genossenschaft der Franziskanerinnen von der Verkündigung Mariens (*otsuge no Franciscoshimai Kai*) machte gute Fortschritte⁶⁹. Im Missionsgebiet Urawa fand das Christentum in vielen Orten Eingang und in Nasu und Tochigi entstanden neue Missionen⁷⁰.

VI. Neugründungen der letzten Jahre, 1950—1957.

Dank der für die Mission günstigen Atmosphäre, einer einheitlichen Führung und der Ankunft zahlreicher neuer Missionare brachten die folgenden Jahre eine bedeutende Ausbreitung des franziskanischen Missionswerkes in Japan.

Das Apostolische Vikariat Sapporo wurde nach dem Tode des Gründers, Msgr. Wenzeslaus Kinold († 22. 5. 1952), zur Diözese Sapporo, die ganz Hokkaido umfaßte und deren erster Diözesanbischof Msgr. Benedikt Tomizawa wurde. Der neue Bischof teilte seine Diözese in 6 Missionsgebiete auf, von denen das Gebiet um Sapporo, Otaru und Kutchan den einheimischen Priestern reserviert wurde, während die Maryknoll-Missionare das Gebiet um Iwamizawa, Tomakomai und Muroran bekamen, das Gebiet um Hakodate aber wieder den Pariser Missionaren zufiel. Die Franziskaner von Fulda verwalteten das übrige Hokkaido, übergaben aber nach und nach Osthokkaido an italienische und holländische Franziskaner, während sie selbst das Gebiet um Asahigawa behielten⁷¹. 1954 betreuten die Franziskaner in Hokkaido 3825 Katholiken mit 16 Pfarreien und zwei großen Institutionen⁷².

In dem verkleinerten Gebiet Asahigawa arbeiteten die deutschen Franziskaner von Fulda um so intensiver an der Ausbreitung des Christentums. In Furano und Bibai bauten sie neue Stationen, in Asahigawa legten sie den Grund zu 2 neuen Pfarreien. In Tokyo gründeten sie ein Kloster, dem die ausgedehnte Großstadtpfarrei Itabashi angegliedert wurde. 1956 wurden die Klöster von Sapporo, Asahigawa, Otaru, Fukuoka und Tokyo-Itabashi zum Provinz-Kommissariat Sapporo zusammengefaßt⁷³. 1957 leiteten die deutschen Franziskaner in Hokkaido die Pfarreien in Asahigawa (4), Rumoi, Nayoro, Wakkanai, Furano, Bibai, Sunagawa, die größte

⁶⁹ *Ebd.* 46 s.

⁷⁰ UYTENBROECK, *op. cit.* 65—67; P. S. UCHINO, „Au Japon, la belle mission des Franciscains. Rapport de la Préfecture Apostolique d'Urawa.“ *Les Miss. Franciscaines* 27 (1949) 68—73.

⁷¹ *AOM* 1952, 279; *JB* 1953, 10 s.

⁷² *AOM* 1955, 132—141.

⁷³ Dekret v. 11. 2. 1956: *AOM* 1956, 88.

Pfarrei Sapporos, je eine in Fukuoka und Tokyo mit über 3500 Katholiken. Dazu betreuen sie das Tenshi-Krankenhaus, die große Fujischule und die Klarissengründung in Osaka. Durch den Komyo-Verlag und eine rege literarische Tätigkeit fördern sie das katholische Presseapostolat in Japan⁷⁴.

Am 23. 7. 1953 übernahmen die Franziskaner von Venedig den südöstlichen Teil Hokkaidos, wo in Kushiro und Obihiro schon gute Gemeinden bestanden. Heute arbeiten dort 11 Missionare, die 3 neue Stationen (Hombetsu, Nakashibetsu, Nemuro) gegründet haben⁷⁵. Die holländischen Franziskaner sind seit 1953 in Nordost-Hokkaido, wo sie von der alten Mission Kitami aus die neuen Stationen Abashiri und Mombetsu gründeten⁷⁶.

Auch die Apostolische Präfektur Urawa, die dem Provinzkommissariat der kanadischen Franziskaner in Tokyo übertragen war, wurde seit 1950 in kleinere Missionsgebiete aufgeteilt, von denen die Franziskaner den Löwenanteil bekamen. Während die Provinz Ibaragi an die amerikanischen Picpus-Missionare abgetreten wurde, erwählten sich die kanadischen Franziskaner die Provinz Tochigi als künftiges Arbeitsfeld und gründeten dort die Stationen Kanuma, Nikko, Sano, Yaita und Otahara⁷⁷. Das Kommissariat in Tokyo hat heute Klöster in Tokyo (Denenchofu), Nagoya, Urawa-Nord, Kollegien in Yokohama und Nagasaki mit 10 japanischen Franziskanerpriestern, 16 einheimischen Brüdern und 33 ausländischen Franziskanern. Sie betreuten 1954 12 Pfarreien mit 3458 Katholiken⁷⁸.

Seit 1953 verwalten die französischen Franziskaner (Toulouse) den nördlichen Teil der Provinz Saitama, wo sie mit 9 Missionaren arbeiten und die Missionen in Kumagaya, Gyoda, Fukaya, Honjo, Kayo und Hanyu gegründet haben⁷⁹. Die amerikanischen Franziskaner (New York) kamen 1952 in die Provinz Guma, wo sie die Mission großzügig ausbauten. Neben den 4 alten Pfarreien

⁷⁴ U. a. durch Herausgabe liturgischer Bücher für das Volk und der ersten jap. Übersetzung des Alten Testaments. AOM 1956, 89; JB 1953, 12.

⁷⁵ A. CRACCO, *Annuario delle Missioni della Prov. Veneta di S. Antonio* (Padua 1955) 43—45; AOM 1953, 225. Über diese und die folgenden Missionen cf. bes. *Conspectus*, 276—284.

⁷⁶ AOM 1955, 131. Laufende Nachrichten in der Zeitschrift *Neerlandia Seraphica* 22 (Weert 1952) ff.

⁷⁷ U. CLOUTIER, „Visitions la Préfecture de Tochigi.“ *Les Miss. Franciscaines*, 32 (1954) 182—184.

⁷⁸ AOM 1955, 136.

⁷⁹ AOM 1954, 96. Laufende Nachrichten über diese Mission in *Missions Franciscaines* (Procure des Miss. Franc., Bordeaux 1953) ff.

errichteten sie 6 neue Stationen (Takazaki, Isezaki, Omama, Ota, Shibukawa, Tomioka) und ein Ordenshaus in Kiryu⁸⁰.

Im nördlichen Teil der Provinz N a g a n o hat die Missionarsarbeit seit 1950 bedeutende Fortschritte gemacht. In der Stadt Nagano wurde die erste Kirche gebaut, die Mission von Ueda erweitert und neue Missionsstationen in Suzaka, Komoro und Shinonoi errichtet⁸¹. 1955 wurde das besondere Missionsgebiet Karuizawa gebildet, das die kolumbianischen Franziskaner verwalten. 6 Franziskaner betreuen die Stationen Karuizawa, Ueda, Komoro, Nakagomi, Iwamura und die Flüchtlingssiedlung Ohinata⁸². Der übrige Teil ist Missionsgebiet der belgischen Franziskaner mit N a g a n o als Zentrale. Sie haben Missionen in Suzaka, Shinonoi, Iiyama und Nakano⁸³. Die spanischen Franziskaner von Kantabrien übernahmen 1956 einen Teil Süd-Naganos mit den Städten Ina und Iida⁸⁴.

Die italienischen Franziskaner von Rom, von denen die ersten schon 1949 nach Japan gekommen waren, gründeten 1952 in Tokyo-Sangenjaya ein Kloster mit Pfarrei und übernahmen 1955 die vom Christentum noch wenig berührte Provinz T o y a m a mit 2 Stationen (Toyama, Takaoka)⁸⁵. Die italienischen Franziskaner von Bologna, die seit 1950 in Hokkaido aushalfen, arbeiten seit 1955 in der Provinz Niigata, wo sie im Süden 4 Kirchen verwalten⁸⁶. Die deutschen Franziskaner (Werl) gründeten 1955 ein Kloster mit Pfarrei in M i n o o, Vorstadt von Osaka, von wo aus weitere Gründungen geplant sind⁸⁷.

Zum Schluß seien noch einige Gründungen erwähnt, die der General-Delegatur der Franziskaner im Fernen Osten (Tokyo) unterstehen und dem ganzen Orden oder der Gesamtkirche Japans zugute kommen. So wurde 1951 in Tokyo eine Sprachschule eröffnet, die Neumissionare in die Sprache und Kultur Japans einführt und 1955 schon 75 Studenten aus 23 Missionsgesellschaften

⁸⁰ AOM 1952, 279; L. JOYCE, „Our Beginnings in Japan“. *The Provincial Annals of the Franciscan Province of the Most Holy Name of Jesus*. 13 (New York 1956) 29—33; 144—146. Dort auch laufend Nachrichten über diese Mission.

⁸¹ R. TALHOFFER, „Die Franziskaner in Nagano-Japan.“ *JB* 1953, 18 s.

⁸² AOM 1955, 230.

⁸³ AOM 1957, 137.

⁸⁴ AOM 1956, 190. Nachrichten in *Misiones Franciscanas* (Oñate 1951) ff.

⁸⁵ AOM 1955, 131.

⁸⁶ AOM 1956, 39. 88.

⁸⁷ AOM 1955, 28. — Vgl. ferner Abo u. Vita Seraphica ab 1954.

zählte⁸⁸. In diesem Jahre wurde in Meguro eine Residenz für Neumissionare erworben⁸⁹ und am Rande der Stadt ein Studienhaus gebaut⁹⁰, in dem alle japanischen Ordenskleriker ihre höheren Studien machen, und mit welchem das Franziskanische Bibelinstitut verbunden ist, das eine neue Bibelübersetzung ins Japanische vorbereitet⁹¹.

Im ganzen gab es Anfang 1957 in Japan eine General-Delegatur, 2 kanonisch errichtete Provinz-Kommissariate mit 215 Franziskanern, von denen 47 Japaner sind und die 24 verschiedenen Franziskanerprovinzen angehören⁹². Die Franziskaner stellen heute von allen Orden und Kongregationen die meisten Priester für Japan⁹³. In den vergangenen 50 Jahren haben sie der Kirche eine komplette Diözese (Sapporo) aufgebaut und an der Vorbereitung einer anderen (Kagoshima) wesentlich mitgearbeitet. Sie sind bestrebt, auch weiterhin ihren vollen Beitrag zum Aufbau der japanischen Kirche zu leisten.

⁸⁸ A. ASCHOFF, „Sprachschule der Franziskaner in Tokyo“ *Abo* 51 (Werl 1954) 43—46.

⁸⁹ *AOM* 1955, 198.

⁹⁰ *AOM* 1954, 165 s.; B. SCHNEIDER, *The Franciscan Seminary in Japan“ The Provincial Chronicle of St. John Baptist Province*, 26 (Cincinnati, O. USA 1954) 279 s., 407 s., 27 (ebd. 1954) 57—59.

⁹¹ B. SCHNEIDER, *Studium Biblicum Franciscanum in Tokyo“ Ebd.* 28 (1956) 395—399; cf. *The Catholic Biblical Quarterly* 18 (Washington 1956) 380 s.

⁹² UYTENBROECK, *op. cit.* 79.

⁹³ *Conspectus*, 268.

UNIV.-PROF. DR. ANTON ANTWEILER / MÜNSTER (WESTF.) ISLAM UND CHRISTENTUM — DIE GESPRÄCHE IN BHAMDOUN

Dem folgenden Bericht liegen zugrunde: *The Proceedings of the First Muslim-Christian Convocation* und *Minutes of the Administrative Committee Meeting, Continuing Committee on Muslim-Christian Cooperation*, Washington o. J.

I. Der Verlauf

1. *Die Geschichte.* Die Idee einer moslimisch-christlichen Begegnung wurde im Palaste des Königs von Libyen geboren. Zu Beginn des Jahres 1952 nahm sie in New York feste Gestalt an, und zwar in der Vereinigung der *American Friends of the Middle East*

(AFME), besonders dank der tatkräftigen Mitwirkung von deren Vizepräsidenten und Generalsekretär Dr. Garland Evans Hopkins, einem Methodistenprediger. Die Dearborn-Foundation stellte die notwendigen Mittel zur Verfügung.

Die ersten Gespräche fanden vom 22. bis 27. April in Bhamdoun (Libanon) statt. Das beim Abschluß dieser Tagung gegründete Continuing Committee traf sich vom 9. bis 14. Februar in Alexandrien und das Administrative Committee vom 15. bis 18. Juni 1956 wieder in Bhamdoun.

2. *Der Ort.* Man entschied sich für den Mittleren Osten, weil von dort und von Indien her die großen Weltreligionen stammen, weil im Mittleren Osten viele Religionen und Völker miteinander leben, weil besonders in Libanon beide am dichtesten gedrängt sind. Man zählt dort sechs islamische und zwölf christliche Sekten. Libanon ist hervorgegangen aus freundschaftlicher Zusammenarbeit von Moslems und Christen und deshalb geeigneter Treffpunkt. Der Mittlere Osten ist zugleich ein Land der Toleranz, der freundschaftlichen Beziehungen und des Verständnisses; er ist bekannt durch seine Großherzigkeit und Gastlichkeit.

3. *Die Teilnehmer.* Am ersten Gespräch nahmen 67 Herren teil, möglichst gleichmäßig verteilt auf die verschiedenen Richtungen von Islam und Christentum; sie wurden von einer vorbereitenden Kommission ausgewählt und eingeladen. Zu ihnen kamen noch sechs Beobachter und siebzehn Personen technischen Personals, im Bericht als Stab bezeichnet. Die Teilnehmer stammten aus einundzwanzig Ländern: Ägypten, Australien, Bharat (Indische Union), Deutschland, England, Frankreich, Griechenland, Indonesien, Irak, Iran, Italien, Jordanien, Libanon, Malaya, Niederlande, Pakistan, Palästina, Syrien, Türkei, U.S.A., Yemen.

In Alexandrien waren siebzehn Teilnehmer versammelt.

Zum zweiten Gespräch in Bhamdoun trafen sich zwölf Mitglieder des Administrative Committee, neunzehn andere Teilnehmer, vier Beobachter und fünf Mitglieder des Stabes.

4. *Die Verhandlungssprache.* Gesprochen wurde arabisch oder englisch, ausnahmsweise auch französisch. Nach jedem Vortrag wurde jeweils in die andere Sprache übersetzt.

5. *Grußtelegramme* wurden gewechselt mit den Patriarchen von Kairo, Alexandrien, Antiochien und Damaskus.

II. Allgemeines

1. *Der Grund für die Besprechungen.* Die Welt steht in der schwierigsten Krise der modernen Geschichte, in einem harten ideolo-

gischen Konflikt, der für die Religion schwerste Gefahren in sich birgt. Die Ursache sieht man in der Unwissenheit, die sich auch und besonders auf die Religionen, deren Bekenntnisse und Bräuche erstreckt. Eine spezielle Form dieser Unwissenheit ist es, Christentum mit westlicher Zivilisation gleichzusetzen. Die Unwissenheit wird dadurch noch schwieriger, daß sie sich mit Selbstsucht und Stolz verbindet. Man ist von den geistlichen und sittlichen Werten der Religion abgewichen und dadurch in ein Zeitalter von Atheismus, Materialismus und Indifferenz hineingeraten.

Demgemäß kommt es nicht auf theologische oder philosophische Überlegungen an, sondern auf eine innere Bekehrung, eine Reinigung der Seelen. Diese hat sich im praktischen Leben auszuwirken, heute besonders in der Gesellschaft. Für oder gegen Gott hat man sich zu entscheiden, in einer Welt, in welcher der Materialismus sowohl in Amerika wie in Rußland, sowohl in England wie in Frankreich, sowohl in Italien wie in Syrien herrscht. Zudem hat der Osten weitgehend sein Vertrauen zum Westen verloren.

Die Jugend darf man nicht schuldig sprechen. Sie ist nicht unreligiös, wohl aber desillusioniert inbezug auf vieles, was sich als religiös ausgibt.

2. *Die Themen.* Diese Lage erfordert nicht eine neue Religion oder Kirche, sondern eine neue Interpretation und Anpassung. Nicht auf Schlagworte, Propaganda, Politik oder Theologie kommt es an, sondern auf Belebung der gemeinsamen geistlichen Kraft. Das geistige Wesen, dessen Bedeutung, Wert und Kraft sollten behandelt werden, jeweils in gleichlautenden Themen je vom Islam und vom Christentum aus gesehen.

Die Themen der Vorträge lauteten: Wertung des geistigen Wesens; die Bedeutung des geistigen Wesens für das Individuum; die Bedeutung des geistigen Wesens für die Gesellschaft; die Bedeutung des geistigen Wesens für die Familie; Sozialarbeit auf Grund religiöser Voraussetzungen; die Antwort auf die soziale Bedrohung durch den Kommunismus; die Übermittlung der geistigen Werte an die jüngere Generation; wie können Islam und Christentum zusammenarbeiten, um die geistigen Werte der jüngeren Generation zu übermitteln; moslimisch-christliche Zusammenarbeit, um eine neue Welt zu schaffen.

3. *Die Atmosphäre.* Ehe man zusammenkam, war man teilweise mißtrauisch oder widerstrebend. Als man sich aber traf, war man sich dessen bewußt, zum ersten Mal in der Geschichte etwas derartiges zu unternehmen, einen bedeutsamen Anfang zu setzen, der

in die Geschichte eingehe. Man empfand sich als Elite, abhold jedem Fanatismus, verbunden durch gemeinsame Gesinnung der Liebe, des Friedens, der Geduld, des Verständnisses. Freundschaft und Herzlichkeit ergaben eine Gemeinschaft guten Willens, die kühn, lauter und verantwortungsbewußt sein wollte.

4. *Das Ziel.* Nicht neue Dogmen erstrebte man, sondern eine realistische und mutige Erkenntnis der heutigen Zeit, um eine neue Welt zu schaffen, die auf dem Glauben an Gott gründet, aus dem durch Verständnis Gemeinschaft in Nächstenliebe begründet ist, die, unter Verzicht auf Gewalt, menschliche Würde möglich und wirklich macht.

III. Spezielles

In Vorträgen und Aussprache versuchte man sich ein klares Bild zu machen von Christentum¹, Islam, ihrem Verhältnis zueinander und dem Kommunismus.

1. *Das Christentum.* Es ist primär nicht eine Institution, sondern eine geistliche Kraft, begründet durch Jesus von Nazareth, gekennzeichnet durch die Agape, die sowohl läutert als auch stärkt. Das Christentum tritt ein für die Würde der Person und Gerechtigkeit für jeden einzelnen. Die soziale Tätigkeit in der westlichen Welt ist einfach der Ausfluß und die Auswirkung dessen, was die Kirche grundgelegt und jahrhundertlang bestätigt hat. Sie hat den Sonntag gebracht, die Stellung der Frau gehoben, Staunenswertes in jeglicher Kunstsparte geleistet oder veranlaßt. Einer der Redner versicherte, den tiefsten Eindruck in Europa hätten ihm christliche Geistliche gemacht.

Als Aufgabe stehe der Kirche bevor, die Lehren der Bibel einer industriellen Welt verständlich zu machen, unter anderem auch durch zutreffende und gepflegte Übersetzungen in andere Sprachen. Oberste Aufgabe des einzelnen Christen ist es, ein besserer Christ zu werden.

Folgende Unterscheidungsmerkmale wurden zusammengestellt: erstens, daß Christus die Mitte des Christentums ist; zweitens, daß Christentum Kirche ist; drittens, daß das Neue Testament das unterscheidende Buch des Christen ist; viertens, daß die Sakramente nicht nur Sinnbilder für Wahrheiten, sondern Mittel der Heiligung sind; fünftens, daß das Gebet nicht nur für das Christentum beansprucht werden darf; sechstens, daß das Christentum

¹ An den Vorträgen über das Christentum waren keine Katholiken beteiligt. Unter den anwesenden Katholiken war Prof. Felix M. Pareja S. J. von der Gregoriana in Rom der einzige Theologe.

Allgemeingültigkeit beansprucht; siebtens, daß die ganze Geschichte des Christentums ein Erweis seiner Kräfte ist. Das Christentum hat sich um das sittliche und geistliche Wohl des einzelnen gesorgt; es hat sich für das zeitliche Wohlergehen der Menschen und ihrer Rechte eingesetzt; es hat eine Gesellschaftsordnung geschaffen, die beständig und mit den Rechten des Menschen verträglich ist.

Für die christliche Gesellschaftsordnung ist maßgebend die Überzeugung, daß man Böses nicht durch Gleiches oder größeres Böses überwindet, sondern durch Gutes; daß man nicht nur seine Freunde, sondern auch seine Feinde lieben soll; daß in der Religion nicht der Formalismus, sondern das richtige Motiv entscheidend ist; daß man willens und bereit sein soll, denen zu vergeben, die sich uns gegenüber verfehlt haben; daß der Stärkere dem Schwächeren helfen soll und daß der Mensch dafür verantwortlich ist, seine Gaben und Fähigkeiten zu entwickeln.

2. *Der Islam.* Mohammed entstammte einem unwissenden Volk mit rauen, wenn nicht sogar rohen Sitten. Gleichwohl betrachtete er alle heiligen Bücher als gleichberechtigte Botschaften. Er kämpft für die Einheit der Religion, weil er von der Einzigkeit Gottes überzeugt ist, beansprucht aber für den Islam nicht Ausschließlichkeit der Wahrheit und Errettung, hält vielmehr dafür, daß die geistigen Werte des Islam zugleich auch die jeder Religion sind. Vermöge seiner Ideen hat sich der Islam verbreitet; er zwingt nicht und greift nicht an. Der heilige Krieg ist nichts anderes, als was man heute die Vorbereitung für den Krieg nennt.

Der Islam will ein mittlerer Weg für die ganze Menschheit sein, gegründet auf innere religiöse Erfahrung, unabhängig von sinnlichen Hilfen beim Gottesdienst, hingeordnet auf die wesentliche Einheit des Lebens. Er will weder Nationalismus noch Imperialismus, sondern ein Bund von Nationen und eine Demokratie menschlicher Rechte sein. Maßgebend ist ihm die Verehrung Gottes auf Grund von Liebe. Dieser Glaube schließt ein den an Engel, heilige Bücher, Gottes Boten und das Letzte Gericht. Die Prädestination wird als göttliche Lenkung der Welt aufgefaßt.

Der Moslem soll sein großmütig, offenherzig, freigebig, das Gute anerkennend, wo immer er es findet. Ständig soll er sich bemühen, sich innerlich zu läutern. Er glaubt daran, ein Geschöpf Gottes zu sein, zwar rein geboren, aber doch unfähig, ohne Sünde zu sein.

Wichtig ist der soziale Charakter des Islam: Eingrenzung der Rechte des Individuums im Hinblick auf die Gesellschaft, Durch-

dringung der Gesetzgebung mit Sittlichkeit und Nächstenliebe, Sicherheit durch die Steuer und andere Vorsorge. Er verfißt das Recht auf Leben, auf Glauben, auf Erziehung, auf Arbeit und auf Anerkennung.

Seit 500 Jahren ist das religiöse Denken stehengeblieben, so daß der heutige Islam nur eine Mißgestalt des eigentlichen Islam ist. Die Heilung liegt in der Rückkehr zum freizügigen und menschlichen Geist des Islam und seiner Entfaltung zu neuer Kunst, Literatur, Philosophie und religiöser Erfahrung.

Als die geistigen Werte für die Erziehung der Jugend werden hervorgehoben: der Glaube an ein höchstes Wesen, den wohlwollenden Schöpfer und Erhalter der Welt; an die Einheit der Schöpfung, trotz ihrer Vielfalt; an ewige Wahrheiten; an die wesentliche Einheit des Menschengeschlechtes; an die ewige sittliche Ordnung; an das Fortleben der menschlichen Person; an die Fähigkeit der Vernunft, die ewigen Gesetze des Seins zu erfassen; an die Übereinstimmung von Vernunft und Offenbarung; an die Freiheit als das Wesen des menschlichen Geistes; an die persönliche Verantwortung; an die heilende und bessernde Kraft des Gebetes; an den unendlichen Reichtum des Lebens in Gott.

3. *Islam und Christentum.* Ihre gemeinsame Sorge und Aufgabe ist nicht die, die richtige Weisung zu finden, sondern die, die Menschen auf solche Weisungen hören zu machen. Denn die Zahl der echten Moslems dürfte so gering sein wie die Zahl der echten Christen.

Gemeinsam ist der Glaube an Gott, und zwar an den einen; die Überzeugung, daß die Menschen zueinander Brüder und Schwestern sind; daß die Existenz der Menschen auf Erden nicht ein Zufall der Natur, sondern Auswirkung des schöpferischen Willens Gottes ist.

Zwischen Jesus und Mohammed bestehe, als Gesandten Gottes, kein Unterschied, so wenig wie zwischen Bibel und Koran. Jesus predigte Gottesliebe, Nächstenliebe, Friede; Mohammed Gerechtigkeit, Liebe, Friede.

Gemeinsam ist, für praktische Arbeit und Zusammenarbeit, erstens die religiöse Sicht der Welt; zweitens der Glaube an Gott, den man erkennen, verehren, anerkennen und lieben kann; drittens die Überzeugung von einer sittlichen Ordnung und einem sittlichen Gesetz; viertens die Verpflichtung zu einem guten Leben und zur Verantwortung, sowohl für den einzelnen wie für die Nationen; die Anerkennung des Wertes jeder einzelnen Person. Freilich darf

man nicht übersehen, daß zwischen Islam und Christentum auch wichtige Unterschiede bestehen.

Gleichermaßen sind Islam und Christentum gefährdet: durch reaktionären Obskurantismus; die Beziehungslosigkeit zum wirklichen Leben; durch Aberglauben und Interessen; durch Imperialismus und nicht zuletzt durch einseitiges Urteil.

Die Antwort auf jede Gefährdung muß die gleiche sein: ein wahrer Moslem, ein wahrer Christ zu sein. Den Priestern und Mönchen fällt hierbei eine besondere Aufgabe zu, besonders die, den Weg der Demut zu gehen, oder, wie Prof. Massignon mit seiner *al-badaliya* fordert und durchführt, den des Schweigens, Betens und Fastens.

4. *Der Kommunismus*. Dieser, das größte Problem unserer Zeit, ist deswegen schwer zu beurteilen, weil er selbst zu einer Religion geworden ist, mit vielen Spielarten, und keineswegs gleichzusetzen mit Marxismus. Soziale Leistung ist sein Höchstes, wozu das Individuum nur Werkzeug ist.

Er konnte sich, als Revolte gegen das Christentum, bilden, weil dessen geistige Werte erschlafften. Schuld daran sind im Osten religiöser Obskurantismus, korrupte soziale Systeme, niedriger Stand von Lebensführung, Erziehung und Gesundheitspflege, mangelnde Rechtspflege und deren Mißbrauch zugunsten des Despotismus. Ein weiterer Grund ist die feindselige Haltung der westlichen Demokratien gegenüber den Bestrebungen um Unabhängigkeit und Freiheit. Ein — nur begrenzt wirksamer, aber kräftiger — Grund ist die Unterstützung des Zionismus durch die westlichen Demokratien; im Zusammenhang damit wurde eindringlich auf die Vertriebenen hingewiesen.

Vom Kommunismus kann man manches lernen. Jedenfalls ist er nicht mit dem Herleiern von Glaubensformeln zu bekämpfen, sondern nur mit umfassender, für jeden verbindlicher Gerechtigkeit.

Der Islam betrachtet den Kommunismus als eine materialistische Philosophie, die das Geistige und Metaphysische verneint; als ein soziales und wirtschaftliches System, das auf eigene Weise Gerechtigkeit für die Arbeiter schaffen will, und endlich als einen mächtigen Staat mit politischen Anliegen.

Das Christentum kann zu einem guten Teil die wirtschaftlichen Ziele des Kommunismus anerkennen, muß ihn aber entschieden verneinen und bekämpfen, weil er die Bedeutung und Unsterblichkeit des einzelnen leugnet. Es kann nicht zustimmen, daß die be-

grenzt richtigen Ziele mit Gewalt und Brutalität, mit Terror und Totalitarismus erstrebt werden.

IV. Die Ergebnisse

Man war sich darüber klar, daß erst spätere Zeit erweisen könne, welchen Sinn und Erfolg die Besprechungen haben könnten. Ebenso aber auch war man sicher, daß man ohne Planung nicht weiterkomme. Diese versuchte man durch Vorschläge und Beschlüsse vorzubereiten.

1. *Vorschläge.* Grundlage aller Arbeit muß ein weiträumiger und lauterer Gottesglaube sein. Er verlangt einen neuen Typ von Missionar, nicht einen Proselytenmacher, sondern einen Prediger der Menschlichkeit in Freiheit und Brüderlichkeit. Dazu bedarf es der Gemeinschaft und Zusammenarbeit.

Diese könnte und müßte sich auswirken in gemeinsamem Gebet, in der beharrlichen Verkündigung des Gottesglaubens, im Verzicht der Moslems und Christen auf gegenseitige Bekehrung, im Verzicht auf Imperialismus und Gewalt und in der Achtung vor der Frau.

Die Unwissenheit müsse durch entsprechende Belehrung aufgehoben werden: durch Analyse kommunistischer Behauptungen, durch Betonung des Geistigen und Geistlichen im Schulunterricht, durch Begründung von Zentren religiöser Belehrung, durch Pflichtunterricht in Religion an allen Schularten, einschließ der Universität, durch Pflege der Freude im Bereich des Sinnhaften, des Geistigen und Geistlichen, durch Austausch und Besuche von Schülern und Lehrern, durch eine Art von Y.M.C.A., wo sich Christen und Moslems begegnen können.

Wie in Singapore und Johore sollten sich überall die Leiter religiöser Gemeinschaften treffen und ihre Anliegen miteinander beraten und aufeinander abstimmen. Den Geistlichen fällt eine besondere Aufgabe und Verantwortung zu.

Die Sozialarbeit muß von geistlichen Leitbildern her gesteuert sein, wobei es zunehmend schwerer wird, kirchliche Sozialarbeit gegen staatliche abzugrenzen und miteinander auszugleichen. Sonderfälle stellen die Familie und der Staat dar.

Von jedem muß verlangt werden, erstens, daß er geduldig sei; zweitens, daß er ungeduldig sei; drittens, daß er aufrichtig sei; viertens, daß er freigebig sei.

Von islamischer Seite wurde angeregt: 1. die Darbietung der Religion solle man verbinden mit Sprüchen, Sprichwörtern, Erzählungen und Anekdoten; 2. eine religiöse Weltzeitung solle gegrün-

det werden; 3. Lehrer müßten sorgfältig für den Religionsunterricht vorbereitet werden; 4. Maßnahmen zum Schutz der religiösen Menschen müßten getroffen werden; 5. eine Organisation solle begründet werden, mit der Aufgabe, gegenseitige Kenntnis der Religionen zu vermitteln, die Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung darzutun, die geistigen Werte durch Bücher, Zeitungen, Missionare zu verbreiten, offene Schulen, Krankenhäuser, Klubs, Altersheime einzurichten, religiöse Zentren und Orte zu achten, die religiösen Bräuche der anderen zu schützen, das Laster zu bekämpfen, geeignete Formen der Predigt zu finden, die gemeinsame Arbeit zu konsolidieren.

Bei der zweiten Zusammenkunft in Bhamdoun wurden folgende gemeinsame Anregungen gegeben: 1. Zusammenarbeit in der Erziehung; 2. Beeinflussung der gegenwärtigen und zukünftigen Führer; 3. Einspruch gegen Gewalt; 4. Entwicklung des Bewußtseins, daß Nationalismus und Religion verschiedene Kräfte sind; 5. Zusammenschluß gleichdenkender, tieferreligiöser und weitblickender Personen; 6. enge Verbindung aller Formen moslimischen und christlichen Lebens; 7. Einrichtung eines Informationszentrums für den Islam; 8. Begründung von Zweigvereinigungen; 9. Einladung von religiösen Führern und Lehrern des Islam zum Studium der Sozialarbeit in U.S.A. oder Europa; 10. Sommerlager von moslimischen und christlichen Studenten; 11. Belebung des Studiums des Islam durch Christen und umgekehrt.

2. *Beschlüsse.* Obwohl die Versammlung religiösen Charakter hatte, verschloß man sich nicht auch menschlichen Anliegen, besonders dem der arabischen Flüchtlinge, zu deren Gunsten eine Resolution gefaßt wurde.

Die Beschlüsse der ersten Versammlung wurden in Form von Empfehlungen gegeben.

Die erste: Das einzige Ziel ist gegenseitiges Verständnis zwischen Moslems und Christen auf dem Boden der Religion, einschließlich ihrer Ausstrahlung in Gesellschaft, Kultur, Sittlichkeit.

Die zweite: Wünschenswert ist ein Symbol für die weltweite Zusammenarbeit von Moslems und Christen.

Die dritte: Einrichtung von Lehrstühlen für Islamologie an westlichen Universitäten, und umgekehrt.

Die vierte: Gründung von islamisch-christlichen Instituten für gehobene Erziehung.

Die fünfte: Herausgabe zuverlässiger Textbücher für den Gebrauch an Universität und Schule.

Die sechste: Gründliche und sachliche Bücher als Führer zum gegenseitigen Verständnis, in Form von Konkordanzen.

Die siebente: Unterstützung durch staatliche Gelder wird abgelehnt.

Die achte: Ein Continuing Committee on Muslim-Christian Cooperation wurde gegründet, dessen Charter im Wortlaut festgelegt und unterzeichnet wurde. Wie eingangs berichtet, wurde es 1955 und 1956 satzungsgemäß tätig.

V. Abschluß

Zwar sollte über die Gespräche nur berichtet werden. Es dürfte aber angebracht sein, auf einige Gesichtspunkte hinzuweisen, die beachtet sein wollen, wenn die Gespräche nicht nur eine freundschaftliche, gutgemeinte und geistvolle Unterhaltung bleiben sollen. Man hat sich bewußt auf die religiösen Gesichtspunkte eingeschränkt, sicher in der Absicht, eigensinnige und spitzfindige Erörterungen zu vermeiden, und sicher aus der Einsicht, daß in der Tat die Religion Quell und Grund allen Seins und Handelns sein muß. Das aber schließt nicht aus, sondern ein, daß auch das Theologische und Kultische bedacht sein will. Beide sind nicht entbehrliche Anhängsel, sondern notwendige Bestandteile umfassender Religion. Gerade wenn man an gemeinsamen Gottesdienst denkt, ist es unausweichlich, Formen und Hilfen des Kultus zu bedenken.

Besonders vom Kultus her kann auf ein Zweites hingewiesen werden: Man hat sich in der Hochform der Elite mit den Grunderfahrungen des Religiösen befaßt. Man hat es unterlassen, auf die Mittel- und Unterströmungen einzugehen, die weit mehr als die Hochform die Gestalt einer Religion bestimmen, schon deswegen, weil ihre vitale Durchschlags- und Durchstandskraft weit stärker ist.

Auf die Kräfte, welche die Geschichte des Christentums und des Islam verschieden gestaltet haben, ist man nicht eingegangen. Die zurückliegenden Beziehungen wurden mit freundlichem Wohlwollen betrachtet, aber die harten Kämpfe, auch im Geistigen, nicht beachtet. In diesen Umkreis gehört auch eine Untersuchung darüber, weshalb das Christentum lebendiger und geschichtsmächtiger geblieben ist als der Islam.

Nur von Christentum und Islam wurde gesprochen, nicht davon, daß weder das eine noch das andere einheitlich ist. Zwar wies man zu Beginn auf die Vielzahl der Sekten in Libanon hin; aber für die Erörterungen blieb das außer Betracht. In welcher Gestalt aber soll das Christentum dem Islam begegnen, und umgekehrt? Kann man in diesem Sinn überhaupt von „dem“ Christentum und „dem“ Islam sprechen? Muß man nicht differenzieren? Stehen alle

Gruppen gleich nah beieinander oder gleich weit auseinander? Zwar wies man gelegentlich darauf hin, daß Christentum und Islam, auch zusammen, in der Minderheit innerhalb der Gesamtbevölkerung der Erde sind. Aber nicht genügend wurde beachtet, daß beide auch von dem Verhalten der anderen abhängen und daß Recht an Recht angeglichen und Anspruch mit Anspruch ausgeglichen werden muß.

Auch das ist nicht genügend hervorgehoben worden, daß Islam und Christentum in verschiedener Weise geschichtsmächtig gewesen sind, daß sie je in anderen Räumen wirksam wurden, daß sie verschieden lang und verschieden tatkräftig auch an der Gestaltung des Außerreligiösen mitgewirkt haben und noch oder nicht mehr mitwirken. So schwer es ist, soziale Arbeit der Kirche gegen die des Staates abzuheben, noch schwerer ist es, das „Religiöse“ vom „Profanen“ zu trennen; jede Entscheidung darüber ist mehr oder weniger schon religiös, d. h. unableitbar und vom anderen her unwiderlegbar.

Nicht zufällig kann es sein, daß die Einwirkung des Christentums in Gesellschaft, Kultur, besonders in Kunst und Wissenschaft, hinein verschieden ist von der des Islam. Ob, in welchem Umfang, unter welchen Bedingungen und mit welchen Mitteln eine Annäherung möglich ist, das erfordert umfassendere Forschungen als sie den Gesprächen zugrunde lagen.

Die Gespräche konnten elastisch sein, weil sich eine freie Gruppe von wohlmeinenden Männern zusammenfand und den Schwung einer Aufgabe empfand, die ihr innerste Pflicht bedeutet und ganze Hingabe erfordert. Was aber nicht gegeben war, das war die Autorisierung durch die jeweilige Kirchenleitung — mindestens in den Fällen, in denen von einer solchen gesprochen werden muß —, und es muß gewiß von deren Seite her mit großer Zurückhaltung gerechnet werden. —

Das größte und entscheidende Bedenken aber scheint mir durch die Frage ausgesprochen zu sein, ob und inwieweit so weit greifende religiöse Aufgaben überhaupt steuerbar sind; ob sie nicht vielmehr nur durch Gottes geheime Kraft bewältigt werden können. Wenn freilich dieses, daß die Frage weltweiter gemeinsamer Arbeit überhaupt gestellt wurde, auch schon als Wirken dieses Geistes und Gegenstand des Gebetes vieler unbekannter Herzen aufgefaßt werden könnte — wie es auf der Tagung einmal geäußert wurde —, dann wäre das ein Trost und eine Hoffnung darauf, daß gläubige Herzen auch wirksame Hände haben.

Das freilich ist die unausweichliche Aufgabe: den Menschen bewußt zu machen, daß sie eine große Einheit bilden, deren Gedeihen sicherlich davon abhängt, daß sie sich als Familie Gottes erleben und betätigen. Daran mitzuwirken sind alle aufgerufen, die guten Willens sind.

Ein gemeinsam gesprochenes Gebet drückte das so aus: „O Gott, Du bist das Licht der Gedanken, die Dich kennen; das Leben der Herzen, die Dich lieben; die Kraft der Willen, die Dir dienen. Gewähre uns, Dich so zu kennen, daß wir Dich völlig lieben; Dich so zu lieben, daß wir Dir völlig dienen, dessen Dienst vollkommene Freiheit ist. Wir bitten Dich darum zur Ehre und Verherrlichung Deines heiligen Namens. Amen.“

PROF. DR. GOTTHARD JÄSCHKE, MÜNSTER (WESTF.)

SUCHT AUCH EIN MUSLIM ERLÖSUNG UND WO
FINDET ER SIE? *

Der Erlösungsgedanke ist in jeder Religion das im letzten Grunde treibende Motiv¹. Dieser Gedanke, der besonders dem Christentum sein charakteristisches Gepräge gibt, scheint dem Islam völlig zu fehlen. Das ist insofern merkwürdig, als Muhammed in Mekka mit großem Ernst über das Weltgericht gepredigt hat². Er überläßt aber den Menschen seinem Schicksal. Ja, seine Lehre von der absoluten Willkür Gottes, die bei Gewährung seiner Barmherzigkeit zutage tritt, muß den sündigen Menschen noch mehr erschrecken. Denn was nützt es schließlich, Sünden zu bereuen, wozu auch Muhammed auffordert, und bußfertig gute Werke zu tun, die er empfiehlt, wenn man nicht sicher weiß, ob sie von Gott angenommen werden³?

Aus dieser Ratlosigkeit hat die Tradition mit verhältnismäßig einfachen Mitteln herausgeholfen, indem sie die Lehre von der Fürsprache (schafâ'a) begründete⁴. Abweichend vom Koran, in dem sich Muhammed selber als sündigen Menschen bekennt, wird seine Fürsprache von Gott zugelassen. Nach dem Schreckensschrei: „Meine Seele, meine Seele!“ (nafsî, nafsî) wird Muhammed als Zeuge vor

* Nach einem Vortrag in Wiesbaden vom 29. 4. 1957.

¹ Fr. Taeschner, *Der Erlösungsgedanke in der Religionsgeschichte* (Morgenland, Heft 28, 1936).

² MR 33, 1949, 17; vgl. NZM 5, 1949, 291; Qualen der Hölle: 6, 1950, 284.

³ J. Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology*, II, 1947, 210.

⁴ Enzyklopädie des Islam, IV 268.

dem Weltenrichter auftreten und ausrufen: „Meine Gemeinde, meine Gemeinde!“ (ummatî, ummatî)⁵. Heilsnotwendig ist also die Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinde. Bewiesen wird sie durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses, und zwar bei dem Vorgericht im Grabe, das die beiden furchtbaren Engel Munkar und Nakîr nach dem Tode abnehmen. Darum legen die Verwandten und Freunde eines Sterbenden den größten Wert darauf, ihm die richtigen Antworten auf die Fragen der Engel einzuprägen: „Wer ist dein Herr?“ — „Allah“. „Wer ist dein Prophet?“ — „Muhammed“. „Welches ist dein Glaube?“ — „Der Islam“. „Und dein heiliges Buch?“ — „Der Koran“ usw.⁶ Die Vorbereitung auf dieses Vorgericht gewährt dem Muslim inneren Frieden und nimmt ihm alle Angst vor dem Jüngsten Tage. So meldete kürzlich eine türkische Zeitung, daß ein Lustmörder unter dem Galgen bekannt habe: „Mein Urteil ist gerecht. Verbrecher dürfen nicht in der Gesellschaft leben“. Dann habe er sich selbst die Schlinge um den Hals gelegt und mit seinem eigenen Fuß den Schemel umgestoßen, auf dem er stand⁷. Erinnert diese Geschichte nicht an das Wort des Schächers am Kreuz: „Wir empfangen, was unsere Taten wert sind“? Mit der Leugnung des Kreuzestodes Jesu bzw. seiner doketischen Umdeutung beraubte Muhammed seine Gemeinde der Möglichkeit einer wahren Erlösung. Die Sehnsucht nach ihr regte sich aber bald nach seinem Tode. Zu Ehren des bei Kerbelâ gefallenen Glaubenshelden Husein kasteit der Anhänger Alîs seinen Körper bis zur Bewußtlosigkeit. Durch das Passionsmotiv ist der schiitische Islam nahe an das Christentum herangerückt. Allerdings besteht ein tiefgreifender Unterschied: Husein erlöst nicht aus den Banden der Sünde, sondern er wählte nur das „Kommen zu Gott“ anstatt des Sieges über seine Feinde. Hierin ist das Frömmigkeitsideal auch der Mystik ausgedrückt. In der Abkehr von der Welt um Gottes willen empfindet der Mystiker ein Geborgensein in Gott, ähnlich wie der christliche Mönch im Mittelalter. Es bleibt aber auch hier ein großer Unterschied bestehen. Der religiösen Grundeinstellung im Christentum kann sich kein christlicher Mystiker entziehen, selbst nicht Meister Eckehard. Während er in der Erlösungstat Christi die helfende Hand Gottes sieht, die er bloß zu ergreifen braucht, vermag der islamische Mystiker diese nur in der rein spirituellen

⁵ (L. Kilger), *Christen und Antichristen*. Hiltrup, 187.

⁶ C. Snouck Hurgronje, *Der Islam*, in: *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1925, I 735.

⁷ *Vatan*, 26. Dez. 1956, *Die Welt des Islams*, N. S., V, 1957, 120.

Gnade der Gnosis zu erblicken, in der erlösenden Erkenntnis, die die unio mystica zur Folge hat⁸. Durch mannigfache Formen des „Gedenkens an Gott“ (dhikr), wie fromme Gedichte und Gesänge, verbunden mit einer der christlichen Ethik nahekommenden altruistischen Moral⁹, dann aber auch durch Tänze oder verzückte, sich steigernde Rufe „Er, Er!“ (hu, hu) u. a. m. erstrebt der Derwisch das „Entwerden“ (fanā'), die Auslöschung des Selbst und das völlige Aufgehen in Gott, dem „Freunde“ und „Geliebten“. Von hier aus erscheint es nicht verwunderlich, daß nach Meinung des Volkes Geistesranke den wundertätigen „Heiligen“ nahestehen. Denn beide erfreuen sich des besonderen Schutzes und Wohlwollens Gottes. Wie schon im Alten Testament, besonders in den Psalmen, so lesen wir auch im Neuen Testament von einem „Kommen zu Gott“, aber nach der Auferstehung der durch Christus Erlösten und wie unendlich erhaben über der Selbsterlösung des islamischen Mystikers!

Da liegt nun der Islam mit seinen 300 Millionen Anhängern als ein gewaltiger Stein des Anstoßes auf dem Felde der Mission vor uns! Eine Religion, die Jesus zu kennen vorgibt, ihn selbst aber gegen den Erlösungsglauben ausspielt und daher niemals zu ihm hin, sondern nur von ihm wegführt, eine Weltreligion, die trotz aller Schwächen nach mehr als 1300 Jahren unerschütterlich fest zu stehen scheint, gewiß nicht vergleichbar solchen Eintagserscheinungen wie Theudas oder Judas aus Galilaea (Acta 5, 36 f.), es sei denn, wir legen den Zeitmaßstab von Psalm 90, 4 an, wonach tausend Jahre vor Gott sind wie „der Tag, der gestern vergangen ist“. Wir dürfen auch nicht fragen: „Wie konnte Gott die Entstehung einer solchen Religion zulassen, 600 Jahre nach Christus?“ Denn ein viel größeres Rätsel, dessen Lösung unserem schwachen Geist verschlossen bleibt, enthalten schon die ersten Seiten der Bibel: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut“ und dann: „Und die Schlange war listiger denn alle Tiere auf dem Felde, die Gott der Herr gemacht hatte.“ Gegenüber früherem Optimismus oder Ausweichen vor dem Problem urteilt man heute nüchterner. So schreibt Pfarrer Kellerhals, der als Missionsinspektor im Sudan den Islam in der Praxis kennen-

⁸ F. Taeschner, *Die Erlösungssehnsucht in der islamischen Mystik des Mittelalters* (Morgenland, Heft 28, 55 ff.).

⁹ F. Taeschner, *Al-Ghazzālī (Algazel), der Former der höheren Frömmigkeit im heutigen Islam* (MR 32, 1947/48, 132; vgl. auch Der Islam, 32, 1957, 278 ff über „die Annäherung an Gott“).

gelernt hat: „Es darf uns nie verwundern, daß der Islam nach den schwersten Niederlagen immer wieder aufsteht, den Vormarsch antritt und von Erfolg zu Erfolg schreitet. Es liegt im Wesen dieser Religion, daß sie, menschlich gesprochen, nicht untergehen kann, solange diese Weltzeit dauert“¹⁰. Professor Dürr nimmt zum Islamproblem wie folgt Stellung: „Je mehr ich mich mit dem Islam beschäftige, vergeht mir langsam alle und jegliche Lust, den Islam anzuklagen oder über seine Dämonie zu reden. Der Islam wurde und ist mir zu einer schweren Anklage an unsere eigene christliche Adresse geworden, zu einer eigentlichen Anfechtung . . . Das Werk von Professor Sweetman über die Theologie des Islam hat in einer — man muß fast sagen — erschütternden Weise genau nachgewiesen, wie Mohammed sozusagen alle, zum Teil irrigen Darstellungen des 'Lebens Jesu' im Koran, bis zur Ablehnung des Kreuzestodes Jesu hin, aus damaligen christlichen Quellen geschöpft hat. So hörte er es von 'Christen'. Gewiß waren es Sektenkirchen; aber offenbar hatte Mohammed gar keine Gelegenheit, mit dem biblischen Christus konfrontiert zu werden. Und das bedeutet für die christliche Kirche der damaligen, aber auch unserer Zeit culpa, maxima culpa. Wenn wir vom Dämonischen des Islam reden, dann haben wir das Dämonische am rechten Ort zu suchen, nämlich in der christlichen Kirche, die das Bild Jesu so sehr entstellte“¹¹. Gottfried Simon endlich betont, daß der Islam „von Anfang an bis heute ein falsches Bild von der Christenheit und dem Christentum gehabt hat“. Gerade in unseren Tagen werde das Bild von der Christenheit in den islamischen Ländern immer stärker verzerrt¹².

Dürfen wir nun einfach am Islam vorbeigehen und etwa behaupten, der Missionsbefehl unseres Herrn gelte ihm gegenüber nicht? Nein, gewiß nicht! Wir haben gehorsam zu sein und nicht nach dem Erfolg zu fragen. „Machet zu Jüngern alle Völker!“, das gilt auch für die Völker im Banne des Islams. Indessen bedarf der Islammissionar in besonderem Maße Einfühlungswillen, Freundlichkeit, Geduld und Takt. Die Seele des Muslim, der so unerschütterlich von dem Recht seines Glaubens durchdrungen ist, ist in bezug auf alles, was gegen seine Religion gesagt wird, überempfindlich; da gilt es mit Schonung und Zartheit, die alles unnötige Wehtun vermeidet, vorzugehen¹³.

¹⁰ E. Kellerhals, *Der Islam*. Basel 1956, 309.

¹¹ EMM, 99, 1955, 33.

¹² G. Simon, *Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit*, Gütersloh 1948, 659.

¹³ F. Blanke, *Der Islam als missionarisches Problem* (EMM, 80, 1936, 376 f.).

Die wohl wichtigste Aufgabe der Muhammedanermiſſion beſteht darin, das Erlösungsbedürfnis zu wecken. Das iſt aber angesichts der Selbſtsicherheit des Durchschnittsmuslim ungeheuer ſchwer, wenn nicht unmöglich. Da muß Gott ſelbſt eingreifen. Er tut es vornehmlich durch Krankheitsnot. Die reichen Erfahrungen der ärztlichen Miſſion (z. B. im Bereich der Evang. Miſſion in Oberägypten oder des Deutſchen Hilfsbundes für chriſtliches Liebeswerk im Orient) lehren, wie hierdurch der Boden gelockert wird, wie nach gewiſſenhafter medizinischer Hilfe und treuer Pflege, verbunden mit einer ſchlichten und anſchaulichen Schriftauslegung, vereinzelte Muslime immer wieder wie Nikodemus kommen, um Fragen zu ſtellen, bis ſie ſchließlich mit Gottes Hilfe zur Gewißheit des chriſtlichen Glaubens hindurchdringen. Auch in der Stunde ihres Todes werden ſich manche Muslime der furchtbaren Macht der Sünde bewußt und verlangen inbrünstig nach wirklicher Befreiung von ihrer Laſt.

In unſeren Tagen hat Gott einen ganz neuen Weg gewieſen. Die im Vorderen Orient weithin ſpürbare Ratloſigkeit, beſonders gegenüber dem Flüchtlingsproblem, machte angeſehene Führer des Islams bereit, in die Hand einzuschlagen, die ſich ihnen entgegenſtreckte in Geſtalt einer Einladung der „American Friends of the Middle East“ zu vertrauensvoller Ausſprache mit Vertretern verſchiedener chriſtlicher Kirchen, u. a. auch Katholiken und Kopten. Dieſe Begegnung, die ſeit der Zeit der Kreuzzüge kaum möglich ſchien, fand im April 1954 in Bhamdun im Staate Libanon ſtatt¹⁴. In aller Demut vor Gott und im Geiſte brüderlicher Liebe, aber ohne irgendwelche Bekehrungsabſichten, auf die man beiderſeits ausdrücklich verzichtete, legten Muslime und Chriſten dar, worin ſie die poſitiven Werte ihrer Religion erblicken und wie man ſie im Kampfe gegen den Unglauben, beſonders die Gottloſigkeit des dialektiſchen Materialismus, und zu gemeinſamer Löſung praktiſcher Gegenwartsaufgaben nutzbar machen könnte. Ein holländiſcher Teilnehmer berichtet darüber: „Als die Not der Flüchtlinge um uns her in ergreifendem Ernst und anklagend vor unſer Gewiſſen geſtellt wurde und wir keinen Ausweg mehr ſahen, da machte ein Mohammedaner den Vorſchlag, zuſammen um Gottes Hilfe zu bitten für alle Opfer der Verfolgung und Vertreibung aus ihrem Land. Ein Muslim betete, dann ein Chriſt. Ich habe ſchon oft Mohammedaner beten hören, aber erſt dieſmal war ich Zeuge eines direkten ſpontanen Bittgebetes: ‘Ja, Allah! Hilf ihnen und hilf uns!’ Ein

¹⁴ *The Proceedings of the First Muslim-Christian Convocation*, Bhamdoun, Lebanon, April 22—27, 1954 (Washington 1955).

Gebet, so eindringlich, so rührend kindlich gläubig und bewegt, daß wir nach dem Amen unsere Ergriffenheit nur langsam überwinden konnten“¹⁵.

Im Februar 1955 wurde dann in Alexandrien eine Satzung beschlossen, die u. a. vorsieht: Förderung von Studien zu einem besseren Verständnis der Bibel und des Korans. Was dies bedeutet, begreift jeder, der die islamische Lehre von der angeblichen Verfälschung des im Himmel aufbewahrten Originals der „Heiligen Schrift“ durch Juden und Christen kennt. Nach einer weiteren Arbeitstagung in Bhamdun im Juni 1956¹⁶, auf der man „Die Beziehung von Gott zum Menschen“, „Gebiete der Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Christen“ und den „Begriff der Offenbarung“ in christlicher und muslimischer Sicht in Vorträgen und freier Aussprache zu klären versuchte, haben auch die tragischen Ereignisse in Ägypten von Oktober-November letzten Jahres, die einen so schweren Schlag für die englische Mission zur Folge hatten, das vor drei Jahren geschaffene Vertrauen nicht zerstören können. Die offene Darlegung des christlichen Glaubens durch einzelne führende Persönlichkeiten wie z. B. Professor Basil Joannidis von der Universität Athen haben auf die muslimischen Teilnehmer der Tagung sichtlichen Eindruck gemacht und in ihnen den Wunsch geweckt, sich auf weiteren Konferenzen noch eingehender darüber zu unterhalten. Vielleicht dürfen wir von dieser ganz neuen Methode einer freien, vom Geiste der Liebe und des Vertrauens getragenen Aussprache die Verheißung des Jesaja-Wortes erhoffen: „Mein Wort soll nicht wieder zu mir leer kommen“ (Jes 55, 11).

Doch nun zurück zur direkten Muhammedanermision! Wie finden wir den Weg zum Herzen des Muslim? Bei dem großen Ernst, mit dem Muhammed selber das Jüngste Gericht und seine Folgen schildert, fällt es nicht schwer, von den letzten Dingen vom christlichen Standpunkt aus zu sprechen. Ein Wort wie Matth 25,40: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ ist auch dem Muslim ohne weiteres verständlich, ebenso wie unser Lied „O Ewigkeit, du Donnerwort“.

Schwieriger ist es schon, von der im Islam ausgeprägten Werkgerechtigkeit zur inneren Heiligung zu führen. Pfarrer Kellerhals

¹⁵ EMM 99, 1955, 56 ff. (nach *De Heerbaan*, Amsterdam 1954, Heft 4).

¹⁶ *Minutes of the Administrative Committee Meeting, Continuing Committee on Muslim-Christian Cooperation*, Bhamdoun, Lebanon, June 15—18, 1956 (Washington 1956).

urteilt übrigens auch über jene anerkennend: „Der Pharisäer ist nicht nur ein Heuchler, sondern er ist zugleich ein Mensch, dessen aufrichtiges, opferbereites, hingebendes Streben . . . uns tief beschämen kann. In dieser Gesetzesfrömmigkeit wird der Wille Gottes, sein Gebot, sein Wort viel ernster genommen als dort, wo man rasch bereit ist, sich mit der Unerfüllbarkeit des sittlichen Ideals abzufinden. In dieser Werkgerechtigkeit lebt zugleich eine Sehnsucht, ein Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott, nach einem Leben unter seinem Wohlgefallen, nach Frieden und Einheit mit ihm, dessen Glut mit der geistlichen Trägheit und satten Selbstzufriedenheit manches Bekenner einer Gnadenreligion in seltsamem Gegensatz steht“¹⁷. Wenn wir ganz ehrlich sind, müssen wir zugeben, daß auch wir über Luthers Auslegung der 7. Bitte des Vaterunsers, daß uns Gott „zuletzt, wenn unser Stündlein kommt, ein seliges Ende beschere“, gar leicht die Gleichnisse von den fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen und von dem Dieb, der in der Nacht kommt, vergessen (Matth 24, 42—44; 25, 1—13). Dabei haben wir allein seit 1950 über 70 000 Verkehrstote zu beklagen. Wenn man überall da, wo jemand tödlich verunglückte, ein Kreuz errichtete, dann würden wir in unseren Städten durch einen Wald von Kreuzen gehen. Auch im Orient scheint heute Allah nicht mehr wie früher gegen den Leichtsinn im Verkehr zu helfen.

Bei der Schriftauslegung wollen wir ferner nie zu beten vergessen: „Herr, tue meine Lippen auf, daß mein Mund deinen Ruhm verkünde“ (Ps 51, 17) und des Paulus-Wortes eingedenk sein: „Ich züchtige meinen Leib und zähme ihn, daß ich nicht den anderen predige und selbst verwerflich werde“ (1 Kor 9, 27). „Christus vorleben“ muß auf dem Missionsfelde mit „Christus verkündigen“ stets Hand in Hand gehen. Erst dann wird die christliche Predigt wirklich glaubhaft. Den größten Eindruck macht auf den Muslim ein Christ, der im Glauben an den Herrn Christus stirbt. Das zeigte sich verschiedentlich während der Armenierverfolgungen.

Wie in allen Religionen, so gibt es auch im Islam Gottsucher. Darum ist das Wort aus dem Propheten Jeremias: „So ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, will ich mich von euch finden lassen“ (Jer 29, 13 f) auch einem Muslim leicht verständlich. Dagegen ist ihm ein suchender Gott und gar ein Heiland, der die Sünder annimmt, kaum vorstellbar. Wohl steht auch im Koran, sogar mehr-

¹⁷ Kellerhals, *Der Islam*, 366.

mals, die Geschichte von den drei Engeln, die Abraham besuchten, aber schon ein Wort wie: „Ich habe dich je und je geliebt, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte“ (Jer 31, 3) widerspricht seiner Vorstellung von dem über den Wolken thronenden, unnahbaren Gotte — und doch wird es seine Wirkung auf ihn nicht verfehlen. Auch das Bild von dem Hirten, der seine Schafe sucht (Ezech 34, 12) wird jeden Orientalen, der auf dem Lande lebt, ansprechen. Von da können wir vielleicht vorstoßen zu Luk 19, 10: „Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist“ und dieses Wort erläutern durch Jesu Verheißung: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Luk 23, 43). Nichts ist so geeignet, den Eispanzer, der das Herz des Muslim umgibt, zum Schmelzen zu bringen wie die milde Sonne, die aus Jesusworten strahlt und in einem so schroffen Gegensatz zum kalten Mondlicht des Korans steht. Ich erinnere hier nur an das Wort: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken“ (Matth 11, 28). Immer wieder bezeugen es uns die Missionsgeschwister, wie dankbar im Grunde gerade Muhammedaner schon für jede uneigennützigte Hilfe in ihren vielfachen Nöten des Leibes und der Seele sind. Alle Jesusworte tragen in sich die Verheißung, daß auch unter den Muslimen Menschen sind, die sie „hören und behalten in einem feinen und guten Herzen“ (Luk 8, 15). Sie allein können den Bann der islamischen Tradition brechen und von dem Jesus des Korans zum historischen Jesus leiten, was gewiß wichtiger und wohl auch leichter ist als die Hinführung des Muslims zum geschichtlichen Verständnis Muhammeds und des Korans¹⁸. Mit Recht hat man gesagt, es sei nicht schwer, sich für Muhammed, aber kaum möglich, sich für Jesus zu begeistern. Ist es doch sogar den Jüngern schwer gefallen, den Sinn des Kreuzestodes zu verstehen, und blieb es doch dem Herrn selbst vorbehalten, sie zu belehren: „Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ Darum wollen wir nicht zu schroff urteilen über die Ablehnung des Kreuzes durch Muhammed. Ohne Zweifel ist das Wort vom Kreuz, das dem Muslim Ärgernis und Torheit zugleich ist, das letzte Ziel aller Mission. Es wird aber nur in Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus erreicht. Nur er selber kann sein Verständnis wirken. Ihm dürfen wir daher auch die Muhammedanermision anvertrauen, indem wir fürbittend unserer Missionsgeschwister draußen gedenken.

¹⁸ Samuel M. Zwemer, *The Moslem Christ*, 1912.

KLEINE BEITRÄGE

ZEHN JAHRE WIEDERAUFBAU

Die Missionswissenschaft an der Universität Münster 1946—1956

Die Westfälische Wilhelms-Universität in Münster (Westf.) ist die erste Universität gewesen, an der ein Lehrstuhl für katholische Missionswissenschaft errichtet wurde. Leider hat die junge Wissenschaft nicht über viele ruhige Jahre verfügen können. Der erste Weltkrieg und die Notjahre der Nachkriegszeit hemmten ihre Entwicklung. Dann kam der Nationalsozialismus und zerstörte, was unter vielen Mühen geschafft worden war. Der erste Ordinarius, Prof. Dr. Joseph Schmidlin, wurde 1934 zwangsweise pensioniert, Dr. Max Bierbaum verlor die Dozentur für Missionsrecht. 1936 mußte die *Zeitschrift für Missionswissenschaft* ihr Erscheinen einstellen. Die an ihrer statt herausgegebene *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* ging 1941 ebenfalls ein. Der Krieg legte schließlich auch die Universität in Trümmer. Prof. Schmidlin starb 1944 im Konzentrationslager. Alles schien zu Ende zu sein.

Doch dann kam 1945 das Ende des Krieges und des Nationalsozialismus. Der Wiederaufbau begann.

Am 2. Sept. 1946 wurde Prof. Dr. Thomas Ohm OSB, ein Schüler Grabmanns und Schmidlins, nach Münster berufen. Das einzige Ordinariat für katholische Missionswissenschaft in Deutschland war wiederhergestellt. Dr. Bierbaum wurde Honorarprofessor. Das missionswissenschaftliche Seminar erhielt in einer Baracke eine Notunterkunft. Das Studium begann mit einigen wenigen Hörern. Aber — nach zehnjähriger Unterbrechung konnte immerhin die alte münstersche Tradition wiederaufgenommen und fortgeführt werden. Das zählte unter den Umständen am meisten. 1948 erschien, redigiert von den Prof. Bierbaum, Steffes und Ohm, *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* wieder, zunächst als einfache Veröffentlichung, da Zeitschriften noch nicht lizenziert wurden. 1949 gab Prof. Ohm das 1. Heft der *Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft* heraus. 1950 übernahm er als verantwortlicher Redakteur mit Prof. Steffes und P. J. A. Otto SJ die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, die von da an wieder vierteljährlich herauskommt. Im gleichen Jahr wurden auch die *Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte* fortgesetzt, von denen inzwischen die NNr. 15—21 erschienen.

Mittlerweile war das missionswissenschaftliche Seminar in die „Sternwarte“ an der Johannisstraße verlegt worden. Die Hörerzahl wuchs. Neben 5—6 Priestern, die Missionswissenschaft als Spezialfach gewählt hatten und promovieren wollten, belegten 40—90 Studenten Einzelvorlesungen über Geschichte, Theorie und Methode der Mission. Das Seminar begann seiner Aufgabe gerecht zu werden: Missiologen, speziell Dozenten für Missionswissenschaft heranzubilden, Missionare, Missionsärzte, Missionsschwestern auf ihre Tätigkeit vorbereiten zu helfen und die Studenten der Universität mit dem kath. Weltapostolat bekannt zu machen. Die Ausbildung erstreckte sich auf 4 Semester mit je 4 Vorlesungen und einem Seminar in der Woche.

Diese hoffnungsreiche Entwicklung schien gefährdet, als im Sommer 1951 Prof. Ohm einen Ruf nach München erhielt. Die kath.-theologische Fakultät, die Universität und das Kultusministerium des Landes Nordrhein-Westfalen taten alles, um Professor Ohm für Münster zu halten. Am 8. Febr. 1952 wurde das missionswissenschaftliche Seminar in das Institut für Missionswissenschaft umgewandelt und als solches ausgebaut. Am Institut wurde eine Assistentenstelle geschaffen, die ab 1. 3. 1953 besetzt ist. Für die Bibliothek, die während des Krieges verlagert gewesen war und ungefähr 2000 Bände umfaßte, wurden mehrmals Sondermittel zur Verfügung gestellt. Im Sept. 1953 konnte aus dem Nachlaß des in Rom verstorbenen Missiologen Dr. P. Dorotheus Schilling OFM ein sehr großer Teil seiner bedeutenden Fachbibliothek erworben werden. Dadurch und durch laufende Neuanschaffungen wuchs der Bestand der Institutsbibliothek auf rund 5000 Exemplare an, so daß heute besonders für missionsgeschichtliche Arbeiten reiche Materialien vorhanden sind. Jetzt konnten die Arbeiten des Instituts großzügiger geplant und durchgeführt werden. Schon zu wiederholten Malen waren in den Vorjahren Missionare und auswärtige Gelehrte zu Vortragsabenden für ein breiteres Publikum eingeladen worden. In der Pfingstwoche 1953 veranstaltete das Institut in Verbindung mit dem Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen eine Tagung für Missionare. Das Thema: „Christen und Antichristen“ fand besonders bei den aus China ausgewiesenen Glaubensboten gutes Echo. Rund 200 Missionare, Missionsschwester und Missionsfreunde nahmen an der Tagung teil. In der Pfingstwoche 1956 fand in Würzburg eine zweite Missionsstudienwoche statt, die „Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission“ behandelte. Beide Tagungsberichte sind in einer Reihe *Missionsstudienwochen* veröffentlicht worden. Die Veranstaltungen sollen ein über das andere Jahr in Zusammenarbeit mit dem Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen stattfinden.

Die Arbeit des Instituts fand auch höheren Orts interessierte Anteilnahme. Das zeigte sich besonders durch die Forschungsförderung, die außer dem Kuratorium und der Förderergesellschaft der Universität die Deutsche Forschungsgemeinschaft und das Kultusministerium des Landes Nordrhein-Westfalen den Arbeiten des Instituts angedeihen ließen. Erwähnt sei noch, daß Prof. Ohm der vom Ministerpräsidenten Arnold geschaffenen Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen vom Anfang an angehörte und auch in dieser Eigenschaft die Missionswissenschaft fördern konnte (durch Publikation von Abhandlungen usw.).

All das bedingte ein inneres Wachsen des Instituts. Die Zahl der Hörer nahm zu, besonders in der Seminararbeitsgemeinschaft. Ab 1953 erwarben 4 Studentinnen und 4 Studenten das missionswissenschaftliche Diplom. 3 Priester aus verschiedenen Ordensgemeinschaften promovierten, 3—4 andere bereiten eine Dissertation vor. Die Theologen der Diözese Münster nehmen ein Jahr lang an wenigstens einer Vorlesung je Semester teil. Darüber hinaus zeigen manche Institute und Seminare der Universität und der Pädagogischen Hochschule durch Eigenarbeiten über Missionsthemen ihr Interesse an der Sache.

Insgesamt wurden vom Institut für Missionswissenschaft an der Universität Münster folgende Veröffentlichungen herausgebracht:

Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte

15. A. Tellkamp SVD: Die Gefahr der Erstickung für die kath. Weltmission. 1950
16. J. Laures SJ: Die Anfänge der Mission in Miyako. 1952
17. F. Rauscher WV: Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter. 1953
18. J. Laures SJ: Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan. 1954
19. J. Glazik MSC: Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter d. Gr. 1954
20. J. Wicks SJ: Diogo Gonçalves — Historia do Malavar. 1955
21. J. Schütte SVD: Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse. 1957

Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft

1. Th. Ohm OSB: Die christliche Theologie in asiatischer Sicht.
2. H. Wiedemann MSC: Karl d. Gr., Widukind und die Sachsenbekehrung.
3. M. Heinrichs OFM: Die Bedeutung der Missionstheologie.
4. Th. Ohm OSB: Wichtige Daten der Missionsgeschichte.
5. Chr. Bousack OFM: Chinesische Wortkunde.
6. J. Wicks SJ: Die Schrift des P. Gonçalo Fernandes SJ über die Brahmanen Dharma-Sastra (Maduro 1616).

J. Glazik

P. VENANTIUS WILLEKE, OFM / RECIFE, BRASILIEN

300 JAHRE FRANZISKANERMISSIONSPROVINZ IN BRASILIEN

Als 1891 der spätere Missionsbischof von Santarém, P. Amandus Bahlmann OFM, nach Brasilien fuhr, um dort die zwei aussterbenden Franziskanerprovinzen neu zu beleben, trat er ein altes Erbe an. Seit der Entdeckung des Landes hatten die portugiesischen Minderbrüder laufend neue Missionare entsandt. Unter ihnen befanden sich die Erstlingsmartyrer von Porto Seguro (ca. 1516).

1585 griff man das Missionsproblem energischer an und gründete die St. Antonius-Kustodie mit dem Sitz in Olinda/Pernambuco, die 1657 zur unabhängigen Provinz erhoben wurde. Von 1585 bis 1619 und von 1681 bis 1863 ist eine segensreiche Wirksamkeit der franziskanischen Indianermissionare zu verzeichnen. In der ersten Missionsperiode waren fast alle portugiesischen und brasilianischen Patres für die Katechese an den 18 Missionskapellen und auf Entdeckungs- und Kriegszügen eingesetzt. In der zweiten Periode stieg die Zahl der missionierten Indianerdörfer auf 25, die im allgemeinen nur unter größten materiellen Opfern gehalten und betreut werden konnten.

Seit Mitte des 18. Jahrhunderts hatten die Missionen sehr unter der Einschränkung der Noviziate und der Verfolgung der Ordensleute durch den Marquis von Pombal zu leiden. Die voreilige Gründung von Pfarreien für die soeben erst bekehrten Indianer und ihre Übergabe an den Weltklerus sowie die Vertreibung der Missionare mit Zustimmung der Bischöfe zerschlugen viel Kleinarbeit und wirkten sich bis auf den heutigen Tag übel aus.

Die Franziskanerprovinzen Brasiliens standen kurz vor ihrem vollkommenen Ruin, als 1889 das Kaiserreich gestürzt wurde und mit der darauf folgenden Trennung von Kirche und Staat die alten Fesseln des Padroado fielen. Kurz darauf schickte die deutsche Franziskanerprovinz Saxonia den 9 noch überlebenden

brasilianischen Franziskanergreisen neue Kräfte, deren Arbeit 1901 mit der Neubelebung der zwei Provinzen durch den Heiligen Stuhl belohnt wurde. 1907 übernahm die St. Antonius-Provinz die erste brasilianische Prälatur und gründete 1911 am Kururu-Fluß die Indianermission unter den Munduruku. Bis heute wurden 2864 Indianer getauft und unter ihnen 375 Ehen geschlossen. Nahezu 1200 Munduruku werden von der Katechese erfaßt, aber nur 200 wohnen im Missionsdorf. Auf der Mission arbeiten drei Franziskanerpatres, ein Bruder und sieben Missionarinnen von der Unbefleckten Empfängnis (Willinghege); sie unterhalten zwei Schulinternate für 15 Jungen und 23 Mädchen. 1943 haben die deutschen Franziskaner einen Teil der Prälatur an ihre Mitbrüder von Chicago (USA) abgetreten. Für die nahe Zukunft ist mit der baldigen Gründung einer neuen Prälatur in Obidos zu rechnen, die 10 000 heidnische Indianer nördlich des Amazonas erfassen würde. Doch hängt alles daran, ob die Missionsberufe aus dem Kolleg St. Antonius in B a r d e l, Kr. Bentheim, wieder regelmäßig eingesetzt werden können.

P. DR. AUGUST MARKS MSC / MUNSTER (WESTF.)

DIE SOZIALISTISCHE REVOLUTION IN DER CHINESISCHEN LANDWIRTSCHAFT *

Der Prozeß der „Vergenossenschaftlichung der landwirtschaftlichen Produktion“, den China durchmacht, wird seine soziale Struktur bis ins Tiefste verändern. Der klein-bäuerliche Betrieb, der Jahrtausende hindurch das soziale Rückgrat des Staates war, wird zerschlagen. An seine Stelle sollen der „Großbetrieb der Genossenschaft“ und schließlich die „sozialistischen Staatsgüter“ treten, wo der Bauer nur mehr ein „Agrararbeiter“ im Dienst des Staates ist.

I. Die landwirtschaftlichen Großbetriebe

Die sozialistische Revolution in der Landwirtschaft soll mit äußerster Entschlossenheit und größtmöglicher Schnelligkeit durchgeführt werden. „Die Vergenossenschaftlichung der Landwirtschaft muß mit der schnellen Entwicklung der Industrie Schritt halten . . . Die noch nicht entwickelte Landwirtschaft hemmt und hat bisher schon die Entwicklung der Industrie gehemmt“¹. „Die Sozialisierung der Industrie kann nicht auf die Vergenossenschaftlichung der Landwirtschaft verzichten und kann ohne diese keine Fortschritte machen . . . Wir können nicht mit einem Fuß auf dem Boden der Sozialisierung der Industrie stehen und mit dem andern noch auf dem Boden der klein-bäuerlichen Ökonomie“².

Damit ist Ziel und Zweck der Sozialisierung der Landwirtschaft klar ausgesprochen. Die kommunistische Regierung braucht das Privateigentum und die

* Nung yeh sheng ch'an tso hua yun tong. Die wörtliche Übersetzung ist: Vergenossenschaftlichung der bäuerlichen Produktion.

¹ Rede MAO Tse-tung's, die er vor Regionalen Parteileitern am 31. Juli hielt, die aber erst im Oktober desselben Jahres 1955 in der Presse erschien (in der Pekingener Täglichen Volkszeitung am 17. Okt., in der Hongkonger Ta Kung Pao am 18. Okt. 1955).

² Kommentar zur Rede MAO Tse-tung's von CH'EN Po-ta. Hongkonger Ta Kung Pao vom 20. Okt.

Privatinitiative des Bauern, um die Industrialisierung des Landes vorwärts-treiben zu können.

Der genossenschaftliche Zusammenschluß der bäuerlichen Betriebe lag von jeher im Plan der Kommunisten. Die Entwicklung dahin hat nicht erst 1955 begonnen. Schon 1943 sagte MAO Tse-tung bei einer Ehrung von „Helden der Arbeit“ im damaligen kommunistischen Gebiet: „Durch mehrere tausend Jahre herrschte ein individuelles ökonomisches System unter den Bauern. Solche zersplitterte individuelle Produktion beruhte auf der Ökonomie feudalistischer Herrschaft und führte die Bauern in endloses Elend. Der einzige Weg, aus diesem Elend herauszukommen, ist der Weg der allmählichen Kollektivierung. Nach Lenin geht der Weg zur Kollektivierung über den genossenschaftlichen Zusammenschluß. In den Grenzgebieten haben wir schon viele Bauern zu solchen Genossenschaften zusammengeschlossen“³.

Als die erste Stufe in der Umwandlung Chinas vom Agrarstaat in einen Industriestaat, von der Neuen Demokratie in einen sozialistischen Staat können die „gegenseitigen Hilfgemeinschaften“ (Hu chu tsu) gelten, mit denen man 1951 begann, die aber schon 1953 in „genossenschaftliche Betriebe“ verwandelt wurden. Im Laufe des Jahres 1954 waren bereits 650 000 solcher Betriebsgenossenschaften eingerichtet. Da jede dieser Genossenschaften 26 Familien umfaßte, bedeutet das, daß rund 16 Millionen bäuerliche Haushalte genossenschaftlich organisiert waren. Die selbst für MAO Tse-tung unerwartet schnelle Entwicklung der Vergenossenschaftlichung, die wie „ein Rausch das ganze Land erfaßt hatte“ — Ende des Jahres 1955 gab es 1,9 Millionen Betriebsgenossenschaften, die 60 % der Haushaltungen umfaßten —, gibt dem Präsidenten der Volksrepublik China berechtigten Grund zu seiner Hoffnung, daß „in drei Jahren die sozialistische Revolution beendet sein wird“⁴.

Die landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften in der augenblicklichen Form sind *erststufige halbsozialistische Genossenschaften*, die bis zum Ausbau der vollständigen Versozialisierung den Mitgliedern das Eigentumsrecht an ihrem Acker und ihren Produktionsmitteln belassen, sind also keine Artels im russischen Sinn, wo die Produktionsmittel kollektiv sind und dem Bauern nur ein Stück Privatbodens verbleibt. In der chinesischen Form der Produktionsgenossenschaft behält der Bauer das *Eigentumsrecht* auf seinen Acker und seine Produktionsmittel. Aber dieser Acker und die Produktionsmittel kommen als „Anteil“ (Ku fen) in das landwirtschaftliche Unternehmen, d. h. wenn der Bauer der Betriebsgenossenschaft beitritt, stellt er seinen Acker und seine Produktionsmittel (Pflug, Ochse, Karren, Boote usw.) der Genossenschaft zur Verfügung. Dafür bekommt er eine Entschädigung, die während einer Zeitspanne von drei Jahren in Raten ausgezahlt wird. Maßgebend für die Höhe der Entschädigung ist die Qualität des Ackers und die Mühe, die der Bauer an der Bearbeitung seines Landes aufgewandt hat. Mit dieser Summe soll der Bauer den Lebensunterhalt der Familienmitglieder bestreiten, besonders den der Alten, Kranken und Kinder, die nicht mehr oder noch nicht mitarbeiten können.

Dem Bauern, der die Benutzung seines Ackers an die Genossenschaft abgetreten hat, bleibt noch ein Stück Land zur eigenen Bearbeitung, eine Art Gemüse-

³ China News Analysis (CNA), Honkong. Weekly Newsletter. Nr. 106

⁴ Pekingischer Tägliche Volkszeitung vom 3. Jan. 1956, Hongkonger Ta Kung Pao vom 27. Jan. 1956.

garten, dessen Erträge er für den Unterhalt seiner Familie verwenden oder selbst verkaufen kann.

Im Betrieb muß der Bauer 250 Arbeitstage leisten, die Frau 120. „Arbeitstag“ ist aber nicht im üblichen Sinn zu verstehen, sondern stellt eine Einheit von zugemessener Arbeit dar. Für jeden erfüllten Arbeitstag bekommt der Bauer seinen Lohn in Geld ausgezahlt. Auch die Frau soll für die gleiche Arbeit, die sie wie der Mann getan hat, gleichen Lohn erhalten. Die tägliche Nahrung wird dem einzelnen entsprechend seiner Leistungen von der Genossenschaft zugeteilt. Der Bauer, der sein Land der Genossenschaft als „Anteil“ übergeben hat und selbst im Betrieb mitarbeitet, hat eine doppelte finanzielle Einnahmequelle: die Entschädigungssumme für seinen Acker und seine Produktionsmittel und seinen Arbeitslohn. Er steht sich also im Vergleich mit dem armen Bauern bedeutend besser.

Der arme Bauer, der nichts hat, was er als „Anteil“ einzuzahlen vermöchte, kann infolgedessen auch nicht der Genossenschaft beitreten. Um aber gerade ihm, der es am nötigsten hat, den Beitritt zur Genossenschaft zu ermöglichen, schätzte die Regierung erst seine freie Arbeitskraft als seinen „Anteil“ ein. Diese Methode unfasbarer Einschätzung führte aber zu Ungerechtigkeiten, die die Unzufriedenheit gerade der ärmsten Schichten erregten. Daraufhin stellte die Regierung dem armen Bauern durch die Bauernbank ein Darlehen zur Verfügung, mit dem er sich den „Anteil“ an der Genossenschaft kaufen konnte. Dieses Staatsdarlehen, das aber nicht zur Zahlung privater Schulden gebraucht werden darf, muß der Bauer zu 4,5 % in fünf Jahren, beginnend mit dem dritten Jahr nach Erhalt des Darlehens, wieder zurückzahlen.

Die finanzielle Grundlage der Genossenschaften bilden außer den Staatszuschüssen a) die Beiträge der Mitglieder, die entsprechend der Größe ihres Ackers und der finanziellen Kraft ihres Haushaltes eingezahlt werden. Diese Beiträge gelten als „Anteil“ und werden nach fünf Jahren mit Zinsen an den Eigentümer zurückgezahlt. Kann die Summe, die zu einem Teil in Geld und zum anderen Teil in Sachen entrichtet werden soll, nicht in einem Mal bezahlt werden, so wird sie bis auf fünf Jahre gefristet. Aus diesem „Anteilskapital“ (ku fen chi chin) begleicht die Genossenschaft die Ausgaben für Saatgut, Dünge- und Futtermittel und die Entschädigung an die Bauern für den Gebrauch ihrer Tiere und Geräte. Der Rest soll als Investition liegen bleiben.

b) der sog. Reservefonds (kung chi chin), der aus den jährlichen Einkommen des landwirtschaftlichen Betriebs und den Nebeneinkünften aus Wald, Privatfeldern usw. kommt und in den Anfangsjahren 5 % des Einkommens nicht übersteigen darf. Es wird gern gesehen, wenn die Bauern zu diesem Fonds noch freiwillige Investitionen machen.

c) der sog. Wohlfahrtsfonds (kung i chin), der für die ersten Jahre höchstens 1 % des jährlichen Einkommens ausmachen darf. Aus ihnen werden die Ausgaben für die kulturellen und hygienischen Erfordernisse der Mitglieder bestritten.

Der Beitritt zur Genossenschaft ist frei. Ebenso kann der Bauer am Ende des Produktionsjahres frei wieder austreten. Verläßt er die Genossenschaft, so erhält er nur seinen der Genossenschaft übergebenen Anteil, aber ohne Zinsen. Die Investitionen, die er vielleicht bei den anderen Fonds gemacht hat, können ihm nicht zurückerstattet werden.

II. Die staatseigenen Landwirtschaftsbetriebe

Neben diesen schon existierenden und geplanten halbsozialistischen Genossen-

schaften, deren Mechanisierung freilich wohl noch vier oder fünf Fünfjahrespläne erfordert, gibt es schon die sozialistischen staatseigenen Betriebe. Hier sind hundert oder mehrere hundert Haushaltungen, ja selbst ganze Dorfgemeinschaften in einem Kollektiv zusammengefaßt, in dem es kein Privateigentum mehr gibt und wo die Produktionsmittel Eigentum des Kollektivs sind⁵. Die Zahl dieser schon existierenden Betriebe soll nach Mao Tse-tung im Jahre 1957 auf über 3018 anwachsen; das würde bedeuten, daß 16 Millionen mu Ackerland Staatseigentum geworden sind. Doch sind erst 141 Betriebe vollmechanisiert. Es bleibt der Regierung noch die schwere Aufgabe, die restlichen Betriebe zu mechanisieren, eine Aufgabe, die erst während des zweiten und dritten Fünfjahresplanes gelöst werden kann⁶.

III. Schwierigkeiten

Es braucht nicht eigens erwähnt zu werden, daß die Bauern nicht „in Begeisterung und heller Freude zu den Genossenschaften geströmt“ sind. Niemand, auch der chinesische Bauer, verliert gern, was er an Eigentum von den Vätern ererbt und durch persönlichen Fleiß sich erworben hat, mag es noch so klein und scheinbar wertlos für die Gemeinschaft sein. Auch kann bei vielen von ihnen von einem freiwilligen Beitritt zu den Genossenschaften nicht die Rede sein. Aus Berichten geht unzweideutig hervor, daß die Kanpu, die Partei- und Regierungshelfer, häufig die Bauern unter schwersten Druck gesetzt haben, damit sie der Genossenschaft beitreten⁷. Für einen, der die Mentalität des chinesischen Bauern kennt, wird es nicht schwer sein, sich in die von den neuen Verhältnissen ausgelöste Stimmung der Bauern hineinzudenken. Nicht mehr er bestimmt, was und wie und wann sein Acker bearbeitet wird; er hat nur zu tun, was andere ihm an Arbeit zuteilen. Nicht mehr er kann nun den mit seinem Schweiß erarbeiteten Ertrag in seine Scheunen bringen; für jedes und in allem, was er für sich und seine Familie zum Lebensunterhalt braucht, ist er abhängig von der Laune eines Kanpu, der „keine Erfahrung in der landwirtschaftlichen Arbeit hat und stur, ohne Rücksicht auf die örtlichen Gegebenheiten und ohne Rücksprache mit den erfahrenen Bauern die Verfügungen von oben durchführt“; eines Kanpu, der „nach Belieben die Häuser durchsucht, die Leute verhaftet und foltert, die jungen Leute zur Ehe zwingt, nach Willkür Arbeitspunkte abzieht und sogar von der Arbeit ausschließt“⁸.

Die Durchführung der Vergenossenschaftlichung und die Überwachung der Betriebe verlangen ein gewaltig großes Heer von Beamten. Es gibt Kollektive von 210 Haushaltungen, für die 101 Beamte angestellt sind, die einen hohen Tageslohn beziehen, auch wenn sie kaum etwas tun⁹. In einem anderen Kollektiv von 418 Haushaltungen sind 294 Beamte beschäftigt, von denen einige Titel tragen wie Brigadephauptmann, Zahlmeister, Leiter der hygienischen Abteilung, Statistiker, Technischer Leiter usw. Sie arbeiten nur bestimmte Stunden am Tage und beziehen festgelegte Prozente von der Tagesleistung des Kollektivs. Für alle diese Beamten muß der Bauer mitarbeiten in einem Tagespensum, das nicht auf 8 Stunden beschränkt ist¹⁰.

⁵ She hui chu i ti kuo ying nung ch'ang.

⁶ Peking Tägliche Volkszeitung, 17. Okt. 1955.

⁷ Ebendort. 28. Nov. 1956.

⁸ Ebendort.

⁹ Ebendort. 15. Aug. 1956

¹⁰ Ebendort.

Angesichts dieser Zustände ist es nicht verwunderlich, daß die Bauern „die Genossenschaft nicht wie die eigene Familie lieben“¹¹ und „der ganzen Bewegung der Sozialisierung negativ gegenüberstehen“¹². Aus Verbitterung, den falschen Weg gegangen zu sein — „je weiter wir den Weg des Sozialismus gehen, um so enger wird der Weg“¹³ —, aus Groll über die ungerechte Behandlung von seiten der Beamten und aus Mißtrauen gegen die Regierung, die trotz wiederholter Versprechungen dennoch den Arbeitslohn nicht erhöht hat, sabotieren die Bauern in vielen Gebieten die Produktion oder treten wieder aus den Genossenschaften aus¹⁴.

Die Regierung weiß um diese Widerstände und Schwierigkeiten, die von den Bauern kommen, und um die Resignation und Verzweiflung mancher Beamten, die die Schwierigkeiten nicht meistern können. Die führenden Politiker sprechen in ihren Reden ganz unverblümt von den reichen Bauern, den Grundbesitzern und anderen antirevolutionären Elementen, die mit allen Mitteln, öffentlich und geheim, die Bestrebungen der Regierung hintertreiben und zunichtemachen, nicht selten Saatgut und Ernten in Brand stecken, das Vieh eingehen lassen und die Beamten angreifen und schlagen¹⁵.

Trotz all dieser Schwierigkeiten und trotz aller Fehler, die gemacht worden sind, soll und muß die Sozialisierung der 100 Millionen individueller Bauernbetriebe durchgeführt werden. Denn diese Umformung kommt vornehmlich den armen Bauern zugute, die zwar schon durch die Bodenreform viel gewonnen haben, aber aus Mangel an Arbeitskräften und Produktionsmitteln nicht recht in die Höhe kommen können. Doch auch die untere Schicht der mittleren Bauern, bei denen sich viele positive Kräfte mit gehobenem politischem Bewußtsein befinden, hat den Nutzen davon, denn auch ihnen geht es trotz der Bodenreform noch schlecht¹⁶.

China hat für seine große Bevölkerung zu wenig bebautes Land. Es kommen im allgemeinen 3 mu Land auf eine Person, in anderen Gegenden nur 1 mu oder noch weniger. Die Bodenreform hat schon manches besser gemacht. „Dennoch leiden noch viele Menschen große Not. Nur die schnelle Durchführung der Sozialistischen Revolution kann auch die letzte Not heben. Nur durch die Sozialisierung der Landwirtschaft kann die Produktion gesteigert werden. Es gibt keinen anderen Weg. Tatsächlich ist die Produktion und die Qualität der Produktion in 80 % der 650 000 landwirtschaftlichen Betriebe gestiegen. Es folgt daraus, daß die Genossenschaften besser sind für die Produktion als die Hilfgemeinschaften und die Einzelbetriebe“¹⁷.

Auch dieses Ziel wird die Regierung erreichen. Davon ist sie überzeugt. Sie hat schon größere Schwierigkeiten überwunden und größere Siege errungen, allein deshalb, weil sie „den Glauben an die Partei und die Massen des Volkes“ hatte¹⁸.

IV. Hinweise für die Durchführung

Mit Klugheit, Vorsicht und Geduld läßt sich das Ziel erreichen. Die Verfügungen

¹¹ Ebendort. 28. Nov. 1956.

¹² Ebendort.

¹³ Ebendort. 13. Dez. 1956.

¹⁴ Ebendort. CNA Nr. 162.

¹⁵ CH'EN Po-ta. Hongkonger Ta Kung Pao, 20. Okt. 1955.

¹⁶ MAO Tse-tung. Hongkonger Ta Kung Pao, 18. Okt. 1955.

¹⁷ Ebendort.

¹⁸ CH'EN Po-ta, a. a. O.

und Richtlinien von oben sollen den örtlichen Verhältnissen und Bedürfnissen angepaßt werden; in keiner Weise soll man durch Unklugheit und Starrsinn den Unwillen der Bauern herausfordern. Den Genossen und Kanpu, die nur schnellen Fortschritt und großen Erfolg sehen möchten, wird die Ungeduld jenes Bauern ins Gedächtnis gerufen, dem die aufsprendenden Halme auf dem Felde zu langsam wuchsen und der ihnen im Wachsen nachhelfen wollte, indem er sie höher zog.

Viel wichtiger ist die ständige Kleinarbeit: das sozialistische Bewußtsein der Massen erziehen, ihre positiven Kräfte pflegen und ihren schöpferischen Geist fördern. Ihnen die Vorteile des Sozialismus zeigen; den Nutzen des kollektiven Betriebes gegenüber dem Privateigentum herausstellen; den Bauern ihren Egoismus bekämpfen helfen; die fleißigen Arbeiter in den Betrieben loben und die säumigen zurechtweisen. Nicht damit kommt man zum Sozialismus, daß man einige Tage Schlagworte und Parolen laut hinausschreit, sondern durch ständige Arbeit an den Menschen²⁰.

In leuchtenden Farben wird die Zukunft gezeichnet: ein mächtiges und starkes Vaterland, das in nichts den kapitalistischen Ländern nachsteht, ja sie einmal überflügeln wird. In fünf oder sieben, höchstens 12 Jahren hat sich das Angesicht des Landes vollständig verändert²¹.

V. Auswirkungen

1. Ist die Produktion in den sozialistischen Landwirtschaftsbetrieben wirklich gestiegen? — Die Angaben, die die Regierung macht, sind mit Vorsicht aufzunehmen. Wenn sich schon sonst leicht mit Zahlen operieren läßt, wieviel mehr ist Vorsicht geboten, wo die Kommunisten für eine Sache Propaganda machen. Aus Zeitungsberichten ist bekannt, daß die Kanpu in den Kollektiven entweder aus Unkenntnis der Materie, oder aber um die Wünsche der Regierung zu erfüllen, falsche Angaben über Produktion und Fortschritt gemacht haben²¹. Doch läßt sich wohl nicht ganz in Abrede stellen, daß der Bauer, selbst wenn er dem kollektiven Betrieb, dem beizutreten ihm schließlich keine andere Wahl bleibt, weniger Bereitschaft und Interesse entgegenbringt als seinem eigenen Haus und Hof, doch für eine Zeitlang unter Druck und drohender Strafe für Nichterfüllen seines „Solls“ mehr schafft als je in seinem Betrieb.

2. Was für Möglichkeiten bleiben dem Bauern noch, für seine Familie zu sorgen und überhaupt in seiner Familie zu leben? — Als Mitglied einer landwirtschaftlichen Betriebsgenossenschaft ist er nicht mehr Herr über seine Zeit. Arbeitszeit und Arbeitsplan werden ihm diktiert, wie auch andere ihn in seiner „Freizeit“ abkommandieren zu Schulung, Beratung, kulturellem Abend usw. — Verfasser erinnert sich an die Zeit, wo die kleinen Kaufleute mit ihren Betrieben zu einem Großbetrieb zusammengeschlossen wurden. Auch hier war dem einzelnen keine Freiheit gelassen, über seine Zeit zu verfügen. Für zwei Nächte war es in der Woche gestattet, nach Hause zu gehen. Wenn sich in ähnlicher Weise die Vergenossenschaftlichung und Kollektivierung der Landwirtschaft auswirkt, dann wären die Folgen für die Bauernfamilie und damit für das soziologische Gefüge des Staates von unübersehbaren, katastrophalen Folgen.

¹⁹ Ebendort.

²⁰ Beschluß des Central Comitees über die landwirtschaftliche Vergenossenschaftlichung vom 11. Okt. 1955. Hongkonger Ta Kung Pao, 19. Okt. 1955.

²¹ Pekingische Tägliche Volkszeitung, 22. Juli 1956. 12. Okt. 1956.

3. Durch die Mechanisierung der Landwirtschaft werden Arbeitskräfte frei, die in der Industrie eingesetzt werden können. Damit verschiebt sich das soziale Schwergewicht des Landes, das bisher in den Dörfern lag, auf die Städte und Industriezentren.

4. Da das Ziel der Sozialisierung der Landwirtschaft die schnellere Entwicklung der Industrie ist, steht nicht mehr der Bauer mit seinen Nöten im Blickpunkt und Interesse der Regierung, sondern der Industriearbeiter. Der Bauer verliert dadurch seinen Wert in der Gesellschaft.

5. Durch die Organisierung der Kollektive hat die Partei ihre Macht fühlbar bis in die kleinste Gemeinschaft ausgedehnt. Jede Regung des Menschen wird von ihr kontrolliert, wie sie auch jedem genau vorschreibt, was er zu tun und zu lassen hat. Der Mensch ist von ihr in allen Angelegenheiten des Lebens abhängig. In gesunden Tagen gibt sie ihm Arbeit und Brot, in kranken Tagen stellt sie ihm Arzt und Medizin und im Tode liefert sie ihm den Sarg. In solcher Abhängigkeit wird es der Mensch nicht wagen, sich gegen die Partei aufzulehnen, die ihm im Leben und Sterben unentbehrlich ist. Aber gerade diese Abhängigkeit verführt den Bauern zu einer gewissen Sorglosigkeit, daß er sich ganz auf das Kollektiv verläßt. Er hält es für überflüssig zu sparen, wie er es früher getan hat. Was er an Lohn bekommt, gibt er sofort wieder aus, und meistens für Dinge, die nicht lebensnotwendig sind.

Wird China den Weg gehen, den Sowjetrußland gegangen ist, und die Hungerjahre durchmachen, die auch Rußland auf dem Weg zur Sozialisierung der Landwirtschaft erlebt hat? Oder werden der Widerstand der Bauern und die ernststen Bedenken mancher gewichtiger Genossen die Regierung zum Einlenken bewegen? Wenn die Regierung ihr Ziel nicht aufgibt — könnte sie es überhaupt, ohne sich selbst aufzugeben? —, dann freilich werden das „Antlitz des Landes“ und seine Macht völlig verändert werden.

AUS DER PRAXIS UND FÜR DIE PRAXIS

P. ALKUIN BUNDSCHUH O.S.B. / NDANDA, OSTAFRIKA

SIPPE UND CHRISTLICHE FAMILIE BEI DEN BANTU

Es wurde mir die Frage gestellt, ob das Sippenwesen bei den mutterrechtlichen Stämmen in Afrika mit der christlichen Familiengestaltung vereinbar sei, oder ob auf die Beseitigung der Sippe hingearbeitet werden müsse. Die Beantwortung dieser Frage setzt eine genaue Kenntnis der Sippenstruktur voraus, wobei betont werden muß, daß diese Struktur in ihrer vielfältigen Auswirkung auf das soziale wie auf das eheliche und Familienleben an Reichhaltigkeit dem kanonischen Eherecht gleichkommen dürfte. In einem kurzen Artikel können natürlich nur einige wesentliche Punkte hervorgehoben werden.

Wenn in der Fragestellung *mutterrechtliche* Stämme herausgegriffen werden, scheint das vorauszusetzen, daß der Fragesteller keine Schwierigkeiten in dieser Hinsicht bei vaterrechtlichen Völkern sieht. Dem ist aber nicht so. Die Schwierigkeiten sind mindestens ebenso groß, wenn nicht größer, nur mit verkehrten Vorzeichen vor Vater bzw. Mutter. Wir wollen das ein wenig veranschaulichen.

Bei allen Bantustämmen handelt es sich in der Ehe nicht so sehr um das Eheglück der Partner als um Erhaltung und Vermehrung der Sippe. Die Zielsetzung der Ehe ist ausschließlich das Kind.

Bei *mutterrechtlichen* Stämmen siedelt der Mann zur Sippe der Frau über. Dort baut er sein Haus und auf deren Grund bestellt er seine Felder. Er zahlt entweder nichts oder wenig, da er ja seine Arbeitskraft mitbringt. Seine Aufgabe ist es, für Kleider und Nahrung von Frau und Kindern zu sorgen. Die Sippe der Frau überwacht ihn, ob er seinen Verpflichtungen nachkommt. Erst wenn er sich jahrelang bewährt hat, darf er unter Umständen die Frau zu einem anderen Wohnsitz mitnehmen. — Wir sagten bewußt, er siedelt über zur Sippe der Frau. Denn er heiratet nicht in die Sippe hinein. Mann wie Frau behalten ihre eigenen Geschlechtsnamen (Sippennamen) bei. Die Kinder erben den Sippennamen der Mutter und gehören ausschließlich zu deren Sippe. Beide Ehepartner besprechen wichtige Angelegenheiten mit ihren eigenen Verwandten. In den alltäglichen Angelegenheiten hat der Vater einen gewissen Einfluß auf die Erziehung der Kinder. Bei wichtigen Entscheidungen wie Schulbildung, Verlobung und Eheschließung tritt er aber hinter den ältesten Bruder seiner Frau und andere bedeutende Persönlichkeiten der Sippe zurück. Der Onkel mütterlicherseits vertritt also in wichtigen Fragen die Stelle des Vaters, genau wie dieser seinerseits das erste Recht hat über die Kinder seiner Schwestern.

Einige logische Folgerungen zeigen sich im Erbrecht. Ist der Vater ein Häuptling, so kann sein Nachfolger nicht aus seinen eigenen Kindern genommen werden, denn diese gehören ja nicht zu seiner eigenen Sippe. Die Erbfolge muß aber in der Sippe verbleiben. Also folgt ein Sohn seiner ältesten Schwester ihm in der Häuptlingsrolle. Stirbt der Vater, so beerben ihn nicht seine eigenen, aber sippenfremden Kinder, sondern die Verwandten seiner Sippe. Stirbt die Mutter frühzeitig, so hat der Vater bei der Sippe seiner Frau nichts mehr zu suchen. Er kann frei weggehen und eine Frau aus einer anderen Sippe heiraten. Seine Kinder verbleiben auf alle Fälle bei der Muttersippe. Der väterliche Einfluß beschränkt sich auf gelegentliche gegenseitige Besuche. Erst bei Verheiratung seiner Töchter erhält er einen kleinen Teil des erworbenen Heiratsgutes zugeteilt.

Bei *vaterrechtlichen* Stämmen muß der Mann ein hohes Heiratsgut bezahlen, um die Sippe der Frau für bisherige Auslagen für das Mädchen und den Verlust einer Arbeitskraft zu entschädigen. Denn dort siedelt die Frau über zur Sippe des Mannes. Da er für seine Frau bezahlt hat, kann er sie härter behandeln und stärker mit Arbeit belasten. Die Kinder erben den Familiennamen des Vaters und gehören zu dessen Sippe. Wie bei mutterrechtlichen Stämmen die Vaterrechte des Mannes, so sind hier die Mutterrechte der Frau beschränkt. Stirbt die Frau frühzeitig, so verbleiben die Kinder in der Vatersippe; stirbt aber der Vater frühzeitig, kann die Mutter nicht zu ihrer eigenen Sippe zurückkehren, denn man hat ja für sie bezahlt, sondern verbleibt Eigentum der Mannessippe, d. h. sie wird nach altem Brauch Frau des nächstältesten Bruders des Verstorbenen. Ich erinnere mich, daß zwei junge Männer aus Ungoni zur Küste kamen, um die Kinder ihres verstorbenen Bruders heim in ihre Sippe zu holen, die sie zuvor nie kennengelernt hatten, wobei sie als Christen es der Mutter freistellten, mit ihren Kindern mitzuziehen oder an der Küste zu bleiben und dort ihre eigenen Wege zu gehen.

Die Forderung, den Sippenaufbau in Afrika zu unterdrücken, ließe sich vergleichen mit dem Ansinnen, alle Pensionen, Renten, Versicherungen und dgl. in Europa abzubauen und die Verantwortung für das Wohl der einzelnen einer neu

zu gründenden Sippenordnung aufzubürden. Die Sippe hat nämlich im afrikanischen Leben eine ganz andere Bedeutung als man in Europa vermuten möchte. Die ganze soziale Struktur und Ordnung ist aufgebaut auf die Sippe. Es handelt sich dabei um eine einzigartige, naturhafte und blutverbundene soziale Ordnung in gegenseitiger Hilfeleistung wie kaum bei einem andern Volk. Sie garantiert allen eine Lebensmöglichkeit, erleichtert jedem die Gründung und Erhaltung einer Familie und läßt keinen verhungern oder im Elend zugrunde gehen, außer die ganze Sippe ist am Verhungern und im Elend. Eine Zerstörung der Sippe müßte zu völligem Chaos führen. Der einzelne würde seine soziale Sicherheit verlieren, ohne daß wir ihm einen Ersatz dafür bieten könnten.

Lösungsversuch. Das Elternrecht ist ein unverändertes Naturrecht, gestützt durch ein positives Gebot Gottes, das Rechte und Pflichten von Eltern und Kindern ordnet. Daß die Auffassung des Afrikaners dem nicht voll entspricht, haben wir bereits gesehen. Es handelt sich weniger um eine Ablehnung als vielmehr um eine Verschiebung dieses Rechten- und Pflichtenkreises. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als müsse man unnachgiebig gegen den Einfluß der Sippe einschreiten. Da aber das Recht der Eltern nicht prinzipiell gezeugnet oder aufgehoben, sondern nur eingeschränkt ist, so tun wir gut daran, die elterlichen Rechte mehr und mehr zu betonen und ihre Hebung zu fördern.

Wichtig ist in dieser Sache, daß wir uns selber klar werden über unsere eigene Zielsetzung. Wollen wir eine individualistische christliche Familie nach europäischem Muster, oder erstreben wir eine vollrechtliche christliche Familie im Rahmen der Sippe? Können wir erstere aufbauen, ohne die ganze Struktur der afrikanischen Völkerschaften niederzubrechen? Würde eine solche Familie sich nicht in ein allzu egoistisches Gebilde auswachsen, das am Ende zu Klassenbildung und Klassenkampf führen müßte ähnlich wie in anderen Ländern?

Was wir benötigen, ist nicht Revolution, sondern Evolution, mit anderen Worten eine Stärkung der christlichen Familie im Rahmen der Sippe. Bei der jungen Generation gehen die Bestrebungen vielfach in dieser Richtung, wobei die praktische Verwirklichung allerlei Schwierigkeiten mit sich bringt. Hierin ist es Aufgabe der Mission, und teilweise auch der Regierung, beratend und richtunggebend beizustehen. In manchen Fällen müssen wir uns geradezu schützend vor die Sippe stellen, um nicht durch eine radikale Entwicklung beides, Sippe und christliche Familie, zu gefährden.

P. JOH. GEHBERGER S.V.D. / NEU-GUINEA EIN EHEFALL AUS DEN MISSIONEN

In der ZMR 40, 1956, 222 wird von P. Gerard Oesterle, O.S.B., folgender Fall behandelt: „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 Probeehe in diesem Lande 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 bislang niemand sagen, ob eine christliche Ehe rechtlich möglich ist.“ So der Missionar aus Afrika.

P. Oesterle bringt nun 4 Lösungsversuche für diesen Fall, die aber teilweise ihre Bedenken haben: 1) Die Anwendung des Can 1127: „*In re dubia privilegium fidei gaudet favore iuris*“. Weil Zweifel besteht über die Tatsache einer Naturehe, könnte diese Ehe vom Ordinarius als zweifelhaft erklärt werden, und dann könnte Can. 1127 angewendet werden. Auf S. 224 ist wohl ein grober Druckfehler unterlaufen. In Zeile 5 unten muß statt „Taufe“ „Ehe“ stehen.

2) *Dissolutio vinculi naturalis in favorem fidei*.

3) Dispens vom *matrimonium ratum non consummatum* nach Can. 1119.

4) Anwendung des *Privilegium Paulinum* von seiten des Omari.

Zu diesen vier Lösungsversuchen könnte folgendes bemerkt werden: Es wird nicht gesagt, ob Omari von einem Missionar oder von einem Katechisten oder sonst jemand in Todesgefahr getauft wurde. Ein Missionar hätte sicher an das Eheverhältnis des Omari gedacht. Er konnte ihn nicht taufen, wenn ungültige oder zweifelhaft gültige Ehe vorlag. Falls er von einem Missionar getauft wurde, wird man wohl eine gültige Naturehe annehmen müssen. Damit würde der Lösungsversuch unter 1) fallen. Ferner hat es seine Bedenken, in einem bestimmten Gebiete die Probeehe als das Normale anzusehen. Römische Entscheidungen sprechen eine andere Sprache. Vgl. Wernz-Vidal, *De Matrimonio*, n. 631: „*Praeterea Sedes Apostolica numquam admisit generale principium in aliqua regione, ubi corruptissimi vigent mores, quo statuitur quasi a priori omnia matrimonia etiam cum prima uxore habenda esse invalida*. Cf. S. C. de Prop. Fide 5 Decembris 163, Instr. S. C. Inqu. 18 Dec. 1872 ad Vic. Apost. Oceaniae centr. Deinde quod est „*ferre moraliter certum*“ id non est simpliciter certum. Tandem Paulus III. 1. c. (Const. „*Altitudo*“, Can. 1125) nequaquam supponit omnia matrimonia illorum infidelium esse nulla; secus plane inepte statuisset quod infideles conversi, si recordarentur quatenus fuisset prima ipsorum uxor, aliis dimissis illam retinere debere; nam certe uxor illegitima non est retinenda. Similiter, nisi quis velit fingere contradictionem inter Paulum III. et S. Pium V., nequit admittere S. Pium V. (Const. „*Romani Pontificis*“, Can. 1125) omnia matrimonia istorum infidelium certo reputasse invalida, neque ullus singularis favor istis barbaris fuisset concessus; etenim *nullitate* prioris matrimonii *certo* probata, plena est libertas ex natura rei et sine speciali favore transeundi ad secundas nuptias. Cf. S. C. Inqu. 20 Junii 1866, 18 Maii 1892 ad 1.“

Die sehr lange Instructio S. C. S. Officii vom 9. December 1874 (Ad Ep. S. Alberti), zitiert aus „*Collectanea S. C. de Prop. Fide*“ ed. Romae 1907, n. 1427, enthält folgenden passus: „*Dicebas Barbari infideles, quibus Evangelium praedicamus, nullum ineunt matrimonium; copulantur, ita dixerim, ad experimentum, et hoc experimentum est quodammodo perpetuum . . .*“

„2) Ceterum haud certum compertumque est apud istas gentes nullum constare matrimonium secundum ius naturae, omnes et singulas indiscriminatim coniunctiones esse concubinatus, immo quamlibet ut confusam nuptiarum notitiam earumque discriminis a concubinato a barbarorum mentibus penitus excidisse. Re quidem vera iudicium quo alienae genti legitimus torus denegetur, proferri nequit, nisi praehabita diligenti morum investigatione, et innitatur gravibus oportet argumentis in facto positis; secus attendenda est praesumptio iuris; illis enim deficientibus, pro perduto quovis populo clamat natura, quae in omnium cordibus primas exculpit nuptiales tabulas; ait enim Apostolus: „Cum gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex. Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis“ (Rom II., 14). Quid, quod apud ipsas nationes quae ad extremam corruptionem adductae connubii iura penitus oblitterarunt, semper reperire licet aliquod in quibus non est adeo obscuratum lumen intellectus neque adeo diminuta naturalis inclinatio ad virtutem?

„3) Praeterea si collectim sumantur ea quae ex parte data opera attulisti, et ex parte tetigisti obiter, satis abundeque patet aliquam matrimonii notitiam eos habere, nam quadantenus norunt coniugii naturam, causas, legesque. Et de natura, omnia quae de eorum coniunctione habet relatio, quamdam praeseferunt maris et feminae maritalem coniunctionem consuetudinem vitae retinentem. Sic cum dicas a barbaris coniugium eodem plane loco haberi ac contractum herilem, hoc ipso aperte profiteris ex eorum mente nuptiis vim inesse cuiusdam contractus naturalis, easque naturalem quamdam praeseferre obligationem et vinculum; pactio enim inter dominum et servum pertinet ad naturam.“ . . .

„11. Omnibus igitur perpensis, palam est praestitui non posse generalem regulam, ex qua, nulla in casibus particularibus inquisitione praemissa, matrimonia infidelium istius regionis, et eorum catholicorum, qui in eadem ignorantia versantur, haberi debeant veluti mera contubernia, sed *in singulis casibus* instituendum est examen circumstantiarum, et modi quo coniugium *primitus* fuerit initum, tum eius diuturnitatis aliorumque adjunctorum quae accesserint.“

Die gleichen Grundsätze finden wir in S. C. S. O. 19 Maii 1892, Collectanea n. 1797, wo es sich um Ehen von Sklaven handelt: „Les unions au Zanguebar se contractent selon les trois façons. Qu'en penser au point de vue de l'indissolubilité du lien matrimonial?“

„R. Ad 1. In decisis fer. IV, 29 Julii 1885, nempe cum praestitui non possit generalis regula ex qua matrimonia infidelium istius regionis haberi debeant veluti mera contubernia, instituendum est in singulis casibus particularibus examen circumstantiarum et modi, quo coniugium primitus initum fuerit, tum eius diuturnitatis aliorumque adiunctorum quae accesserint“.

Dr. L. Van de Berg, O. F. M., *De Infidelium Polygamorum Conversione* (Maas-tricht 1951), handelt über die Schwierigkeiten, die die Missionare auf den Gambier-Inseln in der Südsee vor über 100 Jahren fanden. Anfangs waren die Missionare geneigt anzunehmen, daß es dort keine richtige Naturehe gebe. O. c. n. 68: „Itaque loquens de insulis Gambier, Vice-Praefectus advertit permanentiam et stabilitatem vinculi coniugalibz ibi omnino ignorari“. Aber schon nach einigen Jahren kamen die Missionare zu einem anderen Urteil. L. c. n. 123: „Haec magis premunt quando in opere quod P. Honoratus Laval de insulis Gambier conscripsit, iudicia non obscura de validitate matrimonii ibidem contracti invenimus“. . . . Praeterea iam vidimus quomodo missionarii iam post aliquos annos in tertio suo ad Romam recursu graviter dubitabant de veritate

suae opinionis primigenae et non amplius, ut vult P. Van Everbroeck, de veritate insularum matrimonii“.

So ist Rom im allgemeinen geneigt, die Naturehen als gültige Ehen anzusehen, trotz falscher Ansichten über Einheit und Unauflöslichkeit. Die Möglichkeit der Anwendung des Can. 1127 auf unseren Fall bleibt immerhin noch offen. Aber sie soll besser unterbleiben, wenn sich eine bessere und sichere Lösung finden läßt.

Lösung 2): Dissolutio vinculi naturalis in favorem fidei ist möglich. Da müßte aber der Fall nach Rom gehen. Das ist mit viel Arbeit verbunden, für die in einer Mission vielfach keine eigens geschulte Kraft zur Verfügung steht.

Lösung 3): Dispens vom Matrimonium ratum non consummatum bereitet die gleichen Schwierigkeiten wie Lösung 2).

Lösung 4): Anwendung des Privilegium Paulinum — Omari interpelliert Canisiaga, erhält eine negative Antwort, heiratet seine Konkubine, Canisiaga wird frei — stößt auch auf Schwierigkeiten.

Es wird im Casus nichts davon gesagt, daß die heidnische Konkubine des Omari katholisch werden will. Das ist aber Voraussetzung für die Anwendung des paulinischen Privilegs. Rom könnte allerdings Dispens geben für eine Ehe mit einer Heidin. Es ist aber fraglich, ob Rom das tun würde in unserem Falle. Ferner scheint eine Interpellation von seiten des Omari an Canisiaga moralisch nicht erlaubt zu sein. Omari hat nicht die Absicht, nach einer positiven Antwort zu Canisiaga zurückzukehren. Also wäre eine Interpellation ein Akt von Unehrlichkeit. Non faciamus mala ut eveniant bona. Vermeersch sagt in *Periodica* 10, 1922, 33: „Sincere enim interpellatio fieri non potest a coniuge qui ipse nollet cum parte interpellata cohabitare“. Rayanna sagt in *Periodica* 1939, 203: „Nam si conversus non debet redire ad primam uxorem, ad quid est illa interpellatio?“ Da könnte man aber gleich an die Facultas XXVII der Apostolischen Fakultäten denken, die den Missions-Ordinarien gewährt sind: „Permittendi ut, accedente gravi causa, interpellatio conjugis infidelis ante baptismum partis quae ad fidem convertitur fieri possit; nec non, gravi pariter de causa ab eadem interpellatione, ante baptismum partis quae convertitur, dispensandi, dummodo hoc in casu ex processu saltem summario et extrajudiciali constet interpellationem fieri non posse vel fore inutilem“. Aber dieser Weg ist nicht gangbar, weil ja Omari schon getauft ist.

Es wäre auch ungerecht, dem Omari durch Gewährung der Interpellationen oder Dispens von ihnen aus seiner Schwierigkeit zu helfen, in die er selbst böswillig geraten ist, während Canisiaga keine Interpellationen für den gleichen Zweck anwenden könnte, weil ja Omari nicht mehr Heide ist. Sie ist zwar auch des Ehebruchs schuldig; aber ihre Schuld ist sicher geringer als die des Omari. So haben diese vier Lösungsversuche ihre Bedenken und Schwierigkeiten.

Eine bessere und sicherere Lösung wird die Anwendung der Constitutio „Romani Pontificis“ (oder Constitutio Piana) Can. 1025 bringen.

Die Constitutio Piana wurde durch den Hl. Papst Pius V. für bestimmte Missionsgebiete gewährt und durch den neuen Codex Juris Canonici auf die ganze Kirche ausgedehnt. Der Text der Constitutio spricht zwar nur von Polygynisten. Aber wegen der natürlichen Gleichberechtigung von Mann und Frau müssen die Vergünstigungen auch auf Polyandristen ausgedehnt werden. Wir haben darüber eine Entscheidung der S. C. S. O. vom 5. September 1855 (Collectanea S. C. de Prop. F., ed. Romae 1907, n. 1117).

Der Vorteil bei Anwendung der Const. Piana besteht darin, daß keine Interpellationen nötig sind. Der Text der Constitutio sagt nichts von Interpellationen. Aus der Antwort der Congr. de Prop. F. auf das Votum 12 des chinesischen Plenarkonzils von Shanghai im Jahre 1924 (Akten veröffentlicht im Jahre 1929) geht klar hervor, daß bei Anwendung der Const. Piana keine Interpellationen gefordert sind (*Primum Concilium Sinense*, Zi-Ka-Wei 1929, 273). Das gleiche geht hervor aus einer Antwort des Heiligen Offiziums, 26. März 1952, auf eine Anfrage des ersten Plenarkonzils von Indien (*The Constitutio Piana and India's Indult*, in: *The Jurist*, Washington 1952, 441).

Es wird in den Missionen viele Fälle geben, die sich leichter lösen lassen durch die Anwendung der Const. Piana als durch das Priv. Paulinum. Die Anwendung der Const. Piana ist einfacher und erfordert weniger Formalitäten. Wenn zwei heidnische Ehepartner sich getrennt haben, wird es in vielen Fällen so sein, daß bald der eine Teil oder auch beide Teile eine neue Verbindung eingehen. Wenn das mit dem Willen einer bleibenden Verbindung geschieht, haben wir schon den Fall von Polygynie (oder Polyandrie).

Canisiaga ist Polyandristin vor ihrer Taufe und darf deshalb die Vergünstigungen der Constitutio Piana für sich gebrauchen. Der Umstand, daß ihr erster, rechtmäßiger Mann, Omari, schon getauft ist, ist kein Hindernis für diesen Gebrauch. J. de Reeper, in *A Missionary Companion*, ² Dublin 1953, 222—223, beweist die Probabilität dieser Ansicht, und zitiert Cappello, Doheny, Coronata, Boudon, Rayanna, Peltier als Vertreter dieser Ansicht. Er sagt abschließend: „The fact that this opinion has never been condemned, forbidden or frowned upon by the Holy See, can be considered as a negative argument in its favour. And if the arguments are not considered strong enough to dissipate the doubt, one can still follow this opinion by appealing to Can. 1127: „In re dubia privilegium fidei gaudet favore iuris“. Die gleiche Ansicht wird vertreten in *The Clergy Review*, (London) 41, 1956, 297.

Aber auch der andere Umstand in unserem Falle, daß der zweite, unrechtmäßige Mann der Canisiaga, Stanislaus, schon getauft ist, bildet kein Hindernis für den Gebrauch der Const. Piana. Diese Ansicht wird als probabel vertreten von P. Denis S. J. in *Revue du Clergé Africain* (Mayidi, Congo Belge) 1952, 174 und 1955, 25. Mit Rücksicht auf Can. 1127 kann man auch dieser probablen Ansicht folgen.

Nun will es aber ein glücklicher Zufall, daß beide probable Ansichten in unserem Falle zusammentreffen. Die wesentlichste Bedingung für die Anwendung der Const. *Romani Pontificis* „quia durissimum esset separare eos ab uxoribus“ ist in unserem Falle erfüllt: Der Polyandristin Canisiaga würde es sehr schwer fallen, sich von Stanislaus zu trennen. Ohne Interpellationen kann somit Canisiaga getauft und unmittelbar nach der Taufe mit Stanislaus in forma canonica getraut werden. Aber natürlich muß die Dispensatio super impedimento criminis dazu kommen. Stanislaus hat nach seiner Taufe mit Canisiaga Ehebruch begangen und sie nach Stammessitte geheiratet (Can. 1075, 1^o). Siehe darüber Payen S. J., *De Matrimonio*, Zi-Ka-Wei 1935, vol. I., casus 171, und Doheny, *Canonical Procedure in Matrimonial Cases*, Milwaukee 1948, vol. I., 685. Durch diese kirchliche Heirat Stanislaus - Canisiaga cath. wird die frühere Naturehe Omari - Canisiaga gelöst. Somit ist dann Omari frei und kann mit irgendeiner freien Person heiraten. Aber wohlgemerkt, auch bei ihm ist für eine Heirat mit der Konkubine das impedimentum criminis eingetreten, weil er nach seiner Taufe

adulterium cum attentatione matrimonii verübt hat. Somit muß auch er vom impedimentum criminis dispensiert werden. Für die Heirat mit der heidnischen Konkubine benötigt er natürlich eine Dispens super impedimento disparitatis cultus. Es ist sehr leicht möglich, daß in solchen Fällen das impedimentum criminis übersehen wird.

Die Vergünstigungen, welche die Const. Piana gewährt, werden eingehend behandelt in dem grundlegenden Artikel von Rayanna S. J., *De Constitutione S. Pii Papae U. „Romani Pontificis“*, in Periodica de re Morali, Canonica, Liturgica (Romae) 1938 und 1939, ferner von J. de Reeper, *Missionary Companion*, J. de Reeper, *The Constitutio Piana, a hidden treasure in Can. 1125*, ferner zahlreiche Fälle in *Revue du Clergé Africain* seit 1945. Vor einer allzu freien Anwendung der Const. Piana warnt der Casus in der *Theol.-Prakt. Quartalschrift* (Linz) 1955, 231—238.

STATISTIK

E. A. WORMS SAC / MANLY, NEW SOUTH WALES (AUSTRALIEN)

BESTAND UND ZUKUNFT DER WESTAUSTRALISCHEN URBEVÖLKERUNG — 24. Juni 1957

Anfang dieses Jahres gab ich eine Statistik des Bestandes der Ur- und Mischbevölkerung ganz Australiens auf Grund des *Official Year Book* (1954) und des privaten Berichtes der *Victorian Aboriginal Group* (1954) bekannt¹. Alle Daten beruhten auf einer Schätzung des Jahres 1947 mit Ausnahme der Angabe der Regierung von West-Australien von 1952, welche die Anzahl ihrer Eingeborenen auf 21 051 berechnete.

Dieselbe Behörde veröffentlichte durch den Kommissar für Eingeborenen-Wohlfahrt (Commissioner of Native Welfare) im Beginne 1957 einen eingehenden Bericht², der nicht nur einen genaueren Einblick in die Anzahl der westaustralischen Eingeborenen (Schwarze und Mischlinge) und der unter ihnen tätigen Missionsinstitute bietet, sondern auch über ihre finanziellen Beihilfen und angestrebte Emanzipation Mitteilung macht.

1) Statistik

Am 30. 6. 1956 gab es in West-Australien insgesamt 21 298 Eingeborene, d. h. 14 351 Vollblütige und 6947 Mischlinge. In der Zahl der Vollblütigen sind 6000 Nomaden eingeschlossen. Doch beruht die letztere Angabe auf Vermutung (*guess*), die unrichtig sein kann (*could be inaccurate*, 7). Diese farbige Bevölkerung verteilt sich über ein Gebiet von 2 527 623 qkm mit 639 771 Weißen und bildet somit 3,3 % der Gesamtbevölkerung West-Australiens. Die sich in den einzelnen Landesteilen verschiebende Verteilung der Ureinwohner und Mischlinge wird

¹ ZMR 41, 1957, 70 f.

² *Annual Report of the Commissioner of Native Welfare for the Year ended 30th June, 1956*. By authority; William H. Wyatt, Government Printer / Perth 1957, 1—70. 20,5 × 33,5 cm.

durch die jeweiligen Quoten der fünf Verwaltungsbezirke (*Districts*) in folgender Aufstellung ersichtlich. (cf. Appendix No. 3, p. 69).

	Vollblütige				Mischlinge				Vollblütige und Mischl. zusammen
	Männer	Frauen	Kinder	Gesamt- zahl	Männer	Frauen	Kinder	Gesamt- zahl	
Nord-Bezirk	1637	1553	941	4131	182	175	406	763	4894
Nordwest-Bezirk	846	664	385	1895	208	188	321	717	2612
Zentral-Bezirk	517	458	404	1379	465	415	964	1344	3223
Nordzentral-Bez.	300	256	175	731	379	349	825	1553	2284
Südbezirk	59	51	105	215	484	433	1153	2070	2285
	3359	2982	2010	8351	1718	1560	3669	6947	15298
Nomaden									6000

Gesamtzahl der Vollblütigen und Mischlinge Westaustraliens: 21298

An diese Liste knüpfen der Kommissar und der Referent einige Feststellungen.

1. Die Zahl der erfaßten Eingeborenen (ohne Nomaden) belief sich im Jahre 1956 auf 15 298, d. h., 8351 Vollblütige, 6947 Mischlinge, im Jahre 1926 auf 14 378, d. h., 12194 Vollblütige, 2193 Mischlinge. Obwohl sich also die Gesamtzahl um fast 1000 erhöhte, hat sich innerhalb einer Generation die Urbevölkerung um ein Drittel vermindert, die der Mischlinge aber um ein Dreifaches vermehrt. Der Kommissar ist der Ansicht, daß das Absinken der Ureinwohner bereits statisch geworden sei und daß die Ureinwohner an einigen Plätzen sogar zugenommen haben. Er führt diese Erscheinung auf Gewöhnung an europäische Nahrung, an das tägliche Tragen von Kleidern und auf erworbene Immunität gegen Influenza und Masern etc. zurück. Es bleibt aber abzuwarten, wie sich diese Bewegungen in Zukunft entwickeln werden.

2. Obige Aufstellung läßt erkennen, daß sich die Zahl der Mischlinge schnell erhöht, je weiter man sie nach dem Süden zu verfolgt, wo die Ansiedlung der Weißen um 1829 begann. Andererseits kann man deutlich die Steigerung der Vollblütigen um das Zwanzigfache feststellen, je weiter man sich dem ziemlich unberührten Norden des Staates nähert, wo sich die Nomaden befinden und die Pallottiner erst 1940 eine Mission (Balgo) unter den Wüstenstämmen errichteten.

3. Der Bereich erwähnt das steigende Bestreben dieser Stämme, sich auf die am Rande der Great Sandy Desert gelegenen Missionen hinzuwenden. Es handelt sich um die beiden Pallottiner-Missionen am Ostrande (Balgo) und Südrande (La Grange), sowie um eine protestantische Mission in südwestlicher Richtung (Jigalong). Sie ziehen aber auch z. T. in die von Weißen besiedelten Gegenden des Südens (Goldfields), wo sie die Behörden vor schwierige soziale und ökonomische Fragen stellen (7).

2) Missionen

Um die Christianisierung dieser Eingeborenen bemühen sich innerhalb der fünf Verwaltungsbezirke 11 katholische und 20 protestantische Missionsstationen (cf. 11—12, 70).

Katholische Missionen

1. Benediktiner: New Norcia Mission im Zentral-Bezirk; Kalumburu oder Drysdale Mission im Nord-Bezirk.
2. Pallottiner: Beagle Bay Mission, Lombadina Mission, Balgo Mission, La Grange Mission, Broome (Pfarrei, Schule, Waisenhaus der Schw. v. Hl. Johannes v. Gott), Derby (Pfarrei, Schule, Pensionat) im Nord-Bezirk; Tardun Mission im Nord-Zentral-Bezirk; Wandering Mission im Süd-Bezirk.
3. Diözese vom Geraldton: Pt. Hedland (Pfarrei, Schule der Schwestern der Darstellung) im Nordwest-Bezirk.

Protestantische Missionen

1. Anglikaner: Forrest River Mission im Nord-Bezirk.
2. Presbyterianer: Wotjulum Mission im Nord-Bezirk.
3. United Aboriginal Mission: Fitzroy Crossing Mission, Sunday Island Mission, Derby Mission im Nord-Bezirk; Mt. Margaret Mission, Cosmo Newberry Mission, Warburton Ranges Mission im Zentral-Bezirk; Gnowangerup Mission im Süd-Bezirk.
4. Church of Christ: Carnarvon Mission im Nordwest-Bezirk; Norseman Mission im Zentral-Bezirk.
5. Methodist Church: Mogumber Mission im Zentral-Bezirk.
6. Gospel Brotherhood: Kurranwang Mission im Zentral-Bezirk.
7. Evangelical: Cundeelee Mission im Zentral-Bezirk.
8. Apostolic Church: Jigalong Mission im Nordzentral-Bezirk³.
9. Seventh Day Adventists: Karalundi Mission, Wiluna Mission im Nordzentral-Bezirk.
10. Baptists: Marribank Mission im Süd-Bezirk.
11. Interdenominational: Roelands Mission im Süd-Bezirk.
12. „Private“: Wongutha Mission im Zentral-Bezirk.

Die katholischen Missionen sind also in den nördlichen und südwestlichen Gegenden vertreten. Im letzteren Gebiete begannen bekanntlich die Benediktiner (Abtei Nullius New Norcia) die erste katholische Mission in W.A. im Jahre 1847. In dem südöstlichen Teile West-Australiens besteht keine katholische Mission.

3) Finanzielle Beihilfe

Im Berichte ist nirgends die Gesamtzahl aller von den Missionen betreuten Eingeborenen angegeben, wohl aber die Zahl der dort untergebrachten Kinder und Invaliden, nämlich 1406 resp. 542. Für diese spendete die westaustralische Regierung während des am 30. 6. 1956 abgeschlossenen Jahres austr. Pfd. St. 201 415 (ca. DM 1 893 380), d. h. pro Kopf Pfd. St. 103 (ca. DM 968) hauptsächlich für Wohnung, Kleidung, Gesundheitspflege und Erziehung (cf. Appendix No. 4, p. 70). Diese Beiträge zu treuen Händen der Missionen stellen 48 % der Gesamtausgaben des Eingeborenenamtes dar. Ungefähr die Hälfte seiner Ausgaben kamen also nur dem zehnten Teil der farbigen Bevölkerung zugute (p. 11). Den übrigen 90 % überwies es Pfd. St. 23 438 (DM 220 317) für ähnliche Zwecke (cf. Appendix No. 2, p. 68).

4) Pflichten und Ziel des Eingeborenen-Amtes

Am Anfange und Ende seines Berichtes weist der Kommissar auf die Aufgaben seiner Abteilung (5—6) hin, so wie sie im Native Welfare Act 1905—1954 für

³ Hiermit ist die in ZMR l. c. 70 angezeifelte Schreibweise „Djilagon“ richtig gestellt.

West-Australien festgelegt wurden: Erhaltung und Zufriedenheit der Eingeborenen, Schutz gegen Ungerechtigkeit, Gewalt und Betrug, sowie Erteilung des Bürgerrechtes. Durch letzteres sollen die Eingeborenen „gleiche Rechte und Pflichten wie jeder andere Untertan Ihrer Majestät“ erhalten. Damit hört „der Eingeborene auf, gesetzlich ein Eingeborener zu sein“ (6), und untersteht nicht mehr diesem Amte. Jedem Farbigen kann auf Antrag und nach eingehender Prüfung dieses Privileg zuerkannt werden. Von bisher 1290 Anträgen wurden 982 bewilligt und 192 abgelehnt (64). Der Kommissar bringt am Schluß seines Berichtes sein eignes Ideal zum Ausdruck: „Total integration, absorption, assimilation or whatever it may be called at all reasonable economic and social levels“ (12). Dieser Wunsch ist der Verwirklichung durch Beschluß des west-australischen Staatskabinetts vom 14. 5. 1957 bedeutend näher gebracht, nachdem dieses eine Kommission von drei Ministern zur Prüfung der Zusprechung 'vollen Bürgerrechtes von Geburt an' (*citizenship rights by birth*) einsetzte. Dieses Recht war der Urbevölkerung des Nord-Territoriums unter Verwaltung der australischen Bundesregierung von Canberra bereits früher verliehen.

BERICHTE

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE TAGUNG IN MARBURG

Der deutsche Zweig der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte (I.A.H.R.) hielt seine siebte Jahrestagung am 30. und 31. Juli 1957 in Marburg (Lahn) ab. Gemäß dem Beschluß auf der vorigjährigen Tagung in Bremen wurde die diesjährige Tagung als Arbeitstagung gehalten: nach kurzen Referaten, für die jeweils 30 Minuten vorgesehen waren (die aber stets überschritten wurden), sollte Gelegenheit zu ausgiebiger Diskussion sein; nur ein öffentlicher Vortrag wurde gehalten. Man tagte in einem Hörsaal der Universität, der öffentliche Vortrag fand im Landgrafenhaus statt.

Zahlreich waren die Teilnehmer aus Mitteldeutschland. Aus Ankara war anwesend Frau Prof. Schimmel, aus Rom Prof. Bianchi, aus Lund (Schweden) Dozent Dr. Diehl.

Den Vortragssaal schmückte an der Stirnseite ein Bild von Rudolf Otto, dessen Todestag sich zum 20. Mal jährte. Der Vorsitzende, Prof. Heiler, gedachte seiner Verdienste um die Begründung der vergleichenden Religionswissenschaft in Deutschland, wo er Marburg zu einem Zentrum solcher Studien machte, wie es Straßburg ist. Otto begründete den religiösen Menschheitsbund als möglichen Raum der Begegnungen und Zusammenarbeit, in Bremen 1956 neu begründet als Deutscher Zweig des Weltkongresses der Religionen. Otto begründete auch die religionswissenschaftliche Sammlung, für die sein Nachfolger Heinrich Frick im Schloß geeignete Räume gewinnen konnte.

Prof. Böhlig (Halle) sprach über „Das Verhältnis zwischen Christentum und Manichäismus“. Der Manichäismus, zunächst vom Christentum abhängig, später ihm als Fremdreigion gegenüberstehend, kann nicht als iranische Religion angesehen werden. Er bemächtigt sich in eigenwilliger Deutung der Heiligen Schrift, treibt Weltmission, ruft eine umfangreiche Literatur hervor und wird

die Häresie par excellence, deren Name auch auf nichtmanichäische Gnostiker und Philosophen übertragen wird.

Prof. Fichtner (Bethel) berichtete über „Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt des Alten Testaments“. Israel, immer bedroht von dem Einbruch und der Übernahme vorjahwistischer und außerisraelitischer Vorstellungen und Praktiken, versucht ihrer in Kultus und Prophetismus Herr zu werden. Von daher stammt die Forderung, dem Herrn allein zu dienen. Dem versuchte man zu genügen durch Verbot oder Übernahme des Fremdgutes; die Übernahme geschah teils ohne, teils mit veränderter Motivierung.

Prof. Schimmel (Ankara) stellte „Die Begegnungen des Christentums mit dem Islam im Mittelalter“ dar. Die islamische Kritik am Christentum setzte früher ein als die entsprechende christliche. Die Argumente blieben Jahrhunderte hindurch die gleichen: Paulus habe das Christentum verdorben; Jesus sei zwar Prophet, aber nicht Gott, seine Gestalt in den Evangelien durch die Schwäche oder Bosheit der Jünger gefälscht, und zwar an 78 Stellen; die Trinitätslehre sei unhaltbar; ein leidender Christus unmöglich, der Monophysitismus untragbar; getadelt werden die Vorstellungen vom Paradies, die kultischen Gebräuche, der Zölibat, die mangelnde Reinlichkeit. Die Kritik am Islam wendet sich besonders gegen Mohammed und ist weithin unerfreulich. Er wird als Lügenprophet und Vorläufer des Antichrist hingestellt, ihm wird unwürdiges Leben, besonders Polygamie, vorgehalten. Gleichwohl wurden die Beziehungen allmählich friedlicher und freundlicher: 1143 wurde der Koran ins Lateinische übersetzt und 1543 neu gedruckt; Raymundus Lullus gründete 1276 in Miramar eine Sprachschule. Theologisch näherte man sich, indem man den Koran fast als Logos im christlichen Sinn auffaßte, und auch in der Verehrung der beiden Stifter, indem ein Geburtslied auf Mohammed fast als Weihnachtslied auf Christus verstanden werden kann.

Den „Bericht über die islamisch-christlichen Gespräche in Bhamdoun (Libanon)“ gebe ich gesondert in diesem Heft auf S. 283—294.

In dem einzigen öffentlichen Vortrag schilderte Dr. L a n c z k o w s k i (Wabern) „Die Begegnungen des Christentums mit der aztekischen Religion“ lebhaft und anschaulich. Nicht militärische, nicht wirtschaftliche, nicht soziale Gründe bewirkten den Sieg der Spanier, sondern nur religiöse: der Glaube der Azteken an göttliche Wesen, die aus dem Osten kamen, genau zu der Zeit, zu der sie erwartet wurden, und so häßlich waren, wie man es annahm.

Eindringlich und sorgfältig befaßte sich Dr. B a u m b a c h (Jena) mit „der widergöttlichen Macht in den Qumrāntexten und in den Johanneischen Schriften“. In den Qumrāntexten ist Belial der Verführer zur Abtrünnigkeit und Repräsentant der Welt der ἀνομία; ebenso ist in den johanneischen Schriften die widergöttliche Chaosmacht Verführer zur ἀνομία und Herrscher über die gottfeindliche Welt. In beiden Schriftengruppen wird Satan als Schlange dargestellt und lebt die Gemeinde in der Entscheidungsschlacht zwischen Gott und Widergott. Aber diese Übereinstimmungen beweisen nicht den Ursprung des Christentums aus einer schon vorher bestehenden Gemeinde, sondern erklären sich aus dem gemeinsamen spätjüdischen Hintergrund. Bei Johannes weicht das Gottes-, Messias-, Menschen-, Gemeinde- und Zeitverständnis von dem der Qumrāntexte ab, wie es bei ihm auch keine jährliche Bundeserneuerungsfeier gibt.

Nicht minder sorgfältig untersuchte Dr. Schenke (Berlin) „Das Evangelium Veritatis und die Lehre der Valentinismen“. Er wies nach, daß die zweite Schrift aus dem Codex Jung von den Herausgebern zu Unrecht als das valentinianische Evangelium Veritatis bezeichnet worden ist, daß sie vielmehr eine Homilie zu dem Thema „Jesus, der Lehrer der Gnosis“ ist.

Dr. Plazikowsky-Brauner (Frankfurt/Main) schilderte aus eigener Erfahrung „Die Begegnung des äthiopischen Christentums mit dem Sabäismus, dem Judentum, dem Hellenismus, der Religion der Kuschiten und dem Islam“. Sabäische Symbole, besonders Schlangen und Sterne, gibt es noch heute. Die Juden sind hauptsächlich Handwerker; aus der Verbindung zwischen Salomon und der Königin von Saba ging Menelik hervor, der Begründer der jüdischen Dynastie; auch Schlacht- und Speisegesetze gelten noch. Die Kuschiten, tolerant und dogmenlos, bestimmen heute noch innerlich die Kirche, die nur äußerlich christlich ist. Aus dem Hellenismus stammt ein intensiver Mutterkult, mit dem Islam lebt man friedlich nebeneinander.

Dr. Jacobsohn (Marburg) sprach über „Ägyptische Praefigurationen christlicher Symbole“. Er bezog aufeinander das Verhältnis Isis - Horus und Maria - Jesus, wozu noch dieses kommt, daß Ka als Heiliger Geist aufgefaßt werden kann. Der Pharao ist jeweils Inkarnation des Horus; dieser wird durch Aufspaltung zu drei wesensgleichen Göttern: Re (der Sonnengott), der Sohn, Ka. Jährlich wird ein Epiphaniestag gefeiert für den Sohn, welcher der Soter der Gesamtheit ist. Der Pharao wird durch den Tod eins mit Osiris, der, als unter Gottvater stehend, mit Christus verglichen werden kann.

Frau Adelheid Krämer (Bad Honnef) stellte „Das Christentum im Spiegel des modernen Hinduismus“ dar, und zwar an den Gestalten von Rāmākrishna und Vivekanānda. Für Rāmākrishna ist Religion Erfahrung, Verwirklichung wahrer Gottesliebe und deshalb in allen Formen zu finden, die auf verschiedenen Wegen zum gleichen Ziel führen. Vivekanānda, Sportler und Philosoph, systematisiert die religiösen Erfahrungen Rāmākrishnas, wozu ihm das Vedāntasystem als das dienlichste erscheint. Auch das Christentum ist ihm nur eine Teilmanifestation der einen göttlichen Wahrheit. Gott ist die causa materialis et efficiens, Maya ein Schleier aus Raum, Zeit und Kausalität.

Dr. Schöhl (Homburg) nahm Stellung zu den „Buddhistischen Einflüssen auf das Christentum“, wie sie Richard Garbe 1914 vorgetragen hatte. Er sieht solche Einflüsse wirksam in der Geschichte von Simeon im Tempel (Lk 2 25), in der Versuchung Christi (Mt 4 1), in dem Meerwandeln des Petrus (Mt 14 25) und in dem Brotwunder (Mt 14 15). Er lehnt sie ab für die übernatürliche Geburt, die Begegnung mit der Samariterin und die Höllenfahrt.

Nicht nur das gesellige Beisammensein am ersten Abend der Tagung, auch und noch mehr der überschaubare Kreis der Teilnehmer gab willkommene und allseits gern benutzte Gelegenheit, Erfahrungen, Erkenntnisse und Anregungen auszutauschen.

Münster

A. Antweiler

MISSIONSWISSENSCHAFT AN DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Universität Würzburg wurde seit der Emeritierung und Übersiedelung von Professor Dr. Aufhauser nach München nicht mehr besetzt. Erst im Jahre 1954 erteilte das bayerische Kultusministerium

wieder einen Lehrauftrag, den Professor DDr. Hasenfuß, Ordinarius für Fundamentaltheologie, übernahm. Professor Hasenfuß hielt zunächst einstündige missionswissenschaftliche Vorlesungen und Übungen über aktuelle Missionsfragen, so im Sommersemester 1954 über das Verhältnis der Weltreligionen zum geistig-kulturellen Leben, im Wintersemester 1954/55 über die Stifter der Weltreligionen und ihre Ideen und Gestaltungskräfte für das Leben und Zusammenleben der Menschen, im SS. 1955 über Soziologie der Weltreligionen I. Teil und WS. 1955/56 über Soziologie der Weltreligionen II. Teil, im SS. 1956 über die Religion als kulturelle Gestaltungsmacht, im WS. 1956/57 über Offenbarungsreligionen und ihre Botschaft und Gestaltungskraft für Welt und Leben, im SS. 1957 über Fragen der heutigen missionarischen Verkündigung.

Diese Vorlesungen und Übungen wurden im vergangenen Semester (SS. 1957) auf zwei Stunden erweitert und dazu auch erfahrene Feldforscher zu Gastvorlesungen gewonnen. So sprach P. Dr. Storch CMM über die Missionslage in Südafrika und Exz. Abtbischof Joachim Amman OSB (Ndanda/Ostafrika) in einer Vortragsreihe über das Thema: „Afrika am Scheideweg“. Diese Vorträge erfreuen sich großer Beliebtheit und werden sehr eifrig besucht.

Im Wintersemester 1956/57 wurde an der Universität auch wieder eine missionswissenschaftliche Seminarbücherei eingerichtet mit einer allerdings noch bescheidenen Anzahl von Büchern, da ja alle früheren Bestände im Kriege verbrannten. Neuestens wurden vom Universitätsbund und der Forschungsgemeinschaft ansehnliche Beträge zur Erweiterung dieser Bibliothek dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt.

Die Theologische Fakultät ist schon lange darum bemüht, wieder einen außerordentlichen Lehrstuhl für Missionswissenschaft zu erhalten und ihre Bemühungen scheinen jetzt auch Erfolg zu haben. Wie nämlich der Rektor bei seinem letzten Rechenschaftsbericht versichern konnte, hat das Kultusministerium den Antrag bereits genehmigt und die Errichtung des Lehrstuhls für die nächsten Jahre in Aussicht gestellt. So steht zu hoffen, daß den vielen Jungmissionaren an unserer Universität endlich wieder die Möglichkeit zu einer gediegenen theoretischen missionswissenschaftlichen Ausbildung geboten werden kann.

Würzburg

Prof. J. Hasenfuß

„MISSION UND ZIVILISATION“

Am 24., 25. und 26. September dieses Jahres wurde von den päpstlichen Missionswerken Frankreichs und auf Anregung und Antrieb Msgr. J. Maurys und Msgr. Bertins in den Räumen der ehemaligen Zisterzienseraltei Royaume ein Colloquium über „Mission und Zivilisation“ gehalten. Die Teilnehmer, nur persönlich Geladene, stammten in der Mehrzahl aus Frankreich. Aber es waren auch andere Länder vertreten: Belgien, Holland, Italien, Deutschland und Afrika. Allen hatte man schon Wochen vorher die Referate bzw. die Einführungen zu den Referaten der Tagung geschickt, so daß man im Bilde war und besser an den Diskussionen teilnehmen konnte. Den Vorsitz bei den Verhandlungen und Diskussionen führte durchweg P. Menasce O.P.

Der erste Tag war Berichten und Diskussionen gewidmet, die über das Problem Mission und Zivilisation im Lichte der Schrift (P. Beguerie C.S.Sp., Professor am Scholastikat von Chevilly), des kanonischen Rechts (Canonicus Bride, Pro-

fessor in Lyon, und Abbé Guizard, Prof. am Institut catholique zu Paris), der Dokumente der Päpste und der Propaganda (A. Rétif S. J.) und der Liturgie (P. Dalmais O. P.) handelten.

Am 2. Tag befaßten sich P. Menasce O. P. und P. Couturier S. J. (Professor am Scholastikat von Chantilly) mit streng theologischen Fragen wie dem Begriff der Mission, der Evangelisation und der Zivilisation. Am dritten Tag schließlich gab P. Masson, Professor in Löwen, ein Résumé über eine unter Missionaren angestellte Enquête. Abbé Jarry, Professor am Institut catholique von Paris, sprach noch über die Evangelisation in Mexico und P. Bernard-Maitre S. J. über die chinesischen Riten und anderes. Msgr. Renard, Bischof von Versailles, beehrte die Versammlung mit einem Besuch und einer Ansprache.

Mehr Zeit als die Referate beanspruchten die Diskussionen, die zeitweise heftige Formen annahmen und nicht immer zu befriedigenden oder abschließenden Ergebnissen führten, zu solchen auch gar nicht führen konnten. Wertvoll waren noch die persönlichen Aussprachen. Alles in allem erlaubte die Zusammensetzung der Teilnehmerschaft und auch die Abgeschlossenheit und Ruhe des Milieus eine sehr intensive Arbeit. Man war unter sich und konnte über wesentliche Probleme gründlicher und tiefer sprechen. Freilich verlangt das Colloquium eine Fortsetzung und einen Abschluß. Nur so wird es zu wirklichen Ergebnissen führen. Meines Erachtens hätte etwa unbedingt über das Ungenügende und über die Mängel und Grenzen aller zivilisatorischen Tätigkeit gesprochen werden müssen, ebenso über die zivilisatorische Tätigkeit, wie sie im Lichte der Wahrheit von der Parousie des Herrn als dem Ziel der Mission aussieht.

Thomas Ohm

CHRONIK

1957

25. 2. — 12. 3. *Indien* wählt zum zweiten Mal. Die Kommunisten übernehmen als stärkste Partei in *Kerala* die Regierung.
8. 3. *Ghana* wird 81. Mitglied der UNO.
17. 3. Präsident *Magsaysay* von den Philippinen tödlich verunglückt.
22. 3. Das Apostolische Vikariat *Tonga* wird in *Tonga und Nioué* umbenannt.
25. 3. Der Vertrag über den „*Gemeinsamen Markt*“ wird in Rom unterzeichnet.
1. 4. *Indien* führt das *Dezimalsystem* ein.
8. 4. Errichtung der Bistümer *Tulear* (Augustiner von der Himmelfahrt) und *Farafangana* (Lazaristen) auf Madagaskar.
10. 4. Errichtung des Bistums *Porto Amelia* in Portugiesisch Ost-Afrika.
21. 4. Missionszyklika „*Fidei donum*“ über die Lage in den Missionen, besonders in Afrika.
9. 5. Der russische Staatspräsident *Woroschilov* besucht Indonesien.
24. 6. Die Apostolische Präfektur *Bathurst* in Gambia wird Bistum und die Apostolische Präfektur *Bikoro* in Belgisch Kongo wird Apostolisches Vikariat.

- Errichtung des Apostolischen Vikariats *Nhatrang* in Vietnam.
3. 7. Wahlen in Ägypten.
Errichtung des Apostolischen Vikariats *Kavieng* auf Neu-Irland (Neuguinea).
 5. 7. Errichtung der Apostolischen Präfektur *Kenge* in Belgisch-Kongo unter Leitung der Steyler Missionare.
Erhebung der Apostolischen Präfektur *Musoma* (Tanganyika) zum Bistum.
 13. 7. Errichtung des Apostolischen Vikariats *La Paz* in Niederkalifornien und Umbenennung des Apostolischen Vikariats Niederkalifornien in *Tijuana*.
 15. 7. — 2. 8. Gründungsversammlung der prokommunistischen „Patriotischen Vereinigung der Katholiken Chinas“ in Peking.
 25. 7. Tunis wird Republik und Burgiba ihr erster Präsident.
 24. 8. — 4. 9. An dem Welttreffen der CAJ in Rom nehmen Vertreter aus Asien und Afrika teil.
 1. 9. Auf Madagaskar starb der erste einheimische Bischof: Msgr. Ramarosandrana von Miarinarivo, der 1939 von Pius XII. in Rom geweiht worden war.
 2. 9. Die kommunistische Mehrheit im Landesparlament von Kerala nimmt das neue Schulgesetz an, das die Schulfreiheit und die Existenz der Missionsschulen bedroht.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

BECKMANN, JOHANNES: *Neuerscheinungen zur christlichen Missionsgeschichte von 1945—1955*. In: *Monumenta Serica* Vol. XV, 1956, fasc. 2, 378—462.

Ein umfassender und sehr dankenswerter Bericht über alle Publikationen, die über die christliche Missionsgeschichte handeln und in den ersten 10 Jahren nach dem zweiten Weltkrieg erschienen sind, verbunden mit einer kritischen Sicht. Unentbehrlich für alle, die auf dem Gebiete der christlichen Missionsgeschichte arbeiten! In bezug auf die orthodoxe und protestantische Missionsgeschichte ließen sich wohl noch Ergänzungen bieten. In Anm. 39 wäre zu schreiben „Tatarenmission“. Zu den Hinweisen auf P. Otto Maas O.F.M. (381) darf ich bemerken, daß jetzt in Münster die Bibliothek von P. Maas durch Dr. P. Bernhard Willeke aufgebaut und betreut wird. Anm. 249 muß es heißen: E. Powers Boardman (das Buch erschien in Madison). Das in Anm. 106 angeführte Werk von E. A. Fox existiert nur als Manuskript. S. 410 müßte statt Emanuel Manuel stehen. Von einem segensreichen Wirken des P. Manuel in der Provinz Kiangsi (410) kann keine Rede sein. Zur Ergänzung weisen wir noch hin auf Antonio Sisto Rosso OFM: *Pedro de la Piñuela OFM, Mexican Missionary to China and Author*. In: *Franciscan Studies* (St. Bonaventura, USA) 8, 1948, 250—272.

Thomas Ohm

Bibliografia Missionaria. Anno XX: 1956. Compile da G. Rommerskirchen, G. Dindinger, N. Kowalsky OMI. Pont. Biblioteca Missionaria di Prop. Fide. Roma 1957, pp. 195.

Die für wissenschaftliches Arbeiten unentbehrlich gewordene Bibliographie zeichnet sich immer wieder durch ihre gleichbleibende Genauigkeit aus. Sie bietet, zwischen den Zeilen gelesen, manchen Hinweis sachlicher Art.

Gl

RELIGIONSWISSENSCHAFT

AUFHAUSER, JOH. B.: *Stätten besinnlicher Andacht*. Eine religionskundliche Studie. Wälischmiller/Dingolfing o. J. 32 S.

Reiseerinnerungen an Stätten des Todes in aller Welt und Schilderungen des Totenbrauchtums bei Christen und Nichtchristen mit sechs Bildtafeln.

Münster/Westf.

P. Jos. Glazik MSC

VORBICHLER, ANTON, SVD: *Das Opfer, auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte*. Eine Begriffsstudie. Mödling bei Wien, St. Gabriel 1956. 198 + 12 S., 1 Karte.

Das Buch ist ein Beleg dafür, daß ein fleißiger Schüler noch nicht ein klarer Denker und fruchtbarer Forscher ist. Herumwirbeln mit abstrakten Ausdrücken und Ineinanderschachteln von Sätzen dient weder dem, Tatsachen vorzuführen, noch dem, Begriffe zu klären. Ein Literaturbericht (S. 27—186) rechtfertigt nicht den Titel.

Münster

Antweiler

VERSCHIEDENES

Lexikon der Marienkunde. Hrgb. von K. Algermissen, L. Böer C. Fekkes und J. Tyckiak. Verlag Pustet/Regensburg. 1. Lieferung (Aachen bis Anath) 1957, 192 Sp. DM 9,50.

Mit dieser ersten Lieferung beginnt die Herausgabe eines Lexikons für Marienkunde, das in ca. 25 Lieferungen angekündigt ist, die zu 3 Bänden vereinigt werden. Namhafte Wissenschaftler aus den verschiedensten einschlägigen Disziplinen betreuen die Fachgebiete.

Die Stichworte sind in einer Weise ausgewählt, die die Erfassung eines erstaunlich weiten Bezirkes ermöglicht. Besonders zahlreich sind die historischen, kirchen- und kunstgeschichtlichen Beiträge. Es fehlen nicht die Beziehungen zur Literaturgeschichte, Liturgik und Frömmigkeitsgeschichte. Ja, auch die Religionsgeschichte und die nichtchristlichen Religionen werden unter dem Gesichtspunkt etwaiger Verbindungslinien zur christlichen Marienauffassung untersucht.

Nicht zuletzt müssen die mannigfachen dogmatischen, dogmengeschichtlichen und exegetischen Artikel hervorgehoben werden. So wird z. B. die Theologie Abälards, Alberts des Großen und des Ambrosius von Mailand unter mariologischen Gesichtspunkten befragt. Auch die Aussagen weniger bekannter Theologen, Prediger aller Jahrhunderte, der Mystiker und Mystikerinnen sind verarbeitet.

Man gewinnt in der Tat eine umfassende Information über alles, was in Beziehung zu Maria steht. Die erste Lieferung läßt für das gesamte Werk in dieser Hinsicht das Beste erwarten. Da es jedoch zum Sinn einer Rezension gehört, ein Werk nicht nur und einseitig zu loben, sondern auch notwendige kritische Bemerkungen nicht zu verschweigen, dürfen wir einige Anmerkungen vornehmen, die dem Gelingen des Ganzen dienlich sein wollen.

Es ist offensichtlich, daß ein solches Unternehmen wie ein Lexikon der Marienkunde — das Wort „Marienkunde“ halten wir für unglücklich — in unserer Zeit nicht außerhalb der theologischen Diskussion bleiben kann, die sich um die Titulierungen „Maximalismus“ und „Minimalismus“ gebildet hat. Es ist ebenso wenig verwunderlich, daß der Trend eines solchen Lexikons maximalistisch sein muß, auf jeden Fall aber — unterschiedlich freilich in den einzelnen Beiträgen selbst — diesen Eindruck hervorruft. Der kritische Theologe wird sich dadurch nicht beirren lassen, es könnte indes möglich sein, daß der marianische Akzent des Werkes manchen Theologen und auch Laien, vor allem aber den evangelischen Christen befremden wird.

Wir wollen nur auf einige Einzelheiten hinweisen: Sp. 16 wird ein Abälard-Text als Beleg für die Mittlerschaft Mariens angeführt. Das dürfte dogmengeschichtlich-methodisch angreifbar sein, weil hier doch die Geschichte retrospektiv gedeutet wird. Der gleiche Einwand ließe sich an anderen Stellen erheben.

In dem für die Missionswissenschaft zu beachtenden 18 Sp. umfassenden Artikel „Afrika“ sind nicht wenige Formulierungen zu beanstanden, mindestens deshalb, weil sie Problematisches nicht als solches erkennen lassen. Als Beispiele: Die Anbetung der Magier wird als Darstellung des Marienlebens bezeichnet, wo doch Epiphanie eines der ältesten und inhaltsschwersten Christus-Feste ist (67). In Sp. 74 lesen wir: „...neue marian. Missionstruppen rückten 1866... an der Kongomündung vor“. Wir müssen gestehen, daß uns diese zugleich marianische und militärische Formulierung peinlich berührt. Wollen gewisse missionierende Ordensfamilien tatsächlich „ein einziges großes und wirkliches marian. Reich... gestalten“? (74). Was ist dann der Sinn und das Ziel der Mission? Bildet eine Prozession von Menschen verschiedener Rassen etwa deshalb eine „Demonstration“ für die Einheit und Gleichheit der Rassen, weil all diese Menschen „Kinder derselben GM“ (= Gottesmutter, 77) sind? Eine gewisse Kritiklosigkeit zeigt sich darin, wie von „schönen“ Marienfesten (71), „Bannerträgern der Immaculata“ (74), Lourdesgrotten (74) und Marienbildern und Emblemen „zur Verdrängung abergläubischer Objekte“ (75) gesprochen wird. In einem Lexikon erwartet man eine sachliche Darstellung; wenn schon eine Bewertung gegeben wird, darf diese um der Sachlichkeit willen nicht einseitig sein.

Für die Missiologie wäre noch hinzuweisen auf die Art. Ägypten und Äthiopien, sowie auf die allgemein-religionsgeschichtlichen Beiträge. Als Beispiel sei Art. „Aditi“ (40) genannt. Daß in dieser indischen Göttin eine Ahnung der christlichen Lehre von Maria vorliegen soll, ist u. E. nicht mehr als eine Behauptung. Wir möchten nicht durch unsere kritischen Bemerkungen einen negativen Gesamteindruck hervorgerufen haben. Es wurde schon gesagt, wie reichhaltig und anregend dieses Werk ist und noch zu werden verspricht. Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß die Ausstattung nach Papier, Druck, Schriftbild sowie durch die zahlreichen künstlerischen Illustrationen als vorzüglich gelungen bezeichnet werden muß.

München

Heinz Robert Schlette

✓
1956 K 5117

6 JUNI 1967

20. OKT. 1977

20. JULI 1978

25. MAI 1979

19. NOV. 1981

6.50