

531084113 021



021

Universität Tübingen

**WILH. KAPP**  
Buchbinderei  
Hintere  
Tübingen, Grabenstr. 45  
Telef. 3287





ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

42. Jahrgang  
1958



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung  
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



Gk I 85

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1958 · 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 und tontechnischen  
Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.

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

## Inhalt des 42. Jahrganges 1958

### Abhandlungen

	Seite
<i>Betray, Johannes:</i> Ausbildung und Erziehung in den Kleinseminarien der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in China . . . . .	125
<i>Betray, Johannes:</i> Ausbildung der Groß-Seminaristen in den China-Missionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes . . . . .	308
<i>Betray, Johannes:</i> Die Priesterseminare der Steyler Missionsgesellschaft in China . . . . .	32
<i>Biermann, Benno:</i> Las Casas im Kampf . . . . .	22
<i>Dumoulin, Heinrich:</i> Buddhismus und Christentum . . . . .	208
<i>Hacker, Paul:</i> Der Dharma-Begriff des Neuhinduisimus . . . . .	1
<i>Hornung, Chlodwig:</i> Die Religionen der Bantu im Süden Tanganyikas . . . . .	313
<i>Hummel, Siegbert:</i> Zum Ursprung der Totengerichts- und Höllenvorstellungen bei den Tibetern . . . . .	48
<i>Kaspar, Adelhard:</i> Die Veröffentlichungen der Benediktiner-Missionare in Tokwon und Yenki . . . . .	108
<i>Krüger, Paul:</i> Ein Missionsdokument aus frühchristlicher Zeit . . . . .	271
<i>Leist, Fritz:</i> Um die Aufgabe der Mission gegenüber den Juden . . . . .	15
<i>Metzler, Josef:</i> Die Patronatswirren in Indien unter Erzbischof Silva Torres . . . . .	292
<i>Ohm, Thomas:</i> Bin ich nicht ein Apostel? . . . . .	177
<i>Philips, G.:</i> Erwägungen eines Theologen über die Kongo-Mission . . . . .	257
<i>Schebesta, Paul:</i> Pygmäenmission — ein Problem . . . . .	39
<i>Schlette, Heinz Robert:</i> Zur Problematik der Taufverpflichtung . . . . .	97, 186
<i>Villanyi, Andreas:</i> Panarabismus und Islammission . . . . .	193
<i>Ügele, Rigobert:</i> Das Kardinalproblem der Missiologie . . . . .	139
<i>Willeke, Venantius:</i> Die franziskanische Missionspraxis unter den Indianern Brasiliens . . . . .	133

### Kleine Beiträge

<i>Antweiler, Anton:</i> Weiteres zur islamisch-christlichen Zusammenarbeit . . . . .	221
<i>Belche, Jean-Pierre:</i> Willibrordus perennis . . . . .	218
<i>Doms, Herbert:</i> Mission, Spiritismus und Parapsychologie . . . . .	150
Erklärung der südafrikanischen Bischöfe über die Apartheid . . . . .	70
<i>Hacker, Paul:</i> Die Erforschung der indischen Philosophie und die Theologie . . . . .	326
<i>Lautenschlager, Georg:</i> Kirchliche Negerkunst in Südafrika . . . . .	331
Neue deutsche Prälaten in Südamerika . . . . .	149
<i>Neuhäusler, Engelbert:</i> Exegese und Mission . . . . .	56
<i>Ohm, Thomas:</i> Vom Apostolat des christlichen Antlitzes . . . . .	63
<i>Ohm, Thomas:</i> Missionspraxis und Missionswissenschaft . . . . .	147
<i>Ohm, Thomas:</i> Schwarze Priester fragen sich . . . . .	219
<i>Ohm, Thomas:</i> Unesco-Experten-Tagung in Braunschweig . . . . .	224
<i>Philips, G.:</i> Die neue theologische Fakultät an der Universität Lovanium/Leopoldville (Belgisch-Kongo) . . . . .	66
<i>Promper, W.:</i> Entwicklung der Universität Lovanium in Belgisch-Kongo . . . . .	68
<i>Promper, Werner:</i> Missionsabkommen zwischen dem HI. Stuhl u. Bolivien . . . . .	148
<i>Promper, Werner:</i> Die amerikanischen Weltpriesterkollegien der Universität Löwen . . . . .	223

Kühner, W.: Der Einfluß der gewohnheitsrechtlichen Eheform der Bantu auf die Gültigkeit der Naturehen . . . . .	225
--	-----

*Mitteilungen*

P. Joh. Dindinger OMI † . . . . .	332
Missionsstudienwoche zu Bonn 1958 (Ohm) . . . . .	153, 234
P. Basilius Röwer OFM † . . . . .	333
Auszeichnung für P. Georg Schurhammer SJ . . . . .	75
Dr. theol. P. Johannes Schütte Generalsuperior der Gesellschaft des Göttlichen Wortes . . . . .	155
Prälat Johannes Solzbacher † . . . . .	152
Ukrainische Kirchenprovinz in Kanada (Gl) . . . . .	75
Von der Universität Münster . . . . .	154, 333

*Berichte*

Bibel-Übersetzungen (Ohm) . . . . .	75
XII. Internationaler Akademischer Missionskongreß in Anger (Rusche) . . . . .	74
Löwener Missiologische Woche (P. Gregorius) . . . . .	73
Missionsstudienwoche Bonn 22.—26. 9. . . . .	331
Sitzung der wissenschaftlichen Kommission . . . . .	332

<i>Chronik</i> (Otto) . . . . .	155
---------------------------------	-----

*Statistik*

Katholiken in Ost- und Westafrika . . . . .	333
---	-----

*Besprechungen*

Ärzte helfen in aller Welt (Betz-Korte) . . . . .	334
Afrikanische Passion (Hürtgen) . . . . .	76
Alegre, Francisco Javier: Historia de la Provincia de la Compañia de Jesus de nueva España (Lausberg) . . . . .	236
Alte Briefe aus Indien (Hacker) . . . . .	237
Altmann, Odilo: Schule des Opfers (Dörmann) . . . . .	350
L'Apostolato dei laici (Glazik) . . . . .	237
Bammel, Fritz: Die Religionen der Welt und der Friede auf Erden (Antweiler) . . . . .	247
Beyerhaus, Peter: Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionari- sches Problem (Richter) . . . . .	77
Bibliografia missionaria Bd. 21: 1957 (Glazik) . . . . .	335
Biermann, Benno: Lascasiana (Glazik) . . . . .	237
Biezeis, Haralds: Die Hauptgöttin der alten Letten (Antweiler) . . . . .	92
Blaser, Werner: Tempel und Teehaus in Japan (Ohm) . . . . .	247
Boudens, Robrecht: The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule (Schurhammer) . . . . .	335
Bousack, Christian: Chinesische Wortkunde (P. Augustin Liu) . . . . .	79
Bretagne, Guy de: Pastorale catéchétique (Nisters) . . . . .	80
Brown, L. W.: The Indian Christians of St. Thomas (Otto) . . . . .	81
Bühlmann, Walbert: Die Predigtweise in Afrika (Hornung) . . . . .	335
Burgess, Alan: Eine unbegabte Frau (Ohm) . . . . .	156

	Seite
<i>Camps, Arnulf: Jerome Xavier SJ and the Muslims of the Mogul Empire</i> (Wikki)	82
<i>Carrascal, Roman Juan: Si vas a ser Misionero</i> (Siebers)	238
<i>Catéchèse et Missions</i> (Nisters)	84
<i>Ceccherelli, Claudio: El Bautismo y los Franciscanos en Mexico</i> (Lausberg)	238
<i>Césaire, Aimé: Sonnendolche</i> (Ohm)	175
<i>Chavez, Fray Angelico: Archives of the Archdiocese of Santa Fe 1678—1900</i> (Biermann)	337
<i>Christliche Geisteswelt — Die Welt der Mystik</i> (Schlette)	170
<i>Communisme et Missions</i> (Schlette)	337
<i>Conspectus Missionum Ordinis Fratrum Minorum 1957</i> (Glazik)	157
<i>Cordova Salinas, Diego de: Crónica Franciscana de las Provincias del Perú</i> (Glazik)	157
<i>Corte, E.: Unser Widersacher der Teufel</i> (Schlette)	351
<i>Couturier, Charles: Mission de l'Eglise</i> (Ohm)	158
<i>Cracco, Amedeus: Legislationis et actuositatis missionariae Fratrum Minorum Fontes</i> (Ohm)	158
<i>Grandall, Kenneth H.: The Impact of Islam on Christianity</i> (Ohm)	339
<i>Cresi, Domenico: Mons. Antonio de Castrocaro (1668—1727)</i> (B. Willeke)	339
<i>Da Nembro s. Metodio da Nembro</i>	
<i>Da Silva Rego, A.: Curso de Missionologia</i> (Kilger)	239
<i>De Reeper, John: The Sacraments on the Missions</i> (Gehberger)	240
<i>Déchanet, J. M.: Yoga für Christen</i> (Ohm)	93
<i>Dood, C. H.: La Bible aujourd'hui</i> (Antweiler)	351
<i>Ecclesia Apostolica</i> (Rodewyk)	85
<i>Eliade, Mircea: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik</i> (Hasenfuß)	163
<i>Fernandez, Gonçalo: Die Schrift des . . . über die Brahmanen und Dharma-Sastra</i> (Kilger)	242
<i>Fernandez de Miranda, Teresa: Glotocronologia de la Familia Popoloca</i> (Kilger)	347
<i>Frank, Eduard: Stufen der Erleuchtung</i> (Ohm)	93
<i>Gößmann, P. F.: Oesa: Das Era-Epos</i> (Antweiler)	248
<i>Govinda, Anagarika: Grundlagen tibetischer Mystik</i> (Schulemann)	165
<i>Grentrup, Theodor: Die apostolische Konstitution „Exsul Familia“ zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage</i> (Scheuermann)	85
<i>Gräf, Richard: Macht des Gebetes</i> (Glazik)	95
<i>Günther, Herbert: Der Buddha und seine Lehre nach der Überlieferung der Theravādins</i> (Petri)	166
<i>Hammerschmidt, Ernst: Die koptische Gregoriosanaphora</i> (Krüger)	249
<i>Henninger, Joseph: P. Wilhelm Schmidt</i> (Ohm)	251
<i>Hofinger, J./Kellner, J.: Liturgische Erneuerung in der Weltmission</i> (Neuhäusler)	341
<i>Hostie, Raymond: C. G. Jung und die Religion</i> (Hang)	251
<i>Huber, Max: Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie</i> (Bulst)	95
<i>El Instituto Nacional de Antropología e Historia</i> (Glazik)	349
<i>Jahrbuch evangelischer Mission</i> (Ohm)	86
<i>Jenny, Hans: Äthiopien — Land im Aufbruch</i> (Hammerschmidt)	252
<i>Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker</i> (Neuhäusler)	56
<i>Katholik Jaarboek voor België — 1957</i> (Glazik)	159
<i>Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1955</i> (Neuhäusler)	243
<i>Keene, Donald: Japanese Literature</i> (B. Willeke)	171
<i>Kowalsky, Nikolaus: Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765</i> (Müller)	159
<i>Lacombe, Olivier: Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne</i> (Hacker)	326
<i>Laures, Johannes: Gracia Hosokawa</i> (Willeke)	87

	Seite
<i>Laures, J.</i> : Kirishitan Bunko (B. Willeke) . . . . .	344
Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 1 (Graf) . . . . .	253
<i>Lubienska de Lenval, Helene</i> : La Liturgie du Geste (Burgardsmeier) . . . . .	171
<i>Ly Abdoulaye</i> : Les Masses Africaines et l'actuelle conditon humaine (Mohr)	172
Masses urbaines et Missions (Weber) . . . . .	242
<i>Mayer, Gerhart</i> : Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen im Werk Hermann Hesses (Petri) . . . . .	93
<i>Metodio Da Nembro</i> : I Cappuccini nel Brasile (Promper) . . . . .	340
<i>Mulders, Alphons</i> : Missiegeschiedenis (Ohm) . . . . .	160
Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission (Metzler) . . . . .	88
<i>Nikolaus von Kues</i> : Der verborgene Gott (Haubst) . . . . .	173
Osterreichische Priester, Brüder und Schwestern in aller Welt (Glazik) . . . . .	161
<i>Ohm, Thomas</i> : Das Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster . . . . .	88
<i>Otto, Josef A.</i> : Warum Mission (Ohm) . . . . .	88
<i>Patti, Giochino</i> : Der Samavaya im Nyaya-Vaisesika (Hacker) . . . . .	326
<i>Piault, B.</i> : Der dreieine Gott (Schlette) . . . . .	351
<i>Pitsch, F.</i> : Durch Quiz zur Bibel (Burgardsmeier) . . . . .	174
<i>Platzek, Erhard W.</i> : Das Sonnenlied des Heiligen Franziskus von Assisi (Glazik) . . . . .	96
Des Prêtres noirs s'interrogent (Ohm) . . . . .	219
Provincia Franciscana de Santo Antônio do Brasil (Glazik) . . . . .	345
<i>Reginald-Omez</i> : Kann man mit den Toten in Verbindung treten? (Doms)	150
<i>Reinirkens, Hubert</i> : Sprichwörter und Redensarten Deutsch-Japanisch (Karow) . . . . .	348
<i>Röwer, Basilio</i> : Páginas de História Franciscana no Brasil (Glazik) . . . . .	345
<i>Roux, André</i> : La prière pour la mission à l'origine de la Société des Missions évangéliques de Paris et aujourd'hui (Ohm) . . . . .	89
<i>Roux, Hebert</i> : Eglise et Mission (Ohm) . . . . .	89
<i>Ruf, Walther</i> : Lutherisches Jahrbuch 1957 (Ohm) . . . . .	345
<i>Rusche, Helga</i> : Gastfreundschaft in der Verkündigung des NT und ihr Verhältnis zur Mission (Richter) . . . . .	346
<i>Sédar Senghor, Leopold</i> : Tam-Tam-Schwarz (Ohm) . . . . .	175
Sino-Japonica (F. S. Wedemeyer) (Karow) . . . . .	348
<i>Soder, Josef</i> : Die Idee der Völkergemeinschaft (Jaßmeier) . . . . .	174
<i>Solzbacher, Johannes</i> : Die heilige Stunde (Glazik) . . . . .	243
<i>Schebesta, Paul</i> : Die Negrito Asiens (Antweiler) . . . . .	168
<i>Schell, Hermann</i> : Kirche und Gottesreich (Kolping) . . . . .	352
<i>Schütte, Johannes</i> : Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse (Willeke) . . . . .	89
Statistik des Einsatzes deutscher Kräfte im katholischen Apostolat außerhalb Deutschlands (Ohm) . . . . .	244
<i>Steinmann, J., Stenzel, M.</i> : Die Bibel im Spiegel der Kritik . . . . .	351
<i>Straelen, Henry van</i> : Heiwa no Yana (B. Willeke) . . . . .	161
<i>Straelen, Henry van</i> : The Religion of Divine Wisdom (Ohm) . . . . .	169
<i>Uyttenbroeck, Thomas</i> : The Franciscans in the Land of the Rising Sun (Willeke) . . . . .	91
<i>Van der Leeuw, Gerard</i> : Vom Heiligen in der Kunst (Antweiler) . . . . .	170
<i>Van der Marck, Wilhelm</i> : Statuta pro missionibus (Oesterle) . . . . .	244
<i>Uesey, Paul</i> : Elfenbeinzähne (Ohm) . . . . .	175
<i>Vicedom, Georg</i> : Missio Dei (Ohm) . . . . .	347
Vom Geist des Mahatma (Hacker) . . . . .	348
<i>Vromant, G./Bongaerts, L.</i> : De fidelium associationibus. De actione catholica. De Legione Mariae (Jaßmeier) . . . . .	92
<i>Wendland, D.</i> : Der Mensch — Mann und Frau (Schlette) . . . . .	351

1957 K 6588 ✓

## DER DHARMA-BEGRIFF DES NEUHINDUISMUS

von Paul Hacker

Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts haben Hindu-Denker, mit modernen Ideen des Westens und Lehren der christlichen Religion bekanntgeworden, weltanschauliche Gedanken entwickelt, die das Erbe der indischen Vergangenheit in eine völlig neue geistige Situation hinüberretten, derselben anpassen und für sie fruchtbar machen sollen. Diese Bestrebungen, die heute auch vielen Europäern — insbesondere aus den teilweise auch ins Deutsche übersetzten Schriften S. Radhakrishnans — bekanntgeworden sind, bezeichnet man zweckmäßig mit dem Worte Neu-Hinduismus. Ein Versuch, sie (ebenso wie auch das Weiterleben traditioneller Strömungen) im ganzen historisch darzustellen, ist schon vor mehr als 40 Jahren von dem anglikanischen Missionar J. N. Farquhar<sup>1</sup> unternommen worden; neuerdings hat D. S. Sarma denselben Gegenstand mit Einschluß dessen, was sich seit Farquhar im Geistesleben der Hindus ereignet hat, vom Hindu-Standpunkt aus dargestellt<sup>2</sup>. In beiden Werken werden jedoch fast nur solche Quellen, die englisch geschrieben sind, eingehender behandelt. Wie wichtig aber für das Studium der neueren geistigen Strömungen Indiens auch die in indischen Sprachen verfaßte Literatur ist, und wie notwendig die Durchführung von Einzeluntersuchungen ist, beweist eindrucksvoll der inhaltreiche Aufsatz von Robert Antoine SJ: *A Pioneer of Neo-Hinduism*<sup>3</sup>, der in ausgezeichnete Weise über die religiösen Ideen des bengalischen Dichters und Denkers (des Schöpfers der Hymne „Bande Mātaram“) Bankim Chandra Chatterjee<sup>4</sup> (1838—1894) informiert und seine Beziehungen zu den europäischen Positivisten untersucht.

Zur genaueren Erkenntnis des Werdens und der Verbreitung der neuhinduistischen Ideen wäre zu wünschen, daß weitere Einzeluntersuchungen unternommen würden. Diese hätten erstens im einzelnen aufzuklären, welche Leistungen des westlichen Denkens den Neo-Hindus die Werkzeuge geliefert haben, mit den sie das Material des Überkommenen

<sup>1</sup> J. N. FARQUHAR: *Modern Religious Movements in India*, New York 1915. Weniger ausführlich: H. v. GLASENAPP: *Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien*, Leipzig 1928.

<sup>2</sup> D. S. SARMA: *Studies in the Renaissance of Hinduism*, Benares 1944

<sup>3</sup> in: *Indica*. The Indian Historical Research Institute Silver Jubilee Commemoration Volume. Bombay 1953

<sup>4</sup> So die halb anglisierte Namensform. Bengalisch, in üblicher Transkription: Bankim Candra Caṭṭopādhyāya.

bearbeiteten. P. Antoine's Studie ist ein bemerkenswerter Anfang in dieser Richtung.

Zweitens wäre interpretierend darzulegen, in welcher Weise traditionelle Hindu-Begriffe mit Benutzung moderner Philosopheme umgedeutet werden. Im vorliegenden Aufsatz soll ein Versuch dieser Art unternommen werden.

Drittens wäre die innerindische Entwicklung der neuen Ideen, die es neben immer von neuem einströmenden westlichen Einflüssen und neben den Versuchen der Umdeutung traditioneller Gedanken auch schon gibt, zu untersuchen — eine Aufgabe, die sich wohl nur in Indien in größerem Umfange durchführen läßt, da in Europa viel von der einschlägigen Literatur nicht vorhanden sein dürfte. Es scheint, daß als Ergebnis der innerindischen Entwicklung manche Gedanken heute schon fast kanonische Geltung erlangt haben. Das gilt auch für den im folgenden speziell behandelten Gegenstand.

Viertens wäre auf ein bei neuhinduistischen Denkern dauernd wirksames Motiv zu achten: auf das Bestreben, den Hinduismus als eine mit dem Christentum auf gleicher Stufe stehende oder gar ihm überlegene Religion zu erweisen. Hierbei wie auch bei den Versuchen zur Modernisierung alter Hindu-Gedanken hat, wie es scheint, zunächst der Positivismus und in den letzten Jahrzehnten auch die Theologie christlicher Modernisten und Liberalen kräftige Hilfe geleistet; dies näher aufzuklären, wäre auch eine Aufgabe der Forschung.

Umdeutungen können besonders gut studiert werden an Hand moderner Auslegungen traditioneller Texte. Es ist vor allem ein alter Text, der für den Neuhinduismus seine volle Aktualität bewahrt hat, ja vielleicht heute populärer ist, als er jemals in seiner langen Geschichte gewesen war: die *Bhagavadgītā*. Mehrere führende Denker der Neuzeit haben Kommentare zu ihr geschrieben, und es gibt eine unübersehbare Fülle von Büchern und Abhandlungen weniger bedeutender Verfasser, die sich bemühen, das Wesen der Hindu-Religion von der *Gītā* aus darzustellen.

In der Lehre der *Gītā* spielt der Begriff *dharma* eine nicht unbedeutende Rolle, und die modernen Ausleger haben diesen Begriff oft als eine der wichtigsten Ideen des Gedichtes überhaupt behandelt. Ehe wir auf die modernen Akkommodationen des Begriffes eingehen, müssen wir fragen, was *dharma* im traditionellen Hinduismus bedeutet.

*Dharma* ist zunächst das *religiöse Gebot* oder die *religiöse Ordnung*. Diese umfaßt aber nicht allein das Kultische und das Moralische, sondern darüber hinaus die gesamte Rechtsordnung sowie auch eine Fülle von herkömmlichen Sitten und Gebräuchen. *Dharma* bedeutet also, neben anderem, das gesamte Gebiet der äußeren Seite der Religion, und darum wird das Wort in neuindischen Sprachen zur Wiedergabe des Begriffes „Religion“ verwendet.

Zweitens ist dharma auch die *Ordnung im Vollzug*. Alles der Dharma-Ordnung entsprechende Tun ist dharma.

Drittens ist dharma auch die *Ordnung nach dem Vollzug*, d. h. das, was man auch „gutes Karman“ nennt. Nach dem Hindu-Glauben gerinnt ja eine Tat sozusagen zu einer der Seele anhaftenden Substanz, die deren Schicksal nach dem Tode bestimmt; ist die Tat nach der Dharma-Ordnung getan, so heißt das, was von ihr, die Seelenwanderung bestimmend, nachbleibt, auch dharma.

Weiter ist zu beachten, daß es zwar Gebote gibt, die für alle Menschen, aber auch solche, die bloß für bestimmte Kasten und Lebensstadien gelten. So ist z. B. Vedastudium Dharma aller drei oberen Kasten, Lehren des Veda dagegen nur der Brahmanenkaste. Vedastudium und Keuschheit sind Dharma des ersten Lebensstadiums (des Schülers), eheliches Leben des zweiten Lebensstadiums (des Hausvaters) usw. Wenn man den bestimmten Dharma meint, der ein Individuum (nicht etwa auf Grund seiner Einmaligkeit, sondern) infolge seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste und einem bestimmten Lebensstadium verpflichtet, pflegt man vom „eigenen Dharma“, *sva-dharma* zu sprechen. Um diese Bedeutung des Wortes, nämlich um den Dharma einer bestimmten Kaste, handelt es sich in der Bhagavadgītā.

Um die sogleich zu erörternde neuhinduistische Umdeutung des Begriffes zu verstehen, ist schließlich noch eine vierte alte Bedeutung des Wortes zu erwähnen, die von der soeben beschriebenen, speziell auf das Religiöse bezüglichen Bedeutungsreihe völlig getrennt ist und mit ihr so wenig zu tun hat, wie wir etwa, wenn wir das Wort „Vermögen“ im Sinne von „Fähigkeit“ verwenden, daran denken, daß dasselbe Wort auch „Besitz“ bedeutet. Dharma kann nämlich auch *wesentliche Eigenschaft* bedeuten, und zwar ganz neutral; es braucht nicht „gute Eigenschaft“ zu heißen.

Der erste Schriftsteller, der die Gītā in bewußt hinduistischem und zugleich bewußt modernem Geiste interpretierte, ist der oben bereits genannte Bankim Chandra Chatterjee gewesen. Sein unvollendet gebliebener, aber darum nicht weniger bedeutender Kommentar begann 1886 zu erscheinen. Auch in seinem Werke „Prinzipien der Religion“ (*Dharmatattva*, 1888) sind wichtige Elemente der neuen Gītā-Auslegung und eine Darlegung des neuen Dharma-Begriffes enthalten<sup>5</sup>; Bankim ist allem Anschein nach der erste gewesen, der diesen Begriff entwickelt hat. Wäre derselbe damals schon bekannt gewesen, so wäre kaum zu verstehen, weshalb Bankim ihn so ausführlich und in Anlehnung an Gedanken der Positivisten begründet; er hätte dann auf indische Autoren Bezug nehmen können. Auch wäre dann zu erwarten, daß Vivekānanda (1862—1902), ein anderer Bengale, der wie Bankim einer der Väter des Neuhinduismus war und wenig später als dieser wirkte, den Begriff

<sup>5</sup> Bankims Werke sind (im bengalischen Original) gesammelt erschienen u. a. bei der Bangiya Sāhitya Parishat in 9 Bänden, Calcutta 1938—1941.

gekannt hätte; Vivekānandas Dharma-Auffassung ist jedoch noch ganz die herkömmliche<sup>6</sup>. Seitdem aber sind die Grundzüge von Bankims Dharma-Idee, mit einigen Abwandlungen bei einzelnen Autoren, fast kanonisch geworden.

Wir gehen aus von der Diskussion, die Bankim in seinen „Prinzipien der Religion“<sup>7</sup> in der Form eines Gesprächs zwischen Lehrer und Schüler über das Wesen des Dharma durchführt. Da wird gefragt, was der Dharma des Menschen sei, und damit ist gemeint, was die Religion des Menschen sei (also dharma in der gewöhnlichen neuindischen Bedeutung); dharma wird ausdrücklich mit dem englischen *religion* gleichgesetzt. Aber im Laufe der Diskussion läßt Bankim das Wort seine Bedeutung tauschen. Er läßt den Lehrer sagen: „Wir brauchen diese ewige Wesenheit (*padārtha*) nicht religion zu nennen; wenn wir sie dharma nennen, so wird keine Konfusion entstehen.“ Aber gerade indem Bankim dies sagt, führt er die Konfusion ein. Denn er läßt den Lehrer jetzt fragen, was der Dharma des ganzen Menschengeschlechtes, der Christen ebenso wie der Buddhisten und Hindus und Mohammedaner sei. Das bedeutet: Er verschiebt die Bedeutung des Wortes dharma von „Religion“ zu „wesentliche Eigenschaft“. Der verwirrte Schüler denkt noch an dharma im Sinne von „Religion“ und weiß natürlich nicht zu sagen, was Dharma in diesem Sinne beim ganzen Menschengeschlecht sei. Um ihn zur gewünschten Antwort hinzuführen, fragt der Lehrer weiter: „Was ist denn der Dharma eines Magneten?“ Hier wird dem Schüler klar, daß jetzt „wesentliche Eigenschaft“ gemeint ist; so antwortet er denn: „Eisen anzuziehen“. Ebenso weiß er zu sagen, daß Dharma (wesentliche Eigenschaft) des Feuers das Brennen ist. Als der Lehrer dann noch einmal nach dem Dharma des Menschen fragt, kann die Antwort nur mit einem ganz allgemeinen Abstraktum gegeben werden: Dharma oder wesentliche, allgemeinste Eigenschaft des Menschen ist natürlich das *Menschsein*, *manushyatva*, *humanitas*. So kommt also Bankim durch ein geschicktes Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes dharma scheinbar ganz auf indischem Boden zu dem Ergebnis, das er natürlich zuerst bei John Stuart Mill und Auguste Comte gelernt hatte: Religion des Menschen ist das Menschsein, l'humanité, manushyatva! Aber inhaltlich unterscheidet sich Bankim doch von seinen positivistischen Lehrern; das wird sich an seiner Gītā-Auslegung zeigen.

Es sind nur wenige Verse der Gītā, die vom Dharma handeln, aber sie sind im Zusammenhang des Gedichts wichtig. Um Arjuna aus seiner Verzagtheit herauszuhelfen, weist Krishna ihn erst auf die Unsterblichkeit der Seele und die Vergänglichkeit des Körpers hin und dann auf seinen, Arjunas, Dharma. Von der Ausgangssituation der Gītā, dem Beginn des Kampfes und Arjunas Verzagtheit aus gesehen, hat also der Dharma-

<sup>6</sup> Vgl. VIVEKANANDA: *Complete Works*, vol. 5. Mayavati<sup>6</sup> 1954, 349 ff., bes. 358.

<sup>7</sup> S. 11 der *Dharmatattva*-Ausgabe in der genannten Serie. Vgl. auch S. 143 ff.

begriff die Bedeutung, daß er eine der Begründungen ist für die Entscheidung, die Arjuna zu treffen hat.

Krishna sagt zu Arjuna (2, 31 ff.): „Du mußt auf deinen Dharma blicken“, d. h. du mußt auf die Lebensordnung deiner Kaste und die sich daraus für dich ergebende Pflicht blicken, „und du darfst nicht zaudern. Denn für den Angehörigen der Kriegerkaste gibt es kein höheres Gut als den dharmagemäßen Kampf“, d. h. den ordnungsgemäßen, sozusagen ‚gerechten‘ Krieg. „Glücklich sind, Arjuna, Krieger, die Gelegenheit zu einem solchen Kampf bekommen. Sie finden darin eine offene Tür zum Himmel. Wenn du diesen dharmagemäßen Kampf nicht führen willst, dann wirst du deinen Dharma verlieren (vgl. hierzu weiter unten), und du wirst deinen Ruhm einbüßen und Sünde (d. h. schlechtes Karman, Substanz schlechter Taten) erwerben.“

Hier ist also Dharma zunächst die *Ordnung vor dem Vollzug*, die *Pflicht*. Er ist als *sva-dharma* bezeichnet, das heißt: Es ist der Dharma gemeint, der einem bestimmten Menschen (Arjuna) als dem Angehörigen einer bestimmten Kaste (der der Kshatriyas) zukommt. Wenn dieser Dharma als pflichtgemäße Tat vollzogen ist, so gerinnt er zu einer Kraft, die das Schicksal der nächsten Existenz so bestimmt, daß Arjuna im Himmel wiedergeboren wird. Wird die Vollziehung unterlassen, so sammelt sich schlechte Tatsubstanz, Sünde an, die zu schlechter Wiedergeburt führt. In Vers 33 steht der Ausdruck „den eigenen Dharma verlieren“. Man übersetzt das gewöhnlich: „Du wirst deine Pflicht (die Kastenpflicht des Kriegers) aufgeben oder versäumen.“ Richtiger scheint mir, hier, wo doch von den Folgen einer Tatunterlassung, also einer schlechten Tat die Rede ist, dharma in der dritten der oben aufgezählten Bedeutungen aufzufassen, also als metaphysisch geronnene Tat<sup>8</sup>. Der Sinn ist dann: Du wirst die Verdienste, die Substanz getaner Taten, die du bereits besitzt, verlieren.

So, scheint mir, muß die Stelle im Sinne des traditionellen Hinduismus interpretiert werden. Nehmen wir gleich noch einen weiteren Vers hinzu (3, 35): „Besser ist es, eigenen Dharma schlecht, als fremden gut zu vollziehen. Besser ist es, im eigenen Dharma umzukommen; denn fremden Dharma zu tun ist gefährlich.“ Dieser Vers zeigt, wie wichtig dem Hindu die Grenzen der Kasten und Lebensstadien waren. Gegenüber manchen modernen Auslegungen muß darauf hingewiesen werden, daß der Vers zweifelsfrei impliziert, daß es auf Begabung und Neigung nicht ankommt. Denn wenn man den eigenen Dharma, die dem eigenen Lebensstadium und der eigenen Kaste gebotene Tat schlecht, die fremde dagegen gut ausführen kann, so heißt das doch, daß man für das eine Begabung und Neigung hat, für das andere dagegen nicht. Das spielt eben für den Dharma keine Rolle. Er ist eine gänzlich überindividuelle Ordnung, die zunächst als Gebot an das Individuum herantritt und dann vollzogen werden muß. Fremden Dharma zu tun, bedeutet einen Bruch

<sup>8</sup> Ebenso der mittelalterliche Kommentator Rāmānuja.

der Kastenordnung, was für den traditionellen Hindu eins der schlimmsten Übel ist.

Nun zu Bankims Auslegung. Er sagt<sup>9</sup>, der Inhalt der Worte Krishnas sei kurz der, „daß jeder seinen Svadharma befolgen muß“. Und er fährt fort: „Worin besteht nun der Svadharma? — Für die alten Pandits wie Śankara war es leicht, diesen Begriff zu erklären. (Sie würden sagen): Arjuna ist ein Kshatriya, also ist Arjunas Svadharma der Dharma des Kriegerstandes oder der Kampf.“ „Aber“, fragt Bankim weiter, „haben wir denn mit dieser Erklärung alles verstanden? Für die Hindus, die die Ordnung der Kasten und Lebensstände befolgen, kann der Dharma je nach der Kaste bestimmt werden: das haben wir wohl verstanden. Aber was ist denn Svadharma für die Nichthindus? . . . Die meisten Menschen stehen außerhalb des Kastensystems, haben sie keinen Svadharma? Sollte der Weltenherr für sie keinen Dharma eingerichtet haben? Er hat Millionen und Abermillionen von Menschen geschaffen; sollte er nur für die Inder einen Dharma eingerichtet, alle andern aber dharma-los gemacht haben? Ist der von Bhagavān verkündete Dharma nur für die Hindus? Sind nicht auch die Nichthindus seine Kinder? Nein, die Religion des Bhagavān (*bhāgavata dharma*) ist nicht so engherzig.“

Vom Standpunkt des traditionellen Hinduismus muß nun allerdings eine andere Antwort gegeben werden als die, welche Bankim hier gibt. Wenn auch die Bhaktifrömmigkeit über die Kastengrenzen hinwegreicht, so ist dadurch weder die Kastenordnung noch der Glaube, daß der Dharma nur den Indern, nicht den Mlecchas gegeben sei, jemals aufgehoben worden. Auch in unsern Tagen kann man noch in Traktaten traditionell denkender Hindus lesen, das einzige, was ein frommer Nichthindu erreichen könne, sei, in seiner nächsten Existenz in Indien in einer hohen Hindu-Kaste wiedergeboren zu werden. Niemals kann er als Individuum Hindu werden und damit dem Dharma eingeordnet werden. Auch die Bhagavadgītā hält an dieser Auffassung grundsätzlich fest.

Bankim vermischt hier offensichtlich wieder zwei Bedeutungen von dharma: die moderne Bedeutung „Religion“ und die alte der durch Kaste und Lebensstand bestimmten Pflicht. Wenn er sagt: „Die Religion des Bhagavān ist nicht so engherzig“, so steht hier im Original für „Religion“ natürlich *dharma*. Zur Religion Krishnas gehört gewiß die alle Grenzen überschreitende Bhaktifrömmigkeit. Aber zu derselben Religion gehört die Lehre von den durch Kaste und Lebensstand gesetzten Grenzen des Dharma, und diesen Dharma kann man eben nicht ausweiten. Aber indem Bankim an einer andern Stelle *dharma* als *Religion* mit *dharma* als *wesentliche Eigenschaft* identifizierte, kam er zum Begriff der humanitas als identisch mit dem der Religion; indem er hier *dharma* als *Religion* mit *dharma* als *kastengebundene Pflicht* vermengt, kommt er zur Idee der Universalität des Hinduismus.

<sup>9</sup> *Srīmadbhagavadgītā*, S. 25 ff. in der Ausgabe der genannten Serie.

Dieser zweiten Konfusion schließt sich gleich eine dritte an. Bankim fährt nämlich fort: „Wer glaubt, daß der Weltenherr selber in solcher Weise dharmalos sei, der ist den Christen gleich“, und in einer Fußnote fügt er hinzu: „Die Christen glauben nämlich, daß, wer Jesus Christus nicht anbetet, vom Herrn der Welt auf ewig in die Hölle geworfen werde.“ Hier werden zwei sehr verschiedene Begriffe der Exklusivität vermengt. Dem Hinduismus ist eine Exklusivität eigen, die auf den Gegebenheiten der Geburt und des geographischen Ortes beruht. Bankim aber will diese Haltung nicht als seiner Religion wesentlich anerkennen. Dagegen schreibt er eine Haltung, die ein Volk oder einen Kulturkreis als solchen zur Dharmalosigkeit, und das heißt auch: zur Religionslosigkeit verdammt sein läßt, dem Christentum zu und sieht nicht oder ignoriert, daß die Exklusivität dieser Religion ganz anderer Art ist, nämlich auf dem Geiste und dem Glauben beruht. So kann er denn seinen Idealhinduismus als dem Christentum überlegen hinstellen.

Nun kommt Bankim auch in seinem Gītākommentar auf die Gedanken zurück, die wir schon aus seinen „Prinzipien der Religion“ kennengelernt hatten. Er sagt: „Was das Menschsein ausmacht (*jāhā laiyā manushyatva*), das ist des Menschen Dharma.“ Also: die natürlichen Eigenschaften, die der Mensch als solcher besitzt, sind auch seine Religion. Aber es liegt hier nicht nur eine Identifizierung der Bedeutungen „Religion“ und „wesentliche Eigenschaft“ vor. Zugleich ist auch die erste Bedeutung der oben gegebenen Liste hereingezogen: gesetzliche Ordnung vor dem Vollzug. Denn Bankim betrachtet die *humanitas* nicht als ohne weiteres realisiert. Es ist vielmehr ein Ideal, das es zu verwirklichen gilt, eine Ordnung vor dem Vollzug, eine Aufgabe, eine Pflicht. Allerdings bleibt von dem alten Begriff nur die formale Hülle (Ordnung vor dem Vollzug) übrig. Der alte Inhalt wird durch moderne, individualistische Ideen ersetzt: Dharma des Menschen ist die gehörige Ausübung oder Betätigung (*vihita anuśilana*) seiner geistigen und körperlichen Anlagen (*vritti*) oder Kräfte (*śakti*). Bankim kommt also zu einer Auffassung, die genau das Gegenteil von dem besagt, was der oben interpretierte Gītāvers 3, 35 impliziert: daß es beim Dharma nämlich nicht auf individuelle Begabung oder Neigung ankommt.

Ausgehend von seinem Dharmabegriff versucht Bankim sodann, das Kastensystem auf allgemeinmenschliche Grundlagen zu reduzieren. Die Erblichkeit der Berufe, die dem traditionellen Hindu sehr wesentlich erscheint und die ja auch tatsächlich den Grund der Beständigkeit des Systems ausmacht, betrachtet er als unwesentlich. Was er übrig behält, ist eine Typologie menschlicher Betätigungen, aufgebaut auf den Haupttypen der Begabungen. Dementsprechend ist nach seiner Ansicht die Wahl des Svadharma frei, aber wenn er gewählt ist, dann ist er Pflicht<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Um Mißverständnisse auszuschließen, steht hier im Original das englische Wort *duty*.

Bankim nennt seinen neuen Dharmabegriff eine „Auslegung des Wortes Gottes (d. h. der Bhagavadgītā) entsprechend den im Laufe der Zeit eingetretenen Veränderungen der Gesellschaft und angepaßt an die Erkenntnisse der Gesellschaft“<sup>11</sup>. Aber dabei ist von dem alten Inhalt eigentlich nur das formale Begriffselement der Pflicht übriggeblieben — und dieses hätte Bankim schließlich auch noch aus Europa übernehmen können, von Kant, den er sehr hoch schätzte, oder auch von John Stuart Mill.

Bankims Idee, in Form einer Neuinterpretation des bei allen Hindus angesehensten religiösen Textes vorgetragen, verband in verführerischer Weise Althergebrachtes und ganz Modernes zu einer scheinbaren Einheit. Das mag der Grund dafür sein, daß sie sich durchgesetzt hat. Die dem Positivismus entlehnte und durch ein Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes *dharma* scheinbar als hinduistisch erwiesene Gleichsetzung von Religion und *humanitas* lebt weiter in dem antisupranaturalistischen, radikal humanistischen Zug, der das neuhinduistische Denken weithin bestimmt; auch die Loslösung des Dharmabegriffes von der Ordnung der Kasten und Lebensstadien und damit verbunden die Psychologisierung des Begriffes ist bei vielen Schriftstellern zur Gewohnheit geworden. Manchmal unterscheidet man, ähnlich wie Bankim, die Dharmas als Begabungstypen, manchmal wird der Begriff auch radikal individualisiert.

Bevor wir uns jedoch neueren Dharma-Interpretationen zuwenden, müssen wir noch einmal zur Bhagavadgītā zurückkehren. Der besprochene Vers 3, 35 hat eine Parallele im 47. Vers des 18. Kapitels: „Der eigene Dharma (*svadharmā*), auch wenn er keine besondere Qualität hat (*viguna* ist), ist besser als fremder Dharma, der gut vollzogen wird. Wenn man das vom eigenen Wesen (*svabhāva*) gebotene Werk tut, erwirbt<sup>12</sup> man keine Sünde.“ Bankims Kommentar reicht nicht bis zu diesem Vers. Aber wer sich seine Auffassung zu eigen gemacht hat, wird sie hier bekräftigt finden. Denn hier ist ja geradezu gesagt, daß das Werk des Svadharmas „vom eigenen Wesen geboten“ ist, und in den vorhergehenden Versen ist mehrmals die Rede vom „aus dem eigenen Wesen geborenen“ Werk; was liegt also dem modernen Menschen näher als die Interpretation, daß hier der Svadharmas auf die Charakteranlagen des jeweiligen Menschen zurückgeführt wird! Dementsprechend erklärt denn auch einer der neuesten Bhagavadgītā-Kommentare<sup>13</sup>: „Jedes Individuum hat seine angeborene Natur, *svabhāva*, und sie in diesem Leben wirksam werden zu lassen, ist seine Pflicht, *svadharmā*“; ferner: „Jedermann muß versuchen, seine

<sup>11</sup> *Srimadbhagavadgītā*, 28 unten.

<sup>12</sup> Weil man die Sünde als eine Art Substanz auffaßt, sagt man nicht „Sünde tun“, sondern „Sünde erwerben, erlangen“; vgl. oben S. 5 die Übersetzung von Gītā 2, 33

<sup>13</sup> S. RADHAKRISHNAN: *The Bhagavadgītā*, London 1948, 364 u. 147 (zu Gītā 18, 41 und 3, 35)

eigene psychophysische Struktur (make-up) zu verstehen und sich demgemäß zu betätigen.“ Ein anderer Schriftsteller faßt den Svadharmas ebenfalls als „Dharma eines Individuums“ und setzt ihn einfach gleich mit dem Svabhāva, der wesentlichen Natur<sup>14</sup>.

Daß aber in der Gītā die Verschiedenheit der Svadharmas nicht durch die Veranlagungen der jeweiligen Individuen bestimmt ist, haben wir schon bei der Betrachtung von Vers 3,35 gefunden. Es wäre nun zu prüfen, was im 18. Kapitel des Gedichtes mit *svabhāva* gemeint ist. Denn gerade die Beziehung zwischen *svabhāva* und *svadharmas*, die dort aufgestellt wird, wird von modernen Interpreten immer wieder ausgewertet.

Im 18. Kapitel der Gītā wird eine Reihe von Typologien durchgeführt. Von Erkennen, Tun und Täter, von Verstand, Stetigkeit und Glück werden jeweils drei Typen unterschieden, und der Typus wird in jedem Falle durch das Vorwalten einer der drei Grundqualitäten<sup>15</sup>, wie sie die Sāṅkhya-Philosophie lehrt, bestimmt (Vers 18—39). Auch die spezifischen Tätigkeiten der vier Kasten unterscheiden sich, heißt es dann, durch „die dem Eigenwesen entstammenden Qualitäten“ (*svabhāva-prabhavair guṇaiḥ* — Vers 41). Die Bezugnahme auf die drei Grundqualitäten des Sāṅkhya wird hier fallen gelassen — wohl zunächst deswegen, weil die Kasten vier, die Grundqualitäten aber bloß drei an Zahl sind, so daß die Aufteilung schwierig wäre. Aber es ist klar, daß die spezifischen Eigenschaften, welche Vers 42 als „das aus dem Eigenwesen hervorgehende Werk der Brahmanenkaste“ aufzählt (Abgeklärtheit, Selbstbeherrschung, Askese, Reinheit, Geduld, Aufrichtigkeit, Weisheit, Unterscheidungsvermögen, Glaube), als Auswirkung der edelsten Qualität (*sattva*) verstanden sind und daß die „dem Eigenwesen der Kriegerkaste entstammenden“ Eigenschaften (Tapferkeit, Kraft, Stetigkeit, Geschick, Standhaftigkeit im Kampf, Freigebigkeit, Herrschertum — Vers 43) wenigstens zum Teil aus der zweiten Qualität (*rajas*) abgeleitet sind. Der dritten und der vierten Kaste werden dann schließlich keine Charaktereigenschaften, sondern spezifische Tätigkeiten zugeteilt: Der Vaiśya treibt Ackerbau, Viehzucht und Handel, der Sūdra ist Diener (Vers 44).

Der Zusammenhang dürfte keinen Zweifel darüber lassen, daß das Eigenwesen oder der Svabhāva, der hier gemeint ist, die spezifische Eigenschaft der jeweiligen Kaste ist; gemäß der Sāṅkhyalehre ist das „Eigenwesen“ natürlich als eine feinmaterielle Substanz gedacht, bestehend aus einer Modifikation der Urmaterie (*prakṛiti*). Daß als „Werk“ der beiden obersten Kasten Charaktereigenschaften angegeben werden, ist einer von den Versuchen, die Kastenunterschiede ethisch zu interpretieren, wie sie auch an anderen Stellen des großen Epos, dem die Gītā eingefügt ist, zu

<sup>14</sup> P. N. RAO: *The Bhagavadgita and the Changing World*, Ahmedabad 1953, 113

<sup>15</sup> *guṇa*. Die Guṇas sind Qualitäten der Urmaterie (*prakṛiti*), aber als Substanzen gedacht. Vgl. E. FRAUWALLNER: *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 1, Salzburg 1953, 306 ff.

finden sind. Es ist aber sicher nicht gemeint, daß ein abgeklärter, beherrscher, aufrichtiger, weiser Mensch dieser Eigenschaften wegen ohne Rücksicht auf seine Herkunft den Brahmanen zuzurechnen sei. Der Hindu, der an die Seelenwanderung glaubt, muß vielmehr die Ausrüstung eines Menschen mit gewissen Eigenschaften als Folge des moralischen Wertes seines in einer früheren Existenz vollbrachten Tuns auffassen. Wird jemand als Brahmane geboren, so deswegen, weil er sich ein so vorzügliches Karman erworben hat, daß er die edlen Eigenschaften, die dieser Kaste spezifisch eigen sind, als Anlage besitzt und daher verwirklichen kann — verwirklicht er sie nicht, so ist das Schuld, die er in der gegenwärtigen Existenz frei auf sich lädt. In diesem Sinne ist also die Lehre von Gītā 18, 40—48 zugleich individualistisch und typologisch, vorwiegend aber das letztere. Durch die Taten, die jemand als Individuum getan hat, gewinnt er in einer späteren Geburt seine Kaste, und sie befähigen ihn, den Typus dieser Kaste zu realisieren — wenn er will. So muß man, scheint mir, die Gītāstelle interpretieren. Das dem jeweiligen Individuum eigene oder angeborene oder von seinem Wesen bestimmte Werk, von dem in den Versen 45, 46, 47 und 48 die Rede ist, ist gemäß dem Zusammenhang der Stelle eindeutig das Werk, das ihm auf Grund seiner Kaste zukommt, und das „eigene Wesen“, der Svabhāva ist nichts anderes als der Typus der Kaste.

Aber es ist auch klar, daß die Charaktertypologie der beiden oberen Kasten in sich ein über die Kasteninstitution hinausführendes geistiges Element enthält. Indem sich moderne Erklärer diesen Umstand zunutze machen, verwenden sie die Bhagavadgītā, die das Kastensystem lehrt, als Waffe gegen eben dieses System, das dem modernisierten Inder ein starker Anstoß ist. Wir wollen hierzu einige Gedanken der *Essays über die Gita* von Aurobindo Ghose betrachten<sup>16</sup>. Aurobindo, einer der gedankenreichsten Philosophen der indischen Neuzeit, ist in seiner Dharma-Interpretation von Bankim abhängig und hat auf Denker der Gegenwart, insbesondere auch auf Radhakrishnan, stark eingewirkt.

Er schreibt: „Es geht der Gita nicht um die Geltung der arischen Sozialordnung, die jetzt abgeschafft oder in Auflösung begriffen ist — wenn es allein darum ginge, so hätte ihr Prinzip des Svabhāva und Svadharma keine bleibende Wahrheit, keinen bleibenden Wert<sup>17</sup> —: es geht vielmehr um die Beziehung des äußeren Lebens des Menschen zu seinem inneren Wesen, um die Entfaltung seines Handelns aus seiner Seele und seinem inneren Naturgesetz heraus.

„Und wir sehen in der Tat, daß die Gita selbst ihre Absicht sehr deutlich zu verstehen gibt, wenn sie das Werk des Brahmanen und des

<sup>16</sup> SRI AUROBINDO: *Essays on the Gita*, zuerst 1921—1928. Die benutzte Ausgabe ist in New York 1950 erschienen; die angezogenen Stellen stehen dort S. 458—461, 463, 465, 467.

<sup>17</sup> Die Gleichsetzung von Wahrheit und Wert ist bezeichnend für den Neuhindu.

Kshatriya nicht mit Ausdrücken äußeren Handelns beschreibt . . . sondern ganz in Ausdrücken des inneren Charakters.“

Es ist also der in der Gītā schon angelegte Zug zur Vergeistigung, zur Verinnerlichung, der Aurobindo die Handhabe gibt, die Dharmaauffassung zu modernisieren. Und die radikale Vergeistigung schreitet — bei Aurobindo wie oft im modernen Europa — sehr bald fort zum radikalen Individualismus. Die Gītā mahnt, das dem Stande, zu dem man gehört, zukommende Werk zu tun, auch wenn es „ohne besondere Qualität“ ist (*viguna* 3, 55 und 18, 47), auch wenn es „fehlerhaft“ ist (*sadosha* 18, 48) — Aurobindo aber sucht in der Gītā Erbauung für ein Lebensgefühl, das sozialen Bindungen entfliehen möchte und die Erfüllung des Daseinszwecks ganz im Individuum sucht: „Das Leben, der Staat, die Gesellschaft, die Familie, alle Mächte der Umgebung scheinen sich verschworen zu haben, ihr Joch auf unsern Geist zu legen, uns in ihre Schemata zu zwingen, uns ihr mechanisches Interesse und ihre grobe vordergründliche Schicklichkeit aufzuerlegen.“ Er liest aus der Gītā die Lehre heraus, daß „die Tätigkeit eines Menschen durch die Richtung, die Gaben und Fähigkeiten seiner Natur bestimmt sein sollte“, daß das Individuum sich „frei entwickeln“ solle und gerade so der Gesellschaft am besten dienen könne. Bis in den eigentlich religiösen Bereich hinein rechtfertigt er den Individualismus: „ . . . jeder von uns hat ein Prinzip und einen Willen unseres eigenen Werdens; jede Seele ist eine Kraft des Selbstbewußtseins, die in sich eine Idee des Göttlichen formuliert und durch dieselbe ihr Handeln und ihre Entfaltung, ihr fortschreitendes Sich-selbst-finden, ihren beständig wechselnden Selbst-ausdruck, ihr scheinbar ungewisses, aber im geheimen unvermeidliches Wachsen zur Fülle lenkt und leitet. Das ist unser Svabhāva, unsere eigene wahre Natur; das ist die Wahrheit unseres Wesens, die jetzt immer erst teilweise in unserem mannigfaltigen Werden in der Welt ihren Ausdruck findet. Das durch diesen Svabhāva bestimmte Gesetz des Handelns ist unser rechtes Gesetz der Selbstgestaltung, der Tätigkeit, der Arbeit — unser Svadharma.“

Ganz ähnlich wie bei Bankim wird also auch hier die individuelle Veranlagung zugleich als eine Aufgabe angesehen, und zur Darstellung dieser höchst modernen Ideen werden die altindischen Begriffe svabhāva und svadharma verwendet.

Wie Bankim läßt auch Aurobindo die vier Kasten als Haupttypen der Begabung gelten, aber „dies sind nicht fundamentale Unterscheidungsgruppen, sondern Stadien der Selbstentwicklung in unserem Menschsein“ — ein einziger Mensch kann, sich zu immer Höherem entwickelnd, sukzessive die Eigenschaften aller Kasten in sich realisieren. „Der innere Svadharma ist nicht an eine äußere soziale oder andere Form des Handelns, der Beschäftigung oder Funktion gebunden.“

Auch der Dichter Rabindranath Tagore hatte — wenigstens zeitweise — eine Auffassung vom Dharma, die in ihrem Evolutionismus und

radikalen Humanismus den Einfluß Bankims deutlich verrät; ähnlich wie bei Bankim ist auch bei ihm der Gottesbegriff eine Idee vollkommener humanitas. 1930 hat er in Oxford Vorträge über *Die Religion des Menschen*<sup>18</sup> gehalten. Damit ist offensichtlich nicht nur eine Religion gemeint, die der Mensch hat, sondern auch eine Religion, deren Objekt der Mensch ist. In loser Anlehnung an altindische monistische (Advaita-) Ideen unterscheidet Tagore vom jeweiligen Individuum den „Ewigen Menschen“ (*Man the Eternal, the Eternal Man*), den „Großen Menschen“, den „Universalen Menschen“; gemeint ist damit die überindividuelle Idee der menschlichen Persönlichkeit, die „transzendente“, „durchdringende Persönlichkeit“ des „Höchsten Menschen“ (*Supreme Man*). „Die Idee der Menschheit unseres Gottes, oder die Göttlichkeit des Ewigen Menschen“ ist, wie Tagore erklärt, der Gegenstand seiner Oxforder Vorträge. Noch ausdrücklicher als Bankim setzt er dharma „Religion“ mit dharma „wesentliche Eigenschaft“ gleich und stellt wie Bankim fest: „Die Menschheit ist der Dharma des Menschen“. Religion besteht darin, „diejenigen Eigenschaften, die in der Natur des Ewigen Menschen liegen, zu kultivieren und auszudrücken und Glauben an sich zu haben“; die Triebe des animalischen Menschen, die sich auf unmittelbare Bedürfnisse richten, auszusöhnen mit den Tendenzen, die „der Lebensstrom der universalen Menschheit“ sind.

Ganz anders und sehr eigenartig ist die Dharma-Auffassung des Mahātmā Gāndhī. Von einem Einfluß Bankims oder Aurobindos ist bei ihm nichts zu spüren. Obwohl er Schäden der Kastenordnung bekämpft, hält er die Grundlage des Systems die Erbllichkeit der Berufe, für gut. In dem Svadharmabegriff findet er, insbesondere auf der Grundlage von Gītā 3, 35, seine Svadeśī-Idee wieder, d. h. er sieht in diesem Verse die religiöse Rechtfertigung seiner Forderung, daß der Mensch vor allem denjenigen dienen soll, die ihm nach Geburt und Lebenslage die nächsten sind. In politischer Hinsicht bedeutet das, dem eigenen Lande zu dienen, in wirtschaftlicher Hinsicht, Erzeugnisse des eigenen Landes zu gebrauchen. Er schreibt zu dem Vers:

„Reiner Dienst am Nächsten kann keinen Schaden bedeuten für die, die ferner wohnen . . . Wer . . . zu den Enden der Erde eilt, um Dienst zu leisten, wird nicht nur in seinem ehrgeizigen Tun scheitern, sondern er versäumt auch seine Pflicht gegen seine Nächsten. Das scheint mir der Sinn des Verses zu sein. Im Hinblick auf die physische Umgebung eines Menschen ausgelegt, ergibt dies das Gesetz des Svadeśī. Svadeśī ist Svadharmā, auf die unmittelbare Umgebung eines Menschen angewandt“<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> R. TAGORE: *The Religion of Man*, London 41953. Die angezogenen Stellen stehen S. 17, 143—145, 154 und 181.

<sup>19</sup> MAHADEV DESAI: *The Gita according to Gandhi*, Ahmedabad 1946, 188 f. Vgl. M. K. GANDHI: *From Yeravda Mandir*, Ahmedabad 31945, 63.

Auch die Schüler Gāndhī haben sich bemüht, einen neuen Dharma-begriff zu begründen. Wir wollen noch die Interpretation des Gāndhī-schülers Vinobā Bhāve (geb. 1895) betrachten, der in den letzten Jahren durch seine Werbung für das „Landspendeopfer“ (*bhūdān*) auch außerhalb Indiens bekannt geworden ist. Er hat eine Reihe von Vorträgen über die Bhagavadgītā veröffentlicht<sup>20</sup>, die er 1932, während er sich wegen seiner Tätigkeit für die Befreiungsbewegung in Haft befand, vor Mitgefangenen gehalten hat. Nach seiner Ansicht ist die Lehre vom Svadharmā die Hauptintention der Gītā; er stimmt darin nicht nur mit Bankim, sondern auch mit dem mittelalterlichen Kommentator Rāmānuja überein.

In Vinobās Dharma-Auffassung stehen Gedanken vom Geiste seines Meisters Gāndhī wenig ausgeglichen neben einem Individualismus, der auf Bankims und Aurobindos Einfluß zurückgeht. Zuerst spricht er als radikaler Individualist; in seinem ersten Vortrag sagt er geradezu: „Die 200 Personen, die jetzt hier vor mir anwesend sind, haben 200 verschiedene Dharmas“. Die individuellen Dharmas sind sogar variabel: „Mein Dharma ist heute nicht derselbe wie vor 10 Jahren, und in 10 Jahren wird es nicht mehr derselbe sein wie heute.“ Ähnlich wie Bankim läßt Vinobā den Dharma abhängig sein von der *Vritti* (jedoch nicht wie Bankim von mehreren *Vrittis*); das Wort ist hier etwa mit „seelischer Habitus“ oder „Charakter“ übersetzbar. „In dem Maße wie sich der seelische Habitus durch Denken und Erfahrung ändert, vergeht der frühere Dharma und ein neuer wird erworben.“ Auch in dem Gedanken, daß das Ziel der Befolgung des Svadharmā die Entfaltung (*vikāsa*) der Persönlichkeit sei, zeigt sich der Einfluß des psychologischen Individualismus von Bankim und Aurobindo. Als wesentliche Eigenschaft nicht des jeweiligen Individuums, sondern des Menschen als solchen ist der Dharma verstanden, wenn Vinobā den grundlegenden Vers 3, 35 mit Vergleichen erläutert, die alle über den Menschen bloß als Angehörigen der Menschheit etwas aussagen. So sagt er z. B., der Mensch könne, weil er die Sonne liebt, nicht die Erde verlassen und auf der Sonne leben, weil das nicht sein Dharma wäre. Mit diesem Gedanken gerät Vinobā in Widerspruch mit sich selbst, weil er auf der anderen Seite Bankims Typisierung der Dharmas zu einer Individualisierung radikalisiert hatte.

In seinem letzten (18.) Vortrag versucht er dann anscheinend, den Widerspruch aufzulösen. Indem er hier jedoch neue Begriffe einführt und deren Beziehung zu den früher gebrauchten nicht klarstellt, gelingt der Ausgleich nicht ganz. Er unterscheidet zwischen veränderlichem und unveränderlichem Svadharmā, leitet aber die Veränderlichkeit nicht, wie im 1. Vortrag, von der subjektiven Erfahrung ab, sondern bedient sich

<sup>20</sup> Marathi-Original: VINOBA BHAVE: *Gītāpravacanē*, Wardha 31954. — Hindi-Übersetzung: VINOBA BHAVE: *Gītāpravacan*, Neu-Delhi 51952. — Die hier in Frage kommenden Gedanken sind hauptsächlich in den Abschnitten 3, 6, 14, 78, 79, 104 und 105 (zu den Gītā-Kapiteln 1, 2, 4, 14 und 18) dargelegt.

jetzt der Terminologie des herkömmlichen Hindu-Gesetzes, das den Svadharma durch Kaste (*varna*) und Lebensstadium (*āśrama*) bestimmt sein läßt. Indem der Mensch durch verschiedene Lebensstadien (Schüler, Hausvater, Einsiedler, Wanderasket) hindurchgeht, ändert sich sein durch das jeweilige Stadium bestimmter Dharma; der Kastendharma dagegen ist unveränderlich. Wie sich Vinobā den Lebensstadien-Dharma modernisiert denkt, erklärt er nicht. Vom Kastendharma sagt er, daß derselbe, wenn man ihn bloß als eine Art der Gesellschaftsordnung auffasse, auch Ausnahmen zulasse; ganz unverändert ist er also seiner Ansicht nach auch nicht.

Als Gāndhīschüler bejaht Vinobā zwar die soziologische Grundlage des Kastensystems, die Erbllichkeit der Berufe, aber er wiederholt nicht die Lehre des Hindu-Gesetzes über die Dharmas der einzelnen Kasten, sondern setzt den Svadharma des Individuums nur in Beziehung zu seinem jeweiligen *sozialen Milieu*. Im 18. Kapitel der Gītā wird, wie wir gesehen haben, der Svadharma vom Svabhāva abgeleitet. Vinobā interpretiert diesen Gedanken mit der Lehre, daß der Svadharma als Pflicht des jeweiligen Individuums ihm von Natur gegeben sei (*nisargatah prāpta*). Wahrscheinlich denkt er bei dem Begriff des Naturgegebenen auch an die individuelle charakterliche Veranlagung — im 18. Vortrag wiederholt er noch einmal, daß der Mensch bei der Überlegung, ob eine bestimmte Handlung sein Svadharma sei, sich auch fragen solle, ob dieselbe seiner Vritti gemäß sei; aber die individual-psychologische Bedingtheit des Svadharma spielt in seinem Denken doch nicht entfernt die Rolle wie bei Aurobindo. Vielmehr betont er immer wieder, daß der echte Svadharma auf den Menschen zukomme. Man braucht ihn nicht zu suchen, man darf ihn nicht suchen; er ergibt sich von selber — er bestimmt sich durch die Umgebung, in die man hineingeboren wird. Und sein Inhalt ist Dienst (*sevā*) an den Menschen, die einem am nächsten stehen. Dementsprechend unterscheidet Vinobā drei Bestandteile des Svadharma: die Pflicht gegen das eigene Land (*svadeśi dharmā*), die u. a. die wirtschaftliche Verpflichtung, nur Waren des eigenen Landes zu kaufen, einschließt; die Pflicht gegen die eigene Kaste oder das eigene Volk (*svajātiya*<sup>21</sup> *dharmā*) und die Pflicht, die sich aus der Zeit ergibt, zu der man gehört (*svakālina dharmā*).

All das ist Gāndhīschisches oder „gāndhīstisches“ Gedankengut. Auch in der Verbindung der Svadharma-Idee mit der Forderung, ohne Begehren nach der Frucht zu handeln, folgt Vinobā seinem Meister, der in dem Gebot des begierdelosen, nicht nach Ergebnissen trachtenden Handelns die zentrale Lehre der Gītā gesehen hatte. Rechter Svadharma, den man sich durch seine Umgebung gegeben sein läßt, ist nach Vinobā immer frei von Begehren (*nishkāma*); dann ist er auch *sāttvika*, d. h. er entspricht

<sup>21</sup> Das Sanskrit und die neuindoarischen Sprachen haben kein Wort für den Begriff „Volk“. Sie benutzen statt dessen *jāti*, ein Wort, das auch „Familie“, „Geschlecht“, „Stamm“, „Kaste“ bedeuten kann.

der edelsten, reinsten von den drei psychologischen Grundqualitäten der Sāṅkhya-Philosophie.

Die Bemühungen des Neuhinduismus, einen neuen Dharmabegriff zu entwickeln, sind ein Versuch, mit Prinzipien, die dem europäischen Positivismus und Modernismus entlehnt sind, wieder eine Norm des ethischen und sozialen Verhaltens zu finden, wie sie der traditionelle Hinduismus in seinen zahllosen Dharma-Vorschriften besessen hatte — eine neue Norm, die sowohl dem Wesen der nationalen Religion, wie man es heute interpretiert, als auch den Erfordernissen einer neuen Zeit, denen man glaubt gerecht werden zu müssen, entspreche. An der Geschichte, die diese Versuche bereits durchgemacht haben, zeigt sich, wie schnell die Idee eines modernen Denkers fast dogmatische Bedeutung erlangen kann. Die Gāndhianer versuchen, einen neuen Dharmabegriff soziologisch und sozialetisch zu begründen; aber die (aller Wahrscheinlichkeit nach von Bankim Chandra Chatterjee begründete) Gewohnheit, den Dharmabegriff zu psychologisieren und schließlich zu individualisieren, beherrscht die Geister schon in solchem Maße, daß es Vinobā nicht gelingt, sich von ihr freizumachen oder ihren Subjektivismus seiner Absicht, die offensichtlich auf eine objektive Ordnung gerichtet ist, unterzuordnen: Neben der sozialen Interpretation steht bei ihm die radikal individualpsychologische Auffassung.

## UM DIE AUFGABE DER MISSION GEGENÜBER DEN JUDEN

von Fritz Leist

Die Aufgabe der Mission wird von Jahrzehnt zu Jahrzehnt drängender und schwieriger. Die folgenden Überlegungen gehen der Frage nach, was die Liturgie und das kultische Beten zu dieser Aufgabe sagen. Ausgewählt wurden zwei Gebete aus den „Allgemeinen Fürbitten“ des Karfreitags. Beide Gebetszeugnisse werden hinsichtlich dessen befragt, wie sie die Aufgabe der Verkündigung gegenüber dem Volk Israel und den nichtchristlichen Völkern verstehen. Methodisch geht die Befragung so vor, daß die Gebetszeugnisse aus der Welt ihrer Herkunft, der ganzen Bibel, verstanden werden sollen. Über Gliederung, Aufbau und Stil solcher Gemeindegebete wurde an anderer Stelle abgehandelt<sup>1</sup>.

*Oremus et pro perfidis Judaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum Dominum nostrum.*

*Oremus. Flectamus genua. — Levate. — Omnipotens sempiternus Deus, qui etiam judaicam perfidiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur.*

<sup>1</sup> F. LEIST: *Gebet der Kirche. Betrachtungen zu den Orationen des Kirchenjahres*, 3 Bde. Salzburg 1951 ff.

Das Gemeindegebet bittet für die Juden. Der kultische Name dieses Volkes heißt Israel. Unser Gebet folgt dem Sprachgebrauch, der durch das Johannesevangelium üblich geworden ist. Johannes spricht von den Juden, wenn es sich um die Gegnerschaft Jesu handelt<sup>2</sup>. Um diese Gegnerschaft kreist das Gebet. Es bittet darum, Gott möge sie überwinden. Jedoch werden die Juden nicht einfachhin mit ihrem Namen genannt. Die Einleitung zum Gebet spricht von den „treulosen Juden“, die Kollekte von der „jüdischen Treulosigkeit“. Das darf gewiß nicht als Beschimpfung dieses unglücklichen Volkes ausgelegt werden. Wir werden durch sie an jene Bedeutung erinnert, die dem Wort *Glauben* seit Jesaias zukommt<sup>3</sup>. *Glauben* heißt für Jesaias: Vertrauen fassen auf Gott und seine Verheißungen; *Vertrauen* heißt für viele Schriften des N. T.: Vertrauen fassen auf den Gott, der in Jesus Christus wirkt. Dieses Vertrauen, so sagt das Gebet, hat das eigene Volk gegenüber Jesus nicht geleistet.

Die Einleitung zum Gebet fordert die versammelte Gemeinde auf, Gott zu bitten, er möge die Decke wegnehmen von den Herzen dieses Volkes, er möge herbeiführen, daß nicht nur andere, aus anderen Völkern, sondern auch sie selbst, die aus demselben Volk stammen, aus dem Jesus herkommt, ihn als Jesus, den Christus und Herrn, erkennen. Schon Paulus hat an dem Unfaßbaren gerätselt, wie geschehen konnte, daß dieses Volk zu seinem größten Teil Jesus von Nazareth abgelehnt hat. Das Gebet erwähnt nicht den geschichtlichen Namen Jesus, sondern spricht von dem Christus und Herrn. Christus und Herr sind jene Würdetitel, gegen die sich das Volk Israel gewandt hat. Christus ist die griechische Übersetzung für Messias. Sie enthält das Bekenntnis, Jesus von Nazareth sei der Messias Israels, der Heilbringer der Völker und der erhöhte Herr<sup>4</sup>. Dieses Bekenntnis hat Israel von den Lebzeiten Jesu bis heute nicht zu vollziehen vermocht. Darum bitten die Gemeinden in Gottes Kirche, Gott möge das Volk, zu dem Jesus von Nazareth als Mensch gehört, zur vollen Glaubenserkenntnis seines Heilswirkens in Jesus Christus führen. Achtet man genau auf die Formulierungen des Gebetes, so sieht man, aus welcher Überzeugung es gesprochen wird. Das Gebet bittet nicht um menschliche Bemühungen, etwa darum, daß die missionarischen Versuche gegenüber dem Volk Israel gelingen möchten. Diese werden gar nicht genannt. Das Gebet spricht allein vom Wirken Gottes und bittet, Gott möge dieses Wirken vollziehen. Das Gebet spricht von einer Blindheit, die nicht zu sehen vermag, wer Jesus Christus ist, und bittet, Gott möge diese Blindheit zu Sehen wandeln.

Die Mission steht gegenüber dem Volk Israel vor anderen Aufgaben und Schwierigkeiten als gegenüber sonstigen Völkern. Für den Christen

<sup>2</sup> G. KITTEL: ThWzNT III, 357 ff. — Zum Sprachgebrauch bei Johannes: 378 ff; R. BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments*, 2. Lf. (Tübingen) 1951, 352.

<sup>3</sup> KITTEL: ThWzNT VI, 195.

<sup>4</sup> R. GEISELMANN: *Jesus der Christus*. Stuttgart 1951, 114 („Der Messias“), 122 ff („Der Kyrios“).

ist es erregend, Juden zu begegnen, die dem A. T. vertrauen, noch erregender, von ihnen über Jesus von Nazareth zu hören. Wir müssen drei solcher Zeugnisse betrachten. Das erste Zeugnis ist dem Jesusbuch des jüdischen Gelehrten Josef Klausner<sup>5</sup> entnommen. Was Klausner über Jesus sagt, könnte wie eine Antwort auf die Frage erscheinen, die Jesus gegeben wurde, als er seine Jünger fragte, für wen sie ihn halten. Die verschiedenen Antworten zeigen verschiedene Möglichkeiten, ihn zu verstehen oder auch mißzuverstehen, zeigen vor allem, daß Jesus schon zu Lebzeiten im Zwiellicht gestanden hat (vgl. Mt 16, 13—17). Wie eine Antwort auf diese Frage: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ (Mt 16, 13) mutet die folgende Stelle aus dem erwähnten Buch von Klausner an: „Von einem national-jüdischen Gesichtspunkt aus ist es allerdings schwieriger, Jesu Bedeutung abzuschätzen. Er war selbst zwar gefühlsmäßig zweifellos Nationaljude und sogar ein extremer Nationalist: das zeigen seine scharfe Antwort an die Kanaaniterin, seine verächtliche Einstellung zu „Heide und Zöllner“, die auszeichnenden Ausdrücke „Sohn Abrahams“ und „Tochter Abrahams“, seine starke Liebe zu Jerusalem und seine innige Hingabe für „die verlorenen Schafe“ aus dem Hause Israel. Trotz alledem aber war etwas in ihm, aus dem sich „Un-judentum“ entwickelte.

Was ist also Jesus dem jüdischen Volk unserer Tage?

Für das jüdische Volk kann er natürlich weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas sein: beides ist für den Juden nicht nur blasphemisch, sondern auch unbegreifbar. Auch der Messias kann er dem jüdischen Volke nicht sein: das Gottesreich, „die Tage des Messias“ sind ihm immer noch nicht gekommen. Ebensowenig kann er als „Prophet“ anerkannt werden: dazu fehlte ihm das politische Verständnis und die Gabe der nationalen Tröstung und Aufrichtung. Er ist für das jüdische Volk kein Gesetzgeber oder Religionsstifter und wollte ja auch selber beides nicht sein. Er ist auch kein wirklicher „Taanait“ oder pharisäischer „Rabbi“ gewesen, denn er war ein Gegner der Pharisäer und würdigte die positive Seite ihres Wirkens nicht genügend: ihre Bemühung um die Erfassung des ganzen nationalen Lebens und um die Stärkung der nationalen Existenz. Doch ist Jesus für das jüdische Volk ein Lehrer hoher Sittlichkeit und Gleichnisredner ersten Ranges. Er ist gerade der Lehrer der Sittlichkeit, die für ihn im religiösen Bereich alles bedeutete“<sup>6</sup>.

In diesen Sätzen begegnet uns jenes, was das Gebet die Blindheit heißt oder die Decke, die über den Herzen liegt, so daß sie nicht zu sehen und zu erkennen vermögen. Für Christen ist es schmerzlich, solche Sätze zu lesen und in Ruhe zu antworten. Dennoch kommt es darauf an, in Ruhe und Geduld auf das zu verweisen, wer Christus wirklich ist. Vielschichtig

<sup>5</sup> *Jesus von Nazareth*. Berlin 1930.

<sup>6</sup> ebd. 573

ist die Abwehr, die sich gegen Jesus Christus in seinem Volke aufrichtet. Einmal wehrt sich das jüdische Glaubensbewußtsein gegen das Bekenntnis, Jesus Christus sei der Mensch gewordene Gottessohn. Sodann lehnt es den Anspruch des N. T. ab, Jesus sei der wahre Messias Israels und der Heilbringer<sup>7</sup>. Für die Generation zu Lebzeiten Jesu wie für viele nachfolgenden war Jesus zudem noch ein Verführer und Apostat.

Es sei erlaubt, noch ein zweites Zeugnis aus einem neueren Buch von Martin Buber heranzuziehen. Es ist der Einleitung zu seiner Arbeit „Zwei Glaubensweisen“<sup>8</sup> entnommen. „Das Neue Testament ist seit nahezu 50 Jahren ein Hauptgegenstand meiner Studien gewesen, und ich meine, ein guter Leser zu sein, der unbefangen hört, was gesagt wird. Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Daß die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinet- und um meinetwillen zu begreifen suchen muß . . . Mein eigenstes brüderliches aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinem Blick als je. Gewisser als je ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann“<sup>9</sup>.

Diese beiden Zitate zeigen, was das Gebet weiß und was wir ihm zwischen den Zeilen anspüren können. Das Gebet spricht aus einer Erfahrung der Vergeblichkeit. Es weiß, daß die Mission beim Volke Israel meistens vergeblich war. Es sieht die Schwierigkeit, die schon für Johannes und Paulus unbegreiflich war, nämlich die Blindheit gegenüber diesem Sohn Israels. Das Gebet weiß, was jedem unbefangenen Leser dieser beiden Zitate deutlich wird, welche Mühe und welche Anstrengung es kostet, Israel zu zeigen, wer sein vornehmster Sohn ist. Das Gebet weiß, daß dieses Glaubenszeugnis über Jesus gegenüber dem eigenen Volk in einem besonderen Sinne von Gott gesegnet werden muß. Es weiß, daß die Blindheit gegenüber Jesus allein durch Gott gewendet werden kann. Notwendig ist immer neues geduldiges Zeugnis, immer neues beharrliches Beten, Gott möge das eigene Volk erkennen lassen, wer Jesus, der Messias Israels, ist.

Dennoch kommt alles darauf an, daß ein echtes Gespräch zwischen Juden und Christen über Jesus von Nazareth entsteht. Wie immer auch dieses Gespräch verlaufen wird, dieses dürfte der Ausgangsort sein — die geschichtliche Dichte des Menschen Jesus von Nazareth, eines Sohnes aus dem so oft verachteten und verfolgten Volk der Juden<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> H. J. SCHOEPS: *Gottheit und Menschheit*. Stuttgart 1950, 69 f.

<sup>8</sup> Zürich 1950.

<sup>9</sup> ebd. 11

<sup>10</sup> KITTEL: *ThWzNT* III, 287 ff: „Der Name, den Jesus Christus trägt, ist zunächst Ausdruck seines Menschseins.“

Das Gebet bekennt Gottes Erbarmen, bekennt, dieses Erbarmen schließe auch jenes Tun der Juden nicht aus, das es aus seinem glaubenden Verständnis Treulosigkeit heißen mußte. Zwischen Juden und Christen steht eine geschichtliche Tatsache — die Tatsache des Prozesses und des Todes Jesu. Jesus wurde durch das höchste Gericht des eigenen Volkes ausgestoßen, verurteilt und der römischen Besatzungsmacht ausgeliefert. Es bleibt weiterhin Tatsache, daß Jesus lange Zeit hindurch vom eigenen Volk als Zauberer und Apostat gescholten wurde, obwohl aus seinem Tode hervorging, was wir heute als Kirche und Christenheit bezeichnen.

Das Gebet erbittet Gottes Erbarmen und Führung für das Volk Israel. Der Gott, den gläubige Juden bis zur Stunde verehren, ist auch der Gott der Christen<sup>11</sup>.

Zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Heilsgeschichte besteht die einzigartige Verbundenheit: Es ist derselbe Gott und sein Heiliger Name, der sich offenbart. Davon weiß das „Exsultet“ in der Osternacht: „haec nox est, in qua primum patres nostros filios Israel eductos de Aegypto mare Rubrum sicco vestigio transire fecisti . . .“. Die Osternacht steht in der Reihe der Heiligen Nächte, an deren Beginn die Nacht der Befreiung aus Ägypten steht: „ . . . quae exspoliavit Aegyptos, ditavit Hebraeos . . .“<sup>12</sup>.

Bei aller Unterscheidung bleibt dieses: Gemeinsam ist für Juden und für Christen die geschichtliche Welt, aus der sie herkommen und aus der sie je und je sich erneuert haben, die Welt des A. T.

Jesus wurde von den Vertretern seines Volkes als Abtrünniger betrachtet und wird zuweilen auch von heutigen Juden noch als Verräter an seinem eigenen Volk verstanden. Nicht alle vermögen ihn so zu sehen wie Klausner oder Buber.

Wie notwendig die Bitte des Gebetes ist, Gott möge die Blindheit wandeln zur wahren Sicht in das verborgene Wesen Jesu Christi, der die Wahrheit ist, zeigt das Buch eines jungen Juden aus dem heutigen Staat Israel<sup>13</sup>. Der Verfasser durchwandert Galiläa und vergegenwärtigt sich seine lange Geschichte und seine Helden, die diesem Land entstammen. Auf seiner Wanderung kommt er nach Nazareth, er schreibt: „Doch einen gibt es im Galil, von dem ich nichts weiß, nach dem ich nie gefragt habe. Sein Dasein ist für mich wie eine offene Wunde, an die man nicht rührt, von der man die Aufmerksamkeit ablenkt. Stille! Nur nicht daran erinnern . . .“<sup>14</sup>. Shin Shalom meidet die Stätte, an der Jesus geboren

<sup>11</sup> Man beachte die Hinweise im Kanon der Hl. Messe auf die „Väter“: Abel — Abraham — Melchisedech. Welch ein Bewußtsein der Gottesgeschichte spricht hier über die Jahrtausende hinweg!

<sup>12</sup> GEISELMANN a. a. O. 13 ff („Die Stellung des Alten Testamentes in der Liturgie der Kirche und die sich daraus ergebenden dogmatischen Folgerungen“).

<sup>13</sup> SHIN SHALOM: *Galiläisches Tagebuch*. Heidelberg 1954.

<sup>14</sup> ebd. 150

wurde und aufgewachsen ist. Er will seinen Namen nicht hören und nicht nennen. Und doch drängt sich dieser Name ihm manchmal auf, und es kommt ihm vor, als sei es ein verlorener Bruder, „der von der Bahn abgewichen ist“. Wie groß die Blindheit ist, aus der gesprochen wird, zeigt die Fortsetzung dieses Tagebuches. Es muß zugestanden werden, daß Christen Ungeahntes an Grausamkeit und Gewalt den Juden zugefügt haben. Doch es wäre unrecht, alles, was Christen getan haben, ihm, dem Christus Jesus, zuzuschreiben, wie es dieser junge Verfasser tut: „Da erhob ich meine Stimme laut, und spitz, kalt und stechend kam die Antwort aus meinem Munde: „Mit diesen hast Du Dich verbunden, das konntest Du? . . . Weil Du unsere Lehre — unser Ureigenstes — zum Licht der Völker machen wolltest, die dieses Licht verleugnen, zur Träumerei von Machthabern, die sich an dieser Träumerei ergötzen . . . Nein, auf ewig werden wir Dir das nicht vergessen. Nicht mit uns bist Du, sondern mit unseren Feinden . . . Mit jenen vermochtest Du Dich zu verbinden? Für einen Tod, den man Dich aus irrender Liebe hat sterben lassen, hast Du Dich so befleckt? . . . Kein Mitleid mit Dir ist in unseren Herzen . . . nichtswürdig wären wir, wenn wir das verziehen . . . nicht mit uns bist Du, sondern mit unseren Feinden“<sup>15</sup>.

Dieser Text zeigt zur Genüge, wie allein das Gebet für das Volk Israel von Christen gebetet werden kann. Es kann nicht gebetet werden aus eitler Selbstgerechtigkeit, die sich keiner Schuld bewußt ist. Eine Gemeinde kann in dieser Weise nur beten, wenn sie die Schuld bekennt, die Christen durch Jahrhunderte gegen dieses Volk aufgehäuft haben. Das Gebet für Israel kann nur gesprochen werden aus dem Geständnis der eigenen Schuld. Sie ist so groß, daß sie sich zwischen Jesus Christus und sein Volk stellt. Dieses Gebet kann nur gebetet werden aus dem Wissen, der erbarmende Gott möge sich nicht nur des Volkes der Juden, sondern auch des Volkes der Christen erbarmen — beide bedürfen derselben verzeihenden Barmherzigkeit. Der Text zeigt, was das Gebet weiß, das alle Hilfe allein auf Gott setzt: Die christlichen Versuche der Mission gegenüber der Judenheit sind fehlgeschlagen — sicher nicht nur ob der Verhärtung und Blindheit, von der das Gebet spricht, sondern nicht weniger auch ob der Methoden, deren sich nicht selten Christen bedient haben<sup>16</sup>.

Betrachten wir die drei erwähnten Zeugnisse aus jüdischem Munde als stellvertretend für viele andere! Sie sind eine Mahnung, aus welcher Selbstbescheidung allein das Gebet gesprochen werden kann. Die Blindheit besteht, besteht bis heute. Ist sie nicht eine Frage an uns, die wir um Erbarmen für Jesu Christi eigenes Volk bitten? Ist sie nicht eine Frage an uns, ob wir nicht durch unser Versagen diese Blindheit verstärkt haben? Waren es nicht Christen, die sich zwischen diesen Christus Jesus und sein Volk gestellt haben, so sehr, daß es, menschlich gesprochen,

<sup>15</sup> ebd. 152

<sup>16</sup> ebd. 151—156

nahezu unmöglich war, zu erkennen, daß der Messias Israels der Erlöser und Herr ist? Nein — derjenige, der zu Lebzeiten von den führenden Schichten seines Volkes als Abtrünniger bezeichnet wurde, gilt auch für einen Spätgeborenen desselben Volkes immer noch als Apostat. Dieser selbe aber, der als Abtrünniger und Apostat gilt, wird von den Christen als Erlöser und Herr verehrt und in unserem Gebet so genannt. Wir sollen niemals jener Gedankenlosigkeit verfallen, die als selbstverständlich annimmt, daß Israel seinen Sohn Jesus verworfen hat. Wir sollten fragen, wie das möglich ist, daß in solchen Widersprüchen, die sich auf denselben Menschen beziehen, Juden und Christen gegenseitig getrennt werden, obwohl sie dieselbe Heimat haben — die Bibel des A. T.

Hört man Zeugnisse wie das letzte, so könnte man mutlos werden. Dennoch müssen wir sehen, daß die Form der Mission gegenüber den Juden in Zukunft allein das geduldige und aufschließende Gespräch sein kann, das Gespräch, in dem Juden wie Christen in einer neuen Wandlung einander begegnen — indem sie versuchen, das Gemeinsame und Eigene einander in überzeugender Kraft darzustellen. Dieses Gespräch wird Zeugnis sein können. Ob es in Zukunft stattfindet, in Ehrfurcht geführt wird und gelingt, davon hängt sicher ein Stück Schicksal künftiger Menschheit ab. Dieses Gespräch dürfte nicht so geführt werden, wie gar oft in vergangenen Jahrhunderten, da Juden mehr oder minder zwangsweise zu Jesus, dem Messias und Christus, bekehrt werden sollten. Ein künftiges Gespräch müßte sich besinnen auf die Gemeinsamkeit der Herkunft. In ihm hätten beide, Juden und Christen, voneinander zu lernen und aufeinander zu hören. Möglicherweise könnten in einem künftigen Gespräch jüdische Menschen den Christen jene Welt zeigen, aus der Jesus kommt. Möglicherweise könnten sie den Christen etwas sagen über jene große Bewegung, die Bewegung der Propheten, aus der Jesus zu verstehen ist, deren große Männer wie Jeremias und Jesaias er besonders geliebt hat. Andererseits könnten die Christen den Menschen des jüdischen Volkes etwas sagen über seinen größten Sohn, über Jesus von Nazareth.

Wie nahe trotz aller Getrenntheit Juden und Christen sich stehen können, wie nahe das Anliegen dieses Gebetes mit dem Anliegen eines gläubigen Juden sich treffen kann, zeigt das Schlußwort aus dem Buch Martin Bubers. Trotz des Trennenden ist es von der gleichen Frömmigkeit durchweht, aus der auch unser Gebet spricht: „Der Glaube des Judentums und der Glaube der Christenheit sind, in ihrer Weise wesensverschieden, jeder seinem menschlichen Wurzelgrund gemäß, und werden wohl wesensverschieden bleiben, bis das Menschengeschlecht aus den Exilen der „Religionen“ in das Königtum Gottes eingesammelt wird. Aber ein nach der Erneuerung seines Glaubens durch die Wiedergeburt der Person strebendes Israel und eine nach der Erneuerung ihres Glaubens durch die Wiedergeburt der Völker strebende Christenheit hätten einander Ungesagtes zu sagen und eine heute kaum erst vorstellbare Hilfe einander zu leisten“<sup>17</sup>.

Dieses Wort verweist wie unser Gebet auf das endzeitliche Heilswirken Gottes. Was Juden und Christen trennt, ist allzuoft aus eigener Schuld erwachsen. Was immer noch Juden und Christen trennt, kann einzig durch Gottes erbarmendes Heilswirken ausgeräumt und überwunden werden. Was wäre also die Aufgabe der Christen gegenüber den Juden? Wege zu bereiten, daß Juden und Christen allerorts in ein Gespräch miteinander treten könnten; deutlicher und genauer alle Zeugnisse der Juden und Christen zu erforschen und zu studieren, damit das Bild der gegenseitigen Frömmigkeit und des gegenseitigen Glaubens reiner erscheinen kann; in großer Geduld und in offenem Geständnis gegenseitiger Schuld die gemeinsame Geschichte zu erforschen; in erwachender Liebe zu prüfen, wie es zu jenem furchtbaren Geschehen kam, jenem Geschehen am Kreuz, in dem dennoch nach Gottes erbarmendem Heilsratschluß die Erlösung aller, auch dieses Volkes liegt, dessen Sohn Jesus Christus ist.

Wer ein Gebet wie dieses meditiert, zuläßt, daß es aus seiner Sagekraft sein Eigentliches ihm zuspricht, hört die Mahnung: Niemals sollten die Christen vergessen, der Gott Jesus Christi ist auch der Gott der Väter, Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die Christen sind gerufen zu bezeugen, die Welt ihrer Herkunft ist auch die Welt der Herkunft des Volkes Israel. Unser Gebet will endzeitlich verstanden werden. Wir werden angeleitet, um die Vollendung im Königtum Gottes zu bitten. Wir hoffen, in ihm werden Juden und Christen vereint sein zum Preis und Ruhm des Gottes, der derselbe ist — sowohl für die Juden wie für die Christen<sup>18</sup>.

## LAS CASAS IM KAMPF

von Benno M. Biermann OP

Von 1515 an stand der Kleriker Bartolomé de Las Casas im Kampf. Er hatte seine reiche *encomienda* hochherzig aufgegeben, seine Indianer freigelassen und ihre Sache zu seiner eigenen gemacht. Gegen ihn standen alle, die, wie er selber zuvor, aus den bisherigen Zuständen Nutzen zogen: die *conquistadores*, die in tollkühnen Zügen die Herrschaft Spa-

<sup>17</sup> M. BUBER: *Zwei Glaubensweisen*, 178.

<sup>18</sup> Der Name Gottes, um dessen Heiligung Jesus beten lehrt, ist jener, der dem Moses am Sinai offenbart wurde. Dazu KITTEL: ThWzNT III, 1056—1080, „Der alttestamentliche Gottesname“. — Die Kontinuität in der Heilsgeschichte wird immer wieder von der Liturgie betont; man beachte, wie die Präfation der Bischofsweihe das Amt des Bischofs aus der Heilsgeschichte von Moses her versteht.

niens in Amerika begründeten, und die *encomenderos* oder Kommendenbesitzer; mit einem Wort, alle führenden, in Amerika ansässigen Spanier und die hohen Beamten im Mutterland selbst, die die amerikanischen Kolonien verwalteten, sich ebenfalls mit einträglichen *encomiendas* in Amerika gesegnet hatten und große Beträge daraus einkassierten. Gegen ihn standen auch viele Juristen, die von den Vorhergenannten aufgerufen wurden, ihren Besitz in Amerika zu verteidigen, und den Indianern nicht die vollen Menschenrechte zuerkennen wollten; auch manche Theologen, die sich auf die Juristen stützten und schließlich in der bisherigen spanischen Methode das Seelenheil der Indianer am besten gesichert fanden; später besonders spanische Patrioten, die glaubten, daß durch die Vorwürfe Las Casas' die Ehre Spaniens unmäßig befleckt werde.

Ihnen allen hatte Antonio Montesino im Namen der kurz zuvor nach Amerika gekommenen Dominikaner am 4. Adventsonntag 1511 in flammender Rede sein „Halt“ entgegengerufen. Nach langen inneren Kämpfen hatte Las Casas sich zu ihrer Überzeugung durchgerungen. Eine strenge Maßregelung der Dominikaner war der erste Erfolg Montesinos gewesen, und Las Casas mußte wissen, daß er gewaltigen Schwierigkeiten entgegenging, als er im September 1515 mit Montesino nach Spanien fuhr, um die Sache der Indianer vor Kardinal Ximénez und dem Kaiser zu vertreten. Aber den ganzen Umfang der Kämpfe und den Erfolg oder Mißerfolg seiner Bemühungen vermochte er nicht vorausszusehen. Gewiß hat er die Abstellung der größten Mißbräuche erreicht und Einfluß auf die spanische Gesetzgebung gewonnen; aber er hat es nicht vermocht, das Steuer ganz herumzuwerfen. Sein Kampf ging weiter, bis er im Alter von 92 Jahren starb. Ja, über seinen Tod hinaus wogt der Kampf mit unverminderter Heftigkeit fort bis auf unsere Tage.

1955 gab der Dominikaner Manuel Martínez das Buch heraus: *Fray Bartolomé de Las Casas „el gran calumniado“* (der große Verleumdete)<sup>1</sup>. Er nimmt darin Stellung gegen moderne Angriffe, die u. a. von so hervorragenden Gelehrten wie Marcelino Menéndez de Pelayo, Ramón Menéndez Pidal, Constantino Bayle SJ und Rómulo D. Carbia erhoben worden sind.

Der Verfasser hat die Werke Las Casas' mit Fleiß studiert und weiß ihn deshalb gegen die Angriffe der genannten Autoren gewandt und mit Erfolg zu verteidigen. Er zeigt, daß die ersten beiden Gelehrten, so verdient und populär sie in Spanien sein mögen, keine eigentliche Fachkenntnis besitzen; daß alle vier aus verstiegenem Patriotismus heraus das Eigentliche gar nicht gesehen haben, nämlich was Las Casas zur Ehre Spaniens beigetragen hat; daß ihre Vorwürfe sich auf Nebensächlichkeiten beziehen, wie auf die Zahlen, die in jener Zeit niemand exakt zu geben vermochte; daß die Grausamkeiten nicht nur von Las Casas, sondern im wesentlichen von allen zeitgenössischen Berichten bezeugt wer-

<sup>1</sup> Imprenta L. Rafa, Madrid, Astao 8.

den<sup>2</sup>. Ich weise nur hin auf Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés<sup>3</sup>, den Las Casas so heftig bekämpfte, weil er einseitig das Interesse des europäischen Imperialismus vertrat. Las Casas spricht in der *Destrucción de las Indias* von den Greueln, die Pedrarias Davila mit den Seinen seit 1514 verübte<sup>4</sup>. Er beruft sich dabei auf die Berichte des Franziskaners Fray Francisco de San Román. Oviedo nahm an dieser Unternehmung teil und berichtet über die 45 Kapitäne des Pedrarias, die ihm persönlich bekannt waren. Von ganz wenigen hat er Lobendes zu sagen, die meisten tadelt er wegen ihrer Unerfahrenheit, ihrer Habsucht, ihrer Grausamkeit gegen die Indianer und ihrer Unsittlichkeit. „Die meisten der Vorgenannten wie der noch zu Nennenden“, sagt er unter Nr. 40, „tragen die Schuld für viele Indianermorde, die einen mehr, die anderen weniger; das Kriegsgeschäft bringt das alles mit sich.“ Fast alle sind gestorben, ohne ihren Reichtum genießen zu können — Oviedo sieht darin ein Gottesurteil. Während Las Casas die Gesamtzahl der Getöteten auf 800 000 beziffert<sup>5</sup>, nennt Oviedo die Zahl von 2 Millionen, — abgesehen von den fortgeschleppten Sklaven! Er betont, daß er glaube, damit nicht zu viel zu sagen<sup>6</sup>. Besondere Schuld gibt er Pedrarias selbst und seinen Offizialen, darunter dem Bischof Quevedo; sie hätten die Grausamkeiten nicht gehindert und nicht bestraft. Die Soldaten schildert er als Verbrecher und Satansdiener, als reißende Tiere und Wölfe. Schärfer konnte auch Las Casas kaum sprechen.

Im *Indice Cultural Español* erfuhr die Arbeit des P. Martínez eine sehr summarische Abfuhr<sup>7</sup>. Dort heißt es: „Nach unserer Ansicht wiegen die Gründe von Menéndez y Pelayo, Menéndez Pidal und Serrano y Sanz schwerer als die gut gemeinten Bemühungen des P. Martínez.“ Man nimmt also die von Martínez vorgebrachten Gegenbeweise nicht ernst — ohne jedoch auf die Gründe einzugehen. Andererseits müssen wir zugeben, daß Martínez sich die Sache zu einfach gemacht hat. Die vier Aufsätze seines Buches sind zum größten Teile übernommen aus Artikeln in den *Contemporanea* (Barcelona 1934 und 1936) und in der *Ciencia Tomista* (Salamanca 1950 ff). Sie verdienen gewiß ernste Beachtung; aber eine so verwickelte Frage bedarf doch einer tieferen Behandlung unter Beachtung der gesamten Literatur, der der Gegner sowohl wie der Verteidiger Las Casas' und besonders derer, die sich positiv mit seiner Tätigkeit und seinen Leistungen beschäftigt haben, um sie objektiv zu würdigen und das Gute wie die Mängel herauszustellen. Es sei mir des-

<sup>2</sup> Vgl. GENARO GARCIA: *Caracter de la conquista española según los textos de los historiadores primitivos*, México 1901.

<sup>3</sup> *Historia general y natural de las Indias*. Ed. José Amador de los Rios, 4 vol. Madrid 1855.

<sup>4</sup> A. FABIE: *Uida y escritos de D. Fr. B. de las Casas*, Madrid 1879, II, 230 ss.

<sup>5</sup> *Destrucción de las Indias* 233.

<sup>6</sup> OVIEDO III, 172; über die Kapitäne des Pedrarias cf. 161 ss.

<sup>7</sup> Madrid 1956, 214.

halb gestattet, hier einen Überblick über die moderne Literatur zu geben. Die neue, große, kritische Las Casas-Bibliographie von Lewis Hanke und Manuel Giménez Fernández<sup>8</sup> erleichtert diese Aufgabe.

Zunächst möchte ich auf Lewis Hanke selber hinweisen, der Direktor des Institute of Latin-American Studies an der Texas-University in Austin (USA) ist und fast 25 Jahre lang seine Hauptkraft der Sache Las Casas' gewidmet hat. Seine erste Sorge war eine solide Grundlage für die Forschung. Deshalb hat er lange in europäischen und amerikanischen Archiven und Bibliotheken gearbeitet und darauf gedrängt, die noch unveröffentlichten Werke Las Casas' der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. In Verbindung mit A. Millares Carlo und dem Übersetzer Atenágoras Santamaria wurde die theoretische Hauptschrift *De unico vocationis modo* in lateinischer und spanischer Sprache herausgegeben; sie galt lange als verschollen, bis der wichtigste Teil von Nicolas León in Oaxaca gefunden wurde<sup>9</sup>. Um die zweite Hauptschrift Las Casas', die in der Bibliothèque Nationale zu Paris aufbewahrte *Apología contra Sepúlveda* hat sich Hanke mit Millares Carlo viel bemüht. Wenn dieses Bemühen auch nicht zum Ziele führte, so gab es doch Anlaß, daß Angel Losada die Arbeit in Angriff nahm und die Publikation des lateinischen Textes und der spanischen Übersetzung mit Hilfe des Instituto F. de Oviedo vom Consejo Superior de Investigaciones científicas durchführen will, ebenso die Veröffentlichung einer 3. längeren Schrift: *De thesauris*, die Hanke lange Zeit betrieb<sup>10</sup>. Dazu gab Hanke selbst eine Reihe unveröffentlichter Dokumente heraus<sup>11</sup>. Außerdem nennen wir die neue kritische Ausgabe der *Historia de las Indias*, die auf seine Veranlassung von A. Millares Carlo besorgt wurde<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Bartolomé de Las Casas 1474—1566; *Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile 1954, XXXVII + 394 pp.

<sup>9</sup> *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Advertencia preliminar y edición y anotación del texto latino por Agustín Millares Carlo, Introducción por Lewis Hanke. Fondo de Cultura económica, Mexico (1942). N. LEON hat das MS zuerst beschrieben: *Noticia y descripción de un códice del Ilmo. D. Fr. B. de las Casas*, Morelia 1889.

<sup>10</sup> Vgl. den Artikel von LOSADA: *Los Tesoros del Perú y la Apología contra Sepúlveda* in *Bol. de la Rl. Ac. de la Historia* t. 132 (Madrid 1953) 268—333 und den Art. von HANKE: *What still needs to be done on the life and works of B. de Las Casas*, in *Estud. Hispánicos*, Homenaje a Archer M. Huntington (Wellesley, Mass.) 1952, 229 ss.

<sup>11</sup> *Revista Cubana* XVI (La Habana 1941) 153—211: *Un foston de documentos Lascasianos*.

<sup>12</sup> Fondo de Cultura Económica, 3 vol. mit einer Einführung von Prof. Hanke, México - Buenos Aires 1951. Mir selber hatte er einige Briefe zur Veröffentlichung überlassen, von denen einer im *Arch. FFr. Praed.* (Rom 1934) 197—202 erschien, während die übrigen erst 1957, ebd. S. 337—358, veröffentlicht wurden.

Seine Hauptaufgabe erblickte Prof. Hanke aber in der Durchdringung der Ideenwelt Las Casas', des „hombre de pocas ideas“, wie Menéndez Pelayo sagte. Zunächst stellte er seine politischen Ideen dar<sup>13</sup>, dann charakterisierte er ihn als politischen, historischen und anthropologischen Denker<sup>14</sup>, schließlich als Schriftsteller und Propagandist<sup>15</sup>. Weiter studierte Hanke die Auswirkung der Ideen Las Casas' in der spanischen Kolonisation. Er schrieb über die Gesetze von Burgos 1512/13 als über die Grundlage des Kampfes<sup>16</sup> und ihre Auswirkung<sup>17</sup>, über die Versuche der spanischen Regierung, zu einem gerechten Urteil über die Befähigung der Indianer zu gelangen<sup>18</sup>, über die Erklärung der Menschenrechte durch Paul III. (9. Juni 1537, Bulle *Sublimis Deus*)<sup>19</sup> und über das Requerimiento, das von Las Casas so heftig bekämpft wurde (die Verkündigung der spanischen Rechte vor Beginn der Kampfhandlungen gegen die Indianer)<sup>20</sup>. Schließlich gab Hanke mit Millares Carlo eine Sammlung von Dokumenten aus dem 16. Jh. heraus, in denen die Ansichten Las Casas' teils bestätigt, teils bekämpft werden<sup>21</sup>.

Das Ergebnis seiner Forschungen faßt Hanke zusammen in dem Werke: „Der Kampf um die Gerechtigkeit in der Conquista Amerikas“ in spanischer und englischer Sprache<sup>22</sup>.

Den Abschluß der Tätigkeit Hanks für die Sache Las Casas' bildet die erwähnte Bibliographie. In der Einleitung bietet er zunächst sein

<sup>13</sup> *Las teorías políticas de Fr. Bart. de Las Casas*, Buenos Aires 1934.

<sup>14</sup> *B. de L. C., pensador político, histórico, antropológico*, La Habana 1949.

<sup>15</sup> *B. de L. C., Bookman, Scholar, Propagandist*, Philadelphia 1952. Seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse behandelt ENRIQUE ALVAREZ LOPEZ: *El saber de la naturaleza en el Padre Las Casas* in *Bol. de la Rl. Ac. de la Hist.* 132 (Madrid 1953) 203—229, die theologisch-juristischen Ideen VENANCIO DIEGO Y CARRO OP ebda. 231—268: *B. de las C. y las controversias teológico-jurídicas de Indias*.

<sup>16</sup> *Anuario de Hist. Argentina* IV (Buenos Aires) 1943, 33—56.

<sup>17</sup> *The development of regulations for Conquistadores*. Homenaje al Dr. Emilio Ravignani, Buenos Aires 1941, 71—87.

<sup>18</sup> *The first social experiments in America*, Cambridge 1935.

<sup>19</sup> *Pope Paul III and the American Indians* in *Harvard TheolReview* 30 (Cambridge) 1937, 65—102. Ich erwähne übrigens dazu meinen (von H. nicht erwähnten) Art. im *Arch. FFr. Praed.* (Rom) 1943, 5—58: *Die Anfänge der Dominikanertätigkeit in Neuspanien und Peru* mit einigen wesentlichen Ergänzungen.

<sup>20</sup> *A aplicação do requerimento na América Espanhola 1520—1600* in *Revista do Brasil* (Rio de Janeiro) 1938, 231—248; dazu wieder meinen Artikel in der *NZM* 1950, 94—114.

<sup>21</sup> *Cuerpo de Documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*. México 1943.

<sup>22</sup> *La Lucha por la Justicia en la Conquista de América*, Buenos Aires 1949 (übersetzt von Ramon Iglesia). Die englische Ausgabe: *The spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia 1949 ist eine straffere Bearbeitung des spanischen Werkes (217 gegen 576 S. der spanischen Ausgabe).

Gesamturteil; er geht dabei von dem ungeheuren Gegensatz der verschiedenen Kritiker Las Casas' aus. Die einen sehen in ihm den gottgesandten Führer, die anderen den gefährlichen Fanatiker oder den genialen Wahnsinnigen, die einen den unbeirrbaren Kämpfer für Wahrheit und Recht, die anderen einen Geschichtsfälscher und Verleumder. Trotzdem wagen die meisten seiner Gegner seine gute Absicht nicht anzutasten. Die einen betrachten ihn als den Urheber der *Leyenda negra* und des üblen Rufes, in dem Spanien, besonders in englischen Ländern<sup>28</sup>, wegen seiner Kolonisationsmethoden steht; die anderen sehen in ihm eine besondere Ehre Spaniens, weil er das Gewissen Spaniens verkörpert, das sich von allem Unrecht abwandte und zu einer Kolonialgesetzgebung fand, wie sie kein anderes Land aufzuweisen vermag. Nach all dem hält Hanke ein wirklich objektives Urteil für ein „problema poco menos que insoluble“; aber gleichwohl betrachtet er Las Casas als einen Geschichtsschreiber, dessen Werk zu den grundlegenden Dokumenten für das Entdeckungszeitalter gehört, während die behaupteten Fälschungen nie nachgewiesen wurden; als einen hervorragenden Politiker, als den ersten Anthropologen Amerikas. Von den vielen Schriftstellern seiner Zeit haben sich wenige unabhängiger gezeigt in ihrem Urteil, gelehrter in dem Nachweis ihrer Meinungen, universeller in dem Umfang ihrer Interessen. Für ihn waren die Indianer nicht sprechende Tiere; ihre Kultur war ihm wert, geachtet und studiert zu werden. In vielen Dingen zeichneten sie sich aus vor den Völkern unserer Heimat im Altertum. Las Casas trat ein für die Gleichberechtigung der Rassen 400 Jahre vor der Rassenerklärung der Unesco in Lake Success am 18. 7. 1950. Gegen eine Welt von Gegnern trat er ein für die natürlichen Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Liebe gegenüber allen Menschen. Deshalb muß seine Tätigkeit von uns anerkannt werden als eine Ehre für Spanien, das diesen großen Widersacher achtete und ihm die Anregung für seine vorbildliche Gesetzgebung verdankte, als eine Ehre für die Menschheit überhaupt.

Hanke schildert in der Einleitung noch seine Studien: „*Mein Leben mit Las Casas 1930—1953*“ und umreißt Sinn und Bedeutung seiner Las Casas-Bibliographie. Es folgen dann Nr. 1—466 die eigenen Schriften und die Dokumente von und über Las Casas zeit seines Lebens: die Hauptschriften mit eingehender Würdigung, nachher die Schriften seiner Freunde und Feinde bis zum Jahre 1953 (N. 849). Die Schriften von 1953 sind noch nicht vollständig aufgeführt und finden eine Ergänzung in einem auch noch unvollständigen Nachtrag nach dem eingehenden Register (S. 393 s.).

<sup>28</sup> Die Engländer haben kein Recht, sich über spanische Methoden zu entrüsten, wie das im amerikanischen Senat 1876 ausdrücklich betont wurde (*Senate Report* N. 156 von der 2. Sitzung des 39. Kongresses: HANKE XV Anm. 5).

Die Bibliographie ist sorgfältig durchgearbeitet, die Urteile sind durchweg gut abgewogen. Dennoch ist sie nicht vollständig, wie der Autor selber sagt. Das wäre unmöglich, da Las Casas überall erwähnt wird, wo von spanischer *conquista* die Rede ist. Die Bibliographie soll eine Einführung sein in das Studium des Las Casas, und dazu ist sie gewiß ein hervorragendes Hilfsmittel. Die verschiedenen Auflagen werden nicht aufgeführt; die Seitenzahlen der Bücher fehlen oft. Genannt werden dürften Milla y Vidaurre<sup>24</sup> und A. Batres Jauregui<sup>25</sup>, von dem das von Hanke überlieferte Wort stammt, daß ein „Anonymus“ vorgeschlagen habe, Las Casas auf dem höchsten Gipfel der Cordilleren ein Standbild zu errichten<sup>26</sup>.

Natürlich können wir hier nicht alle von Hanke aufgeführten Schriften nennen. Aus der Lebenszeit Las Casas' will ich nur eine herausgreifen, weil sie für die spätere Gesamtliteratur typisch ist (N. 397): den Brief des Franziskaners Fray Toribio de Benavente Motolinía, den er am 2. Jan. 1555 an Karl V. richtete. Motolinía war einer der berühmten zwölf Apostel Mexikos, der über 30 Jahre dort gearbeitet hatte, oft an hervorragender Stelle, so daß er zu einem begründeten Urteil wohl befähigt war<sup>27</sup>. Ich kann die Methode von Martínez, bei den Gegnern eine Antipathie nachzuweisen und damit ihr Urteil einfach beiseitezuschieben, nicht billigen; wir müssen den Gegner ernst nehmen, selbst wenn er in einem Affekt spricht, der voll berechtigt sein mag, aber zu vorschnellem und ungerechtem Urteil verleiten kann.

Der Brief wurde gerade vor 100 Jahren zum ersten Mal gedruckt<sup>28</sup>. Die erste Besprechung von José Fernández Ramírez und die Antwort von Icazbalceta (1858) sind immer noch lesenswert<sup>29</sup>.

Motolinía greift Las Casas in der allerschärfsten Form an<sup>30</sup>. Er kann es nicht verstehen, daß ein Missionar nicht die Arbeit der anderen tut, daß er berufen sein kann, für das Gemeinwohl zu sorgen und so Dinge

<sup>24</sup> *Historia de la América Central*, Guatemala 1938.

<sup>25</sup> *La América Central ante la Historia*, Guatemala 1916—20.

<sup>26</sup> *El pico más alto de nuestra cordillera debería ser el pedestal de la estatua, que la América levántase al padre de los Indios* (II 208).

<sup>27</sup> Vgl. in MOTOLINÍA'S *History of the Indians of New Spain*, Washington (1951) die vorzügliche Einleitung des Herausgebers Francis Borgia Steck OFM.

<sup>28</sup> *Col. de varios documentos para la historia de la Flórida etc.* (ed. Buckingham Smith mit Beihilfe von Joaq. García Icazbalceta) London 1857. Ich zitiere nach der Ausg. CDI Am. VII 254—289. Eine letzte Ausgabe ist von JOSE BRAVO UGARTE SJ, México 1949.

<sup>29</sup> Vgl. *Bibl. de autores mexicanos XV* (Mexico) 1898, 257—288, mit der Antwort: XIV, 313—319.

<sup>30</sup> *Un hombre tan pesado, inquieto e importuno y bullicioso y pleitista, en hábito de religioso, tan desasogedo y perjudicial, tan mal criado y tan injuriador y perjudicial y tan sin reposo.* (263) *U. M. le debería encerrar en un monasterio, porque no ser cabsa de mayores malos* (267).

zu vollbringen, die wichtiger sind als die tagtägliche Arbeit jedes Missionars. Er kann es nicht verstehen, daß dafür Bücher und Schriften notwendig sind und daß Las Casas deshalb Lastträger mit sich führt (27 oder 37, als er nach Tlascala kam; gar 120, als er als Bischof nach Spanien zurückkehrte), „ohne ihnen dafür etwas zu bezahlen“ (dazu müßte man wohl die Antwort Las Casas' haben). Er wirft ihm vor, daß er soviel reiste (5 Jahre — wie es heißt — von den 7, die er in Neu-Spanien war). Auf der ganzen Strecke von 400 Meilen seien nicht 2 Dörfer, wo er nicht gepredigt, unterrichtet und getauft habe (284). Das ist gewiß ein schönes Zeugnis für den apostolischen Eifer Las Casas', der trotz all seiner Arbeiten jede Gelegenheit nutzte, um den Seelen zu helfen. Aber Motolinía meint, daß er so nicht die gleichen Kenntnisse habe erwerben können wie ein rechter Missionar, daß er vielmehr seine Reisen nur dazu benutzte, um Mißstände zu erforschen und zu notieren und dabei das Gute nicht erkannte. Daran wird etwas Richtiges sein. Gewiß erlangte er durch seine Reisen einen weiteren Blick als der Einzelmissionar, aber als Ankläger suchte er den Nachweis der Schuld und sah deshalb alles durch diese Brille. Der Ankläger kann ja nicht darauf ausgehen, all das Gute zusammenzustellen, das schließlich bei jedem Menschen zu finden ist. Dazu ist der Verteidiger und der Richter da. Aber so kam er in seiner Darstellung und in seinem Urteil häufig zu unberechtigten Verallgemeinerungen, Übertreibungen und Ungerechtigkeiten. Das, was er im Anfang als Augenzeuge erlebte, schien sich nach den Klagen, die ihm zugetragen wurden, immer in verstärktem Maße zu wiederholen<sup>31</sup>. Daß Motolinía im Affekt mit seiner optimistischen Schilderung der gegenwärtigen Lage selber übertreibt, ergibt sich deutlich aus seinen sonstigen Angaben, besonders aus der Schilderung der 10 ägyptischen Plagen Mexikos im 1. Kapitel seiner *Historia*. Das beweisen ebenso die endlosen Klagen der Missionare über die Bedrückung der Indianer. So bietet uns der Brief Motolinías letzten Endes ein Mittel, die Schriften Las Casas' objektiver zu deuten. Motolinía polemisiert gegen drei der Druckschriften Las Casas' von 1552, die er sammeln ließ und dem Vizekönig zur Verbrennung übergab: *Confesionario*, *Entre los remedios* und *Este es un tratado (sobre los esclavos)*. Die *Brevisima Relación* ist damals offenbar nicht nach Amerika gelangt, wie Martínez meint, weil sie nur für den König und die unmittelbar interessierten Räte bestimmt war<sup>32</sup>. Sonst hätte Motolinía sie ganz gewiß erwähnt.

<sup>31</sup> Vgl. *Brevisima Relación* (bei FABIE II 236): *sea le regla que arriba pusimos que siempre desde el principio han ido creciendo en mayores desafueros y obras infernales*.

<sup>32</sup> MARTÍNEZ, 91 ss. Er möchte annehmen, daß die durchpaginierte Ausgabe aller Schriften von 1552 (STREIT BMI, nr. 64) ein unberechtigter, vielleicht im Ausland hergestellter Nachdruck sei.

Seine Antipathie gegen Las Casas war übrigens persönlicher Art und wurde von vielen anderen Franziskanern nicht geteilt<sup>33</sup>.

Bezüglich der neueren Literatur möchte ich nur einen Überblick geben über die neuen Erscheinungen seit dem Abschluß der bibliographischen Arbeit P. Streits in der *Bibliotheca Missionum*, die bei uns wenig bekannt geworden sind. Ich nenne zunächst die biographischen Arbeiten: Marcel Brion (Paris 1927; bei Hanke findet sich nur die engl. Übersetzung), dann Manuel González Calzada (Mexiko 1948) und schließlich die große Biographie von Manuel Giménez Fernández, deren einzig bisher erschienener Band (Sevilla 1953) mit 763 S. nur die Jahre 1516—1517 umfaßt, aber die Geschichtsschreibung über Las Casas auf ganz neue Fundamente stellt. Insbesondere weist er durch früher unbekannte Dokumente nach, wie treu das Gedächtnis Las Casas' war, wie verläßlich seine Zeugnisse sind und wie unzuverlässig gerade sein bedeutender Kritiker M. Serrano y Sanz ist. Artikel schrieben u. a. M. Bataillon und Giménez Fernández, wobei ich auch meinen (bei Hanke nicht erwähnten) Artikel in der *Neuen Ordnung* (1948, 27—40) nennen darf.

Bibliographische Arbeiten betreffen die Gesamtbibliographie oder einzelne Schriften und wurden neben Hanke besonders von Millares Carlo und Angel Losada geschrieben.

Von großer Bedeutung sind die Abhandlungen über Zeitumstände, die für das Leben und den Kampf Las Casas' von Bedeutung waren, über die *encomienda*, die Sklavenfrage und die Verantwortung Las Casas' für die Einfuhr der Negersklaven nach Amerika (Závala, Bird Simpson, Chacón y Calvo). Besonders wichtig sind die Abhandlungen über die Fragen des Rechtes, des Naturrechtes, der Theologie, über die Auseinandersetzung Las Casas' am Anfang der *conquista* mit den Kronjuristen, auf deren Rat 1514 vom König das *requerimiento* vorgeschrieben wurde, das vor dem Beginn der Kampfhandlungen den Indianern vorzulegen war und in dem die Ansprüche der spanischen Herrschaft begründet wurden und wogegen Las Casas so heftig kämpfte (darüber Hanke und mein Artikel in der NZM 1950, 94—114). Wichtig sind weiter die Auseinandersetzung mit Supúlveda, die Reinhold Schneider romanhaft popularisiert hat, die aber von vielen wissenschaftlich erörtert wird: für Sepúlveda besonders O. Gorman, A. Marcos, dagegen die Dominikanertheologen, deren Lehren Venancio Carro OP wohl abschließend behandelt hat<sup>34</sup>.

Schließlich geht es um die *Leyenda negra* und den unheilvollen Einfluß, den Las Casas zumal durch den Druck der *Brevísima relación de la*

<sup>33</sup> HANKE zitiert 167 den Hrsg. des Briefes (CDIAM VII), MARTINEZ dagegen die Texte von ZUMARRAGA, TORQUEMADA und MENDIETA (190 ss).

<sup>34</sup> *La teología v los teólogos-juristas españoles ante la conquista de America*, Salamanca 1951. Ich erwähne das Urteil von HANKE (776): *esta es una de las obras de más meollo que hallan visto la luz en España en apoyo de Las Casas*.

*destrucción de las Indias* und ihre Übersetzungen darauf gehabt hat, und die sich für Spanien so traurig ausgewirkt hat. Martínez sucht ihn persönlich von dem Vorwurf zu reinigen, indem er gute Gründe dafür bringt, daß es sich bei diesem Druck um einen reinen Privatdruck gehandelt habe, der nur in die Hände des Königs und der unmittelbar Beteiligten gelangen sollte<sup>35</sup>. Jedenfalls zeigt er klar, daß Las Casas ein spanischer Patriot war<sup>36</sup>. Schließlich ist für die Unehre des Übeltäters nicht derjenige verantwortlich, der ihn anzeigt, um das Unrecht abzustellen, sondern der Täter selbst. Deshalb das Bestreben der Revisio-nisten, die Anklagen Las Casas' abzuschwächen oder seine Glaubwürdigkeit zu bestreiten. Das erstere versucht besonders Const. Bayle SJ in seinem Buche *España en Indias* (Vitoria 1934, <sup>4</sup>Madrid 1944). Wenn Bayle nur betonen wollte, daß Las Casas als einzige Geschichtsquelle für die Beurteilung der spanischen Conquista nicht genüge, würden wir ihm mit Freuden zustimmen. Er mag seine Zahlen berichtigen. Er mag manchen schuldlosen Irrtum hervorheben, er mag Einzelurteile Las Casas' widerlegen. Trotz allem steht Las Casas groß da, wenn er die Grundsätze von Wahrheit, Recht und Liebe verteidigt und gegen eine ganze Welt aufrechthält, als ob diese Grundsätze wie „eingenagelt“ (Menéndez Pelayo) in seinem Bewußtsein festständen. Wenn Papst Alexander VI. Spanien das Recht der Herrschaft über die entdeckten und zu entdeckenden Länder verlieh, gab er damit nach Ansicht Las Casas' nicht das Recht, sie gegen den Willen ihrer Fürsten mit Gewalt zu besetzen; denn das konnte er tatsächlich nicht geben. Christus hat den Menschen die Freiheit gelassen, das Evangelium abzulehnen. Nur das Recht der Predigt und der Bekehrung kann durchgesetzt werden. Die naturrechtliche Freiheit der Völker und der Einzelnen hat Las Casas recht gesehen.

Eine Reihe von Autoren gehen noch weiter als Bayle. Sie sprechen Las Casas jeden guten Glauben ab, bezeichnen ihn als einen mutwilligen und bewußten Fälscher. So der bereits genannte Rómulo D. Carbia, Professor in Buenos Aires, der seit dem ersten Weltkrieg die frühe Geschichte Amerikas studierte, insbesondere die Quellen der Geschichte des Kolumbus, und seit 1929 in scharfer Polemik gegen die Glaubwürdigkeit der Darstellung Las Casas' vorging, indem er eine Reihe der von ihm allein mitgeteilten Dokumente als Fälschungen bezeichnete, so vor allem den Bericht von Fernando Colón<sup>37</sup>. Carbia brachte keine Gegenbeweise und vertröstete auf seine „größere Arbeit“, die aber bis zu seinem Tode

<sup>35</sup> *El gran calumniado* 85 ss.

<sup>36</sup> l. c., cap. III: *Del patriotismo de Las Casas*, 131 ss.

<sup>37</sup> *El valor testimonial de 4 crónicas*, Buenos Aires 1929 (B. SANCHEZ ALONSO, *Fuentes de la Historia española e hispanoamericana*, <sup>3</sup>Madrid 1952, n. 21295 (I, 388), *El fraude de la documentación*, n. 21360; *La supercheria en la historia del descubrimiento*, 1930; dagegen EMILIANO JOS, 1931, n. 21361.) Diese Schriften sind bei HANKE nicht erwähnt, er beginnt mit den Gegenschritten von CADDEO, 306.

nicht erschienen ist<sup>38</sup>. Auf dem 36. Kongreß der Amerikanisten in Sevilla 1935 versuchte er, eine allgemeine Resolution gegen Las Casas herbeizuführen und seinen Namen aus der Reihe der Geschichtsquellen zu tilgen. Gegen ihn wandte sich besonders M. Martínez, der ausführlich über die Sitzung berichtet und seinen damaligen Artikel in den *Contemporanea* (Barcelona) in seinem Buche (59 ss) im wesentlichen wiedergibt. Nach hartem Kampf wurde schließlich gegen Carbia entschieden. Montesino, Las Casas und Vitoria, die die spanische Praxis kritisierten, sollten als authentische Vertreter des spanischen Gewissens in der Neuen Welt betrachtet werden. Daß die Frage der *leyenda negra* immer noch die Gemüter beunruhigt, zeigt das Buch von Julian Juderías, das im Jahre 1914 erschien und 1943 in 9. Auflage gedruckt wurde; ferner das Buch, das Prof. Carbia 1943 in Buenos Aires herausgab und das im folgenden Jahre in Spanien vom Consejo de Hispanidad nachgedruckt wurde<sup>39</sup>.

## DIE PRIESTERSEMINARE DER STEYLER MISSIONS- GESELLSCHAFT IN CHINA

von Joh. Betray SVD

### Gebrauchte Abkürzungen

*Arnoldus* = *Arnoldus. Societatis Verbi Divini inter se Filii*. Romae. — AS = Archivum Societatis Verbi Divini (Rom). — *Atlas* = H. EMMERICH: *Atlas Societatis Verbi Divini*, Wien-Mödling 1952. — *Be* = Bericht. — *Br* = Brief. — CCS = *Collectanea Commissionis Synodalis*. — ChMB = *China Missionary Bulletin*. — *d.* = dixit, *dd.* = dixerunt. — DS = *Directorium Seminariorum in Siniis*, auctoribus missionariis Congregationis Immaculati Cordis Mariae (Scheut), Pekini. — HB = *Kleiner Herz-Jesu-Bote* (erste Steyler Missionszeitschrift). — JuB = (Jubiläumsbuch:) *75 Jahre im Dienste des Göttlichen Wortes*, Steyl 1950. — KM = *Die katholischen Missionen*. — KRK = Kaomi-Regionskorrespondenz. — *Man* — *Man*<sup>1</sup> — *Man*<sup>2</sup> — *Man*<sup>3</sup> = *Manuale in usum Missionariorum* (Yenchowfu) für die Jahre 1895, <sup>1</sup>1910, <sup>2</sup>1932, <sup>3</sup>1940. — MB = *Steyler Missionsbote* (Forts. des *Kleinen Herz-Jesu-Boten*). — OSY = *Ordnung des Seminars von Yenchowfu*, Ms 1936. — TsMK = *Tsingtao-Missions-Korrespondenz*. — TThZ = *Trierer Theologische Zeitschrift*. — ZM = *Zeitschrift für Missionswissenschaft*.

1. Als die Missionsgesellschaft vom Göttlichen Wort 1882 den Süden der Provinz Schantung mit 158 Christen in Puoli und etwa 600 Christen insgesamt übernahm, hätte niemand gedacht, daß zwei Jahre

<sup>38</sup> HANKE n. 609.

<sup>39</sup> *Historia de la leyenda negra hispano-americana*.

später bereits ein Priesterseminar eröffnet werden könnte<sup>1</sup>. Fast sechs Jahre später, am 8. 12. 1889, hatte der junge Bischof Joh. Bapt. Anzer SVD die Freude, die ersten Chinesen in seinem Gebiet zu Priestern weihen zu dürfen<sup>2</sup>. November 1898 zählte man bereits 11 chinesische Priester in der jungen Mission<sup>3</sup>. Zu Beginn des 1. Weltkrieges war ihre Zahl auf 13 gestiegen<sup>4</sup>. Die Ursache für die schwache Entwicklung um die Jahrhundertwende sah der spätere Bischof Georg Weig SVD darin, daß das Seminar ohne lange Geschichte war, daß es öfters wandern mußte und unter den Unruhen der Boxer-Zeit nicht wenig gelitten hatte<sup>5</sup>. Bei der ersten Teilung der Süd-Schantung-Mission 1925 gab es dort bereits 27 einheimische Priester und 28 Große Seminaristen<sup>6</sup>. Im August 1926 waren seit der Gründung des Seminars 41 seiner Alumnus zu Priestern geweiht worden. Von 100 Studenten, die zwischen 1907 und 1913 aufgenommen worden waren, kamen 19 ans Ziel oder standen nach dem Bericht unmittelbar davor<sup>7</sup>. Beim 50jährigen Jubiläum der Mission (1932) hatte das Seminar bereits 54 Priester hervorgebracht<sup>8</sup>. Bis 1950 waren es 110. In den Jahren 1940—1950 allein wurden 39 Priester geweiht<sup>9</sup>.

Gerade dieses erste Seminar spiegelt deutlicher als die anderen die mannigfachen Schicksalsschläge wider, die über die Mission Süd-Schantung hereinbrachen. Bis 1912 hatte es bereits fünf Mal seinen Platz wechseln müssen<sup>10</sup>. Nach einer verhältnismäßig langen, ruhigen Zeit mußte das Große Seminar wegen der Kriegsschwierigkeiten 1938 in die Gesellschaftszentrale nach Taikia verlegt werden, wo es bis Oktober 1945 verblieb, um dann erneut nach Yenchowfu zu gehen, während das Kleine Seminar in Yenchowfu blieb<sup>11</sup>. Nach der kommunistischen Eroberung Yenchowfus wanderte das Große Seminar nach Süden und von dort am 15. 9. 1949 auf die Philippinen, wo noch 27 Seminaristen geweiht wurden, ohne die SVD-Seminaristen mitzuzählen, die auch auf die Philippinen gingen<sup>12</sup>. Das Kleine Seminar blieb in China. Nach mancherlei Irrfahrten<sup>13</sup> übersiedelten die Seminaristen nach Tsinanfu, wo man, so lange

<sup>1</sup> Über die Zahl von 600 Christen berichtet P. Oskar Ledermann, der spätere Nomadenmissionar in Sinkiang. — Das Seminar wurde am 23. 2. 1884 eröffnet: HB 1884, 69 f.

<sup>2</sup> HB 1889/90, 47

<sup>3</sup> A. HENNINGHAUS: *P. Joseph Freinademetz SUD*, Yenchowfu 1920, 333 f., 338 ff.

<sup>4</sup> MB 1914/15, 71

<sup>5</sup> MB 1912/13, 74

<sup>6</sup> MB 1924/25, 100

<sup>7</sup> MB 1926/27, 122

<sup>8</sup> MB 1931/32, 82, 133

<sup>9</sup> JuB 125; Übersicht von 1882—1948: *Arnoldus* 1949/1, 53 f.

<sup>10</sup> s. Anm. 5

<sup>11</sup> MB 1937/38, 119; 1938/39, 331

<sup>12</sup> *Be* P. E. Böhm v. 21. 11. 1955 aus Hongkong

<sup>13</sup> ChMB 1948, 633

als möglich, aushielt. Andere versuchten in Yenchowfu weiterzumachen, aber alle Bemühungen durchzuhalten scheiterten<sup>14</sup>.

Unter den Missionaren, die im Seminar arbeiteten, waren eine ganze Reihe führender Persönlichkeiten der ersten Missionsgeneration. Für den Anfang der spätere Bischof Anzer selbst; dann P. Bernhard Limbrock, der Gründer der Neu-Guinea-Mission; Pater Josef Freinademetz, der heiligmäßige Mitbegründer der Süd-Schantung-Mission; Bischof A. Henninghaus, der langjährig bewährte Führer dieser Mission; der spätere Bischof Georg Weig von Tsingtao; P. Th. Mittler, der Mitbegründer und Redakteur der *Collectanea Commissionis Synodalis*; der spätere Bischof Vitus Chang von Süd-Honan.

Für die Ausbildung der Seminaristen sind auch einige Daten über die bauliche Entwicklung des Seminars nicht unwichtig. Das Große Seminar in Yenchowfu bestand ursprünglich aus einfachen, chinesischen Gebäuden. Es entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts und wurde 1925 durch einen größeren Bau ersetzt<sup>15</sup>. Das Kleine Seminar erhielt in den Jahren 1931/32 ein neues, stabiles und gesundes Heim. Der Bau war ein Jubiläumsgeschenk der Gesellschaft des Göttlichen Wortes an die Mission in Süd-Schantung (1882—1932)<sup>16</sup>. 1934 entstand in der Zentrale der Gesellschaft zu Taikia ein großes, mehrstöckiges Gebäude, das als Seminar für künftige SVD-Kleriker geplant war. Man hatte auch daran gedacht, das gesamte Große Seminar hierhin zu verlegen.

Leider wurde nichts aus diesem Plan wegen der dauernden Kriegsverhältnisse und aus anderen Gründen. Die rechtliche Stellung des Großen Seminars während seines siebenjährigen Aufenthaltes in Taikia war nicht eindeutig. Es war nicht nur bischöfliches Seminar, nicht nur Scholastikat der Gesellschaft und nicht Regional-Seminar. Man kam ohne eine genaue Abgrenzung durch<sup>17</sup>.

2. Als zweites Gebiet in China übernahm die Gesellschaft 1922 die Kansu-Mission. Hier waren die Verhältnisse für Priesternachwuchs günstiger, weil relativ viele Altchristen vorhanden waren. Die tüchtigen Scheuter-Patres hatten zudem seit 1882 die Pflege des Priesternachwuchses betrieben<sup>18</sup>. Die SVD-Missionare übernahmen zunächst Art und Methode der Scheuter-Patres, strebten aber seit 1927 auf die Errichtung eines eigenen Kleinen Seminars hin, das 1931 in Lanchowfu entstand. Die Schüler gingen nach Absolvierung einiger Jahre Mittelschule auf das Seminar von Yenchowfu, wo sie das Kleine Seminar vollendeten und

<sup>14</sup> Be P. A. Tauch über die Versuche in Tsinanfu; *Arnoldus* 1951, 57

<sup>15</sup> MB 1925/26, 158

<sup>16</sup> MB 1931/32, 79; 1932/33, 142; Mgr. Th. Schu SVD d.

<sup>17</sup> Beginn der Korrespondenz über diese Frage am 27. 10. 1938, Ende ohne Ergebnis, soweit sichtbar am 19. 12. 1940 (AS)

<sup>18</sup> *Liber Historiae Missionis Lanchowfuensis* (Ms), 12. 14; Mgr. Th. Buddenbrock u. P. L. Senge dd.; MB 1925/26, 100

dann dort die philosophisch-theologischen Studien machten<sup>19</sup>. Ein Plan zur Errichtung eines eigenen Großen Seminars in Kansu, angeregt durch die starken klimatischen Unterschiede zwischen Kansu und Schantung, liegt bereits seit 1930 vor<sup>20</sup>. Aber erst 1940 kam es zur Eröffnung eines eigenen Seminars, das zugleich Regional-Seminar war<sup>21</sup>. Hier studierten in bereits vorhandenen Gebäuden<sup>22</sup> Theologen aus 5 kirchlichen Sprengeln. Aus diesem Seminar waren bis 1951 18 Priester hervorgegangen. Hinzuzuzählen sind weitere 7, die in anderen Diözesen geweiht wurden. Vor der Einrichtung dieses Seminars waren 7 Seminaristen in Yenchowfu geweiht worden. Einige Seminaristen gelangten nach der Vertreibung des Bischofs (Februar 1953) zu den heiligen Weihen<sup>23</sup>.

3. In der am 25. 3. 1923 übernommenen Süd-Honan-Mission<sup>24</sup> wurde Pfingsten 1926 ein Kleines Seminar in der Zentrale Sinyangchow eröffnet. Eine großzügige Entfaltung war wegen der beengten Verhältnisse nicht möglich, und so war die Übersiedlung nach Chumatien<sup>25</sup> mit seinem herrlichen früheren Krankenhaus wenigstens vorerst die gegebene Lösung. Als Chumatien am 2. 3. 1933<sup>26</sup> selbständiges Gebiet unter einheimischer Leitung wurde, verließ das Seminar von Sinyangchow zunächst diesen Aufenthaltsort, um dann allerdings auf Bitten des Apost. Präfekten wieder zurückzukehren<sup>27</sup>. 1942 empfing der erste Seminarist die Priesterweihe<sup>28</sup>. Die großen Pläne für die Zeit nach dem Kriege konnten nicht durchgeführt werden.

1948 mußte das Seminar nach Hankow verlegt werden, wo es 1952 noch in Gang war<sup>29</sup>. Für Süd-Honan, Sinyangchow, wurden insgesamt vier Priester geweiht; einer war aus dem Gebiete selbst, die anderen stammten aus anderen Provinzen Chinas<sup>30</sup>.

4. Als Süd-Schantung erstmalig kirchlich aufgeteilt wurde (11. 2. 1925), bekam der Oberhirte des abgeteilten Gebietes Tsingtao, Mgr. Georg Weig SVD, 7 chinesische Priester mit<sup>31</sup>. Bereits im ersten Jahresbericht

<sup>19</sup> MB 1925/26, 100

<sup>20</sup> Mgr. Th. Buddenbrock d.

<sup>21</sup> JuB 145

<sup>22</sup> Die Not der Zeit ließ einen großen Seminarbau nicht mehr zu, obwohl die Pläne dafür vorhanden waren.

<sup>23</sup> Mgr. Th. Buddenbrock d.; *Ag. Intern. Fides* 1953, 84; JuB 145. 147

<sup>24</sup> MB 1923/24, 22

<sup>25</sup> MB 1927/28, 182—183

<sup>26</sup> MB 1932/33, 271

<sup>27</sup> MB 1939/40, 57; Missionarsbericht

<sup>28</sup> JuB 151; A. FREITAG: *Glaubenssaat in Blut und Tränen*, Steyl 1949, 141

<sup>29</sup> *Arnoldus* 1948/1, 39 f.; P. J. Heisel d.

<sup>30</sup> *Be* aus dem Nachlaß von P. R. Sonderkamp ohne Signierung; aus einem Gespräch mit dem chinesischen Priester P. A. Li SVD

<sup>31</sup> *Atlas* 16

spricht er von der Absicht, zwei Knabenseminare zu eröffnen<sup>32</sup>. Nach kleineren Anfängen erstand 1929 in Kaomi ein geräumiges Kleines Seminar<sup>33</sup>, während die Großen Seminaristen des Gebietes nach Yenchowfu geschickt wurden. —

In der späteren Bischofsstadt Ichowfu wurde eine Präparandie mit sechs Volksschulklassen eröffnet, die als Zubringerschule für Kaomi gedacht war und offenbar mit Blickrichtung auf eine weitere Teilung für ein Kleines Seminar vorgesehen wurde<sup>34</sup>. Als Ichowfu aber am 1. 7. 1937 selbständig wurde, konnte sein neuer Bischof Karl Weber SVD nicht an ein eigenes Kleines Seminar denken. Die Verhältnisse waren seit der Errichtung des Vikariates nie mehr friedlich. — Aus dem Seminar von Kaomi gingen bis 1954 13 Priester hervor, von denen vier der SVD angehörten. 180—190 Jungen hatten bis 1946 das Seminar besucht<sup>35</sup>. Die großen Schwierigkeiten des Seminars begannen bereits Anfang April 1944. Japaner, Nationale und später Kommunisten wechselten in der Besetzung des Hauses<sup>37</sup>. Im Herbst 1946 wurde das Seminar nach Tsingtao verlegt<sup>38</sup>. Vor dem Ansturm der Roten flüchteten viele Seminaristen nach Peking, von dort später nach Shanghai. Andere gingen nach Tsinanfu, wieder andere blieben in Tsingtao<sup>39</sup>.

5. Sehr intensiv arbeitete Mgr. Thomas Tien SVD, der erste Oberhirte des kleinen Yangku-Gebietes, das am 8. 7. 1932 selbständig wurde, an der Heranbildung zahlreicher Jungen zum Priestertum. Yangku stellte die meisten Seminaristen, obwohl es das kleinste Gebiet Süd-Schantung war<sup>40</sup>.

6. Tsaowchowfu wurde am 12. 11. 1934<sup>41</sup> selbständiges Gebiet. Bereits zu Allerheiligen 1931 hatte man mit einer eigenen Präparandie angefangen<sup>42</sup>. Die Berufe waren zahlreich. Im ersten Jahresbericht kann der Bischof auf 90 Seminaristen hinweisen, von denen allein 45 in Yenchowfu weilten<sup>43</sup>. Leider mußte das Seminar sehr früh seine Tore schließen. Das Ende des Schuljahres 1946 sah auch das Ende des Seminars von Tsaowchowfu. Die Schüler gingen nach Yenchowfu. Aus dem Gebiet von

<sup>32</sup> MB 1925/26, 75

<sup>33</sup> MB 1928/29, 211

<sup>34</sup> MB 1930/31, 260

<sup>35</sup> *Atlas*, 15

<sup>36</sup> P. J. Kaufhold d.

<sup>37</sup> FR. GRIMM: *Das Kleine Seminar zur Heranbildung einheimischer Priester in SVD-Jubiläumsschrift 1925—1950* (Tsingtao-Mission) ohne Pagnation.

<sup>38</sup> P. J. Kaufhold, *Be* 26. 3. 1950; P. H. Tillmanns d.

<sup>39</sup> Hochw. H. Alois Chu, *Br* 22. 3. 1956; Mgr. A. Olbert SVD, *Be* 17. 7. 1953; P. Fr. Grimm, *Be* an Mgr. A. Olbert vom 30. 7. 1953

<sup>40</sup> MB 1939/40, 165; 1932/33, 12. 142 f.; KRK 1943, 120; P. L. Kade *Br* 3. 1. 1956

<sup>41</sup> *Atlas*, 13

<sup>42</sup> MB 1931/32, 259

<sup>43</sup> MB 1935/36, 20.

Tsaochowfu stammten etwa 40 Priester, die aber nicht alle in diesem Gebiet arbeiteten<sup>44</sup>.

7. In Nord-Honan, das 1933 der Gesellschaft des Göttlichen Wortes anvertraut wurde, gab es seit der Erhebung zur Präfektur (7. 7. 1936) auch Seminaristen. 1938/39 entstand ein Proseminar, das bis 1941 bestand. Die Schüler besuchten mit weltlichen Schülern die Volksschule. Dann gingen sie nach Yenchowfu. Die Studien des Großen Seminars machten sie in Kaifengfu. Die Präfektur brachte insgesamt fünf Priester hervor<sup>45</sup>.

8. In der Apost. Präfektur Sining, die am 12. 11. 1937 errichtet wurde, finden wir von 1938 an einen kleinen Seminarbetrieb, der ab 1940 zu einem eigentlichen Kleinen Seminar erhoben wurde. Aus diesem Gebiet gingen zwei chinesische Priester hervor, von denen einer der Gesellschaft des Göttlichen Wortes angehörte<sup>46</sup>.

9. Der Apost. Delegat Mgr. M. Zanin machte bei seiner ersten Visitationsreise durch China die Feststellung, daß sich die allermeisten Kleinen Seminarien nicht mit staatlichen Mittelschulen messen konnten<sup>47</sup>. Man sah die Notwendigkeit ein, chinesische Priester zu Mittelschulprofessoren für die Kleinen Seminarien heranzubilden. Um das zu erreichen, wurden zunächst Ferienkurse eingerichtet, die sich dann zu regelrechten Universitätsstudien auswuchsen. Für Herbst 1937<sup>48</sup> war die Eröffnung des Collegium Sinicum in Peking geplant. Sie fand aber erst am 16. 10. 1938 statt. Seine Leitung war von Anfang bis Ende der Gesellschaft des Göttlichen Wortes anvertraut. Man begann mit je einer literarischen und naturwissenschaftlichen Sektion. Die Studien sollten 2—3 Jahre dauern. Am Feste der Kleinen Theresia 1940 konnte ein eigenes großes Heim eingeweiht werden<sup>49</sup>. Ab 1943 besuchten die jungen Priester die Vorlesungen an der Universität, die vorher separat gegeben worden waren<sup>50</sup>. Von 1938—1949 besuchten 566 Priester die Universität. 67 von ihnen erreichten akademische Grade<sup>51</sup>. Die Ursache für diesen geringen Prozentsatz (11 %) war nicht die Unfähigkeit der Priester — wanderten

<sup>44</sup> *Arnoldus* 1954, 74; Nachruf auf den am 24. 3. 1954 verstorbenen Mgr. Fr. Hoowaarts SVD

<sup>45</sup> *Atlas*, 13; Stand der Mission 1939 s. MB 1939/40, 254; P. Joh. Schütte *Br* 22. 3. 1956; Hochw. H. Ti Kang (Nordhonan) d.

<sup>46</sup> *Liber Historiae Missionis Tsinghai*, 13 ff.

<sup>47</sup> KRK 1942/5, 297 ff.

<sup>48</sup> CCS 1937, 480 s. In diesem Dokument ist allerdings die Rede davon, daß in dem geplanten Kolleg sowohl für die Großen wie für die Kleinen Seminarien und Missionsschulen Lehrer herangebildet werden sollten. Tatsächlich aber war doch in erster Linie an Lehrer für die Kleinen Seminarien gedacht, was ja auch aus der Gründung des späteren Thomaskollegs in Peking hervorgeht.

<sup>49</sup> CCS 1939, 891; MB 1940/41, 95

<sup>50</sup> Missionarsbericht; ChMB 1948, 110

<sup>51</sup> JuB 160

doch relativ die meisten Auszeichnungen der Universität an das Sinicum —, sondern die Tatsache, daß den Priestern das Zeugnis der Mittelschulreife fehlte. Die Möglichkeit, dieses während des Universitätsstudiums zu erlangen, wurde von den wenigsten ausgenützt, obwohl die Leitung der Universität immer wieder darauf drängte<sup>52</sup>.

10. Ähnliche Bedeutung versprach auch das auf Veranlassung S. Em. des Hochwürdigsten Herrn Kardinals Thomas Tien SVD 1947 in Angriff genommene und 1948 der Gesellschaft des Göttlichen Wortes übertragene Thomas-Kolleg in Peking zu erlangen. Es sollte eine philosophisch-theologische Fakultät werden. Vorgesehen war ein vierjähriger philosophischer Kurs, der bereits angelaufen war. Danach sollten die Seminaristen im Heimatseminar Theologie studieren, um nach der Priesterweihe in Peking weiter Theologie zu betreiben. Leider wurde das hoffnungsvolle und wichtige Unternehmen bereits im März 1949 unterdrückt<sup>53</sup>.

11. Relativ spät begann die Gesellschaft des Göttlichen Wortes mit der Heranbildung gesellschaftseigener Kleriker in China. Die Bitten um Eintritt in die Gesellschaft waren schon um 1904 vorgetragen und von P. J. Freinademetz SVD befürwortet worden. Aber erst 1924 wurden die ersten Novizen aufgenommen. 1950 zählte man 22 chinesische SVD-Priester. Sie wurden in Taikia, der Zentrale der Gesellschaft, in das Ordensleben eingeführt und besuchten mit den Weltpriester-Seminaristen den philosophisch-theologischen Unterricht<sup>54</sup>.

Während man unter den Neuchristen Schantungs und in den meisten anderen Gebieten der Gesellschaft nur mühsam vom Fleck kam, tat sich fast vor Toresschluß in Peking eine breite Tür auf durch die Errichtung des dortigen Missionshauses, das am 8. 9. 1948 eröffnet wurde. Man dachte an ein regelrechtes Juvenat für SVD-Priester- und Brüder-Kandidaten, ähnlich wie sie in Europa bestehen. Der chinesische Klerus Pekings und einiger Nachbardiözesen war dem Unternehmen sehr gewogen. Nach Überwindung einiger, von außen kommender Schwierigkeiten florierte das Wagnis und hätte sich zweifellos zu einem reichen Berufssegen ausgewachsen, wenn nicht die kommunistische Macht alles vernichtet hätte. Hier sah man erstmalig, was sich von chinesischen altchristlichen Familien, die seit Generationen Christen waren und Priester, Ordensleute und Märtyrer in ihren Reihen zählten, erhoffen ließ. Dieses nach außen so fruchtlose Experiment ist jedenfalls ein deutlicher Fingerzeig für den Weg in eine bessere Zukunft<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> P. R. Rahmann, damals Rektor der Universität, d.

<sup>53</sup> P. J. Meiners, *Br* 16. 12. 1955. Die Idee einer solchen Fakultät war schon viel älter und taucht auch in der Korrespondenz etc. der Missionare SVD auf, H. KÖSTER SVD: *De Seminario Pontificio instituendo in Sinis*. In: CCS 1934, 987 ss. Dazu auch eine Korrespondenz von P. Reg. Th. Schu SVD mit P. G.-S. J. Grendel SVD aus dem Jahre 1935 (AS)

<sup>54</sup> MB 1934/35, 116; die Kataloge SVD und die Jahresberichte der Bischöfe.

<sup>55</sup> P. H. Maas, erster Rektor dieses Missionshauses, *Be* (Ms.)

## PYGMÄENMISSION — EIN PROBLEM

von Paul Schebesta

Man sagt meinen Forschungsberichten über die Pygmäen nach, sie seien von tiefem Mitgefühl und großer Zuneigung für diese Primitiven diktiert. Weder grundlose Voreingenommenheit noch abenteuerliche Romantik führten mir bei Abfassung meiner Bücher die Feder; denn die sieben Jahre, die ich mit diesen Pygmäen in den Dschungeln Afrikas und Asiens verlebte, waren alles andere als angenehm und romantisch. Vielmehr war es das Erleben echten, unverdorbenen, primitiven Menschentums, das mir diese Völker so ans Herz wachsen ließ. Das Erlebnis ihres schweren Kampfes um ein dürftiges, aber doch in sich ausgeglichenes Dasein nötigte mir einerseits Bewunderung ab, anderseits ließ es mich auch nach Wegen suchen, ihnen zu helfen. Hier soll nur von den *Bambuti*, den Urwaldzwerger am Ituri in Belgisch-Kongo, die Rede sein.

Die *Bambuti* brachten mir schon bald viel Vertrauen entgegen und erhofften sich von ihrem „Baba“ Besserung ihrer Lage. Sie fühlten sich ärmer als die Neger, ihre Wirtschaftsherren, von denen sie sich ausgebeutet wußten. Bislang hatten sie keine Instanz, die ihnen hätte helfen können; denn die Weißen samt und sonders waren nach der Meinung, die ihnen die Neger beigebracht hatten, nur für die Neger im Lande. Die *Bambuti* waren vogelfrei. Die Neger hatten ihre Missionare, die man „Baba“ nannte, die *Bambuti* nicht; sie waren ja wie das Wild des Waldes keiner Betreuung wert.

Da auf einmal tauchte der erste Weiße im Ituriwald auf, der nur für die *Bambuti* kam und sogar unter ihnen wohnen wollte. Das war eine Urwaldsensation sondergleichen, davon zeugt der Name *Baba wa Bambuti*, Vater der Zwerge. Das ließ auch die Pygmäen aufhorchen. Nun hatten auch sie einen „Baba“, dem sie ihre Nöte und Streitfragen unterbreiten konnten.

Meine Forschungen hatten das Augenmerk der Kolonialregierung Belgiens und der Missionen auf die Pygmäen gelenkt. Nicht einmal wurde mir die Frage gestellt, wie den *Bambuti* am leichtesten beizukommen wäre. Als Nomaden waren sie weder für die Verwaltung, noch für die Mission bequem erreichbar, zumal auch die Neger ein Interesse daran hatten, die Pygmäen von den Weißen fernzuhalten.

Da ich einmal Missionar in Afrika gewesen war und meine Forschungen unter den *Bambuti* als Priester machte, blieb mir das Problem ihrer missionarischen Betreuung ein Herzensanliegen. Einmal wollte ich einen wohlgedachten Vorschlag einer Missionierung der Pygmäen veröffentlichen, was hiermit geschehen soll.

Eines wurde mir sehr bald klar: daß die Pygmäen nicht in der herkömmlichen Art und Weise, wie man die Neger missioniert, angegangen werden konnten. Ihre Missionierung und Kolonialisierung durfte weder im üblichen Stil der Negererziehung, noch auch gemeinsam mit den Negern erfolgen.

Die Erschließung des Ituriwaldes durch Autostraßen hat der Zeit ein Ende gemacht, da man die Pygmäen als Urwaldkuriosum wie das Okapi bestaunte. Man kennt heute ungefähr ihre Kopfzahl, weiß um ihre Vitalität und ahnt auch ihre Bedeutung als Bevölkerungsfaktor für die inneren Urwaldgebiete. Im afrikanischen Tropenwald gehen Umwälzungen vor sich, die man vor dreißig Jahren nicht voraussehen konnte. Schuld daran ist der Einbruch der Zivilisation als Wirtschaftsfaktor. Die Neger erleben dadurch eine tiefgreifende Umgestaltung ihres wirtschaftlichen Lebens, die auch einen jähen Zusammenbruch ihres sozialen und weltanschaulichen Gefüges zur Folge hat. Jene Unbelehrbaren, die nicht müde werden, den Missionaren die Verantwortung für die Zerstörung einheimischer Kulturen aufzulasten, dürften gerade durch das Beispiel der heutigen Umwälzungen im schwarzen Erdteil sattsam belehrt sein, daß immer und überall nur der Zusammenbruch einheimischer Wirtschaft das ganze Gerüst primitiver Kulturen zum Einsturz bringt. Die Mission ist konservativ, ihre kulturelle Beeinflussung geht nur gemach voran, so daß sie für solche Katastrophen niemals verantwortlich gemacht werden kann.

Auch im „Herzen Afrikas“ — womit man die Urwaldgebiete am Albertsee und am Ituri meint — sind die Umwälzungen so radikal, daß von einem Zusammenbruch der eingeborenen Negerkulturen gesprochen werden muß. Eine Folge davon ist die Flucht der Neger ins Christentum, eine Erscheinung, die missionsbegeisterte Kreise freudigen Staunens begrüßen. Die tiefsten Ursachen dieser Entwicklung werden aber meistens nicht richtig erkannt. Es wäre irrig, dieses Phänomen für einen religiösen Umbruch in der Negerbevölkerung zu halten. Das ist es schon deswegen nicht, weil diese Bewegung auch dort eingesetzt hat, wo die Mission sich gar nicht betätigt hat, wie gerade in den Urwaldgebieten am Ituri. Was man in Afrika erlebt, ist zunächst eine Flucht aus der „Wildheit“ in die Zivilisation. Keiner möchte mehr „Buschneger“ sein oder *muschensi*, wie es am Ituri heißt, er will ein „Zivilisierter“ sein. Wie in Nordafrika die Flucht in den dort herrschenden Islam gleichbedeutend ist mit sozialem Aufstieg der sich ihm zuwendenden Neger, so in Zentralafrika, wo das Christentum der Exponent der Zivilisation ist, die Flucht in die christliche Mission. Das Motiv dieses elementaren Umbruchs in Afrika ist also primär keineswegs religiöser Art. Die Missionen müssen ihm aber größtes Interesse schenken, legt es ihnen doch die schwere Verantwortung auf, die aufbrechenden Massen aufzufangen und gründlich zu christianisieren. Wieweit ihnen das gelingt, bevor christenfeindliche Mächte auftreten und sich um diese Volkmassen in ihrer Art bemühen, das ist eine andere Frage.

## *Bisherige Missionsversuche*

Die durch den Urwald geschlagenen Straßen öffneten den Weißen, und damit auch den Missionaren, den Zutritt zu bislang verschlossenen Gebieten. Vor dieser Zeit wurden die Ituri-Waldstämme kaum missioniert; die beiden katholischen Missionsstationen in Avakubi und Bafwaka hatten bis dahin nur geringen Einfluß auf die heidnisch konservative Waldbevölkerung. Protestantische Missionen gab es in jenen Waldstrecken überhaupt nicht. Heute hingegen, nach Erschließung der Urwaldgebiete, gibt es bereits zehn katholische und fünf protestantische Missionsposten, die sich um die Waldnegerstämme mühen. Es bleibt natürlich nicht aus, daß die Missionare jetzt auch mit Pygmäen in Berührung kommen, die sich den Straßen nähern, seitdem ihre Wirtschaftsherren, die Neger, gezwungen wurden, sich längs der Straßen anzusiedeln. Manche von diesen Missionsposten, besonders protestantische, geben sich sogar als Pygmäenmissionen aus. Sie erfassen aber die Pygmäen nicht oder kaum, solange sie als Negermission etabliert sind. Das liegt nicht nur an der Missionsmethode, die auf sesshafte Bevölkerung zugeschnitten ist, sondern auch an der sozialen Stellung der Bambuti, die die Neger nicht als gleichberechtigte Partner ansehen, meistens sie nicht einmal als Vollmenschen würdigen. Sie werden sie darum auch nicht als vollberechtigte Christen neben sich dulden, wenn es irgendwo gelingt, Pygmäen zu Christen zu machen.

Wenn der eine oder andere Pygmäe durch die heutige Missionsarbeit erfaßt und mit den Negern zugleich christianisiert wird, handelt es sich hierbei nicht um einen Dauererfolg und noch viel weniger um eine Missionierung der Bambuti; denn über kurz oder lang tauchen die getauften Pygmäen wieder in den nomadisierenden Verbänden der Ihrigen unter, und damit hat auch ihr Christsein ein Ende. *Die Pygmäenmission erfordert eine von der Negermission durchaus verschiedene, der Lebensart der Pygmäen angemessene Taktik und Methode.*

*Eine der Pygmäensituation angepaßte Missionierung* muß auf viel mehr als auf eine nur mehrmonatige Katechisierung ausgehen; *ihre erste Aufgabe muß es sein, die Pygmäen aus der Negerumklammerung zu befreien.* Das ist nur durch ihre wirtschaftliche Verselbständigung möglich, die allmählich zu einer bedingten Sesshaftigkeit der Pygmäen führen soll. Das wäre der Rahmen einer planmäßigen Mission für die Pygmäen, innerhalb dessen sich die Missionsbetätigung bewegen müßte. Die skizzenhafte Darstellung einer solchen Mission ist der Inhalt der folgenden Zeilen. Zugleich sind sie ein SOS-Ruf an die belgische Kolonialregierung, deren Obhut die Pygmäen anvertraut sind, und an die Missionen jener Vikariate, in deren Sprengeln Pygmäen leben. Letzten Endes handelt es sich um die Rettung der Pygmäen-Population, die nicht nur von den Negern bedrängt wird, sondern von der Zivilisation, die heute wie eine Furie durch den Urwald rast, zermalmt zu werden droht. Es kann nicht ausbleiben, daß die Bambuti, die sich den Autostraßen nähern und von

dort dem Getriebe der Zivilisation vorerst sozusagen als Zaungäste zuzuschauen, bald von ihr erfaßt und zerrieben werden, wenn nichts zu ihrem Schutze geschieht. Ihre berufenen Anwälte aber sind Kolonialregierung und Mission.

### *Pygmäenreservate*

Als Vorbedingung einer geeigneten Pygmäenmission betrachte ich die Errichtung einer Art von Reservaten, allerdings nicht in dem Sinne, wie es die Tierreservate sind, deren es am Kongo schon mehrere gibt. Es geht weder darum, die Neger aus den Waldgebieten zu vertreiben, noch die Weißen von dort fern zu halten, sondern es handelt sich um eine zeitweilige Absonderung der Pygmäen von den Negern durch wirtschaftliche Methoden. Die Urwälder am Ituri sind weit genug, um die Bambuti in ihrer angestammten Lebensart zu erhalten. Es geht nur darum, sie aus der unwürdigen Bevormundung durch die Neger zu lösen. Diesen soll das angemäße Rechte genommen werden, Bambutimädchen willkürlich wegzuheiraten. Ebenso muß ihrer ausbeuterischen Bevormundung ein Ende gesetzt werden. Das soll nun nicht durch Gesetzgebung erreicht werden; vielmehr soll den Bambuti der Anreiz oder die Notwendigkeit genommen werden, sich den Negern anzubiedern und ihnen nachzulaufen. Die Bambuti sind keineswegs Freunde der Neger. Sie fühlen genugsam deren ausbeuterischen Druck, so daß sie über eine wohlwollende Befreiung von ihnen nur froh sein würden. Gleichzeitig aber dürften auch die Weißen, die Missionare miteingerechnet, die Pygmäen nicht an die Verkehrswege heranlocken; sie müßten gerade von den Segnungen der Zivilisation, wie sie augenblicklich der Negerbevölkerung zuteil werden, möglichst abgeschirmt werden. Die zivilisatorischen Güter müßten ihnen vorsichtiger zugeführt werden. Ich möchte hier aber unterstreichen, daß es mir fern liegt, einer hermetischen Absonderung der Pygmäen von Negern und Weißen das Wort zu reden; mir schweben Reservate von der Art vor, in denen die Bambuti in ihrer angestammten Umwelt ungestört verbleiben und sich dort ohne wirtschaftlichen Druck und Zwang seitens der Neger und Weißen langsam der Zivilisation entgegenentwickeln können. Die unbedingt notwendige Emanzipierung der Pygmäen von den Negern könnte nur dann reibungslos erfolgen, wenn die geplanten Missionen den Bambuti die wirtschaftlichen Vorteile, die sie aus der symbiotischen Verbindung mit den Negern ziehen, vollwertig ersetzen würden. Damit sind auch schon Charakter und Art der Betätigung einer Pygmäenmission angedeutet. *Ihre Grundlage ist wirtschaftlicher Art.*

### *Eigenart der Pygmäenmission*

Die am Ituri herrschende völkische Situation *erheischt gebieterisch eine von den Negern getrennte, andersgeartete Missionierung der Pygmäen.* Die Neger sind seßhafte Bauern, die Pygmäen nomadisierende Jäger.

Rassisch und sozial stehen sich beide keineswegs freundschaftlich gegenüber, vielmehr gelten die Bambuti den Negern als minderwertige Menschen, die man verachtet. Mögen einzelne Pygmäen Eintritt in die Negergesellschaft finden, ganze Verbände nie. Die für sesshafte Stämme gangbare religiöse Unterweisung und Schulung ist für nomadisierende Pygmäen untauglich, damit natürlich auch eine Koedukation von Negern und Pygmäen.

1. Die erste und wichtigste Aufgabe einer Pygmäenmission würde darin liegen, die umherschweifende Lebensart der Wildbeuter zu lenken und zu normieren. Eine zwangsweise Sesshaftmachung kommt, wie schon gesagt, nicht in Frage. Kleine Posten mit Pflanzungen müßten vielmehr von der Mission angelegt werden, welche die Pygmäen abseits von den Straßen für eine Zeit heranzulocken hätten, wie es jetzt die Neger-siedlungen tun. Diese Posten müßten sich der Wirtschaftsstufe der Pygmäen tunlichst anpassen. Die Bambuti würden zur Anlage bzw. Instandhaltung der Pflanzungen herangezogen und angeleitet. Man würde sie dazu mit den nötigen Geräten ausrüsten und durch Nahrungsbeihilfe u. a. unterstützen. Sie werden sich zeitweise bei besonderen Nahrungsumständen (Termiten-, Fruchternten) veranlaßt fühlen, die Reduktionen zu verlassen; doch werden sie immer wieder zu ihnen zurückkehren, weil dort ihre Existenz gesichert ist. Damit werden die Bambuti zu einem halb-sesshaften Leben zwanglos erzogen. Die Mission wird bald Autorität genug haben, um Streitigkeiten der Sippen oder andere Unzulänglichkeiten zu steuern, und schafft damit auch die Möglichkeit, sich ihrer Erziehung zu widmen.

Durch dieses Vorgehen wird die Pygmäenbevölkerung sachte aus der Hörigkeit der Neger befreit, aus deren sozialen Verbänden gelöst, ohne daß es zu Feindseligkeiten zu kommen brauchte. Die Missionssiedlungen müßten jedoch abseits der Negerdörfer liegen, um den ständigen Kontakt der Bambuti mit ihnen zu unterbinden.

2. *Erziehung zur Arbeit* ist die Hauptaufgabe des Missionsprogramms. Die Mission hat keinerlei Nutznießung aus den mit Hilfe der Pygmäen angelegten Pflanzungen. Sie nimmt auch keinen Einfluß auf ihr soziales Gefüge, ihre Sitten und Bräuche, ausgenommen dringende Einzelfälle, die den Frieden oder die Moral gefährden. Dringende Aufgaben der Mission sind *die hygienische Betreuung der Bambuti, Säuglingspflege und Mutterschutz*, um der großen Kindersterblichkeit zu begegnen und dadurch die Bevölkerungszahl zu heben. Diese hygienische Betreuung in den Waldsiedlungen und den erreichbaren Nachbarlagern wird mit zur Eindämmung der Epidemien beitragen.

3. Mit der Erziehung zur Arbeit geht Hand in Hand die Erziehung der Jugend durch Vermittlung einer einfachen Schulbildung und des Christentums.

Man wird mit Recht nach den Erfolgsmöglichkeiten der hier entwickelten Theorie einer Pygmäenmission fragen. Liegen irgendwelche Missionsversuche unter den Bambuti vor und was haben sie erreicht?

1. Die ältesten Missionsposten am Ituri haben sich in keiner Weise mit den Pygmäen abgegeben. So blieb es bis 1935, als eine protestantische Mission, jene von Lolwa, die Missionierung der Pygmäen ins Auge faßte. Wenige Jahre später begannen die katholische Mission von Nduye und eine andere protestantische, sich den Pygmäen zuzuwenden. Es handelt sich dabei aber in keinem Falle um ausgesprochene Pygmäenmission, vielmehr versuchte man, die Bambuti dem üblichen Missionsbetrieb, der an erster Stelle doch Neger betreute, einzugliedern. Wenige Pygmäen nur wurden den Negerkatechumenen beigegeben. Auch in solchen Fällen kann durchaus nicht von Pygmäenmissionen die Rede sein. Denn diese wenigen hatten auf die Masse der Bambuti keinen Einfluß.

2. In Mbau-Mbiri, einem Negerdorf an der Straße unweit Beni, traf ich 1954 auf einen Missionsbetrieb, der sich den Pygmäen in der Weise widmete, daß sie von den Negern getrennt unterwiesen wurden. Der junge Missionar teilte durchaus meine oben erörterten Schwierigkeiten einer Koedukation von Negern und Pygmäen. Er ließ darum eine Anzahl Pygmäenknaben und -burschen von einem Negerkatecheten unterrichten. Doch auch diesen Versuch kann man nicht eine Pygmäenmission nennen, wie sie mir vorschwebt und wie ich sie skizziert habe.

3. Ein anderer Versuch wurde 1950 von den Petites Soeurs de Jésus unternommen. Wie bekannt, unterhalten diese Schwestern Missionen unter den am meisten vernachlässigten Völkern und Stämmen und suchen durch das christliche Beispiel auf die Menschen einzuwirken. An sich sehen sie von jeder Belehrung und wirtschaftlich-sozialen Beeinflussung ab. Es erging an mich durch die Generaloberin dieser Gesellschaft die Aufforderung, die Schwestern bei den Pygmäen einzuführen. Ich lehnte aber ab, weil ich am Erfolg einer solchen Missionierungsart unter den Pygmäen berechtigte Zweifel hatte. 1954 hatte ich Gelegenheit, die Niederlassung der Schwestern in Mbau-Mbiri zu besuchen. Ihr Versuch, sich der Lebensart der Pygmäen anzupassen, ging aber nur so weit, daß er sich derjenigen der Neger in etwa näherte, weit entfernt davon, der pygmäischen ähnlich zu sein, was Weißen, zumal Frauen, einfach unmöglich ist. Das selbstlose, abgetötete Leben der Schwestern beeindruckte alle weißen Besucher zutiefst. Aber auf die Neger und die Bambuti machte es keinen Eindruck, und zwar deshalb, weil man in ihrer Lebensweise doch nur eine, wenn auch eigenartige Lebensweise der Weißen sah. Überdies vermag ein armseliges Leben der Weißen den Eingeborenen keinen Respekt einzulösen; im Gegenteil. Es wurde auch bald erkannt, daß die an sich idealen Bestrebungen der Schwestern auf dem eingeschlagenen Wege nicht zum Ziele führen würden. Schon bald betätigten sie

sich darum auch in der Krankenpflege. Schließlich kam man zu der Ansicht, daß die Schwestern allein, ohne männliche Hilfe, nicht würden auskommen können. Es hat den Anschein, als ob dieser Versuch sich zu einer Pygmäenmission in dem von mir gezeichneten Stil entwickeln könnte.

4. Meinem Plan einer Pygmäenmission liegt ein Versuch zugrunde, den ich mit den Bakango-Bambutu am Asunguda 1929 gemacht habe. Nach zweimonatigem Aufenthalt im Pygmäenlager am Asunguda nahm ich von den Bambutu Abschied, nicht ohne sie zu veranlassen, den Urwald für eine eigene Pflanzung zu roden. Ich rüstete sie mit allen dazu erforderlichen Geräten und Werkzeugen aus, und man ging sofort an die Arbeit. Meine Empfehlung dieser Gruppe an die Mission in Avakubi verschaffte ihr dort Unterstützung und Fürsorge. Als ich fünf Jahre später die Bakango wieder besuchte, staunte ich über die gepflegte Siedlung und die Bananenpflanzung mitten im Urwald. Aus Nomaden waren halbseßhafte Bananenbauern geworden. Eine nochmalige Empfehlung an die Mission führte zur Gründung der ersten Pygmäenschule. Schon ein Jahr später berichtete mir der Missionar: „Unsere Bambutu halten sich gut; es ist eine Lust, sie beim Unterricht zu sehen. Die Buben lernen fleißig das ABC und Rechnen. Auch der kleine Häuptling will an die ‚Universität‘. Sie müssen unbedingt noch einmal herkommen. Sie können jedem erzählen, daß Ihr Aufenthalt hier nicht nur die Forschung, sondern auch die Mission gefördert hat.“

Fünfzehn Jahre später, 1950, war ich wieder am Asunguda. Leider hatte der Krieg auch die blühende Pygmäen-Reduktion vernichtet. Das Missionspersonal hatte gewechselt; die Bambutu waren in Vergessenheit geraten. Weil sie niemand mehr führte, niemand ihre Sippenstreitigkeiten schlichtete, und weil der Älteste, die Seele des Unternehmens, gestorben war, zerfiel die Siedlung. Die Bambutu bestürmten mich, sie an einem anderen Ort wiedererstehen zu lassen. Leider gelang es mir nicht, in den wenigen Tagen meines damaligen Aufenthalts die Differenzen zwischen den Sippen zu regeln und den Grund zu einer neuen Siedlung zu legen. Soviel hatte aber das Experiment am Asunguda doch gelehrt, daß eine Seßhaftmachung der Pygmäen abseits der Neger, allerdings unter einer fürsorglichen Leitung durch die Mission, möglich und erfolgversprechend ist. Aus dieser Siedlung sind auch Pygmäenchristen hervorgegangen. Als ich am Apare, unweit der alten Asungudasiedlung, in der Dorfschule zelebrierte, diente mir ein Bursche am Altare, der, obzwar wie ein Neger gekleidet, doch die Pygmäenphysiognomie verriet. Es stellte sich heraus, daß er ein Kind des Asungudalagers war, jener Maduali, der sich 1929, auf allen Vieren kriechend, an die Trommel heranzuschleichen pflegte, um sie zum Tönen zu bringen. Als Knabe hatte er die ‚Universität‘ am Asunguda besucht, kam dann in die Schule der Mission von Avakubi und wurde getauft. Diese Erfahrung am Asunguda und andere, die ich in der Folge machte, wenn sich Pygmäen oft zu Hun-

dernten wochen- und monatelang in einem Lager um mich herum ansiedelten, ließen in mir die Überzeugung reifen, daß es möglich sei, sie zu halbseßhaften Pflanzern heranzubilden und ihnen eine gewisse Bildung zu vermitteln.

### *Aufbau und Funktion der Pygmäenmission*

Diese Pygmäenreduktionen haben nicht den Zweck, die Bambuti von den Negern oder auch von den Weißen hermetisch abzuriegeln, sondern sollen sie nur von einer allzu intensiven Beeinflussung abschirmen. Durch Vermittlung einer schlichten Bildung und des Christentums sollen sie auf die einmal fällige Berührung mit der Zivilisation allmählich vorbereitet werden. Deshalb benötigt die Mission einen besonderen Aufbau, um erfolgreich arbeiten zu können.

1. Die Reduktionen, bestehend aus Wohnhäusern bzw. stabilen Hütten für das Missionspersonal, medizinischem Ambulatorium, Schule, Gotteshaus und Nebengebäuden, müßten etappenweise an geeigneten Orten (Wasser) im Ituriwald errichtet werden, wo sich eine Anzahl Bambutisippen und -clans leicht zusammenfinden könnten, ohne sich zu weit von ihren Schweifgebieten entfernen zu müssen. Die Niederlassungen müßten so weit abseits der Verkehrsstraßen bleiben, daß die Bambuti vor nachteiligen Einflüssen der Zivilisation vorerst bewahrt bleiben würden, bis sie soweit stabilisiert und geschult wären, um dem Anprall der Zivilisation ohne großen Schaden standzuhalten. Auch Zufahrtsstraßen dürften nicht gebaut werden.

2. Die geplante Pygmäenmission würde, der Lebensart der nomadisierenden Bambuti entsprechend, *den Charakter einer ambulanten oder fliegenden Mission* haben, weil das Missionspersonal viel unterwegs sein müßte, um die umliegenden Lager bzw. Tochterreduktionen zu besuchen und zu betreuen. Die Reisen würden in der Regel in Begleitung von Pygmäen zu Fuß zurückgelegt werden müssen. Wohl müßte man an einem geeigneten Ort längs der Straße eine zentrale Prokur errichten, die den einzelnen Reduktionen die nötigen Bedarfsartikel zukommen ließe oder sie bis zu jenen Orten schaffte, von wo aus sie als Lasten ins Innere transportiert werden könnten.

3. Die Arbeits- und Lebensweise der Mission erfordert jüngere und gesunde Menschen, die den Strapazen gewachsen wären. Dieses Personal würde sich aus Missionaren und Missionslaienbrüdern einer Kongregation zusammensetzen, die gewillt wäre, sich dem Werk der Pygmäenmissionierung zu widmen. Es müßten geeignete Schwestern gefunden werden, die Kranken- und Säuglingspflege, aber auch andere Arbeiten, zu besorgen hätten und kleinere Urwaldwanderungen nicht scheuten, um die Pygmäenlager zu besuchen.

Inwieweit und wann auch Eingeborenen-Missionspersonal (Schwestern, Brüder und Lehrer) zur Mitarbeit hinzugezogen werden sollte, wäre

Sache der Überlegung an Ort und Stelle. Jedenfalls dürften diese Kräfte nur solchen Negerstämmen angehören, die mit den Pygmäen nicht in Symbiose stehen.

Selbstredend wäre auch Laienpersonal, besonders Ärzte, tunlichst zur Mitarbeit an der Pygmäenmission heranzuziehen.

4. Da ein solches Missionsunternehmen auch kolonialökonomisch von eminenter Bedeutung wäre, da es sich um die Erhaltung und kulturelle Erziehung eines Bevölkerungsteiles handelt, der der Kolonie einmal dienlich sein könnte, müßte es selbstverständliche Pflicht und Aufgabe der Kolonie sein, es allseits zu fördern. Wenn man bedenkt, welche großen Summen z. B. zum Ausbau und Unterhalt von Tierschutzparks jährlich ausgegeben werden, muß man staunen, daß für die sehr gefährdete Pygmäenbevölkerung, die zu einer der ältesten und interessantesten der Menschheitsgeschichte gehört, bislang nichts unternommen wurde. Die zuständige finanzielle Instanz, die sich für die Pygmäenmission zu interessieren hätte, wäre der schon existierende „Fond de bien être des indigènes“.

5. Die Tätigkeit der Mission würde sich nur auf jene Waldgebiete erstrecken, wo Pygmäen massiert leben; Randgebiete würden nicht einbezogen. Da weiterhin diese Mission nicht für Neger bestimmt wäre, blieben die Negerdorschaften, die heute längs der Straßen angelegt sind, der Jurisdiktion der bestehenden Missionen unterstellt. Man würde bei dem Versuch der Pygmäenmissionierung zwar mit einem Posten beginnen, mit der Zeit aber, falls sich diese Art bewähren sollte, müßte das ganze Waldgebiet am Ituri ein Netz von Missionsposten bedecken, die von einer Zentrale aus zu lenken wären.

6. Weil diese Mission in Gebieten arbeiten würde, die heute Teile von vier verschiedenen Vikariaten bilden, ergäbe sich von dieser Seite her eine Schwierigkeit. Es müßte vor allem, da ja die Missionierung der Pygmäen von jener der Neger, wie oben erörtert, vorläufig getrennt gehalten werden müßte, von kirchlicher Seite ein Modus gefunden werden, der die Jurisdiktion und Tätigkeit der Pygmäenmission von den benachbarten Negermissionen abgrenzte und beide koordinierte.

Aus der vorausgehenden Erörterung ist zu folgern, daß eine solche Mission nur von jungen und ideal gesinnten Religiosen und Laien, die sich auch auf eine langwierige und geduldige Arbeit unter den Pygmäen ausrichten, in Angriff genommen werden kann. Blitzerfolge irgendwelcher Art sind von vornherein nicht anzustreben; denn es handelt sich nicht darum, mit glänzenden Erfolgstatistiken die Öffentlichkeit oder die Behörden zu blenden, sondern um eine Art Akkulturation (Selbsthaftmachung) und Christianisierung der Wildbeuter-Pygmäen, die sie vor dem Untergang retten und befähigen soll, in der Gemeinschaft der afrikanischen Völker einmal eine Rolle zu spielen.

Nach Beendigung meiner Forschungen glaube ich mein den Bambuti oftmals gegebenes Versprechen, mich ihrer anzunehmen, einzulösen und so der Verantwortung, die ich als ihr „Baba“ für den Schutz ihrer Existenz und ihr leibliches und geistiges Wohl trage, am besten gerecht zu werden, wenn ich die Öffentlichkeit, vor allem die am Kongo verantwortlichen kolonialen und missionarischen Kreise aufrufe, sich den Pygmäen helfend zur Seite zu stellen.

Anmerkung: Den Plan der Errichtung einer Pygmäenmission hat der Verfasser nach seiner letzten Forschungsreise (1955) einer zuständigen Stelle in noch detaillierterer Form unterbreitet. Hiermit wird er auch der Öffentlichkeit mitgeteilt, um weitere zuständige Kreise einerseits über die Wichtigkeit, andererseits über die Eigenart der Pygmäenmission, wie sie der Erforscher der Pygmäen sieht, zu unterrichten.

## ZUM URSPRUNG DER TOTENGERICHTS- UND HÖLLEN- VORSTELLUNGEN BEI DEN TIBETERN

von Siegbert Hummel

Es wurden in den letzten Jahren und neuerdings wieder einige Bilder bekannt, auf denen das Totengericht und die sich anschließenden Höllenqualen nach den Vorstellungen der Tibeter dargestellt sind<sup>1</sup>. Dieses Gericht und die Hölle werden nach den lamaistischen Anschauungen von dem noch wachen Bewußtsein des Verstorbenen im sogenannten Zwischenzustand (tib.: *Bar-do*) erlebt, einer meist auf 49 Tage ausgedehnten Zeit zwischen dem leiblichen Tod, der am 3. oder 4. Tage nach dem Sterben eintritt, und der Auflösung derjenigen Komponenten, die nach dem Glauben der Buddhisten die Psyche ausmachen und sich im Anschluß an das Leben im *Bar-do* meist wieder zu einem neuen Wesen konstituieren. Die einzelnen Phasen des Gerichtes und der höllischen Zustände während des Lebens im *Bar-do* haben nach der Meinung gelehrter Tibeter symbolhafte Bedeutung für Auseinandersetzungen im Bewußtsein des Verstorbenen, die im Karma, also im vergangenen irdischen Leben, be-

<sup>1</sup> L. A. WADDELL: *The Buddhism of Tibet*, London 1895, Abb. auf S. 91. — A. GRÜNWEDEL: *Padmasambhava und Verwandtes* (in: Baessler Archiv, Berlin, III/1 mit Tafel II). — TH. SCHREVE: *Ein Besuch im buddhistischen Purgatorium* (in: ZDMG Bd. 65, Leipzig 1911, 471 ff.). — *Das Tibetische Totenbuch*, herausgegeben von W. Y. EVANS-WENTZ, Zürich 1936, Abb. zu S. 110 (= W. Y. EVANS-WENTZ: *The Tibetan Book of the Dead*, London 1957, Abb. zu S. 166). — S. HUMMEL: *Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet* (in: Acta Ethnographica VI/1—2, Budapest 1957, Abb. 1).

gründet sind<sup>2</sup>. Alles das ist im *Totenbuch* ausführlich niedergeschrieben und wird am Leichnam und nach dessen Entfernung aus dem Trauerhause vor der Puppe, die den Toten real vergegenwärtigt<sup>3</sup>, durch einen Lama verlesen. Dadurch soll der Verstorbene auf seinem Weg durch das Zwischenreich über die Phantomhaftigkeit seiner Gesichte aufgeklärt werden, weil diese ihn unnötig verwirren, den Eingang in das reine Licht des Absoluten vereiteln und ihm dann als einzigen Ausweg nur die Flucht in eine sogenannte Wiedergeburt übriglassen.

Diese Praxis des Totengeleiteten ist, wie die Vorstellung vom *Bar-do*, einem Totengericht und einer Hölle, in Tibet vorbuddhistischen Ursprungs. Bei den Indern ist sie dagegen viel weniger ausgebildet. Bekanntlich ist die tibetische Bon-Religion und durch diese auch der Lamaismus reich an schamanistischen Traditionen Nord- und Zentralasiens. Zu diesen gehört auch die Jenseitsreise des Schamanen, der den Verstorbenen begleitet und auf seinem Weg durch das Jenseits beschützt. Zahlreich sind aber auch die alt-vorderorientalischen Überlieferungen, die Tibet zu einem der unberührtesten Rückzugsgebiete mediterranen und kleinasiatischen Geistesgutes machen<sup>4</sup>.

Schon ein flüchtiger Blick auf tibetische Bilder vom Totengericht erinnert uns an bekannte europäische Darstellungen mit Höllenszenen. Im Campo Santo zu Pisa befindet sich beispielsweise eine derartige Malerei, die wahrscheinlich mit Unrecht dem berühmten Architekten, Bildhauer

<sup>2</sup> S. HUMMEL: *Lamaistische Studien*, Leipzig 1950, Kap. I. — Die tibetischen Vorstellungen vom Sterben lassen noch alte animistische und ebenso alte nicht-animistische Vorstellungen erkennen. Der leibliche Tod ist durch das Entschwinden der Lebenskraft, eines unpersönlichen Seelenstoffes, bedingt, nachdem die persönliche „Seele“ den Leib bereits verlassen hat. Das erinnert uns an das Nebeneinander von Körper(Hauch)- und Schattenseele bei anderen Völkern; vgl. A. C. KRUYT: *Het Animisme in den Indischen Archipel*, s' Gravenhage 1904. — B. ANKERMANN: *Totenkult und Lebensglaube bei den afrikanischen Völkern* (in: *Zeitschr. f. Ethnologie*, Braunschweig 1918). — H. NACHTIGALL: *Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien* (in: *Anthropos* 48, Posieux 1953, 59 ff.). — Die persönliche Seele besonders heiliger Menschen löst sich nach dem Glauben der Tibeter bei dem Sterben sofort ins Nirvāna auf. Die Lebenskraft, tib.: *Bla*; die persönliche Seele, tib.: *rNam-shes*; beide Begriffe werden jedoch oft vertauscht. Für Lebenskraft findet sich auch *Srog* (vgl. R. A. STEIN: *Le Linga des Danses Masquées Lamaïques et la Théorie des Ames* (in: *Sino-Indian Studies* V, 3—4).

<sup>3</sup> S. HUMMEL: *Nichtanimistisches und Animistisches im Lamaismus*, in: *Jahrbuch des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, Bd. XII (Leipzig) 1954. — ID.: *Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur*, ebd. Bd. XIII (Leipzig) 1955.

<sup>4</sup> S. HUMMEL: *Grundzüge* (l. c.). — ID.: *Geschichte der tibetischen Kunst*, Leipzig 1953. — ID.: *Tibetisches Kunsthandwerk in Metall*, Leipzig 1954. — ID.: *Der lamaistische Donnerkeil (Rdo-rje) und die Doppelaxt der Mittelmeerkultur*, in: *Anthropos* 48 (Posieux) 1953. — ID.: *Der lamaistische Ritualdolch (Phur-bu) und die alt-vorderorientalischen Nagelmenschen*, in: *Asiatische Studien* VI, 1—4 (Bern) 1952. — ID.: *Die Heilige Höhle in Tibet*, in: *Anthropos* 52, 1957.

und Maler Andrea Orcagna (um 1329—1368) zugeschrieben wird, zumindest aber in dessen Zeit gehört<sup>5</sup>. Bei einem Vergleich mit tibetischen Bildern lassen sich bequem die einzelnen Parallelen im höllischen Strafvollzug feststellen<sup>6</sup>. Selbst die Darstellung des Höllenfürsten scheint lamaistische Vorlagen gekannt zu haben. Dieser über und über mit Augen bedeckte teuflische Körper, dessen Bauch einer Dämonenfratze gleicht, findet sich wieder als gefährliche Gottheit in der Umgebung des Padmasambhava<sup>7</sup>, der als Begründer des Lamaismus (8. Jh.) gilt und von den Tibetern als Kompilator der lamaistischen Fassung des tibetischen Totenbuches angesehen wird<sup>8</sup>.

Ein christliches *Mandala*, also ein Diagramm des Weltbildes, von Piero di Puccio (um 1380) im gleichen Campo Santo muß ganz zweifellos, wenn auch, wie noch dargestellt werden soll, indirekt, auf buddhistische Vorbilder zurückgehen<sup>9</sup>. Da die Beziehungen Oberitaliens zum Mongolenreich im 13. Jh. rege waren, liegt es natürlich nahe, für das Totengericht in Pisa Kenntnisse vom Lamaismus vorauszusetzen. So einfach ist jedoch die Frage nach den geistigen Ursprüngen der betreffenden christlichen Bildwerke nicht zu beantworten; denn sowohl jenes *Mandala* als auch die Gerichts- und Folterszenen finden sich im Abendland bereits zu einer Zeit, da man von den religiösen Vorstellungen des Lamaismus noch nichts durch einen Giovanni dal Pian de Carpine (1246 in Karakorum), Wilhelm v. Rubruk (Reise mit Bartholomäus von Cremona 1253—1255) oder Marco Polo (1254—1324) u. a. erfahren hatte.

Ein Weltbild als *Mandala* ganz im Stile der tantristisch-buddhistischen Diagramme zeigt schon Hildegard v. Bingen (1098—1178) in ihrem *Liber divinorum operum simplicis hominis*<sup>10</sup>. Auf die verschiedenen, seltsamen und unmöglich zufälligen Übereinstimmungen dieses Bildes mit lamaistischen Kosmogrammen habe ich an anderer Stelle aufmerksam gemacht<sup>11</sup>. Evans-Wentz (1. c., 240) erwähnt aber auch eine Höllenszene in der englischen Kirche von Chaldon, die etwa um 1200 gemalt sein wird. Die Wage im Gericht und die Siedekübel für die Verdammten

<sup>5</sup> S. HUMMEL: *Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet*, I. c., Abb. 2.

<sup>6</sup> S. HUMMEL: *Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet*, I. c.

<sup>7</sup> S. HUMMEL: *Geheimnisse tibetischer Malereien*, Leipzig 1949, Abb. 35.

<sup>8</sup> So die gelehrten Lamas. Nach mehr populärer Auffassung war Padmasambhava der Schöpfer des Totenbuches. Nach einer Version der tibetischen Tradition stammt das Totenbuch von einer Inkarnation des Padmasambhava (EVANS-WENTZ, I. c., 75). Die Frage des Ursprungs wird nicht zu entscheiden sein.

<sup>9</sup> S. HUMMEL: *Lamaistische Studien*, Leipzig 1950, Kap. XII mit Abb. 61 u. 62. — Vgl. auch G. SCHULEMANN: *Ein christliches „Mandala“*, in: *Zeitschr. f. Missionswissensch. u. Religionswissensch.*, Münster 1949, 3).

<sup>10</sup> H. LEISEGANG: *Die Gnosis*, Leipzig (Kröner Bd. 32), S. 20 ff. mit Abb.

<sup>11</sup> S. HUMMEL: *Der Lamaismus und die Ikonomalerei des morgenländischen Christentums*, in: *Jahrbuch des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig* Bd. XIII, 1955.

auf dem englischen Bildwerke fehlen niemals auf den entsprechenden lamaistischen Malereien, und die Brücke mit den scharfkantigen Spitzen, die von den armen Seelen überschritten werden muß, erinnert uns an die dolchartigen Berge (tib.: *Shal-ma-ri*), in denen Verdammte des tibetischen *Bar-do* herumzuklettern haben und sich dabei ständig verletzen.

Die Wage beim Totengericht ist schon dem Jenseitsglauben der Perser bekannt. Nach einer Handschrift des tibetischen Totenbuches in Prag errechnen beim Wiegen der guten und bösen Taten ein guter und ein böser Genius, die beide mit dem Menschen geboren werden und ihn ständig begleiten, mit weißen und schwarzen Kieselsteinen die künftigen Geschicke des Verstorbenen<sup>12</sup>. Das erinnert uns an die beiden Engel des Islam, die den Toten examinieren, worauf P. Poucha (l. c.) hingewiesen hat. Iranische, insbesondere zarathustrische und manichäische Traditionen sind gerade in der tibetischen Bon-Religion sehr auffällig<sup>13</sup>, und die Annahme läge daher nahe, daß Jenseitsvorstellungen aus dem Iran nach Tibet und andererseits nach Europa gekommen sind. Es findet sich aber das Totenbuch mit dem Totengericht und der Totenwage schon im alten Ägypten. Wenn im ägyptischen Jenseits der affenköpfige Gott Thot das Wiegen überwacht<sup>14</sup> und dieser Gott zwar im Iran fehlt, aber zusammen mit tierköpfigen Gestalten wieder im tibetischen *Bar-do*-Gericht auftaucht, so müssen wir in diesem Falle Beziehungen zu Jenseitsvorstellungen in Ägypten gegenüber iranischen Einflüssen den Vorrang geben. Das wird auch noch durch die Anwendung des Totenbuches unterstrichen. In Ägypten wird dieses vor einem Abbild des Toten, der sogenannten Statue des Osiris, verlesen, in Tibet nach Entfernung der Leiche aus dem Hause vor einer Puppe und einem Papierbild (tib.: *mTsan-spyang* bzw. *sPyang-pu*)<sup>15</sup>. Beide stellen, wie wir bereits sagten, die reale Gegenwart des Verstorbenen dar. In Ägypten wie in Tibet gibt man ferner dem Leichnam Totenbuchttexte mit.

Wenn es bei den Orphikern und Pythagoräern, deren Jenseitsvorstellungen uns Plato und Empedokles überliefert haben, Brauch war, den Toten Goldblättchen mit ins Grab zu geben, auf die man Totenbuchttexte geschrieben hatte, so werden wohl mit Recht ägyptische Einflüsse ver-

<sup>12</sup> P. POUCHA: *Das Tibetische Totenbuch*, in: Archiv Orientální XX, Prag 1952. Ebenso bei TH. SCHREVE in A. H. FRANCKE: *Geistesleben in Tibet*, Gütersloh 1925, 56.

<sup>13</sup> S. HUMMEL: *Grundzüge*, I. c.

<sup>14</sup> W. Y. EVANS-WENTZ: I. c., 36. — Ein Bild vom ägyptischen Totengericht (XVIII. Dynastie) findet sich bei H. HAAS: *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Leipzig u. Erlangen 1924, Ägypten Abb. 138: Thot sitzt als Affe auf der Wage; vgl. auch J. H. BREASTED: *Geschichte Ägyptens*, Zürich 1936, Abb. 272.

<sup>15</sup> Über ein dem *mTshan-spyang* der Tibeter entsprechendes Bild bei den ägyptischen Totenbräuchen vgl. W. Y. EVANS-WENTZ, I. c., S. 22. — Vgl. auch K. SETHE: *Die Totenliteratur der alten Ägypter* (in: Forschungen u. Fortschritte 7, 21, Berlin 1931).

mutet. Wir kennen derartige Goldblättchen aus Gräbern des 5. Jh. v. Chr. in Italien und aus solchen des 2. Jh. v. Chr. in Kreta. Sie lagen neben Kopf oder Händen des Toten oder in Amulettkapseln und enthalten wie das tibetische *Bar-do*-Zeremoniell und wie die ägyptischen Texte, denen sie noch eher gleichen, Instruktionen für das Verhalten im Jenseits und den dortigen Gottheiten gegenüber. Sie sollten die Wiedergeburt unter den Göttern sichern und die Flucht aus dem Kreislauf der Wiedergeburten unterstützen, da ja nach den zugrunde liegenden gnostischen Anschauungen der Leib als Grab und Gefängnis der Seele gilt<sup>16</sup>.

Ob die Vorstellungen von einem Totengericht und den folgenden Höllenstrafen zuerst im Zweistromland<sup>17</sup> oder in Ägypten oder in beiden Ländern zugleich unabhängig voneinander entstanden sind, wird sich schwer entscheiden lassen; daß sie aber aus dem Mittelmeergebiet bzw. aus Kleinasien frühzeitig nach dem Osten gewandert sind, wird aus einigen seltsamen Parallelen so gut wie gewiß, die unmöglich in so weit voneinander entfernten Gegenden, in Ägypten oder im Iran einerseits und in Tibet andererseits, unabhängig voneinander entstanden sein können. Ich erinnere nur an den affenköpfigen Gott neben der Totenwage, an die beiden Genien, die bei der Überprüfung des Verstorbenen assistieren oder an die Rezitation des Buches vor einem Abbild des Toten bzw. an die Mitgabe von Texten bei der Bestattung. Da sich die betreffenden Vorstellungen organischer in die mediterrane bzw. kleinasiatische Welt einfügen und wir zudem wissen, wie frühzeitig vorderorientalisches Geistesgut ostwärts gewandert ist und Tibet hierfür seit dem 3.—2. Jahrtausend v. Chr. geradezu als ein Rückzugsgebiet gelten darf<sup>18</sup>, so kann man ohne Zögern dem vorderen Orient den Primat zusprechen.

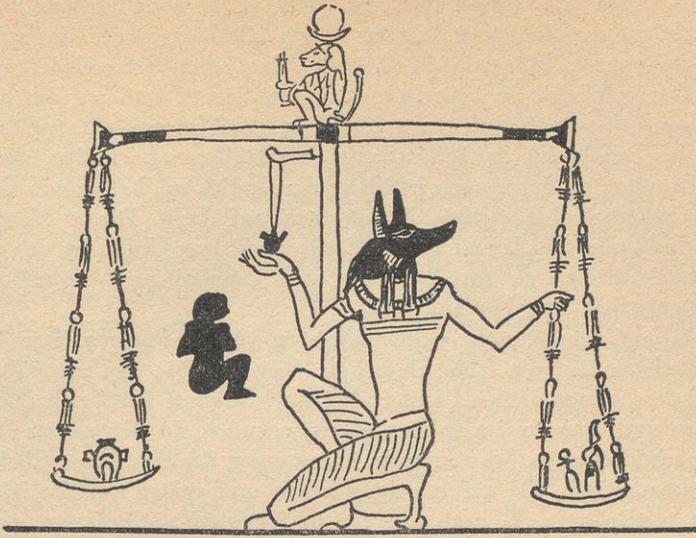
Das tibetische Totenbuch ist in seiner heutigen Fassung nicht etwa die Arbeit einer rein indischen Redaktion, sondern enthält neben Erfahrungen der indischen Yogapraktiken und neben psychologischen und ikonographischen Vorstellungen der Inder sehr viel Urtibetisches, wie es im Bontum noch reiner zutage liegt als im Lamaismus. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir voraussetzen, daß beide Länder, Indien und Tibet, unabhängig voneinander den *Bar-do*-Glauben gekannt haben, bevor das tibetische Totenbuch seine heutige Fassung erhielt<sup>19</sup>. Tibet wiederum hat

<sup>16</sup> W. K. C. GUTHRIE: *Orpheus and Greek Religion*, London 1935, S. 156 ff. — FR. CUMONT: *Lux Perpetua*, Paris 1949, S. 406 f.

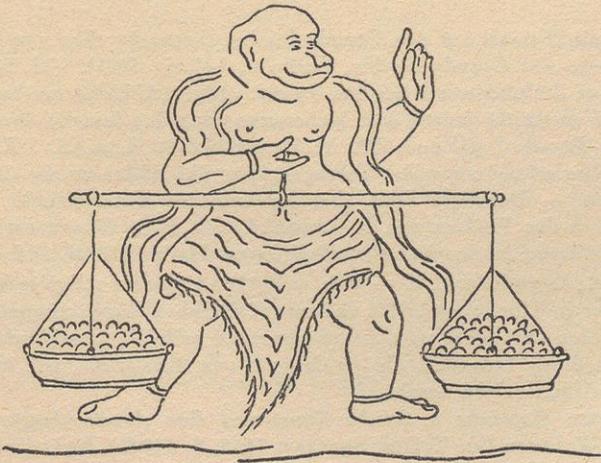
<sup>17</sup> E. EBELING: *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin u. Leipzig 1931, S. 22 f. — Nach FR. JEREMIAS (in: *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tübingen 1925, Bd. I, 586 kannte das babylonische Totengericht wie das der Ägypter und der Tibeter auch einen Schreiber, der in Tibet schweinsköpfig oder auch moschusköpfig dargestellt wird.

<sup>18</sup> Ausführlich in S. HUMMEL: *Grundzüge*, I. c.

<sup>19</sup> Für Indien vgl. A. WALEY in E. CONZE: *Im Zeichen Buddhas*, Frankfurt a. M. u. Hamburg 1957, 233. Ferner J. WOODROFFE in W. Y. EVANS-WENTZ, I. c.,



Totengericht, Ausschnitt aus einem Papyrus (21. Dynastie)  
im Metropolitan Museum New York. (Zeichnung des Verfassers)



Totengericht, Ausschnitt aus einer tibetischen Malerei  
im Besitze des Verfassers. (Zeichnung des Verfassers)

auf dem Wege über den Tantrismus den Buddhismus Indiens stärker beeinflusst, als man bisher annehmen wollte. Als Beispiel sei hier nur auf die Entstehung des *Mandalas* in tibetisch-chinesischen Grenzgebieten oder noch wahrscheinlicher in Tibet selbst hingewiesen<sup>20</sup>. Daß wir am untersten, eigentlich unterirdisch unzugänglichen, die Unterwelt darstellenden Sockel des Borobudur in Zentraljava eine Höllenszene finden, die mit ihren Einzelheiten derjenigen in Pisa sehr ähnlich ist, hat seinen Grund in den indisch-buddhistischen Traditionen auf Java. Dieser Vergleich erinnert uns aber wieder an unsere Frage nach dem Ursprung der europäischen Parallelen zu den indischen und lamaistischen Vorstellungen von Totengericht und Höllenqualen.

Auf Grund der jüngsten Untersuchungen von P. Paulsen über ägyptische Einflüsse auf die frühe christliche Ikonographie der europäischen, insbesondere germanischen Länder sind im britischen Inselreich und auf dem Festlande, vor allem in den Rheingegenden, in der ersten Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrtausends Anregungen des koptischen Christentums nachzuweisen, die auf die ägyptischen und später auf die irischen Mönche, vielleicht z. T. auch auf die in Ägypten stationierten germanischen Truppenteile zurückzuführen sind<sup>21</sup>. Dazu gehört neben den Knotenornamenten im christlichen Kunsthandwerk vor allem der heilige Georg im Kampf mit dem Drachen, der im Horus als Schlangentöter sein Vorbild hat. Ich vermute, daß von hier aus auch die von Evans-Wentz erwähnte frühmittelalterliche Gerichts- und Höllenszene in Chaldon mit ihren ägyptischen Parallelen erklärbar ist<sup>22</sup>. Daneben empfing die christ-

S. LXV ff. mit Hinweis auf den Garuda-Purâna (herausgegeben von E. ABEGG: *Der Pretakalpa des Garuda-Purâna*, Berlin u. Leipzig 1921). Vgl. hierzu auch die Lehre vom Zwischenwesen bei den Sarvâstivâdins (Abhidharma-kosha 3, 10). Antarâbhâva entspricht jedoch dort keineswegs ganz den lamaistischen Vorstellungen vom Bar-do (vgl. auch W. Y. EVANS-WENTZ, l. c., S. LXXXI). Im Garuda-Purâna erinnern nur das Totengericht u. die Höllen an die tib. Bar-do-Vorstellungen. — Der Affe fehlt aber im indischen Totengericht! Über das Totengericht in den Purânas vgl. E. ABEGG: l. c. u. H. v. GLASENAPP: *Unsterblichkeit u. Erlösung in den indischen Religionen*, Halle 1938, S. 22 f.

<sup>20</sup> S. HUMMEL: *Grundzüge*, l. c. — Wie weitgehend gewisse religiöse Vorstellungen der Inder in Tibet ausgebildet und mit zusätzlichen Zügen ausgestattet wurden, zeigt neben der Lehre vom Zwischenzustand auch die lamaistische Eschatologie und in dieser besonders die Apokalypse von Shambhala, wie ich in einer besonderen Arbeit zeigen werde.

<sup>21</sup> P. PAULSEN: *Koptische u. irische Kunst und ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kulturen* (in: Tribus, Stuttgart 1953, S. 149 ff.). Vgl. dazu auch die viel früheren Einflüsse Ägyptens auf die keltische Kunst; hierzu H. BERSTL: *Indo-Koptische Kunst* (in: Jahrbuch der Asiatischen Kunst, Leipzig 1924, S. 165 ff.).

<sup>22</sup> Über ägyptische Totenbuchtraditionen im koptischen Christentum vgl. die Literaturhinweise bei P. POUCHA, l. c., Anm. 21.

liche Ikonographie, besonders im 6. Jh., lebhaftere Anregungen aus der Gnosis, die ebenfalls ägyptische Traditionen gehütet hat, und aus dem fernen Osten. Ich nenne hier nur den Indienfahrer Kosmas Indicopleustes. Seine *Mandalabilder* aus der Zeit seines Aufenthaltes als Mönch auf dem Sinai lassen direkte indische Vorbilder erkennen<sup>23</sup>.

Wir werden somit die christlichen Darstellungen von Totengericht und Höllenstrafen wie die tibetischen, solange eine andere Dokumentierung nicht möglich ist, aus den ägyptischen Vorstellungen ableiten müssen. Was im besonderen die Höllenqualen angeht, so werden nach ägyptischen Vorstellungen, die uns aus Texten des Neuen Reiches (Theben) bekannt sind, die Verdammten aufs grausamste gefoltert<sup>24</sup>.

Spätere Anregungen aus der Berührung des Christentums mit dem Lamaismus, die seit dem 13. Jh. ständig zunimmt, scheinen besonders da fruchtbar gewesen zu sein, wo es sich in beiden Religionen um ikonographische bzw. symbolische Darstellungen handelte, die einen gemeinsamen Ursprung hatten, wie das z. B. bei den Gerichts- und Höllenszenen der Fall ist. Darum kann es auch nicht zufällig sein, daß in Pisa Bildwerke gerade zu der Zeit an lamaistische Parallelen anklängen, als in Italien die Kenntnisse von den lamaistischen Ländern verbreitet wurden. Eine neue Welle lamaistischer Einflüsse auf die christliche Kunst zeichnet sich dann ganz deutlich im 15. Jh. innerhalb der russischen Ikonenmalerei ab<sup>25</sup>. Auch diese läßt sich bis nach Italien hinein verfolgen<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> S. HUMMEL: *Der Lamaismus und die Ikonenmalerei des morgenländischen Christentums* (in: Jahrbuch des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig Bd. XIII, Leipzig 1955). — W. NEUSS: *Die Kunst der alten Christen*, Augsburg 1926, Abb. 177 ff.

<sup>24</sup> Vgl. H. O. LANGE in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, I. c. I 475. — P. POUCHA, I. c., 152. — Über ähnliche Vorstellungen bei den Etruskern vgl. K. O. MÜLLER: *Handbuch der Archeologie der Kunst*, 31848, 194. — Über frühzeitige Beziehungen zwischen Indien und Ägypten vgl. W. RUBEN: *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, 51 f.: Kosmogonie und Eschatologie. — DERS.: *Einführung in die Indienkunde*, Berlin 1954, 68: Tempelkult.

<sup>25</sup> S. HUMMEL: *Der Lamaismus und die Ikonenmalerei des morgenländischen Christentums* I. c.

<sup>26</sup> S. HUMMEL: *Die lamaistische Kunst in der Umwelt von Tibet*, Leipzig 1955, 92 mit bes. Hinweis auf eine Darstellung des Läuterungsberges in den Illustrationen Botticellis (1447—1510) zu Dantes Göttlicher Komödie; vgl. auch E. STEINMANN: *Botticelli*, Bielefeld und Leipzig 41925, Abb. 100.

# KLEINE BEITRÄGE

## EXEGESE UND MISSION

von Engelbert Neuhäusler

Die Missionswissenschaft bemüht sich immer mehr, den biblischen Ansatz der Mission herauszuarbeiten, also die Mission von ihren Anfängen her zu verstehen. Tatsächlich läßt eine sorgsame Erforschung der biblischen Basis neue Fragen und Überlegungen für die Missionspraxis, für die Missionsverkündigung und schließlich auch für die Missionstheologie wach werden und alte Fragen in einem neuen Lichte sehen.

Aus der Fülle moderner biblischer Abhandlungen<sup>1</sup> greifen wir nur eine Arbeit heraus, nämlich eine veröffentlichte Vorlesung des Göttinger Neutestamentlers JOACHIM JEREMIAS: *Jesu Verheißung für die Völker*<sup>2</sup>.

JEREMIAS gliedert sein im Rahmen der Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1953 gehaltenes Referat in die beiden Abschnitte: „Drei schwerwiegend negative Feststellungen“ und „Drei schwerwiegend positive Feststellungen“. Auf Grund einer vom Verfasser auch in früheren Arbeiten angewandten präzisen Einzelinterpretation synoptischer Stellen faßt er sein Ergebnis im 1. Abschnitt thesenhaft

<sup>1</sup> z. B. S. KNACK: *NT-liche Missionstexte nach neuerer Exegese*, in *Theologia Viatorum* V, 1953—54, 27—50. Einen fortlaufenden Überblick über missionswissenschaftliche Literatur, die vor allem den exegetischen Bereich betrifft, versucht W. HOLSTEN jeweils im theologischen Jahresbericht des Kaiserverlags München zu geben. Eine Übersicht über alle von 1933—1952 erschienene Missionsliteratur, worunter auch viele exegetische Arbeiten von W. HOLSTEN kurz besprochen werden, findet sich in *Theol. Rundschau* N.F. 20, 1952, 105—150. Ebendort gibt H. SCHLYTER eine Gesamtübersicht über das Missionsdenken in skandinav. Ländern, in Kap. I: „Exegetische Neubesinnung“ eine Orientierung über die von der AT- und NT-Exegese her aufbrechenden neuen Fragestellungen, a. a. O. 150—154. Vom selben Verfasser vgl. in *ThLZ* 1949, Sp. 396—401 und 1952, Sp. 267—272. Hingewiesen sei auch auf das reiche Literaturverzeichnis bei J. JEREMIAS in seinem genannten Werk. Ohne Vollständigkeit anstreben zu wollen, sei dieses Literaturverzeichnis um einige Titel ergänzt: H. SCHLIER: *Die Zeit der Kirche*, 1956; G. SCHRENK: *Studien zu Paulus*, Zürich 1954; L. GOPPELT: *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 1954; O. CULLMANN: *Eschatology and Missions in the New Testament*, in *The Background of the NT and its Eschatology*, ed. v. W. D. DAVIES u. D. DAUBE, Cambridge 1956, 409—421; G. BORNKAMM: *End-erwartung und Kirche im Mt-Evangelium*, ebd. 222—260; E. LOHSE: *Missionarisches Handeln nach dem Evangelium des Lk.*, in *ThZ* (Basel) 1954, 1—13; K. BARTH: *Auslegung von Mt. 28, 16—20*, Basel 1945; W. BIEDER: *Grund und Kraft der Mission nach dem 1. Pt.-Brief*, Zollikon-Zürich 1950; G. STAEHLIN: *Kirche, Mission und Eschatologie in der Sicht des NT*, in: *Lutherisches Missions-jahrbuch 1951/52*, hrsg. im Auftrag der bayr. Missionskonferenz von W. RUF; J. RAGUIN: *Théologie missionnaire de l'Ancient Testament*, Paris 1947.

<sup>2</sup> Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1956.

so zusammen: Jesus fällt ein scharfes Urteil über die jüdische Missionsbewegung seiner Zeit (Mt 23, 15). Zu seinen Lebzeiten hat Jesus seinen Jüngern die Verkündigung unter den Nichtjuden untersagt. Auch hat er selbst seine Tätigkeit auf Israel beschränkt. Diese drei Thesen sieht JEREMIAS bestätigt in Rm 15, 7 ff., wonach der Apostel sich hinsichtlich der Mission an Heiden nicht auf die Heidenpredigt Jesu berufen kann, sondern auf alttestamentliche Stellen zurückgreifen muß<sup>3</sup>.

Nun steht allerdings der ersten These, die sich auf Mt 10, 5 f. — ein aus ältester Jesustradition stammendes Wort — stützt: „Zieht nicht zu den Völkern und betretet nicht die Provinz Samaria, geht vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel“, eine ganze Reihe von Jesusworten entgegen, die aus den Synoptikern oder ihrem jeweiligen Sondergut stammen. JEREMIAS glaubt in Einzeluntersuchungen zu den Stellen nachweisen zu können, daß diese Texte ursprünglich anders gemeint waren, daß es sich um Umdeutungen oder Erweiterungen von Jesus-Worten handle<sup>4</sup>. Die entscheidenden Stellen sind Mk 14, 9 und 13, 10 mit ihren jeweiligen Parallelen bei Mt. Mk 14, 9 ist ein in seiner vorliegenden Gestalt allerdings von Mk überarbeitetes Jesuswort<sup>5</sup>.

Die Evangelisten haben natürlich Mk 14, 9 bzw. Mt 26, 13 von ihrer Missionserfahrung her verstanden. Nach Mk „gehört die Tat der Frau, weil es eine vielsagende Tat am Menschensohn ist (eine Enthüllung des gottgewollten Todesgeschicks und Liebestat am Erniedrigten), zur Verkündigung des Evangeliums

<sup>3</sup> a. a. O. 31. Nun ist das kein Sonderfall; denn auch der Missionsbefehl Mt 28, 18 ff dient in der apostolischen Zeit ebensowenig wie die gleich zu nennenden Stellen Mk 13, 10 und 14, 9 als Beweis für die Notwendigkeit und Gottgewolltheit der Heidenmission. Petrus muß erst gleichsam durch einen besonderen Akt Gottes, nämlich durch die Vision des vom Himmel herabhängenden Tuches, den Anstoß erhalten, den Heiden Cornelius in das neue Gottesvolk aufzunehmen. Doch muß diese Frage im größeren Zusammenhang gesehen werden. Innerhalb der Paulinischen und auch der anderen apostolischen Schriften des NT wird kaum oder in geringem Umfang Bezug genommen auf Worte und Weisungen des vorösterlichen Christus oder auf konkrete Details des Lebens Jesu vor Ostern.

<sup>4</sup> a. a. O. 19 ff.

<sup>5</sup> J. SCHMID: *Markus* (1954) 254; ThWB IV 725 f. An der Ursprünglichkeit hält auch J. JEREMIAS fest, versucht aber durch die temporale Fassung von ὄπιον und durch eine interessante, aber wohl anfechtbare Interpretation von εὐαγγέλιον den Satz zu umschreiben: ‚Wenn (Gottes Engel) die Siegesbotschaft aller Welt künden wird, dann wird man auch das, was sie getan hat (vor Gott sagen), damit er ihrer (beim letzten Gerichte gnädig) gedenke.‘ Aber mit dem Hinweis auf Apk 14, 6 f allein kann nicht eine „vorpaulinische Bedeutung“ des Begriffs εὐαγγέλιον bewiesen werden. Daß das Passiv der Verben eine Handlung himmlischer Wesen beschreibe, ist an dieser Stelle durch nichts angezeigt. Ebenso wird sich auch die Meinung JEREMIAS' kaum halten lassen, die er schon in seiner Arbeit: *Die Abendmahlsworte Jesu* (1949) 117 u. Anm. 8 vertritt (ähnl. LOHMEYER: *Markus*, 295), daß sich „zu ihrem Gedächtnis“ auf das gnädige Gedenken Gottes beziehe. Das Subjekt des „Gedenkens“ muß nicht immer Gott sein. Vgl. Exodus 12, 14, ‚und der Tag sei euch zum μνημόσυνον‘ (Jos 4, 7 Num 5, 15; Lev 23, 23 f; Ex 17, 14; Hebr 10, 3; ThWB IV 679 Anm. 6); wenn das Gedenken Gottes ins Auge gefaßt wird, muß dies wie in Apg 10, 4 ausdrücklich hinzugefügt werden, ἐμπροσθεν τοῦ θεοῦ.

in aller Welt“<sup>6</sup>. Aber es ist fraglich, ob das der ursprüngliche Sinn war. Da „das Wort nicht von bestimmten Trägern der Verkündigung spricht, überhaupt nicht von einem planmäßigen Missionswerk, sondern von der eschatologischen Tatsache der Verkündigung vor allen Völkern“<sup>7</sup>, darum braucht es die Missionsarbeit der Kirche, wie sie etwa Mt 28, 18 versteht, nicht zu intendieren. Auch die Propheten sprechen von der Proklamation des herbeigekommenen Heils, die allen Völkern hörbar wird (Js 62, 10 f), ohne dabei an werbende Missionstätigkeit zu denken. Der Herr Jahwe läßt Gerechtigkeit sprossen und Ruhm vor allen Völkern (Js 61, 11). Alle Völker werden schauen seine Herrlichkeit (Js 62, 2. 7) und sein Panier (Js 62, 10). Wenn der Psalmist auffordert, die Hoheit Jahwes allen Völkern zu „erzählen“, und alle Nationen die Wunder taten Gottes unter den Völkern ausrufen (Ps 96, 3. 10), so ist das hymnischer Stil. Die Gemeinde, die im Worte des Sängers sich ausspricht, verkörpert die „ganze Welt“. Sie empfindet im Jubel über die Heilserweise Gottes an Israel die Verpflichtung, allen Völkern die Taten ihres Gottes zum Preis seiner Herrlichkeit weiterzuerzählen. Aber „von einer Missionstätigkeit im speziellen Sinn ist wohl hier kaum die Rede“<sup>8</sup>. Ebenso wenig will der Psalmist (Ps 138, 4 f) vom Erfolg einer Missionstätigkeit an den Völkern sprechen, wenn er sagt: „Dich bekennen, Herr, alle Könige auf Erden, denn sie hörten Deines Mundes Wort und besingen die Wege des Herrn, denn groß ist die Ehre des Herrn.“ Wenn der Beter von der Ehre seines Gottes spricht, dann weitet sich sein Blick und das Heil Israels kann gar nicht besungen werden, es sei denn als Heil der Welt (Ps 66, 1—4). Wohl ist das Anliegen des Beters, daß von allen Völkern das Gottesheil erkannt werde und die Nationen sich freuen und jubeln sollen (Ps 67), aber Israel hat niemals daraus die Konsequenz gezogen, die Jahwe-Botschaft missionarisch den Völkern zu verkünden. Es empfand sich selbst als Repräsentant des göttlichen Heiles für die Völker, aber nicht als aktiven Zeugen. Vielmehr werden die Völker spontan kommen, wenn Gott in letzter und entscheidender Weise in die Weltgeschichte eingreift und Jahwe eschatologisch handelt: Nun wird die Wurzel Isaias dastehen als Panier für die Stämme, ihn werden die Völker aufsuchen. Er richtet auf ein Panier für die Völker, zu sammeln die Versprengten Israels (Is 11, 10—12). Wenn in den messianischen Tagen die Gerechtigkeit Gottes wie Lichtglanz aufgeht und sein Heil wie eine brennende Fackel (Is 62, 1), dann werden die Völker, von dem gleichsam sich von selbst ausbreitenden Lichte angezogen, nach Jerusalem kommen, alle Völker und Stämme werden auf den Berg des Hauses Jahwes wallfahren und sagen: Wohlan, steigen wir zum Berge Jahwes. Er weise uns seine Wege . . . , denn von Sion geht die Weisung aus und von Jerusalem das Wort Jahwes (Is 2, 3). Dann wird Jahwe den Reichtum der Völker wie einen flutenden Bach dorthin leiten (Js 66, 12) und Sion wird religiöser Mittelpunkt der Welt werden. Aber all das ist das Werk Jahwes allein: „Ich schicke mich an, alle Völker und Zungen zu versammeln, daß sie kommen und meine Herrlichkeit schauen.“ Erst hier, am fernsten Horizont der Geschichte, geschieht dann so etwas wie eine Missionstätigkeit: „Ich entsende von ihnen Entronnene zu den Völkern“ nach Spanien, Afrika, Ägypten, zu den Leuten am Schwarzen Meer und zu den Griechen, „die keine Kunde von mir vernommen und meine Herrlichkeit noch

<sup>6</sup> R. SCHNACKENBURG: *Der Johanneische Bericht von der Salbung in Bethanien*, in *Münchn. Th. Zeitschr.* 1950, 52.

<sup>7</sup> LOHMEYER: *Markus*, 295.

<sup>8</sup> A. WEISER: *Die Psalmen II*, in: *Das AT deutsch* (1955) 430.

nicht geschaut haben. Sie sollen meine Herrlichkeit unter den Völkern kundmachen, dann werden diese alle eure Brüder aus allen Völkern herbeibringen als Opfergabe für Jahwe (Is 66, 18—20).

Dieser eschatologische Entwurf der Mission ist auch derjenige des synoptischen Jesus. Denn mit der Königsherrschaft Gottes verhält es sich wie mit einer Saat, die ein Mensch aufs Land sät und dann schläft und wieder aufsteht, Nacht und Tag. Der Same sprießt inzwischen und wächst, ohne daß der Mensch selbst davon weiß. Von selbst, „automatisch“, bringt das Land Frucht (Mk 4, 26—29). Sobald aber die Frucht es erlaubt, schickt er alsbald die Schnitter. Denn die Ernte ist da. Die Gottesherrschaft ist Gottes alleinige Tat<sup>9</sup>. Der Mensch sät wohl den Samen. Aber seine Tat ist für das Wachstum der Saat unwichtig. Er kann dabei „schlafen“, „er weiß nichts von dem Wachstum“. Die Saat wächst „von selbst“, und dann ist sogleich die Ernte da und mit ihr das eschatologische Gericht und die endgültige Aussonderung (vgl. Mt 13, 30. 41. 48). Mt 13, 39 sagt ausdrücklich: „Die Ernte ist das Ende der Welt“<sup>10</sup>. In diesen Umkreis fügt sich auch wohl, um auf Mk 14, 9 zurückzukommen, das Jesuswort ein: „Wo immer das Evangelium in der ganzen Welt proklamiert wird“<sup>11</sup>. Auch das zweite Logion, das mit dem Verbot der Missionierung an die Völker (Mt 10, 5 f), aber auch in gewisser Weise mit dem Wort Mt 10, 23 in Spannung zu stehen scheint, nämlich Mk 13, 10, läßt sich von hier aus begreifen. Gemeinsam mit Mk 14, 9 hat dieses Wort die auffällige Eigentümlichkeit, daß εὐαγγέλιον, hier wie dort absolut gebraucht, nur an diesen beiden Stellen Unterstüt-

<sup>9</sup> Es sollte auch der Prediger sich grundsätzlich nicht des Schlagwortes vom Aufbau des Reiches Gottes bedienen. Die Begriffsverwirrung wird sonst heillos. Natürlich setzt dies eine präzise Scheidung der Begriffe *Basileia* und *Ekklesia* voraus, wie sie auch an allen NT-lichen Stellen geschieht. Es läßt sich nach dem NT-lichen Sprachgebrauch von einer Auferbauung des Leibes Christi, nämlich der Kirche, sprechen, aber nicht von einem Aufbauen des Gottesreiches. Nur durch eine nicht gerechtfertigte völlige Identifizierung von *Basileia* und *Ekklesia* konnte es geschehen, daß wir die doppelte Struktur jeder Missionierung, nämlich die eschatologische Struktur und, wenn man so sagen will, die ekklesiologische Struktur der Mission nicht mehr unterscheiden.

<sup>10</sup> Die „Ernte“ hat hier mit der Missionstätigkeit der Kirche Jesu zwischen der Erhöhung Jesu und seiner letzten Wiederkunft unmittelbar nichts zu tun; mittelbar nur insoweit, als die Kirche zwischen den Zeiten zusammenhängt mit der kommenden *Basileia*.

<sup>11</sup> Wir verdecken mit unserem heutigen simplifizierenden Sprachgebrauch von „Verkündigen“ den sehr differenzierten Sprachgebrauch des NT. Das NT hat eine große Anzahl von Termini, die den Vorgang der Übermittlung der Botschaft ausdrücken (vgl. die Übersicht ThWB III 702, 5—10). Die beiden wichtigsten Termini sind διδάσκειν, die Übermittlung eines Lehrstoffes oder eine Paränese, die Weitergabe einer Wortüberlieferung, und: κηρῶσσειν, das mit εὐαγγελίσεσθαι zusammengehen kann: Ausrufen eines Ereignisses, Proklamieren eines Geschehnisses. Diese beiden, an sich völlig verschiedenen Verkündigungsweisen müßten viel genauer unterschieden werden, als dies weithin geschieht. In unserer heutigen Missionspraxis liegt eindeutig das Übergewicht, wenn nicht das Hauptgewicht ausschließlich auf dem διδάσκειν, nicht aber auf dem κηρῶσσειν. Die Herausarbeitung gerade dieser Funktion der reinen Anzeige, der bloßen Ankündigung wäre für die Missionstheologie und Missionspraxis sehr zu wünschen.

zung findet von der Parallele bei Mt, während sonst an allen anderen Stellen Mk 1, 15; 8, 35; 10, 29; Mt und Luk in ihren Parallelen das Wort vermeiden. Das isolierte Logion hat keine Verbindung im Kontext und ist „wegen seines weltweiten Horizonts wahrscheinlich als ein Wort des Auferstandenen zu betrachten“<sup>12</sup>. Man darf in ihm aber nicht auch einen Ausblick in eine ferne Zukunft finden. Wenigstens Mk wird das nicht getan haben. Denn das Urchristentum hat inmitten seiner Missionstätigkeit unter dem Druck der Erwartung der nahen Parusie gelebt und ohne Zweifel ist Paulus unter dem Druck dieser eschatologischen Bedrängtheit durch die Länder geeilt“ (vgl. Rm 15, 19 ff)<sup>13</sup>. Das Logion liegt uns in zweifacher Überlieferung vor. Mt hat die Fassung: Und es wird ausgerufen werden das Evangelium von der Basilea im ganzen Erdkreis zum Zeugnis allen Völkern und dann wird das Ende kommen (Mt 24, 14). In der Mk-Überlieferung fehlt die Angabe „zum Zeugnis“ und Mk scheint den bei Mt sich findenden Gedanken der zeitlichen Aufeinanderfolge, τότε (Mt 24, 14), mit einem πρώτον zu verdeutlichen<sup>14</sup>. Doch folgt diesem πρώτον bei Mk kein unmittelbares τότε. V. 11 führt uns in die allgemeine Situation des Christuszeugen, der sich keine Sorgen machen soll, was er in jener Stunde, nämlich in der Stunde seines Prozesses, sagen soll. Er wird des Bestandes durch den Geist versichert. Dieses Verheißungswort Jesu hat für alle Zeiten Geltung und hat in den Evangelien seinen Ort an verschiedenen Stellen in anderen Kontexten (Lk 12, 11 f; Mt 10, 17—19). Die Verkündigung des Evangeliums muß also keine besondere zeitliche Etappe im Ablauf des eschatologischen Geschehens markieren, wie dies die Mt-Version des Wortes nahelegt. Der Mk-Satz: „und unter allen Völkern muß zuerst das Evangelium verkündet werden“, läßt sich dann ebenso wie Mk 14, 9 im Rahmen der schon dem AT und auch Jesus sonst geläufigen Vorstellung einer endzeitlichen Ausrichtung des Gottesheiles verstehen. Er braucht sich an keine anderen Hörer zu wenden als an die Judenschaft in Palästina und in der Diaspora<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Gegen LIECHTENHAN, BOWMAN, OEPKE, SCHRENK hält KÜMMEL: *Verheißung und Erfüllung* (1953) 79 an seinem Urteil fest, daß das Logion nicht von Jesus stammen könne.

<sup>13</sup> J. SCHMID a. a. O., 241. Es ist eigenartig, daß man über die Missionsarbeit bei Paulus schreiben kann, ohne nur mit einem Wort die eschatologische Ausrichtung seiner Arbeit zu erwähnen. In dieser Richtung müßte auch der dankenswerte Aufsatz von K. MÜLLER: *Das Missionsziel des hl. Paulus*, in ZMR 41, 1957, 91 ff ergänzt werden.

<sup>14</sup> Vgl. auch Mk 7, 27: „Lasset zuerst die Kinder satt werden.“ Es ist vermutet worden, daß auch hier das πρώτον ein Produkt der Reflexion der missionierenden Urkirche war entsprechend dem göttlichen Gesetz, daß die Heilsbotschaft zuerst den Juden, dann den Heiden angeboten werden müsse (Rm 1, 16; 2, 9. 10). Doch läßt sich das „zuerst“ auch als Ausdruck des Vorrangs der „Kinder“ vor den „Hündlein“ verstehen und nicht als zeitliches Prius. (J. SCHMID: *Markus und der aram. Matthäus*, in *Syn. Studien* [1953] 176, Anm. 41.) Dagegen will W. G. KÜMMEL: *Verheißung und Erfüllung* (1953) 77 ff unter allen Umständen an dem zeitlichen Sinn des πρώτον festhalten wissen.

<sup>15</sup> J. JEREMIAS a. a. O., 20 Anm. 85 a. Auch dieses Wort Mk 13, 10 will JEREMIAS als eschatologische Proklamation durch Engelsmund verstehen, läßt aber auch die Interpretation von G. D. KILPATRICK: *The Gentile Mission in Mark and Mark 13, 9—11*, in: *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford 1955) 145—148 gelten. KILPATRICK zieht „und unter

Aber könnte nicht der missionarische Charakter des Logions deutlich zum Ausdruck kommen in dem „zum Zeugnis für alle Völker“ (Mt 24, 14), ähnlich an der Parallelstelle bei Mt 10, 18 „zum Zeugnis für sie“ — und wie Mt hier hinzufügt „und die Heiden“? Wie STRATHMANN richtig hingewiesen hat<sup>16</sup>, kann nach dem Zusammenhang μαρτύριον hier nicht „das werbende Zeugnis der missionarischen Verkündigung sein, welches die Möglichkeit der Bekehrung böte, dieses Zeugnis hat nur den Zweck, die Gegner schuldig zu machen“. Inhaltlich ist das Zeugnis also nicht ein Zeugnis für die Völker, sondern gegen die Völker, damit sie unentschuldig seien am Tage des Gerichtes<sup>17</sup>. Auch das Zeugnis der beiden apokalyptischen Zeugen in Apk 11 hat nicht die Absicht und den Zweck, die Bewohner der großen Stadt, „wo auch ihr Herr gekreuzigt ward“, zu bekehren. Ob nicht dies auch unsere heutige missionarische Verkündigung wieder beachten müßte? Denn die Verkündigung wirbt nicht nur, bringt nicht nur den Segen des Wortes Gottes, sondern verurteilt und richtet zugleich auch diejenigen, welche die Botschaft ablehnen. Dieses Gericht vollzieht sich nicht nur, wie es Joh darstellt, schon im Akte der Glaubensverweigerung selbst, sondern gehört zu den Aufgaben der Verkündiger; denn die Aufgabe des ausgesandten Jüngers ist nicht nur anzusagen, daß das Reich Gottes nahe herbeigekommen ist, sondern im Falle der Ablehnung der Botschaft auch hinauszugehen auf die Straßen und zu sprechen: „Selbst den Staub, der von eurer Stadt an unseren Füßen haftet, wischen wir auf euch ab; aber das sollt ihr wissen, das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“ (Lk 10, 11). Nicht nur Zeugnis geben für, sondern Zeugnis geben gegen (Mk 6, 11; Lk 9, 5), nicht nur das Eintreten in ein Haus, ein Dorf oder eine Stadt mit dem Gruß des Friedens, sondern auch „das Fortgehen aus jenem Haus oder jener Stadt“ (Mt 10, 14) ist nach der Weisung des Herrn Aufgabe der Jünger.

Wenn nun auch Jesus vor seinem Tode seine Jünger noch nicht in die Welt sandte und seine eigene Wirksamkeit auf Israel beschränkte, so hat er trotzdem allen Völkern Anteil verheißen am eschatologischen Heil<sup>18</sup>. Freilich, diese Anteilnahme der Heiden am Heil ist entsprechend der futurischen Eschatologie Jesu ein endzeitliches Geschehen. Die Behandlung dieses Teiles der Jesuslehre und ihres Zusammenhangs mit der AT-lichen und spätjüdischen Vorstellung ist in dem schon genannten Werk von JEREMIAS der interessanteste Teil. Nach einer genauen Interpretation von Mt 8, 11 f stellt er eine Art „pattern“, ein Modell auf für den Vorgang der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Gottesberg; denn Jerusalem ist nach dem Glauben des AT und auch der spätjüdischen rabbinischen Ansicht das Heilszentrum der Welt<sup>19</sup>. Auf den Ruf Gottes an die

allen Völkern“ noch zu V. 9 und schließt den übrigen Teil von V. 10 ganz eng an den folgenden V. 11; aber dies setzt einen ursprünglichen Zusammenhang von V. 10 mit V. 9 und 11 voraus, was schon wegen der Stellung des Logions bei Mt, aber auch aus inneren Gründen nicht wahrscheinlich ist.

<sup>16</sup> ThWB IV 509, vgl. JEREMIAS a. a. O. 38 und Anm. 145.

<sup>17</sup> Die AT-liche Bezeugung des Wortes im Sinne von Belastungszeugnis: ThWB IV 508.

<sup>18</sup> J. JEREMIAS a. a. O. 40—46 (Mt 25, 31—46): die volle Einbeziehung aller Völker in das Werk Jesu, die in den Jesusnamen zum Ausdruck kommt: „Menschensohn“, „Gottesknecht“.

<sup>19</sup> B. SUNDKLER: *Jésus et les païens (Arbeiten und Mitteilungen aus dem NT-lichen Seminar zu Uppsala UI)* (1937) hat zuerst die Bedeutung dieses Gedankens der eschatologischen Jerusalem-Wallfahrt in diesem Zusammenhang betont.

Heiden, sich zu versammeln und herbeizukommen, setzt sich der Zug der Heiden in Bewegung. Sie bringen ihre Kostbarkeiten mit nach Jerusalem, dort werden sie anbeten und mit dem Gottesvolk zusammen das Heilsmahl halten. Die Heiden werden eingegliedert in das Gottesvolk und Gott wird dem Abraham, d. h. dem israelitischen Gottesvolk, „aus Steinen Kinder erstehen lassen“ (Mt 3, 9). „Die Heiden werden nicht an ihrem Wohnort missioniert, sondern durch die Epiphanie Gottes zum heiligen Berge gerufen. Zion bleibt das Zentrum, das Heil ist das Heil Israels“<sup>20</sup>.

So hat Jesus streng innerhalb des Rahmens des ihm überlieferten Gedankens der eschatologischen Völkerwallfahrt auf den Berg Zion seinen inklusiven und eschatologischen Heilsuniversalismus verkündet. Erst nach dem Tode Jesu, nach seinem Kreuz folgt die große Wende auch in diesem Punkte. Mt 28, 18—20; Mk 16, 15—18 geben das Signal frei für die werbende Heidenmission durch die Kirche, jetzt erst weist der erhöhte Herr seine Gemeinde an, die Botschaft vom geschehenen Heil hinauszutragen in die Welt. Widerspricht nun, um das Gesagte zusammenzufassen, dieser eschatologische Missionsentwurf der ekklesiologischen Struktur des Missionsbefehls Jesu? Oder löst letztere den ersteren zeitlich und inhaltlich ab? Keineswegs! In gewisser Weise decken sich beide, insoweit die nun nach dem Kreuzestod und der Erhöhung Jesu neu entstehende Gemeinde das eschatologische Gottesvolk ist. Insoweit aber das auf Erden pilgernde Volk Gottes noch nicht identisch ist mit der kommenden offenbaren Gottesherrschaft auf einer neuen Erde, haben die eschatologischen Worte und Verheißungen Jesu ihre bleibende Geltung. Sie bleiben das Unterpfand der Hoffnung seiner Kirche. Hatte Jesus vor dem Kreuze gesprochen, daß alle Völker zum endzeitlichen Jerusalem wallfahren werden, so eröffnet das Wort des erhöhten Herrn eine neue Perspektive. Als nämlich die Apostel während der Zeit ihrer Begegnungen mit dem österlichen Herrn fragen: „Herr, stellst du in dieser Zeit Israels Königtum wieder her?“, da antwortete ihnen Jesus: „Ihr werdet mit Kraft ausgerüstet werden, wenn der Heilige Geist auf euch herabkommt, und meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1, 8). Der Begriff „Jerusalem“ wird nun entfaltet; der Weg geht nun vom irdischen Jerusalem aus und kehrt zurück zu einem oberen Jerusalem. Wie vom Herzen das Blut durch den Körper getrieben wird und dorthin wieder zurückkehrt, so wird von Jerusalem aus die Bewegung der Zeugenschaft ausgehen, um wiederum in Jerusalem ihr Ende zu erreichen. So erfüllt sich Is 2, 3. Von der Mutterkirche Jerusalem aus gehen die Apostel Kirchen gründend bis an die Grenzen der Erde (Apg 1, 8) mit der Zusicherung ihres erhöhten Meisters, er werde in und über seiner Kirche gegenwärtig sein bis zur zeitlichen Grenze dieser Welt (Mt 28, 20). Aber wenn der Tag Gottes kommt, dann senkt sich das obere Jerusalem, die freie Stadt, von Gott herab, fertig und geschmückt wie das erste Schöpfungswerk aus Gottes Hand hervorging. Dieses obere Jerusalem ist aber jetzt schon „unsere Mutter“ (Gal 4, 26).

<sup>20</sup> JEREMIAS a. a. O. 52. Die Vorstellung von der eschatologischen Völkerwallfahrt findet JEREMIAS auch noch an Stellen, die dies nicht unmittelbar auszudrücken scheinen: Mt 25, 31 f; Mk 14, 58; Mk 2, 10; Mk 11, 17; Mt 5, 14. 35; Mk 4, 21. Die übrigen hier genannten Stellen: Mt 16, 18; Joh 7, 37 f; 10, 16; 11, 51 f; 12, 20 ff gehören eigentlich in einen anderen Zusammenhang. Sie sprechen bereits von dem Ereignis der Kirche.

So gelten beide Worte Jesu: „Geht hinaus und machet alle Völker zu Jüngern“ und das Wort: „Das Land gibt seine Frucht von selbst.“ Die Hoffnung auf das eschatologische Gotteswunder der Völkerbekehrung befreit die missionierende Kirche von der Verkrampfung in Aktivismus und von der Angst, alles allein leisten zu müssen. Es wird die Gottesherrschaft anbrechen und die Geschichte an ihr Ziel kommen, auch wenn die Kirche versagt und die Völker sich dem Glauben verschließen. Die eschatologische Hoffnung befreit aber auch die Kirche von der verwirrenden Vielfalt innerkirchlicher Ziele und von dem sorgenvollen Suchen nach immer neuen Seelsorgsmethoden. Sie hat im Grunde keine andere Botschaft zu bringen als die knappe Anzeige, die auch Jesus am Beginn seiner Tätigkeit ausrichtete: „Die Zeit ist erfüllt und die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen, kehret um und glaubt an die Frohbotschaft“ (Mk 1, 15). Das bringt eine gewaltige Einigkeit in das Leben der zeugenden Jünger und der zeugenden Kirche. Sie geht auf ein einziges Ziel zu, sie ist im ständigen Aufbruch nach vorne. Und endlich bewahrt die eschatologische Hoffnung die missionierende Kirche vor der Gefahr, die Welt „verkirchlichen“ zu wollen; denn die kommende Gottesherrschaft umfaßt Himmel und Erde. Die Kirche bezeugt nicht nur ihre Hoffnung auf einen „Himmel“, sie hat auch eine Hoffnung für die Erde. Diese ganz konkrete, wenn auch transzendente Erdhaftigkeit wehrt eine religiöse Spiritualisierung der christlichen Hoffnung ab. Denn sie erstreckt sich auf die Wiederherstellung aller Dinge und Wesen und ihre Rückführung in die ursprüngliche Gottesordnung.

## VOM APOSTOLAT DES CHRISTLICHEN ANTLITZES

von Thomas Ohm

### I

In den ersten Jahrhunderten hat Christus mit seinem Licht und seiner Wärme, seiner Wahrheit und Liebe, seinem Tun und Leiden, seinem Leben und seiner Gnade einen neuen Menschen, „einen neuen Menschenschlag“, eine neue Gottesfamilie, ein neues Gottesvolk hervorgebracht. Neu ist dabei in erster Linie und in besonderer Weise das Innere, das Seelentum, das Denken, Wollen, Fühlen und Handeln gewesen. Aber auch im Gehaben und Gebaren, namentlich im Antlitz des Menschen, sind damals Veränderungen vor sich gegangen. Christi Geist hat in jenem Frühling des Christentums das Angesicht der Erde und das Antlitz des Menschen verändert. So ist damals sichtbar, schaubar, anschaulich geworden, daß auch der Leib an der Erlösung und am Heile teilhat oder teilhaben soll. Man braucht nur bestimmte Bilder und Statuen von Heiden mit solchen von Christen zu vergleichen, die von dem Glauben an Christus erfüllt waren und in wirklicher Beziehung zu diesem standen, um die Veränderungen zu gewahren und zu bestätigen<sup>1</sup>. „Das Herz des Menschen verändert sein Ant-

<sup>1</sup> Vgl. E. STAUFFER: *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart und Berlin 1941, 30—33.

litz“ (Sir 13, 21)<sup>2</sup>. Bezeichnend ist schon, daß in der christlichen Kunst anders als in der griechischen das Antlitz das Entscheidende ist.

In den Missionen der Gegenwart läßt sich Ähnliches beobachten und feststellen, und zwar am schnellsten, besten und klarsten dann, wenn man äußerste Extreme vergleicht, also die Gesichter von Menschen, die gänzlich im Heidentum wurzeln und leben, mit Gesichtern von Leuten, die sich von Christus haben erleuchtet, befreien und erlösen lassen und die nun aus dem Glauben leben und Gott lieben, oder auch dann, wenn man das Bild eines Menschen aus der Zeit, in der er durch und durch Heide war, neben das Bild des gleichen Menschen aus der Zeit, in der er als *alter Christus* existiert, hält. Oft ist man geradezu überrascht über die Unterschiede, die einem hier begegnen. Mancher, der vom Heidentum zum Christentum hinübergewechselt und der Furcht vor den Geistern und Zauberern ledig geworden ist und bereits einige Zeit als Christ gelebt hat, ist kaum wiederzuerkennen. Es würde sich lohnen, unter diesem Gesichtspunkt und in dieser Hinsicht Zeitschriften aus den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts etwa mit Jahrgängen eben dieser Zeitschriften aus unserer Zeit zu vergleichen. Dem Sehenden würde dabei ein Licht aufgehen.

Bei existentiellen Christen ist das Antlitz gelöst und wie von innen erhellt. Bei Heiligen leuchtet und strahlt es. Das Antlitz des hl. Stephanus schien in der Stunde des Kampfes und der Gefahr „wie das Antlitz eines Engels“ (Apg 6, 15). Gesichter, die nur von außen beleuchtet und angestrahlt sind, können nicht dagegen aufkommen. Hier haben wir die Illustration zu den Berichten des Herrn und seiner Apostel von dem „Licht im Herrn“ und den „Kindern des Lichtes“ oder auch zu den Worten: „Ihr wart ja einst Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht im Herrn“ (Eph 5, 8). Man kann dieses Wort im eigentlichen Sinn verstehen. Das ewige Leben, das Leben in und mit und durch Christus verklärt den Leib. Die innere Ruhe, der innere Friede, die innere Gelöstheit drückt sich aus. Wenn in irgendeinem Antlitz, dann wird in dem des echten Christen deutlich, daß und wie das Gesicht „der Ausdruck eines inneren Gesichtes, einer Vision von Mensch, Welt und Gott“ ist. „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist ein Neues geworden.“ Hier gibt es Weisen des Schönen und Formen des Erhabenen, denen wir sonst in der Welt nicht begegnen und die mit keinen äußeren Mitteln zu erreichen sind. Größte Schönheit kann überhaupt nicht von außen gemacht werden, sondern kommt nur aus dem Innern. Japanische Missionare erzählen, wie mir der Japanmissionar Dr. P. Bernward Willeke berichtet, daß der christliche Glaube auch das Äußere des Menschen verändere. Ihm selbst habe eine Japanerin dieses bestätigt. Eine japanische Hausfrau, die Christin geworden sei, habe ihn bei ihrer Begrüßung auf die beglückende Wirkung des Glaubens hingewiesen. Wenn sie am Sonntag zur Kirche gehe und das Tor der Mission durchschreite, schienen ihr die Leute innerhalb der Mission viel glücklicher auszusehen als die Leute draußen. „Sie haben ein Leuchten in ihren Augen, das Sie sonst nirgendwo sehen. Es ist das Glück des Glaubens, das sich auf ihrem Antlitz widerspiegelt.“ Wie niederdrückend sind demgegenüber wieder die Gesichter, die heute, in der neuheidnischen Zeit, bei den Gottlosen immer zahlreicher werden, die harten, bedrückten, überschatteten, gequälten und leeren Gesichter!

<sup>2</sup> Über das Antlitz und seine Wirkung im allgemeinen vgl. Th. OHM: *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden 1948, 150—155.

## II

Das Gesagte ist für den Glaubensboten nicht ohne Belang. Drückt sich auf den Gesichtern seiner Christen nur oder vorwiegend Bedrücktsein und Trauer aus, so ist etwas an seiner Methode nicht in Ordnung. Es ist kein gutes Zeugnis für die Tätigkeit eines Missionars, wenn seine Christen wie verdüstert, erkältet und fröstelnd wirken. Denn es zeigt, daß er ihnen ein entsprechendes Christentum gebracht hat. Es spricht für den Missionar, wenn seine Leute innerlich und äußerlich gelöst, verklärt, befreit und erhellt sind. Denn es beweist, daß er ihnen das Evangelium gebracht hat, daß dieses Evangelium aufgenommen worden ist und daß die Leute durch den Heiligen Geist angehaucht worden sind.

Das „christliche Antlitz“ aber hilft dem Missionar weiter. Der Ausdrucksfähigkeit des Gesichtes entspricht seine Eindrucksfähigkeit. CHANSON hat mit Recht von dem „Apostolat des Antlitzes“ gesprochen. Ein wahrhaft christliches Antlitz ist eine Predigt und Offenbarung. Der Herr hat nicht bloß durch Worte und Taten gewirkt, sondern auch durch sein Äußeres, namentlich durch sein Antlitz. Es wäre kaum berichtet worden, daß „sich der Ausdruck seines Antlitzes veränderte, wenn er betete“ (Lk 9, 29), wenn dieses nicht ganz großen, tiefen und nachhaltigen Eindruck gemacht hätte. Heute wird in der Missionslehre und Missionsmethodik zu einseitig das Wort und die Aktion betont. Nur auf sie scheint es anzukommen. Aber es gibt auch ein Wirken ohne Worte und Taten, ein Wirken durch das Sein und seinen Widerschein in der menschlichen Erfassung, vornehmlich im Antlitz. Also, das Antlitz ist eine Predigt und kann es sein. Es sagt etwas über Gott und Christus aus oder kann etwas über Gott und Christus aussagen<sup>3</sup>. Ein wahrhaft christliches Antlitz gewinnt, überzeugt, beglückt, erobert, bekehrt, missioniert. Ich glaube, daß manche Missionare, die in der Methode alles eher als vollkommen waren und die Sprache der Völker nicht beherrschten, doch wirkten, weil sie eben Christus ausstrahlten und weil eine bestimmte Aura um ihr Antlitz und ihr ganzes Wesen war. PAUL CHANSON, der Belege für die Wirkung des Antlitzes beibringt, meint, daß der Apostel vor allem eine Seele haben müsse. Aber auch das Antlitz sei wichtig. Nichts überzeuge mehr als ein friedliches Antlitz, das den Frieden der Seele reflektiere. Das Apostolat des Antlitzes sei das direkteste wirksame Apostolat<sup>4</sup>. Ein japanischer Bonze meinte einmal, Franz Xaver sei infolge seiner Unkenntnis des Japanischen unfähig gewesen, die christliche Lehre zu erklären. Aber allein seine Gegenwart, sein Antlitz, sein Charakter, seine evidente Heiligkeit haben mehr als simple Worte die Wahrheit seiner Botschaft bewiesen<sup>5</sup>. Fügen wir noch hinzu, daß das Antlitz nicht bloß auf das Bewußtsein wirkt, sondern auch auf die Tiefenschichten der Seele.

## III

Selbstverständlich kann man das „Apostolat des Antlitzes“ nicht handhaben wie andere Methoden des Apostolats. Das Antlitz, das von Gott redet und für Christus und seine Religion gewinnt, ist Werk der Gnade und Wirkung eines intensiven und reichen, durch und durch christlichen Lebens, innerer Gelöstheit,

<sup>3</sup> Über die Theologie des Antlitzes und das eschatologische Phänomen des leuchtenden Antlitzes der Heiligen vgl. man E. PETERSON: *Marginalien zur Theologie*. München (1956), 29—39.

<sup>4</sup> P. CHANSON: *Pour la santé du corps et de l'esprit*. Paris s. a. 76 ss.

<sup>5</sup> J. BRODRICK: *Saint François Xavier*. Paris 1954, 382.

Entspannung, Erlösung, inneren Glaubens, Hoffens und Liebens. Aber der Christ und der Glaubensbote können doch einiges tun und ihr Äußeres formen helfen, auch und gerade ihr Antlitz. In dieser Hinsicht ist von einiger Wichtigkeit, was moderne Seelsorger, Erzieher und Ärzte wie P. CHANSON, J. M. DE-CHANET<sup>6</sup> und G. VOLK<sup>7</sup> über Entkrampfungs- und Entspannungsübungen sagen, die das Antlitz betreffen. Der Missionsarzt Dr. Gert Müller berichtet aus der Indianermission, daß sich der von der Mission erreichte Indianer „derart zum Guten hin verändert“ habe, daß einem immer wieder 2 Kor 5, 17 in den Sinn komme, und fügt dann hinzu: „Wie sehr wünschte ich, auch mir könne man es derart ansehen, daß ich in Christo eine neue Kreatur geworden bin!“<sup>8</sup> Jeder Glaubensbote hat diesen Wunsch.

## DIE NEUE THEOLOGISCHE FAKULTÄT AN DER UNIVERSITÄT LOVANUM/LÉOPOLDVILLE (BELGISCH-KONGO)

von G. Philips

Die erste theologische Fakultät in Afrika ist errichtet. Eine Vorfrage ist zu wiederholten Malen gestellt worden: Wäre es nicht vorzuziehen, die jungen schwarzen Priester nach Europa zu schicken, damit sie dort auf einem wirklich wissenschaftlichen Niveau ihre theologischen Studien beenden könnten? Zweifellos wird es für mehrere Spezialfächer stets angebracht sein, die afrikanischen Kleriker an die Forschungszentren der alten christlichen Welt zu verweisen. Nichtsdestoweniger bleibt die Errichtung einer Universitätsfakultät im Herzen des Schwarzen Kontinents eine dringliche Notwendigkeit, und wäre es nur, um so auf Wert und Erfolg der Unterweisung in den Großen Seminarien zurückzuwirken und sie zu heben. Diese Seminarien sind jetzt zahlreich und gut besucht. In Belgisch-Kongo gibt es deren vier (bald werden es fünf sein), in den Schutzgebieten von Ruanda-Urundi zwei.

Außerdem fordert die ganz eigene Problematik des religiösen Afrika die Gegenwart einer Schar von Theologen, die arbeitseifrig und offenen Geistes sind. Man denke z. B. an die schwierigen Fragen der Sittlichkeit, der Ehe, der Familie, des Eigentumsrechts, der sozialen Gerechtigkeit usw., die an Ort und Stelle untersucht und für die Beweismaterial am Ort gesammelt werden muß. In Europa ist es unmöglich, sich die konkreten Gegebenheiten zu vergegenwärtigen, die in Zentralafrika die Beziehungen zwischen den Ehegatten und der Claninstitution bestimmen. Kann man angesichts der wirklichen Lage von einer neuen Familie reden, wenn der Ehemann, und öfter noch die Ehefrau, Vater und Mutter nicht verlassen, um ihrem Ehepartner zu folgen? Bis zu welchem Punkt muß die europäisch aufgefaßte Familienzelle in die Tropen verpflanzt werden? Welches ist der Wert oder Unwert der einheimischen Bräuche, die dort unten lange noch die Lebensweise bestimmen werden?

<sup>6</sup> *Yoga für Christen*, Luzern (1957), 110.

<sup>7</sup> *Arzt für Leib und Seele*, Frankfurt/Main (1956), 132.

<sup>8</sup> S. MÜLLER: *Ärzte helfen in aller Welt*, Stuttgart 1957, 45.

Es ist übrigens nicht nur die Moral, die der Theologie angstvoll Fragen stellt. Die „Handbuch“-Theologie kann diese Aufgabe nicht erledigen. Ein erneutes theologisches Denken, das sich dem Lebensmilieu angleicht, möchte für die Darstellung der Dogmatik, die Organisation der Pastoral, die liturgische Anpassung, das Studium der animistischen und fetischistischen Religionen unverzüglich in Gang gebracht werden. Um davon überzeugt zu sein, braucht man nur das Buch zu lesen: *Des prêtres noirs s'interrogent*. Selbst die biblische Exegese würde durch das afrikanische Stammesleben, das mit den Beschreibungen des AT erstaunliche Parallelen aufweist, illustriert werden. Die Schwarzen sind vielleicht offener für die Lehre vom Mystischen Leibe und von der Erbsünde als wir, dafür realisieren sie viel weniger den Wert und die Verantwortung der Persönlichkeit.

In Europa könnte man diese Perspektiven nicht voll erfassen. Es wird zu den Aufgaben der Professoren gehören, die hinreichend im Lande heimisch geworden sind, unter den Landesbewohnern und in unmittelbarer Zusammenarbeit mit ihnen eine religiöse Wissenschaft zu erarbeiten, die geeignet wäre, das geistige Erbe der Gesamtkirche zu bereichern. Die Katholizität der Kirche würde nur noch leuchtender hervortreten, wenn die Schwarzen selbst in den höheren Lehrdisziplinen ihre eigene Note dazu beitragen würden.

Inzwischen hat man bei Errichtung der neuen Fakultät den Zeit- und Ortsumständen Rechnung tragen müssen. Am Ende seiner Studien wird der Doktor der Theologie von Lovanium genau wie sein Kollege in Löwen während 8 Studienjahren gearbeitet haben und werden seine akademischen Grade völlig gleichwertig sein. Man hofft sogar, bald unter die Kandidaten für Diplome weiße Priester einschreiben zu können, vor allem Missionare und Seminaristen, die z. B. aus Französisch-Afrika oder aus englischen Herrschaftsgebieten stammen.

Die kongolesischen Seminare für einheimische Priester halten ihre Schüler 5 Jahre lang; Griechisch, erst recht Hebräisch, stehen nicht auf ihrem Programm. Die Universität nimmt diese Studenten nach dreijährigem Aufenthalt im Großen Seminar. Ein Studiengang von 2 Jahren soll sie zum Bakkalaureat führen, damit sie auf einem gehobeneren Niveau den Zyklus der gewöhnlichen Theologie beenden, und die unentbehrlichen Kenntnisse des Griechischen und der palästinensischen Sprachen bieten. Das Studium zum Lizentiat umfaßt ebenfalls 2 Jahre, wird aber nach vier Grundformen spezialisiert, nämlich der dogmatischen, der moral-kanonistischen, der biblischen und der historischen. Die Anwärter zum Lizentiat werden 7 Vorlesungsstunden für den gemeinsamen und grundlegenden Kursus belegen müssen, 10 weitere für ihr jeweiliges Spezialfach. Der Dokortitel wird ihnen bei unmittelbarer Fortsetzung ihres Lizentiatstudiums nach einem 5. Universitätsjahr verliehen. Für das Schlußexamen werden gefordert: eine allgemeine mündliche Prüfung, eine Original-Dissertation, eine öffentliche Verteidigung von 20 Thesen der Theologie und die Veröffentlichung wenigstens eines Teiles der Doktorarbeit.

Der einheimische Klerus (man wird von jetzt ab der Ortsklerus sagen) und selbst der bodenständige Episkopat sind nicht mehr ein Traum in Afrika. Dieser natürlichen Entwicklung gegenüber darf die theologische Wissenschaft nicht zurückbleiben; sie muß ebenso „bodenständig“ werden. Zum ersten Mal seit der Zeit des heiligen Augustinus, der allein soviel wie eine Universität bedeutete, sind wir in der Geschichte des afrikanischen Kontinents Zeugen des Werdens einer höheren Institution der theologischen Wissenschaften.

Eine Gruppe von 7 belgischen Professoren, von denen 4 Missionare sind und die alle akademische Titel der verschiedensten Art tragen, hat sich schon an die Arbeit gemacht. Die Zahl der eingeschriebenen Studenten, besonders aus Ruanda-Urundi, ist ermutigend. Wir wünschen der neuen Fakultät das Beste für die Zukunft und hoffen, daß sie zu ihren Professoren bald auch „farbige“ Gelehrte wird zählen können\*.

## ENTWICKLUNG DER UNIVERSITÄT LOVANIAM IN BELGISCH KONGO

von *W. Promper*

Am 24. 7. 1957 wurde dem Rektor der Löwener Universität, Sr. Exz. Dr. Honoratus van Waeyenbergh, in Münster die theologische Ehrendoktorwürde verliehen. In seiner Festrede hob Dekan Prof. Dr. Antweiler unter den Verdiensten des Geehrten die Gründung der Universität Lovanium in Léopoldville (Belgisch-Kongo) hervor. Bei dieser Gelegenheit bat mich der Direktor des Instituts für Missionswissenschaft um einen kleinen Beitrag über die Entwicklung der neuen Universität. Als Unterlagen zu meinen Ausführungen dienten offizielle Berichte und Briefe, die der Rektor der Löwener Universität mir zur Verfügung stellte.

Bereits vor zwei Jahren machte die ZMR ihre Leser mit der neuen Universität bekannt<sup>1</sup>, die am 12. 10. 1954 die Eröffnung des ersten akademischen Jahres erlebte und am 3. 2. 1956 durch königlichen Erlaß von der belgischen Regierung offiziell Universitätsrang erhielt. Durch Dekret der Kongregation der Seminarien und Universitäten vom 25. 4. 1957 wurde eine theologische Fakultät gegründet<sup>2</sup> und Lovanium als katholische Universität kanonisch errichtet.

Von der raschen Entwicklung der neuen Universität während der drei ersten Jahre ihres Bestehens zeugt folgende Statistik<sup>3</sup>:

Akademische Jahre	1954/55	1955/56	1956/57
	Zahl der Studenten		
Medizinische Fakultät	5	12	21
Philosophische Fakultät			8
Institut für Pädagogik	10	14	23
Naturwissenschaftliche Fakultät			6
Technische Hochschule	2	3	16
Fakultät der Sozial- und Verwaltungswissenschaften	4	12	31
Vorbereitungsjahr <sup>4</sup>	12	46	64
Gesamtzahl der Studenten	33	87	169 <sup>5</sup>

\* Aus dem Französischen übersetzt von P. Dr. Jos. Glazik MSC.

<sup>1</sup> 39, 1955, 57—59.      <sup>2</sup> AAS 49, 1957, 638 ss. Vgl. dazu S. 66 dieses Heftes.

<sup>3</sup> *Université Lovanium de Léopoldville, Année académique 1956—1957*. Louvain 1957, 42.

<sup>4</sup> Siehe dazu ZMR 39, 1955, 59.

<sup>5</sup> 122 Afrikaner und 47 Europäer; 157 Herren und 12 Damen; 140 Laien und 29 Geistliche (davon 21 Afrikaner und 8 Europäer).

Für das akademische Jahr 1957/58 haben sich rund 270 Studenten immatrikuliert, darunter annähernd 200 Afrikaner. 1955/56 bestanden 7,7 % der Studenten ihre Prüfungen magna cum laude, 20,5 % cum laude und 46,2 % rite. 25,6 % mußten ihre Examina zu einem späteren Termin wiederholen. 64,4 % der Studenten des Vorbereitungsjahres erhielten Zulassung zu den Fakultäten. 1956/57 bestanden 2,9 % magna cum laude, 18,6 % cum laude, 42,2 % rite; zu den 36,3 % der Studenten, die ihre Prüfungen wiederholen mußten, gehörten 39,3 % der Afrikaner und 30,5 % der Europäer. 73,8 % der Studenten der Vorbereitungsabteilung wurden zu den Fakultäten zugelassen.

Im Juli 1957 haben auf Einladung des Rektors der Universität Lovanium, Prälat Dr. Gillon, je ein Vertreter der Universitäten Brüssel, Gent, Lüttich und Löwen an den Prüfungssitzungen aktiv teilgenommen. In ihrem gemeinsamen Bericht an den Kolonialminister vom 2. 8. 1957 heißt es: „Wir sind davon überzeugt, daß alle Studenten bei Prüfungen an belgischen Universitäten die gleichen Noten erhalten hätten.“ Obwohl die Professoren die meiste Zeit auf die Vorlesungen und die wissenschaftliche Betreuung der Studenten verwandt haben, kann Prof. Malengreau, der Generalsekretär der Universität, im Jahresbericht 1956/57 darauf hinweisen, daß sie sich doch in erheblichem Maße der Forschung gewidmet haben und in der wissenschaftlichen Reihe der Universität bereits mehrere Veröffentlichungen erscheinen ließen.

Die Universitätsbibliothek zählt z. Z. etwa 40 000 Bände und nahezu 1000 Zeitschriften; von letzteren über 700 in regelmäßigem Bezug. Die Institute und Laboratorien der einzelnen Fakultäten entsprechen den Anforderungen der modernen Forschung. Auch neuzeitliche Kliniken sind erstellt worden. Zum Gebäudekomplex der Universität gehören ebenfalls zwei Studentenheime, 30 Häuser für Professoren, ein Haus für Gastprofessoren, Sportplätze und ein Schwimmbad. Ende August 1956 fand in der Universität Lovanium der internationale Kongreß der Cancerologen statt, an dem 25 Gelehrte aus 12 Nationen teilnahmen.

Die völlige Gleichschaltung der Universität Lovanium mit den belgischen Universitäten brachte es erfreulicherweise mit sich, daß Europäer und Afrikaner zusammen studieren in gemeinsamem Wettbewerb.

In seiner Ansprache zur Eröffnung des dritten akademischen Jahres am 29. 10. 1956 berichtete der Rektor der Universität, daß ihm im August 1956 ein bei ihm zu Besuch weilender Professor aus Südasien folgende Ausführungen machte: „Die Anwesenheit europäischer Studenten in Ihrer Universität ist für mich eine Bürgschaft für den Erfolg Belgiens im Kongo. In unserem Lande hat man hervorragende Universitäten geschaffen, die von keinem Europäer besucht wurden. Nur Einheimische waren dort immatrikuliert. Das Niveau dieser Universitäten ist gut; aber es hat uns mit Schmerz erfüllt, daß junge Europäer niemals an unserer Seite zu den Vorlesungen kamen.“

Am 8. 12. 1956 wurde in Elisabethville eine staatliche Universität errichtet. Mit der Problematik dieser Gründung im Rahmen des Schulkampfes in Belgien befaßte sich die Herder-Korrespondenz<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> 11, 1957, 263.

## ERKLÄRUNG DER SÜDAFRIKANISCHEN BISCHÖFE ÜBER DIE APARTHEID

*Im folgenden bringen wir den vollen Wortlaut der Erklärung, welche die südafrikanischen Bischöfe nach ihrer vorjährigen Plenarkonferenz im Juli abgegeben haben. Der Text stammt aus THE SOUTHERN CROSS (36, 1957 vom 17. Juli 1957), die Auszeichnungen durch Kursivsatz sind von der Redaktion.*

In 1952 the Catholic bishops of South Africa issued a statement on race relations which emphasised the evil of a colour discrimination and the injustices which flow from it. This statement maintained that *non-Europeans* in South Africa had a *strict right in justice to evolve towards full participation in the political, economic and cultural life of the country*. It pointed out, however, that this evolution could not take place unless the people concerned made their own vigorous contribution towards fitting themselves for the exercise of full citizenship.

Five years have gone by since this statement was issued. During that time there has been no change of direction in South Africa's racial policy. Rather, the old policy of segregation, responsible in large measure for the social pattern of the country, has under the name of *apartheid* received clearer definition and more precise application. *Apartheid* is officially held to be the only possible formula for South Africa's mixed society. Integration is considered unthinkable and partition into separate states impracticable.

The basic principle of *apartheid* is the preservation of what is called white civilization. This is identified with white supremacy, which means the enjoyment by white men only of full political, social, economic and cultural rights. Persons of other race must be satisfied with what the white man judges can be conceded to them without endangering his privileged position. White supremacy is an absolute. It overrides justice. It transcends the teaching of Christ. It is a purpose dwarfing every other purpose, an end justifying any means.

*Apartheid* is sometimes described as separate development, a term which suggests that under *apartheid* different races are given the opportunity of pursuing their respective and distinctive social and cultural evolutions. It is argued that only in this manner will these races be doing the will of God, lending themselves to the fulfilment of His providential designs.

The contention sounds plausible as long as we overlook an important qualification, namely, that separate development is subordinate to white supremacy. The white man makes himself the agent of God's will and the interpreter of His providence in assigning the range and determining the bounds of non-white development. *One trembles at the blasphemy of thus attributing to God the offences against charity and justice that are apartheid's necessary accompaniment.*

It is a sin to humiliate one's fellow man. There is in each human person, by God's creation, a dignity inseparably connected with his quality of rational and free being. This dignity has been immeasurably enhanced by the mystery of our redemption. In the words of St. Peter we are „a chosen race, a royal

priesthood, a consecrated nation" (1 Petr II, 9). Christ Himself has said: "I have called you my friends" (John XV, 15).

No man has the right to despise what God has honoured, to belittle one whom Christ has called friend, to brand a fellow man with the stigma of inborn inferiority. It is an *insult to human dignity*, a *slur upon God's noble work* of creation and redemption.

Christ has warned us against inflicting such injuries: ". . . any man who says Raca to his brother must answer for it before the Council; and any man who says to his brother, Thou fool, must answer for it in hell fire" (Matth V, 22).

From this fundamental evil of apartheid flow the innumerable offences against charity and justice that are its inevitable consequence, for men must be hurt and injustice must be done when the practice of discrimination is enthroned as the supreme principle of the welfare of the state, the ultimate law from which all other laws derive.

This condemnation of the principle of apartheid as something intrinsically evil does not imply that perfect equality can be established in South Africa by a stroke of the pen. There is nothing more obvious than the existence of profound differences between sections of our population which make immediate total integration impossible. People cannot share fully in the same political and economic institutions until culturally they have a great deal in common.

All social change must be gradual if it is not to be disastrous. Nor is it unjust for a state to make provision in its law and administration for the differences that do exist. A state must promote the well-being of all its citizens. If some require special protection it must be accorded.

It would be unreasonable, therefore, to condemn indiscriminately all South African differential legislation. It would be unfair to disparage the services provided for less advanced sections of the population and the noble and dedicated labours of many public officials on their behalf.

Many who suffer under the sting of apartheid find it hard to accept counsels of moderation. Embittered by insult and frustration, they distrust any policy that involves a gradual change. Revolution not evolution is their slogan. They can see redress only in the sweeping away of every difference and the immediate extension of full civil rights to all.

They do not stop to contemplate the confusion that will ensue, the collapse of all public order, the complete dissolution of society and perhaps their own rapid destruction in the holocaust. This is particularly true of those who find in atheistic Communism the inspiration of their present striving and their hope for the future.

A *gradual change* it must be: gradual, for no other kind of change is compatible with the maintenance of order, without which there is no society, no government, no justice, no common good.

But a change must come, for otherwise our country faces a disastrous future. That change could be initiated immediately if the ingenuity and energy now expended on apartheid were devoted to making South Africa a happy country for all its citizens. The time is short. The need is urgent. Those penalised by apartheid must be given concrete evidence of the change before it is too late.

This involves the elaboration of a *sensible and just policy enabling any person*, irrespective of race, to qualify for the enjoyment of full civil rights. To achieve this will undoubtedly take statesmanship of high order, for the difficulties are not to be minimised. It is no easy matter to dispel fears and

prejudices and introduce measures so contrary to the main trends and customs of the past.

Obviously no South African Government can attempt such a change without the consent of the White citizens. On their shoulders lies squarely the burden of responsibility. Let them examine their conscience in the light of Christ's teaching.

Let them read again the words of the Master: „I have a new commandment to give you, that you are to love one another, that your love for one another is to be like the love I have borne you. The mark by which all men will know you for My disciples will be the love you bear for one another“ (John XIII, 34, 35).

Are we not making a mockery of Christianity by proclaiming ourselves a Christian nation and pursuing a policy so contrary to these words of Christ?

To our beloved Catholic people of White race, we have a special word to say.

The *practice of segregation* though officially not recognized *in our churches*, characterizes, nevertheless, many of our church societies, our schools, seminaries, convents, hospitals and the social life of our people. In the light of Christ's teaching this cannot be tolerated for ever. The time has come to pursue more vigorously the change of heart and practice that the law of Christ demands. We are hypocrites if we condemn apartheid in South African society and condone it in our own institutions.

This does *not* mean that we can easily *disregard all differences of mentality, condition, language and social custom*. The Church does not enforce human associations that, because for these differences, can produce no good. She understands that the spiritual welfare of her children cannot be fostered in a social atmosphere wholly alien and uncongenial.

But the Christian duty remains of seeking to unite rather than separate, to dissolve differences rather than perpetuate them. A different colour can be no reason for separation when culture, custom, social condition and, above all, a common faith and common love of Christ impel towards unity.

We give expression to these observations in the knowledge that the faith and charity of our people will prompt a truly Christian consideration of them and, in due course, behaviour in full conformity with the teaching of our Saviour. We have every reason for this confidence because we have before our eyes a great proof of the loyalty and generosity of our people in the magnificent response to the Catholic Bishops' Campaign for Mission Schools and Seminaries.

To all White South Africans we direct an earnest plea to consider carefully what apartheid means, its evil and anti-Christian character, the injustices that flow from it, the resentment and bitterness it arouses, the harvest of disaster that it must produce in the country we all love so much.

We cannot fail to express our admiration for the splendid work done in many quarters to lessen prejudice, promote understanding and unity and help South Africa along that path of harmony and co-operation which is the only one dictated by wisdom and justice.

On the other hand, we deeply regret that it is still thought necessary to add to the volume of restrictive and oppressive legislation in order to reduce contacts between various groups to an inhuman and unnatural minimum.

We pray God that minds may be enlightened to see the truth without regard to the prejudices and hearts encouraged to act of the past. It will take

sacrifice. Yet sacrifice need not deter us whose forefathers have left us the heritage of their bravery.

The purpose before us now is one of the noblest causes we could embrace: the *Triumph of Christ in our country's laws and customs*, in the spirit of that hope recently expressed by His Holiness Pope *Pius XII*: „that a task of constructive collaboration may be carried out in Africa: a collaboration free of prejudices and mutual sensitiveness, preserved from the seductions and strictures of false nationalism, and capable of extending to people rich in resources and future the true values of Christian civilization which have already borne so many fruits in other continents.“

## BERICHTE

LÖWENER MISSIONOLOGISCHE WOCHE 27.—30. AUG. 1957

Eine festgegründete Tradition, aber auch ein überaus wichtiges Thema führten etwa 250 Teilnehmer (von ihnen wenigstens ein Viertel Schwestern) in das altehrwürdige Maria-Theresia-Kolleg der Löwener Universität für die 27. Missiologische Woche zusammen. Das Hauptthema lautete: Der Kommunismus und die Missionen, oder besser gesagt: Der Kommunismus in den Missionsländern; denn der Zusammenhang zwischen beiden Extremen, die Rückwirkung der Mission auf die Bedrohung des Kommunismus wurde nur vorübergehend herangezogen; im Zukunftsbild, das am Schluß gezeigt wurde, wurden sogar Rückschlüsse auf die gegenwärtige Missionsmethode überflüssig genannt, etwa im Sinne: Wir haben vom Kommunismus nichts zu erlernen. Gewiß eine bedauerliche Voreingenommenheit!

Im Referat des Generalsekretärs P. Masson SJ wurde die neue Missionslage charakterisiert als die Stunde des autochthonen Elementes und als die Phase der Dienstbarkeit: „Partnership in Obedience“ — wie der Wahlspruch des „International Mission Council“ seit dem letzten Krieg lautet, „Begegnung über die Grenzen“ — wie das Thema des Pax-Romana-Kongresses in Angers in diesem Jahre heißt. Am Anfang gab der Dozent an der Löwener Universität, M. Ladrière, einen geschichtlichen Überblick über den marxistischen Gedanken. P. Bigo SJ, der Direktor der „Action Populaire“ (Paris), konfrontierte am dritten Tage für die Teilnehmer aus eigener Erfahrung den Kommunismus mit dem christlichen Gewissen. Es war eine grundlegende Auseinandersetzung mit der Ideologie und der modernen Mentalität des Kommunismus. Im Verlaufe der Tagung wurde der Stand der kommunistischen Bewegung in den einzelnen Missionsländern erörtert: in Ost-, West-, Zentral-(Kamerun, Sudan und Kongo) und Südafrika, Madagascar, Syrien, China (P. Boutsens OFM und der Scheutvelder P. Schyns gaben eindrucksvolle Schilderungen des kommunistischen Terrors), Japan (P. Jos. Spaec CICM, Generalsekretär des „Committee of the Apostolate“ in Japan, gab ein schönes Referat), Vietnam, Indonesien (P. Koendjono SJ behandelte die aktuelle Situation nach dem kommunistischen Siege bei der Provinzwahl auf Java), Pakistan und Indien.

Von Bedeutung waren das Referat des Herrn M. Vanistendael, Generalsekretärs der Internationalen Christlichen Gewerkschaft, über die Methode der kommunistischen Propaganda in den einzelnen außereuropäischen Ländern und die lebendige Causerie des Herrn A. Mertens, Sekretärs des Wochenblattes „De Linie“, über die Presse. Aus den vielen Darlegungen stellte sich heraus: 1. daß der Kommunismus je nach den lokal-verschiedenen Umständen ein anderes Gesicht zeigt; 2. daß zumal der Nationalismus und die wirtschaftliche Not am meisten für die Propaganda der kommunistischen Ideologie ausgenützt werden; 3. daß der Marxismus im allgemeinen den rechten Weg zum Kommunismus bildet.

Tilburg (Niederlande)

*P. Dr. Gregorius OFMCap*

## XII. INTERNATIONALER AKADEMISCHER MISSIONSKONGRESS IN ANGERS (28. 9.—2. 10. 1957)

Unter dem Protektorat des Bischofs von Angers und des hochw. Rektors der Kath. Universität versammelten sich 200 Studierende und Akademiker, um das an allen Hochschulen aktuelle Thema: „Begegnung über die Grenzen“ zu behandeln.

Die Vorträge wurden in erster Linie von Vertretern afrikanischer, vorder- und ostasiatischer Länder gehalten. In Arbeitsgemeinschaften wurden praktische Fragen aus dem Universitätsleben an europäischen Hochschulen besprochen. Die Gesamtleitung hatten P. Masson SJ und Dr. Späni-Freiburg. Unter den Vertretern aus Deutschland vermißte man sehr die Leitung der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung (KDSE)/Bonn; dafür war es um so erfreulicher, daß Mgr. Dossing-Aachen an entscheidenden Stellen in den Diskussionen das Wort ergriff.

Trotz der verschiedenen Lage der Studenten aus Übersee an den europ. Universitäten (in Frankreich werden die Studenten aus den Kolonialländern polizeilich überwacht) ergeben sich weithin dieselben Probleme: Wie erfahren wir, wann ein Student von Übersee zu uns kommt? Wie helfen wir ihm beim Einleben in die neuen Verhältnisse? Wieweit wollen wir uns bei der Wohnungsvermittlung einschalten? Wäre es nicht besser, bereits am Universitätsort heimisch gewordene Studenten aus dem gleichen Lande zu bemühen, wenn es gilt, dem Neuling die ersten Schritte in Europa zu erleichtern? Wie vollzieht sich der gegenseitige Austausch, das notwendige Nehmen und Geben zwischen einheimischen und überseeischen Studenten? Wie sehen die gemeinsam veranstalteten Abende aus?

In einer am Schluß der Tagung verfaßten Resolution wurde vorgeschlagen, daß sich die Pax Romana noch mehr als bisher dem Anliegen der „Begegnung über die Grenzen“ annehmen möchte. Noch wesentlicher sei der Aufbau einer christlichen Laienhilfe an der Universität, die Heranbildung einer internationalen Gruppe, die die christliche Brüderlichkeit vorlebte. Daß überdies die Gleichberechtigung diskutiert wurde, erklärt sich aus der besonderen Situation der Kolonialverhältnisse, von der zu hören den deutschen Teilnehmern ganz nützlich war.

Die persönliche Begegnung war das Erfreulichste an der ganzen Tagung. Ich werde nie den ersten Abend vergessen, an dem ein Student aus Dahomey mit

seinen dunklen Händen für alle am Tisch ein langes französisches Weißbrot in Scheiben schnitt und austeilte. Diese Gebärde erschien mir als Symbol dafür, daß wir alle aufeinander angewiesen sind und es noch gar nicht entschieden ist, wer heute oder morgen der Gebende oder der Nehmende sein wird.

Münster (Westf.)

Dr. H. Rusche

## BIBEL-ÜBERSETZUNGEN

Auf der Jahresversammlung der *British and Foreign Bible Society* im Mai 1957 teilte der Generalsekretär der Gesellschaft, Dr. N. J. Cockburn, folgendes mit: Von der Gesellschaft wurden im Jahre 1956 Teile der Schrift in 8 neuen Sprachen veröffentlicht. Das Neue Testament wurde in 5 neuen Sprachen vollendet. Erschienen sind 5 neue Bibeln. Die Gesellschaft hat jetzt die Heilige Schrift in 844 Sprachen veröffentlicht. 1956 wurden gedruckt 1 678 174 Bibeln, 1 139 650 Neue Testamente und 2 383 448 Teile der Bibel. Die Kosten für diese Veröffentlichungen betragen 1 053 000 engl. Pfund. Im Jahre 1956 wurden zum erstenmal mehr als 1 Mill. Pfund für diese Veröffentlichungen ausgegeben. (Nach: *The Christian. A Weekly Record of Evangelical Witness and Missionary Effort* vom 3. 5. 1957)

Thomas Ohm

## MITTEILUNGEN

### AUSZEICHNUNG FÜR P. GEORG SCHURHAMMER SJ

P. Georg Schurhammer SJ ist für seine wissenschaftlichen Verdienste von der Bundesrepublik das große Verdienstkreuz verliehen worden. Die Redaktion der ZMR freut sich über diese wohlverdiente Ehrung und wünscht zu dieser Auszeichnung viel Glück.

### UKRAINISCHE KIRCHENPROVINZ IN KANADA

Durch Dekret Sr. Heiligkeit wurde zu Winnipeg/Kanada der erste Metropolitanatssitz für die emigrierten Ukrainer errichtet. Die Kirchenprovinz umfaßt die Suffraganate Toronto, Saskatoon und Edmonton. Zu ihr gehören rund 225 000 katholische Ukrainer.

Der erste ukrainische Bischof in Kanada war Mgr. Nikita Budka (1912), der später in seine Heimat zurückkehrte und in einem sowjetischen Konzentrationslager starb. Die Metropole Winnipeg führt für die ukrainischen Katholiken die kirchliche Tradition ihrer Heimat von Kiev (bis 1795) und Halič (bis 1946) fort.

Gl

# BESPRECHUNGEN

## MISSIONSWISSENSCHAFT

*Afrikanische Passion* (The Passion in Africa). Mit einer Einführung v. John Taylor (deutsch u. englisch) u. 24 Aufnahmen v. Hans Leuenberger. München, Chr. Kaiser Verlag 1957.

Das Buch bringt in 24 Bildtafeln Aufnahmen eines Passionsspieler, das von Afrikanern — Mitarbeitern u. Studenten der theologischen Hochschule in Mukono (Uganda) — in der Karwoche des Jahres 1954 szenisch dargestellt wurde. Den Bildern geht eine Einführung voraus, die mit einem feinen Verständnis für die Mentalität des afrikanischen Menschen geschrieben ist. Mit wenigen Worten, die Wesentliches aussagen, wird der Eingeborene in seine Landschaft, in den kulturellen und religiösen Bereich, dem er entstammt, hineingestellt. So erschließt sich dem Leser das Verständnis für sein Wesen und seine Art.

Der Afrikaner ist in seinem Denken und Fühlen, in seinem ganzen Sein noch ein einheitlicher Mensch; sein Leben ist eine ungebrochene Ganzheit, deren Grundelement das Religiöse ist. Schon beim nichtchristlichen Eingeborenen sind die Tänze, die Spiele Gebet, Gottes-Dienst, Kult. Erst recht ist das der Fall beim Getauften, da das Christentum die wahre Wirklichkeit und die Erfüllung dessen ist, was das Heidentum nur ahnen kann.

Die Ganzhingabe des Menschen im „Spiel“ — das ist es, was einem aus den Bildern dieses Buches so eindrucksvoll entgegentritt. Das Spiel ist für diese Menschen nichts *Eingeübtes*, sondern etwas *Eingelebtes*; es ist für sie nicht Spiel, sondern Wirklichkeit. Die Spieler haben sich in das heilige Drama hineingebetet; sie *sind*, was sie darstellen.

Es liegt im Wesen des Eingeborenen begründet, die Dinge naturalistisch zu sehen. Er lernt alles „durch die Augen“, wie es in der Einführung heißt, nicht durch abstraktes Denken. Für das Konkret-Sinnenfällige ist er aufgeschlossen. Trotzdem haben die Spieler mit feinem Gespür erkannt, daß das Große, Erhabene am eindrucksvollsten nicht realistisch, sondern im Symbol dargestellt wird. So sind auf dem Höhepunkt des Dramas, in der Kreuzigungsszene, nur die drei Kreuze sichtbar; der Herr und die beiden Schächer werden von einem Vorhang verdeckt.

Dem Spiel liegt der biblische Text nach der Lutherübersetzung zugrunde; eine gute Einführung in den Sinn der „Spirituals“ gibt das Vorwort. Diese Lieder wachsen so sehr aus der Mentalität der Eingeborenen heraus, daß man sich fragen muß, ob wir Europäer ihre Eigen-Art je ganz verstehen können. Sie sind ergreifend in ihrer kindlich-tiefen Schlichtheit, sind Gebete mit einem vielschichtigen Gehalt, in denen die menschliche Wirklichkeit des eigenen, allerpersönlichsten Lebens dieses Volkes, aus dessen Herz und Gemüt sie erwachsen, mitschwingt: seine Not, sein Leiden, seine Sehnsucht nach Freiheit und Erlösung.

Das Buch ist sehr zu begrüßen und zu empfehlen, weil es eine Brücke ist zum tieferen Verständnis des afrikanischen Menschen und Volkes, für seine Art, das Christentum zu leben.

Herstelle/Weser

Basilissa Hürtgen O. S. B.

Dieses Buch ist eine grundsätzliche, missionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der ganzen modernen Missionsproblematik, die die evangelischen Missionen und Kirchen seit den letzten Jahrzehnten in zunehmendem Maße beschäftigt. Das Buch ist dazu angetan, auf die protestantische Missionsproblematik klärend, weiterführend und richtunggebend zu wirken. Eine Reihe der behandelten Probleme beschäftigen auch die katholische Mission. Es sind dies vor allem die Fragen, die das Volkstum der zu missionierenden Völker aufgibt, und die Frage nach dem Maß der Eigenständigkeit der Missionskirchen entsprechend ihrem Volksnomos. Unter diesem Gesichtspunkt hat das Buch auch für die kath. Missionswissenschaft seine nicht zu übersehende Bedeutung, wenn auch die katholische Lösung der Probleme in vieler Hinsicht anders sein wird als für die prot. Mission (= M). Die kath. M. ist in der Untersuchung von B. nur am Rand behandelt. Das geschieht in sachlicher Weise. Die Leistungen der kath. M. werden anerkannt, die kath. Missionspraxis aber wird von den aus dem prot. Denken heraus gewonnenen Gesichtspunkten abgelehnt. Das Nebeneinander von kath. und prot. Missionsarbeit auf den Missionsfeldern wird als Konkurrenz empfunden, bei deren Ablehnung antikatholische Affekte unübersehbar mitschwingen. Die Andersartigkeit des kath. und prot. Denkens kommt dabei deutlich zum Ausdruck.

Dem Vf. geht es um die Verwirklichung der Kirche auf den Missionsfeldern. Sein Denken ist ökumenisch bestimmt. Aber gerade in dieser Orientierung wird die ganze Problematik des ökumenischen Denkens deutlich. Dadurch wird das Buch geradezu zu einem Schulbeispiel für diese Problematik. Von hier aus ergeben sich auch die Einwände, die gegen die vom Vf. vorgetragene und im wesentlichen aus dem protestantischen Denken übernommenen Lösungen katholischerseits erhoben werden müssen, wobei freilich auch die deutlich zu Tage tretende Überwindung mancher alter protestantischer Positionen und die Hinführung zu Lösungen, die ein aussichtsreiches Gespräch zwischen kath. und prot. Theologie ermöglichen, nicht übersehen werden darf. Das Kernproblem des Buches ist die Frage nach der Kirche. Der Vf. untersucht diese Frage mit großer Gründlichkeit. Die Heilige Schrift, die Lehre der Reformatoren und der prot. Bekenntnisschriften, die Ergebnisse der neueren biblischen Forschung, die Missionserfahrungen werden gefragt und ausgewertet und zeigen eine Vielgestaltigkeit von Lösungsversuchen auf, denen hier nicht im einzelnen nachgegangen werden kann. In den Untersuchungen des Vf. wird die Zwiespältigkeit sichtbar, die dem prot. Verständnis vom Wesen der Kirche anhaftet. Der Vf. weiß um die Wirklichkeit der Allgemeinen Kirche als geschichtlicher Erscheinung und um ihre wesentliche Einheit im Lauf der Geschichte und glaubt auch an den Fortbestand dieser Einheit in horizontaler Richtung durch alle Konfessionen und Denominationen hindurch und an ihre Verwirklichung in der ökumenischen Bewegung. Die einzelnen Konfessionen und Denominationen sind ihm die mannigfaltigen Ausprägungen desselben gesamtkirchlichen, in den alten ökumenischen Bekenntnissen niedergelegten Glaubens. Die Frage nach der Häresie wird nicht gestellt und scheint für den Vf. belanglos zu sein. Konkret wird die Allgemeine Kirche aber für ihn wie für den gesamten Protestantismus

zunächst in der Ortskirche, die aus dem Allgemeinen Priestertum der Gläubigen hervorgeht und sich auf dieses gründet. Die Kirche baut sich in dieser Sicht also nicht von oben, d. h. von der Gesamtkirche, sondern von unten her aus der Zusammenfassung der Gläubigen zur Ortskirche, Landes- und Volkskirche auf, die sich in Synoden organisiert, die durch die notwendigen kirchlichen Ämter, das Evangelisten-, Lehrer-, Pastoren- und schließlich durch das Bischofsamt ergänzt und unterbaut werden. Dem Bischofsamt wird dabei die Aufgabe zugewiesen, die Kontinuität des Glaubens zu sichern und den Zusammenhang mit der Allgemeinen Kirche zum Ausdruck zu bringen.

Aber in der Begründung dieses Aufbaus ist der Vf. nicht überzeugend. Er liest die Hl. Schrift in prot. Schau und übersieht dabei entscheidende Tatsachen. Das gilt sowohl für den Begriff der Ortskirche wie für die Ämter der Kirche. Die von Paulus begründeten Ortskirchen wie auch die sieben Kirchen in Apc. 2—3 sind nicht eigenständige Kirchen im Sinne des Protestantismus, sondern Teilkirchen der universalen Kirche. Die Bezeichnung „Kirche“ steht hier als pars pro toto. Ebenso sind die Anfänge der kirchlichen Ämter nicht in den paulinischen Briefen, d. h. in der apostolischen Zeit zu suchen, sondern in der Einsetzung des Apostelamtes (Mt 10, 1—15), des Amtes des Primates (Mt 16, 15—19; Joh 21, 15—17) und einer festumgrenzten Schar von Priestern (Luk 10, 1—12) durch Christus. Die von den Aposteln eingesetzten Ämter sind erst aus den von Christus eingesetzten Ämtern abgeleitet, wie auch die Ortskirchen Teile der von Christus gestifteten Kirche sind (Mt 16, 18). Diese von Christus eingesetzten Ämter begründen die Einheit der Kirche. Ihr Bestand schließt die Spaltung der Kirche in Konfessionen, Denominationen und Volkskirchen aus und stellt mit ganzem Ernst die Frage nach der Häresie. Die „Ortskirche“ kann darum keine eigenständige, sich gegen andere Kirchen konfessionell abgrenzende Größe mit selbständiger Leitung und Regierung, sondern nur Glied und Darstellung der Gesamtkirche sein. Die Frage nach der Selbständigkeit der jungen Kirche, die der Protestantismus stellt und in prot. Sicht beantwortet, ist von einem richtigen biblischen Kirchenverständnis her falsch gestellt. Kirche entsteht nicht von „unten“, sondern von „oben“ her. Auch bei einer dem Volkstum angepaßten Gestaltung kann die „junge Kirche“ nur Glied der allgemeinen Kirche sein und muß mit dieser in Lehre, in Kultus und in Leitung eine untrennbare Einheit bilden.

Gerade das Buch von B. macht deutlich, daß die prot. Lösungen, mögen sie nun episkopalistisch-anglikanisch wie in Nigeria, kongregationalistisch-amerikanisch wie in Korea oder volks- und landeskirchlich nach deutschem Vorbild wie bei den Batak sein, mit Notwendigkeit in Krisen hineinführen muß, die eine echte Verwirklichung der Kirche erschweren und in Frage stellen. Der Vf. sieht diese Gefahren und ist bemüht, einen Ausweg aus ihnen zu zeigen. Aber die an sich richtige Forderung der „Christonomie“ ist in ihrem Inhalt zu unbestimmt und bietet keine ausreichende Lösung. Auch der ökumenische Weg, der dem Vf. vorschwebt, löst nicht das Problem, um das es hier geht. Es zeigt sich auch hier, daß die „ökumenische“ Lösung noch nicht katholisch ist. Wie die Lösung der in dem Buch behandelten Probleme sich in katholischer Sicht gestaltet, kann die Missionszyklika Pius' XII. über die Mission in Afrika „Fidei Donum“ deutlich machen (Herder-Korrespondenz Juli 1957 S. 474 ff.).

Münster/W.

*Friedrich Richter*

BOUSACK, CHRISTIAN, OFM: *Chinesische Wortkunde* — Spezialausgabe für Shantung — Neue Methode, die chinesische Sprache durch die Wortquell-Rechtschreibung tonrein sprechen zu lernen (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster/Westfalen. Hrsg. von Thomas O h m OSB, Heft 5). Münster, Aschendorff, 1957, X und 106 Seiten, kart. DM 8,—.

Vorliegendes Buch ist mit außerordentlichem Fleiß geschrieben. Über 25 Jahre beschäftigte sich der Vf. theoretisch und praktisch mit der Tonlehre der chines. Sprache, besonders der Provinz Shantung, die bis heute kaum bearbeitet worden ist.

Die chines. Sprache, besonders ihre Tonität, bereitet fast allen Europäern große Schwierigkeiten. Die meisten Missionare sprechen in ausländischem Ton Chinesisch. Die ausführliche Tonlehre von B. bietet zum erstenmal eine Hilfe für das Studium der chines. Aussprache, besonders für die zukünftigen Missionare von Shantung. Wer den Stoff dieses Buches beherrscht, kann Chinesisch genau so aussprechen wie die Chinesen selbst.

Die Aussprache von Peking ist zwar für ganz China maßgebend, ist aber bis heute in dem großen Reich noch nicht durchgeführt. Die Bewohner von Shantung und ihre Aussprache werden in China allgemein geschätzt. Die chines. Aussprache ist zwar nach Gegenden ein wenig verschieden, doch gilt die Aussprache von Tsinan, der Provinzialhauptstadt von Shantung, nicht nur für das kleine Gebiet um Tsinan, sondern für die ganze Provinz. Denn die Aussprache der Provinzialhauptstadt wird gewöhnlich als die bessere betrachtet. Die Aussprache von Shantung-Tsinan wird mit Ausnahme von 2 oder 3 Provinzen in ganz China verstanden. Nach Wang-li gehört die Aussprache von Shantung zusammen mit den Aussprachen von Hopei, Shansi, Nordhonan und der Mandchurei zur Hopei-Shantung Sprachgruppe (vgl. Yang-Kun, *Valuation of Chinese Characters*. Hongkong 1953, 49) und diese Gruppe zusammen mit sechs anderen Sprachgruppen zum sog. „Mandarin“, wie die englische Bezeichnung für *Kuo-yü* oder die allgemein gültige chines. Aussprache lautet.

Das Schriftsystem der Wortquell-Rechtschreibung (*Romanisatio interdialectica*) scheint zunächst unschön und kompliziert zu sein. Hat man sich aber daran gewöhnt, so wird man anders urteilen.

Da Vf. wie die meisten Chinamissionare hauptsächlich auf dem Lande tätig war, finden sich in seinem Buch viele bäuerliche Ausdrücke und ihre Aussprache. Das Buch ist zwar für die Missionare bestimmt, die hauptsächlich auf dem Land wirken wollen, doch gelten solche Ausdrücke und ihre Aussprache bei den Stadtbewohnern, besonders bei den Gebildeten, als unschön und werden beim Sprechen absichtlich vermieden. Wenn man dagegen das allgemein gültige Chinesisch der Gebildeten beherrscht, wird man sich leicht an die Landbevölkerung anpassen können.

Die Tonlehre gibt zwar eine wertvolle Hilfe für die Erlernung der chines. Sprache, doch ist die Beherrschung des Stoffes nicht so leicht. Man braucht nach Meinung des Vf. wenigstens ein halbes Jahr.

Seit Jahren ist man bemüht, mit latein. Buchstaben die chines. Schriftzeichen zu schreiben, besonders in kirchlichen Kreisen. Der Grund ist, daß die chines. Schrift zu schwer ist. Es wird sogar behauptet, daß sie für die modernen Wissenschaften ungeeignet sei. Aber für die Chinesen selbst sind die chines. Schriftzeichen nicht so schwer. Die meisten können nur deshalb nicht lesen und

schreiben, weil die Schulpflicht in China noch nicht durchgeführt worden ist. Ein Beispiel: Die jungen Chinesen von Taiwan (Formosa) haben 50 Jahre unter der japan. Besatzung nur Südchinesisch und Japanisch gelernt. Nach 1945 haben sie in wenigen Jahren das Hochchinesisch fließend sprechen und schreiben gelernt. Denn dort besuchen heute fast 90% der Schulpflichtigen die Volksschule. Die chines. Regierung auf Taiwan hat vor, die Volksschule auf 9 Jahre zu erweitern. In 9 Jahren werden die Chinesen ihre Schriftsprache so gut lernen können wie die Europäer ihre Muttersprache.

Die kommunistische Regierung auf dem chines. Festland plant, die lateinischen Buchstaben einzuführen. Es wird im Westen vielfach angenommen, daß dadurch die chines. Schriftzeichen zum Tode verurteilt seien. Wenn die Kommunisten lange Jahre in China herrschen würden, könnten sie die neue Schrift mit Gewalt sicher einführen. Doch selbst unter den Kommunisten gibt es Meinungsverschiedenheiten. So wird die Zeit entscheiden. Niemand kann mit Sicherheit behaupten, daß die Kommunisten immer in China bleiben werden. Unter den 22 Millionen Chinesen außerhalb des von den Kommunisten besetzten chines. Festlandes besteht keine nennenswerte Bestrebung für die Schriftreform; sie lehnen sie ab.

Jedenfalls hat B. einen neuen Weg für die Studierenden der chines. Sprache geöffnet. Die zukünftigen China-Missionare, die die schweren chines. Schriftzeichen nicht lernen wollen, werden mit diesem Buch genügend Chinesisch für ihren Beruf lernen können. Denjenigen, die die chines. Schriftzeichen kennen, würde das vorliegende Werk auch eine Hilfe bieten, tonrein Chinesisch sprechen zu lernen. Vorzuziehen ist auf jeden Fall, die chines. Schriftzeichen zu lernen. Die gründlichste Lösung dieser Frage ist die Heranbildung genügender einheimischer Priester und Schwestern. Denn für diese bildet die Erlernung der chinesischen Schriftsprache kein Problem.

Münster/Westf.

P. Augustin Liu OFM (China)

BRETAGNE, GUY DE, OMI: *Pastorale Catéchétique*. Desclée de Brouwer, Paris 1953. 8°, 394 S.

Aus Vorträgen, die auf einem Missionskursus bei der Universität Ottawa gehalten wurden, hat Vf ein umfangliches Lehrbuch der Katechetik gebastelt. Es ist sehr übersichtlich wegen der eingehenden Einteilung und wegen der Verwendung verschiedener Druckgrößen. Den einzelnen Abschnitten sind Fragen und Themen für Übungsarbeiten angehängt.

Der Rahmen des Buches ist sehr weit gespannt: nicht bloß der Religionsunterricht für das eigentliche Lernkind, sondern die gesamte religiöse Erziehung vom Kleinkind bis zum Universitätsstudenten ist einbegriffen.

Der 1. Hauptteil (23—92): *La catéchistique* bietet einen Aufriß der Geschichte der Katechese und einen Überblick über die augenblickliche Situation und ihre Forderungen.

Dann folgt der 2., umfangreichere Hauptteil (93—376): *La catéchétique*, in vier Hauptabschnitten: 1. Die „Mystagogie“ handelt vom Ziel der Katechese, das wesentlich übernatürlich ist, 2. die *Kérygmatische* vom Objekt, wobei starker Nachdruck auf die Anpassung an die Hörer gelegt wird. Der Intellektualismus in der Glaubensverkündigung wird scharf verurteilt und der Vorrang von Bibel und Liturgie gegenüber dem Katechismus verlangt. 3. Die *Didactique sacrée* enthält eine Unterrichtslehre für die Kleinen, für den Katechismus und

für die Zeit des „Post-catéchisme“, des „catéchisme de persévérance“. Empfohlen wird die Münchener Methode und vor allem die Selbsttätigkeit des Schülers, die „aktive Methode“. Der 4. Teil, *Le catéchuménat*, befaßt sich mit der Organisation der religiösen Unterweisung. Es wird auf die Bedeutung des Milieus und auf die Schwierigkeiten innerhalb einer entchristlichten Umwelt hingewiesen und ein zeitgemäßes Katechumenat empfohlen.

In dem inhaltsreichen Buch wird eine weitschichtige Literatur verarbeitet, hauptsächlich aus dem französischen und angelsächsischen Sprachbereich. Viel benutzt wird Boyer und die in Brüssel erscheinende katechetische Revue *Lumen vitae*. Auch deutsche Autoren, vor allem Jungmann und Arnold, kommen zur Geltung; jedoch werden deutsche Namen vielfach falsch geschrieben, wie Larkner statt Lackner, Lozt statt Lotz, Grünther statt Günther, Wurst oder Würst statt Wust, William statt Willam. In dem Werke wird viel kritisiert und werden viele Forderungen allgemeiner Art erhoben; die positiven Vorschläge und die Bezugnahme auf die Praxis halten damit nicht gleichen Schritt. Das Buch will allerdings keine Methodik lehren und verweist dafür auf die entsprechenden Lehrbücher, aber diese Beschränkung schadet seiner Brauchbarkeit.

Die Missionskatechese wird wenig berücksichtigt. Einmal ist von der Notwendigkeit der Ausbildung der Katechisten die Rede (25 f). Erwähnt werden im geschichtlichen Teil die Missionskatechetiker Jos. d'Acosta, San Severino und J. Focher (47).

Wir gewahren allenthalben in der weltweiten Kirche den Beginn einer neuen Blütezeit der Glaubensverkündigung. Das vorliegende Werk ist ein schönes Zeugnis dafür.

Münster (Westf.)

Nisters

BROWN, L. W.: *The Indian Christians of St. Thomas*. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar. Cambridge 1956, University Press. XII und 315 S.

Der anglikanische Bischof von Uganda, vormals Leiter des „Vereinigten Theologischen Kerala-Seminars“ zu Trivandrum, befaßt sich in seinem Buch vor allem mit dem Teil der Thomaschristen, die sich heute „orthodox“ nennen. Alle anderen Gruppen werden nur bis zu dem Zeitpunkt ihrer Trennung von den Orthodoxen behandelt. Der erste Teil (11—163) bietet die Geschichte der Thomaschristen, die bis zum Jahre 1653 gemeinsam verlief. Der Gründung der ersten Christengemeinden durch den Apostel Thomas wird die Möglichkeit nicht bestritten, ja, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zugestanden (59). Sorgfältig, kritisch, unparteiisch sucht Vf. die von Parteilagen so verwirrte Geschichte der alten Christenheit zu entwirren, die sich seit der Trennung von Rom 1653 mehr und mehr zersplittert hat bis in unsere Tage. — Der zweite Teil (167—209) ist dem sozialen Leben der Thomaschristen gewidmet: den Beziehungen zu den Hindu und den Kastenlosen, dem gesellschaftlichen Aufbau der Gemeinden und dem täglichen Leben der Christen zu Beginn unseres Jahrhunderts. Das Ergebnis dieser Untersuchungen lautet: Ausländisch im Ursprung, haben sich die Gemeinden so tief im indischen Boden verwurzelt, daß sie durch und durch als „einheimisch“ gelten, wie keine andere Christengemeinde, die von europäischen Missionaren stammt. In der Kastenordnung nehmen sie den Platz gleich nach den Brahmanen ein. — Der dritte Teil beschreibt das religiöse Leben (213—296): Sonntagsgottesdienst, tägliche Gebete, sonstige gottesdienst-

liche Feiern, Glauben und Glaubensleben vor 1600 und in unseren Tagen. Die Arbeit beruht auf Verwertung einer reichen Literatur, gerade auch indischer Autoren. Leider scheint dem Vf. entgangen zu sein, daß von dem wertvollen Werk des P. FERROLI SJ: *The Jesuits in Malabar*, das er mit Recht hochschätzt, 1951 endlich auch zu Bangalore der 2. Band erschienen ist, der zu der verworrenen Geschichte des 16.—18. Jahrhunderts reiches Quellenmaterial beibringt. Zum Verständnis der malabarischen Christenheit, ihrer Stärke und Schwäche, ein unentbehrliches Buch!

Bonn

Jos. A. Otto SJ

*rm*  
CAMPS, ARNULF, O. F. M.: *Jerome Xavier S. J. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activity.* — Nouvelle Revue de Science Missionnaire (Supplementa VI). Schöneck-Beckenried/Suisse 1957. 8°, XX—260 S.

Durch die Erfolge und Tugenden des hl. Franz Xaver wurde der Name seines Großneffen Jerónimo Xavier stark verdunkelt. Erst in neuester Zeit ist durch die Studien Maclagans, Santos' und jetzt besonders durch P. Camps' Dissertation (Universität Freiburg/Schweiz) seine Bedeutung erkannt worden. Tatsächlich bedeutet Camps' Werk, das sich organisch in die *Supplementa* der NZM einfügt (in der sich ein Band über den berühmten Mohammedanermisionar R. Llull befindet), in der Forschung einen namhaften Fortschritt. Mit innerem Anteil, aufrichtigem Wohlwollen und objektivem Gerechtigkeits-sinn ging Verf. an den Stoff heran. Das Generalarchiv der Gesellschaft Jesu in Rom, das Britische Museum und die Vatikanische Bibliothek erwiesen sich als reiche Fundgruben. Auffallend schwach ist jedoch die iberische Halbinsel vertreten, vor allem Portugal. Durch die neuen Nachforschungen und durch die Heranziehung der einschlägigen Literatur konnten viele Autoren, z. B. Mac-lagan, Santos, D'Elia, Lee, in ihren Angaben und Urteilen verbessert oder vervollständigt werden.

Das Werk ist in vier Teile gegliedert. Zunächst werden wir mit dem Lebens-lauf und dem Schrifttum Xaviers bekannt gemacht, dann mit der religiösen Lage im Reich der Großmoguln unter Akbar und Jahängir, weiterhin mit der Kampfliteratur Xaviers gegen die Mohammedaner und schließlich mit seiner missionarischen Tätigkeit.

Xavier wurde als Jerónimo de Ezpeleta y Goñi 1549 in Navarra geboren, studierte in Alcalá Philosophie und trat 1568 in die Gesellschaft Jesu ein. 1581, schon Priester, kam er nach Portugiesisch-Indien, wo er in Bassein (bei Bombay) und Cochin Rektor der dortigen Kollegien wurde. Ende 1594 schiffte er sich nach Gujarät ein, um zu Kaiser Akbar zu reisen, der die Jesuiten in seine damalige Hauptstadt Lahore berufen hatte. Hier und später in Agra, wo-hin Akbar übersiedelte, wirkte Xavier mit Klugheit und Umsicht als Oberer der Mogulmission bis 1615, zuerst unter Akbar und nach dessen Tod (1605) unter Jahängir. Als Hofsprache diente Persisch, das Xavier sofort mit großem Eifer erlernte. In dieser Sprache verfaßte er die meisten seiner Werke. Er gab sich auch mit der Landessprache, dem Hindustani, ab. Seiner nimmermüden Hand entstammt eine stattliche Anzahl Werke, meist religiöse Schriften oder Kontroverslitteratur (gegen die Mohammedaner). Nicht wenige Originale oder Abschriften sind in indischen oder europäischen Bibliotheken vorhanden, wäh-rend andere einstweilen verschollen sind. Erwähnt seien ein Leben Christi,

der Apostel, verschiedener Heiligen, der Mutter Gottes, eine *Doutrina* in Hindustani, ein großer und kleiner Katechismus, eine Übersetzung der Psalmen und der Evangelien, vielleicht auch eine portugiesische Übersetzung des Korans und vor allem die *Fuente de vida* (gegen die Mohammedaner). Zahlreiche Briefe sind im Original oder in Abschriften erhalten (Liste S. 40—48, aus den Jahren 1594 bis zum Tod, 1617, vollständiger als bei anderen Autoren). — Sehr interessant ist der 2. Hauptteil, der uns an Hand der bisherigen Literatur und besonders auf Grund der zeitgenössischen Jesuitenberichte einen Einblick in die religiöse Lage im Reich der Großmoguln bietet: Der Eklektiker Akbar und der Politiker Jahāngīr hatten dem Islam entsagt und gewährten Glaubensfreiheit, die auch der kath. Mission zugute kam. (Der Islam gelangte nach Jahāngīr wieder zur vollen Geltung und so blieb der sichtbare Erfolg der Missionare sehr bescheiden.) Als Gegner sind vor allem die Mohammedaner, aber auch die Hindus zu nennen. — Das Kernstück der Schrift Camps' ist der 3. Teil, der sich mit dem umfangreichen Kontroversbuch *Fuente de vida* (und seiner verkürzten Fassung) beschäftigt. Xavier hatte es schon in den ersten Jahren seines Aufenthaltes im Mogulreich verfaßt, aber es diente ihm auch später noch als Grundlage bei den mündlichen Auseinandersetzungen mit den Mohammedanern. Hier kommen die bekannten Themata zur Sprache, die zwischen Christen und Moslems umstritten sind. Xavier zeigt sich als guter Kenner des Korans und der Lehren des Islams, so daß ihn Camps auch auf Grund der modernen Fachliteratur verhältnismäßig selten zu korrigieren hat. Mit Recht hebt Camps die vornehme und sachliche Art hervor, mit der Xavier Mohammed und die Gegner behandelt, worin er sich von den zeitgenössischen Gegnern sichtlich abhebt und an jene mittelalterliche Tradition anknüpft, deren Führer Llull war. Was die Bekämpfung des Islam betrifft, wäre es nützlich gewesen, die spanischen und portugiesischen Jesuitenautoren des 16. Jhs. zu studieren, um möglicherweise auf unbekannte Quellen Xaviers zu stoßen. Dieser versteht es übrigens, die schwachen Stellen des Islam ins rechte Licht zu rücken und das Christentum als überlegene Religion darzustellen. — Im letzten Hauptstück zeigt uns Camps Xaviers Tätigkeit als Missionar: Dieser hatte sich zuerst durch das Studium der Sprachen und der Umwelt für seinen Beruf vorbereitet. Er schrieb darauf die erwähnten Werke für die kommenden Missionare und wollte bloß als Säemann wirken, während andere ernten sollten. Sein Einfluß bei Hof war nicht ohne Nutzen für die Mission (z. B. die Gewährung eines Farmān i. J. 1602). Geschickt verstand er es, durch Beschaffung von zahlreichen Bildern aus Europa den für die Kunst interessierten Hof auf das Christentum aufmerksam zu machen (auch hierin erweitert Camps unsere Kenntnisse über dieses Thema). Xavier disputierte wiederholt mit Mohammedanern, wobei er in der Hitze des Gefechts zuweilen die irenische Linie seiner Werke vermissen läßt (was Camps wohl etwas zu streng beurteilt). — Der letzte Abschnitt zeigt uns die Entfaltung des christlichen Lebens in den Hauptstädten der Großmoguln: die feierliche Begehung des Kirchenjahres mit den liturgischen Höhepunkten, die prunkvollen Begräbnisse der Christen, die zeremonielle Spendung der Taufe, die Verwendung der christlichen Kunst und die mannigfache Ausübung der Nächstenliebe. Das Buch widerlegt so eindrucksvoll die heute sehr beliebte Anklage der Zwangsbekehrungen durch die Missionare.

Wenn wir an diesem interessanten und lesenswerten Buch etwas auszusetzen haben, sei es weniger als Tadel aufzufassen denn als Ansporn. Nicht selten wird schon Bekanntes wiederholt, so daß gelegentlich eine größere Kürze an-

gebracht wäre. Die Transskription von portugiesischen (und spanischen) Namen und Sätzen ist manchmal fehlerhaft (so heißt der öfter zitierte Gonzalez oder Gonsalvus richtig Gonçalves) und im allgemeinen etwas sonderbar; der Verfasser hätte sich hierin an die Regeln der heutigen Texteditionen halten sollen. Er mag die Schwierigkeiten selbst gefühlt haben, da er später nicht mehr die Texte, sondern nur den Standort verzeichnet. Gewiß wäre auch eine psychologische und charakterliche Erfassung der Persönlichkeit Xaviers dem Leser willkommen gewesen.

Rom

J. Wicki S. J.

*Catéchèse et Missions. Rapports et compte rendu de la XXV semaine de Missiologie*, Louvain 1955. (Muséum Lessianum; Section Missiologique, no 34.) Desclée de Brouwer (1956), 239 S., 150 frb.

Der 25. missionswissenschaftl. Kongreß in Löwen (1955) war wie seine Vorgänger recht bedeutungsvoll und segensreich.

Der vorliegende eingehende Tagungsbericht enthält einen geschichtlichen Überblick, der die „Missiologie“ — ein von Kard. van Rossum 1924 geprägter Fachausdruck — sozusagen mit den Löwener Studienwochen gleichsetzt. Die missionswissenschaftlichen Arbeiten in anderen Ländern, z. B. auch die Tätigkeit Prof. Schmidlins seit 1911, wird dabei übersehen. Darüber wundern wir uns nicht; es handelt sich eben um eine Festrede, und Festreden sind nicht bloß glorifizierend, sondern meist auch simplifizierend.

Das Anliegen des Kongresses war die *Katechese in den Missionen*. Dabei wurden Bibel und Liturgie als die Hauptangelpunkte herausgestellt. In 18 Referaten, teils französisch, teils flämisch, sprachen gewiegte Fachmänner über die katechetischen Grundsätze und erfahrene Missionare über ihre Praxis. Nur einige seien erwähnt (was aber kein abwertendes Urteil für die andern bedeutet): P. Vincent AyeI, Herausgeber der Vierteljahrschrift *Catéchiste* (Paris), gab einen knappen, klaren und einläßlichen Bericht über „Principes, courants et perspectives de la catéchèse moderne“. P. Charlier aus Maredsous, Herausgeber von *Bible et Vie Chrétienne*, fordert emphatisch das Gotteswort der Hl. Schrift als Grundlage und Inhalt der Katechese. Er verwirft den intellektualistischen Katechismusunterricht, lehnt alle „Biblischen Geschichten“ ab und tadelt scharf die Verwendung der Bibel für irgendeinen katechetischen Lehrzweck — Forderungen, denen wir uns nicht ganz anschließen können, und die teilweise auf der Tagung selbst bereits ihre Korrektur fanden. P. Ranwez SJ von der katechetischen Zentrale *Lumen Vitae* in Brüssel sprach über die Christozentrik. Er schlug vor, im katechetischen Verfahren zu beginnen mit Gott im Himmel, seiner Größe, Güte, Allmacht usw., dann überzugehen zur sakramentalen Gegenwart Christi und darauf erst die geschichtlichen Heilsvorgänge zu behandeln, damit von den Katechumenen die Person Christi nicht als etwas Geschichtliches, Vergangenes aufgefaßt werde und so die Ichnähe besser gewahrt bleibe.

P. Heugens schilderte das lange und strenge Katechumenat (4—5 Jahre), wie die Weißen Väter es in Urundi handhaben, und die dadurch erreichten großen Erfolge. Allerdings läßt sich diese Methode nicht ohne weiteres auf ein anderes Milieu übertragen. Andere Referate verbreiteten sich über die Katechese in verschiedenen Ländern und Völkern: Bantu, Zande, Bakongo, Pakistan, Punjab, Japan, Eskimo. Dabei wurden auch Einzelfragen der missionarischen

Praxis besprochen; z. B. bei den Vorträgen über die Verwendung von Anschauungsmaterial das Problem, ob die Personen der Heilsgeschichte in Afrika als Weiße oder als Schwarze darzustellen seien. Zu einer eindeutigen Lösung kam man aber nicht.

Es scheint, daß der Rahmen der Tagung zu weit gespannt war. Die Vorträge standen auf bemerkenswerter Höhe; sie wurden durch ergiebige Aussprachen ergänzt.

Münster (Westf.)

Nisters

*Ecclesia Apostolica*, hrsg. vom Kath. Akademischen Missionsbund. Münster (Westf.). 1957. 23 S.

Ein kleines Heft in Fotodruck, das nicht nur von der Arbeit des Kath. Akademischen Missionsbundes (KAMB) berichtet, sondern auch in einer Reihe kurzer, aber sehr klarer Aufsätze über Missionsfragen orientiert z. B. über die Errichtung der Hierarchie in den Missionsländern oder über neue missionarische Versuche und Bücher. Es ist erfreulich zu sehen, wieviel Aktivität hinter diesen Blättern steht, ohne dabei in eine verhängnisvolle Hast zu verfallen, was besonders schön in dem Aufsatz „Schnelligkeit“ zum Ausdruck kommt.

Hamburg

Ad. Rodewyk SJ

GRENTRUP, THEODOR: *Die Apostolische Konstitution „Exsul Familia“ zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage*. Mit Text, Übersetzung, Kommentar. Verlag „Christ unterwegs“, München 1955/56. 247 S. Geb. DM 15,80.

Gr., der bereits mehrfach dem Problem der nationalen Minderheiten seine wissenschaftliche Aufmerksamkeit gewidmet hat, ist der berufene Mann, die Magna Charta zu interpretieren, die Papst Pius XII. am 1. 8. 1952 in der Form der Apostolischen Konstitution „Exsul Familia“ der kirchlichen Aufgabe an Auswanderer und Flüchtlingen gegeben hat. Wenn der Papst auch darauf verzichtet hat, den kirchlichen Standpunkt zum Recht auf Auswanderung lehrmäßig darzustellen, wie er es z. B. in seinen beiden Reden vom 2. 7. und 18. 10. 1951 tat (AAS 43, 1951, 554—557; *L'Osserv. Rom.* n. 243 vom 19. 10. 1951), so hat er doch im historischen Teil der Konstitution dargelegt, wie alle Christen, die im Laufe zweier Jahrtausende zur Nachfolge der heimatlos gewordenen Heiligen Familie berufen waren, seien es freiwillige Auswanderer oder gewaltmäßig Vertriebene, die besondere Sorge der Kirche geweckt haben; es ist nicht erst die Härte unserer gnadenlosen Zeit der Heimatvertreibungen gewesen, welche dieses seelsorgerische Problem aufgegeben hat. Mag die Auswanderung auch zunächst dem das irdische Wohl besorgenden Staat zufallen, so ist sie doch auch eine kirchliche Angelegenheit, weil der Christ gerade in der äußeren Gefährdung der intensiveren Seelsorge bedarf und die Ausübung der sozialen, vom staatlichen Recht kaum normierbaren Tugenden verlangt, deren Lehrerin die Kirche ist (Gr. 128).

Im zweiten, normativen Teil der Konstitution erläßt der Papst in 56 Nummern Rechtsvorschriften für diese Auswandererseelsorge. Sie wird der Oberleitung der Hl. Konsistorialkongregation unterstellt, bei der ein „Oberster Rat der Auswanderung“ und ein besonderes Amt des „Delegaten für die Werke der Auswanderung“ errichtet werden (nn. 1—17). Hier wird die Oberleitung über die Auswanderermissionare und Schiffskapläne ausgeübt, die unter

Führung der für die einzelnen Länder berufenen Direktoren auf den Auswanderungsschiffen und an den Auswanderungsorten die Seelsorge ausüben (nn. 18—31). Den Ortsbischöfen wird die Seelsorge an den Zugewanderten innerhalb ihrer Sprengel besonders anempfohlen; den Auswandererseelsorgern werden ihre Rechte und Pflichten einschließlich ihrer Stellung zum Heimat- und zum Ortsbischof klar normiert (nn. 32—40). Mit den besonderen italienischen Verhältnissen befassen sich die nn. 41—56, welche die geistliche Betreuung der Auswanderer durch die Bischöfe Italiens und das von der Hl. Konsistorialkongregation abhängige Päpstliche Priesterkolleg für die italienischen Auswanderer behandeln.

Gr. hat diese Konstitution mit seiner Einleitung, seiner Übersetzung und eingänglichen Kommentierung für das deutsche Sprachgebiet in vorzüglicher Weise erschlossen. In der druckmäßigen Anordnung verbleibt nur der Wunsch, daß wenigstens der normative Teil der Konstitution besser in Spalten nebeneinandergestellt im lateinischen und deutschen Text wiedergegeben worden wäre.

Neben der wohl gelungenen Übersetzung (15—64) ist das Kernstück der Studie der eingängliche und erschöpfende Kommentar zur päpstlichen Konstitution (65—126), der das Hauptinteresse derselben in jeder Weise erhellt: der Entwurzelung der Auswanderer und Flüchtlinge aus dem heimatlichen Boden und damit der heimatlichen Seelsorge entgegenzuwirken, ihre Einwurzelung im fremden Land unter Wahrung ihrer nationalen und rituellen Eigenart kirchlich zu fördern, die Grundlage einer gedeihlichen Auswandererseelsorge, nämlich geeignete und in klaren Unterordnungsverhältnissen lebende Priester, zu sichern. Daß auch das Apostolat an den berufsmäßig Heimatlosen, nämlich den Seelenten und den Hafenangestellten, miteinbezogen wurde, zeigt, wie umfassend die kirchliche Aufgabe unter dem Aspekt der Auswandererseelsorge gesehen ist.

Dank verdient Gr. für die Zeichnung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der „leidvollen Tragödien, mit denen die massenhafte Flucht und Heimatlosigkeit in der neuesten Zeit belastet sind“ (132). Der mit reichem Zahlenmaterial belegte Überblick über das Flüchtlingselend in der Welt seit 1918 (133—150) weist die Vordringlichkeit des päpstlichen Anliegens auf. In seiner Analyse des von der päpstlichen Konstitution umsorgten Personenkreises und des erfaßten Sachbereiches (151—200) vertieft der Vf. das Verständnis mit Darlegungen über die Handhabung des Auswandererproblems durch staatliche und übernationale Instanzen und mit einem aus christlichen soziologischen Grundsätzen klar entwickelten „Recht der Flüchtlinge und Auswanderer“. Anhang, Anmerkungen und Index (201—247) runden die Studie zu einem in Vollständigkeit und Handlichkeit alle Wünsche befriedigenden deutschen Handbüchlein der kirchlichen Auswanderungsfragen. Der Verlag hat die wertvolle Arbeit in guter Ausstattung vorgelegt.

München

*Audomar Scheuermann*

*Jahrbuch Evangelischer Mission 1957.* Hrsg. von Jan Hermelink. Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe. 128 S. Kart. DM 2,—.

Enthält Beiträge von H. Renkewitz (Die Missionsverantwortung der Kirche), H. Lilje (Revision unserer Missionsmethodik?), H. Neumeyer (Begegnung mit jungen Kirchen), G. Jasper (Mission an Israel) sowie eine Rundschau über die Deutsche Evangelische Mission, Statistik derselben etc. Nach dem

ersten Aufsatz haben „wir nicht den Auftrag bekommen“, „die ‚Kirche‘ zu den Völkern zu bringen“, wenn auch die Kirche „ihren ganz bestimmten Platz auf dem Wege, dem kommenden Herrn entgegen, erhalten hat“ (7). Lilje berichtet u. a. von der „Nichtkirchen-Bewegung“ in Japan (33). Nach Jasper lauert die „Gefahr am Wege, daß wir uns mit einer Koexistenz zwischen Kirche und Synagoge abfinden“ (60). Die Judenmission fordert ein „existentielles Zeugnis“. Das Gespräch mit der Synagoge legt uns einen „Zwang zum christologischen Denken“ auf.

Thomas Ohm

LAURES, JOHANNES: *Gracia Hosokawa*. Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen, 1956. S. 133.

In den letzten 20 Jahren ist in Japan vor allem durch die japanischen Biographien von Iwao MITSUE und Soogo Oi und die wissenschaftlichen Einzelstudien von Hermann HEUVERS SJ und Alphons KLEISER SJ das Interesse an der edlen christlichen Frau Gracia HOSOKAWA (1563—1600) sehr gestiegen. Das vorliegende Werk ist die erste moderne Biographie in deutscher Sprache. Gracia HOSOKAWA war die schöne, feingebildete Tochter des schwertgewandten Mitsuhide AKECHI, des Feldherrn und unglücklichen Mörders des großen ODA Nobunaga. Durch Vermittlung Nobunagas wurde sie Gemahlin des Ritters und Generals Fujitaka HOSOKAWA, dem sie mehrere Kinder gebar und dessen Geschick sie in alt-japanischer Treue in Glück und Unglück teilte. Durch harte Schicksalsschläge aufgerüttelt, suchte sie Antwort auf die Probleme des Menschenlebens, und als ihr ungläubiger Gemahl, der viel mit dem christlichen Ritter Ukon Takayama verkehrte, vom Christenglauben erzählte, wandte sie sich ihm sogleich innerlich zu. Da der Gemahl ihr eifersüchtig jeden unbewachten Verkehr mit der Außenwelt verwehrte und ihr nicht erlaubte, mit den Missionaren Verbindung aufzunehmen, schickte sie heimlich ihre Mägde, um sich durch sie von den Missionaren belehren zu lassen, und ließ sich in der Verfolgung 1587 von einer Dienerin taufen. Nur einmal war es ihr vergönnt, eine katholische Kirche zu betreten, aber zu Hause lebte sie streng nach den Lehren des Christentums, das aus einer eigenwilligen, anspruchsvollen Schloßherrin eine heroische Jüngerin Christi machte. Kurz vor der entscheidungsvollen Schlacht von Sekigahara 1600 starb sie in ihrer Wohnung eines gewaltsamen, tragischen Todes, indem ein Gefolgsmann sie dem Befehl ihres heidnischen Gatten gemäß enthauptete, damit sie nicht in die Hände der Feinde falle. Wegen ihres heroisch ertragenen Todes ist ihr Andenken in Japan auch in heidnischen Kreisen noch lebendig.

Der Vf. hat der Kirche Japans mit diesem Buche einen guten Dienst erwiesen. Denn nichts macht auf den wohlmeinenden Heiden und Katechumenen mehr Eindruck als große Gestalten des eigenen Volkes, die in schwierigen Verhältnissen gelebt und durch ihren Glauben das Leben gemeistert haben. Gracia H. beweist die große Werbekraft des christlichen Glaubens inmitten der Rohheit des damaligen kriegerischen Zeitalters. Aber auch für den Katholiken in Japan hat diese Gestalt große anregende Bedeutung, da sicherlich auch heute noch viele von Christus erfüllte Frauen im Schicksal der Gracia ihr eigenes, oft schwieriges Schicksal wiedererkennen.

Der bekannte Geschichtsforscher und Professor an der Sophia-Universität in Tokyo hat in diesem Büchlein die Angaben der alten japanischen Familienchroniken und der zeitgenössischen Missionsquellen sowie die neuere Literatur

zu einer wissenschaftlich hochstehenden, gut lesbaren Biographie zusammengefaßt, der hoffentlich bald die japanische Version folgen wird. Das Buch wird jeden Freund des japanischen Volkes erfreuen; besonders aber sei es den jungen Japanmissionaren empfohlen, die daraus den Geist des alten Japan und die Glaubensnot vieler japanischer Familien besser verstehen können.

Münster/Westf.

P. Dr. Bernward Willeke, OFM

Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission. Missionsstudien-woche 1956. Herausgegeben von P. Dr. Laurenz Kilger OSB (Münster/W 1957). 287 S.

Endlich erschien die von allen Teilnehmern der Würzburger Missionsstudien-woche — und nicht nur von diesen — sehnlichst erwartete Ausgabe der auf der Tagung gehaltenen Referate (z. T. in ausführlicherer Fassung) mit den Diskussionsthemen und ihren Ergebnissen sowie kurzen Hinweisen auf den Verlauf der Tagung. Über die Vortragsfolge und den Inhalt der einzelnen Referate berichtete der Herausgeber in ZMR 40, 1956, 206—209.

Es sind grundsätzliche Fragen, die hier behandelt werden, von entscheidender Bedeutung für den Missionswissenschaftler und für den Missionar. In einer Zeit, wo der „Reiz des Neuen“ Triumphe feiert, muß mit aller Deutlichkeit betont werden, daß es nur eine Neuheit gibt, die imstande ist, dem Leben des Menschen neuen Sinn und Inhalt zu geben: die christliche Botschaft. Sie vermittelt einen neuen Gottesbegriff, eine neue sittliche Haltung gegenüber Gott und den Menschen; sie schafft einen neuen Menschen, eine neue Gemeinschaft; sie wirkt sich läuternd und gestaltend aus auf alle Lebensbereiche. Ebenso wichtig aber ist die klare Herausstellung des wesentlich Neuen für eine sinnvolle Verkündigung und kluge Gegenüberstellung zum „alten“ religiösen und kulturellen Bestand der Missionsvölker. Nur wenn deutlich unterschieden wird, was wesentlich christliche Botschaft und was kulturbedingte (abendländische) Zutat und Form ist, kann der Gefahr der Verfälschung des Neuen begegnet und das rechte Verhältnis zum „Alten“ gefunden werden. Um diese beiden Anliegen geht es hier letztlich. So bilden die Vorträge der Würzburger Studien-woche einen wertvollen Beitrag zur systematischen Missionswissenschaft. Zugleich geben sie viele praktische Hinweise. Ihr Studium muß jedem Missionar empfohlen werden.

Hünfeld bei Fulda

J. Metzler OMI

OHM, THOMAS: *Das Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster.*

In: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Mitteilungsblatt, Heft 9. Düsseldorf 1957, 3 ff. Eine gedrängte Darstellung der Forschungsarbeit des Instituts, seiner Ziele, seiner Schwierigkeiten und seiner Leistungen.

OTTO, JOSEF ALBERT, S. J.: *Warum Mission?* Butzon & Bercker. Kevelaer. 30. S.

Eine Schrift, die für weitere Kreise geschrieben ist und allerweiteste Verbreitung verdient. Die Mission ist theologisch notwendig, zeitgeschichtlich vordring-

lich, verlangt Anpassung, hat bestimmte Chancen verpaßt und gibt doch Grund zur Hoffnung. Das Chaos in der Welt von heute ist ein Übergang zu einer neuen Ordnung der Welt und zu einer neuen Weltkirche.

Thomas Ohm

ROUX, ANDRÉ: *La prière pour la mission à l'origine de la Société des Missions évangéliques de Paris et aujourd'hui*. Société des Missions Evangéliques de Paris. Paris 1956, 85 S.

Das Büchlein zeigt, wie in der Pariser evangelischen Missionsgesellschaft früher für die Mission gebetet wurde und heute gebetet wird, betont die Wichtigkeit des Gebetes für die Mission, speziell in unserer Zeit, und gibt Winke für das Missionsgebet. Auch für Katholiken sehr lehrreich und anregend!

Thomas Ohm

ROUX, HEBERT: *Eglise et Mission*. Société des Missions Evangéliques de Paris. Paris 1956. 91 S.

Wem es darum geht, zu erfahren, wie man im französischen Protestantismus, speziell in den protestantischen Missionskreisen Frankreichs über die Beziehung zwischen Kirche und Mission denkt, wird dieses Büchlein mit Gewinn lesen. Man sieht, wie ernst um die Fragen gerungen wird und wie man dabei immer wieder auf die Heilige Schrift als die letzte und einzige Autorität (41) zurückgreift. In dem ersten Kapitel wird über die Fundamente gehandelt, wobei Vf. zu dem Ergebnis kommt, daß die Kirche ihrem Ursprung, ihrem Wesen, ihrer eigentümlichen Funktion und ihrer Bestimmung nach apostolisch ist. Im Lichte dieses Ergebnisses werden dann von der Mission aus Fragen an die Kirchen und von den Kirchen aus Fragen an die Mission gestellt. Alles läßt sich kurz zusammenfassen in dem Satz: „La Mission, c'est l'Eglise consciente qu'elle est l'Eglise sainte, une, apostolique, parce qu'universelle“ (13). Auf einige Sätze sei eigens hingewiesen, so auf die These, daß die Probleme der Mission in Wirklichkeit Probleme der Kirche sind (18). „Le Nouveau Testament ignore la dualité Eglise-Mission“ (25). „Die Mission gründet die Kirche“ (26). „Alle Funktionen der Kirche kulminieren in der apostolischen Funktion“ (29). „C'est la fonction apostolique qui doit donc commander, justifier et ordonner ses institutions, sa structure interne, ses ministères“ (47). „La missiologie fait nécessairement partie de la théologie ecclésiastique“ (50)!

Thomas Ohm

SCHÜTTE, JOHANNES, SVD: *Die Katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse. Versuch einer missionarischen Deutung*. (Missionswissenschaftliche Texte und Abhandlungen, 21.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 1957. SS 394, DM 29,50.

Das Werk will eine Prüfung und Wertung der katholischen Missionsarbeit in China sein. Vf. war selbst viele Jahre als Missionar in China und erlebte dort die Machtübernahme der Kommunisten und den äußeren Zusammenbruch der katholischen Missionsarbeit, die die Missionare aus ihrer Selbstsicherheit herausrissen und zur Besinnung und Selbstprüfung mahnten. Nach einleitenden

Darlegungen über die Situation der neueren Chinamission in vorkommunistischer Zeit und über den chinesischen Kommunismus wird dargestellt, wie in der rotchinesischen Presse die katholische Chinamission erscheint. Sch. sammelt das Material um 4 große Fragenkomplexe: Religion und Kirche — Mission im allgemeinen (Ziel der Mission, Missionsgeschichte, Mission und Patriotische Reform) — Missionsträger (Internuntius, Missionare, Laienapostel) — Missionsmethode (allgemein, Caritas, Missionsschule, Missionspresse). Zu den rot-chin. Anklagen und Vorwürfen, die meist übertrieben und verzerrt sind, aber durchschnittlich einen Wahrheitskern enthalten, nimmt Vf. immer sofort Stellung und prüft, wieweit die Aussagen falsch oder berechtigt sind und was eine künftige Missionsmethode daraus zu lernen hat. Die gegnerischen Aussagen stammen aus 18 chin. Tageszeitungen sowie einer Reihe von Broschüren, Abhandlungen und Büchern, die Vf. anfangs genau und mit chin. Zeichen aufführt und die meist wörtlich zitiert werden. Zwar entzieht sich die Richtigkeit der Übersetzungen unserer Kontrolle, da die chin. Texte selbst nicht mitgedruckt sind; sie dürfte aber wohl kaum in Frage gezogen werden können. In der Stellungnahme hat Vf. ebenfalls eine reiche Literatur verarbeitet, in der die Autoren selbst zu Worte kommen. Doch hält Vf. auch selbst nicht mit seiner Meinung zurück, die bei allem Takt offen und freimütig ist.

Die Wirkung des Buches ist recht demütigend für das Abendland. Auch wenn vieles in der rot-chin. Presse propagandistisch übertrieben ist, so bleibt doch vieles, was sich bei ehrlichem Studium der Verhältnisse nicht ableugnen läßt. Rückschauend müssen wir zugeben, daß in unserem Missionsbetrieb manches unklug und missionsmethodisch falsch war. Heute kommt die 300jährige Last der Tradition über uns, und wir müssen lernen, unsere Fehler einzugestehen und uns umzustellen.

Für die Missionswissenschaft kann dieses Buch eine große Bedeutung haben. Sie sollte die hier aufgeworfenen Fragen, die zugegebenermaßen noch auf endgültige Klärung warten, aufgreifen und gründlich durcharbeiten. Besonders gilt das für die chin. Missionsgeschichte. Wenn die Gegner von einer „Blutschuld der Geschichte“ reden, so dürfen wir diesen Vorwurf nicht einfach mit einer leichtfertigen Geste von uns weisen, aber auch nicht schlechthin alles zugeben. Wir müssen in gründlichen Einzelstudien die chin. Missionsgeschichte, besonders die der letzten 150 Jahre, neu durcharbeiten und die Vorwürfe der Gegner ernst nehmen. Denn wenn sie auch objektiv verzeichnet sind, so beweist die chin. Missionsgeschichte doch, daß diese Vorwürfe von der Masse der Nichtkatholiken fest geglaubt und durch die Generationen weitergegeben, ja selbst von Katholiken für wahr gehalten werden. Hier kann nur die gut fundierte, sauberliche Scheidung von Legende und Wahrheit Wandel schaffen. Zum Ernstnehmen des Gegners gehört auch, daß von nun an der Missionshistoriker auch alle verfügbaren chin. Quellen gewissenhaft berücksichtigt. Sonst werden wir von chin. Historikern von vorneherein als einseitig abgelehnt. Eine solche auf ersten chin. und abendländischen Quellen beruhende Studie über die Zeit unmittelbar nach dem Opiumkrieg ist die von A. Große-Aschoff: *The Negotiations between Chiying and Lagrané 1844—1846* (cf. *Bibliografia Missionaria* 1951, n. 570), die auch dem Vf. leider unbekannt geblieben ist. Wie sehr wir eine gute chin. Missionsgeschichte in deutscher Sprache benötigen, zeigt die häufige Zitierung der protestantischen Missionsgeschichte von Richter, die schon 30 Jahre alt ist und nur ein erster Versuch sein wollte.

Im übrigen sollte das Buch uns zwingen, auch die anderen Probleme der Mission im Fernen Osten neu zu überdenken. Und zwar nicht nur für die zukünftige Missionsmethode auf dem chin. Festland, sondern für die gegenwärtige auf Taiwan, im übrigen freien China, Indochina, Indonesien, und sogar auf den Philippinen und in Japan. Für alle gibt Vf. wertvolle Anregungen, uns aber auch guten Mut im Hinweis auf den Glauben der chin. Katholiken, seiner Priester, und besonders auf die Treue zum Papst und der Gesamtkirche.

Das Buch, dessen reiche Bebilderung aus chin. Zeitungen die gebotenen Darlegungen wirkungsvoll unterstreicht, ist nicht nur eine Zierde der modernen Missionswissenschaft in Deutschland, sondern, wie gezeigt, auch von eminent praktischer Bedeutung. Aus diesem Grunde freuen wir uns mit dem Vf., daß seine Dissertation an der Universität Münster preisgekrönt wurde.

Münster (Westf.)

Dr. P. Bernward Willeke, OFM

007 UYTENBROECK, THOMAS, O. F. M.: *The Franciscans in the Land of the Rising Sun. Fifty Years after their Return 1957*. Mit 18 Bildern. Tokyo, Japan (St. Joseph Friary, 28—4, Mikawadaimachi, Minatoku), 1957. 82 pp.

Zum Gedächtnis des 50. Jahrestages der Rückkehr der Franziskaner nach Japan (9. 1. 1907) erschien diese kurzgefaßte Geschichte franziskanischer Missionstätigkeit in Japan. Sie beginnt mit dem Besuch der ersten spanischen Franziskaner (1582) und führt bis in die jüngste Gegenwart. Der erste Teil schildert in kurzen Zügen die Missionen des ausgehenden 16. und der ersten Hälfte des 17. Jhs. Der größere zweite Teil beschreibt die Entwicklung der Hokkaido-Mission, mit deren Namen der deutsche Franziskanerbischof W. Kinold unzertrennlich verknüpft ist. Die Mission wurde 1915 Apost. Präfektur Sapporo, 1929 Apost. Vikariat und ist seit 1952 vollausgebaute Diözese unter Leitung eines einheimischen Bischofs. Es folgt ein Überblick über die Missionstätigkeit in Karafuto (Südsachalin), wo deutsche und polnische Franziskaner seit 1914 arbeiteten, bis die Russen die Japaner vertrieben und die Missionare auswiesen (1945). Dann folgt die in Deutschland wenig bekannte Geschichte (1921—36) der franziskanischen Missionsarbeit im äußersten Süden Japans, in der Präfektur Kagoshima, die damals die ganzen Ryukyu-Inseln bis kurz vor Formosa umfaßte. Die dortigen Missionare setzten seit 1937 ihre Tätigkeit in den volkreichen Provinzen Saitama, Tochigi, Gumma und Ibaraki fort. Die schlesischen Franziskaner wirkten seit 1935 in der großen Provinz Nagano. Nach dem Kriege wurde das ganze Missionswerk großzügig ausgebaut, so daß am 1. 1. 1957 215 Franziskaner (darunter 47 Japaner) in 12 Missionsgebieten und mehreren anderen unabhängigen Institutionen arbeiten.

Das Buch ist ein schlichter Tatsachenbericht, meist ohne Bezugnahme auf das politische, wirtschaftliche oder religiöse Leben der Japaner. Aber als erster Versuch einer Gesamtdarstellung muß es als sehr glücklich bezeichnet werden. Schade, daß auf jede Quellenangabe verzichtet wurde. Doch ist ersichtlich, daß Verf. sich auf offizielle Akten, vorhandene Literatur und für die neuere Zeit auf die mündliche Information der Missionare gestützt hat. Das gibt dem Werk eine für den ersten Wurf außerordentlich große Zuverlässigkeit.

Verf. ist seit Jahren Professor für scholastische Philosophie, erst in China, jetzt am Franziskaner-Priesterseminar in Tokyo-Setamachi. Obwohl er japanische Kirchengeschichte nur als „hobby“ betreibt, so hat er sich mit seinen

vorbereitenden Artikeln in *World Mission* und *Missionary Bulletin* und besonders mit diesem Werk als einer der besten lebenden Kenner der Geschichte der Franziskaner in Japan erwiesen.

Münster/Westf.

P. Dr. Bernward Willeke OFM

<sup>rh.</sup>  
VROMANT, G./BONGAERTS, L. CICM (Scheut): *De Fidelium associationibus. De Actione catholica. De Legionem Mariae. Ad usum utriusque Cleri, praesertim Missionariorum. Editio altera aucta et emendata.* Desclée de Brouwer, Bruges 1955 (IX — 176 pp.).

Diese Neuauflage der seit Jahrzehnten bestens bewährten Monographie über das kirchliche Vereinswesen läßt fast auf jeder Seite die verbessernde Hand des Verfassers erkennen. Die nicht unbeträchtlichen Erweiterungen beziehen sich sowohl auf den Nachtrag des seit der Erstauflage erschienenen umfangreichen einschlägigen Schrifttums als auch besonders auf die Einbeziehung der Kath. Aktion und der Legion Mariens in das geltende kan. Recht. Damit wird vor allem deutlich, wie weit in den letzten drei Jahrzehnten die Rechtsentwicklung auf dem Gebiete des kirchl. Vereinswesens fortgeschritten ist.

Das Werk empfiehlt sich durch besondere Klarheit und Präzision in der Darstellung einer an Zweifeln und Schwierigkeiten reichen Rechtsmaterie. Wer immer in Heimat und Mission einem kirchl. Verein vorsteht, wird in allen aufkommenden Rechtsfragen sich mit großem Nutzen seiner bedienen.

Oeventrop (Westf.)

P. Dr. J. Jassmeier MSC

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

BIEZAIS, HARALDS: *Die Hauptgöttin der alten Letten.* Uppsala, 1955, 435 SS.

„Die vorliegende Arbeit ist der erste Versuch, die Frage der lettischen Göttinnen unter Heranziehung des gesamten Quellenmaterials und unter Berücksichtigung der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion zu behandeln“ (1). Dafür sind zwei Gründe maßgebend. „Erstens sind die göttlichen Wesen weiblichen Geschlechts in der lettischen Religion eine der wichtigsten Erscheinungen . . . Zweitens nehmen sie fast in allen indoeuropäischen Religionen einen hervorragenden Platz ein“ (1). Auch darauf wird hingewiesen: „Zum ersten Mal in der Erforschung der lettischen Religion wird in dieser Arbeit der Grundsatz von der Einheit des Raumes beachtet und angewandt, indem man einzelne Traditionen lokalisiert“ (5). Ebenso wird hervorgehoben, daß „das Problem des Synkretismus viel schwieriger ist“ (6), als man weithin annimmt.

Im ersten Teil werden die Volkslieder als Quelle der lettischen Religion behandelt, im zweiten die Analyse des geschichtlichen und philologischen Materials und der bisherigen Forschungsergebnisse gegeben, im dritten Laima als Schicksalsgöttin in den lettischen Volkstraditionen nachgewiesen, im vierten Laima und Mara als Segensgestalten in den lettischen Volkstraditionen dargestellt, im fünften die Schicksalsgöttin Laima mit der Hl. Maria im lettischen religiösen Synkretismus verglichen und im sechsten kurz auf die Hl. Thekla und Kārta in der lettischen Volksreligion hingewiesen.

Die Ergebnisse sind: daß Laima als Schicksalsgöttin (303. 304) nicht mit Mara identisch ist (310, 311); daß Mara nicht nur etymologisch, sondern auch ihrem

Wesen nach mit der Hl. Maria identisch ist (323); daß eine unbekannte chthonische Göttin angenommen werden muß (340); daß Dekla (Thekla) ein typisches Erzeugnis des Synkretismus ist und daß von Kärta das gleiche gilt, die aber mehr der Dichtung als der Religion zugehört (388).

Die Arbeit ist darin mustergültig, daß sie, bei sorgfältiger Kleinarbeit, nie den Blick auf das Ganze und die Sache verliert. Die Begründung für die Ergebnisse ist maßvoll und einleuchtend. Daß dem Verfasser die Wissenschaft nicht Spiel und Zeitvertreib ist, ersieht man aus der Widmung: Meinen in der Heimat gemarterten Eltern.

Münster (Westf.)

Anton Antweiler

DECHANET, J. M., OSB: *Yoga für Christen. Die Schule des Schweigens.* (Yogin du Christ. La voie du silence). Sammlung: Zu uns komme Dein Reich. Räber & Cie, Luzern 1957. 184 S. Kt. DM 6,75. Ln. DM 9,40.

Ein Beitrag zu dem Austausch, der sich in unseren Tagen zwischen Asien und dem Abendland vollzieht! Ein belgischer Benediktiner und Novizenmeister, der den Yoga studiert und bei sich selbst erprobt hat, sieht in dem für uns so seltsamen Yoga, dessen Gefahren ihm bewußt sind, ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für die Pflege der Gesundheit, die Erstarkung des Geistes und die Frömmigkeit und Meditation des Christen und übernimmt in diesem Sinn alles, was für uns gut und nützlich ist. Einen großen Teil des Buches bilden genaue Anweisungen für den christlichen Yoga.

Thomas Ohm

FRANK, EDUARD: *Stufen der Erleuchtung.* Rätsel der Seele in Indien, Tibet, Japan, China und Europa. Verl. Welt und Wissen. Büdingen-Gettenbach (1957), 109 S.

Der Vf. geht dem Problem des Transpsychischen, des „im besten Sinn Okkulten“, des Parapsychologischen etc. in einzelnen Sonderfällen nach, die uns besonders in Asien begegnen (Tranceläufer, Levitation, Leben ohne Kleidung in eisiger Kälte, Schattenmenschen, Sich-unsichtbar-Machen, Zen usw.) und weist Wege zu ihrer Erklärung und ihrem Verständnis. Tatsächlich ist hier mit einer realen Bestandsaufnahme und einer philosophischen Erklärung der Texte nichts getan. Die Psychologie vermag weiterzuhelfen, ohne allerdings alle Rätsel lösen zu können. Auf diesem Gebiet hat auch die Theologie mitzusprechen. Die Arbeit ist für unsere Missionare wichtig, aber auch für unsere Seelsorger angesichts der Übernahme asiatischer Verfahren auf dem Gebiet der Meditation im Westen und dergleichen.

Thomas Ohm

MAYER, GERHART: *Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen im Werk Hermann Hesses.* (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, N. F. Heft 1.) Ludwig Röhrscheid Verlag/Bonn, 1956. 181 S. Brosch. DM 16,50.

Die fleißige und anregende Marburger Dissertation „sucht Hermann Hesses Lebensgestalt und Werk im wesentlichen mit den Methoden der Religionswissenschaft zu deuten“ und an dessen Beispiel „die geistige Auseinandersetzung zwischen christlicher und asiatischer Religiosität, die sich in der Gegen-

wart vollzieht, zu erhellen“ (5). Einleitend werden die geistigen Beziehungen zwischen Deutschland und dem Osten seit der Goethezeit überschaut. Einer der stärksten Eindrücke, die Indien auf das Abendland ausgeübt hat, äußere sich im (kosmischen) Einheitsgedanken, der unlöslich mit der religiösen Besinnung verbunden sei (13). Daher suchten die Romantiker in Indien den Urquell aller Religion. Schopenhauer hatte mit den bedeutenden indischen Systemen außer Vorstellungen wie Samsara und Karma die Ablehnung einer individuellen Unsterblichkeit gemein. Mit Richard Wagner verband ihn die Ethik des erlösenden Mitleids. Im ausgehenden 19. Jh. fand der Buddhismus in Europa zwei Interpretationsrichtungen: die eine, theosophisch-synkretistische, fand darin eine voluntaristische Ethik, die andere, die bis in die Nähe Nietzsches führt, erblickte im Buddhismus eine Lebenshaltung des ethischen Heroismus.

Im zweiten Teil der Einleitung wird in der Diskussion europäischer, der indischen und chinesischen Weisheit geneigter Dichtungen die Gegensätzlichkeit von christlicher und asiatischer Frömmigkeit herausgearbeitet. Nach F. Heiler, dem der Autor stark verpflichtet ist, wird die „Mystische“ Haltung Asiens betont, der der antik abendländische Persönlichkeitsgedanke gegenüberstehe. „Eine Adaptation asiatischer Mystik durch einen Europäer — er sei Christ oder Mystiker — mit dem Ziel einer fruchtbaren Synthese von christlicher und asiatischer Geisteshaltung wird stets zwei Wesensmomente christlichen Glaubens enthalten müssen: Einmal den Unsterblichkeitsgedanken und dann die schöpferische Gestaltung der Welt in der Hoffnung auf ihre künftige Wesenserfüllung“ (29). Zur Erläuterung werden Novalis, A. Huxley und R. Rolland herangezogen. Abschließend stimmt der Verfasser P. Th. Ohm zu in der Warnung vor dem „Hochmut, als könnten wir nichts von den Christen Asiens lernen“ (37).

In dem 15 Kapitel umfassenden Hauptteil der Studie erhält der Leser von Hermann Hesse den Eindruck eines unwiderstehlich zum Osten hingezogenen, aber doch dem Abendland unlösbar verhafteten edlen und strebenden Geistes. „Ihm stand weder die Zuflucht einer geschichtlichen Offenbarungsreligion offen, noch gelang es ihm, den mystischen Heilsweg zu Ende zu gehen. Ergebnis war die Mystik der Distanz, eine Haltung, die für zahlreiche Angehörige der heutigen europäischen Geistigkeit kennzeichnend ist“ (154). Die damit gestellte Frage nach der „Möglichkeit einer Synthese von asiatischer Mystik und christlicher Offenbarungsreligion“ ist Gegenstand eines kritischen Nachtrags. Zunächst erkennt Vf. darin die sittliche Größe indischer ethischer Lebenshaltung weitgehend an, kehrt dann aber eindeutig gegenüber S. Radhakrishnan den christlichen Standpunkt hervor. „Letztlich aber ist eine Synthese zwischen christlicher und asiatischer Religiosität nur möglich, wenn sich die verschiedenartigen Glaubenselemente entweder um die christliche oder die mystische Grundanschauung gruppieren“ (161). Angewandt auf Hermann Hesse heißt das: „Es handelt sich um eine Assimilation verschiedener wesentlich christlicher Glaubensvorstellungen an die Grundanschauung der Mystik, nämlich den zur Vergottung führenden Heilsweg der Seele. Indem Hesse damit auf das universale Mittelertum Christi verzichtet, gibt er den christlichen Standpunkt auf“ (161/162).

Schliersee/Obb.

*Dr. Winfried Petri*

## VERSCHIEDENES

GRÄF, RICHARD: *Macht des Gebetes*. Fr. Pustet/Regensburg (1957). 166 S. Kart. DM 3,90, Lwd. DM 5,90.

„Die Lehre über das Gebet muß ganz einfach sein, so einfach, daß sie jeder verstehen und üben kann“ (107). Diese Forderung hat Vf. selbst überzeugend erfüllt. Auch sein neues Buch beweist es. Es ist eine Bearbeitung von: „*Herr, lehre uns beten!*“ — unter neuem Titel, mit neuem Inhalt, in neuer Form. Der Missionar würde aus seiner Lektüre Nutzen für sich und seine Christen ziehen. Münster/Westf. P. Jos. Glazik MSC

HUBER, MAX: *Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie*. Verlag P. G. Keller, Winterthur 1956. 307 S., br. 18.— Sfr.

Das Anliegen der liberalen protestantischen Theologie war nicht bloße Destruktion (wie es dem katholischen und protestantisch-orthodoxen Beobachter zunächst erscheinen könnte); man wollte vielmehr Naturwissenschaft, historische Kritik und (Zeit-)Philosophie ganz ernst nehmen und zugleich doch die (wenn auch sehr verschieden verstandene und oft willkürlich umgedeutete) Substanz christlichen Glaubens bewahren. Das wird in dem vorliegenden, sehr aufschlußreichen Werk an einer der zentralsten Fragen, der Stellung zu Christus als Erlöser, deutlich gemacht. Die zahlreichen Versuche der liberalen Theologie werden in drei, allerdings nicht klar unterschiedene Gruppen zusammengefaßt, für die jeweils drei Repräsentanten behandelt werden. Die getroffene Auswahl befriedigt nicht ganz; viele, z. T. viel bedeutsamere Namen vermißt man. Der Vf. beginnt mit der Vermittlungstheologie Schleiermachers, der das erlösende „Prinzip“ in der (im Gefühl erfaßten) Einwohnung des Göttlichen im menschlichen Bewußtsein sah. Auch nach A. Schweizer erlöst eigentlich nicht Christus, sondern ein Prinzip: Die Idee des Gottesbundes, die in Christus vollendet offenbart sei. Überraschenderweise findet man hier auch D. F. Strauß, dessen Versuche, Glauben und Wissen mithilfe der Philosophie Hegels zu versöhnen, bekanntlich im Unglauben endeten. Für die liberale spekulative Theologie stehen A. E. Biedermann, R. A. Lipsius und H. Lüdemann, alle im Banne der idealistischen Philosophie. Bei den liberalen Theologen der Gegenwart (U. Neuschwander, P. Tillich, F. Buri) handelt es sich oft weniger um Christologie als um die „allegorische Illustration einer existentialistischen Religionsphilosophie“ mithilfe entmythologisierter ntl. Texte. Der Vf. bekennt sich selbst zur liberalen Theologie, deckt aber ihre vielfältigen Irrwege und inneren Widersprüche in schonungsloser Kritik auf. Die Wegweiser, die er selbst dabei aufstellt, verheißen allerdings nichts Besseres: Die göttliche Offenbarung sei nicht punktförmig konzentriert, auch nicht in „Christus“ (noch weniger in „Jesus“); die Entwicklung und das Wirken des (unpersönlichen) göttlichen Geistes gingen weiter. Darum sei eine „Theologie des Geistes“, der nicht nur wehe, wo er will, sondern auch beharre, zu erstreben. Aber: Wo ist Offenbarung, wo bloß menschliches Denken oder Irren? Die Frage nach dem Kriterium, die der Vf. im Verlauf der Darstellung so oft kritisierend gestellt hat, kehrt auch für ihn wieder. Und sie bleibt für jede „liberale“ Theologie unlösbar. Frankfurt/M. W. Bulst S. J.

PLATZECK, ERHARD-W., OFM: *Das Sonnenlied des Heiligen Franziskus von Assisi*. Eine Untersuchung seiner Gestalt und seines inneren Gehaltes nebst neuer deutscher Übersetzung. Max Hueber-Verlag/München o. J. 84 S. Ln. 5,80 DM.

Eine kostbare Gabe! Der Sonnengesang des Poverello mit Mitteln der *Gestaltanalyse* für all seine Freunde, junge und alte, gebildete und kunstbegabte, für Gelehrte und für die „Stillen im Lande“ erklärt und übersetzt.

Dr. P. J. Glazik MSC

## EINGESANDTE BÜCHER

In der ZMR gelangen in der Regel nur Publikationen missions- und religionswissenschaftlicher Art zur Besprechung. Andere Schriften, die bei der Redaktion eingehen, werden kurz angezeigt.

B. B. A. A. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*. Vol. XVIII (1955), Parte 1. 2. (Instituto Panamericano de Geografía e Historia) Mexico 1956.

CORTE, NICOLAS: *Ist der hl. Petrus im Vatikan?* (Saint Pierre est-il au Vatican?) Bibliothek Ekklesia, 1. Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1957, S. 143.

BENSON, ROBERT HUGH: *Der Herr der Welt* (Lord of the World). Ebda 1957.

DEMETS, ANDRE: *Die Herren von Schoendaale* (Kringloop van het geluk). Roman. Ebda 1957.

HENNINGSON, KARL-AKE: *Striden om lekmanadonet*. En studie i motsättningen mellan Svenska Kyrkan och Svenska Missionsförbundet 1878—1898 (Studia Theologica Lundensia, 13). Lund 1956.

KASBAUER, SIXTA: *Du hast für mich dein Herz verschwendet*. Katholisches Frauenheldentum in China. Butzon und Bercker, Kevelaer 1956.

METODIO DE NEMBRO, OFMCAP: *Notas sobre os Índios da Prelazia de Grajaú (Maranhão)*. Ed. „A Voz de São Francisco“ Fortaleza 1955.

Id.: *São José de Grajaú primeira Prelazia do Maranhão*. Ibid. 1955.

SALVADOR, TOMAS: *Ich stürzte aus der Ewigkeit* (Historias de Valcanillo). Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1956.

WINOWSKA, MARIA: *Das wahre Gesicht des Pater Pio* (Le vrai visage du Padre Pio, o. f. m. c., Prêtre et Apôtre). Bibliothek Ekklesia, 2. Ebda. 1957.

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* P. Dr. JOHANNES BETTRAY SVD, Missionshaus St. Gabriel, Mödling bei Wien. — P. Dr. BENNO BIERMANN OP, Dominikanerkloster Walberberg (Bez. Köln). — Univ.-Prof. Dr. PAUL HACKER, Bonn a. Rh., Lotharstr. 113. — Dr. SIEGBERT HUMMEL, Plohn über Auerbach (Vogtland). — Univ.-Prof. Dr. FR. LEIST, München-Waltrudering, Dualastr. 2. — Dozent Dr. E. NEUHÄUSLER, Kath.-Theol. Hochschule Dillingen. — Univ.-Prof. Dr. G. PHILIPS, Tiense Vest 27, Leuven (Belgien). — Abbé WERNER PROMPER, rue de Tervueren, 56 Louvain (Belgien). — Prof. Dr. PAUL SCHEBESTA SVD, St. Gabriel, Mödling bei Wien.

## ZUR PROBLEMATIK DER TAUVERPFLICHTUNG

*von Heinz Robert Schlette*

Wer in die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden eintreten, sich zu Jesus bekehren und Glied seiner Kirche, seines mystischen Leibes, werden will, muß sich taufen lassen. Nach dem Wortlaut des Missionsbefehls (Mt 28, 18—20) und der einmütigen Auffassung und Praxis der Kirche in ihrer langen Geschichte schließt die Bekehrung, d. h. der rechte Vollzug des Glaubens, die Pflicht, sich taufen zu lassen, ein. Dennoch ist es keineswegs leicht, die Frage zu beantworten, wer zur Übernahme der Taufe verpflichtet ist. Denn diese Frage impliziert andere, tiefer reichende: Wann beginnt für einen Menschen die persönliche Pflicht zur Taufe? Wann darf er sich überhaupt erst taufen lassen? Welche inneren, existentiellen Voraussetzungen muß der Taufkandidat erfüllen?

Es bedarf keiner langen Hinweise, um die Bedeutung dieser Fragestellung für die Missionstheorie und besonders auch für die Missionspraxis hervorzuheben. Wir sind zu sehr gewohnt, in der Kindertaufe den Normalfall des Vollzuges des Taufsakramentes zu sehen, obwohl dieses doch seine wahre Gestalt erst dort erlangt, wo ein reifer, erwachsener Mensch nach gewissenhafter Prüfung und tiefer Umkehr es wagt, als Zeichen für seinen Glauben an die in Jesus Christus gewirkte Offenbarung Gottes die Taufe an sich geschehen zu lassen. Soll unsere Frage nicht nur formal beantwortet werden, indem man etwa sagen könnte, wer eben in Wahrheit glaube, der müsse sich taufen lassen, dann ist es erforderlich und von Nutzen, zunächst einmal geschichtlich nach der Entstehung der Taufverpflichtung zu fragen.

Die Taufe steht nicht zusammenhanglos in der Geschichte; sie ist an die Stelle der alttestamentlichen Beschneidung getreten. Jedesmal wenn ein Mensch getauft wird, geschieht ein Übergang von Vergangenen zu Künftigem, von Altem zu Neuem, von Vertrautem in unbekanntes Neuland. Ein solcher Übergang als religiös-existentielles Ereignis — denn in ihm spricht sich eine fundamentale Veränderung im Sich-Verhalten zur Wirklichkeit aus — hat seine eigenen psychologischen, pädagogischen, soziologischen und theologischen Gesetze, die zusammengenommen den oft undurchsichtigen Prozeß ausmachen, den wir „Bekehrung“ nennen.

In unserer Untersuchung möchten wir durch die Befragung der Dogmengeschichte die Struktur des ersten Übergangs zur Taufe von der israelitischen Beschneidung näher in den Blick fassen, um zu erfahren, wie die Taufverpflichtung und damit der Übergang von dem, was ver-

lassen werden muß, zu dem Neu-zu-Ergreifenden innerlich-wesensmäßig strukturiert sind. Daraus werden sich wichtige Gesichtspunkte und Fragen für die Missionstheorie und die Missionsmethodik aufdecken lassen.

## I.

Innerhalb der fröhscholastischen Tauflehre wird ausgiebig die Frage erörtert, worin der Sinn des Übergangs von der Beschneidung zur Taufe liege, wann die Pflicht zur Beschneidung aufgehoben worden sei und die zur Taufe eingesetzt habe. Unser Problem wird besonders intensiv behandelt von zwei berühmten Lehrern aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, auf die wir in unserer Darstellung Bezug nehmen wollen: Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor.

Hugo hatte in einem Schreiben an Bernhard um die Beantwortung einiger theologischer Streitfragen gebeten<sup>1</sup>. Aus der Antwort Bernhards<sup>2</sup> geht hervor, daß im Hintergrund des Briefwechsels Thesen des Peter Abälard stehen<sup>3</sup>, dessen Name zwar ungenannt bleibt, auf den aber sehr wohl die Charakterisierung Bernhards gemünzt sein kann: „Videtur mihi plus novitatis curiosus quam studiosus veritatis“<sup>4</sup>.

Bedeutungsvoller als das interessante literarkritische Problem ist für unseren Zusammenhang, daß die von Bernhard gegebenen Auskünfte den Viktoriner beeinflußt haben oder daß sich jedenfalls die Meinung Hugos mit der Bernhards in Einklang befand. Denn in seinem Werk „De sacramentis christianae fidei“ präzisiert und ordnet Hugo innerhalb des Tauftraktates die Gedanken, die Bernhards Brief enthält, in der ihm eigenen Art zu einem klaren Gefüge. Mit Recht bemerkt Ludwig Ott, daß wir bei Hugo von St. Viktor „die ausführlichste und gründlichste Darstellung“ der Frage nach der Taufverpflichtung antreffen<sup>5</sup>.

Nach Hugo können wir unser Problem in vier Einzelfragen zerlegen: 1. Warum tritt die Taufe an die Stelle der Beschneidung?<sup>6</sup> 2. Wann wurde die Taufe eingesetzt?<sup>7</sup> 3. Wann wurde es Pflicht, die eingesetzte

<sup>1</sup> Vgl. zum folgenden L. OTT: *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Fröhscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises*. Münster 1937, 495—548.

<sup>2</sup> Sie ist ediert bei MIGNE PL 182, 1031 A — 1046 A unter dem Titel: *Ad Hugonem de Sancto Victore Epistola seu tractatus, de baptismo aliisque quaestionibus ab ipso propositis*. Das Schreiben Hugos an Bernhard ist bis heute nicht gefunden worden.

<sup>3</sup> Daß der Anonymus mit PETER ABÄLARD gleichzusetzen ist, wurde zuerst bei S. M. DEUTSCH: *Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts* (Leipzig 1883) überzeugend nachgewiesen. Vgl. L. OTT, a. a. O. 496 f.

<sup>4</sup> BERNHARD: *Ad Hugonem* III. PL 182, 1038 C.

<sup>5</sup> L. OTT, a. a. O. 501.

<sup>6</sup> HUGO VON ST. VIKTOR: *De sacramentis christianae fidei* II, 6, 3. PL 176, 447 D — 449 B. — Wir zitieren im folgenden immer für HUGO PL 176 und für BERNHARD PL 182.

<sup>7</sup> *De sacr* II, 6, 4. 449 C — 450 D.

Taufe zu übernehmen?<sup>8</sup> 4. Gibt es nach der gesetzlichen Verpflichtung zur Taufe noch Rettung ohne die Taufe?<sup>9</sup> Aus der Betrachtung dieser Kapitelüberschriften wird bereits ersichtlich, daß die Einsetzung der Taufe durch Jesus und der ausdrückliche Beginn der Taufverpflichtung keineswegs zeitlich und sachlich zusammenfallen. Eben darin liegt das theologische, heilsgeschichtliche, pädagogische und missionsmethodische Problem.

Was Bernhard und Hugo im einzelnen zu der vierfach auseinandergelegten Frage darlegen, ist nunmehr zu referieren. Bei der Darstellung schließen wir uns formal an den systematischen Aufbau Hugos an. Es gilt jedoch, bei der Durchführung der Untersuchung das Ziel präsent zu haben. Es geht uns ja nicht nur um einen dogmengeschichtlichen Tatbestand; wir versuchen, aus der Geschichte für die Gegenwart zu lernen. Wenn wir in dieser Intention die Geschichte befragen, wissen wir uns in völliger Übereinstimmung mit dem hl. Bernhard selbst, der in der praefatio des Briefes an Hugo sein theologisches Prinzip und seine Methode in die Worte faßt: „Ideoque non quaerimus pugnas verborum; novitates quoque vocum iuxta apostolicam doctrinam evitamus. Patrum tantum opponimus sententias, ac verba proferimus, et non nostra: nec enim sapientiores sumus quam patres nostri“<sup>10</sup>.

1. Im 3. Kapitel seines Traktates über die Taufe stellt Hugo die Frage, warum überhaupt die Beschneidung durch die Taufe ersetzt worden sei. „Denn wenn einst — wie jetzt durch die Taufe — durch die Beschneidung in gleicher Weise die Sünden vergeben wurden, weshalb war es dann nötig, daß eben diese Beschneidung durch das nachfolgende Sakrament der Taufe umgewandelt wurde?“<sup>11</sup> Offenbar liegt der Grund für diese Frage in der Annahme, daß durch die Taufe mehr als nur die Vergebung der Schuld erreicht werden soll, denn dazu hätte ja die Beschneidung genügt. Das Neue, das die Taufe bringt, liegt nach Hugo darin, daß sie nicht nur wie die Beschneidung rein negativ von der Verderbnis befreien kann, sondern daß sie darüber hinaus die Getauften in das neue Reich der Herrlichkeit hineinzuführen vermag.

„. . . jene alten Väter, die die Rechtfertigung im Zeichen der Beschneidung empfangen hatten, wurden zwar vor dem Verderben bewahrt, aber sie wurden nicht zur Herrlichkeit des Reiches geführt, bis jener käme, der durch die Vergießung seines Blutes das feurige Schwert vernichten und den Zugang zum Paradies wieder auf tun, der — selbst als erster voranziehend — allen, die an ihn glauben, das Tor zum himmlischen Reich öffnen sollte. In dieser Beziehung also gewährt die Taufe etwas Hinzukommendes, daß sie die von hier scheidenden Wiedergeborenen sofort in das Reich sendet, welche Kraft jedoch dem heiligenden Wasser geschenkt wird aus der Kraft des vergossenen Blutes. Wenn daher jemand

<sup>8</sup> *De sacr* II, 6, 5. 450 D — 451 C.

<sup>9</sup> *De sacr* II, 6, 7. 452 A — 454 C.

<sup>10</sup> *Ad Hugonem*, praefatio. 1031 B.

<sup>11</sup> *De sacr* II, 6, 3. 448 A.

meint, die Beschneidung sei deshalb durch die Taufe umgewandelt, damit in der Taufe vollendet würde, was die Beschneidung nicht erfüllen konnte, so scheint es angemessen, jenem zu antworten, daß ebendies, was in der Taufe nun das Hinzukommende ist, nicht aus der Taufe stammt, sondern *ex passione Christi* . . .<sup>12</sup>.

Die Taufe als neues Zeichen der Zugehörigkeit zum neuen, wiedergeborenen Volk Gottes wird möglich und als neues Zeichen sinnvoll und notwendig, weil der Übergang von der Beschneidung zur Taufe ein heilsgeschichtliches Ereignis von höchstem Rang bezeichnet. Es verwundert nicht, daß der Theologe der Heilsgeschichte, als den wir Hugo kennen, auch bei diesem Problem von seinem theologischen Grundansatz her argumentiert. Das heilsgeschichtlich Neue, das eingetreten ist und neu bezeichnet wird im Heilszeichen der Taufe, ist die *passio Christi*, d. h. Tod und Auferstehung Jesu als unsere Erlösung. Jesus der Christus ist der erste, der durch die Pforte des himmlischen Reiches uns voran eingezogen ist in die Herrlichkeit der endzeitlichen Stadt, die dem neuen Menschen durch seine *passio* eröffnet wurde, weil der Vater, die *passio Christi* als Opfer annehmend, den Zugang geöffnet hat. In der Entwicklung dieses Gedankens wird deutlich, wie Hugo von der Theologie des Hebräerbriefes beeinflusst ist<sup>13</sup>. Jesus als unser Mittler und Hoherpriester ist an der Spitze seines Volkes in das neue Reich eingezogen, und das „neue Volk“, „*qui voluntate et dilectione servit*“<sup>14</sup>, folgt ihm, indem es in dieses eschatologische Geschehen im Zeichen des Taufsakramentes heilskräftig und real schon jetzt eintritt.

Noch die Johannestaufe war lediglich Hinweis, „*solum sacramentum dabatur*“; der Erfüllung, des Neuen selbst werden wir erst in der von Jesus eingesetzten Taufe teilhaftig, in der uns „*cum sacramento etiam res sacramenti*“ geschenkt wird<sup>15</sup>.

Innerhalb der Heilsgeschichte ist Neues geschehen, die Gestalt des Glaubens wandelt sich, füllt sich, vollendet sich. Die neue Gestalt der *fides* wird durch das neue Zeichen der Taufe bezeichnet. In seiner Abhandlung über die *lex scripta*, den alten Bund, schreibt Hugo, an die Berufung Abrahams anknüpfend: „*Extunc ergo unitas populi Dei incoepit, et unitas conversationis fidelis, quae primum signata est per sacramentum circumcisionis, postea signanda per sacramentum baptismatis*“<sup>16</sup>.

2. Nach der Erklärung des Sinnes des Überganges von der Beschneidung zur Taufe erörtert Hugo im nächsten Kapitel des Tauftrakates das Problem, wann Jesus die Taufe eingesetzt habe. Der dogmengeschichtliche und literarhistorische Befund<sup>17</sup> liegt hier nicht im Vordergrund

<sup>12</sup> *ibid.* 448 B—C.

<sup>13</sup> Vgl. Hebr 6, 19 f.; 9, 11 f. 24—26; 10, 21—23.

<sup>14</sup> *De sacr* II, 6, 3. 449 B.

<sup>15</sup> *De sacr* II, 6, 6. 451 C—D.

<sup>16</sup> *De sacr* I, 12, 1. 349 A.

<sup>17</sup> Vgl. L. ORT, a. a. O. 499—507.

unseres Interesses, so daß wir uns bei der Darstellung vor allem dem für das missionstheologische Anliegen Wesentlichen zuwenden dürfen. Gerade in diesem, auf den ersten Blick rein historisch erscheinenden Kapitel bietet Hugo Überlegungen, die für die Frage nach der Taufverpflichtung sowohl vorbereitend wie auch sachlich grundlegend sind.

Hugo gibt zunächst verschiedene zeitgenössische Meinungen über den Termin der Einsetzung wieder: Man bezieht sich auf Joh 3, 5, auf Mt 28, 19; die einen meinen, bei der Taufe Jesu durch Johannes sei das Sakrament eingesetzt worden; andere denken an den Tod Jesu, mit dem doch alle Zeichen des alten Bundes geendet und die des neuen begonnen hätten<sup>18</sup>.

Danach entwickelt Hugo seine eigene Ansicht, die heilsgeschichtliches und pädagogisches Verständnis erkennen läßt. Ihm schein es richtiger (*commodius autem videtur*) — so schreibt Hugo —, man müsse annehmen, Beschneidung, Johannes- und Jesustaufe seien eine Zeitlang nebeneinander geübt worden und heilskräftig gewesen, doch dann habe Jesus nach seiner Auferstehung gemäß Mt 28 die Taufe allgemein eingesetzt (*generaliter institutum*)<sup>19</sup>.

Schließt man sich der Meinung Hugos an, die Taufe sei generaliter erst nach der Auferstehung Jesu eingesetzt worden — man muß diese These auch auf Grund der modernen Exegese vertreten —, so ergibt sich, daß die Eucharistie das erste — und wohl auch einzige — von Jesus vor Tod und Auferweckung eingesetzte Sakrament ist. Von dieser Einsicht aus gewinnt die von Hugo vorgetragene Lehre, alle Kraft der Taufe stamme aus der *passio Christi*, einen echteren, handgreiflichen, sehr geschichtlich-konkreten Sinn<sup>19a</sup>.

Wichtiger noch als die Frage nach dem Termin der Taufeinsetzung ist die Aussage Hugos, es habe eine Zeit gegeben, in der Beschneidung und Taufe Jesu gleichzeitig Geltung gehabt hätten. Die heilsgeschichtliche Methode seines theologischen Denkens hat Hugo hier wiederum einen guten Weg geführt. Wie der Viktoriner sich diese Parallelität der Heilszeichen denkt, beschreibt er mit großer Ausführlichkeit und Klarheit:

„*Videntur autem hic tria tempora distinguenda. Primo enim ante baptismum circumcisio sola statum habuit, et suscipiebatur ad justificationem sine baptismo. Novissime autem nunc post circumcisionem solus baptismus statum habet, et celebratur ad salutem sine circumcisione. Fuit autem medium tempus quoddam, quando et circumcisio et baptismus simul cucurrerunt. Altera, id est circumcisio ut finiretur; alter, id est baptismus ut confirmaretur. Oportuit enim ut et illa quae finienda erant nequaquam subito vel praecipitanter, sed paulatim et quasi cum quadam reverentia*

<sup>18</sup> cf. *De sacr* II, 6, 4. 449 C.

<sup>19</sup> *ibid.* 449 D.

<sup>19a</sup> Vgl. H. R. SCHLETTE: ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΣ. Ein Begriff aus der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor. In: *MThZ* 8, 1957, 114—121.

dimitterentur, ut ostenderentur bona fuisse tempore suo. Et similiter quae incipienda erant non subito in auctoritatem assumerentur, sed cum mora et gravitate inchoarentur, ne velut aliena et praeter rem aliunde inducta subito putarentur. Illa igitur dimissa sunt, non projecta; et ista instituta sunt, non usurpata, ut divini consilii auctoritas ubique servaretur, et humana causatio ne divina opera reprehendere auderet, admoneretur“<sup>20</sup>.

Nach Hugos Auffassung gibt es eine mittlere Zeit (medium tempus quoddam), in der Beschneidung und Taufe nebeneinander heilskräftig sind. Die Beschneidung soll in dieser Zeit zu ihrem Ende gelangen, die Taufe gefestigt werden. Daß ein solcher Übergang notwendig war, betont Hugo mit weisen und eindringlichen Worten: Was zu Ende gehen soll, dürfte keineswegs plötzlich und überstürzt (subito vel praecipitanter), sondern müßte gemächlich und gleichsam mit Ehrfurcht (paulatim et quasi cum quadam reverentia) entlassen werden, damit auf diese Weise gezeigt würde, daß das Alte zu seiner Zeit gut war. Entsprechend dürfte das Beginnende nicht plötzlich „in Autorität genommen werden“, d. h. das Neue dürfte nicht einfach an- und aufbefohlen und unvermittelt eingeführt werden, sondern es sollte „cum mora et gravitate“ — vielleicht kann man, wenn man es schon tut, übersetzen: mit Muße und Ernst — anfangen, damit es nicht das Odium des Fremden und von irgendwoher unberechtigterweise Hergeholten erhalte (ne velut aliena et praeter rem aliunde inducta subito putarentur).

Man spürt sofort den Geist solcher Sätze; man möchte sie — mutatis mutandis — jedem christlichen Glaubensboten mit auf den Weg geben. Hugo betont, das Alte, Jüdische sei „entlassen“ worden, nicht „verjagt“; das Neue sei „eingesetzt“, aber nicht „usurpiert“ worden, damit überall die Weisheit des göttlichen Planes sichtbar werde. Es gab also noch eine Frist, bis das Alte endgültig verboten wurde — durch die Weisung im Galaterbrief 5, 2, wie Hugo annimmt<sup>21</sup>. Bernhard bemerkt zu der Frage, wie lange die alten Zeichen gegolten hätten und wann sie endgültig durch die neuen abgelöst worden seien, er wolle sich nicht festlegen; vielleicht sogar wären sie noch gültig, auch nachdem sie öffentlich verboten worden wären: . . . tandiu credendum est antiqua valuisse sacramenta, quandiu palam interdicta non fuisse constiterit. An vero ultra? Penes Deum est, non meum definire“<sup>22</sup>.

Aus seinen heilsgeschichtlich-grundsätzlichen Überlegungen zieht Hugo in Bezug auf die Juden eine bedeutsame pastoral-missionsmethodische Folgerung: „Wie vor der passio die Beschneidung als in ihrem Stand zum Heil übernommen wurde und dennoch auch damals die Taufe nicht ohne Gefährdung des Heiles verschmäht werden durfte von denen, denen sie verkündigt war, so empfing man nach der passio als in der ihr zu-

<sup>20</sup> *De sacr.* II, 6, 4. 449 D — 450 A.

<sup>21</sup> *ibid.* 450 C.

<sup>22</sup> *Ad Hugonem* II. 1035 A.

kommenden Epoche die Taufe zum Heil, und dennoch durfte auch jetzt die Beschneidung nicht ohne Gefahr für das Heil von denen verachtet werden, denen ihr Ende noch nicht offenkundig geworden war“<sup>23</sup>.

Diese Sätze leiten schon über zu der Frage nach der Pflichtgemäßheit eines bestimmten Heilszeichens. Daß der *finis* eines Zeichens dem Menschen manifest geworden ist, ist für Hugo die Voraussetzung für die Hinwendung zu einem neuen Zeichen, denn das bedeutet: zu einem neuen Glauben.

3. Das 5. Kapitel in Hugos Tauflehre behandelt ausdrücklich die Frage, wann nach der Einsetzung dieses Sakramentes die eigentliche Verpflichtung zur Taufe beginne. Wir sahen bereits, daß der Termin der Einsetzung der Taufe nicht identisch ist mit dem Zeitpunkt, da die Taufe als neues, heilskräftiges Glaubenszeichen gesetzmäßig alleingültig und das alte Heilszeichen der Beschneidung streng untersagt wird; ferner, daß es jenes „*medium tempus*“ gibt, in dem Taufe und Beschneidung nebeneinander in Geltung sind. In der Antwort auf die Frage, wann die Übernahme der Taufe zur Pflicht werde, geht Hugo von der geschichtlichen Übergangssituation aus und erörtert im Anschluß daran allgemein den Beginn der Taufverpflichtung für den einzelnen Menschen, der der frohen Botschaft begegnet.

Der Gedanke des gleichzeitigen Nebeneinander von Beschneidung und Taufe wird auch von Bernhard von Clairvaux in dem erwähnten Brief an Hugo vorgetragen. Keinesfalls sei die Taufverpflichtung plötzlich aufgestellt worden, denn sonst wäre für die Menschen eine Zeit entstanden, in der sie ohne jedes helfende Heilszeichen gewesen wären. Bernhard<sup>24</sup> schreibt: „*O infelicissima illa tempora! quae sola a saeculis omni penitus salutis remedio vacua transierunt, dum et circumcisio quae illo usque vigerat, prodesse iam subripiente Baptismate non auderet: et Baptisma, quoniam adhuc lateret, non succurreret! Forsan dormiebat eo tempore Deus, nec fuit interim qui redimeret, neque qui salvum faceret*“<sup>25</sup>.

„Mit bitterer Ironie“, meint Ludwig Ott<sup>26</sup>, „habe Bernhard ausgerufen: ‚Vielleicht schlief Gott gerade zu jener Zeit!‘“ Der zeitliche Beginn der Taufverpflichtung kann nach Hugo wie nach Bernhard nicht als ein plötzlich einsetzender Termin gedacht werden. Die gesetzliche Alleingültigkeit der Taufe beginnt nach Hugo erst auf Grund einer Verfügung der Urkirche, die die Beschneidung ausdrücklich verbietet<sup>27</sup>, die sich damit aber zunächst nur gegenüber der Gültigkeit der Beschneidung auswirkt — wie

<sup>23</sup> *De sacr* II, 6, 4. 450 B—C.

<sup>24</sup> Vgl. zu BERNHARD den für die Missionstheorie ergiebigen Aufsatz von P. DERUMAUX: Saint Bernard et les Infidèles. In: *Mélanges Saint Bernard*. (Dijon) 1954, 68—79.

<sup>25</sup> *Ad Hugonem* I. 1034 C—D.

<sup>26</sup> L. OTT, a. a. O. 500.

<sup>27</sup> HUGO denkt an Gal 5, 2: „Wenn ihr euch beschneiden laßt, so wird Christus keinen Wert für euch haben.“

überhaupt die Erörterung unseres Problems bei den befragten Lehrern nur auf den Übergang von der Beschneidung, vom Judentum zum Christentum Bezug nimmt. Eine andere Frage aber — und gerade diese interessiert uns hier — liegt darin, wie der Übergang vom status naturae aus zum status gratiae gedacht werden muß. Wann wird hier der Ruf zur Taufe verpflichtend?

Die allgemeine Einsetzung der Taufe als Gesetz, die zeitlich auf Mt 28 fixiert werden kann, ist in einem wesentlichen Punkt zu unterscheiden von dem Beginn der Taufverpflichtung: Ein Termin kann überhaupt nur bestimmt werden im Hinblick auf die Proklamierung des allgemeinen Gesetzes der Taufe; im Hinblick auf den Beginn der Taufverpflichtung jedoch ist eine generelle Festlegung eines Termins unmöglich, weil hier die Lebendigkeit des geschichtlich einmaligen Menschen mit ins Spiel kommt, der je und je in die Situation des Angesprochenenseins von der Botschaft gerät und damit in den Anspruch der Pflicht genommen wird. Bezüglich der Taufverpflichtung kann kein einheitlicher Termin genannt werden, es können nur formale Anhaltspunkte gegeben werden, nach denen sich in der jeweils unvertretbaren Situation des einzelnen Menschen dessen Verpflichtung zur Taufe erkennen läßt. Diesen Sachverhalt hat Hugo sehr gut erkannt, und er nimmt zu diesem Problem nur in allgemeinen, jedoch nicht ungenauen Ausführungen Stellung.

Hugo geht von dem Prinzip aus, daß die völlige Unkenntnis bezüglich der Taufe und der Taufverpflichtung den Ungetauften entschuldigt bzw. gar nicht erst schuldig werden läßt. Diese Meinung vertreten auch Bernhard, die *Summa Sententiarum*, die *Sententiae divinae paginae*, Petrus Lombardus und zahlreiche andere fröhscholastische Quellen<sup>28</sup>. Hugo schreibt: „ . . . ex eo unumquemque obligari coepisse debito baptismatis suscipiendi, ex quo vel post institutionem praeceptum vel ante institutionem consilium percepit baptizandi. Qui enim nec prius contemptor consilii, nec post praevaricator praecepti exstitit, culpandus non fuit, nisi forte quis aut prius aut postea ignorans fuisse dicatur, ad quem divinae institutionis notitia pervenisset, nisi eius culpa obstitisset“<sup>29</sup>.

Die Verachtung des Rates zur Taufe wie die Übertretung des Gesetzes nach dessen allgemeiner Proklamierung gelten Hugo in gleicher Weise als verwerflich. Nur die völlige Unwissenheit bewahrt vor dem Schuldigwerden. Was nun die vor der Einsetzung der Taufe in Unwissenheit gewesenen Menschen betrifft, so meint Hugo, die Kraft der neuen Heilszeichen habe bei ihnen gewirkt auch ohne die Anwesenheit des Zeichens selbst: „Qui autem interim longe positi, aut prope in occulto constituti, nondum cognita institutione divina forte ab hac vita subducti sunt, hoc de ipsis mihi sentiendum videtur: quod et de illis, qui ante ipsam insti-

<sup>28</sup> Vgl. L. Ott, a. a. O. 501—507.

<sup>29</sup> *De sacr* II, 6, 5. 450 D — 451 A.

tutionem sive in praepotio, sive in lege fuerunt, quia quod illis fecerunt tempora, hoc istis operata est absentia“<sup>30</sup>.

Daß es jedoch zu seiner Zeit, im 12. Jahrhundert, noch Menschen gäbe, die noch nie die Botschaft Jesu gehört haben, kann sich Hugo nicht vorstellen; deshalb gibt es für ihn praktisch für die Ungetauften seines Zeitalters keinen Grund mehr, der sie freispräche: „Si quis autem pertinax esse velit et adhuc huiusmodi aliquos in ignotis regionibus et remotis terrarum sedibus degere contendat, qui forte mandatum divinum de percipiendo baptismatis sacramento non acceperint, ego vel neminem talem esse, vel si forte aliquis est, si eius culpa non obstitisset, audire et scire potuisse ac debuisse sine cunctatione affirmo, maxime cum Scriptura evidenter clamet: In omnem terram exivit sonus eorum; et in fines orbis terrae verba eorum (Ps 18). Si igitur in omnem terram sonus eorum, et in omni terra quidem vel auditi sunt, et contemptores condemnantur, vel auditi non sunt pro culpa sua, et ignorantes ignorantur, et non salvantur“<sup>31</sup>.

In dieser Auffassung ist Hugo mit Bernhard wiederum völlig einer Meinung, der ebenfalls Ps 18, 5 gemäß den zeitbedingten Anschauungen in so verhängnisvoller Weise interpretiert. Zu der Stelle Röm 10, 17 f. („So kommt also der Glaube vom Hören . . .“) bemerkt Bernhard: „Excusari poterant, si non audissent. Ubi enim non est lex, nec praevaricatio. Nunc vero cum in omnem terram exierit sonus praedicantium, et in fines orbis terrae verba eorum; quia iam dissimulari non valet auditus, profecto inexcusabilis est et contemptus“<sup>32</sup>.

Exegetisch gesehen beruht das Mißverständnis von Röm 10, 17 f und Ps 18, 5 darauf, daß der von Paulus im Hinblick auf das jüdische Volk ausgesprochene Tatbestand in voreiliger, unzulässiger Weise auf die Welt überhaupt bezogen wurde. Hier wird wieder einmal die Mangelhaftigkeit der mittelalterlichen Exegese sichtbar. Hätte man — was liegt nicht näher als das? — nur noch einen einzigen Vers des Zusammenhanges hinzugenommen, so hätte man deutlich gelesen, daß Paulus im Hinblick auf das Volk Israel sprach, das die Botschaft Jesu nicht angenommen hat. Vers 19 a lautet: „Aber, so frage ich, hat etwa Israel nicht verstanden?“ Überhaupt ist der Gedanke, der die Kapitel 9—11 des Römerbriefes durchzieht, eindeutig auf Israel gerichtet.

Nach der auf einem glatten exegetischen Irrtum aufgebauten Meinung Bernhards und Hugos, die übrigens in ähnlicher Form auch schon von Augustinus vertreten wird<sup>33</sup>, gäbe es im 12. Jahrhundert keinen Menschen

<sup>30</sup> *ibid.* 451 A—B.

<sup>31</sup> *ibid.* 451 B—C.

<sup>32</sup> *Ad Hugonem* I. 1033 A—B.

<sup>33</sup> Vgl. F. HOFMANN: *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*. München 1933, 204—208. — J. RATZINGER: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München 1954, 28—33.

mehr, der nicht die Botschaft Jesu gehört hätte, und zwar auf eine solche Weise, daß er nunmehr verpflichtet wäre, sich taufen zu lassen. Hier vermischen sich theologische Prinzipien mit ihrer Anwendung in der konkreten Situation jenes Jahrhunderts. Wollen wir aber die eigentliche Lehre und Denkweise Hugos und Bernhards auffinden, so müssen wir unterscheiden, d. h. ihre Prinzipien unabhängig von der zeitgebundenen Form ihrer Anwendung zu verstehen suchen.

Vollziehen wir diese Unterscheidung, so erhalten wir als gültige, formal-weite Auskunft, daß nur der zur Taufe verpflichtet ist, der die Botschaft wirklich gehört hat, nicht nur akustisch, sondern mit dem „Ohr des Herzens“, der durch das Hören zum Glauben gelangt ist; denn um den Glauben und die Bezeichnung des Glaubens geht es in diesem Sakrament. Schuldig wird nur, wer die Taufe wissentlich verachtet, wer das Gesetz, sich taufen zu lassen, wenn es an ihn herangetreten ist und für ihn den Charakter der Pflicht angenommen hat, leichtfertig überhört; denn ein solcher offenbart in seinem Handeln, daß er nicht nur nicht glaubt, sondern auch gegen den gehörten Glauben rebelliert. Freilich gibt es noch sublimere Formen der Schuld, z. B. wo ein Mensch gar nicht mehr fragt, sich aus Angst, aus Uninteressiertheit von vornherein verschließt, — uns geht es hier nur um das Prinzipielle, das den Pflichtcharakter der Taufe begründet. Wer in rechter Weise glaubt, umfaßt damit auch das Sakrament der Taufe; wer die Taufe verschmäht, ist im Grunde nicht gläubig, obwohl ihm die Einsicht in den Sinn des Glaubens zur Entscheidung vorgelegen hat; im Unglauben aber liegt das eigentliche Verderben. So betont der hl. Bernhard: „Merito ergo non infidelis, sed plane rebellis atque contemptor reputabitur, quisquis obedire renuerit. Quomodo denique fidelis, qui Dei contemnit Sacramentum?“<sup>34</sup> Der Glaube ist das Tragende, der Glaube wirkt das Heil, aber der Glaube als Glaube verlangt die Übernahme der Taufe.

Da also nicht die Taufe durch sich selbst — wie ein magisches Zeichen — das Heil wirkt, sondern nur als Zeichen des im Zu-Taufenden „vorhandenen“, existentiellen Glaubens, wird es erforderlich, noch jene Situationen zu bedenken, in denen irgendein Hindernis dem glaubenden Menschen die Übernahme der Taufe unmöglich macht<sup>35</sup>.

4. Folgerichtig schließt Hugo dem bisherigen Gedankengang — nach einem kurzen Zwischenkapitel über die Unterscheidung und die Form der Taufe des Johannes und Jesu<sup>36</sup> — seine langen Darlegungen über die Frage an: „Utrum post datum praecepti baptismi aliquis salvari posset

<sup>34</sup> *Ad Hugonem* II, 1037 D.

<sup>35</sup> Vgl. A. M. LANDGRAF: *Das sacramentum in voto* in der Frühscholastik. In: *Mélanges Mandonnet*, II. Paris 1930, 97—143.

<sup>36</sup> *De sacr* II, 6, 6. 451 C—D.

nisi actualiter percepto sacramento baptismi“<sup>37</sup>. Hugo und Bernhard stehen einmütig dem mit Abälard gleichzusetzenden Anonymus gegenüber. Abälard soll rigoros die Notwendigkeit der aktuellen Taufe vertreten haben, so daß selbst der, der voll des Glaubens auf dem Weg zur Taufe stirbt, nicht gerettet werden könne<sup>38</sup>.

Bernhard beruft sich für die Rechtfertigung durch die „Begierdetaufe“<sup>39</sup>, die besser als Rechtfertigung durch den Glauben allein bezeichnet wird, auf die Kirchenväter, vor allem auf Ambrosius und Augustinus<sup>40</sup>. Bernhard schreibt, zuweilen genüge „der Glaube allein“ zum Heil. Mk 16, 16 laute: „Wer nicht glaubt, wird verdammt“; es stehe dort nicht: „Wer nicht glaubt und nicht getauft ist, wird verdammt“. Bernhard sieht darin einen Hinweis für seine These — während sich bei uns wieder die Bedenken gegen die mittelalterliche Exegese einstellen!

„. . . nimirum innuens solam interdum fidem sufficere ad salutem, et sine ipsa sufficere nihil. Quapropter etsi martyrium vicem Baptismi posse implere conceditur, non plane hoc facit poena, sed ipsa fides. Nam absque ipsa quid est martyrium nisi poena?“<sup>41</sup>.

Wer glaubt und nicht aus Verachtung der Taufe fernbleibt, sondern aus einem legitimen Grund, wird gerettet. Glauben heißt für Bernhard, mit Christus personal verbunden zu sein gemäß dem Wort des Paulus Eph 3, 7: „Christus wohne durch den Glauben in euren Herzen“. Glauben ist für Bernhard — ebenso wie für Paulus und Augustinus — primär eine innige personale Beziehung zu Jesus Christus, die von sich aus immer auf die confessio nach außen hindrängt: „Salvatorem habet habitantem per fidem in corde, et in ore per confessionem; et cum Salvatore damnabitur?“ Weiter heißt es: „Quid planius, quod voluntas pro facto reputetur, ubi factum excludit necessitas?“<sup>42</sup>. Entsprechend sagt Bernhard zur Frage der Taufe von Kindern christlicher Eltern: „. . . salvantur et ipsi per fidem, non tamen suam, sed alienam“<sup>43</sup>.

Mit gleichen Gedanken wie Bernhard lehrt Hugo von St. Viktor, daß es Situationen geben könne, wo ein Mensch nur durch die fides, ohne die aktuelle Taufe gerettet werde. Aus dem zu zitierenden längeren Text spricht wieder die starke Bedeutung der fides, die überhaupt in der früh-scholastischen Theologie sehr hervorgehoben wird.

<sup>37</sup> *De sacr* II, 6, 7. 452 A — 454 C. Vgl. zur Lehre von den Heilsmöglichkeiten ohne die Taufe M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik* IV 1. <sup>5</sup>München 1957, 172 bis 181.

<sup>38</sup> Vgl. *De sacr* II, 6, 7. 452 A—C. Ferner: A. M. LANDGRAF, a. a. O. 113; L. OTT, a. a. O. 507

<sup>39</sup> Der Terminus „votum“ tritt zuerst bei PETRUS LOMBARDUS auf (*Lib. Sent.* IV, 17, 1); vgl. A. M. LANDGRAF, a. a. O. 98.

<sup>40</sup> Vgl. L. OTT, a. a. O. 507—509.

<sup>41</sup> *Ad Hugonem* II. 1036 C—D.

<sup>42</sup> *ibid.* 1037 A—B.

<sup>43</sup> *ibid.* 1037 D.

„Quid tibi videtur? Ubi fides est, ubi spes est, ubi charitas est; denique ubi plena et perfecta virtus sacramenti est, salus non est; quia solum sacramentum non est, et ideo non est, quia haberi non potest: Qui crediderit, inquit, et baptizatus fuerit, salvus erit. Ecce ergo dubium non est, quin ubi fides est et baptismus est, salus sit. Et quid sequitur? Qui vero non crediderit, condemnabitur (Mk 16). Quare ita dicere voluit? Quare non dicit: Qui non crediderit et baptizatus non fuerit, condemnabitur, sicut dixerat: Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit? Quare, nisi quia credere voluntatis est, et quia fides credere volenti deesse non potest. Et incirco in eo qui non credit, semper prava voluntas arguitur ubi necessitas nulla esse postest, quae ad excusationem praetendatur. Baptizari autem in voluntate esse potest, etiam quando non est in possibilitate; et incirco juste bona voluntas cum devotione fidei suae non despicitur, quamvis ab eo quod foris est sacramento aquae percipiendo articulo necessitatis praepediatur“<sup>44</sup>.

Wenn auch ein Mensch nicht getauft ist, so ist es doch möglich, daß er in Wahrheit glaubt und liebt. „Nisi forte dicere velis neminem fidem veram et charitatem veram habere posse, qui visibile sacramentum aquae non sit habiturus. Quod tamen ratione vel auctoritate probes, ignoro“<sup>45</sup>.

Im Anschluß an Hugo und Bernhard stellten wir dar, wie der Übergang von der Beschneidung zur Taufe geschehen ist, wann die Übernahme der Taufe zur Pflicht wird und daß es Möglichkeiten der Rettung ohne die aktuelle Taufe gibt. Bereits mehrmals wurden die Beziehungen zu unserer missionstheologischen Fragestellung sichtbar. Diese Problematik gilt es im einzelnen zu entfalten.

(Forts. folgt)

## DIE VERÖFFENTLICHUNGEN DER BENEDIKTINER- MISSIONARE IN TOKWON UND YENKI

*von Adelhard Kaspar OSB*

Die Abtei zum Hl. Kreuz in Yenki wurde von den Kommunisten am 20. 5. 1946, die Abtei St. Benedikt in Tokwon am 9. 5. 1949 unterdrückt. Die Daten bedeuten das Ende einer aufbauenden Missionsarbeit. Die Stationen sind zerstört und ihrem Zweck entfremdet, die Gemeinden zerstreut. Es lebt nur der Same, der aus dem Wort in den Herzen Wurzeln geschlagen hat. Das Wort aber nahm seinen Weg nicht nur durch das lauschende Ohr, es bot sich auch dem lesenden Auge dar in Hunderttausenden von Büchern und Kleinschriften, welche die Missionare von

<sup>44</sup> *De sacr* II, 6, 7. 453 B—C.

<sup>45</sup> *ibid.* 454 B—C.

Tokwon und Yenki ihren Gläubigen zur Verfügung stellten. Dieses literarische Werk der Benediktiner in Ostasien verdient, in einer Gesamtchau dargestellt zu werden.

Die Einzelheiten des folgenden Aufsatzes verdanke ich teils Notizen, die ich selbst während meines Koreaaufenthalts (Juli 1940 bis Januar 1941) gemacht habe, teils mündlichen und schriftlichen Mitteilungen durch die Verfasser und jene Mitbrüder, die um die Sache wissen. Leider war es in manchen Fällen nicht mehr möglich, ganz genaue Angaben, beispielsweise über Auflagenhöhe, Erscheinungszeit oder ähnliches, zu machen. Vielleicht fällt bei der Lektüre dem einen oder anderen der Beteiligten noch manches ein. Für eine Mitteilung wäre ich sehr dankbar.

### *Heilige Schrift*

1) P. Dr. Arnulf Schleicher (T = Tokwon): *Apostelbriefe und Apokalypse*. 1. Aufl. 1941, 750 Seiten, 5000 Ex.

2) P. Viktorin Zeileis (Y = Yenki) und P. Kanisius Kugelgen (Y): *Koreanische Evangelien-Harmonie*. 1941.

3) P. Reginald Egner (Y): *Kinderbibel mit Bildern*. 1940, 3000 Ex.

Mit der Herausgabe der Apostelbriefe und der Apokalypse durch P. Arnulf war die Übersetzung des gesamten NT in das Koreanische abgeschlossen, da die übrigen Teile in Übersetzungen von französischen Missionaren bereits vorlagen. Die Evangelienharmonie sollte den katholischen Familien ein Hausbuch sein, während die Kinderbibel hauptsächlich für den Schulgebrauch gedacht war. Die Evangelienharmonie sollte das Leben Jesu hervorheben. Von inhaltlich gleichen Abschnitten wurde jeweils der längere verwendet. Bis auf wenige kleinere eingeschobene Verbindungswörter blieb der Text unverändert. Es wurden je 1000 Stück in rein koreanischer Schrift und in chinesisch gemischter Schrift gedruckt. Die Auflage konnte vor dem Einrücken der Kommunisten nicht mehr versandt werden. Nach P. Kanisius wurde sie „höchstwahrscheinlich von den Kommunisten, wie so vieles andere, ver„ast“.

### *Meßtexte*

1) *Missa kiusik*: a) Vorarbeiten in Tokwon und Yenki. b) 1. Aufl. 1933, 4 Meßandachten für Gemeinschaftsmessen. Ordo Missae. 6000 Stück. c) 2. Aufl. 1938, 5000 Stück. d) 3. Aufl. 1941, 10 000 Stück.

Den Gläubigen eine lebendige Teilnahme an der Feier der hl. Liturgie zu ermöglichen war von Anfang an ein Hauptanliegen der Benediktiner von Tokwon und Yenki. Um den Christen die Teilnahme am hl. Opfer zu erleichtern, erschienen seit dem 1. Adventsonntag 1931 die Formulare der Sonntags- und Festtagsmessen auf einem Zettel in ähnlicher Form wie zu Hause die Klosterneuburger Meßformulare. P. Dr. Lucius Roth hatte 1932 das Ordinarium Missae ins Koreanische übersetzt. Das Büchlein erschien zunächst nur vervielfältigt und war als ein Hilfsmittel für die

koreanischen Brüder und Schwestern gedacht. In Yenki hatten P. Konrad Rapp, P. Viktorin Zeileis und andere Missionare zur Durchführung der liturgischen Bewegung Meßtexte übersetzt. Die Kirchenbesucher wurden seit Herbst 1932 Sonntag für Sonntag in einer Reihe von Predigten in die Handhabung und das Verständnis der hl. Texte, die unter die Gläubigen verteilt wurden, eingeführt. P. Balduin Appelmann arbeitete im Winter 1932/33 an einem Meßbüchlein, das mehrere der bereits übersetzten Meßformulare enthielt und dessen Meßgebete sich an das Ordinarium Missae weitestgehend anlehnten. Zum Drucke dieses Büchleins weilte P. Balduin 1933 sechs Wochen in Tokwon. Im September 1933 konnte die *Missa kiusik* zum erstenmal in ihrer neuen Form den Missionsstationen zur Verfügung gestellt werden. P. Dr. Olaf Graf (T) hatte eine Einführung in die hl. Messe mit einer katechetischen Behandlung vorangeschickt. Daß es ein sehr schätzenswertes Missionsmittel war und wie es eingesetzt wurde, ist aus dem Bericht der Chronik von Ryongdjong (1932—1934) zu entnehmen. „Die Meßgebete, zu deren Druck der Chronist im Sommer 1933 sechs Wochen in Tokwon weilte und der Ende September endgültig fertig wurde, werden täglich in der Messe gemeinsam gebetet, und die Schwierigkeiten des Anfangs sind längst überstanden. Weitauß der größte Teil der Christen hat das Meßbüchlein sich zu dem niederen Preis erstanden. Es ist eine Erhebung und Freude, wenn das ganze Volk die Responsorien aufnimmt, mit kräftiger Stimme und in schönem Rhythmus die Texte rezitiert. Auch in der Haltung ist das Mitopfern mit dem Priester zum Ausdruck gebracht, indem die Christen beim Lehrabschnitt sitzen und dem Vorleser zuhören, dagegen bei der Praefation und beim Pater Noster stehen zum Ausdruck des zu Gott emporgehobenen Herzens. Die Kanongebete werden, soweit sie kirchlich erlaubt sind, gemeinsam in leiserer Stimmlage gebetet. Die laufenden Meßtexte wurden noch weiter gedruckt, soweit sie noch fehlten.“ 1941 hat P. Arnold Lenhard (Y) an einer Neuauflage mitgearbeitet.

- 2) Meßbücher von P. Dr. Lucius Roth (T):
- a) *Missa Kiongpon* (Übersetzung der eigentlichen Meßgebete). 1. Aufl. 1936, 1000 Seiten, 2000 Stück. 2. Aufl. 1940, 800 Seiten, 5000 Stück. Inhalt: Meßerklärung, Messen der Sonntage, Festtage und der Heiligen, das Benediktinerproprium, die Commune-Messen (Die Tagesmessen der Fastenzeit sind nicht enthalten).
  - b) *Sonntagsmissale*, enthält auf 450 Seiten nur die Sonntagsmessen. 1. Aufl. 1934, 1200 Stück. 2. Aufl. 1936, 2000 Stück.
  - c) *Heiligenmissale*, enthält Messen der Heiligenfeste. 1. Aufl. 1934, 1200 Stück. 2. Aufl. 1936, 2000 Stück. Sonntags- und Heiligenmissale erschienen nach der Herausgabe des *Missa Kiongpon* nicht mehr.
  - d) *Fastenmissale*: Enthält alle Messen der Fastenzeit, der Karwoche und der Quatembertage. 450 Seiten. 1. Aufl. 1936, 1200 Stück. 2. Aufl. 1938, 2000 Stück.
  - e) Eine Vorarbeit zu dem *Missa Kiongpon* nennt die Tokwoner Chronik von 1933 (I) einen „koreanischen Schott“. Dieses Büchlein, mit Schreib-

apparat vervielfältigt, enthielt den Ordo Missae, sämtliche Sonn- und Feiertagsmessen und die der wichtigsten Heiligenfeste. Der Chronist knüpft an die Mitteilung von der Herausgabe den Wunsch: „Hoffentlich erscheint das Buch in einigen Jahren gedruckt. Hauptabnehmer des Meßbuches sind natürlich unsere eigenen Missionsgebiete Wonsan und Yenki. Eine große Anzahl wurde auch von den Maryknoller Patres bestellt. In die französischen Gebiete ist der Absatz mehr als spärlich. Nach Seoul durften wir bis heute nur ein paar Geschenkexemplare versenden“, berichtet der Chronist von Tokwon über das 2. Halbjahr 1936.

3) *Meßbüchlein für Kinder* mit farbigen Bildern in Steindruck, von P. Fabian Damm (T). 1. Aufl. 1936, 35 Seiten, 5000 Stück. 2. Aufl. 1937, 8000 Stück. 3. Aufl. 1942, 7000 Stück. Nach Wunsch zusammengebunden mit Beicht- und Kommunionbüchlein. „Das Meßbüchlein war angelehnt an ein ähnliches von P. Biehlmeier OSB, Beuron. Die Bilder, immer eine Seite Text und eine Seite Bild, ließ ich mir von einem Koreaner zeichnen und in Zweifarbendruck lithographisch herstellen, zwei Auflagen koreanisch, die dritte Auflage arbeitete ich japanisch um, weil die Kinder später nicht mehr koreanisch lesen konnten. Auflage 7000, wahrscheinlich 1942“ (Brief des Verfassers vom 28. 8. 57).

#### *Kirchenliederbücher*

1) *Katholisches Liederbuch* von P. Balduin Appelmann (Y). Ursprüngliche Ausgaben von Liedertexten ohne Noten, mit Opalograph vervielfältigt, gebunden in einer protestantischen Buchbinderei in Ryongdjong (Luargtchin). — 120 Lieder. Geschmackvoll mit Initialen und Titelzeichnung für jedes Lied. Die Christen waren sehr begeistert davon. 600 Stück.

2) *Liederbuch (Tschangka)* von P. Kanisius Kugelgen (Y). Einem Briefe des Verfassers vom 8. 7. 1957 entnehme ich: „Es bestand ein Liederbuch der französischen Mission; doch es gefielen manche Lieder nicht, und vieles fehlte. So hatten wir (die Yenkimission, d. V.) mit Tokwon ausgemacht, die schönsten deutschen Lieder zu übersetzen unter Beibehaltung der Melodie. Ich war mit 40 mir zugefallenen bereits fertig, als Tokwon kaum angefangen. Da wir aber empfindlichen Mangel an Liederbüchern hatten, stellte ich ein Interimsliederbuch zusammen aus den gebräuchlichsten französischen und den meinen (1500 Stück). Nach der Drucklegung waren sie im Handumdrehen vergriffen. Nach dem Erscheinen des Tokwoner Liederbuches wurden in Yenki mindestens 8000 Stück desselben talis-qualis nachgedruckt.“

3) *Liederbuch für das Kirchenjahr (Sengatchaik)* von P. Wolfram Fischer. Asperges, Vidi aquam, zwei gregorianische Choralmeßgesänge, ein Credo, Litaneien, Libera, Responsorien, drei Meßgesänge, Gesänge beim sakramentalen Segen, 200 Lieder für das Kirchenjahr. (1. Aufl.

1938, 15 000 Stück.) Erweitert um Beicht- und Kommunionandacht, welche auf Wunsch dem Liederbuch beigegeben wurden. Über den tiefen Eindruck, den die Choralmelodien auf das koreanische Volk machten, heißt es in der Chronik von Ryongdjong 1934: „Die Passion war von drei Vorlesern übernommen und der Sängerschola als Plebs. An den Kartagen wurden am Abend je zwei Nocturnen mit je einem Psalm, den Lektionen und Responsorien gebetet und die Laudes ganz gesungen. Dabei wurde das ganze Rituell beibehalten. Als die Christuskerze hinter den Altar getragen, das Licht bis auf eine Kerze am Harmonium ausgelöscht war und P. Plazidas mit einer über ein vorzügliches Stimmorgan verfügenden Lehrerin das ‚Christus factus‘ koreanisch sang, herrschte tiefes, geheimnisvolles Schweigen, und die Leute waren ganz überwältigt. In gleicher Weise machten die Improperien bei der Kreuzverehrung einen tiefen Eindruck auf die Leute.“ Natürlich war die Arbeit an den Liederbüchern für die beteiligten Patres eine zusätzliche Arbeitsbürde. So mußten die übrigen Mitbrüder sich für Aushilfe zur Verfügung stellen. Die Chronik von Kowon (1937/38) berichtet, daß die sechs Stationen in den Bergen vor Ostern von P. Alexius Brandl (T), der damals noch Kaplan in Wonsan war, pastoriert wurden, „P. Wolfram war ja mit der Ausarbeitung unseres Diözesan-Liederbuches und den immer vorhandenen Pfarrarbeiten so überladen, daß er es selbst unmöglich tun konnte.“

Bei der Herstellung der Hilfsmittel, Melodien und Texte, mußte auf den Kirchengesang Bedacht genommen werden. Die Choralnoten mußten mit koreanischem Text unterlegt werden. Außerdem kam es darauf an, bei der Auswahl von Melodien für den Volksgesang solche zu finden, für die sich die Gläubigen begeistern konnten. Einen Einblick in die Arbeitsweise, die zur Herausgabe der Liederbücher führte, gibt die Chronik von Ryongdjong 1934: „Die Fastenzeit 1934 und vor allem die Leidenszeit feierten wir liturgisch. Wir übersetzten die lateinischen Texte ganz in das Koreanische und sangen sie auf Choralmelodien. Anlaß zu diesem Unternehmen war eigentlich der Mangel an einheimischen Liedern und Liederbüchern. Da mit formvollendeten Liedern auf schöner Melodie wohl noch lange nicht zu rechnen ist, gaben wir einem unserer Lehrer, der noch über einen ziemlichen Fond Latein verfügt und einiges Dichterblut in sich spürt, einen Probetext. Er solle vor allem auf die Melodie und Wort- und Melodieakzent gut achten. Er versuchte es. Mit einigem Nachhelfen schien es dem Chronisten wenigstens nicht mißglückt. Doch wie kann ein Ausländer zuständig sein in der Beurteilung einer fremden Sprache und im Gefühlsleben eines fremden Volkes! So ging der Pater in das Lehrerzimmer: ‚Hört mal‘, begann er, ‚ich will euch mal was vorsingen, und ihr sollt mir sagen, wie es koreanisch klingt.‘ Mit strahlendem Gesichte stellte die ganze Lehrerschaft fest: ‚Pater, es klingt sehr schön, sehr weich und rhythmisch.‘ Einer, der im Rufe eines Musikers steht, glaubte gar feststellen zu können, die Hauptmusiker unter den Koreanern behaupteten, daß die koreanischen Lieder und die ‚kirchlichen Lieder‘ viel Verwandtschaft aufzeigten, und wenn man in einem welt-

lichen Lied eine Stelle sehr weich gesungen haben will, schreibe man: direkt wie in der Kirche. So glaubten wir uns auf keinem Holzweg und bereiteten die Karwoche vor. Nun wurde übersetzt, auf Noten gebracht, hektographiert, und dann ging es an das Einüben.“

Außer den Choralmelodien wurden europäische und koreanische Melodien für das Liederbuch verwendet, naturgemäß meist deutsche, aber auch französische, die in Korea schon bekannt waren. Außerdem wurden für die Litaneien koreanische Melodien verarbeitet, die bereits seit Jahren im Gottesdienst verwendet wurden.

### *Schriften für den Sakramentenempfang*

1) P. Eligius Kohler (T): *Taufbüchlein*, enthält die Zeremonien und entsprechenden Gebete mit Erklärung. 1. Aufl. 1936, 40 Seiten, 6000 Stück.

2) P. Dr. Lucius Roth (T): *Beichtbüchlein für Ordensleute*. 1. Aufl. 1936, 35 Seiten, 600 Stück.

3) P. Alfred Fuchs (T): a) *Beichtbüchlein für Erwachsene*. 1. Aufl. 1937, 40 Seiten, 5000 Stück. 2. Aufl. 1938, 40 Seiten, 6000 Stück. b) *Beicht- und Kommunionbüchlein für Kinder*. 1. Aufl. 1936, 25 Seiten, 5000 Stück. 2. Aufl. 1937, 6000 Stück. 3. Aufl. 1938, 6000 Stück.

4) P. Hartmann Eberl (Y): *Taufbüchlein*. 1940.

### *Offizien-Ausgaben*

P. Balduin Appelmann (Y): 1) *Weihnachtsoffizium*. 1934, 1000 Stück, mit Opalograph vervielfältigt. Die Noten für das Vesperale und das Weihnachtsoffizium wurden in Seoul gedruckt, in Yenki wurde dann der Text hinzugefügt.

2) *Karwochenoffizium*. 1934, 1000 Exemplare.

3) *Vesperale* für Sonntage, Ostern, Pfingsten, Apostelfeste. 1934, 1000 Stück, mit Opalograph vervielfältigt.

4) *Offizien* zu den Festen der hl. Agatha und der hl. Caecilia. 1935, 120 Exemplare, mit Opalograph vervielfältigt. Diese ins Koreanische übersetzten Offizien wurden von den Mitgliedern des Tarsitiusvereins (Ministranten), Caecilienvereins (Mittelschülerinnen), Canisiusvereins (Mittelschüler) an den Festtagen dieser Heiligen gebetet und gesungen. Die Psalmen der Matutin waren in der 1. und 2. Nocturn auf je drei reduziert. Laudes und Vesper enthielten auch die Choralnoten. (cf. Aufsatz von Pius Parsch: *Bibel und Liturgie*, 1935.)

P. Dr. Lucius Roth (T): 1) *Brüderoffizium* der Benediktinerkongregation von St. Ottilien. Übersetzt und mit Einleitung versehen. a) Ausgabe in Koreanisch. 470 Seiten. 1. Aufl. 1938, 600 Stück, fast alle an koreanische Christen verkauft. b) Ausgabe in Deutsch und Koreanisch. 1. Aufl. 1938, 70 Stück, für die deutschen Brüder bearbeitet.

2) *Marianisches Offizium* in Koreanisch.

P. Viktorin Zeileis (Y): *Gebet- und Zeremonienbüchlein* für koreanische Schwestern. Die reiche Fülle des Officium Divinum im Gebetsleben der Gemeinschaften wie des Einzelnen fruchtbar werden zu lassen, veranlaßte zur Bearbeitung der Offizien-Ausgaben. Der Eintritt koreanischer Brüder und Schwestern machte die Bearbeitung der gebräuchlichen Offizien nun auch in der koreanischen Muttersprache notwendig. Daß sie auch bei den Christen Anklang fanden, kann als Beweis dafür gelten, daß die Missionare es verstanden, ihren Gläubigen die kirchliche Gebetsweise nahezubringen. Sie erzielten damit zugleich eine Bereicherung des Gebetslebens ihrer Pfarreien, wie beispielsweise aus der Chronik von Paltokou (Badogo) (Mai 1933 — Mai 1935) zu entnehmen ist: „Nachdem die in Yenki herausgegebene *Missa kiusik* (Koreanische Meßgebete) schon längst Gewohnheit in der Gemeinde geworden ist, versuchten wir auch probeweise auf koreanisch Prim, Komplet und einige Vespern, so wie sie auf der Jugendtagung in Ryongdjong gehalten wurden, hier einzuführen. Da auf die neue Art gerne gebetet wird, halten wir zweimal in der Woche liturgische Prim und Komplet, während die Vesper nur an Festtagen gesungen wird.“

### *Gebetbücher*

*Konghoa* (Das große Gebetbuch). Zum Nachdruck dieses von Seoul herausgegebenen Gebetbuches erhielten Yenki und Tokwon die Erlaubnis. In Yenki wurden 12 000 Exemplare gedruckt. Die erste Auflage dieses Nachdruckes in Tokwon umfaßte 5000, die 2. Auflage 20 000 Exemplare. Es erschien gebunden in Rotschnitt.

*Ilkoa* (Tagesgebetbüchlein). Auflage mindestens 15 000 Stück.

*Ryeikyou* (Zeremonienbüchlein). Es enthielt die Gebete für den Empfang der hl. Sakramente, insbesondere für die letzte Ölung, Kranken-, Sterbe- und Totengebete, sowie die Riten und Gebete für die Beerdigung. Auflage mindestens 10 000 Stück. (Die Angaben entnehme ich einem Brief von P. Kanisius Kügelgen vom 8. 7. 1957.)

*Kindergebetbuch*, gedruckt in Tokwon.

### *Katechismen*

1) *Yori Muntap* (Große Ausgabe des Katechismus) in Anlehnung an den Einheitskatechismus aufgebaut (120 Seiten). 1. Aufl. 1937, 10 000 Stück. 2. Aufl. 1938, 15 000 Stück. 3. Aufl. 1939, 15 000 Stück. 4. Aufl. 1941 in Japanisch. 10 000 Stück.

2) *Roin Muntap* (Katechismus für alte Leute). Enthält Auszüge aus dem großen Katechismus mit den Glaubenswahrheiten, die alte Leute wissen müssen, wenn sie getauft werden wollen (56 Seiten). 1. Aufl. 1937, 5000 Stück. 2. Aufl. 1941, 5000 Stück.

3) *Soa Muntap* (Katechismus für Kinder). 1. Aufl. 1937, 6000 Stück.

4) *Sip i Tan* (12 Abschnitte). Enthält die 12 wichtigsten Gebete (Kreuzzeichen, Vater unser, etc.) für die Schüler der 1. und 2. Klasse. 1. Aufl. 1936, 10 000 Stück. 2. Aufl. 1938, 10 000 Stück. 3. Aufl. 1940, in Vorbereitung.

Der *Yori Muntap* enthielt 320 Fragen, von denen 120 auswendig gelernt und die übrigen 200 dem Sinn gemäß angeeignet werden mußten. Der *Roin Muntap* brachte 70 Fragen. Der *Soa Muntap* für Kinder umfaßte etwa 35 Fragen aus dem *Yori Muntap* und wurde hauptsächlich dem Erstbeicht- und Erstkommunionunterricht zugrunde gelegt. Textlich wurde in späteren Auflagen nichts mehr geändert. Der Druck erfolgte teils in Tokwon, teils in Yenki.

Auf dem koreanischen Nationalkonzil, das vom 13.—17. 9. 1931 dauerte und vom Apostolischen Delegaten anlässlich des 100jährigen Jubiläums der Errichtung des ersten Vikariates in Korea nach Seoul einberufen worden war, wurde die Bearbeitung eines einheitlichen Katechismus für die Missionen in Korea beschlossen. Die erste Katechismus-Konferenz zur Besprechung einschlägiger Fragen wurde im September 1932 in Taiku abgehalten. Unter dem Vorsitz des Bischofs Demange versammelten sich die Vertreter der einzelnen Vikariate. Seit dem Nationalkonzil war von jedem Vikariat eine Vorlage für den neuen Katechismus ausgearbeitet worden. Diese Arbeiten sollten die Grundlage für die Besprechungen der Kommission bilden, die nun ihrerseits einen Entwurf ausarbeitete, der einer Reihe von Theoretikern und Praktikern zur Nachprüfung und Kritik übergeben wurde. Die Ergebnisse wurden der Bischofskonferenz in Seoul 1933 vorgelegt. Daraufhin redigierte Bischof Demange einen Katechismus in lateinischer Fassung, die auf der Oktoberkonferenz der koreanischen Bischöfe 1933 in der Abtei Tokwon nochmals durchgesprochen wurde. Der Lehrinhalt wurde dabei endgültig festgelegt. Im Januar 1934 trat in Seoul eine Kommission zusammen, die die Übersetzung dieses Katechismus ins Koreanische besprechen sollte. An derselben nahmen für Tokwon P. Anselm Romer und für Yenki P. Kanisius Kügelgen teil.

Über die Schwierigkeiten der koreanischen Übersetzung berichtete der Chronist von Tokwon (Chronik 1933 II): „Die koreanische Sprache, so reich sie einerseits an Ausdrücken für konkrete Dinge ist, ist andererseits arm an abstrakten Begriffen. Bisher hat man vielfach zu *Hanmun*wörtern, d. h. aus dem chinesischen Sprachschatze entliehenen Bezeichnungen, seine Zuflucht genommen. Allein es bleibt die Tatsache bestehen, daß *Hanmun* trotz seiner reichen Verwendung in der Literatur Koreas doch ein Fremdkörper in der Sprache des Volkes ist und von vielen nicht verstanden wird. So ist es nicht leicht, für den neuen Katechismus eine in jeder Beziehung befriedigende und auch den weniger Gebildeten leicht verständliche theologische Terminologie zu finden. Soviel ist aber sicher, daß der neue Katechismus inhaltlich, methodisch und auch sprachlich im Vergleich zum alten einen gewaltigen Fortschritt bedeuten wird.“ Bei der Drucklegung des Katechismus galt es auch, die Schriftform in Betracht zu ziehen. „Frühere Katechismen erschienen in Seoul in koreanischer Schrift,

ohne chinesische Zeichen. Spätere Auflagen hatten chinesische Zeichen und erfreuen sich größter Nachfrage. Die von Pyongyang herausgegebenen Katechismen haben chinesische Zeichen. In unserer Ausgabe sind mit Rücksicht auf die beiden die chinesischen Zeichen in Klammern beigegeben.“

### *Katechetische und homiletische Werke*

P. Gregor Steger (T): *Liber Magistri*, Handbuch für den Katechisten. Der *Liber magistri* war in drei Bänden vorgesehen nach den Hauptstücken des Katechismus. Die ersten beiden Bände waren schon länger erschienen und im Handel. Mit dem 3. Band gab es Schwierigkeiten, da die Japaner nicht mehr erlauben wollten, daß Bücher in koreanischer Sprache gedruckt würden. Schließlich konnte die koreanische Drucklegung doch noch erreicht werden. Als man daran war, den 3. Band zu binden, mußte auf kommunistischen Befehl mit den anderen Werkstätten auch die Buchbinderei geschlossen werden. Die Katechesen des *Liber magistri* waren nach der „Münchener“ (psychologischen) Methode gearbeitet.

P. Fabian Damm (T): *Grundriß der Katechetik*. Vorlesungen für den Oberkurs des Seminars. Druckfertig, in hektographischer Ausgabe zu 100 Stück verteilt. Die Drucklegung wurde durch den Kommunistereinbruch verhindert.

P. Thimotheus Bitterli (T): *Katechesen für die Mittelschule*. Druckfertig vorgelegen, als die Kommunisten einbrachen.

P. Dr. Arnulf Schleicher (T): *Homiletisches Handbuch*. Vor 1945. 2 Bände. P. Arnulf bot mit diesem Werk den koreanischen Priestern eine Handreiche und Anleitung. Es wurden in ihm Predigten unserer Patres herausgegeben. Der Inhalt war in japanischer Sprache verfaßt. Die Fortsetzung der Reihe konnte infolge der politischen Entwicklung nicht mehr durchgeführt werden.

### *Aszetische Bücher*

P. Dr. Lucius Roth (T): 1) Scupoli, *Geistiger Kampf* (384 Seiten), 1939, 1. Aufl. 5000 Stück. Die Anregung zur Herausgabe dieses Werkes ging aus von dem Koreaner Pak in Nonsan, Vikariat Seoul. Pak übersetzte den „Geistigen Kampf“ im alten koreanischen Stil und sandte das Manuskript nach Tokwon. Unter der Mithilfe des Koreaners Kim Bunto überarbeitete es P. Lucius und versah es mit einer Einleitung. Pak stiftete einen Betrag von 300 Yen zu den Kosten der Drucklegung. — 2) *Betrachtungsbuch für alle Tage*.

P. Viktorin Zeileis (Y): *Imitatio Christi*. 1940. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit O. Josef.

P. Dr. Arnulf Schleicher (T): *Betrachtungsbuch*. In Vorbereitung. In Anlehnung an P. Benedikt Baur und P. Parsch, unter Benutzung der

Vorarbeiten von P. Lucius und seiner eigenen Konferenzen für die Novizen.

P. Servatius Ludwig (Y): *Heiligen-Kalender*. 1940. 3000 Stück.

P. Dr. Honorat Millemann (T) und P. Dr. Arnulf Schleicher (T): *Leben des hl. Benedikt und benediktinisches Ordensleben*.

Kim Ku Paul (auf Anregung von P. Ambrosius Hafner [Y]): *Gibt es einen Gott?* 1930, brosch. 130 Seiten.

Kim Yonkun Paul (auf Anregung von P. Ambrosius Hafner [Y]): *Grundlehren kath. Erziehung*. brosch. 40 Seiten.

Bücher katholischer Haltung unter das Volk zu bringen war ein Hauptanliegen der Missionare. Zur Erreichung dieses Zieles boten sich zwei Wege. Der erste war die Herausgabe von Büchern in koreanischer Sprache, der andere das Bestreben, die von den Missionaren verfaßten Werke und die katholischen Bücher anderer Autoren unter das Volk zu bringen. Schon 1932 berichtet die Chronik von Wonsan: „Als Versuch, unsere Kirche mehr vor der breiten Öffentlichkeit bekannt zu machen, dürfen die Verhandlungen mit einem heidnischen Buchhändler angesehen werden, die vor einigen Tagen zum Abschluß kamen. Er hat sich bereit erklärt, als Gegenleistung für einige Zugeständnisse von unserer Seite (Einkauf von Schreibmaterialien für Schulzwecke etc. bei ihm) sämtliche in Frage kommenden katholischen Bücher in seinem Laden auszulegen. Es kommen für diesen Zweck vor allem katholische japanische Bücher in Betracht. Wenn wir auch von vornherein überzeugt sind, daß der Absatz dieser „katholischen Abteilung“ ziemlich mäßig bleiben wird, so dürfte doch sicher sein, daß auf diese Weise die Wahrheiten unserer Religion auch in manche Kreise dringen werden, die wir von der Mission aus zunächst noch nicht direkt erreichen können.“

Die Chronik von Holung 1935/36 berichtet: „Den guten Samen des Wortes haben wir auch schon wie andere Stationen mit Drucksachen unter die Heiden zu bringen versucht. Jedes Neujahr verschenken wir an die Gemeindevertreter Bücherpäcklein. Vergangenes Jahr dankten sie sogar schon schriftlich und gemeinsam dafür. Wir kennen die Unerforschlichkeit der Gnadenwege, aber wir haben bei den Büchergaben die Hoffnungen eines Fliegers, der 10 000 Meter überm Eiffelturm einen Stecknadelkopf zu dessen Füßen treffen will.“

Ein Mittel, dem Volke die Kenntnis religiöser Literatur nahezubringen, waren auch die Ausstellungen. Als ein Vorläufer derselben kann es betrachtet werden, daß, wie beispielsweise der Chronist von Holung 1935/36 berichtet, zu Neujahr und bei anderen Anlässen koreanische und chinesische Frauengesellschaften in das Pfarrhaus kamen, um dort die Bilder des AT und NT von Schuhmacher zu betrachten. Dabei ergibt sich manches Wort, das als missionarischer Same in die Seelen fällt.

Die Chronik von Tutoku (1932/1934) teilt mit: „Am 20. 8. 1933 wurde eine religiöse Ausstellung veranstaltet. In den Räumen der Schule wurden religiöse Gegenstände, wie kleine und größere Bilder, Kreuze, Rosenkränze, einige kleinere Statuen und die koreanischen religiösen Bücher

der Vergangenheit und Gegenwart ausgelegt. Leider war der Haupttag der viertägigen Veranstaltung verregnet. Etwa 1000 Besucher wurden von den Lehrern und dem Katechisten mit dem Sinn der Gegenstände und den Grundzügen unserer heiligen Lehre bekannt gemacht“. Zu bemerken ist auch, daß die Neuerscheinungen meist in den katholischen Zeitschriften besprochen wurden. So lernte ein Heide aus Pusan durch ein japanisch geschriebenes Kirchenblatt beispielsweise das Meßbuch von P. Prior Lucius kennen. Als Gegengabe für ein Exemplar desselben schenkte er ein Exemplar seiner „Geschichte der katholischen Kirche in Korea“ (Chronik von Tokwon 1934/35).

### Volksaufklärungs-Schriften

P. Dr. Rupert Klingseis (T): *Ist die Seele des Menschen Materie oder Geist?* (Heft 1 einer geplanten Reihe) 1. Aufl. 1940, 80 Seiten, 5000 Ex.

P. Dr. Arnulf Schleicher (T): *Welche Religion ist die wahre?* (Heft 8 einer geplanten Reihe) 1. Aufl. 1938, 50 Seiten, 10 000 St.

P. Dr. Lucius Roth (T): *Führer durch Kirche und Kloster Tokwon.* Aufbau und Aufgabe eines Missionsklosters. 1937. Gedruckt in Koreanisch und Japanisch.

P. Ambrosius Hafner (Y): 1) *Führer durch das katholische Gotteshaus.* 40 Seiten. 500 Stück, (Oktav) gedruckt. 2) *Ethisches Lesebüchlein für Schüler.* 60 Seiten, 400 Stück, vervielfältigt (Quart). 3) *Blätter über das christliche Leben.* 2000 Stück. Eine Reihe von 20 Nummern, als Flugblatt gedruckt. 4) *Flugblätter zur Fronleichnamsprozession.* Einige Tausend, erschienen etwa 6 Jahre hindurch. 5) Im koreanischen Monatsblatt *Stadt- und Landbote* erschienen von P. Ambrosius Hafner zwei Aufsätze, die sich mit wirtschaftlichen und sozialen Problemen der Christen befaßten:

a) Der wirtschaftliche Einfluß der katholischen Religion im Gebiet der Provinz Kirin. b) Ist eine Auswanderung nach der Mandchurei unseren koreanischen Christen zu empfehlen?

P. Kanisius K ü g e l g e n O. S. B. (Y): *Bienenzucht-Lehrbüchlein.* 1918. 150 Stück, hektographiert. Obwohl diese Schrift nicht direkt als Missionshilfsmittel betrachtet werden kann, mag sie Erwähnung finden. Als im ersten Weltkrieg die finanziellen Unterstützungen aus der Heimat ausblieben, gelang es P. Kanisius ab 1916 durch die Errichtung und den Betrieb einer leistungsfähigen Bienenzucht der Mission materielle Hilfsquellen zu erschließen. 1917 begann er mit Kursen für Bienenzucht, die stets voll besetzt waren. Den Vorträgen wurde das Koreanische „Bienenzucht-Lehrbüchlein“ von P. Kanisius zugrunde gelegt, das sich an das Buch von Gerstung, *Der Bien und seine Zucht* anlehnte.

Die Volksaufklärungsschriften religiösen Inhalts entsprangen einer doppelten Notwendigkeit. Einerseits galt es, das christliche Wissen einem großen heidnischen Publikum vorzulegen, andererseits arbeitete die Gegen-

seite mit ähnlichen Mitteln. Dem Missionar von Tutoku händigte 1933 ein Bonze ein Flugblatt aus, das einen Aufruf an die fünf großen Religionen enthielt, sich zu gemeinsamer Aufbauarbeit im neuen Mandschu-reiche zu vereinigen. Der Chronist von Hamhung berichtet schon 1930: „Beim Briefmarkenaustausch und Stundengeben hatte sich ab und zu Gelegenheit geboten, der studierenden Jugend etwas auf den Puls zu fühlen. Jedoch, kaum der Volksschule entwachsen, wollen diese Jungen schon Kants Philosophie lesen und über Darwins Theorien disputieren. Die nüchternen christlichen Wahrheiten aber dünken ihnen nicht beweisbar. Sie sind auch bereits über ihren Väterglauben und Ahnenkult hinausgekommen.“

Die Herausgabe religiöser Aufklärungsschriften entsprang zunächst der Initiative einzelner Missionare. Günstig war es, wenn sich gelegentlich Mitarbeiter aus dem Laienkreise zur Verfügung stellten. Wahrscheinlich sind aus dem täglichen Abwehrkampf auch manche Broschüren entstanden, die inzwischen in Vergessenheit geraten sind. Als man daranging, die Herausgabe in ein System zu bringen, mußte man sich auch hier zunächst an die vorhandenen Kräfte halten. So erschienen von der in Tokwon geplanten Reihe nur die Nummern 1 und 8. Leider ist es mir nicht mehr gelungen, die Titel der anderen geplanten Nummern festzustellen. Es ist ein ergreifender Abschluß dieser missionarischen Pressearbeit, daß P. Rupert gerade wegen seiner Schrift: *Ist die Seele des Menschen Materie oder Geist?* von den Kommunisten unter Anklage gesetzt wurde. Sein Hungertod im kommunistischen Gefängnis zu Pyongyang am 6. 4. 1950 gewinnt dadurch die Note eines besonderen Bekennnisses. Die Verhältnisse der Kriegs- und Nachkriegszeit hatten das geistige Schaffen der Missionare nicht völlig unterbinden können. Der weltanschauliche Kampf entbrannte in einer ungewohnten Schärfe. Die literarische Niederlegung der Vorträge und Schulungskurse konnte aber nicht mehr in großen Druckauflagen erfolgen. Als ein Beispiel von vielen sei in diesem Zusammenhang auf die Tätigkeit von P. Fabian Damm (T) hingewiesen, der in einem Briefe vom 28. 8. 1957 schreibt: „Druckfertig waren und sind in hektographierter Auflage zu je etwa 100 Exemplaren hergestellt und verteilt worden: a) *ein kosmologischer Gottesbeweis*, zusammengestellt nach Vorträgen und Schulungskursen für meine Burschen und die koreanischen Schwestern als Gegenaktion gegen die mechanistisch-materialistische Weltanschauungspropaganda der Kommunisten, also in der Zeit zwischen 1945 bis zu unserer Verhaftung. Ein teleologischer Gottesbeweis in eben diesem Sinne war im Grundaufbau fertig, aber noch nicht zusammengestellt. b) *Ursprung der Gottesidee*. Ebenfalls als Widerlegung gegen die kommunistisch-materialistische Propaganda. All diese Sachen sollten herauskommen, sobald wir „Luft“ bekommen hätten, aber diese Zeiten sind nicht gekommen. Ich habe sie also den Kommunisten überlassen, (falls sie darauf gekommen sind, wo ich sie vergraben habe).

## Zeitschriften

Der katholischen Jugend regelmäßig Lesestoff zur Verfügung zu stellen veranlaßte die Mission zur Herausgabe geeigneter Zeitschriften. Die Mitglieder der kirchlichen Vereine waren bereitwillige Abnehmer und bald auch Mitarbeiter. Die Herausgabe einer Seminarzeitschrift trug zur Vertiefung der Verbindung zwischen Seminar und Zöglingen vorteilhaft bei. Ein Vorgänger der Zeitschriften im Missionsdienst war die von den französischen Missionaren in Seoul seit etwa 1900 herausgegebene Halbmonats-Zeitschrift *Tschapji*. Auch die in Pyongyang von französischen Missionaren zeitweise herausgegebenen Zeitschriften, ein exegetisches Monatsblatt und ein Monatsblatt für Burschen, boten Anregungen.

P. Balduin Appelmann (Y): 1) *Tarsitio-Hö-Po* (Blatt des Tarsitius-Vereins). 1931—1934, 400 St. je Ausgabe; 1930 wurde der Tarsitius-Verein der Ministranten in Ryongdjong gegründet. P. Konrad Rapp OSB empfahl die Ausbreitung des Vereins über die ganze Präfektur Yenki. Auf dem 1. Jugendtag wurde P. Balduin zum Präses ernannt und ihm die Herausgabe eines Vereinsblattes nahegelegt. Der *Tarsitius-Hö-Po* erschien zunächst im Umfang von 16 Seiten, die der Herausgeber vorerst allein bearbeitete. Als sich unter den koreanischen Lehrern und Mitschülern geeignete Kräfte zur Mitarbeit zur Verfügung stellten, wurde der Umfang auf 30 Seiten erhöht und das Blatt zweimal im Monat herausgegeben. Der Druck erfolgte in einer protestantischen Druckerei in Ryongdjong. 2) *Katholik Son Yon* (Der katholische Junge). 1934, 3500 Stück, gedruckt in Seoul, 64 Seiten, einmal monatlich. Auf dem Diözesanjugendtag 1934 wurde eine Umänderung des *Tarsitio-Hö-Po* beschlossen. Der Inhalt sollte auf die gesamte Jugend eingestellt werden und das Blatt sämtlichen Stationen als Jugendzeitung zur Verfügung stehen. So wählte man den obigen Titel. P. Balduin blieb Herausgeber. Er verfaßte für jede Nummer einen Artikel über allgemeine Bildungsfragen aus verschiedenen Gebieten, z. B. Kirchengeschichte, Naturwissenschaft, europäische Geschichte, Jugendführung, Biographie bedeutender Persönlichkeiten. Redakteur war der Koreaner Hoang Thoma, ein ehemaliger Seminarist, ein talentierter, strebsamer Mann. Die Zeitung wurde an alle katholischen Schulen in Korea und der Mandchurei geschickt. Sie erschien bis 1940.

Seit 1938 erschien in Japan ein Jugendblatt *Pit* (Licht) in koreanischer Sprache. Ein Stipendium aus Frankreich ermöglichte es, diese Zeitung fast ganz kostenlos überall in Korea in hoher Auflage zu vertreiben. Verhandlungen mit dem Ziele, beide Zeitungen in Seoul zu zentralisieren, zerschlugen sich. Gleichzeitig traten die japanischen Regierungs- und Polizeistellen in Korea an die Schriftleitung mit dem Ansuchen heran, in die Zeitung Artikel aufzunehmen, welche die Jugend und das Volk für japanische Geisteshaltung, Politik und Kriegsführung interessieren sollten. Sie befürworteten auch die Veröffentlichung entsprechender Bilder.

Die Zeitung stellte 1940 ihr Erscheinen ein, da ihre Finanzierung nicht mehr möglich war und ein Eingehen auf die japanischen Wünsche sich mit dem Zweck nicht vertrug.

*Freund der Seminaristen.* (Herausgegeben in Tokwon in Kalenderform). Diese Seminarbroschüre, eine Art Jahresbericht, wurde größtenteils von den Studenten selbst verfaßt. „Die begabteren Alumnus hatten so Gelegenheit, ihr Licht etwas über die Seminarwände hinaus leuchten zu lassen“, heißt es in der Chronik von Tokwon (1936 I). Die Auflage betrug 300 Exemplare. 1939 erschien der „Freund der Seminaristen“ zum letztenmal.

### *Sprachliche Werke*

P. Anselm Romer (T): *Handbuch der koreanischen Sprache.* Hektographierte Ausgabe. (Vor 1930)

P. Dr. Lucius Roth (T): a) *Grammatik der koreanischen Sprache.* 1. Aufl. 1936, 562 Seiten, 1000 Stück. b) *Han-Moun* (Hilfsbüchlein zur Grammatik der koreanischen Sprache). 1. Aufl. 1937, 600 Stück.

P. Alexius Brandl (T): *Anfangsstudium der japanischen Umgangssprache.* 1. Aufl. 1935, 280 Seiten, 600 Stück. 2. Aufl. 1939. (Ist nach einer Mitteilung des Verfassers druckfertig auf dem Schreibtisch gelegen, als die Kommunisten kamen.)

P. Kanisius K ü g e l g e n (Y): Umfangreiche Vorarbeiten für ein Lexikon der chinesischen Zeichen.

P. Gerold Fischer (T): *Latein für Mediziner.* 1947 in Tokwon im Auftrage der Medizinischen Fakultät Chongjin gedruckt.

Das Studium der Sprache ist die erste Aufgabe, die dem neuen Missionar im Missionslande obliegt. Erst die Beherrschung der Sprache ermöglicht ihm die Ausübung des Berufes. Was der Verlust eines sprachkundigen Mitbruders für die Mission bedeutet, kann dem Nachruf entnommen werden, der dem am 25. 3. 1937 in Tokwon verstorbenen P. Sebastian Schnell in der Tokwoner Chronik (1937, I) gewidmet wurde: „In P. Sebastian haben wir einen Mitbruder zu Grabe getragen, der außer Französisch und Englisch vor allem das hier im Osten so wichtige Koreanisch und Japanisch geläufig sprach, der auch in der japanischen und koreanischen Literatur sich ziemlich gut auskannte und wohl belesen zeigte, was ihm besonders als Seminarpräfekt in der Beurteilung geeigneter Lektüre für die Studenten sehr gut zustatten kam.“ Bezüglich der Hilfsmittel waren die Missionare zunächst auf die Werke berufener Linguisten angewiesen. Freudig bemerkt z. B. die Chronik von Tokwon 1931 (I): „Späteren Interessenten sei bemerkt, daß das Studium des Koreanischen jetzt wieder etwas erleichtert ist, weil das Koreanisch-Englische Wörterbuch von Gale wieder in dritter und vermehrter Auflage erschienen ist. Lange Jahre war es vergriffen, so daß man kein brauchbares Lexikon zur Verfügung hatte. Schon vor acht Jahren hätte die Neuaufgabe erscheinen sollen, und das Manuskript war schon in

Tokio zum Druck. Doch durch das damalige Erdbeben wurde es zerstört. Das neue Lexikon ist ein stattlicher Band von 1780 Seiten und enthält im Ganzen 75 000 koreanische Wörter. Doch wie nichts vollkommen ist auf dieser Welt, so hat auch dieses Lexikon seine Mängel. Manchmal sucht man nach einem Worte und kann es nicht finden.“

Das Sprachstudium der Missionare nimmt zweckmäßig Rücksicht auf die missionarischen Notwendigkeiten. So ist namentlich in der Bestimmung des Wortschatzes die spätere Berufstätigkeit maßgebend. Wir verstehen daher auch die Freude, mit der die Chronik von Tokwon von 1936 (II) das Erscheinen der Grammatik von P. Lucius begrüßt: „Am 7. Dezember 1936 gab P. Lucius ein fast 600 Seiten starkes Buch heraus, mit dem er besonders seinen Mitbrüdern eine Freude machte, sowohl denen, die schon in Korea sind, wie jenen, die in Zukunft nachkommen werden. Es ist die Deutsch-Koreanische Grammatik mit Übungsstücken. In 1. Auflage wurde sie s. Zt. von P. Anselm abgefaßt und hektografiert in 100 Exemplaren herausgegeben. Da sie längst vergriffen war und P. Anselm zur Neubearbeitung für den Druck nicht Zeit fand, unterzog sich P. Prior Lucius dieser Mühe. Nunmehr ist die Arbeit abgeschlossen, und ein stattlicher Oktavband umfaßt den ganzen Lehrgang. Damit ist das Studium des Koreanischen angenehm und leicht gemacht, man möchte beinahe wünschen, nochmals etwa 30 Jahre alt zu sein und das Sprachstudium an Hand dieses Buches beginnen zu können. Angst vor dem Koreanischen ist jetzt für junge Leute nicht mehr am Platze, man arbeitet das Buch durch wie einen etwas komplizierten Roman und braucht nicht den dritten Teil der Mühe, den man seinerzeit für das Erlernen der lateinischen Sprache verwendet hat. Mögen recht viele hoch- und ehrwürdige Mitbrüder aus der Heimat sich noch der Wohltat dieses Buches erfreuen. Da es in 1000 Exemplaren herausgegeben wurde, ist Gelegenheit hierzu reichlich vorhanden.“

Die Herausgabe eines japanischen Sprachbuches entsprach der Notwendigkeit der Kenntnis des Japanischen für die Missionare in Korea. Die Besetzung durch Japan hatte nicht nur japanische Christen der Mission zugebracht, es galt auch, die Beziehungen zu den japanischen Behörden möglichst reibungslos abzuwickeln, was bei der Kenntnis des Japanischen leichter fiel. Noch dringender wurde die Notwendigkeit der Kenntnis des Japanischen, als die Besatzungsmacht ab Januar 1941 das Japanische als einzige Schulsprache in den koreanischen Schulen einführte. So war es wirklich ein weitschauendes Weihnachtsgeschenk, als P. Alexius im Jahre 1935 jedem Mitbruder sein „Anfangsstudium der japanischen Umgangssprache“ unter den Christbaum legen konnte. Besonders begrüßt wurde, daß er seinem Buche ein sehr gutes Wörterverzeichnis der theologischen Ausdrücke beigegeben hatte.

Den Plan, ein Zeichenlexikon herauszugeben, faßte P. Kanisius in der Zeit des 1. Weltkrieges, als ihm durch die Japaner direkte missionarische Arbeit verwehrt war. 1916 war das Mundja-Lexikon hand-

schriftlich fertig, so konnte das „Zeichenlexikon“ fertiggestellt werden, das in 75 Exemplaren hektographisch vervielfältigt wurde. Es enthielt die in den koreanischen Sprachgebrauch übergegangenen chinesischen Lehnwörter, denn die Zeichen der gesprochenen Mundja waren Volksgut geworden. Dieses Zeichenbuch der notwendigsten 3000 chinesischen Sinnzeichen verwies in jedem Einzelfall auf dessen Vorkommen in Léon Wieger, *Leçons éthymologiques des caractères Chinois*, das jedem Missionar zur Verfügung stand. Das Lexikon von P. Kanisius gab die chinesische Aussprache in koreanischer Schrift, sowie die Übersetzung in Koreanisch und in Deutsch wieder. 1917 war der 2. Teil des lexigraphischen Werkes fertig, die „Zeichenreihe in alphabetisch-phonetischer Anordnung“. Leider wurde sie niemals gedruckt; sie ging schließlich bei der Gefangennahme durch die Kommunisten verloren. Mit Hilfe eines geretteten Exemplares der unten erwähnten Wurzelreihe, 1. Teil, hat es der Verfasser inzwischen neu angefertigt und um die Hälfte erweitert. Der 3. Teil, das Mundja-Lexikon, enthielt in 10 Heften von je 80 Blättern unter jedem Zeichen der Wurzelreihe diejenigen Mundja-Wörter, in denen das Zeichen enthalten ist, in koreanischer Schrift mit deutscher Übersetzung, insgesamt gegen 10 000 Wörter.

Von 1924—1928 arbeitete P. Kanisius an seinem Deutsch-Koreanischen Wörterbuch. Er hatte 70 Abzüge hektographisch vervielfältigt. Es waren insgesamt 1350 Seiten mit nahezu 40 000 deutschen Stichwörtern. 1931 folgte dann das Koreanisch-Deutsche Wörterbuch, das in besonderer Weise auf den religiösen Wortschatz Rücksicht nahm. Leider verhinderte die politische Entwicklung die Drucklegung der genannten Lexika.

### *Wissenschaftliche Veröffentlichungen*

In der ostasiatischen Mission spielte das Problem des Stiles beim Kirchenbau eine Rolle. Dabei handelte es sich nicht nur um die Frage der Anpassung an östliches Stilempfinden, die Diskussion beschäftigte sich auch mit der eventuellen Einführung von Neuerungen, die sich aus der modernen liturgischen Auffassung ergaben. Im Anschluß an den Kirchenbau von Tunhoa (Yenki) im Jahre 1941 erschienen in der von P. Hildebrand Yaiser OSB in Tokyo herausgegebenen Zeitschrift *Phos Christou* die Aufsätze von P. Alwin Schmid (Y) und P. Fabian Damm (T), die sich mit dem erwähnten Problem auseinandersetzten. Das gleiche Thema nahm P. Lukas Ballweg (Y) auf in seinem Aufsatz „Liturgical Renaissance“, erschienen im *China Missionary Bulletin* (Hongkong) 1952, 6. Heft.

Von dem Sinologen P. Dr. Olaf Graf (T) liegen eine Reihe von Aufsätzen und Besprechungen vor in der NZM, der *Münchener Theol. Zeitschrift*, den *Monumenta Nipponica* und den *Monumenta Sinica*. In seiner Leidener Dissertation beschäftigte er sich mit dem *Daigi roku* des Kaibara Ekiken. Eine Studie über diesen berühmten japanischen Sino-

logen, Arzt, Pharmazeuten und Volkserzieher der Genroku-Zeit (17. Jh.) erschien 1942 bei Brill in Leiden. In jahrelanger Arbeit entstand anschließend die erstmalige Übersetzung und Kommentierung des *Kinshi roku* (chin. Djin-si lu). In den *Monumenta Nipponica Monographs* erschien die Arbeit in 3 Bänden: *Djin-si lu, Die sunghkonfuzianische Summa*. 1. Band: Einleitung (324 Seiten). 2. Band: Texte (768 Seiten). 3. Band: Anmerkungen (545 Seiten). Der Druck, mimeographiert, läßt leider zu wünschen übrig.

Das Lebenswerk des Ethnologen P. Dr. Fridolin Zimmermann (T) ist bisher noch nicht in einer Gesamtschau gewürdigt worden. Der Ertrag seiner Forschungen ist in der Fachliteratur nur teilweise niedergelegt. Seine für die Kulturgeschichte Koreas äußerst wertvolle und sehr reichhaltige ethnographische Sammlung ist den Kommunisten in die Hände gefallen. Der einsame Tod des gelehrten Missionars am 26. Juni 1946 in Kerim (Nordkorea) hat ein Forscherleben beendet, das über geistige Haltung, Kultur und Geschichte des koreanischen Volkes eine beachtliche Fülle von Erkenntnissen erarbeitet hatte.

\*

Das literarische Werk der Benediktiner-Missionare in Tokwon und Yenki ist nicht nur hinsichtlich seines Umfanges und seiner Auflagenhöhe eine beachtliche Leistung. Es legt überzeugend dar, daß und wie die missionarische Arbeit aus benediktinischer Geisteshaltung befruchtet wurde. Aber die Veröffentlichungen der geistigen Arbeiten der Patres hätten nicht erfolgen können ohne die Druckereien in Tokwon und Yenki und ohne die ihnen angeschlossenen Buchbindereien. So sei auch in diesem Zusammenhang der Tätigkeit der Brüder in diesen Betrieben dankbar und anerkennend gedacht.

Einigen der genannten Werke war nach Krieg und Kommunistensturm ein Wiederaufleben vergönnt. In einem Briefe vom 8. 8. 1957 schreibt P. Fabian Damm, jetzt Superior der südkoreanischen Missionsstation Kimchon: „Unsere frühere *Missa kiusik* wurde ins allgemeine Gebetbuch übernommen, was immerhin ein Fortschritt ist. Wir konnten, als wir im letzten Jahr hierher kamen, sofort wieder unsere Gemeinschaftsmessen einführen.“

Ein Pater der Maryknoller Mission ließ nach 1953 in Japan das „Große Meßbuch“, das „Sonntagsmeßbuch“, den *Liber Magistri* und die gesamte Hl. Schrift auf phototechnischem Wege vervielfältigen. Der Gestehungspreis der einzelnen Exemplare ist naturgemäß ziemlich hoch. In diesem Zusammenhang mag auch interessieren, daß im Anschluß an den *Liber Magistri* ein koreanischer Priester in Südkorea ein Handbuch für Katechisten verfaßt hat: „Die Lehre Christi“. Es ist in der Form von Erzählungen gehalten, die von den Katechismusfragen ausgehen.

Es gibt keine Bibliothek, die die Veröffentlichungen der Benediktiner-Missionare in Ostasien vollzählig vereinigt. Aber irgendwo auch im

kommunistisch besetzten Korea kommt doch ab und zu einmal eines dieser Bücher in die Hand eines Menschen und wird ihm so zum Küber eines Reiches, das nicht von dieser Welt ist. Sicher werden auch viele dieser Schriften als kostbarster Schatz heimlich gehütet und als Kraftquelle benutzt von den Gläubigen der Kirche, die dort drüben auch heute noch lebt im Untergrund.

## AUSBILDUNG UND ERZIEHUNG IN DEN KLEINSEMINARIEN DER GESELLSCHAFT DES GÖTTLICHEN WORTES IN CHINA \*

von Joh. Betray SVD

Die im Kleinen Seminar vermittelte Bildung und Erziehung soll Vorbereitung auf die philosophisch-theologischen Studien sein. In China mußte sie die Studenten auf die gleiche Höhe der Bildung wie den übrigen katholischen Klerus und auf eine dem gebildeten Chinesen ebenbürtige Stufe bringen<sup>1</sup>.

Nun hatte aber sowohl das westliche Schulwesen, vor allem durch die immer stärker gepflegten Naturwissenschaften, wie auch das chinesische Schulwesen, besonders seit 1905 und dann immer mehr, sich vervollkommen durch die bewußt gepflegte Anlehnung an das westliche Muster einerseits, wie die starke Pflege der nationalen Eigenwerte andererseits, und so einen mächtigen Aufschwung genommen<sup>2</sup>.

Der Aufstieg des modernen chinesischen Schulwesens brachte für die Kleinen Seminare Probleme mit sich, die nicht befriedigend gelöst worden sind. In der neuen Zeit (besonders seit 1934) versuchten die Missionare der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, sich möglichst an den chinesischen Lehrplan für Mittelschulen anzuschließen. So kam es zur Entwicklung folgenden Systems: Für die Auslese der jungen Menschen zum Priestertum von Bedeutung war die *Pfarrschule*. Sie war wesentlich Religionsschule, diente aber auch der ersten Einführung in die chinesische Sprache<sup>3</sup>. Diese Schule ist sehr hoch einzuschätzen, weil sie vielfach weit

\* Vgl. ZMR 42, 1958, 32—38. Dort auch das Verzeichnis der verwandten Abkürzungen.

<sup>1</sup> J. RUTTEN: *Le programme des études dans les petits séminaires de Chine*, in: CCS 1935, 630 ss.

<sup>2</sup> TSUI CHI: *Geschichte Chinas und seiner Kultur*, Zürich 1946, 343 f.; KM 1898/99, 108 f., 276 ff.; 1901/02, 82—86. — J. KÖSTERS: *Das chinesische Schulwesen*, in ZM 1912, 49 ff.; FR. CLOUGHERTY, *Educational development in China*, in CCS 1928, 9—31; weiterhin zahlreiche Artikel in CCS.

<sup>3</sup> P. H. Tillmanns d.; Verfügung der ersten Vikariatssynode von Tsingtao; *Man*<sup>3</sup> nn. 690—695.

und breit die einzige Schule überhaupt war. An sie schloß sich seit Ende der zwanziger Jahre das *Präparatorium* an, welches zuerst drei, dann vier Jahre dauerte. In ihm wurde die niedere Primärschule absolviert<sup>4</sup>. Zum Lehrplan kamen wöchentlich vier Religionsstunden und im letzten Semester das ABC der lateinischen Sprache<sup>5</sup>. Nun folgte das *Kleine Seminar* mit acht Jahren. Zwei Jahre gehörten der oberen Primärschule mit Latein und Religion, drei Jahre der Untermittelschule und drei Jahre der Obermittelschule. Damit war dieser Plan dem chinesischen Stundenplan von der Volksschule bis zum Abschluß der Mittelschule hinsichtlich der Verteilung der Jahre ebenbürtig<sup>6</sup>.

Ein heikles Problem stellte die *Vorbildung der Lehrer* des Kleinen Seminars dar. Die europäischen Lehrer empfanden besonders in jüngerer Zeit den Mangel einer eigentlichen, streng wissenschaftlichen Schulung für die einzelnen Fächer, und das um so mehr, je mehr sie mit fachlich gut gebildeten chinesischen Lehrern zusammenkamen<sup>7</sup>. Auch die lange und gründliche Vorbildung in der chinesischen Sprache für die europäischen Lehrer wurde immer stärker als dringendes Bedürfnis empfunden<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Diese Regelung gilt praktisch für alle Missionen SVD in China; cfr. *Man*<sup>2</sup> n. 682; *Man*<sup>9</sup> n. 656.

<sup>5</sup> FR. FUCHS: *Quaedam proposita quoad Seminaria minora*, in CCS 1939, 730—734.

<sup>6</sup> CCS 1934, 228 s. Der Vergleich mit dem Studiengang des Kleinen Seminars der Kapuziner in Tienstui ist aufschlußreich. Mgr. Vinzenz HAN schreibt (in GONSALVUS WALTER: *Gottes Kampf auf gelber Erde*, Schöningh 1938, 152): „Der Studiengang des Kleinen Seminars umfaßt sechs Jahre, von denen zwei Jahre auf die Unterstufe und vier Jahre auf die Oberstufe entfallen. Die Grundlage des Lehrganges der Unterstufe ist der Lehrstoff der letzten zwei Jahre der Volksschule, wie ihn der staatliche Lehrplan vorsieht. Hinzu kommt Latein und Religion. Die Oberstufe folgt dem staatlichen Lehrplan der Mittelschule, wobei entsprechend den Zwecken des Seminars der Stoff ausgewählt wird, so daß der sechsjährige Mittelschullehrgang in vier Jahren bewältigt wird. Die Stoffbeschränkung geschieht hauptsächlich auf Kosten von Mathematik und Englisch; letzteres wird auf zwei Wochenstunden beschränkt. Da außerdem im Seminar nicht annähernd soviel Ablenkung wie in den öffentlichen Mittelschulen statthat, bleibt noch Zeit für Latein und Religion. Das Große Seminar hält in Philosophie und Theologie den kirchlich vorgeschriebenen Lehrgang ein.“

<sup>7</sup> Verfasser hatte die Möglichkeit, auf einer längeren Reise mit allen in Frage kommenden, jetzt in Europa befindlichen Seminarlehrern, mit dem einen oder anderen chinesischen Priester zu sprechen, von anderen Missionaren Briefe und Berichte in ziemlich großer Zahl zu erhalten. Alle Feststellungen fußen demnach auf gutem Material.

<sup>8</sup> Die Missionare von Südshantung gaben eine Reihe guter sprachwissenschaftlicher Werke, Grammatiken und Wörterbücher heraus. In älterer Zeit kann man nicht von einer Sprachschule der SVD sprechen. Eine solche erstand im Herbst 1936 unter Führung von P. Th. Mittler in der Gesellschaftszentrale Südshantungs, Taikia bei Tsining. Um die jungen Missionare vor zu frühem Einsatz zu bewahren, erhielt die Schule, die durch Fortbildungskurse verlängert wurde, eine

Aus diesem Grunde übernahmen die europäischen Lehrkräfte nur in Ausnahmefällen Fächer, die spezifisch chinesische Sprachkenntnisse voraussetzten. Meistens gaben sie Religion, Latein und Gesang, selten naturkundliche Fächer und Chinesisch. Diese Fächer, sowie Geographie, Geschichte und Turnen wurden von chinesischen Kräften übernommen<sup>9</sup>.

Das Personal in den Seminarien bestand aus europäischen Missionaren, chinesischen Laienlehrern und hin und wieder aus ehemaligen, ehrenhafter Gründe wegen ausgeschiedenen Seminaristen. Chinesische Priester waren in den letzten 20 Jahren als Lehrer im Seminar tätig, und nach dem zweiten Weltkrieg auch in der Leitung<sup>10</sup>.

Die Schwierigkeiten für junge Chinesen, Priester zu werden, waren nicht gering. Fast für alle Missionen SVD galt als entscheidende Schwierigkeit der Mangel an Altchristen. Daher vielfach Mangel an religiöser Tiefe bei den Eltern. — Die meist äußerst knappe Ernährungslage im Elternhaus, wozu zeitweise auch andere Gründe traten, bedingten speziell in Yenchowfu in früheren Jahren häufig Erkrankungen der Seminaristen. — Unüberwindliche Schwierigkeiten konnten aus der Tatsache entstehen, daß der Priesterkandidat der Erstgeborene in der Familie war, oder daß er bereits durch Sponsalien von den Eltern an eine andere Familie gebunden worden war. — Es ergaben sich auch Nachteile aus der Jahrtausende alten einseitigen Gedächtniserziehung der Intelligenz des Volkes, wie überhaupt aus der sich anders äußernden Mentalität des Orientalen. Die sittliche Gefährdung war bei Kindern aus Städten und Märkten größer als bei Kindern vom Lande. Weniger stark machte sich der Nationalismus breit<sup>11</sup>. Die meisten Seminaristen stammten aus ärmeren, neuchristlichen Bauernfamilien<sup>12</sup>. Die Jungen wurden nach älteren Verfügungen zwischen 10—14 Jahren, meist mit 12 Jahren, ins Kleine Seminar aufgenommen<sup>13</sup>. Spätere Verfügungen beziehen die Zeit des Präparatoriums ein und gehen bis auf 9 Jahre hinunter<sup>14</sup>. Man stellte auch

den Scholastikaten SVD ähnliche Stellung, d. h. sie wurde im wesentlichen dem General unterstellt. In dieser Schule pflegte man ein Jahr strengen Sprachunterricht, der dann in den nächsten fünf Jahren durch Ferienkurse ergänzt wurde, die zwei Monate dauerten. Nach dem 2. Weltkriege wurden die jungen Missionare nach Peking auf die dort bereits bestehenden und blühenden Sprachschulen anderer Orden geschickt, nachdem man bereits ab 1940 damit fallweise begonnen hatte (P. A. Theis *Br* 31. 11. 1955; TsMK 1930, 2; AS: P. Reg. Th. Schu, *Br* 8. 3. 1936 an P. G.-S. J. Grendel; P. Grendel *Br* 27. 9. 1938 u. 24. 5. 1939 an P. Reg. Fr. Hüttermann; Missionarsbericht).

<sup>9</sup> Missionarsbericht

<sup>10</sup> Missionarsbericht; TsMK 1931/4, 53

<sup>11</sup> Missionarsbericht

<sup>12</sup> Die Eltern der Seminaristen des Missionshauses in Peking waren Altchristen und nicht selten begütert, auch in Kansu waren viele Seminaristen aus Altchristenfamilien (Missionarsbericht).

<sup>13</sup> *Collectanea S. Congr. de Prop. Fide* (Romae 1867/1906) II, 189, 1; *Man* 97, 6; *Man*<sup>1</sup> 116, 6

<sup>14</sup> *Man*<sup>2</sup> n. 681, 1; *Man*<sup>3</sup> n. 655, hier wird kein Alter angegeben.

gewisse Forderungen als Voraussetzung für die Aufnahme hinsichtlich des Sakramentenempfanges und der Einführung in die christliche Lehre. Ausnahmen waren möglich. Erstbeichte und Erstkommunion konnten evtl. im Präparatorium nachgeholt werden<sup>15</sup>. Hinsichtlich des Pensionsbeitrages war die alte Zeit in ihren Verfügungen milder als die letzten Jahrzehnte. Grundsätzlich wollte man die Eltern der Jungen zu einem Beitrag bringen, der den Ausgaben entsprach. Eine Dispens war möglich. Die Praxis war in sehr vielen Fällen mild<sup>16</sup>.

Über die *Ausbildung* schreibt Bischof Henninghaus aus alter Zeit, daß zu Beginn des Seminars der Hauptnachdruck auf das Studium der chinesischen und lateinischen Sprache und der praktischen Religiosität gelegt wurde. Die Realfächer intensiv zu betreiben erschien in damaliger Zeit nicht so notwendig<sup>17</sup>. Die Ausbildung gebildeter Chinesen bestand ja im wesentlichen im Studium der Literatur.

Die Missionare erweiterten dieses Studium um Latein, Religion und die Anfangsgründe der Mathematik und Naturwissenschaften. Mit einigen Modernisierungen bestand diese Studienordnung in Süd-Schantung sicher bis 1925 und dürfte im großen und ganzen bis zur Studienreform unter P. Fr. Fuchs beibehalten worden sein.

Im April 1931 fand eine Beratung der Bischöfe der 4. kirchlichen Region Chinas statt, zu der auch die Oberhirten Süd-Schantungs gehörten<sup>18</sup>. Eine Frucht dieser Beratung war u. a. auch die Mittelschulreform des Kleinen Seminars in Yenchowfu. Sie stellt eine möglichst genaue Anpassung an die chinesische staatliche Mittelschule dar, kombiniert mit dem spezifischen Programm der Bildung im Kleinen Seminar. Die neue Studienordnung trat zu Ostern 1934 in Kraft<sup>19</sup>. Bald nach ihrer Einführung in Yenchowfu übernahmen sie alle anderen Seminare der Steyler Missionare<sup>20</sup>.

Um die Problematik, die in dem Versuch der Kombination liegt, zu verstehen, muß man sich die Forderungen des Kirchenrechtes vor Augen halten. Dieses verlangt Pflege des Religionsunterrichtes, der lateinischen Sprache, der Landessprache und aller jener Fächer, die dem Bildungsstand des Landes entsprechen<sup>21</sup>. „Divini illius magistri“ fordert außerdem dezidiert die Pflege der Naturwissenschaften, der Geographie und der Geschichte. Wollte ein Seminar in China mit der Zeit gehen, so

<sup>15</sup> BECKMANN hat die Forderungen der Synoden und Handbücher zusammengestellt in: *Die Katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit* (Immenssee 1931) 54; cfr. B 1927/28, 118; 1928/29, 122; 1933/34, 330; DS cap. III, nn. 78—106

<sup>16</sup> *Man*<sup>2</sup> n. 681, 2—3; *Man*<sup>3</sup> n. 655, 3

<sup>17</sup> MB 1904/05, 77. Diese Aussage des Bischofs wird durch alte chinesische Priester und ältere Missionare bestätigt (Missionarsbericht).

<sup>18</sup> MB 1931/32, 44

<sup>19</sup> P. Fr. Fuchs d.

<sup>20</sup> Alle in Frage kommenden Missionare bestätigten diese Tatsache.

<sup>21</sup> can. 1364

mußte es notwendig zu einer Häufung des Stoffes und der Studien kommen, die von einem durchschnittlichen Mittelschüler schulisch und gesundheitlich nicht gemeistert werden konnte. Hier liegt das Grundproblem, neben vielen anderen, auf die wir kurz zu sprechen kommen werden<sup>22</sup>.

Im Religionsunterricht lag eine doppelte Schwierigkeit vor. Einmal sollte dieser sehr intensiv gegeben werden<sup>23</sup>, zum anderen fehlte es z. T. an den notwendigen Behelfen. Während solche für die Primärschule beider Grade vorhanden waren, war es damit in der Untermittelschule bereits schlechter bestellt. Für die obere Mittelschule waren eigentlich keine brauchbaren Behelfe vorhanden<sup>24</sup>. Ab der dritten Klasse der unteren Mittelschule wurde auch Apologetik betrieben. Die Stellungnahme der Missionare zu diesem Fach ist aufschlußreich, da man es praktisch so gab, wie in Europa auch, weil die modernen Irrtümer in ebenderselben Weise zu bekämpfen seien wie hierzulande. Gegen die heidnische Volksreligion und gegen den Buddhismus glaubte man nicht besonders angehen zu müssen, weil sie praktisch kaum noch eine Bedeutung hätten<sup>25</sup>.

In der chinesischen Sprache suchte man mit der Kenntnis der gebildeten Laien schon immer Schritt zu halten. Während in der alten Zeit die steife Gelehrtensprache gelehrt wurde, kam in der jüngeren Zeit immer stärker die Pflege der Volkssprache auf. Die Regierung hatte deren Pflege ab 1928 in den Volksschulen obligat gemacht. Die Seminaristen sollten dieser Verordnung allgemein ab 1. August 1930 folgen<sup>26</sup>. Im Kleinen Seminar zu Yenchowfu hatte man bereits seit 1920 die Pflege des „Pai-hua“ eingeführt<sup>27</sup>. Für den Sprachunterricht benützte man in früheren Jahren die Schulbücher der Jesuiten von Zikawei, ab 1934 wurden die offiziellen Unterrichtsbücher<sup>28</sup> in Gebrauch genommen. Damals wurden überhaupt in allen Fächern diese Bücher eingeführt. —

Für den Lateinunterricht hatte P. Th. Mittler ein ganzes System geschaffen, angefangen mit dem ABCedarium über die Rudimenta, Elementa zur Syntax. Andere Arbeiten standen zur Vervollkommnung be-

<sup>22</sup> Es sollen nur die besonderen Schwierigkeiten und Probleme herausgestellt werden. Ein Vergleich mit dem chinesischen Stundenplan der Staatsschule muß einer größeren Darstellung überlassen werden.

<sup>23</sup> Im Stundenplan des Seminars von Yenchowfu waren für Religion bis zur Oberstufe einschließlich wöchentlich vier Stunden vorgesehen. Vgl. die große Studienordnung für das Kleine Seminar von Fr. FUCHS: *Ordo studiorum scholae mediae... et ordo studiorum Seminarii minoris*, in CCS 1934, 221 ss.

<sup>24</sup> cfr. CCS 1942, 148 s.; ChMB 1948/3, 332 ss.

<sup>25</sup> Im allgemeinen stimmen in dieser Aussage alle Missionare, die befragt wurden, überein, wenngleich Differenzen der einzelnen Seminaristen hinsichtlich der schwächeren oder stärkeren Berücksichtigung der heidnischen Religionen da waren (Missionarsbericht).

<sup>26</sup> CCS 1930, 600 s. Damals schrieb die Ap. Delegatur die Pflege des Pai-hua vor.

<sup>27</sup> P. R. Conrady — P. Th. Mittler, *Br* 2. 2. 1956.

<sup>28</sup> Missionarsbericht

reit<sup>29</sup>. Man las die Reden Ciceros, die Hymnen des Breviers, die Hl. Schrift und verschiedene patristische Arbeiten, die zum Teil von den Missionaren Süd-Schantungs herausgegeben waren<sup>30</sup>. Der Lateinunterricht machte nicht geringe Schwierigkeiten: Einmal für die Missionare, die gezwungen waren, mit Hilfe der grammatikalisch lockeren chinesischen Sprache den straffen Satzbau des Lateins zu erklären, zum anderen für die Chinesen, deren Denken in etwa anders verlief, als es in einer lateinischen Periode ausgeprägt war, und endlich für den Stundenplan; denn wie sollte man 6—8 Wochenstunden Latein in einen ohnedies gesättigten Stundenplan einbauen! Das war nur möglich, wenn man bei Nebenfächern strich, was auch geschah, wodurch aber wiederum eine größere Belastung der Schüler notwendig wurde.

Neben dem Latein wurde zu Anfang des Jahrhunderts im Kleinen Seminar Deutsch gepflegt, mehr noch im Großen Seminar, und besonders im Noviziat der Gesellschaft. Nach dem Plan von 1934 war neben Latein die Pflege einer weiteren Fremdsprache vorgesehen. Wahrscheinlich wurde diese aber erst seit 1937 eingeführt, und dann Englisch, nicht Deutsch<sup>31</sup>.

Bezüglich der Pflege der Mathematik stellte man sich in der älteren Zeit auf den Standpunkt, daß die Kenntnis höherer Rechenarten nicht notwendig sei. Im neuen Lehrplan verzichtete man dagegen lediglich auf Integral- und Differenzialrechnung sowie auf sphärische Trigonometrie, alles übrige wurde durchgenommen<sup>32</sup>.

Die Pflege der naturwissenschaftlichen Fächer entwickelte sich von schwachen Anfangsleistungen zu einem beachtlichen Unterricht. In jüngerer Zeit konnte man lediglich in der Experimentierarbeit mit der staatlichen Schule nicht konkurrieren, weil diese zu stark auf das amerikanische System zugeschnitten war. Die Einrichtung des Seminars von Yenchowfu war gut; wertvoll sogar eine mustergültige Mineraliensammlung. Die übrigen Seminarien führten, abgesehen vom Kleinen Seminar in Kansu während seiner letzten Jahre, nicht zum Abschluß der Mittelschule, waren also auch nicht so gut eingerichtet. Man hatte aber doch in allen Seminarien praktisch die notwendigen Gegenstände für den Unterricht in den Naturwissenschaften der unteren Mittelschulklassen<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> In Yenchowfu erschien auch ein Lateinwerk des Bethlehem-Missionars A. SCHILDKNECHT: *Schola latina*, das von den befragten Missionaren verschieden beurteilt wurde (CCS 1939, 735—743).

<sup>30</sup> Missionarsbericht

<sup>31</sup> Bericht älterer Missionare

<sup>32</sup> Missionarsbericht. Es ist bei allen diesen Feststellungen, ganz besonders dann, wenn es darum geht, ob das Kleine Seminar hinter der chinesischen Mittelschule zurückblieb, wohl festzuhalten, daß auch die chinesische staatliche Mittelschule durchaus nicht immer das Ziel erreichte, was ihr durch den Lehrplan gesteckt war.

<sup>33</sup> Missionarsbericht

Das Fach „Bürgerkunde“ wurde nicht mit der gleichen Intensität wie im staatlichen Plan betrieben. Sehr vieles ersetzte hier der Religionsunterricht<sup>34</sup>.

Für die Leibesübungen wurde in der alten Zeit wohl zu wenig getan. Nachteile für Gesundheit und Charakter der Seminaristen werden darauf zurückgeführt. Ab 1934 gab es in Yenchowfu ein tägliches Pflichtspiel. Von da an wurde auch fleißig gespielt und geturnt. Im Laufe der Jahre setzte sich das Bewußtsein von der Notwendigkeit des Sportes als Mittel zur Gesundheit und als Pädagogicum erster Ordnung immer stärker durch. Die übrigen Seminarien scheinen in dieser Hinsicht noch mehr getan zu haben<sup>35</sup>.

In der Musik wurde besonders der Kirchengesang gepflegt, an erster Stelle der Choral, dann auch der mehrstimmige Gesang (Witt, Haller etc.). Wo die Möglichkeit gegeben war, kamen auch größere Musikwerke zur Aufführung (Messias von Händel, Schöpfung von Haydn). Der kirchliche Volksgesang wurde betont, weniger der profane Volksgesang. Es gab einige echte chinesische Lieder, die viel begeisterter als die eingeführten Lieder gesungen wurden<sup>36</sup>.

Alles in allem kann der Seminardirektor P. E. Böhm schreiben: „Da unsere Seminaristen, wenngleich ohne staatlich anerkannte Matura, die volle Mittelschulbildung nach den Plänen der chinesischen Volks- und Mittelschule hatten, so galt ihre allgemeine Bildung als eine der besten in ganz China“<sup>37</sup>.

Aus dieser Notiz leuchtet ein Problem auf, das die zuständigen Stellen sehr stark beschäftigte, nämlich die Frage des Mittelschuldiploms des Kleinen Seminars. Diese Frage war einerseits auf das engste mit der Studienordnung des Kleinen Seminars verknüpft, andererseits aber auch mit den Schulgesetzen Chinas<sup>38</sup>. Die Missionare von Süd-Schantung setzten sich mit dieser Schwierigkeit ernst auseinander. 1941 wurde ein ausführliches Memorandum über das Für und Wider einer Vereinigung des Kleinen Seminars mit der staatlich anerkannten Mittelschule in Tsinning geschrieben. Von Yenchowfu aus waren immer vereinzelt Seminaristen zum Weiterstudium nach Peking gesandt worden, damit sie dort die staatlich anerkannte Mittelschulprüfung machten<sup>39</sup>. Die wesentliche Schwierigkeit mochte nicht einmal der Erhalt der staatlichen Anerken-

<sup>34</sup> Missionarsbericht, cfr. DS n. 1104, nn. 1044—1096

<sup>35</sup> Missionarsbericht

<sup>36</sup> Missionarsbericht, cfr. CCS 1933, 860

<sup>37</sup> P. E. Böhm, *Br* 21. 11. 1955. Man kann diese Feststellung durchaus unterstreichen, wenn man bedenkt, daß Abstriche gegenüber der staatlichen Mittelschulordnung nur in wenigen Punkten vorgenommen wurden, die zudem weniger wichtig waren.

<sup>38</sup> N. J. WENDERS: *De scientia sacerdotis*, in CCS 1938, 440—448. — CCS 1944, 399; DS n. 1102.

<sup>39</sup> AS: P. A. Tauch, Memorandum vom 7. 4. 1941; Missionarsbericht; cfr. MB 1928/29, 179.

nung an sich sein<sup>40</sup>, auch nicht die Gefährdung der Seminaristen durch heidnische Mitschüler, berichten doch die Missionare von der sehr guten Haltung der Seminaristen nach der Flucht aus Yenchowfu vor den Kommunisten, als sie zeitweise mit heidnischen Mitschülern zusammen waren. Die eigentliche Schwierigkeit war die wesentliche Mehrbelastung der Schüler im Kleinen Seminar durch die nicht leichten Fächer Religion und Latein sowie durch die gesamte äußerst straffe Ordnung des Seminarlebens in sich<sup>41</sup>. Wie könnte eine Lösung dieser Frage ausschauen? Die beste Lösung schien die zu sein, daß die chinesische Schulbehörde die Möglichkeit konzedierte, ein den chinesischen Lehrplänen angepaßtes Seminarsystem mit Öffentlichkeitsrecht auszustatten<sup>42</sup>. —

Ganz kurz möge noch die Frage der *Erziehung* der Seminaristen gestreift werden. — Diese wurden praktisch so erzogen wie die SVD-Juvenisten in Europa. Das geht daraus hervor, daß die Grundlage der Erziehung im Kleinen Seminar das Regelbüchlein war, das auch für Schüler der Ordensanstalten der Gesellschaft in Europa gebraucht wurde<sup>43</sup>. Daher war die Tagesordnung praktisch die gleiche wie in den europäischen SVD-Juvenaten. Die religiösen Übungen waren quantitativ noch reicher zugeteilt, was allerdings nicht als das Ideal für Weltpriesterseminaristen hingestellt werden soll<sup>44</sup>. Ein Übel war die durch die Verhältnisse erzwungene Konzentrierung sämtlicher leitender Posten im Seminar auf eine oder sehr wenige Personen. Vor allem fehlte meistens ein Spiritual. Andererseits war die Frage der Beichtväter sehr großzügig gelöst<sup>45</sup>. Körperliche Arbeiten waren in den Gesamtplan der Er-

<sup>40</sup> Wenngleich auch von dort Schwierigkeiten kamen, verlangte doch der Staat, daß in einer staatlich anerkannten Schule grundsätzlich jeder studieren konnte. Das entsprach aber nicht mehr den Zwecken des Kleinen Seminars (cfr. die in n. 38 zitierten Artikel).

<sup>41</sup> Die Lösung der Jesuiten in Zikawei (CCS 1935, 703—706) war wohl mehr örtlich bedingt möglich. Wenn P. J. Schütte SVD aus Nordhonan berichtet, daß er seine Seminaristen auf die öffentliche Mittelschule schickte und diese nebenher intensiv religiös betreute und ihnen Lateinunterricht gab, so mag das bei wenigen möglich sein, kaum aber bei einer größeren Zahl von Schülern (*Br* 22. 3. 1956). Aus Berichten des Missionshauses SVD in Peking geht jedenfalls hervor, daß Latein und Religion sowie die angestrengte Tagesordnung eine solche Belastung der Schüler darstellte, daß man mit Sorge um ihre Gesundheit in die Zukunft blickte (P. H. Maas *Be*, Ms.). Die Lösung, an das eigentliche Mittelschulstudium einige Jahre Studium der spezifischen Fächer des Kleinen Seminars anzuschließen, bringt neben großem Zeitverlust auch andere bedeutende Schwierigkeiten mit sich.

<sup>42</sup> So hatte Kardinal Thomas Tien es in Peking mit seinem dortigen Kleinen Seminar erreicht (*Arnoldus* 1948, 104 s.).

<sup>43</sup> Missionarsbericht

<sup>44</sup> Es erhebt sich die Frage: War es zweckentsprechend, die Weltpriesterseminaristen praktisch als Ordensleute zu erziehen?

<sup>45</sup> Chronik des Seminars von Yenchowfu, 64 (nur in Bruchstücken gerettet); P. R. Conrady *Br* 1. 12. 1955

ziehung eingefügt. Die Seminaristen mußten ihre Wohnräume sauber halten, manchmal auch die Wäsche selber in Ordnung halten. In Kansu lernte jeder Seminarist Strümpfe stricken, in Kaomi hatte jeder ein kleines Gärtchen, das er bearbeiten konnte<sup>46</sup>. Die Ernährung war grundsätzlich so, wie die jungen Leute es von daheim gewohnt waren. Man wollte sie nicht verwöhnen. Aus gesundheitlichen Gründen, vor allem wegen des schweren Studiums, mußte man im Laufe der Zeit von dieser Methode ein wenig abrücken. Sie war auch nur in Yenchowfu in früheren Jahren in Gebrauch. Allgemein erhielten die Seminaristen in allen Seminarien ein gutes, besseres Essen als daheim, so daß ein durchaus befriedigender Gesundheitszustand vorhanden war<sup>47</sup>.

## DIE FRANZISKANISCHE MISSIONSPRAXIS UNTER DEN INDIANERN BRASILIENS (1585—1619)

von Venantius Willeke OFM

Sigel der alten Franziskanerautoren:

ILHA = Frei MANUEL DA ILHA, OFM: *Divi Antonii Brasiliae Custodiae enarratio seu relatio* (Ms von 1621). Dieser Chronist hatte Brasilien nie gesehen, sondern fußte auf Angaben von Missionaren und übernahm einen großen Teil der *Crônica da Custódia de Sto Antônio*, einem Manuskript des Frei VICENTE DO SALVADOR OFM (s. u.) von 1618. Das letztere Ms schloß die persönlichen Erfahrungen des Autors in den Indianermissionen von Paraíba (1603—06) und seiner Reisen als Kustos (1614—17) ein, ging aber nach der Benutzung durch MANUEL DA ILHA verloren.

SALVADOR = Frei VICENTE DO SALVADOR, OFM: *História do Brasil*, Sao Paulo<sup>3</sup> 1931. Das Ms lag 200 Jahre unbekannt in Portugal, bis es endlich von Brasilianern entdeckt und veröffentlicht wurde. Frei Vicente, als gebürtiger Brasilianer, ist der erste Geschichtsschreiber Brasiliens.

JAB. = Frei ANTONIO DE MARIA JABOATAO, OFM: *Novo Orbe Seráfico Brasíliaco*, Rio de Janeiro 1859 (geschrieben 1763).

In den ersten acht Jahrzehnten nach der Entdeckung Brasiliens (1500) können wir bei den Franziskanern von einer einheitlichen Missionspraxis nicht sprechen, da die zehn Missionarsgruppen, die in dieser Zeit hier arbeiteten, verschiedenen Provinzen angehörten und gewöhnlich an immer neuen Punkten ansetzten. Erst 1585 begann ein mehr oder weniger programmäßiges Vorgehen, als von Portugal aus die St.-Antonius-Kustodie mit dem Sitz in Olinda (Pernambuco) gegründet und dortselbst die erste

<sup>46</sup> Missionarsbericht

<sup>47</sup> Missionarsbericht

Indianermission in Angriff genommen wurde. Von einer Missionsmethode im eigentlichen Sinne kann jedoch auch hier keine Rede sein, weil die Zeitspanne (1585—1619) bis zur Eingliederung der Missionen in die neuerrichtete Prälatur von Pernambuco zu kurz war und auch keine gesetzkraftigen Normen in der Kustodie oder der Mutterprovinz vorlagen. Selbst die Statuten der portugiesischen Franziskanerprovinz wiesen 1645 noch keine Richtlinien für die Missionare auf als nur den einen oder anderen Hinweis auf die Missionsoberen, obgleich außer der Kustodie in Pernambuco noch ein Kommissariat in Grão-Pará mit neuen Indianermissionen gegründet war.

Wir unterscheiden bei den Missionen hauptsächlich zwei Gruppen, je nachdem sie vom Orden selbst angeregt wurden und in friedlicher Zone lagen oder aber an feindliche Indianerstämme grenzten und auf Wunsch der Regierung als Bollwerke zum Schutz für die Siedlungen und Zuckermühlen angelegt wurden. Letztere waren besonders schwer zu betreuen, da hier im allgemeinen keine genügende Trennung zwischen Portugiesen und Indianern beobachtet werden konnte und somit das unsittliche Leben vieler Siedler den Neuchristen und Katechumenen zum Ärgernis diente. Zudem mußten Patres und Indianer stets zu Feldzügen und Befestigungswerken im Dienste der Kolonialregierung bereitstehen. Von seiten der weltlichen Behörden kam es nicht selten zu Anmaßungen und Überforderungen den Missionaren gegenüber. Wenn die Franziskaner trotzdem 34 Jahre auf ihren schweren Posten ausharrten, so zeugt das von großem Opfergeist und treuer Hingabe an ihre hohe Mission.

Ihre ersten Missionsversuche unternahmen die Franziskaner der Kustodie in den Indianerdörfern bei Olinda ein halbes Jahr nach ihrer Ankunft, also mehr oder weniger im Oktober 1585<sup>1</sup>. Bis dahin hatten sich auch die Jesuiten der Indianerbekehrung in Pernambuco nicht eigens hingeeben, sondern nur auf den Zuckermühlen und Gütern für Neger und Indianer gelegentlich kleine Volksmissionen gehalten<sup>2</sup>.

Auch die Franziskaner beschränkten sich einstweilen auf öftere Besuche in den Dörfern, ohne sich unter den Indianern niederzulassen und Kapellen zu bauen. Um jedoch einen guten Anhaltspunkt in der Katechese zu gewinnen, bauten sie im Klostergarten von Olinda ein Internat für Indianerjungen, das einige Autoren zwar als Seminar bezeichnet, das aber nicht für Ordens- und Priesterberufe gedacht war, da die Indianer und Mestizen nicht zum Priesterstande zugelassen wurden, sondern als Katechetenseminar; denn hier wurden die Knaben besonders in den Glaubenswahrheiten durchgebildet, um später den Patres in der Katechese der heidnischen Eltern Hilfsdienste zu leisten<sup>3</sup>. Dieses Vorgehen der Franziskaner sollte sich reichlich lohnen. Denn die Eltern waren nicht wenig stolz auf ihre christlich erzogenen Kinder und nahmen

<sup>1</sup> JAB. I/2, 146. 291

<sup>2</sup> S. LEITE SJ: *História da Companhia de Jesus*, Rio 1938, I 494

<sup>3</sup> JAB. I/2, 148. 150

deren Belehrungen mit Freuden an. Nicht geringeren Einfluß auf die heidnischen Stammesgenossen hatten zwei ältere Indianer, die man ebenfalls in Olinda religiös vorgebildet hatte und dann als Katecheten in ihre Heimatdörfer schickte<sup>4</sup>.

In den ersten Monaten ihrer Tätigkeit waren die Missionare auf Dolmetscher angewiesen, die mit den Indianerstämmen schon in freundlichen Beziehungen standen und die Verbindung zwischen diesen und den Franziskanern anbahnten. Zur Verwendung von Dolmetschern bei der Beichte, wie sie die Jesuiten in Olinda gebraucht hatten<sup>5</sup>, wird es nicht mehr gekommen sein.

Um den Missionaren das Erlernen der Indianersprache zu erleichtern, gab der Franziskanerbruder Frei Francisco do Rosário, früher Notar in Portugal und dann in Olinda, einen Katechismus in der Eingeborensprache heraus<sup>6</sup>.

Außerst schwierig gestaltete sich der Kontakt der Missionare mit Menschenfressern und Portugal feindlichen Stämmen, zumal wenn sie von Kolonialtruppen bekämpft worden waren, wie es bei den Kaeté-Indianern von Una und Porto de Pedras der Fall war, deren frühere Stammesvorfahren den ersten Bischof von Brasilien erschlagen und aufgefressen hatten (1556), oder wenn französische Kaufleute die Indianer gegen Portugal aufgestachelt hatten wie bei den Potiguar von Nord-Parafba und Rio Grande do Norte. Sowohl bei den Kaeté wie bei den Potiguar entschlossen sich die Franziskaner kurzerhand, es auf einen mutigen Versuch ankommen zu lassen, da ja die Furchtlosigkeit die Naturvölker außerordentlich beeindruckt. Nach inständigem Gebet wagten sich einige Franziskaner, von Dolmetschern begleitet, unter die bisher feindlichen Indianer, boten ihnen Geschenke und Schutz gegen Verfolgung an und versprachen, unter ihnen zu wohnen. Erstaunt und stutzig über das waghalsige Benehmen der Missionare, sahen sich die Krieger entwaffnet und legten im Laufe der Zeit ihre Vorurteile gegen die weißen Glaubensboten ab, die sie bisher nur an der Spitze der Truppen gesehen und deshalb tödlich gehaßt hatten<sup>7</sup>.

Als erstes Zeichen der neuen Missionsgründung legten die Franziskaner immer den sogenannten Kalvarienberg an, indem sie am Eingang des Indianerdorfes ein oder gar drei hohe Holzkreuze errichteten.

Als die Franziskaner von 1588 ab weit südlich von Olinda bis nach Alagoas hinein und nördlich bis Parafba neue Missionen gründeten,

<sup>4</sup> *ibid.* 152

<sup>5</sup> *Anais da Biblioteca Nacional* 49, 1936 (Rio), 9 s. bei Frei ODULFO VAN DER VAT, OFM: *Princípios da Igreja no Brasil*, Petropolis 1952, 115

<sup>6</sup> *JAB.* I/2, 114

<sup>7</sup> *ILHA* fol. 295 v, 296, 298. Der Autor erzählt, wie der Missionar Frei Bernardino das Neves OFM von den Potiguar verfolgt wurde und sich mit Mühe in einen Sumpf rettete.

konnten sie sich bei den großen Entfernungen nicht auf regelmäßige Besuche beschränken, sondern bauten jedesmal an Ort und Stelle ein bescheidenes Klösterchen samt Kapelle und Schule, um sich dort niederzulassen. Von dieser Regel ging man nur ab, wenn ein Zentralkloster für verschiedene Missionsdörfer dienen konnte und für alle einzelnen nicht genügende Patres vorhanden waren, seitdem ihre Zahl im Laufe der Jahre auf 18 gestiegen war<sup>8</sup>.

Während die Kinder tagsüber in der Schule den Religionsunterricht erhielten, bot man den Erwachsenen Gelegenheit für ihre katechetische Bildung morgens nach der Messe und abends bei der gemeinschaftlichen Andacht in der Kapelle.

Als Bedingung für den Empfang der Taufe bestanden die Franziskaner auf völliger Enthaltung der Indianer von Menschenfresserei, Vielweiberei, die besonders von den Häuptlingen gepflegt wurde, und Trunksucht<sup>9</sup>.

Eigentlichen Götzendienst kannten die Indianer nicht. Sie glaubten aber an Zauberei und wurden von den Zauberern entsprechend stark ausgebeutet. Da die Naturmenschen mit abstrakten Begriffen der neuen Glaubenslehre allein nichts anzufangen wußten, ersetzten die Missionare die abergläubischen Zaubermittel der Indianer durch gesegnete Kruzifixe<sup>10</sup>.

Der Ahnenkult fand seine Verchristlichung in Bruderschaften, die neben der Totenbestattung und Armenseelenandacht auch den Krankenbesuch und -liebendienst vorschrieben, die den heidnischen Indianern voll und ganz abgingen. Ja sie ließen ihre Kranken, Krüppel und Altersschwachen bei Brand und sonstigen Gefahren sogar im Stich. Um hier eine Umwandlung zu erreichen, mußten die Missionare mit den Liebendiensten vorangehen. Je schwerer den Neuchristen die Nächstenliebe fiel, desto leichter und lieber gewöhnten sie sich an die Erstlingsopfer ihrer Felderträge auf Allerseelen<sup>11</sup>.

Die heidnischen Lieder ersetzten die Missionare nicht einfach durch eingeführte christliche, sondern behielten die charakteristischen Indianermelodien bei und änderten nur den Wortlaut. Diese liebevolle Vorsorge wurde später kaum noch geübt, so daß die Indianermusik fast ausstarb und im Hinterland nur noch von Bettlern heruntergeleiert wird. Der Vorliebe der Eingeborenen für Musik trugen die Patres Rechnung, indem sie die Schüler in Gesang und Instrumentalmusik gut durchbildeten. Das genügte für viele heidnische Eltern, den Missionaren ihre Kinder zum Unterricht anzubieten und in der Schule sogar die Strafe zu dulden, die sonst bei ihnen verpönt war<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> JAB. I/2, 172

<sup>9</sup> *ibid.* 58

<sup>10</sup> *ibid.* 8

<sup>11</sup> *ibid.* 151

<sup>12</sup> *ibid.*

Nicht immer erfaßten die Indianer sofort den eigentlichen Sinn und Zweck der christlichen Tugend- und Bußübungen. So galten ihnen die eingeführten öffentlichen Geißelungen in der Fastenzeit nicht so sehr als Bußübungen denn als Zeichen der Mannbarkeit, vielleicht unter dem Einfluß ihres altherkömmlichen Initiationszeremoniells. So berichtet der Missionar Frei Vicente do Salvador, ein Indianer, der während der Karwoche abwesend gewesen war, habe nach seiner Rückkehr zu Ostern darauf bestanden, die öffentlichen Geißelungen nachzuholen, um vor den Stammesgenossen nicht als Feigling und Weichling zu gelten<sup>13</sup>.

In der Lösung der Bekleidungsfrage brachten die Franziskaner dem Empfinden der Indianer volles Verständnis entgegen. Nur die Frauen waren verpflichtet, wenigstens in der Kirche Kleider zu tragen, und das, wie Frei Manuel da Ilha eigens betont, in allen Franziskanermissionen. Sobald jedoch die Vertreterinnen des schönen Geschlechtes die Kapelle verließen, entledigten sie sich der unangenehmen Last und rollten sie unter dem Arm zusammen, wie es heute noch die Kinder beim Regen tun, um ihre Kleider trocken zu behalten. Bei der ausgesprochenen Hautatmung der Naturvölker befremdet das leichte Auftreten der Indianerinnen nicht besonders und wird auch heute naturgemäß an den Kirchentüren der Missionen fortgesetzt<sup>14</sup>.

Ein Vorwurf, der den Missionaren von einigen ihrer Zeitgenossen gemacht wurde und bis heute oft wiederholt wird, richtet sich gegen das Strafverfahren der Franziskaner bei ihren Indianern; tatsächlich unterstanden Kinder und Erwachsene, Männer und Frauen, Katechumenen und Christen gewissen Bestimmungen über Körperstrafen. Doch, wie schon erwähnt, stellten es die Eltern den Patres anheim, die Kinder zu strafen, was beweist, daß sie die Strafe für nötig erachteten und die Gerechtigkeit der Missionare voraussetzten. Stand aber fest, daß ein Katechumene oder Getaufter heidnischem Kult beigewohnt hatte, so wurde er zur Buße mit den Beinen in einen großen Holzpflock, den sog. *tronco*, gefesselt und unterlag dieser Strafe eine Nacht hindurch, ohne aber körperliche Schmerzen zu erdulden. Es genügte vielmehr die Beschämung, der sich der Gefesselte ausgesetzt sah, um zur Besinnung und Reue zu kommen<sup>15</sup>.

Die Folgerung, die Patres hätten mit den Strafen die Indianer zum Eintritt in die Kirche gezwungen, ist ein Fehlschluß; denn solange jemand öffentliches Ärgernis gab, wurde er zur Taufe nicht zugelassen<sup>16</sup>.

Kam es vor, daß die Franziskaner verheiratete Indianerinnen in Haft nahmen, so geschah es infolge von sittlichen Vergehen, zu denen sie von Mischlingen gezwungen worden waren. Da aber solche Fälle von den Gatten mit dem sicheren Tode geahndet wurden, selbst wenn die Un-

<sup>13</sup> SALVADOR 393 s.

<sup>14</sup> ILHA fol. 293 s.

<sup>15</sup> JAB. I/2, 61. 69

<sup>16</sup> *ibid.* 63. 70

schuld der Frau feststand, beugten die Missionare dem Unheil vor und inhaftierten sie so lange, bis der Zorn des Mannes sich gelegt hatte. Die einzig schuldigen Mischlinge rächten sich jedoch an den Patres und erhoben gegen sie alle möglichen falschen Anklagen.

Betreffs der oft kommentierten „erzwungenen Heiraten“ handelte es sich um Wiedergutmachung sittlicher Verfehlungen eines ledigen Indianers mit einem Mädchen, das er nach dem Fall im Stich lassen wollte; ähnlich verhielt es sich mit der Verweigerung der Taufe Ehemännern gegenüber, die das Sakrament nur empfangen wollten, um ihre ebenfalls bekehrte Frau zu entlassen und eine andere zu heiraten<sup>17</sup>.

Mehr als Belehrungen, Vorschriften und Ratschläge wirkte auf die Indianer das Beispiel der Missionare. Da stand besonders die Armut und Anspruchslosigkeit der Franziskaner im Vordergrund, während die Siedler als habsüchtig und manche andere Orden als anspruchsvoller galten<sup>18</sup>. Die ganze Lebensweise der Minderbrüder richtete sich nach der des jeweiligen Stammes, den sie betreuten. Die Kost unterschied sich nicht von der Küche der Indianer, und manchen Tag mußten sie sich mit einem einzigen Mahl, d. h. Mandiok und Wasser zufriedengeben. Bei ihrer äußersten Genügsamkeit legten die Patres den Indianern keine weiteren Abgaben auf als nur das Nötigste für ihren Unterhalt, während andere Orden höhere Abgaben verlangten, um die Mission entsprechend ausbauen und organisieren zu können<sup>19</sup>. Jedenfalls kam die franziskanische Armut der Katechese insofern zugute, als die Indianer ihre Missionare gerade wegen dieser Tugend sehr schätzten und die Patres die natürliche Genügsamkeit der Naturkinder allmählich durch christliche Motive zu veredeln suchten<sup>20</sup>.

In der Spendung der Taufe waren die Franziskaner anfangs verständlicherweise sehr zurückhaltend. Sie ließen nur Sterbenskranke zu. Das hatte zur Folge, daß die Indianer diesem Sakrament den Tod zuschrieben und es daher ablehnten<sup>21</sup>.

Zur Kommunion hatte nicht jeder erwachsene Christ sofort nach der Taufe Zutritt, sondern erst nach längeren, ernsten Proben. Somit hegten die Indianer tiefe Bewunderung gegen alle, die zum Tisch des Herrn gehen durften, und diese suchten der hohen Ehre auf alle Art und Weise zu entsprechen, selbst in der Auswahl der Speisen am Kommuniontag<sup>22</sup>.

Um die Andacht und Liebe zu den Hauptgeheimnissen stets wachzuhalten, gestalteten die Patres den Gottesdienst sehr oft feierlich und

<sup>17</sup> *ibid.* 69 s.

<sup>18</sup> ILHA fol. 297

<sup>19</sup> *ibid.*

<sup>20</sup> JAB. I/2, 60

<sup>21</sup> ILHA fol. 299 v

<sup>22</sup> JAB. I/2, 152

hoben besonders die Karwoche und Weihnachten unter den liturgischen Festen hervor. Um den Naturkindern in ihrem Hang zu Äußerlichkeiten in etwa entgegenzukommen, wies man sie auf die Heiligenfiguren und -gemälde der Kirchen hin, deren Altäre sie als Bruderschaftsmitglieder schmücken durften<sup>23</sup>.

Die Fehler in der Franziskanerkatechese erklären sich aus dem ersten Übereifer der Missionare und den durch ihn verursachten Eifersüchteleien anderen Orden gegenüber, dann auch aus dem Mangel an Verständnis bei der portugiesischen Provinzialleitung, was durch die weiten Entfernungen in etwa zu entschuldigen ist. Für den Heiligen Stuhl war das ein Grund, 1657 die brasilianische Kustodie im Interesse der Missions-sache zu einer unabhängigen Provinz zu erheben.

## „DAS KARDINALPROBLEM DER MISSIOLOGIE“

von P. Rigobert Vögele OFM Cap

Vor kurzem ist in Holland ein Buch mit dem Titel: *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*<sup>1</sup> erschienen, das den Missionswissenschaftler Dr. P. Eduard Loffeld, CSSp, zum Verfasser hat. Da es ein wichtiges Thema behandelt, widmen wir ihm eine ausführliche Besprechung.

Das Hauptanliegen des Verfassers ist es aufzuweisen, daß Kernpunkt und Ziel aller kirchlichen Missionstätigkeit eine in jeder Hinsicht eigenständige, ganz aus dem betreffenden Volke erwachsende und ihm zugehörige Teilkirche (Diözese) ist. Hierin liegt das Kardinalproblem der Missiologie und der katholischen Missionen. Von hieraus ist deswegen auch der Missionsbegriff zu bestimmen. Diese Einsicht erwächst dem Verfasser aus dem Studium der neueren Ekklesiologie, in der die Kirche als lebendiger, vielfältig gegliederter Organismus erfaßt wird. Kernidee bleibt die Erkenntnis, daß die monarchisch-hierarchisch geführte Gesamtkirche sich nach dem Willen Christi wiederum in ebenso monarchisch-hierarchische Teilkirchen aufzuteilen hat, die ihrerseits Abbild der Gesamtkirche sind und in sich Christus und seine Herde darstellen. So steht die Teilkirche im Mittelpunkt der Betrachtung: ihr Verhältnis zur Gesamtkirche, ihr innerer organischer Aufbau und ihre Gliederung in der Ordnung der Priester und der Laien, das Zugeordnetsein dieser beiden

<sup>23</sup> *ibid.* 151 s.

<sup>1</sup> Publications de l'Institut de Missiologie de l'Université de Nimègue sous la direction de Mgr. Alph. Mulders, IV. Editions „Spiritus“/Rhenen (Holland) 1956, XX + 416 S.

Ordnungen, wobei der lebendige Anteil der Laien am Priester- und Führeramt des Klerus deutlich sichtbar wird. Die Teilkirche wird so zu dem von Christus gewählten Mittel, die ganze Menschheit in sich aufzunehmen, umzuwandeln und der Erlösung teilhaftig zu machen. Wegen der aus der Begrenzung der menschlichen Natur gegebenen Differenzierung und Einzelgruppierung der Menschen je nach Rasse, Volk, Kultur usw. ist die Teilkirche auch fähig, diesem allen sich jeweils anzupassen, es zu assimilieren, zu reinigen und zu heiligen. Daraus ergibt sich der notwendige Schluß: Die Ausbreitung der Kirche im Auftrage Christi kann nur wirksam geschehen in der Gründung solcher Teilkirchen und kann nur dann als vollendet angesehen werden, wenn die Teilkirche in jeder Hinsicht innerlich und äußerlich vollendet und bodenständig, d. h. in der klerikalen wie laikalen Ordnung „einheimisch“ im besten Sinne des Wortes geworden und das der Mission als werdender Kirche anhaftende „Fremde“ verschwunden ist. Hiermit ist das Ziel erreicht, die Mission beendet und die nun gewordene Teilkirche steht gleichberechtigt innerhalb der andern vollendeten Teilkirchen im Gesamtorganismus der Kirche.

Um dies zu beweisen, zieht der Verfasser die dementsprechenden Äußerungen der zuständigen kirchlichen Autorität, besonders der letzten Päpste, und die entsprechenden Ergebnisse der neueren Missionswissenschaft heran, die immer deutlicher diesen Grundgedanken in der Zielsetzung der Mission herausstellen. In der weiteren Beweisführung sucht Löffeld zu einer Vereinheitlichung des Missionsbegriffes durch Synthese der verschiedenen Lehrmeinungen und damit zu einer Vertiefung des Missionsbegriffes zu gelangen. Die Synthese besteht im Ausgleich von Bekehrung der Einzelnen bzw. des Volkes und der Pflanzung der Kirche als einheimischen Organismus: das eine dient dem andern. Jedoch gewährleistet wird das Heil nur in der organisch vollendeten, einheimischen Teilkirche, so daß als wertender Maßstab immer wieder die Teilkirche als solche erscheint. In ihr ist immer wieder gegeben eine neue Inkarnation des mystischen Leibes Christi in partikulärer Form. So unterscheiden sich die Teilkirchen in kirchlich vollendete und unvollendete Kirchen. Wesentliches Unterscheidungsmerkmal ist das ekklesiologische Prinzip: Als unvollendet ist eine Teilkirche zu bezeichnen, nicht nur weil sie eine geringe Gläubigenzahl besitzt, sondern vor allem, weil sie gemäß ihrer priesterlichen und laikalen Struktur in dem zugehörigen Volk, Gebiet, Kultur usw. noch nicht genug verwurzelt, eigenständig und einheimisch geworden ist. Deshalb ist die missionarische Tätigkeit und damit die unvollendete Teilkirche gekennzeichnet von bestimmten, ihr fast ausschließlich zugehörigen Kennzeichen gegenüber der vollendeten Teilkirche. Löffeld macht dafür elf solcher Kennzeichen namhaft, deren wichtigste folgende sind: das Merkmal der *Ganzheit*: In der vollendeten Teilkirche ist infolge der Eigenständigkeit und vollendeten organischen Gliederung alles geordnet, geregelt, gesichert. In der werdenden Kirche muß dagegen alles noch geschaffen, aufgebaut werden, die Weisung geht auf die Schaffung einer vollendeten, selbständigen Teilkirche; *Übernatio-*

*nalität*: An sich gehört die Kirche keiner Nationalität an, ist unteilbar und universal. Wo die Kirche aber vollendet ist, nimmt sie in gewissem Maße die Form der Kultur des betreffenden Volkes an. Weil aber in der unvollendeten Kirche die Missionare als Träger des kirchlichen Lebens von auswärts kommen, ist diese Verschmelzung mit der einheimischen Kultur noch nicht gegeben und es besteht die ständige Gefahr, daß die ausländischen Missionare wenigstens unbewußt kulturelle Färbungen ihrer Heimatkirche in ihre Missionstätigkeit einfließen lassen. Das missionarische Verhalten ist deshalb im Vergleich zu dem in der angestammten Heimat Gewohnten nicht nur zu modifizieren, sondern einzig auszurichten „sur son objet unique et complet qui est la formation *ecclésiale* d'un peuple“ (313); *Unreife, Unvollendetheit, Hilfsbedürftigkeit*: Alles befindet sich im Anfangs- und Aufbauzustand in priesterlicher wie laikaler Ordnung. Dieser Mangel zeigt sich deutlich in der oft schwierigen Erreichbarkeit der Sakramente. Kennzeichnend ist deswegen für die unvollendete Kirche: „la *défectuosité* structurale de l'organisme ecclésial lui-même“ (315); damit verbunden ist die *Hilfsbedürftigkeit* und *Empfänglichkeit* von außen, d. h. von seiten der vollendeten Kirche und somit auch das von außen her Kommende („ad extra“): Die Bewegung geht von der vollendeten Kirche aus, um in außerkirchlichem Gebiet Kirche zu gründen. Hierbei ist die *Dynamik* wiederum vorherrschend im Gegensatz zu der in sich gefestigten, seßhaften Art der Pastoration in der vollendeten Kirche. Als hauptsächlichstes Merkmal ist deshalb der *außerordentliche, provisorische und vorübergehende Zustand* in der Entwicklung zur vollendeten *Bischofskirche* gegeben.

In der Frage der Anwendung des Wortes „Mission“ weist der Verfasser darauf hin, daß selbst die kirchliche Autorität gelegentlich das Wort Mission auf kirchliche Tätigkeiten innerhalb der vollendeten Kirche anwendet. Die Lösung des Problems sieht Löffeld darin, daß die einheitliche Grundlage aller kirchlicher Tätigkeit in der *missio Christi* als Auswirkung der göttlichen Mission gegeben ist und deshalb es wohl einen realen, aber keinen ausschließlich spezifischen Unterschied in der Anwendung des Begriffes Mission auf die kirchliche Tätigkeit gibt. Dieser reale Unterschied ist gekennzeichnet in Pastoration (vollendete Kirche) und Missionierung im Sinne der Pflanzung der Kirche. Die Missionstätigkeit im strengen Sinne (bzw. die unvollendete Teilkirche als Mission) ist deshalb immer gekennzeichnet „par l'*inadaptation* des structures ecclésiales, ou bien par leur *inexistence* ou leur insuffisance quasi-absolue“ (333). Ob daher der Begriff Mission einer kirchlichen Tätigkeit bzw. einer Teilkirche zukommt, hängt letztlich davon ab, ob alle oben genannten Ursachen und Charakteristiken zutreffen oder nicht; wenn dies nicht der Fall ist, kann es sich nur um eine analoge Anwendung des Begriffes, d. h. Mission im weiteren Sinne, handeln. Um aber Unsicherheit, Mißdeutungen, Gegensätzlichkeit und Begriffsverwirrungen vorzubeugen, sollte man für diese und ähnliche Tätigkeiten innerhalb der vollendeten Kirche andere Worte gebrauchen, wie z. B. Apostolat. Aus dem Ganzen ergibt sich

die Schlußfolgerung, daß Kernpunkt und Schwergewicht der katholischen Missionen liegt „dans la fondation d'Eglises épiscopales stables, hiérarchiques, autochtones“ (337). Hierin ist auch zugleich die geeignete Notion des Missionsbegriffes gegeben.

Damit schließt Loffeld seine grundsätzlichen Ausführungen und fügt als Ergänzung drei weitere Kapitel an, in denen er abschließend auf die Notion der Mission im CJC, das Wort „Mission“ und die erschreckende Wirklichkeit („la réalité brutale“) der heutigen Lage der katholischen Missionen eingeht. Damit dürften die Grundgedanken des vorliegenden Buches genügend gekennzeichnet sein. Der Verfasser will beweisen, daß Wort und Begriff „Mission“ im strengen Sinne nur der in ihrer Struktur in priesterlicher und laikaler Ordnung unvollendeten Teilkirche zukommt und das Grundproblem der katholischen Missionen in der Errichtung und Vollendung der dem betreffenden Volke ganz zugehörigen Bischofskirche, der in jeder Hinsicht vollgültigen Diözese besteht.

In der *Beurteilung* des vorliegenden Werkes ist Positives und Negatives zu unterscheiden.

*Positiv* anzuerkennen ist folgendes: Loffeld besitzt eine erstaunliche, umfassende Kenntnis der neueren Theologie, besonders des französischen Sprachraumes, und der gesamten neueren Missionswissenschaft. Diese Literatur ist sorgfältig und auch durchaus kritisch verwertet. Neu ist — wenigstens als Gesamtschau — der ekklesiologische Gesichtspunkt, wodurch sicherlich in der Gesamtmaterie ein Fortschritt zu verzeichnen ist. Es ist dem Verfasser gelungen, in seltener Eindringlichkeit seine Grundauffassung herauszuheben und überzeugend darzustellen, so daß von diesem Werke sicherlich auch starke Impulse in der Wegweisung der heutigen Missionsarbeit ausgehen werden. Darüber hinaus kann das Buch auch in der heimatischen Kirche befruchtend wirken, insofern die Bischofskirche (Diözese) als lebendiger Organismus (geheimnisvoller Leib Christi) in der priesterlichen und laikalen Ordnung erfaßt und als Abbild Christi und seiner Herde gesehen wird, sowie die Verantwortlichkeit aller Glieder der Kirche für die eigene Teilkirche wie für die Gesamtkirche geweckt und zum Tätigsein aufgerufen wird. Die dargestellte Grundidee entspricht auch — mit einigen Vorbehalten — der Wahrheit. Dem Buche darf man nur weitgehendste Verbreitung und Beachtung im Interesse der Kirche wünschen.

Neben diesen starken positiven Seiten ist auch einiges *Negative* zu nennen.

Anzuzweifeln ist das immer wiederkehrende Axiom, daß in der Bestimmung der Mission letztlich die Dokumente des kirchlichen Lehramtes entscheidend seien. Es ist doch offensichtlich, daß diese Dokumente, einschließlich der Missionszykliken, keine Lehrentscheidungen im eigentlichen, ausschließlichen Sinne enthalten, sondern der Förderung der praktischen Missionsarbeit dienen und in diesem Sinne auch verbindlichen Charakter tragen. Loffeld führt selbst genügend Äußerungen kirchlicher Autorität auf, in denen Wort und Begriff Mission ungehemmt auf kirch-

liche Tätigkeiten innerhalb der sog. vollendeten Kirche angewandt wird. Das zeigt zum mindesten, daß die kirchlichen Dokumente kein letztgültiger Maßstab zur wissenschaftlichen Erarbeitung des Missionsbegriffes sein wollen. Es bleibt deshalb auch heute noch die Forderung bestehen, daß der Begriff Mission als solcher nur aus philosophisch-theologischen Grundprinzipien erarbeitet werden kann, was bis jetzt noch nicht geschehen ist. Daß dies auch in dem vorliegenden Buche nicht geschehen ist, zeigt sich daran, daß in der gesamten grundsätzlichen Darstellung meines Wissens nur ein einziges Mal auf die Grundstelle „euntes docete...“ von Mt 28, 18 eingegangen (73 f.) und über das Wort „Mission“ in Zusammenhang mit Mt 28, 18 in einem ergänzenden Kapitel zum Ganzen gesprochen worden ist. Hier wäre doch der eigentliche Ausgangspunkt für die theologische Erörterung des Begriffes gewesen. Wenn aber Löffeld meint: „Nous verrons dans notre synthèse ce qu'il faut en penser. Mais remarquons que selon les principes de foi on n'est pas obligé de prendre la Bible comme point de départ: le Magistère de l'Eglise peut y suffire. C'est celui-ci qu'il est bon de prendre, pour pouvoir aborder ensuite plus sûrement ses fondements dans la Bible. Notre intention est d'ailleurs de rechercher dans ces documents ce qu'il y a d'absolu dans le concept de mission“ (32), so ist dem entgegenzuhalten, daß die entsprechenden kirchlichen Dokumente die vom Verfasser angenommenen Voraussetzungen gar nicht bieten, weil es kirchliche Dokumente hinsichtlich des wissenschaftlichen Missionsbegriffes im eigentlichen doktrinären Sinne gar nicht gibt. Damit ist dennoch zu vereinbaren, daß das in den genannten kirchlichen Dokumenten Ausgesprochene durchaus seine Richtigkeit und damit verbindliche Verpflichtung hat. Die Erarbeitung des Missionsbegriffes aus solchen Quellen trägt deshalb positivistischen und letztlich nicht theologisch-grundsätzlichen Charakter trotz Heranziehung vieler und gewiß auch nützlicher theologischer Prinzipien. Grundsätzlichen Charakter hätte es nur dann, wenn die Erarbeitung des Begriffes von der Sendung als solcher ausgegangen und von ihrer Grundidee geleitet worden wäre.

Ein Zweites ist kritisch zu werten: die Ausschließlichkeit, mit der der unvollendeten Kirche Wort und Begriff Mission zuerkannt werden. Daß die unvollendete Kirche, wie sie Löffeld in überzeugender Weise darlegt, zum Wort und zum Begriff Mission im strengen Sinne gehört, steht außer jedem Zweifel. Für die unvollendete Kirche ist auch in ekklesiologischer Sicht Methode, Zielsetzung usw. richtig gesehen, nämlich das Hinarbeiten auf die vollendete, einheimische Bischofskirche (Diözese), und in dieser Hinsicht haben die Äußerungen der kirchlichen Autorität Klärung gebracht und sind in der dortigen Missionsarbeit verbindlich. In der Bescheidung und Begrenzung des zu untersuchenden Gegenstandes (Mission) auf die unvollendete Kirche in sozial-kirchlicher Sicht sind demgemäß die Ergebnisse der Untersuchungen — wie oben bereits angedeutet — der Wahrheit entsprechend. In dieser Hinsicht ist es zutreffend, daß zwischen der vollendeten und unvollendeten Kirche ein realer Unter-

schied besteht, insofern die eine von der geordneten, seßhaften Pastoration, die andere vom außerordentlichen und vorbereitenden Zustand des organischen Aufbaus einer Teilkirche mit dem Ziel der vollendeten Bischofskirche gekennzeichnet ist. Eine andere Frage ist jedoch die, ob mit der unvollendeten Kirche im Sinne des Verfassers auch der dem Wort und Begriff Mission im strengen Sinne entsprechende objektive Sachverhalt bereits erschöpft ist. Die adaequate Gleichsetzung von unvollendeter Kirche und Mission im strengen Sinne ist zwar vom Verfasser immer wieder bald mehr oder weniger behauptet, aber letztlich nicht erfolgreich bewiesen worden, auch nicht durch den sicher nachgewiesenen realen Unterschied zwischen der vollendeten und unvollendeten Kirche. Es ist noch die Frage zu lösen, ob nicht doch in der sog. vollendeten Kirche sich infolge ihrer gebietsmäßigen Umgrenzung soviel Unvollendetes findet, das nur mit dem Begriff der Mission im strengen Sinne erreichbar ist. Der Fehler liegt deshalb in der aus der rein ekklesiologischen Schau heraus gegebenen gebietsmäßigen Einschränkung des Missionsbegriffes auf die unvollendete Kirche als solche. Gezeigt werden kann dies am besten an der der Sache nicht gerecht werden- den Auslegung des can. 1350 CJC. Sachlich gesehen umfaßt nämlich der can. 1350 die gesamte, der Kirche noch verbleibende Mission als Sendung nach außen zur Heimholung aller Menschen in die Kirche, nur wird darin diese Mission weiterhin aufgeteilt in die innerhalb der Gebiete der vollendeten Kirche noch zu leistende Missionsarbeit (§ 1) und die in der unvollendeten Kirche (§ 2), die nur dem Grade und dem Ausmaße nach, nicht aber in streng begrifflichem Sinne von der ersteren verschieden ist. Die im § 1 genannten Akatholiken — um weitere Begriffsschwierigkeiten und Mißverständnisse zu vermeiden, seien hier der Einfachheit halber nur die Ungetauften darunter verstanden — sind nicht deswegen schon innerhalb der Kirche, weil sie nun zufällig innerhalb eines Gebietes einer sog. vollendeten Teilkirche wohnen, sondern sind simpliciter außerhalb der Kirche. Jeder Ungetaufte ist schlechthin außerhalb der Kirche (vgl. can. 12 CJC) und steht mit ihr nur insofern in Verbindung, als die Kirche ihm gegenüber das Recht und die Pflicht hat, das Evangelium zu verkünden und ihn in die Kirche heimzuholen. Wenn der Verfasser deshalb aus seiner vorgefaßten Schau heraus hinsichtlich der hier anzuwendenden Terminologie meint: „La distinction entre mission ‘intra-ecclésiale’ (can. 1349; ministère apostolique à l’égard des acatholiques: can. 1350 § 1) et mission ‘extra-ecclésiale’ (can. 1350 § 2) nous semble cependant préférable, *pour toutes les raisons exposées dans ce livre*“<sup>2</sup> (352), dann ist dem zu antworten, daß „ministère apostolique à l’égard des acatholiques“ begrifflich gleichbedeutend ist mit dem „ministère missionnaire“ im strengen Sinne, weil wenigstens die Ungetauften von der Kirche her nur von der Sendung nach außen im strengen Sinne überhaupt erfaßt werden können und deshalb es Mission im streng begriff-

<sup>2</sup> Vom Besprecher unterstrichen.

lichen Sinne gemäß der heutigen religiösen Weltlage auch innerhalb der sog. vollendeten Kirche geben muß. Ungetaufter und Mission als Sendung nach außen (außerhalb der Kirche) sind begrifflich unzertrennlich. Dasselbe gilt für die getauften Nichtkatholiken, insofern sie als Gemeinschaft der sichtbaren Kirche gegenüberreten. Deshalb ist die Möglichkeit der Mission als Sendung nach außen im strengen Sinne auch innerhalb der sog. vollendeten Kirche in deren noch übrig gebliebenen bzw. wieder gewordenen Unvollendetheit begründet. Die im § 1 des can. 1350 nämlich gemeinten Teilkirchen sind zwar insofern vollendet, als sie eigenständig und im betreffenden Volke genügend verwurzelt erscheinen; sie sind aber noch nicht restlos vollendet, weil sich innerhalb ihrer Gebiete noch Menschen und sogar religiös gebundene Gemeinschaften befinden, die diese Kirchen in der Erfüllung ihrer Mission hinsichtlich ihres eigenen Gebietes noch in die Kirche einzugliedern haben. Wenn es deshalb nach Angabe des Verfassers z. B. in USA eine „société pour l'expansion de l'Eglise catholique“ gibt (325), so ist begrifflich wirklich nicht einzusehen, warum dies nicht Mission im strengen Sinne sein soll. Daß dies dem begrifflich wahren Sachverhalt entspricht, spürt Loffeld selbst, indem er im Sinne dieser Darlegungen sachlich und begrifflich völlig richtig eben diese in der vollendeten Kirche verbleibende Mission folgendermaßen beschreibt:

„Le sens profond du paragraphe 1 (scl. can. 1350) est en tout cas en ceci, que les Evêques et les Curés ne sont pas uniquement nommés pour la pastoration des fidèles: tous les humains de leur territoire sont à leur charge, que ce mandat soit appelé 'mission interne', 'mission externe' ou autrement. La mentalité contraire impliquerait le négation d'un principe fondamental: toute Eglise particulière prolonge la Mission de l'Eglise universelle, qui continue celle du Collège des Apôtres et par là celle du Christ Lui-même. Si ce paragraphe exprime cette obligation d'une manière un peu faible ('commendatos sibi in Domino habeant'), c'est que plusieurs Evêques allemands avaient fait difficulté contre la teneur de ce canon, tel qu'il était présenté dans les schèmes préparatoires de 1913: 'eorum (infidelium, haereticorum, schismaticorum) conversionem ... curandi Ordinarii loci et parochorum officium esto'; cette formulation, écrivaient ces Evêques, pourrait prêter flanc à des rancunes et à des hostilités contre l'Eglise. Mais le principe, énoncé par Wernz, n'est pas abandonné pour autant: 'Unusquisque Episcopus in sua diocesi, in qua sunt infideles, haeretici, schismatici, inde a primis temporibus Ecclesiae usque ad nostram aetatem tamquam verus successor Apostolorum constitutus est missionarius apostolicus ex officio ad illorum conversionem et fidei catholicae propagationem perficiendam'“ (353).

Wenn eingangs dieses Textes Loffeld selbst betont, daß die Bischöfe und Pfarrer nicht einzig für die Pastoration der Gläubigen bestimmt sind, so kann doch deren Bestimmung hinsichtlich der in ihrem Gebiete lebenden Akatholiken, zum mindesten der Ungetauften, begrifflich nur mit Missionierung, und damit nur mit der Sendung nach außen im begrifflich

strengen Sinne erfaßt werden, wie es in dem vom Verfasser zitierten Text von Wernz klar zum Ausdruck kommt. Damit besteht aber ein realer Unterschied auch für diese kirchliche Tätigkeit innerhalb eines Gebietes einer vollendeten Teilkirche zur Tätigkeit der Pastoration (als Sendung nach innen) und kann nicht in gleich begrifflicher Wertung mit der Volksmission nur in analoger Begriffsanwendung „mission 'intra-ecclesiäale'“ genannt werden, wie es der Verfasser eine Seite zuvor tut, wie oben bereits angeführt worden ist. In begrifflicher Hinsicht stehen deshalb die beiden angeführten Texte der S. 352 f. im Widerspruch, insofern auf S. 352 das „ministère apostolique à l'égard des acatholiques: can. 1350 § 1“ zusammen mit der Volksmission des can. 1949 nur als „mission 'intra-ecclesiäale'“ und damit nur als analoge Begriffsanwendung gekennzeichnet ist, während aus der folgenden S. 353 die Darlegung derselben Sache wenigstens in den konkreten Folgerungen als Mission im strengen Sinne dargestellt und der Auffassung von Wernz zugestimmt wird, gemäß der jeder Bischof in seiner Diözese für die Bekehrung der Ungetauften, Häretiker und Schismatiker als „missionarius apostolicus ex officio ad illorum conversionem et fidei catholicae propagationem perficiendam“ anzusehen ist. Überdies kann Letzteres, nämlich „et fidei catholicae propagationem perficiendam“ auch sehr wohl im ekklesiologischen Sinne verstanden werden, insofern jeder, der sich durch die Taufe in die Kirche eingliedern läßt bzw. aus Häresie und Schisma zur Einheit der sichtbaren Kirche zurückkehrt, zum lebendigen Baustein der sichtbaren Kirchengemeinschaft wird und somit mithilft, die Kirche im ekklesiologischen Sinne zu vollenden; in erhöhtem Maße gilt dies von ganzen außerkirchlich religiös gebundenen Gemeinschaften, die sich in die Kirche eingliedern lassen, was sowohl in der vollendeten wie unvollendeten Teilkirche zutreffen kann.

Als Drittes sei bemerkt, daß die nur ekklesiologische Betrachtungsweise, wie sie im vorliegenden Buche geschieht, nicht zur wissenschaftlichen Lösung der Frage nach der Mission in ihrer Gesamtheit, sondern nur zur Lösung eines Teilproblems, nämlich der Mission vom soziologischen Gesichtspunkt, von der sichtbaren Kirchengemeinschaft her führen kann. Und auch in dieser Gemeinschaftssicht ist gegenüber dem Verfasser festzustellen, daß es in der sog. vollendeten Kirche noch große religiös gebundene Gemeinschaften außerhalb der Kirche gibt, deren Hereinholung in die Kirche im gemeinschaftlichen Sinne nur als Sendung nach außen und damit als Mission im strengen Sinne begrifflich erfaßt werden kann. Aber darüber hinaus gibt es in der Kirche doch auch den Einzelnen und das Recht des Einzelnen (vgl. *A. Läßle*, *Der Einzelne in der Kirche*, Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 6. Band, München 1952). Der Einzelne muß deswegen auch in der Mission als der auf Sendung nach außen beruhenden kirchlichen Tätigkeit wenigstens in der Gesamtschau irgendwie seinen Platz finden. Mission im strengen Sinne ist doch letztlich die Sendung nach außen, und zwar zuerst und zunächst zum Menschen, um ihn in Christus und

die Kirche einzugliedern und so die Kirche aufzubauen. Daß deswegen Mission im strengen Sinne ausschließlich nur Gründung der einzelnen Teilkirche bis zur Vollendung der selbständigen und in jeder Hinsicht eigenständigen Bischofskirche (Diözese) sein soll, ist als Übertreibung abzulehnen. Das auch in der Kirche bestehende Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft und deren Verhältnis zueinander ist in den Darlegungen fast gänzlich unbeachtet geblieben und zu Gunsten der Gemeinschaft verschoben.

Trotz dieser Aussetzungen bleiben die oben angegebenen Vorzüge bestehen. Eingeschränkt nämlich auf die unvollendete und im Entstehen begriffene Teilkirche in gemeinschaftsbildender Sicht sind die aufgeworfenen Probleme richtig gesehen und gelöst. In dieser Hinsicht ist das Buch als Fortschritt und auch als Leistung anzusehen und wird vor allem der praktischen Missionsarbeit innerhalb der unvollendeten Kirche von großem Nutzen sein.

## KLEINE BEITRÄGE

### MISSIONSPRAXIS UND MISSIONSWISSENSCHAFT

Manchmal möchte der Vertreter der Missionswissenschaft resignieren — wegen des Mangels an Verständnis für sein Fach bei den Missionaren und anderen. In Japan erklärte mir vor 30 Jahren ein Missionar, sie läsen jede Seite der ZM. Es stimme zwar nicht alles, was in ihr stehe. Aber sie rege immer an. Auf der anderen Seite bekommt man zu hören, die Missionswissenschaft werde am grünen Tisch gemacht und habe für die Praxis keine Bedeutung, ja mit der Praxis überhaupt nichts zu tun. Die Mission brauche sich deswegen um die Missionswissenschaft nicht zu kümmern. Vielleicht dürfen wir demgegenüber darauf hinweisen, daß sehr viele Missionare auf dem Gebiete der Missionswissenschaft arbeiten und sehr viele Aufsätze in unserer ZMR von Missionaren stammen. Außerdem möchten wir bemerken, daß unsere Universitäten keine „Brutanstalten für Berufe“ sind und sein wollen, daß sie m. a. W. „Berufsbildung“, nicht „Berufsausbildung“ geben, wie Prof. Heimpel richtig gesagt hat. Es würde den Ruin der Universitäten bedeuten, wenn sie zur reinen Ausbildungsstätte herabsänken. In einem Telegramm an den hessischen Ministerpräsidenten Zinn hat die 38. westdeutsche Rektorenkonferenz in Karlsruhe (1958) den Standpunkt vertreten, daß es der Tradition der wissenschaftlichen Bildung in Deutschland widersprechen würde, falls eine wissenschaftliche Hochschule von vornherein auf die praktischen Notwendigkeiten bestimmter Berufe ausgerichtet sei. An den Hochschulen müsse sich jede Wissenschaft nach ihren eigenen Gesetzen entfalten, ohne Rücksicht auf praktische Berufsziele. (Westfälische Nachrichten 10. 1. 1958.) Bei den Geschichtslehrern lernt man nicht, wie man in der Schule Geschichtsunterricht zu geben hat. Ähnlich lernt man von den Vertretern der Missionswissenschaft nicht, wie man die Welt zu bekehren hat. Jedenfalls

kommt es auf das letztere nicht in erster Linie und in der Hauptsache an. In der Missionswissenschaft geht es in erster Linie darum, das gesamte Missionswerk nach allen Seiten hin ins Auge zu fassen, zu betrachten, zu erforschen, zu werten und darzustellen. Das allein rechtfertigt die Existenz der Missionswissenschaft. Außerdem ist die Missionswissenschaft gerade wegen dieses Umstandes von allergrößter Bedeutung für die Missionspraxis.

*Thomas Ohm*

## MISSIONSABKOMMEN ZWISCHEN DEM HL. STUHL UND BOLIVIEN<sup>1</sup>

Am 4. 12. 1957 wurde in La Paz zwischen dem Hl. Stuhl und der bolivianischen Regierung ein Missionsabkommen unterzeichnet; am 2. 2. 1958 folgte in Rom die Ratifizierung.

Das Abkommen gewährt der Kirche weitgehende Aktionsfreiheit in den Missionssprengeln und besondere Unterstützung des Staates. Art. 1 zollt dem missionarischen Wirken der Kirche hervorragende Anerkennung. Im weiteren werden die bereits bestehenden Apostolischen Vikariate anerkannt. Die Kirche erhält ausdrücklich das Recht, neue Missionsterritorien zu errichten und bereits bestehende zu teilen. Die Regierung muß davon offiziell in Kenntnis gesetzt werden. In voller Freiheit kann die Kirche Missionsorden einsetzen und Apostolische Vikare ernennen, deren Namen durch die Nuntiatür der Regierung mitzuteilen sind. Apostolische Vikariate, Ordensgesellschaften, die dort wirken, Quasi-Pfarreien, Kirchen und Oratorien, bereits errichtet oder noch zu errichten, gelten als Rechtspersonen. Die Apostolischen Vikare sorgen für den Unterricht in der katholischen Religionslehre in allen öffentlichen Schulen ihres Sprengels. Gehaltmäßig stehen die katholischen Missionare im gleichen Range mit den anderen Lehrern. Dasselbe gilt für die an den Quasi-Pfarrei-Schulen angestellten Lehrkräfte. Die Missionare sollen zur Weiterentwicklung des Mittelschulwesens und zur Gründung von Berufsschulen beitragen und werden aufgefordert, an der wirtschaftlichen Entwicklung der Gebiete, in denen sie Pionierarbeit leisten, tatkräftig mitzuwirken; sie leben Tag für Tag mit den Eingeborenen zusammen und kennen am besten ihre Psyche. Auch bei der Führung der standesamtlichen Register mögen die Missionare mithelfen, ohne daß dadurch die Freiheit des Priesters, der im Dienste der Kirche steht, irgendwie geschmälert würde. Ferner wird den Missionaren weitgehend Steuer-, Zoll-, Porto- und Transportfreiheit gewährt. Zum Bau von Kirchen, Schulen, Kranken- und Waisenhäusern, Straßen werden Subsidien gegeben.

Anschließend sei folgendes bemerkt: Bolivien zählt 6 Apostolische Vikariate (Beni, Cuevo, Chiquitos, Pando, Reyes, Nuflo de Chávez), in denen auf 685 000 qkm, d. h. einem Gebiet doppelt so groß wie Italien, 221 630 Katholiken leben. Außerdem gibt es in Bolivien noch drei Millionen Katholiken auf 490 572 qkm in acht Sprengeln, die nicht der Propaganda unterstehen. Die bolivianische Bevölkerung besteht zur Hälfte aus reinrassigen Indianern. Nur noch wenige Tausend von diesen sind Heiden, zum Teil bereits auf dem Wege der Bekehrung.

*Abbé W. Promper*

<sup>1</sup> Nach L'OSSERVATORE ROMANO, 2. Febr. 1958, p. 2.

## NEUE DEUTSCHE PRÄLATEN IN SÜDAMERIKA

1. Durch die *Constitutio Apostolica Dum insano*<sup>1</sup> vom 21. 1. 1957 wurde in Paraguay die neue Praelatura Nullius Encarnación und Alto Paraná errichtet. Sie umfaßt das Departamento Itapúa, das von der Diözese Villarica abgetrennt wurde, und das Departamento Alto Paraná, das bisher teilweise zum Bistum Villarica, teilweise zum Bistum Concepción gehörte. Zum Prälaten wurde der aus dem Saargebiet stammende P. Johannes Wiesen SVD ernannt, der bereits über 20 Jahre in Argentinien gewirkt hat.

In der neuen Prälatur befinden sich mehrere Siedlungen von deutschen Kolonisten (Hohenau u. a.). Seit 1911 wirken deutsche Patres aus der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in diesem Gebiet. Zu den ersten Missionaren, die dort hinkamen, gehörte der kürzlich verstorbene bekannte Indianerapostel Jos. Kreuzer SVD, der von der paraguayischen Regierung ein Staatsbegräbnis erhielt.

Aus einem Gesuch um Priester, das der neue Prälat am 19. 3. 1957 an das Latein-Amerika-Kolleg der Universität Löwen<sup>2</sup> richtete, entnehmen wir folgendes: „In einem Gebiet von 36 000 qkm habe ich nur 10 Priester für 125 000 Seelen. 230 japanische Familien haben sich in der Prälatur niedergelassen; es sind fast alles Heiden. Diese erbitten einen Priester. Sie haben schon einen Bauplatz vorgesehen. Wenn wir uns nicht um sie kümmern, fallen sie den Sekten in die Hände. Eine flämische Kolonie erbittet einen belgischen Priester. Vergangene Woche bin ich aus einer Pfarrei heimgekehrt, die 22 000 Seelen zählt, aber keinen Priester hat. Neben den Firmungen habe ich dort 323 Taufen gespendet.“

Der erste deutsche Neupriester, der aus dem Löwener Latein-Amerika-Kolleg hervorgegangen ist, reist am 1. 3. 1958 in die neue Prälatur.

*Abbé W. Promper*

2. Mgr. Florian Löwenau OFM, bisher Prälat von Santarém (Pará-Brasilien), wurde Ende September 1957 zu der im Juli von Santarém abgetrennten Prälatur Obidos versetzt. Da Santarém trotz verschiedener abgetrennter Prälaturen immer noch die Größe von Spanien hatte, hegten die Franziskaner, die seit 1907 hier wirken, schon lange den Wunsch, eine weitere Trennung unter den deutschen und nordamerikanischen Minderbrüdern vorzunehmen. Somit erhielten die Patres von Chicago die Tapajós-Pfarreien samt Santarém, Monte Alegre, Prainha und Almeirim, während die Antonius-Provinz der vorwiegend deutschen Franziskaner sich auf die Pfarreien der neuen Prälatur Obidos: Alenquer, Obidos, Faro, Juruti und Oriximiná beschränkten, in deren weitem Hinterland noch an die 10 000 heidnische Indianer auf die Frohbotschaft warten. Auch die von P. Hugo Mensse gegründete Mission unter den Muduruku wird in absehbarer Zeit an die nordamerikanischen Franziskaner, in deren Sprengel sie jetzt liegt, übergehen. Man erwartet für die nächste Zeit

<sup>1</sup> AAS 49, 1957, 701—703

<sup>2</sup> Vgl. ZMR 40, 1956, 218 f.

die Ernennung eines Prälaten aus der Mitte der amerikanischen Missionare. Im großen Amazonasbecken wird mit der Errichtung weiterer Prälaturen gerechnet.

P. Venantius Willeke OFM

3. In Perù wurden Gebiete der Diözesen Arequipa und Ayacucho zur Praelatura nullius Caraveli zusammengeschlossen und P. Friedrich Kaiser MSC (Hiltrup) übertragen. Die neue Prälatur umfaßt 5 Provinzen (rd. 34 000 qkm) und zählt 170 000 fast ausschließlich katholische Einwohner. Für die seelsorgliche Betreuung der in 28 Pfarreien aufgeteilten Bevölkerung stehen vorläufig nur 15 peruanische Weltpriester und 5 französische Redemptoristen zur Verfügung. In dem ganzen Gebiet gibt es keine einzige Ordensschwester.

Prälat Kaiser ist seit 1939 in Perù. Er wurde Spiritual des Priesterseminars der Diözese Huánuco, Pfarrer in Lima, Religionslehrer an verschiedenen höheren Schulen, erhielt einen Lehrauftrag für biblische Theologie an der Katholischen Universität Lima und war maßgeblich an der geistlichen Leitung der peruanischen Katholischen Aktion beteiligt. Als Verfasser von apologetischen Schriften und von Lehrbüchern für den Religionsunterricht wurde er in weiten Kreisen Südamerikas bekannt. (Hiltruper Monatshefte 1958, 28 ff.)

Gl.

#### MISSION, SPIRITISMUS UND PARAPSYCHOLOGIE \*

Für den interessierten Nichtfachmann ist es noch viel schwieriger als für den Fachmann, zu einer wohlbegründeten Stellungnahme zu vielen jener höchst merkwürdigen Phänomene zu gelangen, die im Zusammenhang mit Spiritismus, Mediumismus, Schamanentum, Magie u. dgl. berichtet werden, und um die sich die noch junge Wissenschaft der Parapsychologie — wir haben in Deutschland dafür erst einen Lehrstuhl an der Universität Freiburg i. Br., und dieser ist noch nicht für die Zukunft gesichert — bemüht. Die Deutung der Phänomene spielt selbstverständlich in die Gebiete des Weltbildes und der Religion hinein, ihre Praxis hängt eng mit religiösen und sittlichen Haltungen zusammen. Daher sind die Gebiete auch für den Theologen, Seelsorger, Missionar von hoher Bedeutung. Viele Interessenten werden zu dem Büchlein von P. Reginald-Omez greifen, um sich rasch eine Orientierung zu holen.

Die Stärke des Büchleins liegt in der eindringlichen, begründeten Warnung vor jedem Versuch, mit Hilfe spiritistischer Praktiken mit Verstorbenen oder Geistern in Verbindung zu treten, um dadurch seine Neugier zu befriedigen, höhere, den lebenden Menschen unzugängliche Erkenntnisse zu erlangen oder einen pseudoreligiösen Trost nach dem Verlust geliebter Menschen zu finden. Der Vf. hat auch Kenntnisse und Erfahrungen auf parapsychologischem Gebiet und bietet hier manche gute Hinweise. Und doch ist hier seine Stellungnahme unbefriedigend. Zunächst hätte das Problem der Materialisationen eine ausführlichere und objektivere Behandlung verlangt. Was dazu auf S. 79/80 ge-

\* Aus Anlaß des Buches von REGINALD-OMEZ OP: *Kann man mit den Toten in Verbindung treten?* (Peut-on communiquer avec les morts?) Bibliothek Ekklesia, 3. Paul Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1957, 148 S. DM 4,80.

sagt ist, wirkt angesichts der Tatsache, daß sich doch auch recht ernste, wissenschaftlich geschulte Forscher mit den Phänomenen befaßt haben, ohne Betrug festzustellen, voreingenommen und schmeckt nach einer Apoletik, die bereit ist, alles, was nicht gleich in ihr System passen will, einfach zu leugnen oder zu diskreditieren. Ähnliche Kritik scheint mir der Standpunkt des Vf. zu verdienen, wenn er parapsychologisch und satanisch zu erklärende Phänomene gegen einander abgrenzen will und dazu S. 133 sagt: „Fest steht jedoch, daß es zwei Kategorien von Phänomenen gibt, die den Medien zugeschrieben werden, für die irgendeine parapsychologische Erklärung undenkbar ist: die Levitation im eigentlichen Sinne und die echte Weissagung einer natürlich nicht voraussehbaren Zukunft, die dann durch die Ereignisse bestätigt wird.“ Was soll man zu dem Schluß hinsichtlich der Levitation sagen (S. 134): „... so hat die heutige Wissenschaft noch keine ernsthafte Hypothese für dieses Hochheben oder Schweben gefunden. Dann muß man sich also (!!) auf eine Entität berufen, die über den natürlichen irdischen Kräften steht.“

Zur Weissagung sei auf die Experimente von Rhine und auf das „Zweite Gesicht“ hingewiesen, das doch zumindest nicht einfach negiert werden kann, und von dem mit Bezug auf Ereignisse berichtet wird, die von freien menschlichen Handlungen oder gar ganzen Ketten von solchen (Krieg!) abhängig sind, und das auch von Theologen anerkannt wird (vgl. den Art. von Hindringer in LThK IV, Sp. 463/64, und Brinktrine, *Offenbarung und Kirche* 2, Paderborn 1947, 291/92, wo sich auch einige allgemein beachtliche, eine allzu scharfe Trennung des Natürlichen vom Übernatürlichen betreffende Worte finden, die vielleicht für manche Medien ebenso wie für mit dem Zweiten Gesicht behaftete Personen zu berücksichtigen wären). Ich möchte mit Rücksicht auf S. 135 immerhin nicht unerwähnt lassen, daß bei dem Medium Maria Silbert in Graz (Bericht des ehem. Religionsprofessors und Priesters Dr. Peter Hohenwarter, der eine akademische Ausbildung in Physik und Mathematik besitzt und darin promoviert hat, in *Schweizer Rundschau* 53. Jahrg., H. 11/12, Febr. 1954) Materialisationsphänomene, Leuchtphänomene, Berührungen, Levitationen, Telekinesen, Klopfdikate auch bei hellem Tageslicht und besten Kontrollmöglichkeiten vorkamen, daß Frau S. eine fromm katholische, gütige, hilfsbereite Frau war, die nie aus ihrer Begabung Gewinn zog, daß ihr nach H.s jahrelanger persönlicher Kenntnis keinerlei Betrugsabsicht zugetraut werden kann, und daß die oft von den zahlreichen geistlichen Sitzungsteilnehmern angewandten Sakramentalien niemals einen Einfluß auf die Phänomene hatten.

Ich unterstreiche die Absicht des Buches, aus religiösen Gründen eindringlich vor spiritistischen Praktiken zu warnen, denn der Teufel müßte nicht mehr Teufel sein, wenn er sich die Mentalität gläubiger Spiritisten und das Milieu der Séancen nicht zunutze machen würde. Aber ich bin der Meinung, daß die hervorgehobenen Beanstandungen den Wert des Buches herabsetzen und sein Gewicht bei allen denen vermindern, die wenigstens einigen Überblick über die Verschiedenheit der Standpunkte unter katholischen Autoren in parapsychologischen Fragen haben. Ich setze mich auch für kein einziges Medium persönlich ein, aber es scheint mir der wissenschaftlichen Ehrlichkeit und Unvoreingenommenheit zu entsprechen, der ganzen Fülle der ernst berichteten parapsychologischen Phänomene aufgeschlossen gegenüberzustehen und nicht voreilig Betrug oder Satanismus zur Erklärung zu Hilfe zu rufen. Wer weiß im voraus, ob bestimmte physikalische Kontrollapparaturen nicht ein echtes Medium aufs schwerste objektiv irritieren, so wie ja viele Menschen bei hellem Licht auch nicht schlafen können? Wer kann es im Zeitalter der psychosomatischen Medizin

und der modernen physikalischen Konzeptionen über Zeit und Raum, der Rhineschen Experimente, der Experimente von Tenhaeff und Bender mit Gerard Croiset usw. wagen, a priori zu diktieren, welche parapsychologischen Phänomene über die natürlichen Fähigkeiten der Seele und des menschlichen Organismus hinausgehen? Wer hat die Tiefen der gottebenbildlichen Seele und ihrer Kräfte ganz ausgelotet? Nach meiner Überzeugung werden wir in nicht ferner Zeit durch das nicht mehr aufzuhaltende Studium der Parapsychologie und durch die Begegnung mit dem Fernen Osten vor eine ernste Auseinandersetzung mit der Parapsychologie und dem Mediumismus gestellt sein. Wir haben allen Anlaß, sorgfältig zwischen dem zu unterscheiden, was wirklich göttliche Offenbarung und was theologische Meinung ist, die vielleicht unter den ausdrücklichen oder unbewußten Voraussetzungen eines Weltbildes früherer Jahrhunderte gebildet wurde, und wir haben die Pflicht, neubegegnenden Phänomenen gegenüber aufgeschlossen zu sein. Es ist weder ein Zeichen von erleuchteter Liebe zur Kirche, noch von Ehrfurcht vor der Weisheit und Tiefe der göttlichen Schöpfungsgedanken, wenn man deswegen, weil neu erlangte Erkenntnisse oder Gedanken mit großer erklärender Kraft im Bereiche von Seele und Natur von manchen Vorkämpfern gegen Offenbarung, Sittengesetz, Kirche ausgewertet werden, sogleich gegen diese Erkenntnisse, Gedanken, Methoden *selbst* einen Gegenangriff richtet oder sie von vornherein solange bemißtraut, bis dies einfach nicht mehr geht. Die jahrzehntelange Einstellung katholischer Kreise zur biologischen Entwicklungstheorie und zur Tiefenpsychologie scheinen mir sehr ernste, warnende Beispiele zu sein.

Es spricht nun vieles dafür, daß durch die rapide Technisierung und Intellektualisierung der ganzen Welt die parapsychologischen Begabungen einem rapiden Verfall unterliegen. Der Missionar und der Missionsarzt haben vielleicht am ehesten noch Gelegenheit, parapsychologischen und spiritistisch interessierenden Phänomenen abseits von modernen raffinierten Betrugsmöglichkeiten zu begegnen und wissenschaftlich brauchbares Material zu sammeln, oder auch wissenschaftliche Forscher auf diesem Gebiet an geeignetes Material heranzuführen. Es ist daher aufs höchste wünschenswert, daß sie aufgeschlossen und unvoreingenommen bleiben. Es scheint mir daher notwendig zu sein, in einer Missionszeitschrift darauf hinzuweisen, daß und warum das Buch von Reginald-Omez in dieser Hinsicht zu Kritik und Vorbehalten Anlaß gibt.

H. Doms

## MITTEILUNGEN

### PRÄLAT JOHANNES SOLZBACHER †

Am 29. Januar 1958 starb, im Alter von erst 57 Jahren, nach kurzer Krankheit der Hochwürdigste Herr Prälat Johannes Solzbacher, Präsident des Päpstlichen Werkes der Heiligen Kindheit, Schatzmeister und kommissarischer erster Vorsitzender des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen.

Im Dezember 1935 erfolgte die Berufung des Verstorbenen zum Generalsekretär des Päpstlichen Werkes der Heiligen Kindheit. 1941 wurde er dessen Präsident. Die übertragene Aufgabe war für ihn nicht einfach eine kirchliche

Verwaltungsarbeit, sondern Fortsetzung seiner Seelsorge an den Kindern, denen er Interesse und Liebe zur Mission der Kirche vermitteln wollte.

Wenige Monate nach Übernahme seines Amtes wurde er am 6. Februar 1936 zum Schatzmeister des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen gewählt. Er hat sich der damit verbundenen Arbeit mit großer Hingabe gewidmet und verstand es, das Institut durch alle finanziellen Schwierigkeiten der Vorkriegs-, Kriegs- und Nachkriegsjahre hindurchzusteuern. Nach dem plötzlichen Tod der ersten Vorsitzenden, Fürst Erich Waldburg-Zeil am 24. Mai 1953 und Generaldirektors Franz Kiel am 4. April 1957, übernahm er kommissarisch die Leitung des Instituts. Er erwies sich stets als verständnisvollen Förderer gerade der wissenschaftlichen Forschungsarbeit, nicht zuletzt der ZMR. Eine Zeitlang trug er sich sogar mit dem Gedanken, mit einer missionswissenschaftlichen Arbeit in der Theologie zu promovieren. Seine letzte Sorge galt der Vorbereitung der kommenden Missionsstudienwoche, die im September in Bonn stattfinden soll. Sein unerwartet früher Tod bedeutet für das Internationale Institut einen schmerzlichen Verlust. Sein Andenken wird bei allen, die ihn kannten, in Ehren bleiben. Requiescat in pace!

### MISSIONSSTUDIENWOCHE ZU BONN 1958

1) In der Zeit vom 22.—26. 9. 1958 werden das missionswissenschaftliche Institut der Universität Münster und das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen an der Universität Bonn eine Missionsstudienwoche mit dem Thema „Das soziale Gefüge der Völker in der Krise der Gegenwart und die Weltmission“ halten. Referate haben außer Prof. Ohm (Einführung) übernommen Prof. P. van Bulck S.J. / Rom-Löwen (Individuum und Mission), P. Gregorius von Breda OFMCap / Tilburg (Kleinfamilie, Sippe, Stamm und Mission), Thomas Tuburu / Ghana (Die Elite in Afrika und die Mission), Georg Leo / Kerala (Kommunismus in Indien), Prof. Dr. Schöllgen / Bonn (Die Vielfalt der Menschengruppenbildung im Urteil der modernen Kultursoziologie), A. Vanistendael/Brüssel (Mission und Gewerkschaften), Prälat Prof. Dr. Schmaus/München (Kirche, Reich Gottes und Mission). Die Zahl der Referate wird mit Absicht klein gehalten, damit für die Diskussion genügend Zeit bleibt. An jedes Referat wird sich eine vom Referenten geleitete Aussprache anschließen.

2) Alle, die wertvolle Anregungen beisteuern können, werden gebeten, diese in Form von Papers (Umfang höchstens 3 Seiten) zu geben. Diese Papers werden dann, falls geeignet, vervielfältigt und der Tagung vorgelegt bzw. auf der Tagung nach Möglichkeit besprochen werden.

3) Korrespondenz über das Thema und die Vorträge der Tagung möge man an Prof. Dr. Ohm, und Korrespondenz über die organisatorische Seite an Dr. P. Karl Müller SVD (St. Augustin, Siegburg/Rhld.) richten.

4) Das genaue Programm der Woche wird die Nummer 3 (Juli) der ZMR bringen. Die gleiche Nummer wird auch alle nötigen Angaben über die Unterkunft und Verpflegung enthalten.

An die Tagung wird sich eine Sitzung der wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen anschließen, auf der Dr. J. Glazik über die Missionsmethode der russisch-orthodoxen Kirche sprechen wird.

*Thomas Ohm*

## VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

*Habilitation:* Am 5. 2. wurde Dr. P. Josef Glazik MSC, Assistent am Institut für Missionswissenschaft, die *venia legendi* verliehen. Am 22. 2. hielt er als Dozent für Missionswissenschaft seine Antrittsvorlesung über „Die Anfänge des Christentums in Rußland“. Die Habilitationsschrift handelt über *Die Islam-Mission der russisch-orthodoxen Kirche* und wird voraussichtlich im Laufe dieses Jahres noch in den „Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texten“ erscheinen.

*Promotion:* Hochwürden Jean-Pierre Belche, Pfarrer in Bavigne (Luxemburg), promovierte an der Kath.-Theol. Fakultät Münster mit der Arbeit: *Die Bekehrung zum Christentum nach des hl. Augustins Bächlein ‚De catechizandis rudibus‘*. Pfarrer Belche ist am 30. 8. 1914 in Wolflingen/Luxemburg geboren. 1939 wurde er zum Priester geweiht. Seine priesterliche Wirksamkeit wurde durch die Internierung im KZ Hinzert-Hermeskeil unterbrochen. 1942 nach schwerer Erkrankung entlassen, wurde Belche Kaplan in Pettingen, 1951 Pfarrer in Bavigne. Soweit seine Seelsorgspflichten es gestatteten, studierte er Missionswissenschaft an der Universität Münster und erwarb 1954 das Diplom für Missionswissenschaft. Von November 1954 bis März 1956 wurde er von seinem Bischof zum Weiterstudium beurlaubt. Pfarrer Belche ist seit Jahren Herausgeber des Missionsjahrbuches der Luxemburger Unio Cleri pro Missionibus und will sich in Zukunft der Förderung des Missionsgedankens in seiner Heimat verstärkt widmen.

### *Afrikanische und asiatische Studierende an der Universität Münster:*

Unter den 269 ausländischen Studentinnen und Studenten, die im Wintersemester 1957/58 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster studierten, sind 152 afrikanische und asiatische Studierende gewesen. Sie verteilten sich nach ihrer Herkunft auf folgende Länder (in Klammern: Studentinnen): Ägypten 24, China 12, Formosa 1 (1), Indien 11 (3), Indonesien 3 (3), Iran 33 (5), Japan 5, Jordanien 23 (1), Korea 5 (1), Pakistan 2, Türkei 9 (2), Ghana, Irak, Kenia, Libanon, Nigeria, Philippinen, Sansibar, Syrien, Tunesien je 1.

Aufschlußreich sind die Studiengebiete, denen sich die afrikanischen und asiatischen Studenten widmen: Es studieren 69 Medizin, 20 Pharmakologie, 19 Philosophie, 12 Naturwissenschaften, 9 Chemie, 5 Staatswissenschaften, 4 Recht, 4 Geologie, 2 katholische Theologie, 2 Altertumskunde, 2 Ingenieurwesen; 4 haben sich in keiner Fakultät eingeschrieben.

Die jungen Menschen stehen in der Fremde großen Problemen gegenüber. Im Vordergrund steht die Frage der Unterkunftsmöglichkeit, die in Münster bei dem ständigen Anwachsen der Studentenzahl immer geringer wird. Dazu kommt die Schwierigkeit der deutschen Sprache. Nur wer den Nachweis erbringen kann, daß er Deutsch gelernt hat, darf sich immatrikulieren. Wer das nicht kann, muß das erste Semester als Gasthörer verbringen und erst Deutsch lernen. Die Universität hilft dazu mit eigenen Sprachkursen. Außerdem stehen die Goethe-

Institute in Brilon und Arolsen zur Verfügung, um die Grundbegriffe der deutschen Sprache zu vermitteln.

Rat und Hilfe finden die Studierenden aus dem Ausland bei den Studentenausschüssen und Studentenwerken, bei den Studentengemeinden und den studentischen Verbindungen, vor allem bei der Osco, der Overseas Students Cooperation. Während der Weihnachtsferien vermittelte die katholische Studentengemeinde 60 Studierenden einen Aufenthalt in einer katholischen Familie der Diözese Münster. Aber in weiten Kreisen fehlt es noch an der Einsicht, welche Bedeutung der Aufenthalt der Studierenden aus den Überseegebieten an deutschen Universitäten hat — nicht nur für die jungen Menschen, die an ihrer und der Zukunft ihrer Heimat bauen, sondern nicht zuletzt auch für uns selbst.

Gl

## DR. THEOL. P. JOHANNES SCHÜTTE GENERALSUPERIOR DER GESELLSCHAFT DES GÖTTLICHEN WORTES

Auf dem Generalkapitel der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Rom wurde Dr. theol. P. Johannes Schütte, der unseren Lesern nicht unbekannt ist, in Münster zum Dr. theol. promoviert wurde und sich durch seine Dissertationsschrift: *Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse* einen Namen gemacht hat, zum Generalsuperior der Gesellschaft des Göttlichen Wortes gewählt. Das Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster sowohl wie das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen wünschen dem neuen Generalsuperior, der durch seine Praxis in China, durch seine Tätigkeit am Generalat in Rom sowohl wie durch die Theorie für seine neue „Sendung“ wohl vorbereitet worden ist, alle Gaben des Heiligen Geistes. *Prospere procede!*

## CHRONIK

1957

20. 8. *Malaya* wird selbständig.
24. 8. Errichtung der Apostolischen Delegatur *Thailand*.
19. 9. Die Apostolische Präfektur *Akyab* in Birma wird in *Prome* umbenannt.
2. 11. Die *Jesuitenmissionen in Indien, Japan, Indonesien* — ca. 2500 Missionare — werden zu der Assistenz „Indien und Ferner Osten“ zusammengefaßt und der Inder P. Hieronymus D'Souza SJ wird zum ersten Assistenten (Ratgeber) des Ordensgenerals ernannt.
14. 11. Die Apostolische Präfektur *Esmeraldas* in Ecuador wird Apostolisches Vikariat.
27. 11. *Malaya* wird von der Apostolischen Internuntiatur Indien abgetrennt und der Apostolischen Delegatur Thailand zugeteilt.
3. 12. Sicherstellung der holländischen Unternehmungen durch die *indonesische* Regierung.

4. 12. Abkommen zwischen dem Heiligen Stuhl und *Bolivien* über die Missionen.
- 8.—22. 12. Erste Wahl in *Belgisch Kongo* für die Stadträte von Leopoldville, Elisabethville und Jodotville.
16. 12. Die Apostolische Präfektur *Urawa* in Japan wird zum Bistum erhoben. Erster Bischof wird Laurentius Satoshi Nagae, seit 1951 Kanzler des Erzbistums Tokio.
- 22.—31. 12. Allafrikanisches Seminar der Pax Romana in *Accra* (Ghana).
- 1958

12. 1. Der erste Ölzug der *Sahara* kommt in Philippville an.
20. 1. Unterzeichnung des Friedensvertrages zwischen *Indonesien* und *Japan*.
1. 2. Ägypten und Syrien schließen sich zur „*Arabischen Republik*“ zusammen.
5. 2. Bischof Dominik *Tang* SJ, Apostolischer Administrator des Erzbistums Kanton, wird wegen „treuer Ausführung der reaktionären Anordnungen des Vatikans“ verhaftet.
14. 2. Irak und Jordanien schließen sich zum „*Arabischen Bund*“ zusammen.
15. 2. Auf *Mittel-Sumatra* wird eine Gegenregierung ausgerufen, der sich *Nord-Celebes* anschließt.
1. 3. Kardinal Samuel *Stritch*, Erzbischof von Chicago, wird zum Präpfekten der Propagandakongregation ernannt.
2. 3. *Jemen* schließt sich der Arabischen Republik an.

*Jos. Alb. Otto SJ*

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

BURGESS, ALAN: *Eine unbegabte Frau*. Die Geschichte eines tapferen Lebens. (Ins Deutsche übertragen von Ursula Löffler.) Engelhornverlag, Stuttgart (1957), 270 S.

Die Geschichte eines Dienstmädchens, das von der China-Inland-Mission nicht für missionstauglich befunden wurde, sich selbst mühsam das Geld für die Reise nach China verdiente, auf dieser Reise durch Rußland viel erlebte, das ans Wunderbare grenzt, in China die Botschaft von Christus verkündete, den Leidenden half, Chinesin wurde, Chinesisch wie eine Einheimische sprach und im japanisch-chinesischen Krieg ihre große Probe bestand. Ein erschütterndes Buch! Hier das Bild von einer Frau, die ganz von ihrem Missionsberuf erfüllt war.

*Thomas Ohm*

or Sch. ja.  
*Conspectus Missionum Ordinis Fratrum Minorum* iussu Revmi P. Augustini Sepinski, Ministri Generalis Ordinis Fratrum Minorum compositus. Secretariatus Missionum O. F. M. Romae 1957. XXIV + 414 pp.

Nach 24 Jahren legt der Franziskanerorden wieder einen zusammenfassenden Bericht über seine Missionstätigkeit vor. Er stützt sich in der Anlage auf die früheren *Conspectus*, bietet also nicht nur den heutigen Stand der Franziskanermissionen, sondern gleichzeitig einen gedrängten Abriß ihrer 700jährigen Geschichte. Der Missionsbegriff ist etwas weiter gefaßt als üblich; er begreift nicht allein die Gebiete der Propaganda Fide, sondern alle Länder, die wegen ihres Priestermangels die Hilfe von Priestern und Ordensleuten aus anderen Ländern in Anspruch nehmen müssen. Die Begründung: „Tales enim sacerdotes et religiosi vere ab Ecclesia vocantur et mittuntur ut, relicta patria et gente sua, in longinquis terris animas ad Christum ducant“ (VII). Die Bearbeiter — der Archivar P. C. Paris und die Herausgeber der *Sinica Franciscana*, PP. G. Mensaert und F. Margiotti, — bieten Gewähr für verlässliche Auskunft. Ein Register täte gute Dienste. — Es wäre sehr zu wünschen, wenn alle anderen missionierenden Orden und Genossenschaften mit der Zeit einen gleich gültigen Bericht über ihre Missionstätigkeit vorlegen könnten.

Münster/Westf.

Dr. P. Jos. Glazik MSC

or Sch. ja.  
CORDOVA SALINAS, DIEGO DE, OFM: *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*. New Edition with Notes and Introduction by Lino G. Cane do OFM. (Publications of the Academy of American Franciscan History. Franciscan Historical Classics, 1.) Academy of American Franciscan History. Washington, D. C., 1957. S. XCIII u. 1195.

Mit der Neuherausgabe der 1651 zu Lima erschienenen Franziskanerchronik des DIEGO DE CORDOVA OFM (cf. Streit II n. 1845) beginnt die Academy of American Franciscan History eine neue Publikationsreihe, die den Klassikern der franziskan. Geschichtsschreibung gewidmet ist. Ein in jeder Hinsicht glücklicher Beginn! Die Chronik des Fray Diego ist ein grundlegendes Werk für die Religions- und Missionsgeschichte Amerikas und das einzige im Druck erschienene Buch, das die Tätigkeit des Franziskanerordens in (Süd- und Mittel-) Amerika während der ersten 150 Jahre der spanischen Ära in einen großen zeitgeschichtlichen Zusammenhang hineinstellt. — Der Herausgeber, P. Lino Gómez Cane do OFM, bietet als Schüler Pedro Leturia's (Gregoriana/Rom) und durch seine bisherigen, wissenschaftlich anerkannten Arbeiten (u. a. Herausgabe des *Archivo Ibero-Americano* und der *The Americas*) alle Gewähr für eine gründliche und stichhaltige Edition. Die umfassende *Einführung* unterrichtet zuverlässig über die Person (XVI—XXVII) und die literarische Tätigkeit des Autors (XXVII—XXXVIII), im besonderen über die *Crónica* (XXXIX—LII). Ein 10 Seiten füllendes *Quellen- und Literaturverzeichnis* gibt Hinweise für ein weiteres Studium und für persönliche Unterrichtung. Die *Noten* beschränken sich maßvoll auf die unbedingt notwendigen Erklärungen, Berichtigungen und Ergänzungen. Der starke Band ist mit Anmerkungen wirklich nicht überlastet! Hervorzuheben sind eine Reihe guter Reproduktionen und der saubere und übersichtliche Druck.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

COUTURIER, CHARLES, S. J.: *Mission de l'Eglise*. Editions de l'Orante. Paris (1957), 142 S.

Dieser 1. Band der Reihe „Lumière et Nations“ handelt von der Sendung der Kirche, genauer der Einwurzelung der Kirche in den Völkern von heute. Die Einleitung fängt nicht gerade glücklich mit einer Übersetzung von Mt 28, 19 an, die dem Urtext nicht gerecht wird: „Allez, évangélisez toutes les nations“ (vgl. aber S. 18). Es ist nicht richtig, daß es sich in der Mission darum handelt, „faire des chrétiens, là où il n'y avait que des païens“ (9). Man würde besser sagen, wo es nur Nichtchristen gibt. Auch die Muhammedaner und Juden sind Objekt der Mission. Aber dann ist man bald angenehm enttäuscht durch die Vielseitigkeit der behandelten Fragen und die Tiefe ihrer Behandlung. Das 1. Kapitel geht auf die letzten Ursachen der Mission zurück, auf die Mission der göttlichen Personen, und handelt dann von der Mission der Kirche und von „den Missionen“. Das 2. befaßt sich mit dem Werden einer Kirche, das 3. mit den Interférences temporelles (Akkulturation, Kirche, Familienleben und soziales Leben, Perspektiven) und das 4. mit dem Wachstum einer Kirche. Es folgt eine Conclusion. Schließlich wird eine Bibliographie geboten, in der aber außer Werken, die ins Französische übersetzt worden sind, die deutsche Missionsliteratur keine Rolle spielt. In den Ausführungen wird viel Geist entwickelt und eine Fülle von Gesichtspunkten geboten. Dabei bleibt Vf. durchaus nicht an der Oberfläche. Was er letzten Endes will ist das „mettre en relief des principes théologiques et les lois sociologiques qui concourent à donner à l'action missionnaire ses caractères, de dessiner la trame complexe qui en lie les divers aspects, de situer chaque problème à sa place dans une vue totale de l'Eglise“ (7). Hinter manche Meinungen möchte man ein Fragezeichen setzen, so auf S. 8 hinter die Ausführungen über die Pflichten der Kirche, die „Histoire Sainte“ der Völker „à son terme“ zu führen. Darf man sagen, daß sich die Kirche findet „en opposition avec les jeunes Nations, parce qu'elle atteste que celles-ci ne pourraient sans injustice léser les intérêts légitimes acquis sur leur territoires par leurs ex-métropoles, et que le 'racisme à rebours' n'est pas moins haïssable que l'autre“ (84)?

Thomas Ohm

CRACCO, AMEDEUS: *Legislationis et actuositatis missionariae Fratrum Minorum Fontes*. (Missionalia Veneta O. F. M. VI.) Missioni Francescane, Via S. Francesco 36. Padova 1957. 130 S.

Das Büchlein enthält Dokumente, welche die Superiores Majores des O. F. M. seit 1897 herausgegeben haben, aus den Acta Ordinis und aus dem Archiv der Secretaria Generalis Missionum stammen und von dem Eifer der Ordensobern für die Mission Zeugnis ablegen. Uns Münsteraner interessiert, daß General Perantoni 1948 anordnete, daß „inter theologica studia Missionologiae magisterium ne desit“. Zur nötigen Vorbildung solle man die Leute an die Propaganda bzw. an Universitäten schicken, an denen ein magisterium für Missionologie bestehe, also etwa nach Washington und Münster (92).

Thomas Ohm

Das umfang- und aufschlußreiche kath. Jahrbuch Belgiens bietet in seinem 15. Abschnitt eine Übersicht über *Das kath. Belgien und die Missionen*. Eine eigene Paginierung (1—278) ermöglicht die Sonderlieferung dieses Teiles. Der Text ist flämisch und französisch abgefaßt.

Nach einer treffenden *Einleitung* über das Missionsproblem, die kath. Kirche in der Welt und ihre Ausbreitung, über die Organisation der Mission und ihre Entwicklung von der Missionsstation bis zur selbständigen Diözese und über die Missionstätigkeit der Gesamtkirche (1—9) berichtet der Hauptteil des Buches über die kath. Kirche in Belg.-Kongo und Ruanda-Urundi (10—193). Statistiken, graphische Darstellungen und eine geographische Karte ermöglichen einen guten Überblick. Besonders aufschlußreich ist die Darstellung des Schul- und Bildungswesens (64—91). Es folgen Auskünfte über Soziale Zentren und Kath. Aktion, Presse, Film und Sport, Stations- und Personalregister. Von S. 194—241 wird über den Einsatz belg. Missionskräfte auf Missionsfeldern der Kirche außerhalb des Kongo berichtet. Im ganzen ein eindrucksvolles Bild von dem großen Missionswerk eines relativ kleinen Landes!

In der *Einleitung* wird betont: *Ceux qui restreignent la portée du message (du Christ) à leur vie strictement paroissiale ou diocésaine ou encore aux cadres limités d'une nation, n'ont pas authentiquement l'esprit du Christ* (1). Der Bericht über das kath. Belgien und die Missionen wird, unbeabsichtigt, zu einem hohen Lob der belgischen Kirche und ihres Geistes.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

KOWALSKY, NIKOLAUS, OMI: *Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765* an Hand der Übersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773. (Schriftenreihe der NZM, XVI) Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1957. 87 S.

Vorliegende Arbeit erschien erstmals in der NZM 11, 1955 — 13, 1957. Wie aus dem Buchtitel hervorgeht, bietet sie einen Überblick über den Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765 und fußt auf einem Schriftstück des Propagandaarchivs (*Notizie e Luoghi di Missioni*, Miscellanea Miss. Tom. XIII. 295 S.), das um das Jahr 1770 durch einen Beamten der Propagandakongregation zusammengestellt, von Stefano Borgia mit zahlreichen Verbesserungen und Ergänzungen versehen und 1773 zwecks Neuordnung der Missionsländer dem Papst vorgelegt wurde; diese Neuordnung war notwendig geworden durch die Aufhebung des Jesuitenordens und die Vertreibung zahlreicher Jesuiten aus den Missionen.

Stefano Borgia stand hervorragendes Quellenmaterial in den Briefen und Berichten der Missionare und Missionsobern an die Propaganda zur Verfügung. Darin liegt der Wert seines Berichtes. Ein Mangel liegt darin, daß er sich nur auf diese Berichte stützte und so auf wichtige Gebiete wie Goa, Äthiopien, das Reich des Monomotapa usw. gar nicht zu sprechen kommt. P. Kowalsky geht nur in Einzelfällen über den Borgia-Bericht hinaus, wohl aber erläutert und ergänzt er ihn häufig durch die dem Bericht zugrunde liegenden Quellen.

Es ist sehr zu begrüßen, daß Vf. darangegangen ist, dieses bedeutende Dokument zu bearbeiten und dessen Inhalt der breiteren Öffentlichkeit zugänglich

zu machen, zumal es einen Zeitabschnitt behandelt, der, weil missionsgeschichtlich ein Tiefpunkt, bisher wohl zu wenig Beachtung gefunden hat. Wie alle Archivarbeiten P. Kowalskys trägt auch diese das Merkmal exakter Forschung und sachlich-nüchterner, aber gefälliger Darstellung.

St. Augustin

P. Dr. Karl Müller SUD

MULDERS, ALPHONS: *Missiegeschiedenis*. (Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R. K. Universiteit te Nijmegen, V.) Paul Brand / Bussum 1957. XXVI + 566 S. Lw. 32,50 holl. Gulden.

Nun, d. h. etwa 35 Jahre nach dem Erscheinen der ersten wissenschaftlichen Missionsgeschichte von SCHMIDLIN ist die längst erwartete katholische Missionsgeschichte des verdienten Nijmegerer Missiologen da, die, wie wir zu unserer Freude erfahren, auch in deutscher Sprache erscheinen wird. Nach einigen Kapiteln über den Inhalt, die einschlägigen bio-bibliographischen und kartographischen Werke sowie über die Quellen und Literatur wird im 1. Hauptstück die altchristliche Mission, im 2. die mittelalterliche, im 3. die Mission in der Zeit des königlichen Patronats (15. u. 16. Jh.), im 4. die Mission in den ersten zwei Jahrhunderten nach der Errichtung der Propaganda, im 5. die Mission im 19. Jh. und im 6. die Mission im 20. Jh. behandelt. Alles in allem ergibt sich ein abgerundetes Bild, in dem alle Teile aufeinander abgestimmt sind und gleichmäßig zu ihrem Recht kommen, wenn auch, wie ganz natürlich, Missionen wie die unter den Friesen (92 ff) und die Propaganda mit besonderer Ausführlichkeit und Liebe behandelt werden. Selbstverständlich kann in einem Handbuch nicht alles bis ins Kleinste hinein geboten werden. Der Vf. mußte sich auf die großen Linien beschränken. Deswegen wird der eine dies und der andere jenes vermissen, etwa der Benediktiner auf S. 478 einen Hinweis auf die *abbatiae nullius Peramiho und Ndanda*.

Die Charakterisierungen dieser und jener Mission und die Urteile über sie sind sicher im allgemeinen durchaus zutreffend. Nur hin und wieder hätte das Urteil vielleicht etwas kräftiger sein können. Ich wenigstens möchte glauben, daß im Lichte unserer neuesten Erfahrungen bestimmte Perioden der Missionsgeschichte eine neue Durchdenkung und Bewertung verdienen.

Aus dem Inhalt ergibt sich schon der Missionsbegriff, der dem Ganzen zugrundeliegt. Es sei aber eigens darauf hingewiesen, daß am Schluß des letzten Hauptstückes auch die „Mission“ der Gegenwart in den skandinavischen Ländern zur Darstellung kommt. Nicht behandelt wird die Missionstätigkeit der Orthodoxen und Protestanten, im Gegensatz zur Nestorianermision.

Nach Gestalt und Form ähnelt das Werk weniger demjenigen SCHMIDLINS als demjenigen MONTALBANS, dem es aber im ganzen entschieden vorzuziehen ist. Das benützte und aufgeführte Schrifttum ist fast ausschließlich europäischer und amerikanischer Herkunft. Die Dokumente, welche etwa die Regierungen der asiatischen Staaten besitzen, kommen, soweit sie nicht in europäischen oder amerikanischen Werken abgedruckt bzw. wiedergegeben sind, noch nicht zur Benutzung und Auswirkung. Das gleiche gilt von Beiträgen asiatischer Schriftsteller zur Missionsgeschichte. Sonst aber hat MULDERS alles nur immer Erreichbare herangezogen und verzeichnet. Freilich hätte noch das eine oder andere Werk genannt werden können, so z. B. CH. H. ROBINSON, *History of Christian Missions*, Edinburgh 1915. Mein Buch über *Die ärztliche Fürsorge der katholischen Missionen* ist in St. Ottilien erschienen, nicht in Münster. S. 90 hätte

R. BAUERREIS genannt werden können und auf S. 352 die Aufsätze von LAURES über die Anfänge der Korea-Mission (ZMR 40, 1956, 177—189; 282—287). In Anm. 10 auf S. 453 hätten vielleicht auch die *Veröffentlichungen des missionswissenschaftlichen Instituts der Universität Münster* eine Erwähnung verdient.

Methodisch geht M. anders vor als SCHMIDLIN. Beim letzteren finden sich mehr Quellen- und Literaturangaben. Aber bei M. ist der Stil und die Form besser. Daß einige Schreib- und Druckfehler (namentlich bei spanischen Autoren und Werken) unterlaufen sind, verwundert nicht. Einige Daten verdienen eine Überprüfung (etwa S. 235 das Datum der Landung des Kolumbus in Amerika).

Man fragt sich vielleicht noch, wie denn in unseren Tagen ein einziger Mann eine Missionsgeschichte zu schreiben vermag. Hätte die Arbeit nicht auf viele verteilt werden müssen? Aber M. hat die Sache jedenfalls gemeistert, und es kann kein Zweifel sein, daß eine Missionsgeschichte von einem Mann ihre großen Vorzüge hat. Man vergleiche in dieser Hinsicht etwa DELACROIX's universale Missionsgeschichte, in der die Verteilung der Arbeit auf viele verschiedene Verfasser doch auch ihre Nachteile hat. Vor allem aber möge man bedenken, das MULDER'S sein ganzes Leben dieser Arbeit gewidmet und etwa 25 Jahre über Missionsgeschichte gelesen hat.

Thomas Ohm

*Österreichische Priester, Brüder und Schwestern in aller Welt.* Hrg. für die Mitglieder der Pont. Cleri Consociatio Missionalis von Prälat J. Fried und P. Joh. Bettray SVD. (Wien) 1957. S. 184.

Österreich hat das Jahr 1957 unter die Losung „Weltkirche und Weltmission“ gestellt. Das gleiche Thema soll 1958 „zur weiteren Vertiefung“ fortgesetzt werden. Dazu veröffentlichte der Priester-Missionsbund ein Handbuch, das über den österreichischen Anteil am Weltapostolat unterrichtet. Die Orden und Genossenschaften (20 Männer- und 21 Frauengemeinschaften) zeichnen in Selbstdarstellungen ihre Ziele, Wege und Werke (11—67). Ausführliche „Statistiken“ (70—181) bringen die Daten und Anschriften eines jeden, namentlich aufgeführten Priesters und Bruders, ebenso einer jeden Schwester. Wie bei dem deutschen Bericht werden nicht nur Missionen und missionsähnliche Gebiete erfaßt, sondern auch „solche, die heute blühendes katholisches Leben zeigen (USA)“. Unter „Addenda et corrigenda“ wird die Zahl der „in den Propagandagebieten“ arbeitenden Priester mit 168 (von insgesamt 257) angegeben. Unter Abzug der Nicht-Österreicher und Südtiroler bleiben etwa 120—130. — Das Handbuch soll den Priestern in der Heimat Hinweise bei der Berufsberatung geben und den Missionsgruppen einen „direkten Kontakt“ mit den Missionaren und Missionsschwestern ermöglichen.

Münster (Westf.)

Dr. P. J. Glazik MSC

STRAELEN, HENRI VAN, SVD: *Heiwa no Yama* (Berge des Friedens) — *Sei Benedikto no Seishin* (Der Geist des hl. Benedikt). Mit einem Vorwort des Hochw. Abtprimas des Benediktinerordens Dom Bernard Kaelin OSB. SS 447. Mit 32 Seiten Illustrationen. 600 Yen = ca. DM 7,00.

Man darf heute mit Recht behaupten, daß der Durchschnittsasiate mehr über Europa und Amerika weiß als sein europäisches Gegenstück über Asien. Aber es ist traurig, daß die Kenntnis der westlichen Welt meist aus glaubenslosen

oder gar antichristlichen Quellen stammt und als solche den leichten Zugang zum christlichen Glauben versperrt. Eins der japanischen Standardwerke der letzten Jahre, die 10bändige, von vielen Fachgelehrten bearbeitete und von der Kyoto-Universität herausgegebene Geschichte des Abendlandes spricht von Christus als einem Religionsgründer, der sich von Mohammed nicht unterscheidet. Das ist nur ein Beispiel von vielen. Aus diesem Grunde verfaßte P. Joh. Laurens SJ für Japan seine kurze „Christliche“ Geschichte Europas, in welcher er traditionell verzeichnete Geschichtstatsachen korrigiert und klarstellt. Auf dem Gebiete der Geschichte und anderen Gebieten der Kultur sieht sich also die Mission vor die Aufgabe gestellt, in den bedeutenden Sprachen Asiens eine Literatur zu schaffen, in der das christliche Abendland und der entscheidende Einfluß des Christentums richtig und für den fernöstlichen Leser ausreichend klar dargestellt werden. Zu wenig ist bisher in katholischen Kreisen auf diesem Gebiete geleistet worden, vor allem wohl weil die Mittel und geeignete Kräfte fehlen. Um so höher ist die Arbeit van Straelens zu werten, der wiederum der japanischen Öffentlichkeit ein intelligent geschriebenes Buch vorlegt, und zwar über einen wichtigen Bestandteil unserer abendländischen Tradition, den Benediktinerorden und den in ihm weiterlebenden Geist des hl. Benedikt.

Verf. beginnt mit einer breit angelegten Darstellung der Anfänge des christlichen Ordenslebens. Er führt uns in die geistige Welt der Einsiedler der ägyptischen Wüste, denen St. Antonius seinen Charakter aufprägte, spricht von ihren Höchstleistungen christlicher Buße, aber auch von der für Japaner zum Verständnis notwendigen Grundgesinnung dieser Strenghheiten, die sich auf den Tatsachen der Sünde und des Teufels und auf der ungeteilten Gottesliebe aufbaut. Neben den Einsiedlern stehen die Jünger des hl. Pachomius, die schon ein gewisses Zusammenleben kennen. Mit dem hl. Basilius gewinnt das Ordensleben ein neues Gesicht. Beim hellenischen Menschen treten die übergroßen Bußwerke zurück; dafür wird das Gemeinschaftsleben und das Apostolat am Nebenmenschen gepflegt, ja, die Mönche übernehmen bewußt die Aufgabe einer Synthese von Christentum und alter Kultur. Hier unterläßt der Vf. es nicht, auf eine ähnliche Aufgabe und die notwendige Anpassung des Christentums an die asiatische Kultur, so wie er es schon in früheren Schriften dargelegt hat, aufmerksam zu machen. Dann kommt er zu Benedikt, der in wahrhaft abendländischem Geist das Apostolat der christlichen Kulturarbeit in sein monastisches Programm miteinbezieht. Nach der Beschreibung der Jugendzeit Benedikts, seiner Bekehrung, der Gründung des Ordens, bespricht er ausführlich die Grundlagen benediktinischen Mönchtums, die er durch Hinweise und Vergleiche mit japanischen Verhältnissen verständlich und anschaulich macht. So behandelt er benediktinische Stabilität, ihre Grenzen und ihren Wert im Hinblick auf japanische Freizügigkeit und Landflucht; die Gelübde der Lebensbesserung, wo er das geistliche Leben kurz erklärt, des Gehorsams und seiner Angemessenheit im modernen Leben Japans; den Wert des „Ora et labora“, dem neben geistlichen Werten das Abendland großartige Kulturarbeit verdankt; die Lesung, die Meditation und das Opus Dei. Das Schlußkapitel fragt, wie wohl der Orden Benedikts in der Zukunft sich entwickeln werde, und kommt zu dem Ergebnis, daß seine Verbreitung über die Welt manche Umstellung erfordern wird, daß aber die liebende Hingabe an Christus und die Pflege wahrer Gemeinschaft unveränderliche Wesenszüge bleiben werden.

Die Art, wie der Vf. den denkenden Japaner mit der Erscheinung Benedikts und dem Geist seines Ordens bekannt macht, wird jedem Japanfreunde wahre

Freude bereiten. Sehr zu begrüßen ist, daß das Buch keine Übersetzung eines europäisch konzipierten Werkes ist, weil bei solchen Übersetzungen oft die Voraussetzungen des vollen Verständnisses nicht gegeben sind. Erfreulich ist auch, daß der Vf. für das monastische Leben in den Missionen, auch das kontemplative, eine Lanze bricht. Die Missionare der modernen Missionsgesellschaften und auch der Orden arbeiten in Japan vorzüglich als Einzelpersonen, ganz dem aktiven Leben hingegeben. „Wenn Japan in seiner Mitte keine wahre christliche Gemeinschaft sieht und erlebt, wird es nie zur vollen Bekehrung kommen“ (265). „Auch jetzt braucht die Kirche wirklich kontemplative Orden. Sie führen in der ihnen eigenen Weise, aber zusammen mit allen Gläubigen den geistlichen Kampf gegen Teufel und Welt“ (187). Daß das Buch, trotz seiner guten Aufmachung und großzügigen Bebilderung, im Preis relativ niedrig gehalten ist, wird in Japan besonders geschätzt werden. Man möchte wünschen, daß das literarische Apostolat, das für ein so bildungshungriges Volk, wie die Japaner es sind, so wichtig ist, auch von der Heimat weitgehend unterstützt werde; es würde vielen Suchenden den Weg zu Christus erheblich erleichtern. Das Buch ist für Japan nicht nur eine gute Einführung in den Geist des hl. Benedikt, sondern auch eine wirkungsvolle Werbung für die benediktinische Lebensform.

Münster (Westf.)

P. Dr. Bernhard Willeke, OFM

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

ELIADE, MIRCEA: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (Le chamanisme). Aus dem Französischen übertragen von Inge Köck. Rascher-Verlag, Zürich/Stuttgart 1957, 472 S., Ln. DM 29,30.

Der Vf., ehemaliger Universitätsprofessor in Bukarest, bemüht sich hier, den Schamanismus (Abk.: Sch.), über den er bereits anderweitige Veröffentlichungen herausgebracht hat, in seinen verschiedenen historischen und kulturellen Aspekten darzustellen und eine Entstehungsgeschichte des zentral- und nordasiatischen Sch. zu geben. Das Hauptgewicht liegt dabei auf der Darstellung des Phänomens des Sch., der Analyse seiner Ideologie und der Erörterung seiner Praktiken, seiner Symbolik, seiner Mythologie. Danach ist der Sch. im strikten Sinne vor allem ein sibirisches und zentralasiatisches Phänomen. Das Wort stammt über das Russische vom tungusischen *shaman*. Der Versuch der etymologischen Erklärung dieses tungusischen Begriffes aus páli *samana* wird im Zusammenhang mit dem Problemkreis der indischen Einflüsse auf die sibirischen Religionen erörtert und durchaus für möglich gehalten. Sonach ist Sch. — so wird als allererste und wenigst gewagte Definition dieses komplexen Phänomens bestimmt: Technik der Ekstase. In diesem Sinn werde er von den ersten Reisenden in Zentral- und Nordasien bezeugt und geschildert, und habe man später allenthalben auch in Nordamerika, Indonesien, Ozeanien, Australien, in Tibet und China und bei den Indogermanen ähnliche Phänomene beobachtet. Aber der zentralasiatische und sibirische Sch. habe den Vorzug einer Struktur, in welcher sich solche in der übrigen Welt nur zerstreut vorkommende Elemente — wie spezielle Beziehungen zu den Geistern, ekstatische Fähigkeiten zum magischen Flug, zur Himmelfahrt und zum Abstieg in die Unterwelt, Meisterschaft über

das Feuer — schon in einer besondren Ideologie integriert darstellen und spezifische Techniken sanktionieren. Der Schamane lenke nicht nur das religiöse Leben der Gemeinschaft, sondern wache in gewisser Weise über ihre Seele als der große Spezialist für die menschliche Seele, die er durch seine Trancen heilt und ins Reich der Toten geleitet und denen er als Mittler zwischen ihnen und ihren himmlischen und unterweltlichen Göttern dient.

Näherhin werden im einzelnen behandelt die Rekrutierungsmethoden des Sch. (durch Erwählung, Vererbung, Veranlagung und Leistung), Sch. und Psychopathologie, schamanistische Initiationsriten (Krankheiten, Träume, Ekstasen, Visionen, Zerstückelungen, rituelle Besteigung von Bäumen, Himmelsreisen, Geheimbünde), die Symbolik der Schamanentracht (Masken) und Schamanentrommel. Weiterhin kommen zur Darstellung der Sch. in Zentral- und Nordasien (Aufahrt in den Himmel, Abstieg in die Unterwelt, magische Heilungen, weißes und schwarzes Schamanentum, Seelengeleitung sowie schamanische Kosmologie: kosmische Zonen, Berge, Weltsäule und Weltenbaum, mystische Zahlen), der Sch. in Nord- und Südamerika, in Südostasien und Ozeanien, schamanistische Symboliken und Techniken bei den Indogermanen, in Tibet und China (Buddhismus, Tantrismus, Lamaismus), sowie analoge Mythen, Symbole und Riten. Durch Aufweisung der Parallelen und Sonderformen des Sch. in den genannten verschiedenen Gegenden und Völkern wird die Unhaltbarkeit seiner Herleitung aus einer bestimmten Rasse, wie auch der von Ohlmarks u. a. vertretenen Entstehungshypothese erwiesen, die den Sch. für eine unter den primitiven Naturvölkern der arktischen Landschaft auf Grund der dort gegebenen Labilität der Seelenlage sich findende krankhafte Erscheinung hält.

Als wichtige Ergebnisse seiner Arbeit findet Vf., daß das spezifische Element des Sch. nicht die Einkörperung von Geistern durch die Schamanen, sondern die Ekstase ist, welche durch die Himmel- oder Unterweltfahrt herbeigeführt wird. Einkörperung von Geistern und Besessenheit durch sie seien allgemein verbreitete Phänomene, gehörten aber nicht notwendig, wie manche andere Forscher meinten, zum eigentlichen Sch. In dieser Beziehung zeige sich allerdings auch der tungusische Sch. modifiziert durch die südasiatischen, buddhistischen Einflüsse, sei aber keine Schöpfung des Buddhismus. Er gründe vielmehr auf das in archaischen Kulturen belegte ekstatische Urerlebnis. Man muß sich also nach den Resultaten dieses Buches den asiatischen Sch. als eine archaische Ekstasetechnik vorstellen, gegründet auf den Glauben an ein höchstes Himmelswesen, mit dem man durch den Aufstieg zum Himmel direkte Beziehungen unterhalten zu können meint, die später umgeformt wurden durch eine lange Reihe exotischer Einflüsse, deren Höhepunkt die Invasion des Buddhismus war. Dabei begünstigte einerseits der Gedanke an den mystischen Tod die Aufnahme von Beziehungen zu den Seelen der Ahnen und den Geistern, die, immer intensiver gepflegt, zur Besessenheit führten, während andererseits zugleich die Phänomene der Trance, bedingt durch falsche Vorstellungen über die Natur der Ekstase, manche Verderbnis erfuhren. Gleichwohl habe das alles nichts geändert an der Möglichkeit wirklichen schamanischen ekstatischen und mystischen Erlebens und Tuns, bestehend in einer geistigen Himmelfahrt und vorbereitet durch Meditationen, vergleichbar dem Erleben der großen Mystiker des Westens und Ostens (466).

So erfreulich solche Ergebnisse sein mögen, insofern sie, im Sinne etwa der religionswissenschaftlichen Richtung P. W. Schmidts und seiner Schule, die so lange dominierenden evolutionistischen Theorien widerlegen, die die Reli-

gion aus animistischen und magistischen Wurzeln herleiten wollten, so fragt sich doch, ob das Erlebnis der Jenseits- bzw. geistigen Himmelfahrt — was von manchen anderen Forschern bezweifelt wird — jene zentrale Stellung im Gesamtbild des von Animismus und Magie überwucherten Sch. einnimmt, die zur Legitimierung dieser antievolutionistischen Theorie notwendig wäre. Jedenfalls kann man mit gutem Grund annehmen, daß diese wertvolle Arbeit nicht nur die Spezialisten auf dem Gebiet der Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, sondern auch alle Gebildeten anzusprechen geeignet ist, die an den allgemein menschlichen geistigen Grundanliegen über den spezifischen abendländischen Humanismus hinaus interessiert sind, zumal heute, wo nicht bloß Kontinente, sondern auch die verschiedensten Weltanschauungssysteme in unmittelbare Berührung und Auseinandersetzung miteinander treten.

Würzburg

J. Hasenfuß

GOVINDA, ANAGARIKĀ: *Grundlagen tibetischer Mystik*. Nach den esoterischen Lehren des Großen Mantra Om Mani Padme Hūm. Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart 1957. XVIII u. 357 S. Mit 6 Tafeln und vielen Skizzen. DM 23,—.

Der Vf., am Südhang des Himālaya (Kumaon) lebend, übrigens in deutscher Literatur (Novalis, Rilke) auffallend bewandert, ist Lama der etwa 900 Jahre alten, tibetischen *bKa-brgyud-pa*-Schule. Er bietet eine Zusammenfassung esoterischer Lehren, aber nicht in sattsam bekannter halbwissenschaftlich-okkultischer Art. Diese Lehren sind besser auf Grund einer Anleitung durch einen Guru (Lehrer, Initiator) und längerer eigener Vertiefung zu erfassen. Ihr volles Verständnis erschließt sich nicht ohne weiteres rein philologischer Übersetzungsarbeit oder einer mehr willkürlichen Auslegung, die mit Analogien aus modernen medizinischen, psychologischen oder parapsychologischen Forschungsergebnissen arbeitet. Es muß betont werden, daß das vorliegende Buch sowohl in Sanskrit wie in Tibetisch sich philologisch einwandfrei darbietet und daß dem Vf. auch die modernen naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte vertraut sind.

Daß der Vf. dem ganzen Buche die berühmte mystische Formel (Mantra) *Om mani padme Hūm* als Leitfaden zugrunde legt, ist seine persönliche These und Methode. Es gelingt ihm aber, damit das umfangreiche Gebiet tibetischer Mystik einigermaßen zu überblicken und dem Leser nahezubringen. Mantra als Formel ist Mittel und Zwang, Wesentliches zu denken und herbeizurufen. Schon bei Behandlung des *Om* wird der Unterschied zum Brahmanismus deutlich. Es erscheint im Mahāyāna-Buddhismus als Auftakt und Aufgeschlossenheit einer universellen Haltung gegenüber. *Om* ist Symbol des Unendlichen und Spiegel aller Formen, Urton zeitloser Wirklichkeit und dem Aussprechenden Zugang dazu eröffnend. Unter dem Begriff des *Mani* wird das „Juwel“ des Geistes als „Stein der Weisen“ und „Prima Materia“ (nicht in aristotelisch-scholastischer Bedeutung) behandelt: Das Ungewordene ist in uns. Das Geistige ist Strahlungskraft und Unzerstörbarkeit. Als Erleuchtungsbewußtsein ist es ein machtvolles Szepter, ein Diamant (*vajra*), einfach, hart, farblos, aber in allen Farben funkelnd. Diese Vielheit tritt als Materie (M. secunda) dem Bewußtsein gegenüber, bei dem nunmehr empirisches Einzelbewußtsein und universelles Bewußtsein zu unterscheiden sind. Im universellen (sogen. *Ālaya*-„Schatzkammer“-)Bewußtsein liegen die Urbilder aller Formen, Keime, Keimsilben (*bija*, tib. *yi-ge*). Es kommt darauf an, die Urpolarität des Seienden zu erfassen, wie-

der ganz zu werden und in sich die höchsten Ideen der Erleuchtung und Vervollkommnung wie ein Lotos (*Padma*) zu entfalten und wirklich werden zu lassen. Das hat zu geschehen so wie ein Künstler ein Kunstwerk aus sich herausstellt. So werden die fünf sogen. *Dhyâni*-Buddhas Wirklichkeit im höchsten Sinne. Sie als mythologische Gestalten begreifen zu wollen, ist ein verfehltes Beginnen. Im einzelnen werden ihre Kräfte (die Grundideen geistiger Entfaltung) durch Anwendung von Keimsilben, aus ihnen zusammengestellten Mantras und mystischen Gesten (zumal Handhaltungen) planmäßig herbeigezogen und verwirklicht. Auch in tibetischen *Yoga*-Übungen wird versucht, die Welt nicht nur als erkannte und durchdachte, sondern auch als durch andere seelische Funktionen (als das Erkennen) und auf anderen Ebenen erlebbare zu erfassen. Diese Funktionen werden von der tibetischen Mystik in 5 sogen. *Cakras* (Rädern) oder *Padmas* (Lotossen) gleichsam lokalisiert. Diese machen den Aufbau des psycho-physischen Parallelismus aus, durch eine Zentrallinie und zwei sie umschwingende Energieströme (die sog. *Nâdî*) verbunden gedacht, in der Fähigkeit des Bewußtseins kulminierend, im innersten Sein das Universum und die höchste Seinsgrundlage zu erfassen. Damit hängen dann die *tantrischen* (durch „Netzwerk“ eingefangenen) Sonderleistungen wie die Beschwörung von Gottheiten, die Hervorbringung von Wärme durch Konzentration (tib. *gTum-mo*), die Bewußtseinsübertragungen, die Traumbeherrschungen und die Aufhellung des Pfades der Seele nach dem Tode durch die Zwischenreiche (*Bar-do*) zusammen. Im *Hûm* erfolgt der Herabstieg der Allheit in die Tiefe des Herzens. Es ist das Unendliche im Endlichen, das Zeitlose im Zeitlichen. Es ist die „Weisheit des großen Spiegels“, der sowohl die Leerheit (*çûnyatâ*) wie die Dinge widerspiegelt. Es folgen noch Darlegungen des Weges des erbarmenden Bodhisatva Padmapâni (Avalokiteçvara), an den das Mantra *Om mani padme Hûm* gerichtet ist, wie überhaupt des opferbereiten Bodhisatva-Ideals und des Weges der Tat zum Heile.

Nur in großen Zügen konnten wir hier die in diesem Buche berührten und behandelten Probleme und Praktiken umreißen. Wenn auch die Gleichsetzung des Begriffes eines Urbuddha (*Âdi-Buddha*) mit einem theistischen Gottesbegriff abgelehnt wird („kein Gott, der mit der Welt Würfel spielt“, 100), so bleibt es doch unserer Theologie unbenommen, sich über den eigentümlichen Weg hier Gedanken zu machen, das Göttliche auf Grund der Einheit unseres innersten Seins mit der allgemeinen Seinsgrundlage durch Steigerung des Erleuchtungsbewußtseins verwirklichen zu wollen. Vollends der christliche Missionar wird die Feststellung machen, daß all diese hier erörterten, z. T. gewiß sehr geistreichen Dinge doch letzten Endes Reservat einer kleinen, mit Muße und Begabung ausgestatteten Menschenschicht bleiben müssen, während die religiöse Sehnsucht der Menschheit doch immer nach anderer Befriedigung Ausschau halten wird.

Dresden

G. Schulemann

GÜNTHER, HERBERT: *Der Buddha und seine Lehre nach der Überlieferung der Theravâdins*. Rascher Verlag/Zürich 1956. 462 S. Gln. DM 16,30.

Anders als der überzeugte Theist, der weder die Prämissen noch die Konsequenzen des Theravada zu teilen gewillt ist, hat der nicht auf dem Boden einer positiven Religion stehende Psychologe einen relativ leichten Zugang zu den Grundgedanken dieser Lehre. Ihr jede übernatürliche Offenbarung und Gnade

ablehnender Psychologismus und in gewissen Fragen bewußt hervorgekehrter Agnostizismus müssen ihm sogar einigermaßen kongenial erscheinen. Es konnte daher gar nicht ausbleiben, daß ein Buch wie das vorliegende geschrieben wurde. Man darf sagen, daß es in seiner Weise recht gut gelungen ist.

Uneingeschränkt zu loben ist das Zurückgehen auf die Originaltexte, die in eigener Übersetzung, oft außerdem noch im Pali-Wortlaut, ausgiebig zitiert werden. Wenn das Buch Indices hätte, wäre es schon allein als Anthologie von Wert. Leider hat es Vf. verschmäht, irgendwelche Verzeichnisse, auch nicht der von ihm benutzten, beziehungsweise oft in arrogantem Tone abgelehnten modernen Literatur zu geben. Religionsgeschichtlich ist sein Hauptgewährsmann G. VAN DER LEEUW (*Phänomenologie der Religion*). Hinsichtlich des Pali hat er sich gern an Wilhelm und Magdalena Geiger gehalten. Die Grenzen seines Verständnisses der alten Buddhalehre sind dadurch gegeben, daß er aus seiner Haut als europäischer Psychologe doch nicht heraus kann, indem sich seine Interpretationsmöglichkeiten mit der Anwendung Jung'scher Terminologie erschöpfen. Soviel zur allgemeinen Charakterisierung.

In der Einleitung wendet sich der Autor gegen Auswüchse einer überkritischen Buddhologie der Vergangenheit und definiert den Buddhismus als eine „Religion“, deren praktische Bedeutung in der „Verwirklichung des Symbols“ (im Sinne von C. G. Jung) liege. Der erste (kürzere) Hauptteil handelt vom Buddha selbst, der eine Wandlung vom Sinnen- und Gefühlsmenschen zum Denker durchgemacht habe, die ihn nach dem Opfer erst der Sinnlichkeit und dann des Intellekts auf den mittleren Pfad geführt hat, der den natürlichen Strom des Lebens, die Energiekurve des Lebensoptimums, darstelle. Damit war ein Ausgleich zwischen Extra- und Introversion, zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit gefunden, ein Mittelpunkt, in dem sich Bewußtes und Unbewußtes harmonisch aneinanderfügen. Dies wird als Zurückziehung der Libido von den äußeren und inneren Objekten bezeichnet, derzufolge das „Symbol“ als psychische Realität an der Oberfläche erscheinen mußte. Der Buddha wird auch (selbstverständlich — möchte man in diesem Zusammenhang sagen) als „Archetypus“ des geistigen Lebens bezeichnet.

Die restlichen fast 300 Seiten des Buches über die „Lehre des Buddha“ führen diese Interpretation in den Unterabschnitten über Zweck, Inhalt, Weg, Methode und Vollendung weiter aus. Wer mit der Terminologie der Jung'schen Schule nicht vertraut ist, wird sich an der häufigen Gleichsetzung des Nirvana mit dem „Selbst“ (nicht dem „Ich“!) stoßen. Überhaupt ist die Liste dessen, was der Autor alles „Nirvana“ nennt, sehr bunt. Manche interessanten Exkurse, etwa über *āsava*, *opapātika*, *kaṣiṇa*, sind mangels technischer Erschließung des Werks nur bei sehr aufmerksamer Lektüre zu finden. Das Buch ist eine Fundgrube anregender, mitunter auch aufregender Bemerkungen — nicht nur für den Psychologen und Religionswissenschaftler, sondern auch für den Palikenner. Dem Theologen sei folgender Passus nicht vorenthalten (S. 134/135):

„Um jegliche Unklarheit zu vermeiden, sei hier darauf hingewiesen, daß ‚Gott‘ psychologisch eine Funktion der Seele ist, ein autonomer Komplex, wie auch aus den oben angeführten Beispielen hervorging, wo Gott noch eine zu überwindende Illusion ist. In diesem Sinne soll Gott bei dem Terminus ‚Gottesnachfolge‘ nicht gebraucht sein, sondern allein in dem Sinne des unfassbaren und höchsten Wertes. In diesem Sinne ist das Nirvana wirklich Gott . . . Im Buddhismus ist die Gottesnachfolge ganz in das Innere verlegt, d. h. in modern wissenschaftlicher Terminologie: Der Mensch folgt der natürlichen Strömung der Libido, der Kurve des Lebensoptimums.“

Während Vf. sich zu Anfang recht geringschätzig über die Abhidhamma-Literatur äußert, kommt er gegen Schluß doch — man kann sagen: unvermeidlich — dazu, sie bei der Besprechung feinerer Analysen psychischer Vorgänge heranzuziehen. Daß er sich soweit eingearbeitet hat, verdient Anerkennung und läßt weitere Fortschritte im Verständnis des Theravada erhoffen, das auch die modernen überaus aktuellen Ausprägungen desselben mit einschließen sollte. Ohne Zweifel wird das Buch ebenso bei Christen wie bei Buddhisten manchen Anstoß erregen. Es wäre aber ein Verlust, wenn man sich nicht bemühte, daraus — so oder so — auch zu lernen.

Schliessee/Obb.

Dr. Winfried Petri

SCHEBESTA, PAUL: *Die Negrito Asiens*. 2. Band: Ethnographie der Negrito. 2. Halbband: Religion und Mythologie. (Studia Instituti Anthropos, vol. 13). Wissenschaftliche Ergebnisse der Forschungen Paul Schebestas unter den Pygmäenvölkern Afrikas und Asiens. Zweite Reihe. St. Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien, 1957. XIV u. 336 S., 16 Abb. auf VIII Tafeln.

Auch in diesem Bande weist Sch. auf die Singularität seiner Veröffentlichungen hin: Außer ihm „hat niemand einem Semangbegräbnis beigewohnt“ (157), und als „der allein noch überlebende Semangforscher“ (187) will er seine Ergebnisse vorlegen. Zwar sieht er seine „früheren Veröffentlichungen nicht als definitiv an“ (8), glaubt aber doch, „mit den unvoreingenommenen Augen des gläubigen Christen“ (299) der Aufgabe genügen zu können, nämlich „dem Anliegen, die Kultureinheit der Negrito-Kontingente (der Semang und Aeta) aufzudecken“ (300).

Der erste Teil (3—239) behandelt die Religion, Mythologie und Kunst der Semang, der zweite (241—295) die Religion der Aeta und der dritte (297—307) die Religion der Andamanen; die Ergebnisse werden S. 308—311 zusammengefaßt. Ein zweijähriger Aufenthalt unter den Semang ermöglicht es dem Verf., über sie mehr zu sagen als über die Aeta, unter denen er sich nur sechs Monate lang aufhielt (IX); über die Andamaner wird auf Grund der Literatur berichtet.

„Außerst schwer ist es, die Semangreligion zu ergründen“ (16), da „die Semangmythologie ein komplexes System darstellt“ (186), das „entweder auf eine degenerierte Population oder auf den Einbruch fremder Kulturelemente zurückzuführen ist“ (116). Sch. entscheidet sich für das letztere; er erkennt den Einfluß der Senoi und Hindu (3), die den „Gottesglauben durch eine mystische Infiltration und Übersichtung verwässert haben“ (273).

„Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß der Gottesglaube der Primitiven nicht offen zutage liegt“ (247); hinzu kommen „die Scheu dieser Semang und Sprachschwierigkeiten“ (24), an denen etwa Evans gescheitert ist. Nicht immer genügte es, nur zu beobachten; dann „versuchte ich den Ausfall durch Fragen wettzumachen“ (255). Aber auch das war nur begrenzt möglich. Denn „erfolglos suchte er eine Auskunft über den Ursprung der Welt und der Geschöpfe“ (35); „keine eindeutige Antwort erhielt er auf die Frage, woher der Mensch stamme“ (48), ebenso wie er über den „Ursprung von Sonne und Mond nichts erfuhr“ (65). Das läßt danach fragen, ob die Befragungstechnik richtig gewesen ist, ob nicht zu sehr europäische Denkschemen und Ordnungsgefühle vorausgesetzt wurden; ob die Anzahl und Art der Befragten repräsentativ für die Gesamtheit waren (wenn etwa zwei Alte als „erlauchte Versammlung“ (13)

bezeichnet werden), und ob die Gewährsmänner zuverlässig genug waren, was Sch. in einem Fall selbst bezweifelt (194). Wenn ein Eingeborener zu Evans sagte: „Es mag sein, daß die Kämme doch magischen Zwecken dienen, weil die Frauen sie immer tragen“ (203), so kann man es immerhin für möglich halten, daß die Eingeborenen besser mit den Europäern umgehen könnten als diese mit jenen. Daß „man mir die Schamanentänze geradezu aufdrängte“ (148), läßt es nicht als unmöglich erscheinen, daß auch die eigens arrangierten Feste (269) nicht so echt waren, wie man es wünschen müßte.

Wenn von „der Primitivität und Armut der Darstellung“ (188) gesprochen wird, so ist das nicht mehr nur Beschreibung, sondern schon ein Urteil. Jedenfalls kann man nicht den Mangel an Bildperspektive als „zeichnerische Primitivität bezeichnen“ (45), und daß „Versuche, Figuren auf Papier zeichnen zu lassen“ (187) wenig ergaben, ist verständlich. Wie schwer es einem Europäer fällt, sich in andere hineinzuversetzen, wird an dem Urteil Sch.s über die Tabuvorschriften deutlich: „die meisten haben ihre Wurzel in mythologisch-religiösen Anschauungen ohne irgendwelchen positiven sozialen Wert und ohne Grundlage im Naturgesetz“ (102), und an seinem Verhalten, als er einen Blutegel — ein tabuiertes Tier — von seinem Bein dadurch entfernte, daß er ihm die brennende Zigarette aufsetzte (99).

Einige Kleinigkeiten: auf S. 250 Z. 19 v. o. heißt es *Plural* (sic) *Maiestatis*; auf S. 17 Z. 1 v. u. wird *galogn* erklärt, obwohl es schon auf S. 13 Z. 12 v. u. gebraucht wurde; das Literaturverzeichnis wäre handlicher, wenn es nach den Verfassern alphabetisch geordnet wäre; wenn „Forschung, Forscher, forschen“ etwas weniger gebraucht würden, würde der Gehalt nicht leiden.

Wenn es „das Anliegen dieses Werkes war, die Kultureinheit der Semang und Aeta aufzudecken“ (300), so ist die Zusammenfassung im „Ergebnis“ (308—311) nicht gerade ergiebig. Einige Parallelen werden aufgezeigt. Aber weder wird versucht, den Pygmäen einen Platz in der Geschichte der Menschen und in der Erfüllung des Menschlichen zuzuweisen, noch, ihre Mentalität als Ganzes verstehbar und erlebbar zu machen, noch, ihre Religion als Grundlage oder Ausdruck eines Lebensgeföhles kenntlich zu machen, das im Grunde allen Menschen gemeinsam und nicht so absonderlich ist, wie es sich zunächst darbietet. Auch die Pygmäen sind ja Menschen und nicht bloß Museumsstücke.

Die beigegebenen Bilder vermitteln wiederum einen guten Eindruck, obwohl auch sie schärfer und plastischer sein könnten.

Münster

Antweiler

STRAELEN, HENRY VAN: *The Religion of Divine Wisdom*. Japan's most powerful religious Movement. Kyoto (1957). Veritas Shoin. 236 S. § 6.

In der ZMR 39, 1955, 152 wurde dieses Buch bereits besprochen. Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine völlig neue Auflage. Es ist umfangreicher geworden und bietet mehr Übersetzungen von Tenrikyo-Texten. Aber die Werke über die Tenrikyo, auf die ich in der ersten Rezension hingewiesen habe, sind auch in der neuen Auflage nicht aufgeführt und berücksichtigt. Van Straelens Werk enthält eine lange „digression on adaptation“ (213), in der ausführlich die Frage behandelt wird, welche Haltung die Christen gegenüber anderen Religionen und Kulturen einnehmen sollen, und Gedanken vorgetragen werden, die von Belesenheit und Erfahrung zeugen. Die Grundsätze, die Verf. hier vertritt, sind richtig. Aber die Anwendung auf die Vedanta-Philosophie scheint mir gewagt zu sein. P. Johanns, auf den hier hingewiesen

wird, ist selbst, wie mir mitgeteilt wurde, vor seinem Heimgang zu der Überzeugung gelangt, daß es auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht geht. Über Śaṅkara und seine Bedeutung für das Christentum und die Mission kann abschließend erst gesprochen werden, wenn uns Gelehrte, welche das Sanskrit genügend beherrschen und die Śaṅkara-Werke im Urtext gelesen haben, hinreichend über seine Gedanken unterrichten.

Thomas Ohm

VAN DER LEEUW, GERARD: *Vom Heiligen in der Kunst*. (Titel der holländischen Originalausgabe: *Wegen en Grenzen*.) Übersetzt nach der von Prof. Dr. E. L. Smelik durchgesehenen 3. Auflage von Frau Dr. A. Piper. Bertelsmann, Gütersloh, 1957. 358 S. Ln. DM 23,—.

Das Buch behandelt in sieben Teilen: Die schöne Bewegung, Bewegung und Gegenbewegung, Das schöne Wort, Die bildenden Künste, Gotteshaus und Menschenhaus, Musik und Religion, Die theologische Ästhetik.

Es ist eines jener seltenen Bücher, die man nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung liest; die nicht belehren, sondern sehen machen; die nicht um der Person willen, sondern aus der Sorge um eine Sache geschrieben sind, besonders, wenn die „Sache“ „der“ Mensch ist.

van der Leeuw bietet eine religiöse Anthropologie im Gewande einer Theologie des Ästhetischen. Die Darlegung ruht ebenmäßig auf einer breiten Erfahrung und auf einer tiefgründigen Empfindung. Sie verbindet Kraft der Darstellung mit Feinheit des Ausdrucks, abgewogenes Urteil mit nobler Rücksicht, starken Glauben mit sorgfältiger Wissenschaft, Gelesenes mit Erlebtem und Durchdachtem. Der Reichtum des Buches an Kenntnissen und Erkenntnissen ist ebenso erstaunlich wie die Darstellung schlicht.

Zu erwägen wäre, ob nicht der Titel der holländischen Ausgabe: „Wegen en Grenzen“, trotz seiner zunächst befremdenden Ungenauigkeit, dem Inhalt und der Absicht des Buches, wenn man es gelesen hat, besser gerecht wird, als der Titel der deutschen Ausgabe: „Vom Heiligen in der Kunst“. Daß die Belege an den Schluß des Buches verwiesen sind, ist zwar unbequem, nimmt man aber in diesem Fall gern hin, ebenso, daß von den zitierten Werken nicht immer die neuesten Ausgaben angegeben werden; das ist unwichtig. Wichtig ist allein der Inhalt, und dem erlesenen Inhalt entspricht die würdige Ausstattung in Druck und Einband.

Münster

Antweiler

## VERSCHIEDENES

*Christliche Geisteswelt. — Die Welt der Mystik*. Hrsg. von Walther Tritsch. Holle-Verlag, Baden-Baden 1957, 352 S., geb. DM 14,—.

Eine Sammlung „mystischer“ Texte großer Gestalten aller christlichen Konfessionen herauszubringen, ist gewiß lobenswert. In dieser Form scheint sie uns aber nicht gelungen zu sein. Es sind viele Fragen zu stellen. Was versteht man unter „Mystik“? Warum solch merkwürdige Kapiteleinteilung? Nach welchem Prinzip wurde ausgewählt? Weniger Autoren, aber bessere und zusammenhängendere Texte!

München

Heinz Robert Schlette

KEENE, DONALD: *Japanese Literature. An Introduction for Western Readers.* (The Wisdom of the East Series.) John Murray, London 1953. SS. 114 in Taschenformat.

Ein Hinweis auf dieses Werk sei hier nur in Beziehung zur Missionswissenschaft gegeben. Die englische Schriftenreihe „Weisheit des Ostens“, die sich durch Veröffentlichungen von Übersetzungen oder Einführungen in die großen Literaturschöpfungen des Orients um besseres gegenseitiges Verständnis bemüht, hat uns schon manches Kleinod geschenkt, und uns nun auch DONALD KEENES Einführung in die japanische Literatur zugänglich gemacht. K. ist einer der bedeutenden Japanologen der Nachkriegszeit und Dozent an der Universität von Cambridge, der sich auch in Japan schon den Ruf eines Kenners erworben hat. Das Werk selbst besteht aus 5 Kapiteln: Einleitung, Dichtung, Theater, Roman und japanische Literatur unter abendländischem Einfluß. Er will keinen Abriß der japanischen Literaturgeschichte bieten, vielmehr uns den Geschmack an der japanischen schönen Literatur wetzen, hervorheben, was dem westlich gebildeten Leser am wertvollsten und was für sein Verständnis am wichtigsten ist. In der Dichtkunst behandelt er vor allem das Renga und den Haiku, im Drama das Noo-drama und das Puppentheater, wobei das Kabuki leider nur einige flüchtige Bemerkungen erhält; beim Roman gibt er einen geschichtlichen Überblick und beschließt das Werk mit einer Darstellung des Teiles der japanischen Literatur, die unter dem Einfluß des Abendlandes entstanden ist.

Für einen Japanmissionar ist eine gewisse Vertrautheit mit der japanischen Literatur notwendig, aber keineswegs leicht zu gewinnen. Denn Übersetzungen geben meist nicht die volle Schönheit wieder, und auch der Japaner mit dem Originaltext kann sie so selten dem Abendländer nahebringen, da er nicht weiß, wo die Schwierigkeiten liegen. Da ist eine Einführung wie diese von großem Nutzen. Der Vf. weiß uns an Hand von guten Beispielen die Eigenart dieser fremdartigen Literatur verständlich zu machen. Er zeigt uns in den einzelnen Gattungen, welches die künstlerische Tradition ist und worauf man zu achten hat.

In seiner Darstellung der Beziehungen des Okzidenten mit Japan ist dem Vf. ein Fehler unterlaufen, der den Missionsgeschichtler unangenehm berühren wird. Der Vf. meint, daß die Spanier die Philippinen im 16. Jh. nach intensiver Missionstätigkeit erobert hätten, und daß dieses Beispiel die Japaner veranlaßt hatte, ihr Land den Spaniern und Portugiesen zu verschließen. Zwar muß heute als erwiesen gelten, daß 1596 Francisco de Olandia, Lotse der San Felipe, Matsuda Nagamori gegenüber einen ähnlichen Ausspruch getan hat. Es entspricht aber nicht den geschichtlichen Tatsachen, daß der Eroberung der Philippinen seitens der Spanier intensive Missionstätigkeit vorausgegangen wäre. Sie kam erst nachher. Abgesehen von diesem kleinen Mangel ist das Büchlein eine gehaltvolle Einführung, die wertvolle Erkenntnisse vermittelt.

Münster/Westf.

P. Bernward Willeke OFM

LUBIENSKA DE LENCAL, HELENE: *La Liturgie du Geste* (Bible et Vie Chrétienne). Editions de Maredsous/Belgique, 1956. 100 S.

Die Verfasserin, zweifellos eine pädagogisch begabte Frau, bietet eine sehr tiefe Darstellung der Gesten in der Liturgie. Sie geht vom Vorbild Jesu aus, wechselt dann herüber zum Alten Testament und zu den natürlich angeborenen Gesten des Menschen. Danach beschäftigt sie sich mit Gesten und Haltungen der

liturgischen Riten, ihrer Aufeinanderfolge und Abwechslung. Im letzten Kapitel spricht sie von der liturgischen Geste, die den ganzen Menschen ergreift. Voraus geht das Wort: „Um in die Fülle des liturgischen Gebetes einzugehen, muß man lernen, den Körper beten zu lassen“ (73). Der Abschluß des Büchleins ist der Aszese des Gestus und der Gott-Ergriffenheit geweiht. Dieses aus dem Geiste der Liturgie geprägte Werk stellt auf S. 92 eine Reihe von Erziehungsfehlern für Elternhaus und Schule heraus. Die alte Schule machte aus uns Mechaniker, die neue fällt in andere Irrtümer. Im Gesamt der Erziehung soll die Liturgie Vorbild und Muster, verbindlicher Maßstab und wegweisende Richtschnur sein. Wenn wir von Tag zu Tag Fortschritte unserer Schüler konstatieren, wenn wir sie aufmerksamer, gehorsamer, ordentlicher, liebenswürdiger, froher sehen, dann verdanken wir das der Aszese des Gestus. Die Erziehung zur Geste spielt in unsern Klassen eine wesentliche Rolle. Am Fortschritt ihrer Haltung messen sich die geistigen und seelischen Erfolge.

Münster (Westf.)

A. Burgardsmeier

LY ABDOULAYE: *Les Masses Africaines et l'actuelle condition humaine*. Editions Présence Africaine. Paris 1956.

Das Anliegen dieses Buches ist ein politisch-ökonomisches. An Hand eines großen Belegmaterials versucht der Vf. eine Analyse der Situation zu geben, in der sich die afrikanischen Massen befinden, d. h. die Afrikaner, die ihrer alten Kultur entwurzelt, geistig oder wirtschaftlich verproletarisiert, in den europäischen Zentren der westafrikanischen Kolonien Frankreichs, besonders des Senegalgebietes leben. Aus typisch sozialistischer Sicht heraus wird das Problem dieser Massen darin gesehen, daß man es diesen Menschen verwehrt, die Einfügung ihres Landes in die Weltwirtschaft von sich aus durchzuführen und den materiellen Nutzen daraus zu ziehen.

Zweifellos ist die wirtschaftliche Ausbeutung eines Landes durch Fremde ein ungerechter Zustand und zweifellos hat Ly recht, wenn er dafür den Imperialismus der Kolonialmächte verantwortlich macht und scharf angreift — Dinge, die hier nicht zum erstenmal gesagt werden. Es ist auch richtig und instruktiv, wie Ly aufzeigt, daß auch in Europa der Imperialismus zu einer kolonialistischen Stellung der einen Völker gegenüber bestimmten anderen geführt hat, und daß er derselbe ist, ob er nun ein sozialistisch-kommunistisches oder ein kapitalistisches Gewand trägt. Gut wird auch gezeigt, daß die bisherigen Revolutionen, weder die der Arbeiter, noch die der Bauern, aus dieser imperialistischen Knechtung herausgeführt haben, sondern daß auch sie schließlich im gleichen Imperialismus versandet sind. Um so eigenartiger mutet es dann aber an, wenn der Vf. nun als Rettung aus dem Imperialismus in Afrika die afrikanischen Massen zu einer neuen Revolution aufruft, zur anti-imperialistischen Revolution der Kolonialen. Dieser gibt er dieselbe rein materialistische, ökonomisch-politische Zielsetzung, wie sie die bisherigen mißglückten Revolutionen hatten.

Diese Patentlösung verrät eine oberflächliche und rein äußerliche Sicht auf die Probleme Afrikas, die viel tiefer liegen. Wenn auch alle europäischen Kolonialisten und Imperialisten aus Afrika vertrieben wären, so blieben dort zurück die schwarzen afrikanischen Imperialisten. Es sind die vielen Afrikaner, die, halbgebildet aber um so mehr eingebildet, eine üble manirierte Kopie europäischen Lebens spielen, und zwar in politisch und wirtschaftlich wichtigen Positionen. Diese Leute haben es in europäischen Schulen, zum großen Teil in Europa selbst,

den Weißen nicht nur gut abguckt, wie man mit Eleganz eine gewichtige Brille trägt und wie man weise klingende Phrasen mit der rechten Betonung hersagt, diese Leute haben sich auch eine durchaus imperialistische Denkweise zu eigen gemacht und sind nur zu sehr bereit, auf den Posten, die sie erjagt haben, es gegenüber ihren Volksgenossen ihren weißen imperialistischen Lehrmeistern in diesem einträglichen Ressort mindestens gleich zu tun. Die anti-imperialistische Revolution der Kolonialen in Afrika hat also die besten Aussichten, in einen schlimmeren Imperialismus zu führen, als Afrika ihn bisher hatte.

Nein, das Problem der afrikanischen Massen kann nicht aus europäischer Sicht und nicht von europäisierten Menschen gelöst werden, sondern nur von Afrika selbst her, vom echten, nicht vom Renegaten-Afrika her. Man muß den Afrikanern die Möglichkeit lassen, nicht eine ihnen wesensfremde politische und wirtschaftliche Ordnung aufzubauen, in der sie nie heimisch sein werden, sondern auf allen Gebieten ihren Lebensstil zu leben und nach diesem, nicht nach einem fremden Lebensstil das Afrika der Zukunft zu gestalten.

Will man den Imperialismus wirklich ausrotten, dann muß seine Wurzel ausgerottet werden. Und die ist, in Europa ebenso wie in Afrika, der unchristliche, rein materialistische Lebensstil des weißen Mannes. Von Grund aus ist dieser dem afrikanischen Menschen fremd, die soziale, politische wie wirtschaftliche Struktur der afrikanischen Gemeinschaften beruht dort, wo der afrikanische Mensch wirklich noch sein Leben lebt, auf der Bindung an eine nichtmaterielle, höhere Welt. Europas nicht-imperialistische Aufgabe in Afrika ist es, diese Bindungen, wo sie noch bestehen, zu verstärken und zu vertiefen, wo sie verschwunden sind, sie wieder zu knüpfen. Und dazu hat Europa nur ein Mittel, eigentlich das einzige nicht-materialistische, was es heute noch besitzt, das Christentum. Aber die Mission, die es bringt, muß von ihrer bisherigen Bindung an den Imperialismus gelöst und von ihren allzu kolonialistischen Methoden befreit werden, soll ihr Werk nicht hinweggefegt werden von der antiimperialistischen Revolution. Es darf Afrika kein Christentum in europäischen Formen angeboten werden, das wird nur oberflächlich an der Oberfläche haften. Es muß hier ein Christentum wachsen, das integriert ist in die uralten afrikanischen Lebens- und Kulturstrukturen, die auch gegenüber dem Imperialismus bis heute eine unverwüsthche Lebenskraft bewiesen haben.

R. J. Mohr

NIKOLAUS VON KUES: *Der verborgene Gott*. Ein Gespräch zwischen einem Heiden und einem Christen. Lateinisch und deutsch. Übertragung und Nachwort von Fritz Stippel. 3. Aufl. Freiburg (Verlag Wewel) 1952. 52 S. 3,20 DM.

Wer heutzutage vom „verborgenen Gott“ (Is 45, 15) spricht, muß befürchten, agnostizistisch mißverstanden zu werden, als mache das „Dunkel“, das Gott den irdisch-menschlichen Augen entzieht, auch gleich schon seine Existenz zweifelhaft. In dem cusanischen Dialog steht das Wort „Verborgenheit“ für die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens, auf das die ganze Sehnsucht des Menschengeistes, „in der Wahrheit zu stehen“, hingeht, zu dessen (univok-)begrifflicher Erfassung jedoch alle Mittel menschlicher Dialektik versagen. Von dieser Erkenntnis überwältigt und anbetend niedergeworfen, wird hier ein „Christ“ von einem „Heiden“ nach dem Gott, den er anbetet, gefragt. Der Heide findet es nämlich wunderlich, daß man anbete, was man nicht kenne, der Christ aber noch wunderlicher, ja widersinnig, anzubeten, was menschliches Wissen begreife. So sieht denn auch der Christ den Hauptunterschied zwischen christlicher und heid-

nischer Religion darin: „Wir verehren die Wahrheit selbst als absolut, unvermischt, ewig und unaussprechlich, ihr aber verehrt sie . . . so, wie sie in ihren Werken ist.“ Das Zwiegespräch endet damit, daß auch der Heide im Verlangen, „in der Wahrheit zu stehen“, den Gott preist, der „den Augen aller Weltweisen verborgen ist“. Daß für Cusanus auch das Wissen um die Verborgenheit Gottes nicht das Letzte bedeutet, sondern nur eine Etappe auf dem Wege zur „Belehrung“ unserer „Unwissenheit“ durch Christus, zeigt eine spätere Predigt, in der er (wie übrigens auch schon in *De docta ignorantia*) die jüdische Religion als die des Unbekannten Gottes charakterisiert und in Christus, dem Gott-Menschen, die Erfüllung sowohl der jüdischen wie der heidnischen Gottesverehrung erblickt (vgl. Jg. 1956, S. 1, dieser Zeitschrift). — Stippel weiß in seinen Erläuterungen dem modernen Menschen auf mancherlei Wegen das Verständnis des gedankenschweren cusanischen Dialogs näherzubringen. Text und Übersetzung stützen sich leider nicht auf das noch vorhandene Autograph (Cod. Cus. 220, fol. 113), sondern auf die ungenaue Basler Edition.

Remagen

R. Haubst

PIRSCH, F.: *Durch Quiz zur Bibel*. Ein Hilfsbuch für den Religionsunterricht. P. Pattloch, Aschaffenburg 1957. S. 180. Kart. DM 6,80.

Was der Verf. vorschlägt und durchführt, ist, gelinde gesagt, eine Spielerei. Ausnahmsweise kann man so etwas versuchen. Aber man muß sich dabei vor Augen halten, daß diese Methode nur das Gedächtnis der Schüler beansprucht und Verstand und Willen nicht weiterhin intensiviert. Ja, es hat sich beim Quiz schon längst herausgestellt, daß die besten Antworten von solchen gegeben werden, die einseitig Gedächtnismenschen sind und dadurch keinerlei Rückschlüsse möglich machen auf die Intelligenz. Es geht im Religionsunterricht nicht um Vermittlung von vielem Wissen, sondern um Förderung und Weckung des religiösen Lebens, um die Gestaltung eines sittlichen Charakters, um Frömmigkeit und Heiligkeit. Das ist seit langem schon der Standpunkt der heutigen Religions-Pädagogik.

Münster (Westf.)

A. Burgardsmeier

SODER, JOSEF: *Die Idee der Völkergemeinschaft*. Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts. Alfred Metzner Verlag, Frankfurt a. M./Berlin 1955. XIV + 143 S. DM 14,40.

Das in der von W. Schätzel u. H. Wehberg herausgegebenen Reihe „Völkerrecht und Politik“ als Bd. 4 erschienene Werk behandelt die sozialphilosophischen Grundlagen des Völkerrechts nach der Lehre des Francisco de Vitoria, des ersten modernen Völkerrechtlers im Abendland. Der große spanische Dominikaner und Scholastiker des „siglo de oro“ bietet in seinen zahlreichen Vorlesungen und Schriften zwar kein geschlossenes System der philosophischen Grundlagen des Völkerrechts, wohl aber alle jene Elemente, die zu seiner metaphysischen Begründung unentbehrlich sind. Diese von Vitoria gebotenen Elemente zu sichten, zu ordnen und in ein gewisses System zu bringen, hat sich Soder zum Ziel gesetzt.

Nach einem sehr interessanten Einleitungskapitel über Leben und Werk Vitorias in kulturkritischer Sicht behandelt S. in einem allgemein verständlichen, klaren Stil folgende Themen: Die Subjekte der Völkergemeinschaft oder die

Staatsphilosophie, die natürliche Völkergemeinschaft als soziale Erscheinung, die anthropologisch-metaphysischen Grundlagen der Völkergemeinschaft, das Recht der Völkergemeinschaft und schließlich in einem Abschlußkapitel die subjektiven Grundrechte der Glieder der Völkergemeinschaft.

Von besonderem Interesse dürften für die Leser dieser Zeitschrift die Grundsätze sein, die Vitoria bezüglich des Rechtes auf Verkündigung der Wahrheit vertritt. „Wenn sie (die Spanier) das Recht auf freien Verkehr und Handel mit jenen (den Indianern) haben, dann können sie auch diejenigen, die sie hören wollen, die Wahrheit lehren, besonders in Sachen, die sich auf das Heil und die Glückseligkeit beziehen, noch mehr als in Sachen, die irgendeine menschliche Disziplin angehen.“ (S. 136—157). Ein Dreifaches wird hier behauptet: 1. Das Recht auf die Verkündigung der Wahrheit folgt aus dem Recht auf freien Verkehr und Handel. 2. Gegenstand dieser Verkündigung ist die Wahrheit im allgemeinen d. h. die Wahrheit sowohl in religiösen als auch in allgemeinemenschlichen Dingen. 3. Vorausgesetzt wird, daß die Einheimischen willig sind, die Wahrheit zu hören.

Wegen des interessanten Inhaltes und der klaren Darstellung kann das Buch bestens empfohlen werden.

P. Dr. J. Jassmeier, MSC

1. VESEY, PAUL: *Elfenbeinzähne*. Gedichte eines Afro-Amerikaners. Ausgewählt und übertragen von Janheinz Jahn. Heidelberg, Wolfgang Rothe Verlag. 47 S. Kart. DM 5,80. — 2. SEDAR SENGHOR, LEOPOLD: *Tam-Tam-Schwarz*. Gesänge vom Senegal. Ausgewählt und übertragen von Janheinz Jahn. Heidelberg, Wolfgang Rothe Verlag. 64 S. Leinen DM 7,80. — 3. CESAIRE, AIME: *Sonnendolche*. Lyrik von den Antillen. Ausgewählt und übertragen von J. Jahn. Heidelberg, Wolfgang Rothe Verlag. 88 S. Kart. DM 7,80.

Hier eine willkommene Gelegenheit, meisterhaft von J. Jahn vermittelten Stimmen aus Völkern zu lauschen, mit denen wir in den Missionen zu tun haben, ihrem Klang, ihrem Ton, ihrer Melodie, ihrer Magie, ihrem Anliegen wie auch ihren Visionen und Auditionen, aus denen sie geboren sind. Es sind Stimmen, die packen. Freilich sind es auch jeweils zwei Seelen in einer Brust. Neues ist da, aber auch Altes, ein comeback oder wenigstens Sehnsucht nach dem Alten. Viele von unseren christlichen Weisen klingen demgegenüber starr, alt, müde, nicht jugendlich, kräftig und frisch genug. Haben wir in den Missionen Kräfte gelähmt und gehemmt?

1. Paul Vesey, geb. 1913 in Georgia (USA), ähnelt in seinen englischen Dichtungen den nordamerikanischen Negerlyrikern in der Kunstrichtung und in den biblischen Vergleichen, geht aber neue, eigene Wege. Was hier zum Ausdruck kommt, ist Afrika, so wie es in Vesey lebt. Hier haben wir altafrikanische Magie, alte Götter, kosmische Bezüge, schwarze Götzenbilder, sexuelle Triebe, Aufstand gegen den „schwarzen Calvin“, den Puritanismus, und die moderne Zivilisation. — 2. Sédar Senghor, geb. 1906 im Senegal, Professor, Vertreter Senegals in der französischen Nationalversammlung, Franzose geworden und doch schwarzer Afrikaner geblieben, lauscht „dem pochenden Pulsschlag Afrikas“ (17) und will „den Duft unserer Toten atmen, daß ich ihre Lebensstimme empfangen und weitertrage“ (17). Die Themen sind Frauen, Liebe, Afrika, „wo jetzt die Gewaltherrschaft dahinstirbt“, die Welt der Weißen („seifige Lieder des weißen Mannes“; in New York „nirgends ein Buch der Weisheit“, 21; „all die hygienische Liebe“). „New York laß schwarzes Blut zufließen deinem Blut“ (23).

Furchtbar das Gedicht „Paris im Schnee“. Daneben tönt Christliches von ferne an: Christus, Weihnachten, Allerheiligen usw. Am Kopf der Gedichte musikalische Hinweise. Die Gedichte sollen gesungen, von Instrumenten begleitet und getanzt werden. — 3. *Césaire*, früher Bürgermeister auf seiner Heimatinsel Martinique, jetzt Vertreter dieser Insel in der französischen Nationalversammlung, dem Kommunismus verschworen, aber jetzt aus der kommunistischen Partei Frankreichs ausgetreten! Alle Schwarzen der ganzen Welt kennen ihn und sehen in ihm ihren geistigen Führer. In seinen Gedichten entläßt sich unheimliche Kraft. Hier ist Zorn, Wildheit, Besessenheit, „bäuerliche Lebenskraftphilosophie“, hier Verlangen nach Befreiung der Neger, nach Sturz der gegenwärtigen Unordnung, nach Wiederkehr der Urordnung. Geradezu unheimlich wirken die „Notizen von einer Heimkehr“. „Es steht auf, das Negerpack“ (79). Vieles hier, was den Missionar auf das tiefste betroffen macht.

Thomas Ohm

### EINGESANDTE BÜCHER

In der ZMR gelangen in der Regel nur Publikationen missions- und religionswissenschaftlicher Art zur Besprechung. Andere Schriften, die bei der Redaktion eingehen, werden kurz angezeigt.

F. AMIOT: *Geschichte der hl. Messe* (Histoire de la Messe). Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, hrg. v. Joh. Hirschmann. IX. Reihe, 3. Bd.) Paul Pattloch Verlag / Aschaffenburg (1957), 138 S.

R. BIOT: *Das Rätsel der Stigmatisierten* (L'énigme des stigmatisés). Bibliothek Ekklesia, 4. Paul Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1957, 149 S.

L. E. LUKE: Die marxistische Frau: Sowjetische Varianten. (Aus E. J. SIMMONS: *Der Mensch im Spiegel der Sowjet-Literatur*. Steingrüben Verlag Stuttgart.) Sonderdruck für das Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen. 112 S.

*Piroge*. Missionstaschenbuch aus Knechtsteden. Schriftleitung: Bruno Güthoff CSSp. Verlag: Missionshaus Knechtsteden über Neuß 2. 127 S.

A. RETIF S.J.: *Was ist katholisch?* (Catholicité). Der Christ in der Welt, IV. Reihe, 6. Bd. Paul Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1958, 121 S.

*Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus*, übersetzt und erklärt von Jakob Schäfer, vollständig neu bearbeitet von Nikolaus Adler. Steyler Verlagsbuchhandlung / Kaldenkirchen (1957) 250.—270. Tausend. XXXII + 986 S. DM 6,80.

H. VAN STRAELEN SVD: *Gabriel Marcel*. Published by Maruzen. Tokyo 1957, 250 S. Yen 275,—.

*Jan*. Organo oficial del Centro de Investigaciones antropológicas de Mexico.

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes*: Dr. P. JOH. BETRAY SVD, St. Gabriel, Mödling bei Wien. — Univ.-Prof. Dr. HERBERT DOMS, Münster/Westf., Krummer Timpen 57. — Dr. P. ADELHARD KASPAR OSB, Abtei Münster-schwarzach/By. — Dr. P. J. A. OTTO SJ, Bonn, Lennéstr. 5. — Abbé W. PROMPER, rue de Tervueren, 56, Louvain/Belgien. — Lic. theol. HEINZ ROBERT SCHLETTE, München 23, Herzogstr. 5/III. — Dr. P. RIGOBERT VÖGELE OFMCap, Münster/Westf., Kapuzinerstr. 27—29. — P. VENANCIO WILLEKE OFM, C. p. 1931, Recife — Pernambuco (Brasilien).

## „BIN ICH NICHT EIN APOSTEL?“

Vom Selbstwertgefühl des Missionars

von Thomas Ohm

Mit „Selbst“ ist im folgenden nicht das oberflächliche Ich, das Alltags-Ich, sondern das tiefere Selbst des Menschen mit allem zu ihm Gehörenden gemeint und mit „Selbstwertgefühl“ das Werterlebnis des eigenen Selbst, der eigenen Person und der eigenen Tätigkeit. Statt Selbstwertgefühl könnte auch Selbstbewußtsein stehen, wenn das Wort in seinem tieferen Sinn genommen würde, im Sinn des gefühlbetonten Bewußtseins vom eigenen Sein und Dasein, Herkommen und Bedeuten, nicht im Sinn der conscientia, des Wissens des Menschen um sich selbst im Gegensatz zu seinem Wissen um andere und anderes. Da aber dieser Ausdruck eine Verengerung erfahren hat und gewöhnlich als Verwandter der Ausdrücke Eitelkeit, Stolz, Hochmut erscheint, wählen wir im folgenden gewöhnlich das Wort Selbstwertgefühl.

Unter missionarischem *Selbstwertgefühl* ist unseren Ausführungen gemäß das Gefühl zu verstehen, das der Glaubensbote von sich selbst hat, von seiner Erwählung, seiner Sendung, seinem Amt, seinen Vollmachten, seinem Werk, seiner Auswirkung, seiner Bedeutung und seiner Würde, kurz seinem Wert.

Wir brauchen kaum zu erklären, warum wir uns mit diesem Selbstwertgefühl befassen. Es lohnt sich, das geistige Portrait des Missionars zu zeichnen und in diesem Portrait auch das Bild und Gefühl des Missionars von sich selbst erkenntlich zu machen. Ja dieses gehört sogar zu den Phänomenen, die mit Vorzug studiert zu werden verdienen. Denn es geht hier um die Mitte der Existenz, die der Missionar darstellt, und das Innerste des Lebens, das er führt. Dazu kommt, daß die Tätigkeit des Missionars ohne sein Selbstwertgefühl unverstanden bleibt. Jene hängt weithin von dem Bilde und Gefühle ab, das der Glaubensbote von sich selbst hat. Noch wichtiger ist etwas anderes. In der menschlichen Existenzweise gehen in unseren Tagen Erschütterungen und Veränderungen vor sich. Auch und gerade in der missionarischen. Nicht wenige sind in ihren Tiefen unsicher, sind sich selbst wie einst der hl. Augustinus zur Frage geworden. Es ist Zeit, bei sich eine Inventur vorzunehmen, sich zu überdenken, sich zu besinnen, sich zu überprüfen und gegebenenfalls auch sich zu korrigieren<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zu den Desiderata der Missionswissenschaft gehört sicher eine Geschichte des missionarischen Selbstbewußtseins.

Aber ist es denn überhaupt möglich, Maßgebliches und Tieferes über das Selbstwertgefühl des Missionars zu sagen? Ist nicht jeder Mensch ein Geheimnis, nicht jedes „Individuum“ ein „ineffabile“? Liegt nicht dichtes Geheimnis über der Lebensmitte und dem Wesenskern jedes Menschen? Erst recht des Missionars? Die Antwort fällt uns schwer. Nur zu gut kennen wir die Schwierigkeiten. Trotzdem wagen wir den Versuch.

## I.

Beim Begründer der Weltmission vereinte sich mit tiefster Demut höchstes Selbstwertgefühl. *Christus* wußte sich als Gottes Gesandten und Gottes Sohn, als Erlöser und Herrn der ganzen Welt. „Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden“ (Lk 10, 22). Dieser Jubelruf sagt alles<sup>2</sup>.

Auch die *Apostel* hatten Selbstwertgefühl. Sie waren von *Christus* erwählt, des intimsten Verkehrs gewürdigt und in die ganze Welt gesandt worden. Sie sollten Licht der Welt sein, jeder Kreatur das Evangelium verkünden, die Königsherrschaft Gottes ausrufen und dem Herrn die Wege bereiten. Das blieb nicht ohne Wirkung auf sie, ihr Selbstwertgefühl und ihre Haltung. Ein schlagendes Beispiel ist Petrus mit seiner Predigt vor der am Pfingstfest versammelten Menge (Apg 2, 14—40) und seiner Rede vor dem Hohen Rat (Apg 3, 12—26). Aus diesen Reden spricht ein Wissen um die eigene Berufung und Sendung. Petrus zeigt hier eine Hoheit, die bis dahin keiner an ihm wahrgenommen hatte.

Und erst Paulus!<sup>3</sup> Er ist „mit Furcht und großem Zagen erfüllt“ (1 Kor 1, 3), ist „weiter nichts als Diener“ (1 Kor 2, 5). Und doch! „Paulus, nicht von Menschen, noch von einem Menschen zum Apostel bestellt, sondern von Jesus Christus und Gott dem Vater“ (Gal 1, 1). „Bin ich nicht ein Apostel? . . . Seid ihr nicht mein Werk im Herrn?“ (1 Kor 9, 1). „Ich bin der Meinung, daß ich den ‚Überaposteln‘ in nichts nachstehe“ (2 Kor 11, 5). Der Völkerapostel wendet auf sich das Wort an: „Ich habe dich zum Licht gesetzt für die Heiden, damit du Heil verbreitest bis an das Ende der Erde“ (Apg 13, 47). „Ich habe euch ja in Christus Jesus durch die Heilsbotschaft gezeugt“, schreibt er an die Korinther (1 Kor 4, 15). Die Stellen ließen sich mehren. Immer wieder kommt bei Paulus starkes Selbstbewußtsein zum Ausdruck, und zwar ein Bewußtsein, nicht aus sich selbst, durch sich selbst und für sich selbst zu leben, sondern aus, durch und für Christus. In ihm ist ein anderes Leben. „Christus lebt in mir.“ Diesem Selbstbewußtsein entspringen die überwältigenden Kraftäußerungen. Philipp Seidensticker schreibt mit Recht: „Die ‚wuchtige und kraftvolle‘ Sprache des Völkerapostels . . . zeugt von einem Selbstbewußtsein, das sehr wohl um die überragende Stellung eines Apostels und Priesters weiß und diese Auszeichnung eines Men-

<sup>2</sup> Über das ἐγώ in den Worten Jesu vgl. etwa E. STAUFFER im ThWzNT II, 345—358.

<sup>3</sup> Über das ἐγώ bei Paulus ebd. 354—360.

schen durch Gott auch zu beschreiben, zu verteidigen und zu rühmen weiß“<sup>4</sup>.

Die *mittelalterlichen Missionare* unterschieden sich in vielem von den Aposteln. Aber auch ihnen fehlte das entsprechende Selbstwertgefühl nicht. St. Augustinus, der Apostel Englands, hatte viele Ängste in seinem Wesen. Dem Mann, der das Abendland mit geschaffen hat, dem hl. Bonifatius, war das Herz nicht selten bedrückt, bedrängt und gepreßt. Aber beide verstanden es, vor Königen und Fürsten aufzutreten. Es war Regel für die Glaubensboten, zuerst zu den Königen, Fürsten und Herzögen zu gehen, Regel, weil sich diese Methode empfahl, Regel aber auch, weil es dem Selbstwertgefühl des Missionars gemäß war. Immer wieder begegnet uns dieses großartige Selbstwertgefühl, bei Remigius von Reims vor Chlodwig, bei Kolumban von Hy und bei Kolumban von Bobbio. Sie und viele andere zeigten das rechte Selbstwertgefühl derer, die Gesandte und Herolde Christi sind. Der „Knecht der Knechte Gottes“, der Mann, der das Kloster nie vergessen konnte, war bedrückt und wußte sich doch beauftragt, für die Verkündigung des Evangeliums in vielen Ländern zu sorgen: Gregor der Große. Selbst der demütige Franz von Assisi wußte vor dem Sultan von Ägypten aufzutreten. Erst die islamische Sturmflut hat in diesem Punkt Änderungen herbeigeführt. Die mohammedanische Eroberung christlicher Kerngebiete war die erste große „Niederlage“ in der Geschichte des Christentums und konnte bisher nicht rückgängig gemacht werden, weder durch Unternehmungen wie die Kreuzzüge, noch durch Bemühungen wie die des hl. Franz von Assisi, des hl. Thomas v. A. und des Ramon Lul. Seit jenen Tagen galten die Mohammedaner als unbekehrbar. Man führte Krieg gegen sie, bekehrte sie aber nicht. Das war eine Wunde, und diese Wunde ist bis heute nicht geheilt, so wie bei Bernhard von Clairvaux die Wunde nicht geheilt ist, die ihm das Scheitern des zweiten Kreuzzuges schlug. Jeder echte Missionar spürt in seinem Selbst, in seinem Bewußtsein, in seiner Seele jene Wunde. Man hilft sich über das Schwere wohl dadurch hinweg, daß man alle Eroberungen des Islam mit dem Schwerte und den Mangel an Bekehrungen mit den Gefahren der letzteren erklärt. Aber das nützt uns wenig.

Im Zeitalter der *Entdeckungen* herrschte bei den Glaubensboten ein geradezu erstaunliches Selbstwertgefühl. Man trat auf als Gesandter des spanischen oder portugiesischen Königs und ergriff in seinem Namen von Ländern und Stämmen und Völkern Besitz. Man war von Gott gesandt, hatte das Höchste zu bringen und glaubte deswegen, die Welt im Sturm erobern zu müssen und auch zu können. Ein hl. Franciscus Xaverius erklärt: „Ich ein großer Sünder“<sup>5</sup>, entfaltete aber, wenn es ihm notwendig

<sup>4</sup> PH. SEIDENSTICKER, Von der Gnade priesterlicher Gegenwart. In: *Sanctificatio nostra* 18, 1953, 289.

<sup>5</sup> *Die Briefe des Francisco de Xavier*, ausgewählt, übertragen und kommentiert von E. von Vitzthum. Leipzig 1939, 108.

erschien, vor den Großen Pracht und Glanz. Dem König João III. von Portugal glaubte er sagen zu dürfen, „daß noch niemand in diese indischen Reiche gekommen ist, der von den hier ansässigen Portugiesen so sehr geehrt und geliebt worden ist wie ich“<sup>6</sup>. Sicherlich nicht Worte, die von falscher Demut Zeugnis ablegen. Robert Nobili trat als Radscha aus Rom und als Brahmane auf.

Auch in der *neuesten Missionsphase*, d. h. der Zeit, die etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt, ist bei unseren Glaubensboten immer großes Selbstwertgefühl gewesen. Man hatte Ansehen, Einfluß und Macht. Der Afrikamissionar kam den Negern vor wie ein Herr, der alles vermag. Die Leute waren von ihm abhängig und wurden von ihm wie „Kinder“, „Naturkinder“, „Primitive“ behandelt. Unsere Glaubensboten in China hatten eine Position inne, der sich selbst Gerichte beugen mußten. Jeder Weiße hatte damals den Farbigen gegenüber einen Überlegenheitskomplex. Was die Gelben, Braunen und Schwarzen an Kräften und Leistungen besaßen, war unbedeutend oder minderwertig. Von dieser Mentalität haben sich nicht einmal unsere Missionare immer völlig frei halten können. Dieser Denkweise und Haltung entsprach das Siegesbewußtsein. Nicht wenige redeten von einer „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ und einer „Entscheidungsstunde der Weltmission“ und träumten von raschen Fortschritten und glänzenden Siegen. Aber während das Selbstwertgefühl des Missionars in dieser Hinsicht Mängel aufwies, war es in anderer bewundernswert. Als ich einmal in Singapur Missionare von Scheut fragte, ob sie sich nicht die Stadt ansehen wollten, antworteten sie: „Nein, wir sind keine Touristen.“ Hier waren Leute, die wußten und fühlten, was es heißt, Herolde, Gesandte und Missionare Christi zu sein.

## II.

Inzwischen hat sich vieles gewandelt. Gewiß, das Selbstwertgefühl ist unseren Glaubensboten keineswegs abhanden gekommen, und die Art von Selbstwertgefühl, welche die Kirche im Verlaufe der Missionsgeschichte bei ihren Missionaren entwickelt hat oder sich entwickeln ließ, ist nicht aus der Welt verschwunden. Der Typus von Mensch, den die Glaubensboten darstellen, ist nicht so leicht und so schnell zu verändern. Wir können in gut christlichem Sinn stolz sein auf den Geist, den die meisten Missionare immer noch zeigen. Aber gewisse *Verluste* an Selbstwertgefühl, gewisse *Erschütterungen* im Selbstwertgefühl oder wenigstens gewisse Veränderungen in ihm sind nicht zu verkennen. Alles fließt. Alles wandelt sich in unseren Tagen, die Welt, das Klima, die Politik, die Wirtschaft, die Kunst, das Geschichts-, Kultur- und Europa-Bewußtsein und vieles andere. Wäre es kein Wunder, wenn das missionarische Bewußtsein in dieser Hinsicht eine Ausnahme bilden würde? Sicherlich!

<sup>6</sup> ebd. 129.

Ganz allgemein läßt sich sagen, daß bei den Glaubensboten, wenigstens bei diesen und jenen, das Selbstwertgefühl an Kraft und Hoheit verloren hat, verloren hat schon deswegen, weil das Selbstbewußtsein und das Ansehen des Abendlandes und seiner Bewohner gelitten hat. Der Missionar, der vor 50 oder 100 Jahren in die Welt hinauszog, hielt Europa für *den* Erdteil und die europäische Kultur für *die* Kultur. Träger und Exponent des Abendlandes und seiner Kultur aber war er. Das machte selbstbewußt. Jeder Missionar empfand sich z. B. dem Neger als überlegen. Inzwischen ist, im Gespräch mit dem Osten und unter dem Druck des Geschehens, dieser Glaube an das Abendland zusammengebrochen. Der alte Kultur-, Zivilisations- und Fortschrittsglaube, den auch der Missionar teilte, ist erledigt. Auch und gerade der Missionar fühlt den Boden unter sich schwanken, so wie etwa der hl. Augustinus, als das römische Reich in seinen Grundfesten wankte.

Vielleicht noch stärker hat das Geschehen in den Missionen als solchen gewirkt. Wir haben große Erfolge erzielt und dürfen von Wundern der Kirche unter den Völkern<sup>7</sup> sprechen. Aber wir haben vieles nicht gefunden, was wir erwarteten, die wirkliche „Unruhe zu Gott“, das lebendige Verlangen nach dem Heil und den starken Zug zum Christentum hin. Viele Menschen haben überhaupt keine Sehnsucht nach Erlösung und Heil und keinen Wunsch nach Missionaren. Ja, viele stehen den letzteren ablehnend, feindlich, haßerfüllt gegenüber. Die Mission hat nicht jene Siege errungen, die sie erhoffte und des Christentums, Christi, der Frohbotschaft, der Gnade wegen erhoffen zu können glaubte. Der große Optimismus ist Lügen gestraft worden, und manche Hoffnungen haben sich als Utopien erwiesen. Die heidnischen Religionen sind immer noch da, und der Islam ist alles eher als vernichtet. „Der Islam eine Flamme“ hat man ausgerufen, und zwar mit Recht. Nach wie vor sieht alles nach etwas anderem aus als nach einer Bekehrung der Muhammedaner. Der Anblick des Judentums stimmt nicht freudiger. Die Verbrechen sogenannter Christen und christlicher Völker an den Juden sind so zahlreich und groß, daß die Bekehrung der Juden aussichtsloser zu sein scheint denn je. Besonders schwach ist unser Selbstbewußtsein gegenüber dem Atheismus und Kommunismus. Diese haben in vielen Ländern ein für die Mission ungünstiges geistiges Klima geschaffen. Und mehr, wir haben ihnen gegenüber nicht allerorten das Erreichte zu halten und zu bewahren vermocht. An verschiedenen Fronten haben wir nicht bloß die Initiative verloren, sondern sind wir auf dem Rückzuge. Das Geschehen in China hat wie ein Blitz eingeschlagen. Man hat es mit Recht als ein Debacle bezeichnet. Jeder erfährt und erlebt heute die Ferne und das Schweigen Gottes. Unsere Kräfte des Denkens reichen nicht aus, um im Geschehen der Gegenwart den tiefen Sinn zu erkennen oder das planvolle Tun Gottes zu sehen. Die Vorgänge lasten um so mehr auf uns, als wir an den Vorgängen nicht völlig unschuldig sind. Nur an eines sei erinnert. Jene Missionare, die zu ihrer Zeit den eigenen Regierungen halfen, Ge-

<sup>7</sup> Vgl.: *Das Wunder der Kirche unter den Völkern*. Herausgeg. v. M. Schlunk. Stuttgart und Basel 1939.

bierte und Konzessionen in China zu erwerben, haben nicht entfernt daran gedacht, Unrecht zu tun und der Mission zu schaden. Aber sie haben Unrecht getan und der Mission geschadet. Das alles nimmt den Missionaren und auch uns viel von der früheren Selbstsicherheit, dem früheren Selbstbewußtsein, dem früheren Selbstwertgefühl. Wir sind uns unseres Tuns nicht mehr so sicher wie in vergangenen Zeiten. Auch der Blick zu uns herüber ermutigt und erhebt uns nicht in jeder Beziehung. Denn es gibt Missionen, in denen sich Zersetzungserscheinungen bemerkbar machen.

In gleicher Richtung hat vieles gewirkt, was in der Kirche und von seiten der Kirche getan wurde. Man hat den Missionar immer mehr in seiner Stellung, seinen Möglichkeiten und seiner Auswirkung eingeschränkt. Ein „Pioniermissionar vom klassischen Typus“ ist heute fast nirgendwo mehr möglich. Dafür wird zu viel von oben dirigiert, von Rom, von der Propaganda, von den Ordensleitungen, von den Zentralen, was hier in keiner Weise bemängelt werden soll. Der Missionar kann sich nicht einmal ein Auto kaufen, wo er will. Das drückt. Die Sache ist um so „schlimmer“, als mancher Missionar das Gefühl hat, vom grünen Tisch aus geleitet zu werden, von Menschen, die nicht genügend Orts- und Sachkenntnis haben. Alles wird nach Möglichkeit gleichgeschaltet. Dazu kommt, daß man dem Missionar und den Missionaren das Verfügungsrecht über vieles und die Sachherrschaft einschränkt. Man denke nur an die Trennung von Ordens- und Missionseigentum oder an die Übergabe bestimmter Gebiete von einem Orden an den andern.

Auch der Glaube und das Gefühl, den „Kairos“, die Zeit des Heiles nicht genügend ausgenützt zu haben, hat das Selbstwertgefühl gemindert. Alle wissen, daß in den vergangenen Jahrzehnten Größtes getan und gelitten wurde. Aber es scheint vielen heute doch zu wenig gewesen zu sein. Wir sind nicht Christen genug gewesen und haben nicht genügend gearbeitet.

Bei den Nichtchristen umgekehrt ist das Selbstbewußtsein bedeutend gewachsen, bei den Orientalen, den Chinesen, den Indern und sogar den Negern. Diese werden immer selbstbewußter. Welches Selbstwertgefühl spricht nicht aus den Werken Aurobindos und Radhakrishnans! Nach ihnen und anderen hat der Osten, besonders Indien, dem Westen vieles und Entscheidendes zu bieten. Völkern gegenüber wie jenen Indonesiern ist das frühere Selbstbewußtsein gar nicht mehr möglich. Die Muhammadaner fühlen sich heute stärker denn je. Und erst die Kommunisten und Atheisten! Verächtlich und siegesbewußt schauen sie auf die Gläubigen herab. Auch das setzt dem Überlegenheitsbewußtsein zu.

Es soll hier nicht übertrieben und verallgemeinert werden. Unsere Missionare zeigen durchweg immer noch ein recht christliches Selbstwertgefühl. Aber wir können nicht leugnen, daß es nicht mehr so ist wie früher. Was wir erleben, ist ein psychischer Rückschlag. Wir begegnen jetzt in manchen Kreisen, mag es in diesen eingestanden werden oder nicht, bewußt sein oder nicht, einer Mentalität, wie sie gewöhnlich in Zeiten der Rückschläge, Niederlagen und Erschütterungen herrscht, der

Mentalität einer gewissen Müdigkeit und Erschöpfung, Unsicherheit und Ratlosigkeit.

Aber das Selbstwertgefühl des Missionars hat sich nicht bloß hinsichtlich der Höhe und der Stärke, sondern auch hinsichtlich der Art geändert. Das Erlebnis völlig anderer Kulturen und ähnliches haben hier ihre Wirkung getan. So wird in den Wehen der Zeit ein neuer Missionar geboren.

Das mag den Betrachter und Beobachter beunruhigen und bestürzen. Aber vielleicht hat es seinen Sinn und seinen Wert. Vielleicht will uns Gott auf diese Weise helfen, zu einer Verfassung und Haltung, zu einem *Selbstwertgefühl* zu kommen, das unserem *Auftrag* und unserer *Arbeit gemäßer* ist als die frühere Haltung und das frühere Selbstbewußtsein.

### III.

1) Es stellt sich die Frage, was in dieser Hinsicht *Ideal* und *Pflicht* ist. Selbstverständlich darf kein Missionar ein Selbstwertgefühl haben, das Mangel an Distanz von sich selbst bedeutet und unfähig macht, sich selber objektiv zu sehen und aus der Entfernung zu betrachten. Dergleichen ein Selbstbewußtsein, daß irgendwie mit Selbstgefälligkeit, Selbstsicherheit, Selbstgerechtigkeit, Überheblichkeit, Geistesdünkel, Anmaßung, Monomanie zu tun hat. Oder auch mit einem Egozentrismus, welcher den Menschen alles auf sich selbst beziehen und vom Standpunkt des Ich beurteilen und bewerten läßt. Es stände dem Missionar übel an, sich selbst zu erhöhen und sein Selbstbewußtsein zur Schau zu tragen. Das Gleiche gilt von der Selbstgenügsamkeit und Selbstzufriedenheit. Keiner sollte mit dem zufrieden sein, was er ist und was er tut oder erreicht hat. „So ihr alles getan habt, was euch geboten ist, so sagt: ‚Wir sind unnütze Knechte, wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren‘“ (Lk 17, 10). Wer von der eigenen Vortrefflichkeit überzeugt ist, „eine hohe Meinung von sich selber“ hat, und sich „auf eigene Kraft“ verläßt<sup>8</sup>, hat nicht den rechten Geist. Auch Forschheit, Lauthheit, Auftrumpfen stehen ihm nicht an, also jene Dinge, die gewöhnlich nur die innere Unsicherheit verbergen. Wenn die Leute diesen oder jenen nicht gern sahen, lag es hin und wieder daran, daß er von den erwähnten Fehlern nicht völlig frei war. Nur zu oft haben Fehler in dieser Hinsicht Leute innerlich mit Argwohn erfüllt, innerlich erregt und innerlich gegen uns eingenommen, ohne daß wir es jedesmal merkten. Die Leute waren mehr als empfindlich gegenüber unserem Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein darf auch nicht von der Art sein, daß es den Missionar alles und jedes nach seinem eigenen Bilde machen läßt.

Andererseits steht dem Missionar aber auch nicht an die Duckmäuserei, das Geringheitsbewußtsein, die falsche Demut, der Mangel an Selbstvertrauen und ein Denken und Handeln, das jenen Menschen eigen ist,

<sup>8</sup> E. Vitzthum, a. a. O. 142.

die nicht wissen, welchen Sinn und welche Würde ihr Leben hat und die sich für völlig bedeutungslos halten. Zum wahren Missionar gehört schon ein Selbstwertgefühl echt christlichen Ursprungs und Gepräges, ein entsprechendes Wissen um sich selbst, seine Erwählung, seine Sendung, seine Vollmachten und seine Möglichkeiten.

Warum? Weil er nur so wesentlich und wahr ist. Weil er nur so allein sein kann und Einsamkeit erträgt. Weil er nur so die mit seinem Beruf verbundenen Opfer auf die Dauer bringt. Weil er nur so in schlimmen Stunden unerschüttert bleibt. Weil er nur so die Zuversicht bewahrt oder zurückgewinnt. Weil er nur so weniger in die Gefahr kommt, in der Stunde der Prüfung zu versagen und seine gottgewollte Art preiszugeben. Weil er nur so jene Hochgestimmtheit, jene Hochgemutheit, jene Zuversichtlichkeit, jene *magnitudo animi* hat, deren er bedarf. Hat ein Erwachsener und schon ein Kind keinerlei Selbstbewußtsein, so treten, wie jeder Psychologe und Erzieher weiß, Unsicherheiten und Erkrankungen ein. Vom Missionar gilt Ähnliches.

Hier kommt es aber besonders auf die missionarische Seite der Frage an und ist folgendes zu sagen. Ähnlich wie auf anderen Gebieten hängt auch in der Mission — von Gottes Gnade abgesehen — der Erfolg keineswegs nur von der Zahl der Arbeiter, der Quantität der Mittel, der Richtigkeit der Methoden und den Gaben und Diensten der Mitarbeiter ab. Desgleichen nicht allein von den durch die Mission vermittelten Heilsgütern. Nein, der ganze Stil und die ganze Haltung des Glaubensboten ist wichtig, auch das Selbstwertgefühl. Nur der Mensch, der ein bestimmtes Selbstwertgefühl hat, ist schöpferisch. Nur der Missionar mit einem von aller Eitelkeit freien Selbstwertgefühl strahlt aus und wirkt missionarisch. Nur bei einem entsprechenden Selbstwertgefühl hat der Missionar jene Kraft, die er benötigt, wenn er wirksam zeugen, proklamieren und predigen will (vgl. Apg 4, 33). Nur er läßt ahnen, was an Religion und Macht hinter ihm steht. Ein Herold und Kündler, dem man Unsicherheit und Minderwertigkeitsgefühle anmerkt, überzeugt und gewinnt nicht. Wie auf anderen Gebieten, so sind Imponderabilien auch hier weit wichtiger als andere Dinge. Oft wird die ganze Mission durch die Persönlichkeit des Missionars geprägt.

Die Gefahr des Atheismus, Bolschewismus und Kommunismus besteht nicht so sehr in den Riesenheeren, den Waffen, der wirtschaftlichen Macht, auch nicht in dem Terror und Zwang, der ausgeübt wird, sondern in dem Selbstbewußtsein, das ihre Träger und Propagandisten zur Schau tragen. Der Glaube, daß ihnen die Herrschaft zufallen wird und die geschichtliche Stunde ihre Stunde ist, daß ihr Glaube und System den Willen der Geschichte verkörpern, gibt ihnen Selbstbewußtsein und macht Eindruck. Eine Lehre für uns!

Das Selbstwertgefühl aber, dessen der Missionar bedarf, ist jenes, welches wahr ist oder genau mit dem übereinstimmt, was sein *Selbst vor Gott* und *vor Christus* ist. Ferner jenes, das ein Bewußtsein von sich selbst ist wie von einem, in dem ein anderer lebt und wirkt, dessen

innerstes Wesen ein Fremder ausmacht und beherrscht. Der echte Missionar ist mit Christus verbunden und gehört ihm völlig, psychisch und ethisch, an. Christus lebt und handelt in ihm. „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“

Das beste Bewußtsein ist dabei jenes, das so wenig wie möglich bewußt ist, das in der Tiefe ruht, den Menschen hält, ihm das nötige Schwergewicht gibt und sich in allem ausprägt und auswirkt. Zum Selbstwertgefühl des Missionars gehört also keineswegs die Bewußtheit vom eigenen Selbst.

2) Dafür aber, daß ein solches Selbstwertgefühl entsteht und bestehen bleibt, hat der Glaubensbote selbst aus Liebe zu Gott, zum Nächsten, zu sich selbst und zur Mission Sorge zu tragen. Werde, der du bist! Es heißt, alles abzubauen, was irgendwie falsches Selbstbewußtsein verursacht, hält und trägt, was sich auf angeblich oder vermeintlich edlere Farbe, höhere Rasse, auf Kultur, Wissenschaft, Technik und dergleichen gründet. Es heißt sein Selbstwertgefühl zu reinigen und sich von sich selbst zu befreien. Es heißt aber auch, sich mit neuem Bewußtsein zu füllen, sich ein wahrhaft missionarisches Selbstwertgefühl zu erwerben und zu erhalten, auch in den Dunkelheiten des Lebens. Es gehört zu den vornehmsten Aufgaben der Selbsterziehung und Selbstformung, nicht an sich selbst, seinem Beruf, seiner Sendung und seiner Arbeit irre zu werden. Es heißt, das Hochgefühl des Missionars zu wahren. Kein Missionar hat Grund, die Augen zu senken, sondern jeder Grund, die Augen zu erheben. Im Grunde ist der Beruf und Stand des Glaubensboten doch der höchste und schönste von allen auf Erden. *Divinorum divinissimum est cooperari ad salutem animarum.* Die Verwirklichung des Ideals ist nicht in jeder Hinsicht leicht. Denn der Missionar bedarf zugleich der tiefsten Demut. Aber das ist ja eben das Eigenartige des christlichen Lebens, daß wir in manchem um einen Ausgleich von Haltungen und Handlungen bemüht sein sollen, die einander zu widersprechen scheinen.

Auch die Leiter der Mission können und müssen hier etwas tun. Macht, Recht und Organisation haben ihre Grenzen. Ebenso die Zentralisation. Gesetze, Statuten, Befehle bedeuten wenig, wenn es bei den Trägern der Mission an der Einstellung, der Gemütslage, der inneren Haltung fehlt. Deswegen ist für diese Sorge zu tragen. Das kann aber dadurch geschehen, wenn man die Persönlichkeit stärkt und ihre Initiative weckt, wenn man das Risiko predigt und die Unternehmungslust fördert, wenn man nicht alles regelt und festlegt, sondern dem einzelnen Raum läßt. So muß die Freudigkeit und Lust gesteigert werden, über etwas nachzudenken, etwas zu planen und etwas aufzubauen. Selbst für die Entwicklung und das Bestehen eines gewissen Gebiets- und Ordens „egoismus“ sollten Möglichkeiten bleiben, so wahr es auch ist, daß der Missionar sich selbst, seinem Heimatland, seinem Volk, seiner Art und seinem Institut sterben muß.

## ZUR PROBLEMATIK DER TAUFPVERPFLICHTUNG \*

von Heinz Robert Schlette

### II.

Die in der Frühscholastik entwickelten Gedanken über die Beschneidung und die Taufe sowie den verpflichtenden Charakter der Taufe können die Probleme, die die dogmatischen Grundlagen der heutigen Mission und Missionswissenschaft betreffen, gewiß nicht lösen. Sie vermögen für eine Lösung nur Ansätze zu bieten, aber eben doch Ansätze, insofern sie Prinzipien und Einsichten enthält, die — auf die Vätertheologie zurückgehend — nach wie vor Gültigkeit beanspruchen müssen. Diese uns immer noch als zutreffend und von eminenter Bedeutung erscheinenden Grundlinien der frühscholastischen Tauflehre vermögen im Hinblick auf die missionstheologischen Probleme manche grundsätzliche Klärung anzubahnen, vor falschen Wegen zu warnen und zugleich vor schwere theologische Fragen zu bringen, deren Beantwortung immer noch aussteht.

1) Nach Hugos und Bernhards Lehre wurde die Taufe nach der Auferstehung Jesu eingesetzt. Ihre neue Kraft gegenüber der Beschneidung gewinnt sie aus der *passio Christi*. Wer glaubt, übernimmt das Heilszeichen der Taufe, indem er die *passio Christi*, in welchem Begriff die *resurrectio* immer miteinbeschlossen ist, sakramental mitvollzieht (Römer 6, 3—6). Der Zusammenhang von Mission und Taufe ist von Mt 28 her evident. Die Exegese hat klar gezeigt, daß die Mission der nichtjüdischen Menschheit erst von dem auferstandenen Jesus befohlen worden ist, während Jesus sie vor seinem Tod strengstens untersagt hat<sup>46</sup>. Das Kerygma der Urgemeinde kreist immer wieder um das eine fundamentale Heilsereignis, das sie in geschichtlicher Dichte erfahren hat: Der gekreuzigte Messias wurde von Gott auferweckt und zum Kyrios der Schöpfung gemacht<sup>47</sup>.

Mission ist nach biblischem und patristischem Zeugnis die Ausrufung (*κηρύσσειν*<sup>48</sup>) der Heilsbotschaft von Tod und Auferstehung Jesu unter allen Völkern mit dem Ziel, überall Jesus neue Schüler zuzuführen. Mt

\* Vgl. ZMR 42, 1958, 97—108.

<sup>46</sup> Vgl. J. JEREMIAS: *Jesu Verheißung für die Völker*. Stuttgart 1956. — J. SCHMID: *Das Evangelium nach Matthäus*. München <sup>3</sup>1956, 390—397.

<sup>47</sup> K. H. RENGSTORF: *Die Auferstehung Jesu*. Witten <sup>2</sup>1954. — J. R. GEISELMANN: *Jesus der Christus*. Stuttgart 1951.

<sup>48</sup> Vgl. den Artikel von G. FRIEDRICH im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrg. von G. KITTEL. III, 682—717.

28, 19 heißt es: μαθητεύσατε — „Machtet zu Jüngern“, d. h. durch das Geschehen der Mission sollen Menschen zu Jesus, dem erhöhten Messias, in das innige Meister-Schüler-Verhältnis geführt werden, das aufrucht auf der personalen Hingabe glaubenden Vertrauens<sup>49</sup>. Ziel der Mission ist eine neue Beziehung des Menschen zu Gott durch, über und in Jesus dem Christus, eine fundamentale „Umkehr“ des ganzen Menschenwesens, in der diese zugleich seine menschliche Erfüllung erreicht. Mission will Bekehrung, sie rührt an das innerste Wesen der menschlichen Person, sie reicht in die Mitte ihres Daseins als freie, verantwortende, partnerisch-dialogisch strukturierte Person<sup>50</sup>; es geht, biblisch gesprochen, um das „neue Herz“ des Menschen (Ez 36, 26; Jer 31, 33). Mission ist ein Geschehen von so durchgreifender In-Anspruch-Nahme des Menschen, daß sie nur mit großer Sorgfalt und Behutsamkeit unternommen werden darf.

2) Bei der Bestimmung der Verpflichtung zur Taufe berufen sich Hugo und Bernhard auf das Prinzip der rechten Erkenntnis. Nach ihrer Meinung muß sich taufen lassen, wer die Botschaft gehört hat. Wir sahen ab von dem zeitgeschichtlichen Horizont, der diese Denker zu einem heute kaum verstehbaren Schluß verleitete. Dann bleibt die Frage: Was heißt „die Botschaft hören“? Ist etwa jeder, der je etwas vom Christentum hörte, verpflichtet, sich taufen zu lassen? Die Antwort muß offenbar negativ ausfallen. Schuldig wird nur, wer aus Verachtung die Taufe ablehnt, nicht wer sich schlechthin in Unwissenheit befindet.

In unserer Zeit ist die Frage mit erneuter Dringlichkeit zu stellen, wann ein Mensch zum Empfang der Taufe verpflichtet sei. Wenn wir an die heutige Weltlage denken, so sehen wir den Tatbestand, daß die Menschen das Christentum zwar überall mehr oder weniger kennen — wenn schon nicht durch die Mission, so doch wenigstens durch die modernen Publikationsmittel Presse, Funk, Film, wie vergleichsweise der Durchschnittseuropäer den Buddhismus oder Islam kennt —, doch auf Grund solcher „Kenntnis“ fühlt man sich mit Recht keineswegs zur Taufe verpflichtet. Eine solche Kenntnisnahme kann unmöglich zu einem so ersten Entschluß verpflichten. Der alttestamentliche Mensch, und auch der Grieche, würde erschrecken, hörte er, wie hier der Begriff „Erkennen“ gebraucht wird.

Wann setzt aber dann die Verpflichtung zur Taufe ein? An das Prinzip der fröhscholastischen Theologie anknüpfend, muß die Antwort

<sup>49</sup> Die lateinische Übersetzung „docete“ simplifiziert den eigentlich gemeinten Sinn. (Vgl. K. H. RENGSTORF im Kittelschen Wörterbuch IV, 392—465.) Für die Missionswissenschaft hat THOMAS OHM auf die Wichtigkeit des genauen Verständnisses von Mt 28, 19 hingewiesen. Vgl. den Artikel „Mission“ von TH. OHM in: F. KÖNIG: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*. Freiburg 1956, 544—546.

<sup>50</sup> Für die Fragen des Personalismus verweisen wir hier nur auf zwei wesentliche Schriften: M. BUBER, *Ich und Du*. In: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1954, 5—121; R. GUARDINI: *Welt und Person*. Würzburg 1950.

lauten: Wer entsprechend seiner geistigen Möglichkeiten je für sich die Gültigkeit und Wahrheit der ihm verkündigten christlichen Botschaft eingesehen hat und sie im glaubenden Sich-Überlassen vollzieht, muß das Zeichen der Taufe an sich geschehen lassen. Wer der erkannten Wahrheit widersteht, indem er sich der Taufe entzieht, wird schuldig<sup>51</sup>.

Damit die Ablehnung der Taufe schuldhaft wird, muß sie ebenso echt sein, wie die Übernahme der Taufe mit Ernst geleistet werden muß. Ohne das echte Überzeugtsein von der Wahrheit der christlichen Botschaft dürfte sich niemand taufen lassen. Wer glaubt, wird getauft. Nicht glauben im biblischen Sinn setzt voraus, daß die Botschaft als solche in rechter Weise gehört, dann aber abgelehnt wurde. Ein Mensch wird getauft, weil er glaubt, nicht damit er glaubt. Ziel der praktischen Missionsstätigkeit muß sein, den Menschen in die rechte Entscheidungssituation hineinzuführen und ihm zu helfen, angesichts der wirklichen Frage richtig zu entscheiden. Vorausgesetzt ist bei diesen Überlegungen, daß die Erwachsenentaufe und nicht die Kindertaufe den eigentlichen Vollzug dieses Sakramentes darstellt, wie es die Hl. Schrift an allen einschlägigen Stellen lehrt. Die besondere Bedeutung, die die Kirche bei der Taufe unmündiger Kinder den Paten zumißt<sup>52</sup>, zeigt, wie sehr sie an der Wichtigkeit der freien Glaubensentscheidung eines reifen, erwachsenen Menschen im Prinzip festhält.

Es wird ersichtlich, daß Missionsmethoden, die die freie Entscheidung oder die Echtheit der Entscheidung nicht geradezu bewußt anstreben und herausfordern, abzulehnen sind. Zu den grundlegenden Aufgaben der Mission gehört, jeden Menschen in seiner je einmaligen Verantwortlichkeit mit der wahren Botschaft Jesu zu konfrontieren, um echte Zustimmung oder echte Ablehnung hervorzurufen. Man kann heute den Eindruck gewinnen, daß nicht nur die echte Zustimmung nur noch selten geleistet, daß vielmehr auch die echte Ablehnung immer vereinzelter wird; das bedeutet, daß es sich kaum noch ereignet, daß ein Mensch vor die wesentliche Frage gerät. Missionstheologie und -praxis stehen hier vor einem sehr ernststen Problem, das noch längst nicht genügend Beachtung gefunden hat. Es geht um nicht weniger als um die Frage, ob das Zentrale des christlichen Kerygmas heute tatsächlich so verkündet wird, daß es imstande ist, eine tiefe Entscheidung herauszufordern<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> In der Litanei zum Heiligen Geist betet die Kirche: „Von dem Widerstand wider die erkannte Wahrheit — erlöse uns, o Heiliger Geist.“ Diese Bitte kann neben vielem anderen auch in dem Sinn verstanden und vollzogen werden, den er von der Situation der missionierenden Kirche aus erhält.

<sup>52</sup> Vgl. HUGOS Kapitel *De sacr* II, 6, 12. 458 A—C. Der *Codex juris canonici* betont can. 762, § 2 mit besonderer Eindringlichkeit: „Ex vetustissimo Ecclesiae more nemo sollemniter baptizetur, nisi suum habeat, quatenus fieri possit, patrinum.“

<sup>53</sup> Vgl. zur Frage der Verkündigung an die Nichtchristen heute: TH. OHM, Von der Umkehr, der Mission und der Missionswissenschaft. In: ZMR 40, 1956, 257—265.

3) Wir greifen nunmehr Hugos Lehre von dem „medium tempus“ auf, in welchem Beschneidung und Taufe zur Zeit des geschichtlichen Übergangs vom einen zum anderen Heilszeichen gleichzeitig nebeneinander gültig gewesen sind. Damit für einen Menschen die Übernahme der Taufe zur Pflicht werde, muß er den Sinn des Evangeliums wirklich hörend vernommen haben und zur Überzeugung von seiner Wahrheit gelangt sein. Dies innerlich zu vollziehen, geht in einem Prozeß vor sich, der nicht schnell und unüberlegt ablaufen kann und darf, sondern Zeit und Muße braucht. So ergibt sich aus dem Vorgang der Mission von selbst ein formal-ähnlicher Zustand, wie Hugo ihn geschichtlich gegeben sieht, als in den Geltungsbereich der Beschneidung hinein das neue Zeichen der Taufe einbricht.

Die formale Ähnlichkeit zu der von Hugo charakterisierten Situation besteht darin, daß in der Zeit der Missionierung in einem nichtjüdischen Bereich dort zwei heilsgeschichtlich mögliche Stufen oder Stände antreffbar sind: der status naturae und der status gratiae. Der erste dauert noch fort, geht aber seinem Ende, d. h. seiner Erfüllung entgegen; der status gratiae beginnt, sich weiter auszudehnen und zu festigen. Der status legis des Judentums ist als Durchgang zum Christentum nicht erforderlich, das hatte der Streit in der Urkirche durchgesetzt. Durch die Verkündigung des Evangeliums ist der status naturae ebenso überholt und „alt“ geworden wie seinerzeit die Beschneidung. Er behält seine — schwer bestimmbare — heilsgeschichtliche Geltung, die zweifellos nicht nur negativ gewertet werden kann, sondern auch einen im Grunde guten, weil providentiellen Sinn hat. Der status naturae hat diese Geltung zwar mit der Ankunft des Neuen verloren; aber er gilt dennoch für jene Menschen, die ihm in bester Überzeugung nach wie vor treu sind — ähnlich wie Hugo es sich für die Beschneidung dachte. Mit Bernhard dürfen wir hinzufügen, daß nur Gott beurteilen kann, wieweit das Nichtchristliche seine heilsgeschichtliche Sendung und Geltung auch nach der Verkündigung der Frohbotschaft behält. Hugo von St. Viktor hat die Meinung ausgesprochen, die drei heilsgeschichtlichen Status folgten einander nicht nur zeitlich, sondern hätten auch nebeneinander Bestand die gesamte Geschichte hindurch<sup>54</sup>.

Aus der formalen Ähnlichkeit der Übergänge folgt, daß die Hinwendung aus dem nichtchristlichen Bereich zum Christentum ihrer Wesensstruktur nach nur langsam und allmählich geschehen kann, mit Muße und Ruhe, in einem ernstesten Prozeß der Reifung und eindringenden Erkenntnis, der nicht in Hast und Schnelligkeit geschehen darf<sup>55</sup>. Ent-

<sup>54</sup> *De sacr* I, 8, 11. 313 B: „Ista tria genera hominum (gemeint sind pagani, Judaei, Christiani, Anm.) ab initio nunquam ullo tempore defuerunt.“ Vgl. H. R. SCHLETTE, Heilsgeschichte und Mission. Ein Beitrag zur Missionstheorie nach Hugo von St. Viktor. In: ZMR 41, 1957, 40 f.

<sup>55</sup> Von Psychologen und Philosophen wird heute sehr stark darauf hingewiesen, daß es zur Erlangung der menschlichen Selbstfindung und Reife der Muße und

sprechend dürfen auch die Missionierenden nicht mit Unruhe, Indiskretion und Aufdringlichkeit an die Nichtchristen herantreten. Hugo sprach von „mora“ und „gravitas“ und wandte sich energisch gegen das „subito“ und „praecipitanter“. Die Wichtigkeit und Würde einer solchen Entscheidung wie der Bekehrung und des Sich-taufen-Lassens verlangen eine Missionsmethode, die von Geduld, Warten-können und Weisheit geprägt ist, wie wir sie bei Hugo von St. Viktor in reifer Einsicht angedeutet finden. Dazu gehört auch, daß wir es den Nichtchristen nicht unnötigerweise schwer machen, den Weg zur Taufe zu gehen, indem wir eine bestimmte geschichtliche Form des Christentums mit dessen Wesen verwechseln und identifizieren.

Weder der Anspruch des Christentums auf die Fülle der Wahrheit noch der Ernst des Missionsbefehls werden bei der Forderung nach „mora et gravitas“ übersehen, im Gegenteil, sie werden tiefer und richtiger, zugleich biblischer und patristischer verstanden. Damit geschieht ineins auch eine Würdigung der nichtchristlichen Religionen und des nichtchristlichen Menschen überhaupt, die allseitiger und deshalb wahrer ist als die allmählich überwundene Meinung, die — abgesehen von einzelnen Ausnahmen — unter den vielen „Heiden“ nur Schlechtigkeit und Verderbnis gelten lassen will<sup>56</sup>. Ein solcher Übergang zum Christentum

der Sammlung bedarf. Dies gilt aber erst recht dann, wenn nach christlicher Überzeugung die wahre Selbstfindung des Menschen nur gelingen kann, wenn der Mensch den Sinn seines Daseins in Gott und Jesus Christus begreift. Wir nennen nur: R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*. In: *Christliche Besinnung*. Bd. 6. Würzburg o. J., 5—30; FR. LEIST, *Kultus als Heilsweg*. Salzburg <sup>2</sup>1954; DERS.: *Wäre ich ein Mensch. Sammlung und Zerstreung — Muße und Kult*. Nürnberg 1956; J. PIEPER: *Muße und Kult*. München 1949; TH. OHM: *Ruhe und Frömmigkeit*. Köln und Opladen 1955. Siehe auch E. HERRIGEL: *Zen in der Kunst des Bogenschießens*. München-Planegg <sup>7</sup>1957; K. von DÜRCKHEIM-MONTMARTIN: *Japan und die Kultur der Stille*. München-Planegg 1950.

<sup>56</sup> Vgl. O. KARRER: *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. Frankfurt a. M. <sup>4</sup>1949; *Ekstatische Konfessionen*, gesammelt von MARTIN BUBER. Berlin o. J.; L. THOME: *Es gibt viele Religionen... Über die absolute Wahrheit des Christentums*. Frankfurt a. M. 1953; TH. OHM: *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*. Leiden 1948; DERS.: *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. Krailling vor München 1950. A. BRUNNER wird dem Anliegen des letztgenannten Buches von THOMAS OHM nicht gerecht, wenn er in seinem Werk *Die Religion* (Freiburg 1956) dazu bemerkt: „Auf das geistige Moment in der Religion geht auch die Tatsache zurück, daß immer und überall einzelne die ungenügenden Formen und die falschen Lehren ihrer überkommenen Religion zu durchbrechen vermochten und sich über die Liebe der Dankbarkeit hinaus zu einer selbstlosen Liebe zu Gott erhoben.“ (S. 83; vgl. auch die Bemerkung auf S. 54 desselben Buches.) Das Werk von OHM weist doch nach, daß keinesfalls nur „einzelne“ die echte, personale Gottesliebe erreicht haben und daß diese angeblichen Einzelnen ihre religiöse Erfahrung keineswegs als ein Sprengen „ungenügender Formen“ und „falscher Lehren“ verstehen und vollziehen, sondern eben aus der Mitte ihres jeweiligen Glaubens heraus. Die religions-

in Muße und Ruhe entspricht aber auch dem christlichen Selbstverständnis, insofern die Sicherheit in der Glaubensüberzeugung Geduld und Warten ermöglicht, während sich hinter aktivistischer Hast sehr oft Haltungen wie Angst, Unsicherheit, Flucht in die Aktion, Nicht-sehen-Wollen der eigentlichen Gefährdungen, Selbsttäuschung gegenüber den eigenen Fehlern verbergen.

4) Betrachten wir noch die missionstheologische Bedeutung, die sich für unseren Gedankengang der patristischen Lehre von der Rettung ohne die aktuelle Taufe nur durch den Glauben, die wir im Anschluß an Hugo und Bernhard dargelegt haben, ergibt.

Wer ohne seine Schuld ungetauft bleibt, kann gerettet werden durch den Glauben bzw. durch sein Verlangen nach dem Glauben und der Wahrheit überhaupt. Trotz der starken Betonung der Notwendigkeit der Taufe zum Heil begegneten wir bei den beiden Theologen der frühen Scholastik einer mindestens ebenso starken Hervorhebung der Heilsmöglichkeiten ohne die Taufe. Unsere Frage, was mit jenen Nichtchristen sei, die nie aktuell oder nie ernstlich mit dem Evangelium konfrontiert wurden, konnte im 12. Jahrhundert in dieser Form nicht gestellt werden. Dennoch läßt sich von den Prinzipien jener Theologen aus sagen, daß die Lehre von der Möglichkeit des Heiles ohne aktuelle Taufe im weitesten Sinn interpretiert werden muß, so daß auch für jeden „Nichtchristen“, der seiner Überzeugung nach gut lebt, die sichere Aussicht auf Rettung besteht.

### III.

Wenn wir zusammenfassend die missionstheologische Auswertung des dogmengeschichtlichen Befundes bei Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux überblicken, müssen wir mit einer Frage schließen, die freilich ungelöst bleiben muß.

Mission ist die Verkündigung des einen Heilsgeschehens von Tod und Auferweckung des Messias Jesus. Der Vorgang der Hinführung zum Glauben an den Gott, der solche *μεγαλεῖα* (Apg 2, 11) in der Geschichte gewirkt hat, verurteilt nicht, sondern würdigt auch das Alte und eröffnet in Muße und Geduld die Wege zum Neuen. Wer zur Über-

geschichtliche Tatsache der Liebe zu Gott bei allen Völkern liegt nicht bloß in dem Phänomen, daß es halt überall trotz der „heidnischen“ Verderbnis auch fromme Menschen gebe, sondern gerade darin, daß in den Weisen der verschiedenen Religionen Gottesliebe echt verwirklicht werden kann und verwirklicht ist. Damit wird die Frage nach einer heilsgeschichtlichen Würdigung des Status der nichtchristlichen Religionen, die Frage nach ihrem positiven providentiellen Sinn und ihrer relativen Gültigkeit aufgeworfen, wie sie z. B. sehr deutlich von NIKOLAUS VON CUES empfunden wurde. In dieser Problematik wäre auch eine Beschäftigung mit KARL BARTH empfehlenswert. Vgl. K. BARTH: *Kirchliche Dogmatik* I, 2. Zürich 1948, 304—397 (§ 17. Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion.)

zeugung gelangt, die an ihn ergangene, ihm zugesprochene Botschaft von Jesus dem Christus sei die Heilsbotschaft Gottes schlechthin, muß sich bekehren und zum Zeichen für seinen Glauben taufen lassen, bei welchem Geschehen er im Mysterium des Sakramentes bereits der Herrlichkeit des erhöhten Christus anteilig wird. Wer der erkannten Wahrheit widersteht und die Taufe ablehnt, wird schuldig; wer ohne Schuld — aus welchem Grund auch immer — nicht zur Taufe gelangt, darf trotzdem die Rettung erwarten.

Wenn diese Thesen richtig sind, ergeben sich daraus jene Folgerungen, die zu der Frage führen, die am Schluß aufgeworfen werden soll. Zunächst ist zu sagen, daß es in dem Geschehen, das wir mit dem relativ jungen Namen „Mission“ benennen, nicht primär um die „Rettung der Seelen“ geht; denn es gibt auch ohne die Mission und ohne die Taufe hinreichende Möglichkeiten, das Heil zu erlangen. Wenn also die Rettung der „unsterblichen Seelen“, was biblisch gesehen nichts anderes heißen kann als die Bewahrung der einzelnen menschlich-personalen Wesen für das eschatologische Königtum Gottes, nicht das primäre, einzige, wichtigste und vordringlichste Anliegen der christlichen Mission sein kann — worin liegt dann der Sinn der Mission<sup>57</sup>?

So richtig es bleibt, daß die Mission jeden einzelnen in die Situation der Entscheidung für oder gegen die Offenbarung Gottes in Jesus dem Christus bringen muß, so liegt doch der Sinn dieses Anspruches zuletzt nicht in der Sicherstellung des Seelenheils des einzelnen Menschen; er liegt auch nicht in der Gründung der Kirche, in die der Sich-taufen-Lassende notwendig hineingerät. Die „Seele“ kann ohne Taufe gerettet werden; wozu bedarf es da der Einpflanzung der Kirche? Denn offenbar ist doch die Kirche nicht Selbstzweck, nicht von der Art eines *finis*, eines Endzieles, noch ist sie etwas Vollkommenes, Vollendetes. Die Alternative „Rettung der Seelen“ — „Pflanzung der Kirche“ erfaßt das Eigentliche nicht (— abgesehen davon, daß sie gar keine echte Alternative abgibt!). So sehr die Mission es mit einer personalen Entscheidung zu tun hat, so sehr in der Mission immer wieder Kirche sich bildet — der Sinn der Mission muß anders, tiefer verstanden werden.

Joachim Jeremias sieht den Sinn der Mission darin, daß in ihr das hereinbrechende Eschaton sich zu realisieren beginne. „Die Erstlinge der Heiden sind Zeichen, Angeld der Erfüllung, Vorausgabe der endzeitlichen Vollgabe. Ebenso wie die Rechtfertigung, der Geist, die Kindschaft, die Tischgemeinschaft des Abendmahls Gnadengaben Gottes sind für die Zeit des Wartens auf die Vollerfüllung, so sind es auch die Heiden, die Gott der Kirche Jesu Christi zuführt. Die Mission ist ein Stück Enderfüllung, Tatbeweis Gottes für die Inthronisation des Menschensohnes, sich schon jetzt realisierende Eschatologie. Sie ist Mitwirkendürfen an der gnadenweise geschenkten Vorweggabe

<sup>57</sup> Über den Streit um den Missionsbegriff informiert sehr bequem: A. SEUMOIS: *Uers une définition de l'Activité Missionnaire*. Schöneck/Beckenried 1948.

der Stunde des Gottesheils, das Jes 25 schildert: Die Heiden am Tische Gottes beim heiligen Mahl (v. 6), die Hülle über ihren Augen zerrissen (v. 7), der Tod vernichtet auf ewig (v. 8)<sup>58</sup>. Der Einbruch des eschatologischen Königiums Gottes wird durch die Mission andeutend bezeugt. In der Richtung dieser These scheint die Frage beantwortet werden zu müssen; bis das mit der erforderlichen Klarheit geschehen kann, ist noch manche Vorarbeit zu leisten.

So bleibt uns für jetzt das Nachdenken aufgetragen; die Flucht vor der Frage hilft niemandem. Wir möchten mit der weisen Erkenntnis eines Philosophen schließen, die — in anderem Zusammenhang gesprochen — dennoch auch für die Theologie zutrifft: „Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, um so fragender werden wir. Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> J. JEREMIAS: *Jesu Verheißung für die Völker*. Stuttgart 1956, 63.

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER: Die Frage nach der Technik. In: *Die Künste im technischen Zeitalter*. München 1956, 72.

## PANARABISMUS UND ISLAMMISSION

von Andreas Villanyi

Motto: „Her house was out of doors...“

KEATS: *Meg Merrilies*

Die arabische Machtentfaltung wurde in den letzten Jahren durch die Erfolge der Unabhängigkeitsbewegung in Nordafrika gestärkt. Nach Libyen wurden Marokko und Tunesien frei. Die Selbständigkeit Algeriens ist eine Frage der Zeit<sup>1</sup>. Seiner geschichtlichen Tradition entsprechend ist der Islam in diesen Auseinandersetzungen das Kampfmittel, gehärtet als Reaktion auf die nationalistische und koloniale Kirchenpolitik. Der Kampf ist besser orchestriert im Sentimentalen als im Konstruktiven, im Negativen als im Positiven. Dadurch erhält die missionsfeindliche Auffassung von der Unbekehrbarkeit der Muslime ein neues Argument. Schon vor Jahrzehnten wurde diese Auffassung in dem magistralen Pastoral schreiben Mgr. Vielles, des großen Bischofs von Marokko, als unchristlich zurückgewiesen<sup>2</sup>. Trotzdem dient sie immer

<sup>1</sup> Vgl. J. F. KENNEDY: The Algerian Crisis, in *America* vom 5. 10. 1957. — Cf. Lettre aux Communautés de la Mission de France. In: *Informations Catholiques Internationales* v. 15. 3. 1958.

<sup>2</sup> s. meinen Artikel: *Un document pour l'histoire de l'Eglise au Maroc Français* (La lettre pastorale de Mgr. Vielle du 24 févr. 1939). In *NZM* 7, 1951, 299—302.

noch als Entschuldigung für alle Hemmnisse in der Islammission. Heute muß man die Frage stellen: Schließt eine arabische politische Unabhängigkeit die Möglichkeit der Islammission aus, oder müssen Geist und Mittel dieser Mission geändert werden?

Um die Frage zu beantworten, müssen einige Wesenszüge der Islammission in der Kolonialzeit und in der Gegenwart untersucht werden. Die erste Periode ist in den letzten Jahren reichlich behandelt worden. Leider wurde der Kern der Probleme zu sehr ins Sozial-Ökonomische verlegt<sup>3</sup>. Schon 1950 suchte ich, wenigstens für Marokko, auf den Umstand hinzuweisen, daß es sich weniger um eine soziale, wirtschaftliche oder politische Krise handelte, sondern um eine Krise seelischen Ursprungs<sup>4</sup>, die heraufbeschworen wurde durch die unmenschliche Behandlung einer kulturell höherstehenden einheimischen Bevölkerung durch eine minderwertige Schicht, die mit Europa an sich wenig zu tun hatte<sup>5</sup>. Ich wies dabei auf die Gefahr hin, die eine fast ausschließlich aus bäuerlichen Elementen bestehende Gesellschaft in afrikanischen Feudalländern bedeutet, und auf die Enttäuschungen, die sie „ihrer“ Kirche bereiten wird<sup>6</sup>. Diese Erscheinungen sind in den letzten Jahrzehnten keineswegs bloß in Nordafrika wahrzunehmen. Mit Recht schrieb ein Kenner des Ostens: „Ein so ungeheurer Zusammenbruch wie der der ostmitteleuropäischen Ordnung ist nicht ohne jahrzehntelange Vorgeschichte, nicht ohne einen schon vorher erfolgten geistigen Verlust dieses Ostens vor sich gegangen...“<sup>7</sup>. Doch hatten die Tatsachen in Nordafrika besondere Folgen, und zwar aus zwei Gründen: Erstens bildete sich in der herrschenden Schicht eine Mentalität, die durch Rassismus, Engstirnigkeit, Xenophobie, Materialismus, Feigheit und Grausamkeit näher umschrieben werden kann. Zweitens zeigte sich eine vollkommene Verkenning und Fehlbeurteilung des Wesens der autochthonen Elemente, nämlich der Nomaden und der Sedentariier<sup>8</sup>. Es waren stets die Seßhaften, die in den Augen der Herrschenden zwar die minderwertigen, aber doch die sympathischeren waren, während die Eliten, die Nomaden, zumeist übergangen wurden.

Die Gehässigkeit der Europäer mußte weitgehende Folgen für die Missionierung eines Volkes haben, das weniger in Abstraktionen denkt

<sup>3</sup> Vgl. die Jahrgänge von *Témoignage Chrétien* seit 1950.

<sup>4</sup> Társadalom es vallás Marokkóban [Gesellschaft und Religion in Marokko] in: *Magyar Katolikus Szemle* [Ungar. Kath. Zeitschrift (Rom)] 1951, Nr. 2.

<sup>5</sup> Vgl. die Schimpfnamen für die seit Generationen in Nordafrika Ansässigen europäischen Ursprungs: *pieds noirs*, *troncs de figuiers* usw. seitens der echten Europäer.

<sup>6</sup> Umsonst rief Mgr. Cardijn bei einem dem Klerus von Rabat 1947 gehaltenen Vortrag leidenschaftlich aus: „Die Kirche gehört nicht bloß den Colons (d. h. Großbauern europäischer Herkunft)!“

<sup>7</sup> E. LEMBERG: *Umdenken in der Verbannung*.

<sup>8</sup> Schon HERODOT bemerkt, daß die Bevölkerung Libyens aus Nomaden und Sedentariern besteht.

als in Eindrücken von Person zu Person. Ist der Durchschnittsaraber in Sachen des Sextums auch weniger empfindlich, so ist er es um so mehr bei Verstößen gegen die Caritas. Wie oft wurde gesagt: „Die christliche Religion ist erhaben — sie ist ja die Religion der Liebe; aber die Christen leben nicht nach ihr...“ (In Afrika gilt der Europäer durchweg als Christ.) Die Idee der *Umma*, der großen Familie des Islam, ist nichts anderes als jene der karitativen Solidarität. Darum wurden die Waisenhäuser, die z. Z. Lavigeries und seither entstanden, mit Recht als wesensfremd, manchmal gar als kapitalistisch-ausbeuterisch betrachtet. In der *Umma* gibt es praktisch keine Waisen; sie umfaßt in einem gewissen Sinne selbst die Sklaven<sup>8a</sup>. So mußte die Lieblosigkeit von Priestern und Ordensschwwestern besonderen Anstoß erregen. Da die „Häuser der Europäer Wände aus Glas“ haben, werden solche Fälle allbekannt, besonders natürlich, wenn darüber in der Presse berichtet wurde. Um bloß einige Fälle zu erwähnen: Ein hoher Prälat schrieb über die Krise in Algerien: „Die Meuterei würde aufhören, wenn die Meuterer Angst bekämen“<sup>9</sup>. Ein Feldgeistlicher von Fallschirmjägern forderte „gegen Banditen (d. i. Aufständische) Banditenmoral“<sup>10</sup>. Das einzige katholische Blatt eines Araberstaates brachte nach dem großen Massaker zu Casablanca einen exultierenden Artikel — aus der Feder eines Priesters<sup>11</sup>! Ich selbst mußte einmal von einem Dschebli hören, als ich einem Konfrater unfreundlich geantwortet hatte: „Ihr Priester solltet einander doch besonders lieben!“

Kalte Verachtung wirkt noch schlimmer als leidenschaftlicher Haß. In meinem Artikel über Marokko erwähnte ich, daß der Neuangekommene die Eingeborenen zuerst bewundert, sie nach einigen Wochen aber gar nicht mehr bemerkt. Seit Lyautey wurden in Marokko die Städte der Europäer weit von der *Medina*, der Eingeborenenstadt, aufgeführt, um jeden Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung unmöglich zu machen<sup>12</sup>. Große kulturelle Werte gingen dadurch verloren. Dawson konnte mit Recht klagen: „There is a much stronger bond between all Frenchmen, than between scientists as such...“<sup>13</sup>.

<sup>8a</sup> PH. K. HITTI: *The Arabs*. London 1948, 76.

<sup>9</sup> *Le Monde* vom 1. 9. 1956.

<sup>10</sup> *Informations Catholiques Internationales* 1957, Nr. 56 v. 15. 9.: „Il s'agit d'un long texte du P. Delarue, aumônier de parachutistes, publié par *Alger-Université* dans son numéro du mois de mai...: „A peuple civilisé, code pénal de civilisés“, écrit le P. Delarue; „à peuple primitif, code pénal de primitifs...“ — Dann folgen die Glossen des Blattes: „... à peuple qui tue, justice qui tue...“ etc. (p. 21).

<sup>11</sup> *Maroc Monde* vom 13. 12. 1952.

<sup>12</sup> s. meinen Artikel über den autochthonen Städtebau in muslimischen Ländern, in: *Cahiers de Ch. de Foucauld*, Dezemberheft 1949.

<sup>13</sup> *Understanding Europe*

Daß der Fremdenhaß sich auch unter Angehörigen verschiedener europäischer Nationen von jeher auswirkte, machte ihn in Nordafrika nicht christlicher<sup>14</sup>.

### *Das nomadische Strukturelement*

Missionarisch gesehen war die Unkenntnis bzw. das Verkennen nordafrikanischer Struktur am verhängnisvollsten. Es muß hier erwähnt werden, daß die *Umma* in ihrem Wesen bis in alle Einzelzüge hinein vom Koran bestimmt wird, sei es in der Rechtsprechung oder Konvention, sei es im persönlichen oder kollektiven Leben. Der beispiellose Erfolg des Islam hat seine Ursache darin, daß er dem Nomaden die auf seine Wesensart abgestimmte Religion gab<sup>15</sup>. Der Islam spricht dies deutlich aus: „Mit dem Pflug dringt die Ehrlosigkeit in die Familien...“ Auch die heute noch üblichen Sprichwörter der Beduinen enthalten die gleiche Verachtung des Sefhaften: „Sie sind wie Hühner mit Schnäbeln aus Stahl.“ — „Ihre Worte sind in den Sand geschrieben.“ — „Sie unterwerfen sich allen und verraten alle...“ Bezeichnend der Bericht eines Araberfreundes: Als die Italiener die Cyrenaica räumten, besetzten Nomaden die verlassenen Kolonistenhäuser — mit ihren Tieren. Sie selbst schlugen nebenan ihre Zelte auf.

Was und wie ist der Nomade? Woher seine Hoffart und seine souveräne Verachtung des Bauern, des Ansiedlers überhaupt?

Philipp K. Hitti gibt folgende Definition des Nomadentums: „The original Arab is the Beduin. He represents the best adaptation of human life to desert conditions... Nomadism is a reasonable and stoic adjustment to an unfriendly environment...“<sup>16</sup> Von der Beschaffenheit dieses Milieus geben nüchterne Wissenschaftler und begeisterte Dichter ein gleich klares Bild<sup>17</sup>. Frobenius schreibt wie folgt über den Fezzan: „Brüllende Hitze und Bestrahlung am Tage; Stürme, die mit glühenden Sandmassen über das Liegende dahin- und gegen alles Stehende anfeigen, eisige Abkühlung des Nachts... Erwacht der im Lande der Wadi gebettete Schläfer..., dann hört er es hie und da in den Steinmauern erdröhnen wie fernen Büchsenknall, — bald hier, bald dort; das ist das Springen und

<sup>14</sup> H. FELDER: *Erzbischof P. Bernard Christen von Andermatt, Kapuzinergeneral* (Schwyz 1943) berichtet über die Visitation Lavigeries bei italienischen Kapuzinern in Tunesien 1891: „Lavigerie erklärte, daß er mit allen Missionaren zufrieden sei... Zwei Monate später verlangte er in Rom den Abschied der Kapuziner aus ihrer 300 Jahre alten Mission...“ (186)

<sup>15</sup> s. F. M. PAREJA: *Islamologia*, Roma 1951: „La zona secca africana e asiatica è la casa dell'Islàm... La durezza di vita formava il carattere dei beduini...“ (15 u. 56)

<sup>16</sup> l. c. 7 s., 11.

<sup>17</sup> Das „Schwarze Gebirge“ (Dschebel Soda) im Fezzan erhielt z. B. seinen Namen von dem Gestein, das, der Sonne ausgesetzt, kohlschwarz wird; hebt man ein Stück aus der Erde, ist seine Farbe unten orangenrot.

Zerplatzen der Gesteine. Und wenn die Wirbel der Sandstürme am Mittag das Flußtal heraufziehen und gegen die Steilwände anstürmen, dann erdröhnt nicht selten bald in der Nähe, bald in der Ferne ein an-schwellendes Gepolter; dann hat der Wind irgendwo in der Kante ein paar Brocken gelöst, die abbröckeln und fallend andere morsche Teile abspren-gen...“<sup>18</sup>. De Gawry behauptet: „Toute propriété devient inutile... en face avec le soleil, la lune, les planètes...“<sup>19</sup>.

Auf einen anderen charakteristischen Zug des Nomadenlebens wies Hitti hin: „Individualism is so deeply ingrained that he has never become a socially conscious being... The clan organization is the basis of the Beduin society.“<sup>20</sup>. Ähnlich Gawry: „C'est seulement dans le désert que l'homme peut échapper aux promiscuités étouffantes du monde“<sup>21</sup>. Gautier, wie die meisten Nordafrika-Franzosen den Nomaden gegenüber feindlich ein-gestellt, sagt von ihrem Individualismus: „Évitant les contacts, ils s'étaient habitués à l'isolement...“<sup>22</sup>. Er weist auch auf die vollkom-mene Identität wahren Arabertums und des Nomadismus hin: „L'Arabe est probablement le représentant le plus caractéristique qui fut jamais du nomadisme“<sup>23</sup>. Selbstverständlich fehlt im Nomadenporträt eines Gautier oder Despois die Bewunderung jener europäischen Eliten, die sich stets für das Nomadentum begeistert haben: „Le grand nomade, endurci aux privations du désert, ardent de convoitises profondes, affamé de jouissances et de pouvoir... Ce fauve humain poursuit confusément au fond de lui-même un rêve éternel de pillage et de domination... Le nomade n'a pas de racine, c'est à la guerre seulement qu'il est re-doutable; la paix, l'ordre, la sécurité tendent à l'éliminer“<sup>24</sup>. Daß aber diese „élimination“ nicht eine spontane war, bewies die brutale Liqui-dierung des Nomadentums in der Cyrenaica in den dreißiger Jahren, als es zu Zehntausenden mit Familien und Herden in den italienischen Konzentrationslagern unterging...

<sup>18</sup> LEO FROBENIUS: *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich 1954, 106.

<sup>19</sup> Zit. bei BENOIST-MECHIN, *Ibn Séoud*. Paris 1955, 17 s.

<sup>20</sup> l. c. 11—14.

<sup>21</sup> Der Wüstensoldat des zweiten Weltkriegs W. B. KENNEDY SHAW: *Patrouilles du désert*, Paris 1948: „L'Arabe nomade hait la foule... Individualiste et grand amateur de la liberté inconnue dans les villes... Il dresse à l'écart les quelques tentes de son clan, dans un creux de terrain...“ (177). Ganz ähnlich E. T. LAWRENCE: *Aufstand in der Wüste*, Fischer 1957, als Abd-El-Krim, der junge Beidawi Scherif, ihn besucht: „sein Blick fiel in das Tal, wo ringsum in den Niederungen die Wachtfeuer der einzelnen Heeresabteilungen weithin leuchte-ten... Und mit dem Arm darüber hinweisend, sagte er mit leichter Trauer: ‚Jetzt sind wir keine Araber mehr, wir sind eine Masse geworden...‘“ (71 s.). Auch militärisch stellt LAWRENCE fest: „Bei ihnen bedeutete Trennung Stär-ke...“ (92).

<sup>22</sup> *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris 1937, 240.

<sup>23</sup> *ibid.* 283

<sup>24</sup> *ibid.* 209 s.

Kein anderer als der bauernfreundliche Gautier gab zu: „Au Maghreb, c'est le grand nomade qui est le personnage historiquement important“<sup>25</sup>, und er macht darauf aufmerksam, daß die geschichtliche Peripe-  
teia Nordafrikas mit dem Auftreten des Kamels zusammenfällt.

Schon mythologisch ist die Ankunft der Nomaden durch die arabischen Chronisten festgehalten. So erzählt Abu Zakaria das dramatische Gespräch zwischen dem Kalifen Omar und den Luata: „Habt ihr Städte, wo ihr wohnt?“ — „Nein.“ — „Habt ihr befestigte Plätze, wo ihr eure Güter aufbewahrt?“ — „Nein.“ — „Habt ihr Märkte, wo ihr tauscht?“ — „Nein.“ — Da begann Omar zu weinen; denn er erinnerte sich eines Prophetenwortes, das die Ankunft eines „Volkes ohne Städte, ohne Festungen, ohne Märkte“ vorhersagte. Gautier nennt diese Episode: „L'hymne aux nomades, chanté dans la Bible des Rostemides“<sup>26</sup>.

Auch wissenschaftlich gesehen ist das Auftreten des Kamels in Nordafrika von epochaler Bedeutung. Frobenius spricht von der kultur- und kunsthistorischen Wichtigkeit, die sich im „häufigen Vorkommen von Darstellungen des etwa erst im ersten nachchristlichen Jahrhundert in diese Länder eingeführten Kamels“ widerspiegelt<sup>27</sup>. Man kann noch weitergehen und sagen: Die ganze „Kulturkreislehre baute sich auf der von Ratzel formulierten Migrationstheorie auf“<sup>28</sup>. Gautier setzt die Bedeutung des Kamels in volles Licht: „Le chameau est le compagnon des grandes tribus nomades, l'auxiliaire de leur domination... Le dromédaire est à l'origine et par excellence un animal particulier à la péninsule arabe... Dans toutes les langues méditerranéennes, le chameau est désigné par un mot d'étymologie arabe. Il serait naturel de croire qu'il a été introduit au Maghreb<sup>29</sup> par les invasions arabes“<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> ibid. 263

<sup>26</sup> ibid. 327. — Bei LAWRENCE (Einleitung zu CH. M. DAUGHTY: *Arabia Deserta*, London 1926, pp. XIX) findet sich eine Wüstenszene, bündig und packend beschrieben: „Die Kamele wurden rings in eine Phalanx gelagert, und wir legten uns in den engen Kreis, umbrandet vom heulenden Sturm...“ Das erinnert an den historischen Untergang mancher Nomadenstämme, die — wie IBN KHALDOUN berichtet — hinter der Verschanzung der Kamelherden (*medjouda* genannt) mit Weib und Kindern der Vernichtung entgegensahen... Auch CORIPPUS zeichnet ein plastisches Bild, wie gefangene Nomadenfrauen in Carthago einziehen und die Menge sich drängt, sie zu sehen „furchtlos auf ihren großen Reittieren sitzend, die Stirn tatauiert, die Säuglinge an der Brust“. Es ist ferner eine geschichtliche Tatsache, daß die beispiellosen Erfolge arabischer Kriegsführung in den ersten Dezennien großenteils durch Gewaltmärsche auf Kamelen errungen wurden.

<sup>27</sup> FROBENIUS: a. a. O. 50

<sup>28</sup> E. JENSEN: Kulturkreislehre als Grundlage der Kulturgeschichte, aus: *Leo Frobenius...*, Leipzig, 1933, 91—93.

<sup>29</sup> Die Bedeutung von Maghreb ist nicht eindeutig. Das Wort bezeichnet den Westen, den Sonnenuntergang und das Gebet, das zur Zeit des Sonnenunterganges vorgeschrieben ist. In meinem Aufsatz über Marokko gab ich als best-

Nach dem Gesagten hat das Nomadentum Nordafrika seinen Stempel aufgedrückt. Ihm verdankt das Arabertum sein Gepräge, seine Kraft und seine Expansion.

### *Das sedentäre Strukturelement*

Es ist eine bekannte Tatsache, daß Mentalität und Wesen des Bauerntums stets und überall gleich sind. Selbst wo ein Nomadenvolk mit autoritären Mitteln sesshaft gemacht wird, dringt dieses Gesetz durch. So schreibt Benoist-Méchin über die Asir-Siedlungen Ibn Séouds: „Les paysans y menèrent une vie assez semblable à celle de leurs congénères d'Europe<sup>31</sup>.“ In meinem Aufsatz über den Dschebel Nefusa<sup>32</sup> stellte ich fest, daß „der Bauer derselbe ist und bleibt, wo und wann er auch lebt“. Deshalb ist die Schilderung von J. Despois über den Dschebli<sup>33</sup> in dieser Hinsicht so interessant; denn dem Autor kann keineswegs vorgeworfen werden, daß er dem Bauern gegenüber kritisch eingestellt ist. Er schreibt, sie seien habgierig, arbeiteten nur, um zu verdienen, und wanderten allein des Geldes wegen aus; sie seien vorsichtig und sparsam und nur mäßig gastfreundlich<sup>34</sup> — „eben Bauern“. Sie wagten sich selten von ihren Bergen hinunter in die Ebene, die unsicher ist, weil dort die anderen, die Nomaden, leben. Despois sieht einen Zusammenhang zwischen dem religiösen Puritanismus der Dschebli und ihrer Selbstgenügsamkeit. Nach seiner Auffassung waren die zahlreichen Häresien und Apostasien bloß Mittel zur Selbsterhaltung<sup>35</sup>. Es ist Tatsache — auch wenn man mit Perkins-Goodchild<sup>36</sup> die Theorie des P. Albasini über eine apostolische Missionierung des Nefusa-Gebietes zurückweist — daß die Christianisierung der Dschebli auf die ersten Jahrhunderte zurückgeht. In ihrem hemmungslosen Opportunismus waren es die Nefusa-Berber, die sich während der italienischen Kolonialherrschaft selbstverständlich als ehemalige Christen bezeichneten. Vor und nach dieser Periode betonte die lokale Tradition, daß sich die Dschebli nicht der Gewalt weichend, sondern aus freien Stücken (nicht *belessif* = durch das Schwert, sondern *belen-nefusa* = mit der Seele) dem Islam unterworfen hätten, und daß daher auch der Name ihrer Berge käme. Jedenfalls gehörten die Berber zu den ersten Christen und zu den ersten Häretikern. „Donatism had its

mögliche Übersetzung *Abendland* an. Historisch umfaßt es den nordwestlichen Teil Afrikas, oft: Tunesien, Algerien, Marokko.

<sup>30</sup> Op. cit. 207

<sup>31</sup> BENOIST-MECHIN: *Ibn Séoud*, Paris 1955, 262.

<sup>32</sup> *Nalut*, Vortrag in der Società Dante Alighieri zu Tripoli i. J. 1955. (Als Manuskript vorhanden.)

<sup>33</sup> *Le Djebel Nefousa*, Paris 1935, 286—89.

<sup>34</sup> Sehr selten im Orient!

<sup>35</sup> IBN ABI YEZID schreibt in seiner Chronik: „Die Berber (des Maghreb) apostasierten zwölfmal.“ GAUTIER nennt das „un chiffre homérique“.

<sup>36</sup> *The Christian Antiquities of Tripolitania*, Oxford 1953, 5, 77 usw.

stronghold among the Berber peasants“, schreiben Perkins-Goodchild<sup>37</sup>. So rasch wie sie den Islam angenommen haben, ebenso rasch glitten sie in die große muslimische Häresie des Ibaditismus, in der sie bis heute verblieben, dessen Tage jedoch durch den unaufhaltbaren Prozeß der Arabisierung gezählt sind. In jeder dieser Lehren und Irrlehren bezeugten die Dschebli eine säkulare Intoleranz, die einen entschieden rationalistischen Zug an sich trägt. Auch Gautier sieht eine historisch-psychologische Analogie zwischen dem Donatismus und dem Charid-schitismus, von dem die Ibaditen eine Sekte sind.

### *Nomaden und Sedentariier*

Diese wirtschaftlich-gesellschaftliche Struktur war seit den Tagen Herodots stets die gleiche. Das Verhältnis ihrer Elemente zueinander wechselte ebenso wenig wie die Komponenten selbst. Nach Herodot verfolgten die Garamanten (die sagenhaften Urbewohner Libyens) die Troglodyten<sup>38</sup> auf ihren Quadrigen<sup>39</sup>. Gautier weist auf die historischen Analogien hin: „Le Maghreb a toujours été coupé en deux moitiés irréconciliables. Nous disons aujourd’hui les Arabes et les Kabyles<sup>40</sup>, l’antiquité disait les Numides<sup>41</sup> et les Maures. Le moyen-âge arabe a dit les Botr et les Beranès<sup>42</sup>.“ Dieser Gegensatz war tief begründet — es gibt keinen krasserer Gegensatz als jenen zwischen der forma mentis des Nomaden und des Bauern. Selbst die nordafrikanischen Schriftsteller wiesen auf diese Diskrepanzen hin, wenn auch mit ungerechten Urteilen und Schlüssen. Nach Gautier findet man bei den Nomaden „une âme ébranlée, dissociée par le dépaysement“, bei den Sedentariern hingegen „préjugés salutaires, résignation brüte: conditions de prospérité“. Bei Despois: (les nomades) imprévoyants, n’ayant que de mépris pour le paysan“. Ganz anders urteilt der Offizier Kennedy-Shaw: „Les Egyptiens des villes n’ont rien de sympathique...“ — „Les qualités guerrières des sédentaires du Fezzan sont très négligeables...“<sup>43</sup>. Die Nomaden hingegen werden von allen geschätzt, die unter ihnen längere Zeit gelebt haben. Engländer, die sonst karg mit der Bezeichnung gentleman umgehen, nannten sie wiederholt so. Lawrence sieht in ihnen „gewissermaßen die Verkörperung des Absoluten im Menschen — mit ihrer schrankenlosen

<sup>37</sup> Op. cit. 4

<sup>38</sup> Noch heute sind ein großer Teil der Dschebli Troglodyten und die gegenwärtig ausgeführten Wohnbauten werden noch vielfach in derselben Technik ausgeführt. Gründe: Billigkeit und gute Isolation gegen Kälte und Hitze.

<sup>39</sup> Diese Quadrigen sieht man oft in der Urkunst des Fezzan.

<sup>40</sup> In Libyen: Araber und Berber.

<sup>41</sup> Numidien war das richtige Nomadenland, daher die Pferde auf den alten Münzen, die numidische Reiterei der Römerzeit, die Horizonte des hl. Augustinus usw.

<sup>42</sup> Op. cit. 242

<sup>43</sup> Op. cit. 61. — Ähnlich bei LAWRENCE, *Aufstand in der Wüste*, 110.

Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen...“<sup>44</sup>. Was für unbegrenzte Möglichkeiten für die Mission!

Man könnte einwenden, daß es bloß um physische oder höchstens kriegerische Eigenschaften geht. Gautier ist auch geneigt, dem Nomaden jeden Kulturwert abzusprechen: „Les Arabes sont tout ce qu'on voudra, excepté des ouvriers de civilisation“<sup>44a</sup>. Wenn er darunter nicht Landwirtschaft versteht, dann ist Gautier ein großer Irrtum unterlaufen. Die neuesten prähistorischen Funde auf dem Gebiet der afrikanischen Kunst haben diese Frage restlos geklärt. W. Eschmann schreibt: „Es ist eine in der Geschichte der verschiedensten Kunst- und Stilepochen immer wieder sich ergebende Beobachtung, daß am Beginn nicht das Schlichte, sondern im Gegenteil das Üppige, der Luxus steht... Es ist eine Kunst der Jäger, und mit dem Überwiegen der Fischerei oder gar dem Auftreten des Ackerbaus setzt ein deutliches Sinken der künstlerischen Phantasie und Intensität ein“<sup>45</sup>. So auch Frobenius: „Wie sollen wir es erklären, daß der Pantherjäger und alle seine Landsleute wohl die Legende vom Hervorkommen der Raubtiere aus dem Felsen kannten, nicht aber das Bild und dies nicht einmal zu 'sehen' vermochten, als wir es ihnen, mit Kreidestrichen nachgezogen, vorführten? ... (Denn daß viele Berber das Bildersehvermögen so gut wie verloren haben, ist wohlbekannt.)“<sup>46</sup>. Wie raffiniert dagegen die Intuition der Nomaden, „le flair des Bédouins“, die auch bei der Entdeckung der Schriften von Qumran eine Rolle gespielt hat<sup>47</sup>. Selbst Gautier muß zugeben: „un ksar saharien est construit en boue durcie, mais il est d'une architecture savante et complexe. C'est que sur le ksar plane le nomade... C'est un gentilhomme, le sabre au côté. Tout au contraire, une agglomération kabyle est un village que sent le paysan“<sup>48</sup>. In meinem Aufsatz über Ghadamès<sup>49</sup> führte ich lokale Beweise für die These des P. Roncaglia auf, der behauptete: „La civiltà del deserto non è meno civiltà di quelle d'una città delle più favorite

<sup>44</sup> ebd. 307.

<sup>44a</sup> Op. cit. 208.

<sup>45</sup> In: *Christ und Welt* vom 28. 7. 1954. S. auch bei FROBENIUS: „L'essenziale nella creazione delle civiltà è il mito e non il finalismo utilitaristico...“ In: *Storia della civiltà africana*, Zürich 1950, 72. — Sehr beachtenswert die Feststellung bei DOUGLAS-D'HARNONCOURT: *Indian Art in the US*, New York 1941, 12: „Our tendency to deal with unfamiliar manifestations of other cultures by describing them with our ambiguous and usually somewhat derogatory term is quite unfortunate... The word *primitive*, in either its literal sense, describing an early stage of development, or its popular sense, implying lack of refinement...“

<sup>46</sup> FROBENIUS: *Kulturgeschichte Afrikas*, 68.

<sup>47</sup> G. VERMES: *Les manuscrits du Désert de Juda*. Paris 1953.

<sup>48</sup> Op. cit. 244

<sup>49</sup> S. meinen Vortrag über *Ghadames*, gehalten i. J. 1954 in der Società Dante Alighieri zu Tripoli (als Manuskript vorhanden).

dall'organizzazione igienica e dall'assistenza sociale<sup>50</sup>.“ Im Aufsatz über Nalut war die Grundlage für meine Hypothese über die Entstehung des Gassr einerseits die Nomadenkultur und die daraus hervorgehende Wüstenarchitektur, andererseits die primitiven Zweckbauten der Bauern<sup>51</sup>.

Es ist eine interessante Tatsache von globaler Gültigkeit, daß trotz schwungvoller Aktivität und heroischen Kämpfertums der Nomade in seiner tiefsten Seele ein Kontemplativer ist. Die großen Denker und Mystiker des Islam — wie auch so viele Eremiten und Heilige des Christentums — wurden in ihrer Zurückgezogenheit durch die Wüste geformt. So Muhammed Abdul Wahab (1703—1787), der mit zehn Jahren den Koran auswendig wußte und in der Grenzenlosigkeit des Nichts<sup>52</sup> seine *Hudah* („richtige Ortung“) ausreifen ließ. Oder noch später Abdul Aziz, der vor wenigen Jahren verstorbene große Chef von Saudi-Arabien, von dem sein Biograph<sup>53</sup> schreibt: „Au milieu de ce paysage dévoré par le feu où tout se consume dans une ardeur aveugle, il plongeait au fond de lui-même.“ Den Hang zur Kontemplation beim Araber kann ein jeder bemerken, der durch sein Land zieht. Besonders ergreifend ist die Stunde des Sonnenuntergangs, wenn der Reisende vom Reittier steigt und sein Abendgebet verrichtet, während ringsumher tiefe Stille ist und auch das Tier ganz ruhig dasteht<sup>54</sup>. Ich selbst sah einmal einen Alten am Strande des Ozeans unbeweglich hinausblicken in die Unendlichkeit von Himmel und Meer. Nach einer Stunde kam ich an derselben Stelle vorüber, und er saß noch immer da, in der gleichen Unbeweglichkeit, mit demselben Blick. (Wie oft wurde dies von primitiven „Europäern“ als „Nichtstuerei“ verlacht!)

Das Ergebnis der charakterlichen und kulturellen Überlegenheit des Nomaden konnte dem Seßhaften gegenüber nur zu einem Ergebnis führen: zur Domination. So bildete sich bei den Arabern eine Struktur aus, in der es statt Klassenherrschaft und Klassenunterwerfung herrschende und beherrschte Stämme gibt. Aus dieser Tatsache heraus entwickelte sich der historische *trend* des Sedentariers: eine Art Pendelbewegung von der Nomadenherrschaft zur Unterwerfung einem fremden Imperium gegenüber. In meinem Vortrag über den Dschebel definierte ich das so:

<sup>50</sup> *Oriente e Occidente*. I compiti odierni dei Missionari in Oriente e il problema della collaborazione e dell'adattamento. In: NZM, 10, 1954, 1—8; 123—133; hier 5.

<sup>51</sup> Im erwähnten Vortrag in der Dante-Gesellschaft zu Tripoli, 1955.

<sup>52</sup> Wie ein Gegenstück zum asketischen „nada“ des hl. Johannes vom Kreuze. Man denke an die Worte des Conrad Gesner aus dem XVI. Jahrhundert (bei KENNEDY SHAW, op. cit.): „nihil hic auribus molestum esse potest, nihil importunum, nulli tumultus aut strepitus urbani... Hic in profundo et religioso quodam silentio ex prealtis montium jugis ipsam fere celestium si quae est orbium harmoniam exaudire tibi videberis...“

<sup>53</sup> H. C. ARMSTRONG: *Lord of Arabia*. Zit. bei BENOIST-MECHIN, 107.

<sup>54</sup> Bekanntlich waren solche Szenen oft Mittel für die Konversion europäischer Eliten, wie z. B. bei ERNEST PSICHARI: *Voyage du Centurion*.

„Arretramento dei nomadi, slancio berbero e presenza di una grande potenza esterna erano sempre dei fatti che si presentavano parallelamente.“

Dieses historische Element erkannten auch die nordafrikanischen Europäer. Doch in ihrer Bauernsolidarität hielten sie es für angebracht, daß sich „sous la domination française la grande conquête de l'agriculture sédentaire sur les paturages des nomades“ auswirkte. Dadurch wurde „la concilitation de leurs droits millénaires avec la nouvelle tenue du sol une grosse difficulté administrative“<sup>55</sup>. Genau wie im Dschebel, wo sich die Berber unter der italienischen Herrschaft auf Kosten der Araber bereicherten: „Ils abusent de leur pouvoir en cas de contestation de terrain aussi pour assoupir les titres de propriété des Arabes“<sup>56</sup>.

Trotz all dieser Praktiken im Schatten der jeweiligen fremden Macht blieb der Sedentarietät immer der Minderwertige, selbst wenn er sich bereichert hatte. Schon von den alten Zenata schreibt Gautier: „Arrivés à la prééminence, ils se comportent comme tous les Berbères: ils rougissent de leur origine“<sup>57</sup>. Selbst während der Kolonialherrschaft bekannten sich mehrere Berberstämme im Nefusa als Araber.

Wie wenig sich hier die Verhältnisse im Laufe der Jahrhunderte geändert haben, zeigt ein Satz von Gautier: „Au sud du limes nomadisent aujourd'hui toutes les grandes tribus nomades, celles, qui ont été massées par Abd-El-Kader“<sup>58</sup>. Jeder Widerstand gegen Fremdherrschaft hat bis heute seinen Ursprung im Nomadentum. Ein Grund mehr für die Feindschaft des Kolonialismus gegen die Nomaden, aber auch ein Grund mehr für den Stolz des Nomaden wie für die Komplexe der Sedentarietät. Und im Letzten ein Grund für die autochthone Hierarchie der Stämme. Ohne Druck einer Fremdherrschaft wurde sie auch ausnahmslos anerkannt. Charles de Foucauld staunte bei seiner ersten Marokkoreise, als er die permanente Besetzung einer Stadt im Norden durch die Nomaden aus nächster Nähe beobachten mußte. Was das dort bedeutet, konnte auf Grund von Jugenderinnerungen der 1955 verstorbene Gouverneur des Fezzan, Bey Omar, erzählen.

Diese Tatsachen wirkten auf die Europäer in verschiedener Weise. Die Eliten erkannten, daß diejenigen „die Braven sind, die einen mit Gewehrschüssen empfangen“<sup>59</sup>, nicht jene, die einem jeden einen begeisterten Empfang bereiten. Jedenfalls ist es ein Test für den Fremden, wie er den Nomaden und Sedentarietät sieht, wie er auf ihre stolze Zurückhaltung bzw. ihre kriecherische Unterwerfung reagiert. Hier muß bemerkt werden, daß der eurafrikanische Bauernsolidarismus keinesfalls bloß Reflexen des Unterbewußtseins entsprang — er war bewußt. Dafür mag eine charakteristische Episode als Beispiel dienen: General Juin hielt vor

<sup>55</sup> GAUTIER: op. cit. 325

<sup>56</sup> DESPOIS: op. cit. 319 usw.

<sup>57</sup> GAUTIER: op. cit. 218

<sup>58</sup> GAUTIER: op. cit. 212

<sup>59</sup> Ein Wort des Majors Coneille, der einer der besten noch lebenden Kenner Nordafrikas und des Nomadentums ist.

einigen Jahren anlässlich einer Tauffeier in einer reichen Colon-Familie Marokkos eine Rede, in welcher er behauptete, „das künftige Marokko müsse französisch und bäuerlich werden“<sup>60</sup>. Die Eliten der Europäer — leider waren selten Priester darunter — erkannten denn auch den Adel der Nomaden<sup>61</sup>. Sie erlebten „la nostalgie pour le désert qu'on garde pour toujours“<sup>62</sup>. Das Wort Mussolinis vom „male d'Africa“ war kein leerer Slogan.

Daß es immer bloß europäische Eliten waren, die die Araber im allgemeinen und die Nomadenstämme im besonderen zu begreifen vermochten, war auch schon dadurch erklärlich, daß die Beduinen zu ihren Führern stets hinaufblicken wollten. Sehr bezeichnend für diese Auffassung — sie hat sich durch viele Jahrhunderte kaum geändert — ist die wunderbare Szene im ersten Weltkrieg, von welcher uns Lawrence berichtet<sup>63</sup>. Als die neuangeworbenen Aufständischen vor dem Fürsten Faisal die Treue auf den Koran schwürten, „zu rasten, wenn er rastete, zu marschieren, wenn er marschierte...“, sagten sie es klar heraus: „Keiner könnte ihr Führer sein, es wäre denn, er teile ihre Kost, trüge ihre Kleider, lebe in gleicher Weise wie sie und zeige sich dabei doch tüchtiger und fähiger als alle anderen...“<sup>64</sup>.

Diese auserwählten Europäer haben die Nomaden begriffen. Auch Missionare sollten die Worte von Lawrence beachten: „Wenn sie (die Beduinen) manchmal undurchsichtig oder allzu ‚orientalisch‘ erschienen, oder wir sie mißverstanden, so lag die Schuld immer nur an unserer eigenen Schwerfälligkeit oder Unwissenheit...“<sup>65</sup>.

Für das Problem der Anpassung in einer künftigen Nomadenmission wäre das von besonderer Wichtigkeit. Zunächst einmal für die aktive Akkommodation des Missionars. Bei Lawrence und Doughty haben wir höchst wertvolle Hinweise, wie ein Europäer sich unter Beduinen zu benehmen hat. Lawrence gibt selbst zu, daß er sich die Liebe der Nomaden durch seine Reitkunst erworben hat. Von ihm stammt auch das Wort: „Wenn nicht alle trinken konnten, war es besser, wenn keiner trank“<sup>66</sup>. Er brachte es fertig, einen Frechen „mürbe zu reiten, ohne Erbarmen“<sup>67</sup> oder ganz allein auf die Suche nach einem verlorenen Gefolgsmann zu gehen<sup>68</sup>, wenn er innerlich auch „wütend über seine ganze Beduinenspieleri“ war. Über seine körperliche Abhärtung schreibt er

<sup>60</sup> Alphonse Juin, selbst nordafrikanischer Herkunft, war damals französischer Generalresident in Marokko.

<sup>61</sup> Es ist charakteristisch, daß unter den wenigen Priestern, die die Nomaden verstanden, Vicomte CHARLES DE FOUCAULD berühmt wurde, der ehemalige Husarenoffizier.

<sup>62</sup> BENOIST-MECHIN: op. cit. 18. — Ähnlich bei KENNEDY SHAW: „contracté la fièvre des horizons...“ (op. cit. 283)

<sup>63</sup> E. T. LAWRENCE: *Aufstand in der Wüste*, Fischer 1957, 86.

<sup>64</sup> Lawrence: a. a. O. 74 <sup>65</sup> Lawrence: ebd. 88

<sup>66</sup> ebd. 139

<sup>67</sup> ebd. 227

<sup>68</sup> ebd. 111

ganz selbstverständlich: „Ich gewöhnte meine Füße daran, schmerzlos über steinigen und brennend heißen Boden zu gehen“<sup>69</sup>. Was das bedeutet, weiß nur, wer in den Mittagsstunden in Sandalen durch die Wüste lief. Lawrence wußte auch rein äußerlich zu imponieren — besonders wichtig gegenüber einer Herrenrasse, wie die Beduinen es sind. Er schreibt: „Ich trug immer nur reine Seide von der allerweißesten Art, mit scharlachroter, golddurchwirkter Mekka-Kopfschnur und goldenem Dolch. Durch solche Kleidung betonte ich einen gewissen Anspruch“<sup>70</sup>. Was Äußerlichkeiten in feudalen Ländern bedeuten, konnte ich in Marokko oft erfahren, als ich in weißer Soutane mit vielen, engaufeinanderfolgenden arabischen Knöpfen und im blauen Burnus zur Kirche ging. Es waren schon die finsternen Zeiten Ende 1952, und doch sagten die Araber zueinander mit einer gewissen Anerkennung: „El marabut el Quaid“ — „der Herrenpriester“. Bekanntlich waren die Tuareg, die der heiligen Messe Foucauld beiwohnten, entzückt von der Schönheit seiner rituellen Bewegungen.

Was die Adaptationsfähigkeit der Beduinen angeht, so ist sie eine geschichtliche Tatsache. Aufnahmefähigkeit und -wille der Beduinen birgt wichtige Momente für eine zukünftige Nomadenmission in sich.

Um so mehr ist es zu bedauern, daß von der Mission — soweit sie überhaupt gestattet war<sup>71</sup> — die Nomaden einfach übergangen wurden. Ich kenne bloß eine einzige Ausnahme, den Versuch der Petites Soeurs de Jésus, jener Frauengemeinschaft, die gebildet wurde nach den Regeln des P. de Foucauld — die mit ihren Herden ein völlig nomadisierendes Leben „sous la tente“ führen wollten. Und wieder waren es Töchter der französischen Aristokratie, die ich vor Jahren in Südalgerien traf, die ein Zelt ebenso geschickt aufrichten, wie ein Kamel satteln oder reiten konnten.

Ganz abgesehen von dem künftigen Erfolg der Schwestern, handelt es sich um einen Versuch, der in Zukunft von großer Bedeutung sein kann. Um so mehr als hier — nach Analogie des Sauerteigs — ein ganzer Stamm, ein Klan erfaßt werden kann. Interessant ist in dieser Hinsicht der Gedankengang von J. Spencer Trimmingham I.M.C.<sup>72</sup>. Er will, daß die Mission statt individueller Bekehrungen einen „community approach“ versuchen soll. Er weist auf die ersten christlichen Jahrhunderte der Europamission hin, wo ganze Stämme auf einmal getauft wurden. Seine übrigen Vorschläge erinnern an das Stufenprogramm für Islammissionen,

<sup>69</sup> ebd. 81

<sup>70</sup> ebd. 292

<sup>71</sup> Während der französischen Herrschaft in Marokko verbot die Residenz kategorisch jeden „Proselytismus der Missionare“. Die weitgehend freimaurerische Administration in Franz.-Afrika begünstigte hingegen die muslimische „Mission“.

<sup>72</sup> *The Christian Church and Islam in West Africa* (Research Pamphlets, 3) London 1955.

wie es durch P. Basetti-Sani entwickelt und seinerzeit auch dem Botschafter König Fuads beim Heiligen Stuhl vorgetragen wurde.

Da die weitgehende Unabhängigkeit der islamischen Völker in neuester Zeit mit dem Arabismus zusammenfällt, wäre es logisch anzunehmen, daß in den Staaten, die in den letzten Jahren frei wurden, das Nomadenproblem auch missionarisch aufgegriffen worden wäre. Aber davon konnte ich in Nordafrika nichts bemerken. Überhaupt scheinen die Missionare die Konsequenzen der völlig veränderten Lage bisher nicht begriffen zu haben. Im Gegenteil! Man gewinnt immer noch den Eindruck, daß die Kirche im besten Falle den Europäern gehört, wenn nicht bloß den Angehörigen der einstigen Kolonialmacht. Nicht nur, daß das persönliche Verhalten keine Änderung aufweist — in wenigen Jahren kann das vielleicht nicht geschehen —, auch die Ideen und die Kontakte sind immer noch dieselben, soweit sie überhaupt da sind.

Die größte aktuelle Gefahr für die Mission in den ehemaligen nordafrikanischen Kolonien besteht darin, daß die Macht, die dieses Gebiet als Imperium verloren hat, nunmehr in der Kirche die einzige und letzte Bastion erblickt, die ihr geblieben ist. So schielt der Klerus sehr oft nach der „Gesandtschaft“, in der in großer Zahl ehemalige Kolonialbeamte stecken. Unter solchen Umständen wird selbstverständlich nicht bloß auf die national homogene Zusammenstellung des Klerus geachtet, sondern auch auf dessen Mentalität. Dabei geht die missionarische Kontraselektion weiter. Sind mit den Einheimischen überhaupt Fäden angeknüpft — es ist unmöglich, sie wie früher zu ignorieren —, dann sind es wiederum die Sedentariier, an die herangetreten wird.

Ein Beispiel dafür: Seit der Unabhängigkeit Marokkos wollen einige, schon früher gut gesinnte Franzosen Kontakte mit den Marokkanern aufnehmen. (Charakteristischer Weise sind diese Kontakte größtenteils sozialer und soziographischer Art, was eher okzidental als orientalisch gedacht ist.) Doch werden noch immer Stämme (selbstverständlich Berberstämme) studiert und Gebiete untersucht, wo „la coutûme est intensivement liée aux exigences de la vie paysanne“, wo „les parents choisissent eux-mêmes la fiancée; c'est un mariage de raison“ — wo „la naissance d'un enfant est une bénédiction pour le foyer. Le sens paysan du père se réjouit de ce que des bras plus nombreux cultiveront la terre“ usw.<sup>73</sup>

Im allgemeinen gilt immer noch das Wort eines nordafrikanischen Bischofs: „Ich will erst die Christen bekehren, und dann erst die Eingeborenen.“ (Ein Programm für Jahrhunderte, wenn man das religiös-spirituelle Leben des durchschnittlichen nordafrikanischen „Europäers“ in Betracht zieht!) Dabei bleibt es im großen ganzen auf der ganzen Linie. In der bischöflichen Kapelle eines nordafrikanischen Vikariats stellen die Fresken noch immer faschistische Größen zweifelhafter Pietät

<sup>73</sup> A. ALERINE / O. MANGE: *La famille rurale*. Rabat 1955, 14 und 17.

dar. Auch der Haß gegen den Einheimischen besteht weiter<sup>74</sup>, bloß daß man in den neuen souveränen Staaten die Faust allein in der Tasche ballen kann<sup>75</sup>!

Dabei ist es ungerecht, von islamischer Xenophobie zu sprechen, besonders unter arabischen Nomaden. Der Koran hält die Gastfreundschaft hoch und betrachtet Christen und Juden als bevorzugte „Völker des Buches“, d. h. der Heiligen Schrift. Nur dadurch wurde die Pastoration der christlichen „Dimmis“ möglich. P. Bergna, ein gründlicher Kenner der Geschichte der Franziskanermissionen, schreibt, die Patres seien stets „forti della libertà che era stata loro concessa“ und hätten ihre Seelsorge demgemäß durchführen können<sup>76</sup>. Als ich die Schriften der alten Mission in Tripolis studierte, gewann ich ebenfalls den Eindruck, daß — von einigen Capricen<sup>77</sup> abgesehen — die Missionare ihre Arbeit im Bagno ungehindert tun konnten<sup>78</sup>.

Selbstverständlich mußten und müssen die Missionare stets mit dem notwendigen Takt vorgehen. Die Schmähung des Islam oder Muhammeds ist kein Missionsmittel<sup>79</sup>. Die Geschichte der Protomartyrer von Makaresch ist in dieser Beziehung sehr aufschlußreich. Man braucht in der Mission nicht nur neue Mittel, sondern auch neue Menschen — auf beiden Seiten. Der Mission müssen Männer erstehen wie Charles de Foucauld oder mehr noch wie Lawrence und Glubb — Männer, die Charakter und Lebensweise der Muslime, besonders der Nomaden, kennen und schätzen, lieben und leben.

<sup>74</sup> Auch deshalb muß die Krise in Algerien so bald wie möglich ein Ende finden. Das Wiedererwachen des Slogans vom „Denkzettel“ bei dem ägyptischen Abenteuer hat bösen Eindruck gemacht.

<sup>75</sup> Vor nicht langer Zeit bedrohten die Katholiken eines unabhängig gewordenen Staates ihren Bischof, daß sie ihm wegen seiner „Araberfreundschaft“ jede geldliche Unterstützung versagen würden.

<sup>76</sup> COSTANZO BERGNA: *La Missione Francescana in Libia*. Tripoli 1924, p. VI. Er berichtet auch, daß „nella reggenza di Tunisi, governata da Abu Zaccaria, uno dei migliori della dinastia Hafsida, la presenza e l'opera dei missionari non solo era tollerata, ma attamente apprezzata...“ (p. VIII)

<sup>77</sup> So ein tragikomisches Abenteuer ist im Franziskanerarchiv zu Tripoli erwähnt — aus dem Jahre 1722: „Il Bey, essendo ubriaco, haveva risoluto et ordinato di far tagliare a pezzi tutti Religiosi, e Veneziani. Dunque tutti i Religiosi fussino condotti con molti strapazzi. Ma havendo il detto Bey digerita l'ubriachezza..., mutò la sentenza di morte in accoglienza havendoci dato a tutti il Caffè en un arancio di Portogallo...“ Die in ursprünglicher Orthographie wiedergegebene Episode ist im Tagebuch ohne jede Note von Komik erhalten...

<sup>78</sup> Die religiöse Toleranz des Muselmanen ist auch im Bericht des päpstlichen Legaten Possevino erhalten, der die von den Türken seit dem XVI. Jahrh. besetzten ungarischen Gebiete besuchte und die Feststellung machte, daß ungarische Franziskaner, von ungarischen Protestanten vertrieben, in den türkisch besetzten Provinzen frei wirken konnten. Erwähnt im Werke des Bischofs W. FRAKNOI: *Die diplomatischen Beziehungen Ungarns mit dem Hl. Stuhl*.

<sup>79</sup> cf. SALESIUS OFMCAP: *Comment convaincre un Musulman?* In: NZM 8, 1952, 127—131.

Aber auch die andern müssen sich demgemäß einstellen. Die nationale Euphorie der Araber wird zu Ende gehen, um so mehr, als die staatliche Unabhängigkeit heute viel von ihrer Anziehungskraft verloren hat. Es wird eine neue Generation heranwachsen, die die Demütigungen seitens des Kolonialismus und die Fehler einzelner Priester nicht kennt oder sie nicht am eigenen Leibe erfahren hat<sup>80</sup>. Dann wird ein geistiges Vacuum bei vielen Arabern entstehen. Ihre Besten werden sich nach der Wahrheit, nach der vollen Wahrheit sehnen, wie es vor Jahren gerade bei algerischen Intellektuellen zu bemerken war. Das ist natürlich eine Entwicklung auf lange Zeit<sup>81</sup>. Wir, die wir so lange unduldsam waren, haben kein Recht, jetzt auch noch ungeduldig zu werden. Die Zeit wird kommen, wo eine neue *équipe* von Islammissionaren an die arabischen Eliten herangehen wird, um die Gedanken Benedikts XV., Pius' XI. und Pius' XII. auszuführen. Dann werden auch die Worte Gregors VII., die er an einen Fürsten Algeriens gerichtet hat, zur Wirklichkeit: „*Caritatem specialius gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui eum Creatorem saeculorum et gubernatorem huius mundi quotidie laudamus et veneramur*“<sup>82</sup>.

## BUDDHISMUS UND CHRISTENTUM

Zu einigen Neuerscheinungen in Japan<sup>1</sup>

von Heinrich Dumoulin S.J.

Das Thema „Buddhismus und Christentum“ erfreute sich zu Beginn des Jahrhunderts großer Beliebtheit. Damals entstanden auf beiden Seiten zahlreiche mehr oder weniger apologetische oder polemische Abhandlungen, die jeweils vom Partner mit Entrüstung abgelehnt wurden und

<sup>80</sup> In einigen arabischen Städten zieht die eingeborene Jugend in den Gassen wegen ihrer Minderwertigkeitskomplexe noch immer in Rudeln einher.

<sup>81</sup> Sehr richtig diesbezüglich auch die Bemerkung des P. GIULIO Basetti-Sani: *Muhammed et St. François*, in: NZM 1954: „Si le témoignage qu'on a depuis des siècles tenté de rendre en faveur du Christ en pays d'Islam n'a pas donné le résultat qu'on espérait, cela vient précisément de ce que l'on s'est préoccupé d'en rechercher les résultats immédiats...“

<sup>82</sup> Zit. bei P. HENNINGER SVD: *Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'Islam*, in: NZM 1953. — S. auch bei GAUTIER, op. cit. 372: „La bonne entente existant entre les princes et le Saint Siège donnait une entière sécurité à leurs sujets chrétiens...“ Es handelt sich um das Königreich der Santscha im mittelalterlichen Nordafrika.

<sup>1</sup> *A Comparative Study of Buddhism and Christianity*, by FUMIO MASUTANI, The Young East Association, Tokyo 1957. (Diese Studie erschien zuerst in japa-

keinen dauernden Platz in der religionswissenschaftlichen Literatur erlangen konnten. Der Gegenstand ist äußerst reizvoll; aber es liegt in der Natur der Sache, daß der wertende Vergleich der zwei großen Weltreligionen den beiden grundverschiedenen Standpunkten kaum jemals voll gerecht werden kann. Eine andere Schwierigkeit liegt in dem gewaltigen Umfang der schwer faßlichen Vergleichsobjekte. Das Wesen des Buddhismus entzieht sich nicht weniger der begrifflichen Erfassung als dasjenige des Christentums. Schließlich müßte dem Vergleich ein gültiger Normbegriff der Religion zugrunde gelegt werden, den es bis heute in der Religionswissenschaft nicht gibt und ohne Anerkennung einer absolut wahren Religion nicht geben kann.

Die beiden vorliegenden, in englischer Sprache verfaßten und in Japan erschienenen Bücher sind in sachlichem, versöhnlichem Stil gehalten und suchen den anderen Standpunkt zu verstehen. Der bekannte buddhistische Schriftsteller Fumio Masutani betont im Vorwort seines Buches, daß er durch „unvoreingenommenes Studium“ (II) „vorurteilsfreie Ergebnisse“ (I) festzustellen unternimmt. Beide Religionen haben, wie er glaubt, ihren Wert und Platz im „geistigen Erbe der Menschheit“ (II), beide haben ihre „Verdienste und Mängel“ (II); beide spielten eine Rolle in der „geistigen Entwicklung der Menschheit“ (II).

Leider passiert M. trotz guter Absicht gleich auf der ersten Seite das Ungeschick, die christlichen Scholastiker des Mittelalters für unfähig der „Produktion wahrhaft wissenschaftlicher Schriften“ (I) zu erklären, weil sie mit ihrer Wissenschaft nur der Kirche als „ancilla ecclesiae“ dienten. Offenbar schwebt ihm das berühmte, oft mißdeutete Wort von der Philosophie als der „ancilla theologiae“ vor, dessen wahrer Sinn längst von zuständigen Gelehrten geklärt ist.

Übrigens ist dieser Fehlgriff schwerwiegender, als es zunächst scheinen möchte. Wäre M. dem Sinn des von ihm mißhandelten Wortes nachgegangen, so wäre er notwendig auf den christlichen Zentralbegriff der Offenbarung gestoßen, der in seinem Buche gänzlich fehlt. Es ist ja in dem einprägsamen Bild von der Philosophie als der Magd der Theologie die dienende Haltung der menschlichen Vernunft gegenüber der göttlichen Offenbarung ausgedrückt. M. konnte den Begriff der Offenbarung so völlig übersehen, weil er, der liberalen protestantischen Theologie um die Wende zum 20. Jh. verhaftet, das Wesen des Christentums nach Harnack versteht. In der von ihm angeführten Literatur kommen außer Harnack nur noch Vertreter der gleichen liberalen Richtung, wie Renan, Wellhausen, Wrede, Jülicher, Meyer vor; kein einziger bedeutender christlicher Denker oder Theologe der Gegenwart ist genannt. Diese einseitige

nischer Sprache. Tokyo 1956). — *Japanese Buddhism and Christianity, A Comparison of the Christian Doctrine of Salvation with that of some major sects of Japanese Buddhism*, by TUCKER N. CALLAWY, Shinkyô Shuppansha. Tokyo 1957.

Literaturbenutzung machte es ihm unmöglich, die christlichen Grundlehren von Offenbarung und Erlösung richtig zu fassen. Und die Übernahme der Thesen der liberalen Bibelkritik führte zu vielen Fehlerklärungen des christlichen Credo und der Schrift, deren Richtigstellung im einzelnen sich hier erübrigt.

M. geht bei seiner Untersuchung vom Menschen aus und vergleicht die Antworten der beiden Weltreligionen auf die vier Fragen nach der Natur, dem Glück (oder der Erlösung), dem Glauben und der religiösen Übung des Menschen. Überall sieht er den Unterschied in der gegensätzlichen Haltung zur Vernunft. Nach ihm ist der Buddhismus „die Religion der Vernunft“ und das Christentum „die Religion des Glaubens“. Dieser Gegensatz zieht sich durch das ganze Buch und ist ebenso charakteristisch für M.s Verständnis des Buddhismus wie für seine Auffassung vom Christentum. Buddha ist ihm „der Mann der Vernunft“, der Weise, der am tiefsten über die menschliche Existenz nachgedacht und die höchsten Erkenntnisse erlangt hat. Die vier buddhistischen Grundwahrheiten vom Leiden und der Überwindung des Leidens sind Ergebnisse seines Vernunftsuchens. „Eine Funktion seiner Vernunft ließ ihn das Leben beobachten, wie es ist, und den Schluß ziehen, daß es voller Leiden ist“ (16). „... Das Vertrauen in die Vernunft war die Grundhaltung des Buddha“ (16). Demgemäß verkörpert Buddhas Lehrvortrag ähnlich der griechischen Rhetorik die Vernunft; auch seine Jünger waren „alle Männer der Vernunft“ (25), gewonnen durch „die Vernünftigkeit der Lehre Buddhas“ (23). M. schildert diese edlen, einsichtigen Jünglinge ganz nach Art der jungen griechischen Aristokraten, die Platon umgaben. So stechen sie scharf ab von den ungebildeten galiläischen Fischern, die Jesu erste Gefolgschaft bildeten. Die Menschen teilt M. ein in solche, die wie Buddha an die Vernunft als des Menschen höchste Macht glauben, und in solche, die angesichts der Begrenztheit des Menschenwissens traurig der Verstandeskraft entsagen. Zu den letzteren gehört Jesus, bei dem sich „nicht das geringste Zeichen eines Mannes der Vernunft“ (27) findet. Gemäß Jesu Lehre muß „die Vernunft aufgegeben werden“ (58). Zum Beweis dafür führt M. Jesu Wort an: „Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, wird nicht hineinkommen“ (Mk 10, 15).

Wir lassen die These von der Vernunftfeindlichkeit des Christentums vorerst stehen. In der gleichen Richtung liegt die Behauptung, das Christentum lehre die radikale Bosheit der Menschennatur. Bekanntlich wurde in der chinesischen Philosophie Jahrhunderte lang über die Frage gestritten, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse sei. Méng-tzu vertrat den optimistischen, Hsün-tzu den pessimistischen Standpunkt. Einen neuzeitlichen, unbeabsichtigten Nachhall dieser Kontroverse mag man in den gegensätzlichen Ansichten von Hobbes und Rousseau sehen. M. läßt in der Frage über die ursprüngliche Natur des Menschen im Unterschied zur landläufigen Meinung den Buddhismus für den Optimismus, das

Christentum aber für den Pessimismus wählen. Der Buddhismus gehört nach seiner Ansicht auf die Seite des lebensfrohen Griechentums, während das Christentum dem Mutterboden des sündenkranken Hebraismus entsprang. Diese Rollenverteilung vereinfacht ungebührlich den geschichtlichen Tatbestand. Wir lassen den viel berufenen, sehr fragwürdigen griechischen Optimismus auf sich beruhen. Jedenfalls sagt der für Christentum und Judentum maßgebende Schöpfungsbericht der Genesis: „Als Gott alles sah, was er gemacht hatte, fand er es sehr gut“ (1, 31). Im gleichen Zusammenhang heißt es, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbild und Gleichnis schuf (1, 27). Die Ebenbildlichkeit Gottes, bei den christlichen Philosophen seit Justin die Grundlage der Anthropologie, begründet die optimistische Auffassung des Christentums vom Menschen. M. verwechselt in seinen Erklärungen die Begriffe von Begrenztheit und Sünde, Demut und Schuldgefühl. Bei den christlichen Theologen gibt es verschiedene Auffassungen über die Wirkungen der Erbsünde, nicht aber über die Grundgüte der von Gott geschaffenen Menschennatur. Die Lehre von der Gutheit der Menschennatur schließt die zuversichtliche Bejahung der Menschenvernunft ein.

M. definiert nirgendwo genau die von ihm untersuchten Vergleichsobjekte. Wie wir sahen, ist sein Verständnis des Christentums von der liberalen protestantischen Theologie bestimmt. Aus seiner Studie läßt sich auch seine Auffassung vom Buddhismus erkennen, über die sein japanisches Buch „Moderne Einführung in den Buddhismus“<sup>2</sup> weitere Aufschlüsse gibt. Der Buddhismus, den M. dem Christentum gegenüberstellt, ist vorzüglich die Lehre Shâkyamunis, wie sie im Pali-Kanon niedergelegt ist. Diese Lehre, früher Hînayâna (kleines Fahrzeug) genannt, wird heute von führenden japanischen Buddhisten (Ui, Nakamura, Masunaga u. a.) in eine Lehre des Ur-Buddhismus und des Hînayâna geschieden, wobei der Grenzstrich zeitlich nicht mit Sicherheit gezogen werden kann. Doch gehören die von Masutani als ursprüngliche Lehre Shâkyamunis behandelten Analysen des Menschen in die 5 Skandha (Elemente) und in die 6 Ayata (Basen) des Bewußtseins zweifellos der späteren Entwicklungsphase des Hînayâna an. Über den Charakter der ursprünglichen Lehre Shâkyamunis ist von europäischen Gelehrten viel gestritten worden. Zur Blütezeit des liberalen Rationalismus in Europa bestand eine Neigung, die Buddha-Religion als eine Doktrin der reinen Vernunft und Buddha als einen pessimistischen Philosophen des Menschenleides anzusehen. Manche Gelehrte meinten im Buddhismus die ideale Vernunftreligion ohne Dogma, Wunder, Kult noch irgendeine übernatürliche Beimischung entdeckt zu haben, zu der sie das Christentum zurückzuführen wünschten. Damals blühte auch die Kontroverse über die Frage, ob der Buddhismus überhaupt als Religion anzusehen

<sup>2</sup> *Gendai Bukkyô Nyûmon*. Tokyo 1957.

sei, die vorzüglich durch Söderblom und Heiler zugunsten des Buddhismus entschieden wurde<sup>3</sup>. Die Bedeutung des mystischen Elementes im Buddhismus, von Beckh für den indischen Buddhismus herausgearbeitet<sup>4</sup>, wurde seitdem immer deutlicher erkannt. Auf Grund meiner Studien über die Mystik im Zen kam ich zu dem so formulierten Ergebnis: „Das mystische Element spielt eine hervorragende Rolle im Buddhismus. . . Nirgendwo tritt das spezifisch Buddhistische so klar zu Tage wie in der Mystik, die allen Buddhismus durchdringt.“<sup>5</sup>

Die Buddha-Religion, wie M. sie beschreibt, ist keine „mystische Erlösungsreligion“, sondern „Religion in den Grenzen der reinen Vernunft“. Der Weg des Buddhismus ist nach ihm ein „Weg der Philosophie“ (63). Der Mensch überwindet die innere Unordnung der Leidenschaften (im Buddhismus *klesa*, von den griechischen Philosophen *pathos* genannt) durch „das Licht, das er in sich hat, nämlich seine Verstandeskraft“ (54). Der Buddha verfolgte und realisierte den gleichen Zustand der *apatheia*, den die Stoiker erstrebten, nur in viel vollkommenerer Weise bezüglich der „Schärfe der Zielsetzung, der Genauigkeit des Vorgehens, der Gründlichkeit der Führung“ (55). Das Nirvâna meint diesen Zustand der Freiheit. „Nirvâna ist die Freiheit des Geistes ohne Schmerz, Betrübniß oder Trauer“ (46). Ein Jenseits bedeutet es für den Menschen insofern, als dieser aus dem Zustand der gewöhnlichen menschlichen Existenz in jenen der völligen Geistesfreiheit überführt wird. Der Übergang geschieht durch die Vernunft. „Buddha fand den Schlüssel der Vernunft. Er legte die ganze schwere Verantwortung des Überganges von diesem Gestade zu jenem Gestade auf die Verstandeskraft des Menschen“ (51). So ist auch das Nirvâna, der absolute Zustand und die höchste Spitze der buddhistischen Erleuchtungsmystik, auf das Niveau einer menschlichen Vernunft-erfahrung herabgedrückt. Die Buddha-Lehre ist so nichts anderes als „ein prachtvolles System gut organisierten Denkens“ (25).

Das Mahâyâna tritt in Masutanis Studie stark zurück. Es kommt nur im 3. Hauptteil zu Wort, wo der Amida-Glaube der japanischen Sektenstifter Hônen und Shinran zum Glauben des Paulus in Parallele gesetzt wird. Auch in der „Modernen Einführung in den Buddhismus“, die sich „um ein neues Verständnis des Buddhismus“ bemüht, überwiegt die Darstellung der Lehre des Pali-Kanons. Erst die letzten vier Kapitel (210—248) befassen sich mit dem Übergang zum Mahâyâna und erklären diesen vom Hînayâna her. Ein innerer Widerspruch innerhalb des Gefüges des ursprünglichen Buddhismus drängte, so meint M., im dialektischen Prozeß

<sup>3</sup> S. FRIEDRICH HEILER, *Die buddhistische Versenkung*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. München 1918, 1.

<sup>4</sup> HERMANN BECKH, *Buddhismus*. 2 Bde (Sammlung Göschen), 3. Aufl., Berlin und Leipzig 1928.

<sup>5</sup> HEINRICH DUMOULIN, *Mystik im Urbuddhismus und Hinayâna*. ZMR 39, 1955, 116.

der Selbstkritik zur Aufhebung. Der Vorgang entwickelte sich in vierfacher Hinsicht. Die frühe Buddha-Gemeinde bestand hauptsächlich aus den edlen, begabten Söhnen der vornehmen Häuser, Arme und Ungebildete waren de facto ausgeschlossen. Sobald der Widerspruch dieses Sachverhaltes zur Buddha-Lehre von der allgemeinen Gleichheit der Menschen begriffen wurde, setzte die Entwicklung zum Mahâyâna ein. Ferner, die Lehre Shâkyamunis ist eine Lehre der Unterscheidung. Er „hat unter den Indo-Ariern in frühester Zeit sehr lebhaft das analytische Denken gepflegt“ (224, 225). Nun aber stellt die unterscheidende Analyse nur die eine Seite des menschlichen Denkens dar und bedarf notwendig der Ergänzung durch die Intuition. Eine dritte innere Begrenztheit des frühen Buddhismus ist die ausschließliche Bemühung um das eigene Heil unter Vernachlässigung des Nächsten. Die Selbstkritik an diesem Punkte führte zur Erfassung des Bodhisattva-Ideals, in dem sich zugleich mit der Weisheit das universale Erbarmen des Buddha verkörpert. Das letzte Moment im Entwicklungsprozeß ist nach M. die Freilegung der Tiefenschicht des Menschen im Unterbewußten. Schon das Hinayâna trieb die Introspektion bis zu unterbewußten „Wurzeln“ vor. Das Mahâyâna entdeckte in der unterbewußten Schicht des Menschen die Buddha-Natur. „Die Geschichte des Buddhismus ist die Geschichte seiner Selbstkritik“ (236). Innere Widersprüche und historische Begrenztheiten werden von der durch die Vernunft geleiteten Selbstkritik fortschreitend überwunden. Der Buddhismus wurde durch die magischen Riten des Shingon, das Anrufen des Buddha-Namens im Amidismus und das „Nur-Zazen“ im Zen „im Vergleich zur wahrhaft lauterer Vernünftigkeit des von Shâkyamuni gewiesenen heiligen achtgliedrigen Pfades und der übrigen praktischen Tugendübung... gleichsam verunreinigt“ (247).

In diesem buddhistischen Gesamtverständnis ist die Einheit der Buddha-Religion gewahrt, aber die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen besonders im Mahâyâna nicht gewertet. Wenn das Nirvâna mit der kantischen oder stoischen Freiheit der apatheia gleichgesetzt und die Buddha-Natur, die Zentralidee des Mahâyâna, mit der unbewußten Tiefenschicht des Menschen gleichgesetzt wird, sucht man vergebens nach dem Numinosen, dem die nach Otto für alle Religion wesentliche „selbständige Kategorie des Heiligen“ antworten könnte<sup>6</sup>. Der Buddhismus wird so zu einem ethischen Humanismus mit dem Ziel der „Bildung des tieferen Selbst“ (247), sehr verschieden vom Formenreichtum der buddhistischen religiösen Erfahrung

<sup>6</sup> RUDOLF OTTO, Der sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion, in: *Das Gefühl des Überweltlichen*. München 1932, 11. MASUTANI beruft sich wohl auf OTTOS *Das Heilige*, auch folgert er den religiösen Charakter des Buddhismus aus der zentralen Stellung des Heiligen in dieser Religion. Aber in seiner rationalistischen Erklärung des „heiligen Weges“, den er mit dem „rechten Wege“ gleichsetzt, ist kein Platz für ein Numinoses im Sinne OTTOS, das die spezifisch religiöse Erfahrung auslösen könnte.

in Geschichte und Gegenwart, den etwa die buddhistischen Verfasser des englischen Sammelwerkes „Der Pfad des Buddha“ vor dem Leser ausbreiten <sup>7</sup>.

In Zielsetzung, Anlage und Ergebnissen völlig anders als M.s Studie ist das zuerst als Dissertation gearbeitete Buch des protestantischen Theologen Tucker N. Callaway „Japanischer Buddhismus und Christentum“. C. stützt sich vornehmlich auf das verfügbare Material in englischer Sprache, das er bei einem längeren Aufenthalt in Japan durch persönliche Eindrücke, Mitteilungen japanischer Buddhisten und Antworten auf einen Fragebogen bereichern konnte. Sein Ziel ist, „christlichen Führern, Missionaren und evangelisierenden Laien zu einem klareren Verständnis der Einzigkeit ihres Glaubens und des weiten Abgrundes zu verhelfen, der diesen vom Buddhismus trennt“ (1). Er vergleicht „die Lehren beider Religionen in ihrer höchsten Form“ (4), das ist nach ihm das protestantische Christentum „des nicht-katholischen, gemäßigten konservativen Typus“ (3) und der Buddhismus des Mahâyâna, konkret die japanischen Sekten Zen, Shin und Nichiren, also die während der Kamakura-Zeit nach Japan überführten oder dort entstandenen Sekten, die den japanischen Buddhismus am vollkommensten darstellen.

Im Einleitungskapitel schafft C. durch die Erklärung der wichtigsten Begriffe des Mahâyâna eine Grundlage für seine Beschreibung der drei Sekten. Dieses Kapitel ist eine Art Glossary buddhistischer Fachausdrücke, hilfreich für eine erste Orientierung, aber nicht frei von Ungenauigkeiten. Da diese Ausdrücke nur im Zusammenhang mit den Schulen, die sich ihrer bedienen, voll verstanden werden können, hätte sich ein Aufriß der Hauptrichtungen im Mahâyâna und die Charakterisierung ihrer Unterscheidungslehren empfohlen.

C. hält die drei von ihm untersuchten Sekten für „wesentlich identisch in ihren Grundlehren“ (59), weil sie auf der gleichen Grundstruktur der Mahâyâna-Metaphysik aufruhren. Ihr gleiches Ziel ist die erlösende Erleuchtung, in den Mitteln zur Erlangung des Zieles unterscheiden sie sich. Diese Rückbeziehung der Lehrformen auf den gemeinsamen Grund erleichtert das Eindringen in die vielgestaltete Welt des Mahâyâna-Buddhismus. Die drei Sekten werden nach einem einfachen Schema dargestellt. C. untersucht jeweils den philosophischen Hintergrund der Erleuchtung, die Natur der Erleuchtung, die sittlichen Folgerungen aus der Erleuchtung und die Methode zur Erlangung der Erleuchtung. In allen Fällen ist der Zentralbegriff die Erleuchtung, nämlich die Erfahrung der Buddha-Natur in allen Dingen. „Der Zen-Typ der Erfahrung ist grundlegend auch für die anderen Sekten“ (37). Wäre hier nicht eine Differenzierung notwendig? Die Erleuchtung bedeutet doch trotz letztlich gleicher Metaphysik im Zen anderes und mehr als in den Amida-Sekten.

<sup>7</sup> *The Path of the Buddha*. Buddhism interpreted by Buddhists. Edited by KENNETH W. MORGAN, New York 1956.

Auch in der Anwendung der Lehre von der doppelten Wahrheit (*shintai* = absolute, letzte Wahrheit, *zokutai* = vorläufige Wahrheit) wäre schärfere Unterscheidung am Platze. Diese Lehre des Nâgârjuna gehört zweifellos zu den Zentralideen des Mahâyâna. Alle Sekten kennen den Unterschied zwischen dem absoluten Bereich der Buddha-Natur, des Dharma-Leibes, der Soheit und Bewußtseinsschatzkammer und dem relativen Bereich der vorläufigen Mittel (*upâya*, jap. *hōben*). So dankenswert es ist, daß C. die Wichtigkeit dieser mahâyânistischen Zentrallehre unterstreicht, so dürfen die Mittel doch nicht geringgeachtet werden. Die letztliche Entwertung aller Mittel nimmt diesen nicht ihre relative Wirklichkeit, so daß sie im tatsächlichen religiösen Leben eine erstrangige Rolle spielen können. Die Bezeichnung des geschichtlichen Shâkyamunis als eines vorläufigen Mittels ist eine in der logischen Konsequenz richtige Grenzaussage; dennoch kommt der Person des Gautama als Gegenstandes der Verehrung und als Begründers des Buddhismus in fast allen Mahâyâna-Sekten große Bedeutung zu. Ähnliches gilt, je nach den Sekten verschieden, von anderen „vorläufigen Mitteln“.

Im Kapitel über das Zen sind manche Ungenauigkeiten, wie sie sich bei der Benutzung von Quellen zweiter Hand leicht einschleichen, zu berichtigen. Das Zen ist nicht aus der Tendai-Sekte entstanden (62); auch ist kein besonderer Einfluß des Lotossutra (Hokkekyō, nicht Hokeykyō) im Zen nachweislich. Eisai empfing zwar seine erste Schulung auf dem Hiei-Berge bei den Tendai-Mönchen; aber das Rinzaï-Zen brachte er von einer China-Reise nach Japan (95). Verehrung des Buddha-Bildes und Sutrenrezitation gehören in den Zen-Klöstern ebenso zur täglichen Übung wie in den Tempeln anderer Sekten. Der Buddha wird nie „als ein wirklicher persönlicher Gott dargestellt“, sondern stets als ein Buddha (64). Die berühmte für die Haltung des Zen typische Episode des Verbrennens der Sutren durch Te-shan darf nicht zur Vorstellung eines allgemeinen Ikonoklasmus verleiten (83).

Übung und Erleuchtung im Zen werden nur dann richtig dargestellt werden können, wenn der Vorgang als eine (im weiten Sinne) mystische Erfahrung begriffen ist. Die Lösung des Kōan besteht nicht „im Entdecken seines wahren Sinnes“ (88), vielmehr bezweckt die Kōan-Übung die psychische Bereitung für das befreiende Erlebnis. Man kann nicht sagen, „das Kōan ist der Gegenstand der Meditation, Zazen ist der Akt der Meditation“ (88). Auch ist die Beschreibung des Erleuchtungszustandes als einer geistigen Konzentration auf „ein besonderes Gedankenbild im Bewußtsein unter Ausschluß der anderen“ (90) unzutreffend. Jeder Zen-Jünger, nicht nur der Anhänger der Sôtō-Sekte, ist angewiesen, den Wunsch nach Erleuchtung aus seinem Bewußtsein fernzuhalten (94).

Beim Vergleich des japanischen Buddhismus mit dem Christentum hat wegen einiger auffallender Ähnlichkeiten mit christlichem Glaubensgut seit früh her der Amidismus besonderes Interesse geweckt. Missionarisch

fühlende Religionswissenschaftler wie Lloyd<sup>8</sup> und Haas<sup>9</sup> äußerten in starken Worten freudige Überraschung über die Entdeckung christlicher Züge in der Amida-Religion. Bei näherem Zuschauen kam die Forschung zu nüchternerem Urteil. Geschichtliche Abhängigkeit ließ sich nicht beweisen. Und die Ähnlichkeiten in Haltung und Übung sind mit Grundverschiedenheiten verknüpft. Da diese Ähnlichkeiten alle im Bereich der vorläufigen Mittel liegen, schwinden sie in der Darstellung Callaways zur Bedeutungslosigkeit dahin. Amida und Reines Land, Gebilde religiöser Phantasie, werden von der monistischen Wirklichkeit des kosmischen Buddha-Leibes verschlungen. Doch ist zu beachten, daß die vorläufigen Mittel die Struktur der Amida-Frömmigkeit wesentlich prägen<sup>10</sup>. C. schreibt: „Jenseits dem Selbst der Erfahrung Amida suchen ist schließlich nicht vom Suchen des Buddha-Geistes im eigenen Selbst verschieden. Das Suchen der Shin-Sekte unterscheidet sich vom Suchen des Zen nur in der Terminologie, nicht aber tatsächlich“ (110). Das ist für die Ebene der metaphysischen Wirklichkeit richtig, gilt aber nicht für die Beurteilung der religiösen Haltung der Frommen, auf die es bei der vergleichenden Wertung des Amidismus doch wesentlich ankommt. Der religionspsychologischen Forschung fällt die noch nicht gelöste Aufgabe zu, die Einflüßbereiche von letzter Wahrheit und angepaßter Wahrheit in der bewußten Religiosität der Amida-Gläubigen, und zwar sowohl der führenden geistlichen Männer (Hönen, Shinran, Rennyö) als auch der schlichten Frommen im Volke festzustellen. Auch spielt das mystische Erlebnis im Amidismus nicht die gleiche Rolle wie im Zen. Die im Glauben erlangte Sicherheit der Wiedergeburt im Reinen Land ist nicht notwendig die „Erfahrung einer mystischen oder intuitiven Realisation des Absoluten“ (121). Wenn auch in den Amida-Sekten Erlebnisse von der Art des Satori im Zen vorkommen, so bezweckt die Übung der Anrufung des Namens Amida doch nicht in erster Linie die mystische Erfahrung.

Das Schlußkapitel bringt den Vergleich zwischen beiden Religionen. C. weiß, daß es keine voraussetzungslose Vergleichung gibt. „Um die Natur des Grundgegensatzes zwischen den Lehren der zwei Religionen klarer hervortreten zu lassen“, gibt er auch die Gründe an, „weshalb die Christen an die Überlegenheit ihres Glaubens glauben“ (183). Der Christ findet in diesem Kapitel die Hauptargumente der christlichen Theologie und Philosophie gegen den Buddhismus. Der Buddhismus wird diese Argumente nicht anerkennen. Ob er wenigstens seinen Standpunkt richtig dargestellt findet? Nur ein Zweifel soll hier angemeldet sein.

<sup>8</sup> ARTHUR LLOYD, *The Creed of Half Japan*. London 1911.

<sup>9</sup> HANS HAAS, „*Amida Buddha, unsere Zuflucht*“. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhâvatî-Buddhismus. Leipzig 1910.

<sup>10</sup> Um das Verständnis der religiösen Haltung des Amidismus bemüht sich H. DE LUBAC, *Amida*. Paris 1955.

C. bezeichnet den Buddhismus als „amoralisch“, weil er keine Kriterien für Gut und Böse kennt, die Willensfreiheit des Menschen leugnet und in der Erleuchtung den Gegensatz von Gut und Böse für aufgehoben hält. Diese Gründe kommen nur für den Mahâyâna-Buddhismus in Frage, auf den der Verfasser seine Untersuchung beschränkt. Bekanntlich besitzt die Hînayâna-Gemeinde einen um die fünf buddhistischen Gebote zentrierten Moralkodex, in dem die wesentlichen Punkte des natürlichen Sittengesetzes zur Geltung kommen. Dagegen führt die monistische Metaphysik des Mahâyâna (wie alle pantheistischen Systeme) logisch zur Aufhebung der sittlichen Ordnung. Doch muß davor gewarnt werden, von dieser Logik vorschnell auf die Wirklichkeiten des Lebens zu schließen. Die sittenstrengen Konfuzianer, die in China und Japan ausdauernd und heftig gegen die Buddhisten polemisierten, warfen dem Buddhismus wegen seiner weltflüchtigen Aszese oft mangelndes Verständnis für den Staat und die sozialen Gemeinschaftsbindungen des Menschen vor, aber sie haben den Buddhismus nicht schlechthin der Amoral geziehen. Verband sich doch die buddhistische Grundhaltung des Erbarmens mit allen Lebewesen stets mit einer nach Zeiten und Umständen mehr oder weniger hochstehenden ethischen Lebensführung. Das Zitat aus Suzuki über Zügellosigkeit von Zen-Jüngern weist auf die besondere Gefahr der „Gesetzlosigkeit“ (78), die leicht aus einem falsch oder halb verstandenen Mystizismus entstehen kann. Auch das „vorläufige Kunstmittel“ des allverzeihenden Amida kann zu unsittlichem Wandel ermutigen. Doch huldigen weder Zen noch Amidismus einem grundsätzlichen Amoralismus.

Die Vergleichung von Buddhismus und Christentum läßt sich nicht in einer beiderseitig befriedigenden Weise durchführen. Es gibt keinen neutralen Vernunftstandpunkt. Ein Abwägen von Vorzügen und Nachteilen kann wenig nützen. Der liberale Rationalismus der Aufklärungszeit, der alle Religionen vor den höchsten Gerichtshof der Menschenvernunft zu ziehen trachtete, war von der vorgegebenen unparteiischen Objektivität weit entfernt. Es ist ehrlicher und fruchtbarer, bei der heute in der Epoche der einen Welt drängenden Auseinandersetzung zwischen den Weltreligionen den eigenen Standpunkt voll zur Geltung zu bringen. Nur so kann sich ein echtes Gespräch entwickeln, in dem wohlwollende und sachkundige Vertreter der Religionen nicht nach einem Kompromiß oder einer unmöglichen höheren Synthese, sondern nach gangbaren Wegen positiver Zusammenarbeit zum Wohle der Menschheit in einer besseren Welt suchen.

## KLEINE BEITRÄGE

### WILLIBORDUS PERENNIS

Es gibt Tote, die Jahrhunderte überleben und wie strahlende Gestirne die Wege der Lebenden erhellen. St. Willibrord gehört zu diesen Großen. Sein lebendiges Weiterwirken beweist alljährlich das einzigartige Schauspiel der Echternacher *Springprozession* am Pfingstdienstag, diese „Frömmigkeit der Füße, die beten“, die mit Urgewalt hervorbricht aus dem nach äußerer Betätigung verlangenden Glauben des Volkes und auch die neugierigen Zuschauerreihen mitreißt in den Zauberkreis einer stetig wiederkehrenden Melodie und den Ernst und die Hingabe der wogenden Springergruppen jeden Alters und Geschlechts. Am Niederrhein, an der Schelde, der Mosel und Sauer beweisen die zahlreichen *Kultstätten*, daß das Andenken des großen Missionars nie ausgestorben ist. Zur Feier des *dreizehnhundertsten Gedenkjahres* der Geburt (658) des Hl. Willibrord fanden sich vom 24.—26. Mai in Echternach 24 Bischöfe und Äbte, die Vertreter von Regierung und Staat, sowie Zehntausende von Pilgern, darunter Nachkommen der alten, wilden Friesen, zusammen. Die Jubiläumsfeierlichkeiten wurden durch eine *Festakademie* in der ehemaligen, von Willibrord im Jahre 698 gegründeten Benediktinerabtei eingeleitet. Dr. Cam. Wampach, emeritierter Professor der Universität Bonn, umriß in seiner Festrede das Leben und Wirken Willibrords, der von seinem geliebten Epternacum aus seine gefahrvollen Missionsreisen unternahm, die ihn ins Archipel der friesischen Inseln, an den Niederrhein, in den Maasgau und nach Thüringen führten. Nach der glanzvollen Festsitzung wurde im Prälatenflügel der monumentalbarockabtei die große *Jubiläumsausstellung*<sup>1</sup> eröffnet, die bis zum 24. August dauert und dem Willibrordusverein (Dr. W. Speck) und anderen zu verdanken ist. Eine „einmalige geschichtliche Rückblende“ auf den Heiligen und sein Strahlungsfeld! Die erste Abteilung der Ausstellung ist dem Leben des Hl. Willibrord gewidmet. Übersichtskarten veranschaulichen die kirchlichen Gründungen, das missionarische Wirken und die Wanderfahrten des Heiligen und geben einen Überblick über die politischen und kirchlichen Zustände des 8. Jahrhunderts. Als besondere Kostbarkeiten werden gezeigt: der Tragaltar des Hl. Willibrord (heute in der Liebfrauenkirche in Trier) und ein Bursenreliquiar, die sogenannte „Arche des Hl. Willibrord“ (aufbewahrt in Emmerich/Niederrhein). Die nächsten Räume zeigen die Verehrung des Heiligen, besonders die Geschichte der Springprozession. Wertvolle Statuen und Gemälde, Stickerien, Holzschnitte und Kupferstiche aus Deutschland, Holland, Belgien, Frankreich und Luxemburg geben einen imposanten Überblick über die Darstellung des Hl. Willibrord in der Kunst. Die zweite Abteilung der Ausstellung vermittelt einen Einblick in das Kunst- und Kulturschaffen der Echternacher Abtei, deren Scriptorium und Malschule im 8. und 11. Jh. Werke von überzeitlicher Schönheit hervorbrachte. Nach der französischen Revolution zum größten Teil ins Ausland verkauft,

<sup>1</sup> Zu ihr erschien ein ausgezeichnete Führer (Exposition Saint-Willibrord), der außer wertvollen Angaben über die Ausstellungsgegenstände willkommene Ausführungen über die Willibrordusliteratur, den W.-Kult, die Ikonographie des hl. W., die Springprozession, das Scriptorium der Abtei Echternach etc. enthält.

fanden der Codex Aureus aus dem Germanischen Museum in Nürnberg, der Liber Aureus aus Gotha, Evangeliare, Psalter, Kalender, Handschriften, Urkunden und Elfenbeinschnitzereien sich für kurze Zeit wieder in der Echternacher Heimat zusammen

Während so Echternachs Vergangenheit wieder lebendig wird, hütet die viertürmige romanische *Basilika*, aus den Kriegsverwüstungen zu neuem Glanze erstanden, die Confessio des Heiligen, der — nach Wampach — am Schnittpunkt der zwei großen Kulturströmungen der alten englischen Kirche, der iroschottischen und angelsächsischen, stand und nicht nur regionale, sondern weltkirchliche Bedeutung hat.

Dr J. P. Belche

### „SCHWARZE PRIESTER FRAGEN SICH“<sup>1</sup>

Junge schwarze Priester Afrikas und Häitis sprechen hier von dem, was sie beobachtet haben und an Wünschen in ihren Herzen tragen. Es geht dabei im Wesen um die Anpassung des Christentums an die Schwarzen und die Aufnahme der „Werte“ und „Reichtümer“ der Neger in den Schatz der Kirche, um die „indigénisation de l'Eglise en Afrique“, um „une Afrique authentiquement chrétienne et une Eglise authentiquement africaine“ (123), also um ein hohes und erstrebenswertes Ziel.

Wir begrüßen es von Herzen, daß hier Kinder Afrikas über die Probleme der Mission und das Christentum in Afrika reden. Wir bedauern mit ihnen, daß ihre Probleme, wie sie sagen, bisher „pour nous, sans nous, et même malgré nous“, d. h. die Schwarzen, behandelt worden sind (16). Ja noch mehr! Wir bestätigen ihre Feststellung und haben im Grunde die gleichen Wünsche wie sie. Es ist wahr, daß die Schwarzen unter dem Europäismus gelitten haben und immer noch leiden. Wir verstehen durchaus, daß sie verwundet sind durch Äußerungen von Missionaren und anderen Christen, die dahin lauten, daß die Schwarzen Kinder, Wilde, incultes, violents, rageurs, keine wahren Menschen, verfluchte Söhne Chams sind. Wir sind entsetzt darüber, daß es in missionarischen Büchern „de véritables cascades des superlatifs péjoratifs“ gegeben hat (149). Wegen des Europäismus ist Gefahr, daß das Heidentum im Untergrund weiterlebt und von ihm aus den Überbau bedroht, ja, daß es früher oder später zu „gewaltsamen Ausbrüchen“ des Heidentums kommt. Wir können nur aus ganzer Seele wünschen, daß unsere Kirche in Afrika bodenständig und einheimisch wird. Man sollte sich hinsichtlich Tanz, Malerei, Skulptur, Musik, Denkweise, Theologie usw. soweit wie möglich anpassen. Immer wieder fragt man sich: Warum nur hat die Vergangenheit oft so wenig wahres Verständnis für die Neger gezeigt und dieses und jenes verpaßt? Manche Bemerkungen sind denkbar treffend und beherzigenswert. So etwa der Gedanke, daß in Afrika mehr auf den biblischen Charakter des Christentums zu insistieren und nicht

<sup>1</sup> Zu dem Buch: *Des Prêtres noirs s'interrogent*, par A. Abble, J.-C. Bajeux, J. Bala etc. Préface de S. Exc. Mgr Lefebvre. Paris 1956. Les Editions du Cerf (29, boul. Latour-Maubourg), 281 Seiten.

auf das europäische Gesicht des Christentums zu achten ist (82). Desgleichen der Gedanke, daß die Schwarzen der Bibel näherstehen als der Summe des hl. Thomas v. A. oder der Philosophie des Aristoteles (59).

So haben wir die größte Sympathie für die Gedanken und Wünsche unserer schwarzen Priester. Aber ihre Ausführungen würden noch mehr überzeugen und stärker wirken, wenn sie sich auch fragten, was in Afrika zu ändern war und ist. Es fehlt etwas in diesem Buch, nämlich der Gedanke, daß die Schwarzen trotz aller „prächristlichen Werte“ (22, 49) und „Reichtümer“ (101) gleich uns vor Gott „arm“ sind und eines Heilands, Erlösers, einer Metanoia, einer Sinnesänderung, einer Umkehr, einer Erneuerung bedürfen. Gewiß wird zugestanden, daß in den Schwarzen immer noch „nichtevangelisierte Teile“ sind und daß man immer mehr dem Paganismus absterben müsse (106, 108). Aber Töne wie diese erklingen nur selten und leise. Man verträgt die These nicht, daß die Schwarzen „im Todesschatten und in der Finsternis der Idololatrie“ (42) sitzen und lehnt mit Recht die Behauptung ab, daß der Neger seinem natürlichen Leben absterben müsse, um in Christus erneuert zu werden. Trotzdem: Man gewinnt nicht, wenn man nicht verliert. Man bringt keine Frucht, wenn man nicht stirbt; man wird nicht „Jünger“, wenn man zu sehr auf den eigenen Besitz und das eigene Können pocht, wenn man nicht alles für die eine Perle verkauft. Ein Leben gemäß der Bergpredigt verlangt mehr als Verzicht bloß auf Irrtümer, Fehler und dergleichen. Das Leben besteht in Tradition und Neuschöpfung. Auch und gerade das „neue Leben“, die „neue Schöpfung“. Vorhandene Erkenntnisse und Werte mögen und sollen in diese eingehen. Aber im Wesen ist dieses Leben, diese Schöpfung etwas Neues. Man mag stolz auf die Vergangenheit und die Überlieferungen, die Bräuche und Sitten, die Begabungen und Künste sein. Aber jeder Mensch braucht auch Selbstkritik und Selbstverneinung. Zum Heil gelangt, wer „arm im Geiste“ ist, wer diesen und jenen „gewohnten und eingepflanzten Vorstellungen“ den Abschied gibt, wer sich gänzlich der Gnade eines anderen überantwortet, wer demütig und gehorsamsbereit fragt: „Was müssen wir tun?“ Die besten Führer der Völker sind demgemäß jene, die gleich Abraham, ohne aufzuhören zu sein, was sie nach Gottes Gedanken und Plan sind und sein sollen, doch ihr Land und ihren Besitz geistig hinter sich lassen, auf die vergangene und vergehende Welt nicht allzu sehr zurückschauen und in Glaube und Vertrauen mutig in jene unbekannte Welt wandern, in jenes Land, das ihnen noch nicht bekannt, nicht vertraut ist und das Gott ihnen erst zeigen wird. Kurz, unsere schwarzen Priester haben recht, sehen aber nur die eine Seite. Alles in allem tut zweierlei not: Altes und Neues, Überbildung und Entbildung, das gute Alte ins Auge fassen und bewahren und zugleich dem Neuen gerecht werden! Was wäre wohl aus dem Christentum geworden, wenn sich die Christen der Antike allzu sehr an die Werte der heidnischen Vergangenheit geklammert hätten.

Im übrigen fällt auf, daß die Verfasser französisch schreiben und also auch denken, daß sie mehr oder weniger europäisiert sind, daß sie ungefähr so wie wir auch denken, empfinden, schlußfolgern und schreiben. Kann durch Schwarze dieser Art und diesen Bildungsganges die Afrikanisierung des Christentums in Afrika erfolgen? Für diese Aufgabe braucht es Leute, die völlig in Afrika wurzeln und ihm nie entfremdet gewesen sind, die nicht erst dank Europa ihrer eigenen *négritude* bewußt geworden sind. Vieles, was die Priester sagen, ist schon in Europa gesagt worden. Es ist in viel tieferem Sinn, als sie denken,

wahr, was sie sagen, nämlich, daß allein der Afrikaner sein Christentum afrikanisch machen wird, niemand anders (126), — der echte Afrikaner! Europa ist auf einem Tiefpunkt seiner politischen und moralischen Macht angelangt. Aber seine Weise, zu denken, zu sehen, die Welt zu werten und zu bewältigen, bestimmt weiter die Völker — auch unsere Schwarzen. Das Leitbild der europäischen Kultur ist entgegen der eigenen Absicht weiter ihr Leitbild.

Und noch eines fällt auf. Auf der einen Seite bestehen die Verfasser auf der These, daß die Neger verschieden sind, auf der anderen aber reden sie mit dem Hinweis darauf, daß es allen Gemeinsames gibt, ständig von „dem Neger“, „den Negern“, dem Negertyp und der *négritude*, was gewiß nicht immer konsequent ist.

Immerhin, die Zeit der Selbstbesinnung ist bei den Afrikanern gekommen. Und das ist viel wert. Wir haben das Vertrauen, daß jene, die gleich unseren schwarzen Priestern guten Willens sind und der Kirche, ihrer Mutter, und ihrer *négritude* treu bleiben wollen (202), immer klarer und tiefer erkennen, was der Neger nach Gottes Gedanken, Plan und Liebe ist oder sein soll, und im Einklang mit den kirchlichen Autoritäten und Geistesmännern die Vereinigung dieser *négritude* mit dem wesentlich Christlichen anstreben und erreichen. Wir hoffen mit ihnen, daß unsere heilige Religion nicht bloß die „heidnischen Werte taufen“, sondern genügend Kraft entfalten wird, „pour créer des formes nouvelles, plus riches et plus belles que les anciennes valeurs indigènes, tout en restant authentiquement indigènes et authentiquement chrétiennes“ (134).

Thomas Ohm

## WEITERES ZUR ISLAMISCH-CHRISTLICHEN ZUSAMMENARBEIT<sup>1</sup>

Das Continuing Committee on Muslim-Christian Cooperation (CCMCC), das in Bhamdoun beschlossen und gebildet wurde, hat seine Arbeit fortgesetzt und zwei weitere Tagungen veranstaltet, das eine Mal von islamischer Seite her, das andere Mal von christlicher angeregt und durchgeführt.

1. Im April 1957 trafen sich sechs Teilnehmer, je drei von jeder Seite, in Teheran, und zwar auf Veranlassung der dortigen Universität. Die Grundgedanken lassen sich in die drei Worte zusammenfassen: Duldung, Gemeinsamkeit, Zusammenarbeit (1)<sup>2</sup>. Das setzt voraus, daß jeder sich für verpflichtet hält, sich in des anderen Empfinden hineinzuversetzen (2), und das besonders deswegen, weil die gemeinsamen Grundlagen der verschiedenen Religionen reicher, tiefer und bedeutsamer sind als man gemeinhin glaubt, weil sie nämlich bezogen sind auf die fundamentalen Prinzipien der Liebe, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und sittlichen Ordnung, welche das Weltall bestimmen (2).

Gefragt werden muß: Was sind die christlichen und moslimischen Grundlagen für eine Zusammenarbeit? Was ist die Stellung der CCMCC-Mitglieder zur missionarischen Arbeit? Welches sind die Ziele des moslimisch-christlichen Gesprächs (1).

<sup>1</sup> vgl. ZMR 41, 1957, 283—294

<sup>2</sup> Die Zahlen beziehen sich auf *CCMCC Newsletter* vol 2, no 2, page 1.

Nur zur dritten Frage wurde Genauerer gesagt, daß nämlich die Christen mit islamischer Theologie und die Moslems mit christlicher Theologie vertraut gemacht werden müssen; daß, besonders von Studenten, gemeinsame Untersuchungen durchgeführt werden müssen, und daß vor allem, auf der Grundlage gegenseitiger Achtung, aufbauende Gespräche stattfinden müssen.

2. Das erste Treffen in den U.S.A. fand am 21. und 22. November 1957 in Washington statt, das 203 Teilnehmer zählte.

Das Thema lautete: Durch Gemeinsamkeit Verständnis, durch Verständnis Zusammenarbeit.

Die Gründe für eine Zusammenarbeit dürfen nicht liegen in der Verteidigung gegen die Philosophie und die Verwirklichung des atheistischen Materialismus (3, 42)<sup>3</sup>, wegen der Gefährdung, Beunruhigung und Furcht (8). Die Zusammenarbeit darf sich auch nicht nur auf das weltliche Leben und die Eroberung der Natur richten (56). Sie ist vielmehr religiös, ethisch und moralisch gerechtfertigt und gefordert (11). Sie beruht auf dem gemeinsamen Glaubenserbe (2) und sollte, wie der Erzbischof von Washington anregte, sich nicht nur auf Islam und Christentum erstrecken (2). Diesen beiden ist gemeinsam der Glaube an den einen Gott (9), den Schöpfer, womit gesagt ist, daß der Mensch nicht Gott ist (47); gemeinsam ist auch die Überzeugung von der Würde und Gleichheit der Menschen (9), der Verbindlichkeit der Ideale (57) und der allumfassenden Gemeinschaft (58).

Im religiösen Bereich darf nicht dies angestrebt werden, eine riesenhafte religiöse Körperschaft zu bilden (10), weil das eine Einheit voraussetzen würde, die zu bewirken Gottes, aber nicht des Menschen Sache ist (23). Entscheidend ist die Auffassung über Christus, und so wenig erwartet werden kann, daß die Christen ihren Glauben an Christus ändern, so sehr ist zu erwägen, ob nicht eine neue Christologie möglich ist, in einer anderen Sprache, einer anderen Terminologie und Ausdrucksweise (20). Im praktischen Bereich besteht die Aufgabe darin, aufrichtig-fromme Boten Gottes zu sein (54), uns selbst und unsere Mitgläubigen zu bekehren (14) und sich bewußt zu halten, daß Religion sich in guten Werken und vorbildhafter Lebensführung bekundet (12). Dann ist Zusammenarbeit etwa auch im Wirtschaftlichen möglich (7), und es konnte darauf hingewiesen werden, daß in Kairo eine solche in Fragen der Gesundheitsfürsorge, der Gemeindeverwaltung und der Entwicklungsarbeit im Dorf bereits stattfindet (7). Gerade diese Tatsache läßt uns so sehr wünschen, daß, was im engen Rahmen schon wirklich ist, auch im weiteren Rahmen zwischen westlichem und östlichem Christentum und Islam möglich wird (3).

Auch die Schwierigkeiten übersah man nicht. Man wies hin auf die tragische Geschichte der Beziehungen zwischen Islam und Christentum (19), und man fragte: Ist das christliche Verständnis des Islams während aller Jahrhunderte dasselbe gewesen? Wieweit hat sich das jeweilige Verständnis unter den Christen erstreckt? In welchem Maß ist das christliche Verständnis des Islams durch politische Entwicklungen und Auffassungen bestimmt gewesen und noch bestimmt? (16) Zu wünschen ist jedenfalls, daß statt der ablehnenden Haltung in der Vergangenheit und der gleichgültigen in der Gegenwart eine positive in der Zukunft gefunden wird (20). Auch das darf nicht verschwiegen werden,

<sup>3</sup> Die Zahlen beziehen sich auf *The Minutes of the Institute on Muslim-Christian Cooperation*, November 21—22, 1957.

daß die Haltung der Moslems gegenüber den Christen im ganzen großzügiger war als umgekehrt (19). Eine ganz andersartige Schwierigkeit, nicht nur der Verständigung, sondern des religiösen Lebens überhaupt, besteht darin, daß Glaube und Handeln der einzelnen Personen sich völlig abtrennen können von dem, was sie als Gruppen, Nationen und Gesellschaften tun (48).

3. Bemerkenswert an der Tagung in Washington ist, daß die Träger der Idee einer möglichen und notwendigen Zusammenarbeit sich dadurch nicht entmutigen lassen, daß man ihre Motive und Ziele verdächtigt (9), daß sie die Grenzen ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Arbeit erkennen und daß sie um so beharrlicher das Mögliche erstreben, das ein Teilnehmer so ausdrückte: We must agree to disagree agreeably (10), und gerade deswegen um so überzeugter an das gemeinsame Ideal glauben. A. Antweiler

## DIE AMERIKANISCHEN WELTPRIESTERKOLLEGIEN DER UNIVERSITÄT LÖWEN

### 1. Das Nord-Amerika-Kolleg

Am Feste Peter und Paul 1957 beging die Katholische Universität Löwen unter Vorsitz des Rektors S. Exz. Dr. Honoratus Van Waeyenbergh und in Anwesenheit S. Em. Kard. van Roey sowie zahlreicher belgischer und amerikanischer Bischöfe die Hundertjahrfeier des Nord-Amerika-Kollegs. Bei dieser Gelegenheit wurde dem Vorsitzenden des Werkes der Glaubensverbreitung in den USA, S. Exz. Dr. Fulton Sheen, die theologische Ehrendoktorwürde verliehen.

Anläßlich der Zentenarfeier brachte die seit 1903 erscheinende Vierteljahresschrift des Kollegs ein Sonderheft heraus<sup>1</sup> mit einer Geschichte des Kollegs<sup>2</sup>, nachdem schon 1898 in den KM ein geschichtlicher Abriß mit interessanten Einzelheiten erschienen war.<sup>3</sup>

Anlaß zur Gründung des Löwener Kollegs im Jahre 1857 war der große Priestermangel der jungen Kirche in Nordamerika. Die ausgedehnte Dözese Philadelphia besaß 1838 nur 40 Priester für 120 000 Katholiken, New York hatte 1840 für 200 000 Katholiken nur 58 Priester, Richmond (West-Virginien) nur 10 Priester für 10 000 Katholiken im Jahre 1850.<sup>4</sup>

Von 1857 bis 1932 konnte das Kolleg 552 europäische Priester für Nordamerika ausbilden. Das zum 75jährigen Bestehen veröffentlichte Sonderheft des *American College Bulletin* (1932) enthält vollständige Listen dieser Priester. Bemerkenswert ist, daß Deutschland bei weitem die meisten Priester stellte, nämlich 230; in mehr oder weniger größeren Abständen folgen Belgien (137), die Niederlande (74), Irland (49), Polen (29), Luxemburg (15), Frankreich mit Elsaß-Lothringen (11), Italien (3), Ungarn (2), Dänemark (1), Spanien (1).

Neben den europäischen Kandidaten lebten im Kolleg seit seiner Gründung auch immer amerikanische Seminaristen, die ihre Ausbildung an der theologischen Fakultät in Löwen erhielten.

Seit 1932 nimmt das Kolleg keine Europäer mehr auf, sondern dient ausschließlich als Theologenkonvikt für Nordamerikaner, ähnlich wie das nord-

<sup>1</sup> *American College Bulletin* 36, 1957 (Centenary Issue) Louvain, 242 p.

<sup>2</sup> pp. 28—91.

<sup>3</sup> 26, 248—251. Als Vorlage zu diesem Bericht diente ein Artikel des damaligen Vize-Rektors des Kollegs und späteren Bischofs von Fall River (USA), Dr. WILLIAM STANG, eines Badensers, in der *American Ecclesiastical Review*, 1897, p. 254 ss.

<sup>4</sup> KM 26, 1898, 248.

amerikanische Theologenkonvikt in Rom, das im Jahre 1959 sein erstes Zentenar feiern wird.

In den ersten Jahrzehnten war die finanzielle Lage des Löwener Kollegs sehr schwierig. Sein Fortbestand ist hauptsächlich den regelmäßigen Zuwendungen des Ludwig-Missionsvereins (München) und der Wiener Leopoldinenstiftung zu danken gewesen.<sup>5</sup>

## 2. Das Latein-Amerika-Kolleg

Über die Gründung des Löwener Latein-Amerika-Kollegs 1953 wurde in dieser Zeitschrift bereits berichtet.<sup>6</sup> Seitdem hat sich diese Neugründung überaus schnell entwickelt. Seit November 1956 bringt das Kolleg die Vierteljahresschrift: *Aux amis de l'Amérique latine* heraus, die in niederländischer Sprache unter dem Titel: *Aan de Vrienden van Latijns-Amerika* erscheint. Bis Juni 1958 konnte das Kolleg 26 europäische Priester nach Latein-Amerika entsenden; in Löwen studieren z. Z. 17 Priester und 47 Seminaristen. Folgende Nationen sind vertreten: Belgien (65), Niederlande (6), Deutschland (5), Frankreich (3), Argentinien (2), Kolumbien (2), Brasilien (1), Irland (1), Jugoslawien (1), Luxemburg (1), Mexiko (1), El Salvador (1), Venezuela (1). Seit 1956 steht das Kolleg unter Leitung des Löwener Philosophieprofessors Dr. F. Van Steenberghe. Die 3. Nr. des Mitteilungsblattes *Aux amis de l'Amérique latine*<sup>7</sup> brachte ein Schreiben, das die Konsistorialkongregation am 21. 2. 1957 an Kardinal van Roey richtete, zur Erteilung wichtiger Richtlinien für die Organisation des Collegium pro America Latina in Löwen und die Entsendung der Priester in lateinamerikanische Sprengel.

W. Promper

## UNESCO-EXPERTEN-TAGUNG IN BRAUNSCHWEIG (APRIL 1958)

In der Zeit vom 22. 9. bis 4. 10. 1958 wird in Tokyo eine UNESCO-Tagung sein, in der es um die Darstellung der westlichen Geschichte in (geschichtlichen) Textbüchern Asiens geht und ein Grundriß für die entsprechenden Abschnitte in diesen Büchern vorbereitet werden soll. Zur Vorbereitung dieser Tagung diente eine UNESCO-Konferenz in Braunschweig, auf der Experten aus fast allen Ländern Westeuropas sich zusammengefunden hatten, führende Männer der UNESCO, Geschichtslehrer und andere. Der Unterzeichnete war eingeladen, um in Fragen der Mission beratend mitzuwirken. Was man anstrebte, war ein Memorandum von 8000 Worten, das in Tokyo empfohlen werden soll, ein Memorandum, das zeigt, wie der Westen in den Geschichtsbüchern Asiens, die für Schüler und Schülerinnen im Alter von etwa 16 bis 20 Jahren bestimmt sind, repräsentiert werden könnte.

Die Tagung fand in den Räumen des zur Kant-Hochschule gehörigen Internationalen Schulbuch-Instituts statt. Die Leitung lag in den Händen von Prof. Dr. Georg Eckert, der vielen als Herausgeber der Zeitschrift für Ethnologie bekannt ist. Im Sinn der Konferenz wurden Kommissionen gebildet, welche den Stoff aufteilten und bestimmte Gebiete bearbeiteten. In den einzelnen Kommissionen und in den Generalsitzungen wurden dann die Vorschläge oder Memoranden diskutiert und bearbeitet. Die Aufgabe war gewiß keine leichte. Manch-

<sup>5</sup> *American College Bulletin*. I. c. 51; KM a. a. O. 251.

<sup>6</sup> ZMR 40, 1956, 218 f.

<sup>7</sup> Mai 1957, p. 9 s.

mal gingen die Auffassungen weit auseinander. Aber es ist kein Zweifel darüber, daß die Sache des Schweißes der Edlen wert war. Es liegt sehr viel daran, daß die Schulbücher eine Gestalt und einen Inhalt bekommen, welche der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechen und der Verständigung der Völker dienen. Die Zukunft wird mehr oder weniger in den Schulräumen entschieden, wie der Rektor der Kanthochschule bei der Begrüßung sagte. Daß die Mission bei der Anstrengung der gestellten Ziele große Dienste zu leisten vermag und an der Schaffung möglichst idealer Geschichtsbücher interessiert ist, braucht nicht gesagt zu werden. Im übrigen wird ein Fachmann wie P. Nikolaus Luhmer SJ von der Sophia-Universität in Tokyo, von dem wir demnächst einen Beitrag über die Schulbuchfrage in Japan bringen werden, auf der UNESCO-Tagung dortselbst vertreten sein.

Thomas Ohm

## AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS

### DER EINFLUSS DER GEWOHNHEITSRECHTLICHEN EHEFORM DER BANTU AUF DIE GÜLTIGKEIT IHRER NATUREHEN<sup>1</sup>

von P. Dr. W. Kühner, M.F.S.C.

Immer schon war es für die Missionare in Südafrika eine schwer zu lösende Frage, ob und inwieweit die gewohnheitsrechtliche Eheform der Bantuneger, vor allem die *Lobola*<sup>2</sup>, d. h. die Brautgabe des Mannes an die Eltern oder Verwandten seiner zukünftigen Frau, Einfluß auf die Ehe unter Nichtchristen hat. Der Missionar muß ja entscheiden, ob solche Verbindungen wirkliche Ehen sind oder nicht, falls einer oder beide Partner sich zur Taufe melden.

Der Millhillier Missionar JOHN DE REEPER hat in seinem neuesten Buch *The Sacraments on the Missions*<sup>3</sup>, den gordischen Knoten einfach mit dem Schwert zerhauen und erklärt, es sei gegen das Naturrecht und das göttliche Recht, das Nichteinhalten der gewohnheitsrechtlichen Eheform im allgemeinen und die Nichtablieferung der Brautgabe im besonderen als trennendes Eehindernis zu

<sup>1</sup> Dieser Artikel hängt mit meiner Arbeit zusammen: *Die Zuständigkeit der Zivilgewalt bei Ehen von Nichtchristen* (Rom 1951), die in ZMR 36, 1952, 232 von M. BIERBAUM besprochen wurde.

<sup>2</sup> Ich vermeide den Ausdruck „Brautpreis“, da die Braut nicht gekauft wird, wie aus den verschiedenen Ausdrücken für „Kaufen“ und „Lobola“ hervorgeht. Wenigstens war es ursprünglich nicht der Fall, wenn man auch zugeben muß, daß die heutige Form der Lobola sich immer mehr der eines Kaufes nähert. — Wir sagen die Lobola im Anschluß an das deutsche Wort: die Brautgabe, obwohl das Zuluwort *ukulobola* ein Infinitiv ist; man könnte also genau so gut das Lobola sagen. Die Zulusprache selbst hat keine Artikel. Das Hauptwort von *ukulobola* ist *ilobolo*.

<sup>3</sup> J. DE REEPER: *The Sacraments on the Missions*. Dublin 1957, 222 s.: „Among some primitive tribes the lack of a dowry or bride-price is sometimes considered as a diriment impediment to a marriage, which, of course, is at variance with divine and natural law.“

betrachten. Mit anderen Worten: Weder Christen noch Nichtchristen sind an die gewohnheitsrechtliche Eheform gebunden. DE REEPER schränkt seine Feststellung allerdings etwas ein, wenn er später sagt: „In sich selbst ist die Brautgabe oder der Brautpreis nicht gegen das Naturrecht, und deshalb hat Rom auch erlaubt, daß dieser Brauch unter Christen fortgesetzt werde, obwohl er in manchen Gegenden zu unerquicklichen Ergebnissen geführt hat“<sup>4</sup>. Die *Lobola* wird von ihm eher als ein gesellschaftliches und wirtschaftliches Problem denn als ein kirchliches angesehen<sup>5</sup>. Nach dem Gewohnheitsrecht möge die *Lobola* wohl als ein Wesenselement des Ehekontraktes betrachtet werden; aber die Kirche würde diese Ansicht nicht unterschreiben, ebenso wie sie auch die Anschauung nicht gutheiße, daß die Zurückgabe der *Lobola* die „gesetzliche Auflösung der Ehe bedeute“<sup>6</sup>. Die Behauptung: „Die Brautgabe hat nichts zu tun mit der Gültigkeit der Ehe“<sup>7</sup> ist richtig für katholische Eheschließungen, ob aber auch für Naturehen, das eben ist unsere brennende Frage. Sie wäre leicht beantwortet, wenn man DE REEPERS Behauptung, daß die *Lobola* gegen das Naturgesetz und das göttliche Gesetz sei, ohne weiteres beipflichten könnte.

Mit den meisten modernen Autoren erkennt auch DE REEPER dem Staat oder Gewohnheitsgesetz das Recht zu, trennende Ehehindernisse für Nichtchristen aufzustellen. Er zitiert zur Bestärkung die berühmte Instruktion der Propaganda vom 26. 6. 1820, wo dies ganz klar ausgedrückt ist, ohne aber zu erwähnen, daß die ausdrückliche Approbation der Instruktion durch die Kardinäle fehlt<sup>8</sup>.

Trotz Anerkennung der Zivilgewalt sucht Verfasser zu beweisen, daß Eheschließungen unter Heiden gültig sein können, selbst wenn die Eheform des Gewohnheitsrechts nicht beachtet wurde. Man könne das Bestehen einer gültigen Ehe aus verschiedenen Umständen erschließen (z. B. Dauer der Verbindung, Geburt von mehreren Kindern, Anhalten und Zunahme in der gegenseitigen Liebe). Die angezogene Instruktion des Hl. Offiziums beweist das aber nicht, da sie sich mit einem Fall beschäftigt, wo gar keine gewohnheitsrechtliche Eheform besteht. Denn in Nr. 7 der Instruktion heißt es ausdrücklich: „Neque in contrarium facit quod barbari in suscipiendo conjugio nulla utantur caeremonia, et vir emat mulierem: nam solemnitates per se, maxime apud barbaros et infideles, ad essentiam non pertinent matrimonii, quod una naturali lege inspecta, etiam sine illis consistere potest: et apud hebraeos quoque nuptiae fiebant coemptione“<sup>9</sup>.

Fernerhin zitiert DE REEPER die Instruktion des Hl. Offiziums vom 22. 8. 1860, nach der zu einer gültigen Ehe genügt, daß die Ehepartner durch Zeichen oder Zeremonien vor Zeugen nach der allgemeinen Ortssitte den gegenseitigen vorhandenen Konsens genügend zum Ausdruck bringen. Aus dem Gebrauch des Wortes „vel“ schließt Verfasser dann, daß der Ehwille in irgendeiner

<sup>4</sup> *ibid* 236

<sup>5</sup> *ibid.* 237: „... it is a social and economical rather than an ecclesiastical problem...“

<sup>6</sup> *ibid* 232 s.

<sup>7</sup> *ibid.* 232: „... bride-price has nothing to do with the validity of the marriage.“

<sup>8</sup> *ibid.* 214 s. — Cf. P. GASPARRI: *Tractatus canonicus de matrimonio*. Rom 1932, I n. 247. — DE REEPER zitiert die Nr. 1447 der *Collectanea S. C. Prop. Fide*, d. h. die alte Ausgabe von 1893, nicht die neue, zweibändige von 1907. Auch mir steht nur die erste Ausgabe zur Verfügung.

<sup>9</sup> *Coll.* (1893) n. 1301 [DE REEPER: n. 1427 (?)]

Ausdrucksweise oder in den ortsüblichen Zeremonien bekannt gemacht werden kann, also nicht notwendigerweise oder ausschließlic in den Zeremonien <sup>10</sup>.

Bei näherer Untersuchung dieser Instruktion findet man aber, daß sie von christlichen Ehen handelt, nicht von Naturehen; denn es ist die Rede von tridentinischen und nicht-tridentinischen Orten <sup>11</sup>. Es ist klar, daß in nicht-tridentinischen Orten für katholische Ehepartner jede Ausdrucksweise des Ehemillens zur Gültigkeit genügt. Die Kirche hat nie, weder vor noch nach dem Tridentinum, in nicht-tridentinischen Orten ihre Gläubigen zu einer bestimmten Form der Eheschließung unter Strafe der Nichtigkeit der Ehe gebunden. Das geschah erst durch *Tametsi*, das nur dort verpflichtend war, wo es verkündet war, d. h. an tridentinischen Orten. Somit beweist diese Instruktion nichts für unsre Frage bezüglich der gewohnheitsrechtlichen Eheschließungsform Ungetaufter, ob sie nämlich daran gebunden sind unter Strafe der Ehenichtigkeit.

Obwohl die bisher angeführten Begründungen DE REEPERS nicht befriedigen können, bleibt seine Ansicht richtig, daß *Lobola* und andre Zeremonien keinen Einfluß haben auf die Gültigkeit von Naturehen. Aber wir müssen andere Gründe dafür suchen bzw. die von DE REEPER angedeuteten klarer herausstellen. Solche Gründe sind folgende: Der *Lobola*-Brauch und die damit verbundenen Eheschließungsformen gefährden ein Grundrecht jedes Menschen, nämlich das Recht zur Ehe und die Freiheit in der Wahl des Ehepartners. Damit wird das Gewohnheitsrecht der Bantu-Eheform naturrechtswidrig und kann nicht im Gewissen binden. Das bleibt nun zu beweisen.

Nach dem Stammesrecht der Bantuneger sind die Wesensbestandteile einer legalen Ehe die Zustimmung der beiden betreffenden Familien, das Zahlen der *Lobola* in Vieh oder Geld oder andern Sachwerten und schließlich die Übergabe der Braut durch ihre Familie an die des Bräutigams <sup>12a</sup>. Eine Naturehe

<sup>10</sup> DE REEPER, I. c., 320 s. — Coll. n. 1298 [DE REEPER: n. 1201 (?)]. Es scheint, daß DE REEPER bald nach der 1., bald nach der 2. Ausgabe zitiert oder nach Quellen zweiter Hand. Da er keine Bibliographie in sein Buch aufgenommen hat und die erste und folgende Zitationen der *Collectanea* nur mit *Coll.* angegeben sind, kann ich nicht feststellen, da mir, wie gesagt, nur die 1. Ausgabe zur Verfügung steht.

<sup>11</sup> „aliunde (si sermo sit de locis in quibus tridentina lex publicata est)“

<sup>12a</sup> Vgl. JULIS LEWIN: *Studies in African Native Law*. Cap Town 1947. Auf S. 33 führt Autor einen Fall an, der Autoritätsbeweis ist für die Ansicht, daß Native Law keine besondere Form oder Zeremonie verlangt, um die Gültigkeit einer Brauchtumsche zu begründen: „A wedding feast, for instance, has a social, but not a legal significance.“ S. 34: „The third stage involves the bride personally and not the groups as contractors. It is necessary for her to leave the ancestral kraal formally, to which end a sacrifice is offered and a feast is held the ancestors being involved and the gall of the sacrifice being sprinkled over the bride who is adorned with the bladder symbolically. . . it remains to aggregate her to her husband's group. Here also a sacrifice serves as the medium to inform the ancestors. . .“ „But these acts are mere ceremonial and ritual which affect the bride personally. They form the religious element. . .“ — Der Präsident des Native Appeal Court, Mr. A. G. McLoughlin, beruft sich auf nicht weniger als zehn Berichte von Ethnologen gegen den Native Commissioner von Carolina. Ebenso sagt F. E. Owen, mit dessen Urteil das von W. J. G. Mears übereinstimmt, daß die Wesensmerkmale einer Bantuehe sind: 1. Konsens der maßgebenden Parteien, 2. Zahlen der Brautgabe, 3. Übergabe der Braut. „Anything more than this is purely optional“ (ibid. 35).

bei den Bantu ist nicht nur ein Vertrag zwischen Mann und Frau, sondern auch zwischen den beiden Familiengruppen. Jede Form des Zusammenlebens, die obige Bedingungen nicht erfüllt, wird als Konkubinat betrachtet. Keine Parte ist unter irgendeiner gesetzlich erzwingbaren Verpflichtung gegen die andere. Der Mann ist nicht gebunden, die Frau zu erhalten, noch hat sie die Pflicht, bei ihm zu bleiben. Es gibt kein Klagerecht, wenn das eine das andere verläßt. Gewöhnlich kann ein Mann nur durch Zahlen der *Lobola* ein Recht über die Kinder bekommen, die er mit einer Frau gezeugt hat<sup>12b</sup>.

Die Eltern oder der Vormund der Braut haben also sehr viel zu sagen, ja, sie sprechen das letzte entscheidende Wort. Von ihrem Willen hängt die Ehe ab, mehr als von dem der Ehepartner.

Was sagt die Kirche dazu? Sie ist ja die von Gott bestellte Erklärerin des Naturrechts und entscheidet damit auch indirekt über Gültigkeit oder Ungültigkeit derer, die sonst nicht ihre Untertanen sind, d. h. der Nichtgetauften<sup>13</sup>. Can. 1038 deutet darauf hin, wenn er im § 2 ausdrücklich sagt, daß der höchsten kirchlichen Autorität *privative* das Recht zusteht, für Getaufte Eehindernisse aufzustellen, während im § 1 kein passives Subjekt angegeben und damit ausgedrückt wird, daß nicht nur die Getauften, sondern auch die Ungetauften durch die authentischen Auslegungen des göttlichen Rechts seitens der Kirche verpflichtet werden<sup>14</sup>. Das Naturrecht ist nach St. Thomas nichts anderes als ein Teil der Sittenordnung, die Teilnahme der vernunftbegabten Natur am Weltgesetz, der *lex aeterna*, dem Plan Gottes, wodurch er das ungeheure Heer der Geschöpfe ihren Zielen zuführt<sup>15</sup>.

WERNZ-VIDAL faßt die Lehre der Kirche diesbezüglich kurz zusammen: „Parentum auctoritas numquam efficere potuit, ut matrimonium quoddam esset valide contractum sine consensu sponsorum, neque defectus consensus genitorum ex natura rei potuit reddere irritum consensum matrimoniale filiorum“<sup>16</sup>.

Deshalb hat die Kirche gleich von Anfang an die Grundrechte des Menschen in Schutz genommen, vor allem gegenüber dem Römerreich und seinem Gesetz. Denn die Macht, die das römische Rechtsbuch dem *paterfamilias* gab, widersprach dem Naturgesetz. Sagte es doch: *Nuptiae consistere non possunt nisi consentiant omnes, id est qui coeunt, quorumque in potestate sunt*<sup>17</sup>.

Die Religionsneuerer des 16. Jahrhunderts waren der Ansicht, daß die Eltern die Macht hätten, die Ehen ihrer Kinder zu annullieren, selbst wenn die Ehe vollzogen und Kinder geboren waren<sup>18</sup>.

Das Konzil von Trient hatte zuerst unter die *Canones de sacramento matrimonii propositi primo examinandi patribus* als c. 3 den Satz aufgenommen:

<sup>12b</sup> Cf. J. SCHAPERA: *The Bantu-speaking Tribes of South Africa*. Cape Town 1953, 202; STAFFORD-FRANKLIN: *Principles of the Native Law and the Natal Code*. Pietermaritzburg 1950, 104

<sup>13</sup> Enzyklika PIUS' XII.: „Mit brennender Sorge“, hrg. von Hirt (Herder/Freiburg 1946), 17: Die Kirche ist „die berufene Hüterin und Auslegerin des göttlichen Naturrechtes“.

<sup>14</sup> Cf. CORONATA: *De matrimonio*. Rom 1948, n. 122

<sup>15</sup> S. Th. I. II. q. 91, a. 2 ad 3

<sup>16</sup> WERNZ-VIDAL: *Jus canonicum*, V.: *Jus matrimoniale*. Romae 1946, n. 139 mit Angabe vieler Autoren in Anm. 3

<sup>17</sup> G. H. S. J. JOYCE: *Die christliche Ehe*, Leipzig 1934, 117. — P. BONFANTE: *Istituzioni di diritto romano*, Torino 1946, 184

<sup>18</sup> JOYCE, a.a.O. 114 u. 546, Anm. 20. 23

Si quis dixerit, clandestina matrimonia quae libero contrahentium consensu fiunt, non esse vera et rata matrimonia, ac proinde esse in potestate parentum, ea rata vel irrita facerent: A.S.<sup>19</sup>. In der 24. Sitzung am 11. 11. 1563 wurde aber bei der endgültigen Fassung der Canones und Dekrete über die Ehe dieser Kanon fallen gelassen und im Dekret *Tametsi* dafür die Formulierung aufgenommen: „Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit, et proinde iure damnandi sunt illi, ut eos Sancta Synodus anathemate damnat, qui ea vera et rata esse negant, quique falso affirmant, matrimonia a filiisfamilias sine consensu parentum contracta irrita esse, et parentes ea rata vel irrita facere posse...“<sup>20</sup>. Damit hat die Kirche eines der Grundrechte des erwachsenen Menschen in Schutz genommen gegen jene, die im Namen der Freiheit auftraten und in vielem die Knechtschaft brachten.

Auch in der modernen Zeit hat die Kirche nie Bestimmungen der Zivilgewalt anerkannt, die den Konsens der Eltern zur Gültigkeit der Ehe verlangten<sup>21</sup>. Meines Erachtens ist deshalb ONCLIN im Irrtum, wenn er glaubt, eine Ehe zwischen einem Christen und Nichtchristen sei ungültig, wenn die Zustimmung der Eltern fehlt, die nach staatlichem Gesetz für den Nichtchristen verlangt wird<sup>22</sup>.

Wenn wir uns noch kurz die Zustände in Deutschland vor dem Tridentinum besehen, so können wir eine große Ähnlichkeit mit den Eingeborenen Südafrikas feststellen. Die Braut wurde von den Eltern oder ihrem Vormund dem Bräutigam übergeben, der eine bestimmte Geldsumme zu zahlen hatte, um das *mundium* oder die Hütungsvollmacht vom *mundwaldus* oder Hüter (Vater oder Vormund) übertragen zu bekommen. Nur solche Verbindungen galten als *matrimonia legitima*.

„Zustimmung war bei den Germanen zweifellos nicht der wesentliche Faktor für die Ehe. Wo das *Mundium* seine volle Wichtigkeit hatte, wurde der Ehevertrag zwischen dem *mundwaldus* und dem Werber abgeschlossen, ohne daß anscheinend die Ehefrau ursprünglich viel bei der Sache zu sagen gehabt hat. Die Kirche machte Front gegen einen Ehebegriff, der das Weib als Ware ansah...“<sup>23</sup>.

Papst NIKOLAUS I. sagt in seiner *Instruktion an die Bulgaren* (866), daß die förmliche Trauung für die Gültigkeit nicht wesentlich sei. „Wir sagen nicht, es liege irgendeine Sünde darin, daß man nicht sämtliche dieser Stücke beobachtet (Zustimmungszeremonie, Ansteckung des Rings, Übergabe des Ehevertrags, Brautmesse usw.) — wie die Griechen nach dem, was ihr erzählt, euch glauben machen wollen —; besonders deshalb nicht, weil es doch oft vorkommt, daß einige in solche äußerliche Not verstrickt sind, daß ihnen jede Hilfe fehlt,

<sup>19</sup> *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio*, ed. Soc. Goerresiana, Friburgi Br. 1924, IX 639

<sup>20</sup> *ibid.* 966 s. — cf. GOMEZ: *De matrimoniis clandestinis in Concilio Tridentino*, Romae 1950, 25

<sup>21</sup> WERNZ-VIDAL, l. c. n. 139 u. nota 11

<sup>22</sup> *Ephemerides Theologicae Lovanienses* X, 1933, 61 Anm. 41. Cf. *Fontes* VII n. 4703, p. 230; B. TOMIZAWA TAKAHIKO: *Jus missionarium de legibus japonicis circa matr. imped.*, Romae 1945, 82/2; n. 120—125; Art. 741. 750; GENICOT-SALSMANS: *Casus conscientiae* (Bruxelles 1938) c. 990

<sup>23</sup> JOYCE, a.a.O. 62 f.; 59 ff.

solche Feiern vorzubereiten; darum laßt die einfache Zustimmung der Heiraten- den genügen, wie das die (bürgerlichen) Gesetze vorschreiben.“<sup>24</sup>

Das führt uns zu einem andern Grund, warum die *Lobola* nicht in sich, sondern durch die Umstände naturwidrig werden kann. DE REEPER deutet darauf hin, wenn er sagt, daß die *Lobola* ihre traditionelle Bedeutung vielfach verloren hat — nämlich der Ehe Bestand und Sicherheit zu geben und ein gutes Betragen der Ehepartner zu verbürgen — und daß viele sie daher als einen veralteten Brauch betrachten, den viele nicht erfüllen können oder nur spät im Leben. Das unaufhörliche Ansteigen des Brautpreises führe dazu, daß nur wenige reiche und wohlhabende Personen die Brautgabe für eine Frau ohne große Schwierigkeiten zahlen können und daß ein Großteil zu unbestimmt langem Zölibat verurteilt wird<sup>25</sup>.

Der Zusammenbruch der Stammesordnung unter der Herrschaft der Weißen ist ein weiterer Grund, daß *Lobola* und Einhaltung der Ehebräuche von einem Großteil der urbanisierten Bantu nicht mehr als verpflichtend angesehen werden. In den Städten ist der einzelne nicht mehr Glied eines Stammes, sondern Individuum mit eigener Selbstbestimmung und Verantwortung. Die Kirche fördert diese Idee der individuellen Verantwortlichkeit, die eine Reaktion darstellt gegenüber der traditionellen Auffassung von Stammes- und Gruppensolidarität<sup>26</sup>.

Durch die Arbeit in den Städten und Minen werden die Kinder der elterlichen Autorität entzogen, ja, oft sind die Eltern finanziell von der Unterstützung der Kinder abhängig, um ihre Steuern usw. zahlen zu können. „They will no longer let their parents arrange their marriages, but choose their own brides; ... Premarital sex relations are so widely practised as to have become almost customary, and so frequent have premarital births become that the old attitude towards illegitimacy has been considerably toned down... Where a family is disunited, the children, undeterred by any such prohibitive sanctions as function in tribal life can do as they please. The severe displeasure of the parents and relatives need not make itself felt in either the social or the economic life of the rebellious couple.“<sup>27</sup> Die Änderung der sozialen Struktur und Funktion der *Lobola* hat P. THOMAS RESPONDEK CMM von der ethischen Seite her in dieser Zeitschrift beleuchtet<sup>28</sup>.

Was sagt die Rechtsprechung der hier im Lande regierenden weißen Rasse dazu? DE REEPER schreibt, daß der Codex des Eingeborenenrechtes in Natal die Zahlung des Brautpreises nicht unter die Wesensbestandteile einer Brauchums- ehe einschließt<sup>29</sup>. Das scheint überholt zu sein. Denn der Natal Codex wurde

<sup>24</sup> ebd. 105

<sup>25</sup> DE REEPER, l. c. 235 s.

<sup>26</sup> SCHAFERA l. c. 381

<sup>27</sup> ibid. 382. 421

<sup>28</sup> *Der Heiratsbrauch der Ukulobola bei den Bantu in der südafrikanischen Union im Rahmen christlicher Ethik.* ZMR 35, 1951, 27—38

<sup>29</sup> DE REEPER l. c. 235: „It is significant that the Natal Code of Native Law does not include payment of bride-price among the essentials of a customary union...“ — Solche Brauchums-ehen werden im Gegensatz zu Transvaal in Natal registriert. Registrierung wird als schließender Beweis für den Bestand der Verbindung angenommen. Manchmal aber versäumen es die Parteien, die Ehe zu registrieren. Das macht aber die Verbindung nicht ungültig, und Registrierung ist nicht wesentlich zum Beweis der Existenz einer Ehe. (LEWIN l. c. 38). „In these circumstances the possibility of two systems of law (Native and

des öfteren geändert und STAFFORD-FRANKLIN sagen in dem schon zitierten Buch: *Principles of Native Law and the Natal Code*: „The arranging and acceptance of lobolo is an essential“. Von den Zeremonien aber wird gesagt: „The ceremonial and ritual of a marriage affect the parties personally but their omission does not invalidate the complete contract any more than does the absence of prayers, music, wedding reception, etc. in a European marriage.“<sup>30</sup> „In the Transvaal the following requirements are essential for a customary union: a) The man and woman agree to live together as man and wife. b) The parents consent thereto. c) Lobolo is paid (the full amount need not necessarily be paid). The keystone of the union is lobolo and there is no necessity for any celebrations, etc. and the fact, that interested persons regard the union as having taken place is additional proof.“<sup>31</sup> Wir sehen, daß der Staat andere Wege geht wie die katholische Kirche, wie er ja auch bezüglich Vielweiberei und Ehescheidung nicht christlichen Grundsätzen folgt. Doch ist die praktische Rechtsprechung milder. Z. B. hat bei einer Witwe oder einer geschiedenen Frau das Nichtbezahlen der *Lobola* und das Unterlassen von Ehezeremonien wenig oder keine Bedeutung. In solchen Fällen wird die Verbindung als regulär angenommen<sup>32</sup>. Wenn ein Vater oder Vormund seine Zustimmung zu einer beabsichtigten Brauchumsche ohne billige Gründe zurückhält, so kann der Native Commissioner nachforschen, und wenn er herausfindet, daß keine berechtigten Hindernisse bestehen, kann er die Verbindung zulassen, auch ohne Zustimmung des Vaters oder Vormunds<sup>33</sup>.

Wir kommen also zum Schluß, daß eine Naturehe unter den Bantu gültig sein kann auch ohne die gewohnheitsrechtliche Form, da diese Grundrechte des Menschen unterdrücken kann und dadurch naturgesetzwidrig ist. Daß Nichtchristen auch vor dem Zivilbeamten der weißen Regierung eine Ehe schließen können, die dann registriert wird und so keine weitere Eheschließung während des Bestandes der ersten zuläßt, während beliebig viele Brauchumschen geschlossen werden können und in Transvaal nicht registriert werden, ist ja bekannt. Doch sehen wir von dieser Möglichkeit ab und beschränken uns nur auf die Brauchumsche.

Der Ehewille kann sich auf irgendeine Weise äußern<sup>34</sup>. Geheime oder sog. klandestine Ehen sind also naturrechtlich gültig und erlaubt, auch ohne jeden qualifizierten oder einfachen Zeugen<sup>35</sup>.

Common) running concurrently in one country will disappear. It is time to recognize the fact that *Native law has no future in South Africa as system separate from the Common Law of the land.*“ (ibid. 48) Wenn in diesem Artikel von Südafrika geredet wird, ist damit die Union gemeint mit Ausschluß der britischen Hoheitsgebiete Basutoland, Swaziland und Betschuanaland.

<sup>30</sup> l. c. 104

<sup>31</sup> ibid. 112

<sup>32</sup> ibid. 110

<sup>33</sup> ibid. 113

<sup>34</sup> „Ex iure naturae quodlibet signum sufficit, modo sit, *pro natura sua aut ex consuetudine*, aptum ad consensum matrimoniale certe exprimendum. Nec excipitur copula, animo conjugali consummata. Nam ex iure naturae, consensus *verbis, signis aut factis* exprimi potest.“ G. PAYEN: *De matrimonio in missionibus ac potissimum in Sinis*, II (Zikawei 1929), n. 1603 1) 2°

<sup>35</sup> cf. GASPARRI l. c. II n. 928; CAPELLO: *De matrimonio*, Romae 1947, nn. 617. 648; PAYEN l. c. II n. 1603

In diesem Zusammenhang taucht noch ein andres Problem auf: Bantu haben die Anschauungen ihrer Stammestradiation und sind somit überzeugt, daß eine Ehe ohne *Lobola*, ohne das Schlachten eines Rindes oder einer Ziege<sup>36</sup> und andere Erfordernisse des Gewohnheitsrechts nicht denkbar ist; ferner, daß eine Verbindung nur mit gegenseitiger Erklärung des Ehwillens geschlossen, in den Augen ihrer Stammesgenossen keine legale Ehe ist. Wie können solche Ehepartner dann einen wirklichen Ehwillen aufbringen, da sie doch wissen oder meinen, daß eine Ehe unmöglich ist? Etwas Unmögliches kann man doch nicht wollen. Die Lösung finden wir in can. 1085: „Scientia aut opinio nullitatis matrimonii consensum matrimoniale necessario non excludit.“ Da wir hier wieder eine Erklärung des vom Naturrecht geforderten Konsenses haben, gilt die Feststellung des Kodex auch für Naturehen.

Man kann einen dreifachen Fall diesbezüglich unterscheiden: 1) Der Ehepartner weiß nichts von einem trennenden Hindernis und hält sich irrtümlicherweise für ehefähig. 2) Der Eheschließende weiß vom trennenden Hindernis und will doch die Ehe, sei es, weil die Bedeutung des Ehehindernisses ihm nicht klar ist, oder aus anderen Gründen. 3) Ein ehefähiger Partner hält sich irrtümlicherweise für cheunfähig.

Im ersten Fall kann ein Ehwille leicht vorhanden sein, der aber nicht wirksam wird (can. 16, § 1). Schwieriger ist die Lage in den beiden andern Fällen, wenn der Ehepartner um das wirkliche oder vermeintliche Ehehindernis weiß oder zu wissen glaubt. Mit diesen zwei letzteren Fällen beschäftigt sich can. 1085; nicht direkt mit dem ersten Fall, denn hier haben wir nicht die Kenntnis der Ehenichtigkeit, von der der can. spricht, sondern die der Ehegültigkeit.

Für die irrtümliche Meinung und das Wissen um die Ungültigkeit stellt der angeführte Canon das gleiche Prinzip auf: Es kann sein, daß der Ehwille vorhanden ist, obwohl das Vorhandensein eines trennenden Ehehindernisses, sei es göttlichen Rechts oder naturrechtlicher Natur, gewußt oder fälschlich angenommen wird. Dieses Wissen oder irrtümliche Meinen schließt den Konsens nicht notwendig aus. Das kirchliche Recht nimmt weder den Ehwillen noch dessen Fehlen an: Es nimmt die Frage als Tatsachenfrage. Jeder einzelne Fall hat also untersucht zu werden.

Wer nur meint, er sei cheunfähig, kann den bedingten Ehwillen haben (auch wenn nicht ausdrücklich, sondern nur implicite), eine richtige Ehe zu schließen, insoweit es möglich ist. Wenn die Ehe also geschlossen werden kann, ist der Konsens gegeben.

Aber auch wer weiß, daß eine Ehe wegen eines trennenden Hindernisses sicher nicht zustande kommen kann, ist doch imstande, den Ehwillen zu formen, entweder weil er an das Hindernis augenblicklich gar nicht denkt oder

<sup>36</sup> SCHAPER A l. c. 115 s.: „When lobola is handed over the girl's father will slaughter a goat or beast, part of which may be sent to the boy's people. When finally, after years of negotiation, the bride sets out for her new home, a beast will, in most tribes, be slaughtered to secure for her the blessings of her ancestors. Among the Shangana-Thonga, this is the marriage feast at which boy and girl are publicly recognized as man and wife. The Xhosa do not hold a feast at the girl's kraal, both families contributing towards that held at the groom's; other tribes have feasts at both kraals...“ (Kursivsatz vom Verfasser des Artikels)

seine Wirksamkeit nicht versteht, oder weil er bereit ist, gegen das Gesetz anzutreten, und bewußt dagegen handelt<sup>37</sup>.

Als Illustration kann ein Fall dienen, den PAYEN anführt<sup>38</sup>: Der Katholik Vinzenz verläßt seine Frau und fängt nach einem Jahr ein Verhältnis mit der katholischen Witwe Sophie an. Da er weit vom Ort seiner ersten Ehe weg ist, gelingt es ihm, Sophie und den Pfarrer zu täuschen. Er sagt sich, niemand weiß, wer am Leben bleibt und wer stirbt. So erklärt er seinen Ehemillen vor dem Pfarrer und zwei Zeugen mit Sophie. Zwei Wochen später bekommt er die Nachricht, daß seine Frau einen Monat vor seiner Heirat mit Sophie gestorben ist. War seine zweite Ehe gültig? PAYEN kommt zum Schluß: *Nulla est ratio cur Vincentii matrimonium convalidetur. Sed de peccato admissio eum paeniteat*<sup>39</sup>. Er konnte also den Ehemillen haben trotz seiner Kenntnis um den Bestand eines trennenden Ehehindernisses.

Zusammenfassend können wir sagen: Es ist möglich, daß hier in Südafrika Naturehen bestehen ohne die gewohnheitsrechtliche Eheform. Viele scheinbar lose Verbindungen können echte Ehen sein. Das Zusammenleben der Partner ist nicht sündhaft. Wir werden also solche Paare nicht im vornhinein verurteilen, sondern jeden Fall untersuchen, wenn wir damit zu tun haben. Canon 1014 ist zu beachten.

Ein Missionar wird somit nicht selbst vorschnell entscheiden, wenn zwei zu ihm kommen, die bisher ohne Eheform zusammengelebt haben. Es ist möglich, daß sie richtig verheiratet sind und er ihre Verbindung nicht trennen darf, es sei denn durch das Privilegium Paulinum. Unter Umständen kann die Ehe in foro externo konvalidiert werden, obwohl es in foro interno nicht nötig ist.

Die Kirche kämpft für die Grundrechte des Menschen. Es ist keine Gefahr, daß durch die dargelegte Lehre die soziale und sittliche Ordnung untergraben wird und daß sie zu Übelständen führt, wie sie vor dem Tridentinum geherrscht haben mangels einer unter Strafe der Ungültigkeit verpflichtenden Eheform und wie sie von JOYCE so erschütternd geschildert werden<sup>40</sup>. Denn hier in S.A. be-

<sup>37</sup> Zum Ganzen s. PAYEN l. c. II n. 1641 ff. Vgl. auch seinen casus 224 (l. c. II 20 ss.), der unserem Problem genau entspricht: „*Carolus missionarius baptizaverat duos catechumenos, Petrum et Mariam, qui, abhinc septem et decem annis, more conjugum convivebant, et habebant filiam annos quindecim natam. Ideo autem ulteriorem investigationem omiserat quia censebat eos catechumenos, a tanto tempore cohabitantes, esse legitimo junctos matrimonio. At, uno anno post acceptum baptismum, Petrus in discrimine vitae versatus est. Tum ipse eiusque mulier Carolo dixerunt se numquam fecisse hao-je, seu caeremoniam civilem, qua Sinenses consensus matrimonialem manifestare solent, adeoque non esse veros conjuges, licet simul jampridem convivant. Addiderunt se hac de re, tempore quo baptismum receperunt, prae timore, tacuisse. Qua de causa, Carolus, postquam Petrus convaluit, eos in ecclesia coram se et duobus testibus conjunxit. Quaeritur, utrum irritum an validum ab initio fuerit matrimonium Petri et Mariae, in infidelitate initum?*“ In der Erklärung sagt der Autor, daß die genannte Zeremonie „*videtur esse forma mere accidentalis*“. PAYEN gibt keine direkte Antwort auf die Frage nach der Gültigkeit oder Ungültigkeit obiger Ehe.

<sup>38</sup> Casus 237 (vol. II, p. 64)

<sup>39</sup> Andere Fälle, deren einige von Römischen Kongregationen gelöst wurden, s. bei GASPARRI II n. 795 ss.

<sup>40</sup> JOYCE a.a.O. 107 u. 542 f. Vgl. auch das Dekret *Tametsi* in *Conc. Trid.* l. c. IX 966 ss.

stehen Eheschließungsformen und Möglichkeiten, und die Kirche will, daß sie eingehalten werden, — nicht aber auf Kosten persönlicher Menschenrechte<sup>41</sup>. Die Schuld für sittliche Mißstände liegt an der ungenügenden und oft naturwidrigen Gesetzgebung. Hier ist die Axt anzusetzen, nicht aber bei den Unschuldigen. Es war immer im Sinn der Kirche, die Verbindungen von Heiden so viel als möglich nicht als Konkubinate anzusehen, sondern als legale oder legitime Ehen<sup>42</sup>.

Leider konnte für diesen Artikel die Doktordissertation von AMAND REUTER OMI am Pontificium Institutum utriusque Iuris über die *Matrimonia Indigenarum in Africa Australi secundum Leges et Consuetudines* (Romae 1956) nicht benützt werden, da trotz aller Bemühungen kein voller Text zu haben war, sondern nur ein Auszug. A. REUTER beweist aber mehr die Gültigkeit der nach dem Gewohnheitsrecht abgeschlossenen Bantuchen, was wir ja nicht bezweifeln. Hier handelt es sich um Naturehen ohne die gewohnheitsrechtliche Eheform.

## MITTEILUNGEN

### MISSIONSSTUDIENWOCHE IN BONN

22.—26. September 1958

veranstaltet vom Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster und vom Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen

Gesamtthema:

Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission — heute

Programm

Montag, 22. September 1958

20.00 Uhr Eröffnung der Missionsstudienwoche durch Univ.-Professor Dr. THOMAS OHM O.S.B. Münster;

anschließend:

P. Dr. GREGORIUS VON BREDa, O.F.M.Cap. Tilburg (Holland):  
*Familie (Sippe, Stamm) und Mission*

<sup>41</sup> Auch die Eheschließung vor dem Magistrat kann oft mit großen Schwierigkeiten verbunden sein, wenn die Ehepartner weit weg wohnen, keine Verkehrsmittel vorhanden sind und kein Geld. Vgl. was die Kirche tut in entgegenkommendem Verständnis für ihre Untertanen: can. 1098.

<sup>42</sup> Cf. *Coll.* (1893) n. 1300, wo den Missionaren vorgeworfen wird, daß sie dem Grundsatz zu folgen scheinen: *In dubio standum esse pro invaliditate matrimonii*; ebenso nn. 1301, 1304 u. a.

*Dienstag, 23. September 1958*

- 9.30 Uhr Dr. P. VAN BULCK S.J. Rom: *Individuum und Mission*  
15.30 Uhr Papers. Verlesung und Diskussion.

*Mittwoch, 24. September 1958*

- 9.30 Uhr THOMAS TUBURU, Ghana/Afrika: *Die Eliten in Afrika*  
15.30 Uhr Fahrt nach St. Augustin  
P. Dr. KARL MÜLLER S.V.D. St. Augustin: *Die neuen selbständigen Staaten Afrikas und Asiens und die Weltmission*  
Rückkehr nach Bonn  
20.00 Uhr Geselliges Beisammensein

*Donnerstag, 25. September 1958*

- 9.30 Uhr GEORG LEO, Kerala/Indien: *Der Kommunismus in Indien*  
15.30 Uhr Papers. Verlesung und Diskussion.  
20.00 Uhr Öffentlicher Vortrag  
A. VANISTENDAEL, Generalsekretär der Internationalen Konföderation des christlichen Gewerkschaftswesens, Löwen:  
*Gewerkschaften und Weltmission*

*Freitag, 26. September 1958*

- 8.00 Uhr Schlußgottesdienst  
9.30 Uhr Prof. Dr. SCHMAUS, München:  
*Kirche, Volk Gottes, Reich Gottes und Weltmission*

Die Zahl der Referate ist absichtlich klein gehalten, damit Zeit für Diskussionen bleibt und über die eingereichten Papers verhandelt werden kann. Wir bitten alle, die Wichtiges zum Thema der Tagung zu sagen haben, dieses in Form eines Papers (höchstens 3 Maschinenschriftseiten, 1 $\frac{1}{2}$ zeilig) vorzulegen. Diese Papers werden dann, soweit möglich, vervielfältigt, den Teilnehmern vorgelegt und später im Tagungsbericht abgedruckt werden. Die Papers werden unter anderem behandeln: Mutterrecht und Mission, Nationalismus und Mission, Mission und die japanische Familie.

Die wissenschaftliche Leitung der Woche liegt in den Händen von Prof. Dr. THOMAS OHM OSB. Für Fragen organisatorischer Art wende man sich an Dr. P. KARL MÜLLER SVD in St. Augustin über Siegburg (Rheinland). Bei ihm möge man sich anmelden.

Die Vorträge werden in der Universität Bonn gehalten. Das Sekretariat der Woche ist während der Tagung in der Universität. Einzelheiten werden den Teilnehmern bei der Ankunft mitgeteilt.

Jeder Tag beginnt mit einer Gemeinschaftsmesse und kurzer Ansprache, 7.45 im Albertinum.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

*mh*  
ALEGRE, FRANCISCO JAVIER, SJ: *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Tomo I: Libros 1—3 (años 1566—1596). Nueva edición por Ernest J. Burrus SJ y Felix Zubillaga SJ. (Bibliotheca Instituti Historici SJ, vol. 9). Institutum Historicum SJ/Roma 1956. XXXII+640 pp.

Der mexikan. Jesuit ALEGRE (dessen reichhaltige Bibliographie p. 481 ss. verzeichnet wird u. der auch als latein. Dichter hervorgetreten ist) lebte 1729—1788. Seine Geschichte der Gesellschaft Jesu im Bereiche Neuspaniens (México mit den heutigen südlichen Räumen der Vereinigten Staaten, einschl. Florida) und der Philippinen, deren Manuskripte er bei der Vertreibung 1767 aus Mexiko zwecks Konfiskation hinterlassen mußte, wurde zuerst 1841—1844 von C. M. de Bustamente in Mexico gedruckt. Das Hauptmanuskript (das teils von Hilfskräften, teils vom Autor selbst geschrieben ist) befindet sich heute in der Universitätsbibliothek des Staates Texas in Austin (Texas/USA). Die Neuausgabe geht auf diese Haupthandschrift und einige (zeitgenössische) Nebenhandschriften zurück und kommentiert den Inhalt durch präzise Literaturverweise in den Fußnoten. Es ist so ein verlässliches Arbeitsinstrument entstanden. — A. selbst benutzt die ihm vorliegenden Akten und Berichte aus dem 16. Jh. mit liebevoller, die couleur locale wahrer Ausführlichkeit. Der bewegten Missionsperiode des 16. Jhs. fehlt es real nicht an abenteuerlichen Zügen (charakteristisch der Ausdruck: *pequeña aventura* [470]), die der (annalistisch angeordneten) Ordens- und Missionsgeschichte des Gebiets selbst ein stark iuxtapositiv-novellistisches Gepräge (in der Art Herodots) geben. Als Beispiel diene die (wenn auch vielleicht wahre) Novelle von der *resistencia heroica del casto joven* (369) gegen eine Verführerin: Der Jüngling will sich in der ausweglosen Bedrängnis aufhängen, das Seil bricht aber, er bleibt ohnmächtig liegen; die Verführerin erblickt ihn, glaubt ihn tot und erhängt sich mit dem Seilrest, der nun nicht bricht; der erwachende Jüngling erblickt die Erhängte und bewundert die damit vollzogene Gerechtigkeit. — Mit dem novellistischen Gepräge in Zusammenhang stehen die prosopographischen und ekphrastischen (besonders in der Beschreibung von Städten, Gebäuden und Festen [222]) Züge, die einen lebendigen Einblick in das Missions- und Kolonialmilieu gestatten. — Einige Einzelheiten missionsgeschichtlich-allgemeinesgeschichtlichen Interesses: Die Devotionsgegenstände (Medaillen usw.) entsprechen mehr der einfachen Frömmigkeit der Eingeborenen, während die span. Gebildeten wegen ihrer Nichtachtung dieser Frömmigkeitsform getadelt werden (409). — Die Missionare ließen die heidnischen Götzenbilder zerbrechen und durch Fußstritte öffentlich verhöhnen (71), vornehmlich durch Kinder und Neubekehrte, die so die Ehrlichkeit ihrer Bekehrung unter Beweis stellten (409 s.). — Als Florida 1763 englisch wurde, wanderten alle (?) katholischen Indianer nach Kuba aus, wo die meisten (mangels Flüchtlingsbetreuung) elend zugrunde gingen (81). — Heidnische Bandenmitglieder, die (unter Anführung eines indianischen Renegaten) mehrere Missionare ermordet haben, werden zum Tode verurteilt, erhalten nun noch Katechismusunterricht und werden getauft, dann wird das Todesurteil vollstreckt (86). — Gegen die koloniale Sittenverderbnis treten Jesuiten zum Schaden ihres Ordens

als Prediger auf (232) oder verirren sich in den Pietismus (253: Alonso Sánchez, der sozusagen als Vorläufer des Michael de Molinos [s. DENZINGER: *Enchiridion Symbolorum* 181932, nr. 1221 ss.] aufzufassen ist). Auch der literaturfeindliche Rigorismus von V. Lenoci (254), der die Profanautoren aus dem Unterricht ausschalten will, gehört hierher.

Münster (Westf.)

Heinrich Lausberg

*L'apostolato dei laici*. Bibliografia sistematica. Ed. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. „Vita e Pensiero“ Milano 1957, 261 pp.

Die Kath. Universität Mailand hat sich der mühevollen, aber dankbaren Aufgabe unterzogen, zusammen mit dem Weltsekretariat für Laienapostolat eine Bibliographie über das Laientum und das Laienapostolat herauszugeben, die zum Zweiten Weltkongreß für Laienapostolat vorlag. Berücksichtigt sind alle westeuropäischen Veröffentlichungen grundsätzlicher Art aus den Jahren 1922 bis 1957 und einige bedeutendere aus früheren Jahren. Die Bibliographie umfaßt 2229 Nummern. Zwei alphabetische Indices ermöglichen eine schnelle Orientierung. Bei einer Neuauflage sollten die fremdsprachlichen Teile einer genaueren Korrektur unterzogen werden.

Münster (Westf.)

P. J. Glazik MSC

BIERMANN, BENNO, OP: *Lascasiana*. Unedierte Dokumente von Fray Bartolomé de Las Casas. Sonderdruck: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 27, 1957 (Rom), 337—358.

Gern machen wir auf diese Veröffentlichung aus der Feder des bekannten Missionshistorikers aufmerksam. Sie ist ein Beitrag zur Erhellung des Zweilichtes, in dem immer noch die Gestalt des Las Casas steht. Vf. ediert hier einige Dokumente, die ihm von dem L.C.-Forscher L. HANKE überlassen wurden. Es handelt sich im einzelnen um eine Proklamation, die L.C. am 20. 3. 1545 in Chiapa erließ (Museo Nacional/Mexico), um ein undatiertes Schreiben an den Indias-Rat (Indias-Archiv Sevilla, Indif. 1093) und um zwei Briefe von 1555 (ebd., Indif. 757) und vom 20. 2. 1559 (Staatsarchiv Simancas E 138 f. 360), die die Insel Española betreffen. Ein letztes Dokument, das nur teilweise wiedergegeben wird, stammt aus einer Privatsammlung (G.R.G. Conway-Mexico) und ist von geringerer historischer Bedeutung.

Glazik

*Alte Briefe aus Indien*. Unveröffentlichte Briefe von BARTHOLOMÄUS ZIEGENBALG 1706—1719. Hrsg. von Arno Lehmann. Evangelische Verlagsanstalt Berlin (Ost). 552 S. Gr. -8°. 28,— DM.

Das Buch enthält zur Religionswissenschaft nur wenig Material, dafür um so mehr zur Geschichte der lutherischen Mission in Südindien in den ersten beiden Jahrzehnten des 18. Jhs.: über Missionsmethoden, Missionspraxis, Leben der Missionare, ihre Verhältnis zueinander und zur Obrigkeit, ihren Glauben, ihre Frömmigkeit und ihre Verwaltungssorgen. Nicht ohne Interesse dürften auch mehrere Äußerungen sein, die die katholische Mission von der Sicht des lutherischen Missionars aus beurteilen. Anhänge enthalten ein vollständiges Verzeichnis aller Briefe ZIEGENBALGS und ein detailliertes Orts- und Personenregister, das eine gründliche Benutzung des Buches sehr erleichtern dürfte.

Bonn

Paul Hacker

609  
CARRASCAL, ROMAN JUAN, SJ: *Si vas a ser Misionero*. Editorial „Sal terrae“/ Santander (España) 1957. S. 450.

Um es gleich vorwegzunehmen: Das Buch ist ausgezeichnet! Es ist geschrieben von einem Chinamissionar, der nach 15 Jahren Missionstätigkeit (Anking) und einem Jahr Gefangenschaft von den Roten ausgewiesen wurde.

Von seinem Buch, dessen Titel man dem Sinne nach übersetzen kann: *Für die Ausreise in die Mission*, sagt Vf. folgendes: „Dieses Buch ist an erster Stelle geschrieben für den ausreisenden Missionar. Es will daher kein Handbuch der Missionswissenschaft sein. Die gibt es schon. Wohl aber eine Anleitung für den Jungmissionar. Darüber ist wenig geschrieben. Somit werden die Missionsprobleme behandelt vom Standpunkt des Missionars aus. Ihn gilt es zu orientieren, zunächst in seinem Beruf, dann aber vor allem in seinem Missionsleben. Wenn wir uns daher in manchen Punkten bescheiden müssen, so legen wir besonderen Wert auf Wirklichkeitsnähe und Tatsachentreue.“ Er teilt sein Werk in 6 Teile: 1. die Lichtseiten des Missionslebens, 2. die Schattenseiten des Missionslebens, 3. der Missionar und sein Arbeitsfeld, 4. der Missionar und das Problem der Anpassung, 5. Missionspastoral, 6. der Missionar und das Problem seines Alltags.

Schon diese Übersicht zeigt die Eigenart, ja Originalität des Werkes. Ich kenne in deutscher Sprache kein Buch, das sich in so meisterhafter und konkreter Weise mit den angedeuteten Problemen auseinandersetzt und praktische Lösungen aufweist. Das Werk ist ein systematisch aufgebauter missiologischer Kurs, von einem Praktiker für die Praxis geschrieben. Wohltuend empfindet man die solide theol. Begründung und die übernatürliche Sicht, die, ohne salbungsvoll zu werden, eine gesunde, gläubige und fromme Haltung sichert. Um so mehr überrascht (und gerade bei einem spanischen Autor!) die unbestechliche Ehrlichkeit in der Schilderung konkreter Schwierigkeiten und Probleme. Hier ist nichts von Missionsromantik, aber wohl echte Missionsliebe, ja Missionsbegeisterung eines Pauluserzens! Nach der Lektüre des Buches wird jeder sagen: Das muß jeder angehende Missionar gelesen, studiert und betrachtet haben. Nicht nur er. Der Altmisionar wird es vielleicht mit noch mehr Interesse und mit mehr Nutzen lesen. Keiner, der junge Menschen für den Missionsberuf vorbereitet, auch kein Oberer, der die Bestimmung für die Mission trifft, dürfte an dem Buch vorbeigehen. Bleibt da nicht der große Wunsch nach einer deutschen Übersetzung?

Oeventrop/Westf.

P. Dr. Bernh. Siebers MSC

10  
10  
Ceccherelli, Claudio, OFM: *El Bautismo y los Franciscanos en México (1524—1539)*. Thesis ad lauream (Pars dissertationis). Madrid, Pontificio Instituto Científico Misionero de Propaganda Fide 1955 (S.-A. aus: *Missionalia Hispanica* 35, 1955 [Madrid], 99 pp.).

Wie der heilige Franz Xaver in Ostindien, so sahen sich die Franziskaner der ersten Hälfte des 16. Jhs. in Mexico gezwungen, dem überwältigenden Ansturm der Taufwilligen durch Vereinfachung der intellektuellen Taufanforderungen (nur summarische Unterweisung über religiöse Rahmenwahrheiten) und der Taufform selbst (Verzicht auf die Rahmensymbolik und Reduzierung auf die Taufformel mit gleichzeitigem Übergießen der einzelnen Individuen mit Wasser) sowie durch zeitliche Generalisierung der Taufe (die also nicht an bestimmte liturgische Zeiten gebunden wurde) zu begegnen, also die Be-

dingungen der ‚Nottaufe‘ für gegeben zu erachten, obwohl die physische Notlage nicht auf Seiten der Täuflinge (wie sonst bei Nottaufe, Todesgefahr usw.), sondern durch die große Zahl auf Seiten der Taufenden vorlag. Die Täuflinge kamen aus ihren weit entfernten Siedlungen in großen Scharen und konnten auf liturgische Zeitwahl nicht achten, die Zeit für ein regelrechtes Katechumenat war zu knapp, das ehrliche Taufverlangen lag vor. Insofern war auch eine Notlage auf Seiten der Täuflinge gegeben, wenn sie auch neuartig war und vom Kirchenrecht bisher nicht vorgesehen war. Die Praxis der Franziskaner stieß bei den später hinzukommenden Dominikanern und Augustinern auf Widerstand, da diese beiden Orden ein regelrechtes Katechumenat forderten. — In der Untersuchung wird gezeigt, daß der gegen die Franziskaner erhobene Vorwurf der Taufe durch Besprengen der Täuflingsversammlung unbegründet ist. Der Streit führte zur Bulle *Altitudo* PAULS III. vom 7. 6. 1537, in der das franziskanische Verfahren für die Vergangenheit gelobt wird, während für die Zukunft die Beobachtung aller Zeremonien eingeschärft wird, *extra urgentum necessitatem*. Die mexikan. Synode von 1539 legt die *urgens necessitas* in traditioneller Weise eng aus: Belagerung, Schiffbruch, schwere und gefährlich-akute Krankheit, Leben in unsicherem Lande. Da die so verstandene *urgens necessitas* bei den Täuflingsmassen nicht vorliege, dürfe ihnen die Taufe nur unter den normalen Bedingungen gespendet werden. Die taufwilligen Indianerscharen, die zur Missionsstation kamen, mußten aus kirchenrechtlichen Gründen ohne Taufe zurückgeschickt werden (71). Allerdings gab es auch Franziskaner, die weiterhin auch im Massenandrang eine *urgens necessitas* erblickten und danach handelten, da sie sich auf ihre Privilegien berufen und so die Bulle *Altitudo* in ihrem Sinne (gegen die Diözesansynode) interpretieren konnten (72 s.).

Münster (Westf.)

Heinrich Lausberg

DA SILVA REGO, A.: *Curso de Missionologia*. Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1956. 8°. 700 pp.

„Missionswissenschaftlicher Kurs“ nennt sich dieser umfangreiche und inhaltsreiche Band des unermüdlchen Forschers. Der Titel scheint zu versprechen, es werde hier eine missionsmethodische Lehre geboten. Jedoch sind nur die ersten 110 Seiten der Theorie gewidmet. Nahezu sechsmal soviel Raum dient der Darstellung der Missionsgeschichte Portugals vom 15. Jh. an bis zur Gegenwart auf allen Missionsfeldern, soweit sie von Lissabon aus betreut wurden und z. T. noch betreut werden. Der Inhalt ist gegliedert nach geographischen Gesichtspunkten, ausgehend von der nordafrikanischen Mission bis zur Bekehrungsgeschichte des Fernen Ostens. Die Grundlage der Mission war und ist das portugiesische *Padroado*, das Patronatsrecht: Die Entdeckungsfahrten der Portugiesen, von Nordafrika ab, von der Zeit der Periplous, der Umseglung Afrikas, bis nach Indien, zu den Inseln und zum Fernen Osten hatten dem tapferen Seefahrervolk das Privileg gebracht, in den entdeckten Ländern Handel zu treiben, und den Auftrag seitens der Kirche, im ganzen Gebiet für die Glaubensverkündigung zu sorgen. Nun schildert S. R. nach den authentischen Quellen, ergänzt durch übersichtliche Kartenskizzen, die Missionsfahrten und Missionserfolge in Afrika, Indien, China, Japan, auf den Inseln, in Hinterindien und in Brasilien. Die Missionsweise der einzelnen Orden wird dargestellt, die politischen Verwicklungen, besonders nach dem Auftreten der holländischen und englischen Seefahrer im 17. Jh. Es wäre wünschenswert, daß andere Völker mit der

gleichen Großzügigkeit ihre Missionstätigkeit erforschen und darstellen würden. Hier ist natürlich das *Padroado* der große Vorteil Portugals: Staatsmissionen verfügen über Mittel, derartige Werke zu finanzieren. Im Reichtum des Materials finden sich Einzelheiten, die wenig bekannt sind: so etwa, daß Kongokönig Alvaro II. Klosterschwestern für sein Land gewünscht hat; daß sich in Japan ganze Bonzenklöster bekehrt haben. . . Ein Fülle von Material bietet der Band auch über die Versuche zur Schaffung eines einheimischen Klerus. Ebenso bringt die Schilderung der Inselmission im Fernen Osten viel Neues, das sonst kaum von einem Einzelforscher gefunden werden kann. — Zu Anfang des Bandes (p. XXVII—XLV) findet sich eine reiche Bibliographie zum Thema des ganzen Werkes, alphabetisch geordnet, das die Literatur bis in die neueste Zeit verzeichnet. Bei den Schriften über GONÇALO DA SILVEIRA und seine Monomotapa-Mission dürfte ergänzt werden: KILGER, L., *Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas*, Münster i. W. 1916. Es ist immerhin eine umfangreiche Dissertation über diesen Missionar, die den Quellen sorgfältig nachgeht.

Uznach/St.G.

P. L. Kilger OSB

DE REEPER, JOHN: *The Sacraments on the Missions*. A Pastoral Theological Supplement for the Missionary. Browne & Nolan/Dublin 1957. S. 538.

Vf., der sich durch sein Werk: *A Missionary Companion* um die Missionspraxis verdient gemacht hat, gibt hier ein Werk von gleicher Bedeutung über die Sakramente heraus. Es behandelt viele Fragen, die den Missionar interessieren, und bringt Klarheit in vielen strittigen Punkten. Ein Missionar, der seine Arbeit ernst nimmt, wird zu diesem Buch greifen müssen.

Wenn auch nicht direkt in Beziehung zu den Sakramenten, so ist doch zu begrüßen, daß Vf., früher selbst Missionar in Afrika, die Notwendigkeit der Kirchensteuer in den Missionen so sehr betont. Es wäre gut gewesen, in dieser Frage seinen Artikel in *Worldmission* (3, 1952, 310—318: Church Taxes in the Missions) zu erwähnen. — Sehr wertvoll ist das Kapitel über den Verkehr mit Rom, mit zahlreichen Beispielen von Bittgesuchen. — Im Kap. über das Katechumenat hätte betont werden sollen, daß der gute Wille sich auch in Opfern zeigen muß, die vor Empfang der Taufe zu bringen sind, z. B. in freiwilliger Arbeit für die Mission. Solche Opfer sind ein Prüfstein für gute und ehrliche Gesinnung. — In der Frage zur Taufe von Kindern kath. Eltern, die kein christliches Leben mehr führen, wird man dem Vf. nicht unbedingt zustimmen müssen. Es mag Fälle geben, wo solche Eltern wie Heiden leben. Wenn sie trotzdem das Kind zur Taufe bringen, könnten sie die Taufe nur als eine andere Art Zauberei betrachten, die das Kind beschützen soll. In der Zeitschrift: *The Priest* (Huntington/Indiana, USA) 1955, 571 wird die Ansicht vertreten, die Antwort der Propaganda Fide vom 31. 1. 1796 setze voraus, daß Hoffnung bestehe, die Eltern würden später wieder praktizieren. Wenn der Seelsorger sicher ist, daß das Kind später keine kath. Erziehung erhalten wird, ist er berechtigt, die Taufe zu verweigern. Die Antwort des Hl. Offiziums vom 24. 8. 1703 (*Coll. Prop. Fide*, Romae 1907, nr. 259) spricht nicht von einer Verpflichtung, sondern von einer Erlaubnis (*licere*), die Kinder solcher Eltern zu taufen, betont aber, daß der Missionar oder die Eltern später für christl. Erziehung sorgen müssen. Daraus ist der Schluß berechtigt, daß man die Taufe verweigern kann, wenn keine Hoffnung auf kath. Erziehung besteht. Der Missionar

muß sich selbst darüber ein Urteil bilden und zu einer moralischen Gewißheit zu kommen suchen. Moralische Gewißheit schließt nicht die Möglichkeit, wohl aber die Wahrscheinlichkeit des Gegenteils aus. Auf der 3. Konferenz der Missionsobern von Belg.-Kongo wurde beschlossen, daß Kinder von kath. Eltern getauft werden müssen, es sei denn, daß keine Hoffnung auf christl. Erziehung bestehe (*3ième Conférence Plénière des Ordinaires des Missions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi*, Léopoldville 1945, 267).

Bezüglich der frühen Kommunion der Kinder wird in manchen Missionen das Sprachproblem ein Hindernis sein. Kinder mögen zum Vernunftgebrauch gelangt sein, aber sie können noch nicht die fremde Sprache verstehen, die in dieser Mission gebraucht wird, z. B. Pidgin-English in vielen Gebieten Neu-guineas. Dieser Umstand mag eine spätere Erstkommunion nötig machen. — Es ist nicht korrekt, wenn gesagt wird, der Tabernakelschlüssel könne von der Sr. Oberin oder einer anderen Schwester aufbewahrt werden. Die *Instructio* der Sakramentenkongregation vom 26. 5. 1938 bestimmt, daß in diesem Falle der Tabernakelschlüssel in einem sicheren Schrank, der mit zwei Schlössern versehen ist, aufbewahrt werden muß (BOUSCAREN: *Canon Law Digest* 2, 1956, 384).

Den bedeutendsten Teil des Werkes nimmt natürlich das Ehesakrament ein. Fragen über Naturehe, Ehe unter Heiden nach Landessitte, staatl. Ehegesetzgebung, Brautpreis u. a. werden eingehend behandelt und zeigen die reiche Erfahrung des praktischen Missionars. Das Paulinische Privileg und das Privilegium fidei, die oft in den Handbüchern zu knapp behandelt werden, erfahren eine sehr eingehende Darstellung. Auf S. 294 ist Vf. aber entschieden zu weit gegangen, wenn er der ersten rechtmäßigen Frau eines Polygamisten, die sich taufen lassen und die Ehe fortsetzen will, jedes Recht auf die Fortsetzung der Ehe nimmt. Eine kirchenrechtliche Vergünstigung kann eine Forderung des Naturgesetzes nicht aufheben (vgl. *Theol.-prakt. Quartalschrift* 1955 [Linz], 231—238). — In der Frage der Notform der Eheschließungen (can. 1098) in Verbindung mit kirchl. trennenden Ehehindernissen braucht man der Ansicht des Vf. nicht zu folgen. Aus der Antwort des Hl. Offiziums von 4. 6. 1851 folgt nicht mit Notwendigkeit das Aufhören von Hindernissen. WERNZ sagt darüber: „Ex ipsis verbis: ‚Facto verbo etc.‘ patet R. Pontificem non dedisse aliquam *declarationem* de impedimento iam sublato, sed potius aliquam gratiam.“ Consentit cum P. WERNZ Cappello. Ex ejus sententia „responsum S.C.S. Officii, 4. jun. 1851, quo nituntur nonnulli AA., nihil probat“ (zit. aus PAYEN: *De Matrimonio*<sup>2</sup> [Zikawei], nr. 1101). Aus der Antwort der SC de PF vom 28. 5. 1900 läßt sich nichts beweisen. PAYEN l.c., p. 805, nota 1 beachtet nicht, daß es sich in diesem Falle um eine Ehe handelte, die von Rom eine *sanatio in radice* erhalten hatte. Eine auf diese Weise gültig gemachte Ehe konnte natürlich keine Ungültigkeitserklärung erhalten. (Cf. *Collectanea typis Societatis Missionum 1905 edita* = C. H., nr. 2283.) Von einer allgemeinen Ansicht der Kanonisten in dieser Frage kann man nicht sprechen, da verschiedene Autoren diese Frage gar nicht behandeln, während andere (WERNZ, TRIEB, MOERSDORF, ARREGUI, SIPOS, DENIS, SCHOENSTEINER) die gegenteilige Ansicht vertreten. Entscheidungen des Hl. Offiziums vom 11. 3. 1868 für Japan, 18. 12. 1872 für Ozeanien, 11. 9. 1878 für Korea, 4. 2. 1891 für Japan und vor allem die Entscheidungen über Ehen im span. Bürgerkrieg vom 9. 6. 1943 (cf. RIGATILLO: *Jus Sacramentarium*<sup>2</sup>, nr. 1928) scheinen gegen das Aufhören der *impedimenta* zu sein. Nach der Ansicht von P. HÜRTH SJ läßt sich das Dekret des Hl. Offiziums vom 27. 1.

1949 mit den Vergünstigungen für China nicht auf andere Gebiete ausdehnen (*Periodica* 1949, 190).

S. 328 wird gesagt, die Instruktion der Sakramentenkongregation vom 29. 6. 1941 über die Nachforschungen vor der Eheschließung sei in den Missionen nicht verpflichtend. Aber im Text der Instruktion findet sich kein Ansatzpunkt für eine solche Ansicht. Wenn Neubekehrte genügend in den Geboten unterrichtet sind, werden sie die Heiligkeit des Eides verstehen. — Fälle, wo eine von einem Katholiken mit einem Heiden mit Dispens von *disparitas cultus* gültig geschlossene und konsumierte Ehe vom Papst gelöst wurde (320), wurden von BOUSCAREN, *Canon Law Digest* 21956, III 486 s.; Suppl. through 1954 ad Can. 1127; Suppl. through 1955 ad Can. 1127 veröffentlicht (Freso-Cases).

Diese Ausstellungen sollen den Wert des Buches in keiner Weise beeinträchtigen. Man kann nur wünschen, daß es in die Hände möglichst vieler Missionare kommt.

Neuguinea

P. Johannes Gehberger SVD

*Die Schrift des P. Gonçalo Fernandez, S.J. über die Brahmanen und Dharma-Sastra* (Madura 1616). Eingeleitet und inhaltlich wiedergegeben von P. Josef Wicki SJ. (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster/Westf., Heft 6). Aschendorff/Münster 1957. 36 S. kart. DM 2,50.

P. GONÇALO FERNANDEZ, Missionar in Indien, verfaßte als 75jähriger eine Schrift über Brahmanen und religiöses Brauchtum in Indien. Er war ein Spätberuf: zuerst Soldat, dann Student und Jesuit. Rechtschreibung und Grammatik im Portugiesischen sind mangelhaft. Er wandte sich besonders gegen Anpassungsversuche des P. Nobili. Mit nüchterner Sachlichkeit hat er indische Bräuche und heidnische Zeremonien bildhaft geschildert, so die Witwenverbrennung und die frühen Ehen von Mädchen, die bereits mit 8 oder 10 Jahren als heiratsfähig galten. Bußen bei Vergehen gegen die indischen Ritengesetze werden ausführlich geschildert. Jedenfalls verdanken wir ihm eine Anzahl köstlicher Einzelheiten und Beobachtungen, die wohlgebildeten Autoren entgangen sind. Das Büchlein gehört zu den interessantesten Schriften jener bewegten Missionszeit.

Uznach/Schweiz

P. Laurenz Kilger OSB

*Masses urbaines et Missions. Rapports et compte rendu de la XXVI<sup>e</sup> Semaine de Missiologie.* Louvain 1956. (Museum Lessianum, Section missiologique, Nr. 35.) Desclée de Brouwert, 1957.

Die Verkündigung des Evangeliums ist, geschichtlich gesehen, in erster Linie über die Städte erfolgt. Das Missionswerk des hl. Paulus und Francisco Xaviers, aber auch der jüngeren und jüngsten Zeit, ist repräsentativ. Auch heute steht und fällt die Mission mit der Frage, ob es gelingen wird, die Städte zu christianisieren. Die besondere Problematik für die moderne Mission erwächst aus der Tatsache, daß die Industrialisierung der Missionsländer dem in ihrem Gefolge liegenden immer stärkeren Urbanisierungstrend Wachstumsgesetze aufzwingt, die die Missionare vor außerordentliche Schwierigkeiten stellen. Die Mission sieht sich heute einer Entwicklung gegenüber, die für das Europa des letzten Jahrhunderts kennzeichnend war und hier langsam zum Abschluß kommt. Während aber die technischen und organisatorischen Erfahrungen Europas die industrielle Revolution der unterentwickelten Gebiete gleichsam im Zeitraffertempo

vorantreiben und kostspielige Investitionsumwege überflüssig machen, bleibt der Kirche kaum etwas von den Schwierigkeiten erspart, die die negative Kehrseite der wirtschaftlichen Erschließung darstellen. Im Gegenteil: gerade das außergewöhnliche Tempo der Entwicklung steigert diese Schwierigkeiten noch beträchtlich. — Die geschilderte Problematik bildete das Thema der 26. Semaine de Missiologie in Löwen 1956. Während namhafte Religionssoziologen sich mit mehr grundsätzlichen Fragen befaßten (Demographische Entwicklung der Städte in den Missionsländern, Seelsorge in den Großstädten, Betriebsseelsorge), konnten erfahrene Missionare aus persönlicher Anschauung in lokalen Einzelstudien mit einem repräsentativen Überblick über die konkrete Situation in den verschiedenen Missionsländern aufwarten. Da auch pastoral-methodische Fragen ausführlich zur Sprache kamen, kann die vorliegende Sammlung der Einzelreferate über den unmittelbaren Gegenstand hinaus allgemeines pastoraltheologisches Interesse beanspruchen.

Münster/Westf.

Wilhelm Weber

*Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1955.* Paulus-Druckerei/Freiburg. 96 S.

Das Buch, ein Querschnitt durch die Vergangenheit und Gegenwart des schweizerischen Missionswerkes, enthält die Rede, die Exz. Mgr. P. SIGISMONDI bei der Eröffnung der „Messis“ in Freiburg/Schweiz gehalten hat. G. D' REYNOLD beschäftigt sich mit der Besonderheit der schweizerischen Mission, die von der politischen Lage des Landes mitbestimmt wird. Er zeigt auf, wie von der europäischen Offenheit und vom Förderalismus der Schweiz auch die schweizerische Missionsarbeit ihren Akzent bekommt. — Ein historischer Überblick über die Entwicklung der katholischen schweizerischen Mission aus der Feder von J. BECKMANN informiert vornehmlich über die wichtigsten Schweizer Missionare des 16.—18. Jhs. und das Erwachen des Missionsgedankens auf breiterer Ebene im 19. Jh. — Dankenswerter Weise wird dem interessierten Leser auch ein Einblick in die gegenwärtige Schweizerische Missionstätigkeit gegeben. H. DÜRR stellt die dem schweizerischen Missionsrat angehörigen Gesellschaften, ihren organisatorischen Aufbau und ihre finanziellen Beiträge zusammen und führt Statistiken auf über die männlichen und weiblichen Missionsinstitute, die päpstlichen Werke und andre katholischen Missionseinrichtungen. Interessant ist die Tabelle über die Verteilung des schweiz. Missionspersonals in der Weltmission und über die Abreisen der schweizerischen Missionare i. J. 1954. — Von grundlegender Bedeutung ist der Aufsatz von E. SCHORER, der anhand von Statistiken aus dem Wirkungsfeld von Schweizer Missionaren das Problem der Wachstumsformen und der Wachstumsintensität untersucht. Er zeigt auf, wie die eigentliche missionarische Offensive der ersten Periode, — er nennt sie hyperdynamische Phase —, übergeht in die dynamische, wo sich Pastoration und Bekehrung noch die Waage halten; die letzte Phase ist dann die adynamische, in der der Katholikenzuwachs dem Bevölkerungszuwachs entspricht.

Dillingen a. d. D.

E. Neuhäusler

SOLZBACHER, JOHANNES: *Die Heilige Stunde im Dienste der Mission und der Caritas nach den Zeiten des Kirchenjahres.* B. Kühlen/M. Gladbach 1957, 152 S.

Einige Monate vor dem Tode des Vf. erschien seine *Heilige Stunde* in 4. Auflage. Gewiß ein Zeichen, daß sie sich Freunde erworben hat, aber auch ein Zeichen, daß sie Freunde für die Mission geworben hat.

Jeder Andacht ist eine konkrete Missionsaufgabe vorangesetzt. Die Gebets-

texte sind biblisch orientiert. Die Betrachtungen verraten, wie sehr Vf. die Anliegen der Mission, die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden und die persönliche Begegnung des Menschen mit der Herzliche Gottes, zu seinem persönlichen Anliegen gemacht hat. Ein schönes Zeugnis für den frommen Sinn des aktiven Förderers der Mission in Deutschland! Glazik

so  
+ Statistik des Einsatzes deutscher Kräfte im katholischen Apostolat außerhalb Deutschlands. Herausgeber: Katholischer Missionsrat, Aachen, Hermanstr. 14. 24 S.

Sicherlich eine sehr dankenswerte und aufschlußreiche Statistik. Aber sie entspricht nicht in allem. So nicht in bezug auf den Titel und die Terminologie („Apostolatskräfte“, „Mission“). Man darf nicht alle Gebiete, die der Orientalischen Kongregation unterstehen, zu den „eigentlichen Missionen“ (1) rechnen. Vor allem nicht „ganz Lateinamerika“ (1). Wenn man dieses wegen der Priesternot als Missionsland betrachtet, müssen manche Gebiete Europas wegen der Priesternot auch als eigentliche Missionsgebiete angesehen werden. Andererseits ist nicht recht verständlich, warum in dieser Statistik Länder wie die Schweiz, Portugal, Luxemburg etc. aufscheinen. Die Folge der Verwirrung, die heute in bezug auf den Missionsbegriff herrscht, macht sich auch hier bemerkbar. Schließlich befriedigt der Begriff „Lateinamerika“ nicht ganz. Denn zu dem gemeinten Gebiet gehören auch englische und holländische Besitzungen. Thomas Ohm

whd  
VAN DER MARCK, WILHELM H. M. O.P.: *Statuta pro missionibus inter se ac praesertim cum iure ecclesiastico communi comparata* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 22). Aschendorff/Münster 1958, XVI+92 S. kart. DM 8,50

In der Einleitung gibt Vf. Objekt und Umfang seines Werkes an. *Objekt* sind die Missionsstatuten, die seit 1887 von der Propagandakongregation approbiert wurden. Unter diesen Statuten (St.) verstehen wir die Sammlung von Normen des allgemeinen und des besonderen Rechtes, welche das Leben der Missionare aus dem Ordensstand, besonders aber das Verhältnis zwischen der kirchl. Hierarchie und den Ordensobern regeln. Was den *Umfang* anbelangt, so beschränkt sich Vf. auf die wesentlichen Elemente, und zwar rechtlicher Art. Er berührt nur kurz den Ursprung der neueren St. und deren Zahl und behandelt dann vor allem das Personen- und Vermögensrecht.

Zunächst gibt Vf. Abkürzungszeichen, Quellenwerke und Bibliographie an. Den Stoff teilt er in vier Kapitel; das 1. erwähnt den Ursprung der St.; das 2. bietet ein Verzeichnis der St.; das 3. entwickelt in 9 §§ das Personenrecht; das 4. berücksichtigt in 4 §§ das Vermögensrecht in den Missionen. Dem Nachwort folgen ein Verzeichnis der zitierten Canones und ein Personen- und Sachverzeichnis.

Nun zum einzelnen: Das 1. Kap. behandelt den Ursprung der St. Ursprünglich war es dem Generalprokurator der Kapuziner verboten, sich in die Missionsangelegenheiten des Ordens einzumischen. Als aber 1622 von Gregor XV. die Propaganda errichtet wurde, übernahm der Generalprokurator neben den anderen Ordensangelegenheiten auch die der Missionen. So bildete sich an der römischen Kurie die Ansicht: Die Missionsgeschäfte gehören zum ausschließlichen Amtsbereich des Generalprokurators. Die Folge war, daß er neben den vielen anderen Aufträgen die Missionen zu ihrem großen Nachteil in den Hintergrund stellte. Diesem Übelstand half ein Erlaß der Propaganda, der am 7. 12. 1884 von Leo XIII. bestätigt wurde, ab. Die Missionen der Kapuziner wurden un-

mittelbar dem General des Ordens unterstellt; die Prokura für die Missionen wurde aufgehoben. Dafür wurde ein Sekretär, der unmittelbar dem General unterstand, mit der Sorge für die Missionen betraut. Diesen günstigen Zeitpunkt benützte der damalige General des Kapuzinerordens, P. Bernard Christen von Andermatt, später Titular-Erzbischof von Stanuropolis, und entwarf eigene St. für die Missionstätigkeit der Kapuziner, die 1887 approbiert wurden. Diese St. hatten das Verdienst, das schon vorhandene, aber zerstreute Material gesammelt zu haben; sie dienten später auch anderen Missionsgenossenschaften beim Entwurf ihrer St. Diesen Gedanken führt Vf. des weiteren aus.

Im 2. Kap. sind 20 St. mit eigener Inhaltsangabe aufgezählt. Von einer großen Anzahl von Instituten erfuhr Vf. schriftlich oder mündlich, daß sie keine St. besitzen.

Das 3. Kap. (28—60) beschäftigt sich mit dem Personenrecht in den Missionen. Zunächst wird kurz und bündig die Kompetenz der Propaganda und der Kongregation für die orientalische Kirche mit steter Berücksichtigung der Missionsstatuten geschildert. Die Lehre über die Apost. Vikare und Präfekten wird in sechs Abschnitten behandelt. Es wird zunächst die Frage der sog. „Terna“ behandelt und die Fragen: Wem kommt das aktive und passive Wahlrecht zu? Sodann wird kurz erwähnt der „Vicarius Delegatus“, von dem später ausführlicher die Rede sein wird. Das kirchliche Gesetz besteht auf Trennung beider Gewalten, nämlich der des Missionsobern und der des Ordensobern; eine Ausnahme bildet die Abbatia Nullius im Orden des hl. Benedikt; in dieser Abtei waltet der Missionsobere zugleich als Vater der klösterlichen Familie. Sodann wird über den Missionsrat und die Zulassung der Ordensleute zur Missionstätigkeit gehandelt. Die sog. „missio sui iuris“ erfuhr eine große Begünstigung durch Kardinal van Rossum als Präfekten der Propaganda; er war bestrebt, ihr eine rechtliche Grundlage zu geben, indem auf seine Bitte hin in der Audienz vom 7. 11. 1929 Pius XI. die Normen für die Apost. Vikariate und Präfekturen auch auf die „missio sui iuris“ ausdehnte. Da dieses Institut im Kodex nicht erwähnt ist, enthalten auch die St. wenig über diesen Punkt, zumal nach dem Tode des Kardinals (1932) die Missionen sui iuris „in dies numero pauciores evaserunt“, wie PAVENTI als Beamter der Propaganda erklärt. — Eine längere Abhandlung widmet Vf. dem „Vicarius Delegatus“, dessen Normen und dessen Stellung im Kodex nicht vorgesehen war, obwohl er in gewissem Sinne eine juristische Notwendigkeit für die Apost. Vikare und Präfekten im Sinne eines Generalvikars darstellt. Dieser Notwendigkeit kam Benedikt XV. am 6. 11. 1919 entgegen, indem er den Apost. Vikaren und Präfekten die Vollmacht erteilte, nominandi Vicarium Delegatum, „cui practice concessa sit omnis iurisdictio in spiritualibus et temporalibus, qua ex Codice J. C. uti potest Vicarius Generalis in dioecesi.“ Pius XI. gewährte am 7. 11. 1929 „eandem facultatem Superioribus missionum sui iuris“. Es entspann sich nun eine heftige Kontroverse über die Frage: Ist die Jurisdiktion des Vicarius Delegatus ordinaria oder delegata? Das Wort des „Delegatus“ sprach für eine delegierte Jurisdiktion; denn die Vollmacht des Vicarius Apostolicus ist zwar ordinaria, aber nur vicaria. Der Streit von 18 Jahren wurde durch die Propaganda selbst entschieden, indem sie am 16. 11. 1937 an den damaligen Apost. Vikar von Holl.-Neu-Guinea schrieb: „iurisdictio vicaria delegata est ordinaria.“ Sodann wird kurz die Frage über den Namen des Vicarius Delegatus und die noch heiklere Frage der Präzedenz besprochen. Den Zweifel, ob „sede vacante“ der Vicarius Delegatus Rechtsnachfolger des Apost. Vikars sei, löste am 30. 12. 1940 die Propaganda selbst in

einem Brief an den Generalprokurator der Pariser Missionsgesellschaft. Sollte es S. 43 nicht heißen: „sicut ad Vicarium *Capitularem* in dioecesi.“? — § 4 handelt von den Ordenshäusern. Die St. betonen vor allem, daß in den Missionen ein Mittelpunkt mit dem Sitz des Obern für die Missionare und zur Ausbildung der Neulinge im Missionswerk geschaffen werden soll. Dann ist die Rede vom Ordensobern oder vom Regionalobern. Es werden die Fragen berührt: Muß der kirchliche Obere vor der Ernennung des Regionalobern gefragt werden? Hat dieser das Recht, Kandidaten zum Noviziat und Novizen zur Profess zuzulassen? Kann er die Dimissorialien ausstellen? Sodann wird die Stellung des Lokalobern behandelt hinsichtlich seiner Amtsgewalt und Amtsdauer. Der 7. Paragraph behandelt den wichtigen Gegenstand der Personenfrage, nämlich die Missionare. Sie müssen eine gute Ausbildung erhalten in religiöser, sittlicher und wissenschaftlicher Beziehung; Vf. weist auf einige Missionshäuser zur Ausbildung der Missionare hin und erläutert den Gegenstand durch die entsprechenden Bestimmungen der St.; ferner geht er auf die strittige Frage ein: Präsentiert der Ordensobere dem Obern der Mission seine Untergebenen für das Missionswerk oder hat er nur ein Vorschlagsrecht (*proponere*)? Sodann hebt Vf. die rechtliche Bedeutung der Instruktion der Propaganda vom 8. 12. 1929 hervor. Obwohl das Dekret der Propaganda vom 16. 1. 1924 das Privileg „*Missionarius Apostolicus*“ aufhob, widmet Vf. dem alten Titel doch einige Worte, um das 3. Kap. mit der Abhandlung über die kirchlichen Laienvereinigungen abzuschließen.

Das 4. Kap. handelt über das Vermögensrecht der Missionen. Die zeitlichen Güter einer Mission gehören teilweise dem Ordensinstitut, teilweise der Diözese, dem Vikariat, der Pfarrei usw. Zunächst beantwortet Vf. die überaus wichtige Frage: Welche zeitlichen Güter gehören der Mission, welche dem Ordensinstitut? Ganz kurz spricht er von den „*bona mixta*“ und von den „*bona intuitu missionum in genere data*“. In § 2 wird die Frage gestellt: Wer ist der Rechtsinhaber dieser Güter? Wer der Verwalter (§ 3): die Diözese, das Vikariat, die Präfektur, die Pfarrei oder die Missionsstation? Sodann werden einige allgemeine Regeln für die Verwaltung der verschiedenen Güter aufgestellt, um in § 4 die Frage zu beantworten: Wer unterhält die Missionare in gesunden, kranken und alten Tagen? Wer bezahlt die kostspieligen Reisen? Welche Bedeutung kommt in dieser Frage den Meßstipendien zu? Welche Unterstützung hat die Mission von der Ordensgenossenschaft zu erwarten?

Im Schlußwort betont Vf. die Bedeutung der ersten St. von 1887. Für die Missionare waren sie ein Handbuch in der Ausübung ihres erhabenen, aber auch dornenvollen Berufes. Sodann regelten die St. das oft schwierige Verhältnis zwischen kirchlicher Hierarchie und Missionsinstituten. Vf. meint, die Autoren sollten sich für die richtige Auslegung der St. nicht immer auf die Instruktion der Propaganda vom 8. 12. 1929 berufen. Am Schluß wird die Bedeutung der St. für unsere Zeit betont, die genannt werden können: „*summa quaedam vitae missionariae*“.

Der herrliche Traktat von P. v. d. M. hat zwei große Vorteile: Er erläutert in leicht verständlicher Form die Hauptelemente des Missionsrechtes, nämlich das Personen- und Vermögensrecht; sodann erhält der Traktat Leben durch die einschlägigen Zitate aus den verschiedenen St. BARTOCETTI, der an dem Athenäum der Propaganda dozierte, spricht von der „*excellencia juris missionarii, quae pendet e sublimi dignitate apostolici ministerii, quo nihil altius concipi potest.*“

Rom — Gerleve

P. Gerard Oesterle O.S.B.

BAMMEL, FRITZ: *Die Religionen der Welt und der Friede auf Erden*. Federmann-Verlag, München 1957, 343 S.

Nicht mit großspuriger Armbewegung, nicht mit eleganter Spekulation, nicht mit pathetischer Beredsamkeit, sondern in sorgfältiger Kleinarbeit und mit beständiger Wachsamkeit behandelt Vf. ein Thema, von dem es verwunderlich ist, daß es noch nicht behandelt wurde: „Die systematische Aufhellung der komplexen Materie, die die ‚Grundformen‘ bzw. Grundgedanken und Grundmotive der vielfältigen und gegensätzlichen pax terrena-Einstellung, wie sie in Geschichte und Gegenwart quer durch die Welt der Religionen anzutreffen sind, sichtbar macht und eine Gesamtschau erleichtert“ (7). Der 1. weitaus größere Teil (9—254) bringt eine empirisch-darstellende Typologie, die aus den Quellen gearbeitet ist, die genau und zuverlässig zitiert werden. Der 2. Teil (255—279), die Typologie, führt die unterschiedlichen Urteile und Einstellungen auf Unterschiede in der Struktur zurück: Volksreligion und Weltreligion, kultische und ethische Religiosität, absoluter Idealismus und realistischer Friedenswille bestehen nebeneinander und stehen oft gegeneinander.

Allen Kurzschlußpropagatoren — sei es des Krieges, sei es des Friedens —, die sich selbst das Denken leicht und den anderen das Leben schwer machen, ist das Buch dringend zu empfehlen, ebenso sehr den hoffnungslosen Praktikern wie den ausweglosen Theoretikern.

Münster

*Antweiler*

BLASER, WERNER: *Tempel und Teehaus in Japan*. Urs-Graf-Verlag, Olten u. Lausanne 1955. 156 S.

Bl. hat sich einige Zeit in Japan aufgehalten, um dort Anregungen für unsere Baukunst zu suchen und zu empfangen. Solche sind ihm tatsächlich geworden, in reicher Fülle. Das beweist das vorliegende Buch. Hier sind die konstruktiven und verkleidenden oder füllenden Elemente des Baues klar geschieden. Hier werden die geistigen Grundlagen allen Bauens offenkundig. Hier drängt sich die Gegenwartsbedeutung der japan. Baukunst geradezu auf. Das Buch unterrichtet zunächst allgemein über die japan. Baukunst, speziell über jene Kunst, in der sich der Tee-ismus in vollendeter Weise ausdrückt. Dann folgen prachtvolle Aufnahmen, die das Gesagte beleuchten und verdeutlichen. Für uns ist wichtig, daß wir auf diese Weise mit verschiedenen Wesenszügen des Japaners und seiner Kunst vertraut werden. Noch wichtiger aber ist etwas anderes. Bl. spricht nie von der Mission. Aber dem Missionar und Missionsfreund stellen sich beim Lesen und Schauen unausweichlich einige Fragen. Haben wir den richtigen Weg zum Herzen der Japaner gefunden, die so bauen, wie sie bauen; jener Menschen, für die außen und innen eins sind, für die Natur und Kunst eine Einheit bilden; jener Menschen, bei denen das Außen zum Innen führt und das Innere das Äußere durch und durch prägt? Hat unsere christliche „Baukunst“ den Japanern geholfen und überhaupt helfen können, das Wesen der christlichen Botschaft zu erfassen und zu verwirklichen? Sind wir uns bewußt, immer bewußt gewesen, daß die Japaner Klarheit, Einfachheit, Vollendung in der Unauffälligkeit suchen und lieben? Sind wir uns bewußt, immer bewußt gewesen, daß „ausländische Erzeugnisse“ ... in Japan immer erst von ihrer formalen Seite her verstanden zu werden“ scheinen (20)? Daß uns drüben eine

„Leere“, die wirklich geistig ist und spricht, die „das Unvergängliche“ ist, mehr helfen würde als die Fülle der Bilder, Statuen und Einrichtungsgegenstände? Atmen unsere christlichen Bauten das Pneuma Christi so aus, wie das Teehaus den Teegeist? Sind auch bei uns wie in Japan in Bau und Ritus Harmonie, Ehrfurcht, Reinheit und Stille verbunden? Das Buch sei allen wärmstens empfohlen, die sich in Japan auf die geistigen Grundlagen allen Bauens besinnen und um den dem Christentum gemäßen baulichen Ausdruck bemühen.

Thomas Ohm

GÖSSMANN P. F., OESA: *Das Era-Epos*. Augustinus-Verlag, Würzburg o. J. (1957), XII u. 102 S., 12 Tafeln. DM

Das Buch bringt im 1. Teil die Textgeschichte, den Urtext (in Umschrift) mit gegenübergestellter Übersetzung sowie Bemerkungen und Belege. Der 2. Teil enthält Untersuchungen über die Theologie des Era-Epos, über das Era-Epos als Kunstwerk und über das Era-Epos in der Geschichte.

Das Era-Epos ist bedeutsam, erstens, weil sein Vf. sich selbst nennt: Kabtilāni-Marduk, Sohn des Dābibī; zweitens, weil es eine Epoche aus der Geschichte des Vorderen Orients schildert und sich deswegen, wenigstens annähert, datieren läßt, etwa um das Jahr 685 v. Chr.; drittens, weil es, besonders die fünfte Tafel, als Amulett gegen die Pest getragen wurde; viertens, weil es, trotz des immer noch lückenhaften Zustandes des Textes, eine klare Disposition erkennen läßt, die zwar nicht an die eines griechischen Dramas heranreicht, aber doch bewußte Gestaltung und streckenweise dichterische Kraft erkennen läßt. Ob die Willkür und Wildheit der Götter nur der Eigenart der damaligen Religiosität des Vorderen Orients zugehört und nicht vielleicht eine bestimmte Stufe und Erlebnisform des Religiösen überhaupt darstellt, könnte und müßte erwogen werden.

Das Buch ist sorgfältig, zurückhaltend und, trotz hoher Anteilnahme des Verfassers, unpathetisch gearbeitet und der schwierige Druck sauber ausgeführt. Nur weniges könnte geändert werden: S. 86 Z. 10 v. u.: Paläographie; S. 5 Z. 13 v. o. könnte angegeben werden, daß *En. el.* Abkürzung für Enuma-eliš ist; S. 5 Z. 21 v. o. werden Vs und Rs als Abkürzung für Vorderseite und Rückseite gebraucht statt des sonst üblichen recto und verso; S. 77 Z. 8 v. o. entspricht der Odyssee das Gilgameš-Epos, und auf S. 87 Z. 17 v. u. müßte auch vom Dichter des Gilgameš-Epos gesprochen werden, wie überhaupt oft Gilgameš für Gilgameš-Epos gesetzt wird.

Einige Proben mögen die Denk- und Sprechweise verdeutlichen: Tafel I, Z. 109—112: Im Himmel bin ich der Wildstier! Auf der Erde bin ich der Löwe! Im Lande bin ich der König! Unter den Göttern bin ich der Grimme! Unter den Igi bin ich der Held! Unter den Anunnaki bin ich gewaltig! Unter dem Vieh bin ich der Metzger! Im Getreide bin ich der Wüterich! —

Tafel IV, Z. 76—86: Wer im Kampfe nicht starb, der wird im Gerichte sterben. Wer im Gerichte nicht starb, den wird der Feind erbeuten. Wen der Feind nicht erbeutet, den wird der Dieb stehlen. Wen der Dieb nicht stiehlt, den wird die Königswaffe packen. Wen die Königswaffe nicht packen wird, den wird der Labbū hinstrecken. Wen Ištar nicht zunichte machen wird, den wird Adad verderben. Wen Adad nicht verdorben hat, den wird Samaš austrocknen. Wer auf die Steppe hinausgegangen ist, den wird der Wind wegfegen. Wer

in sein Gemach hineingegangen ist, den wird ein Dämon schlagen. Wer auf die Höhe hinaufgegangen ist, der wird vor Hunger sterben. Wer ins Tal hinabgegangen ist, wird im Wasser umkommen.

Münster/Westf.

A. Antweiler

HAMMERSCHMIDT, ERNST: *Die koptische Gregoriosanaphora*. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie. (Deutsche Akademie der Wissenschaften, Institut für griechisch-römische Altertumskunde. Berliner Byzantinische Arbeiten, 8) Akademie-Verlag, Berlin 1957. XI u. 193 S. mit 10 Tafeln, brosch. 39,— DM.

Von den drei uns in koptischer Sprache überlieferten Liturgieformularen wird die Gregoriusanaphora innerhalb des kopt. Ritus am wenigsten gebraucht. Man verwendet sie heute hauptsächlich an den Herrenfesten, also zu Weihnachten, Epiphanie und Ostern.

Nach der von BAUMSTARK-MOHLBERG-RÜCKER begründeten liturgie-wissenschaftlich-vergleichenden Schule, die auf dem Gebiete der oriental. Liturgie eine eigene Zielsetzung und Methode herausgearbeitet hat, legt H. uns eine Ausgabe der Gregoriusliturgie in koptischer Sprache und deutscher Übersetzung vor, der er eine nähere Untersuchung der einzelnen Textteile anschließt. Die Arbeit ist formgeschichtlich ausgerichtet, d. h. textkritisch-genetisch-vergleichend, wobei der Inhalt der Texte tunlichst herangezogen wird.

Die fleißige und mühevollte Arbeit ist eine bedeutende wissenschaftliche Leistung, der man die Anerkennung nicht versagen kann. Ihr Hauptwert liegt darin, daß der kopt. Text in einer kritischen Ausgabe nun wohl endgültig und gesichert vor uns liegt, daß weiterhin die kritischen Darlegungen über den liturg. Text in Form einer Textanalyse die Möglichkeit zu einer weit ausholenden und ergebnisversprechenden wissenschaftlichen Diskussion bieten. Denn hier ist das wenigste gesichert; das meiste ist noch hypothetisch zu nehmen.

Wir skizzieren zunächst den Gang der Untersuchung (I), um dann unsere eigenen kritischen Anmerkungen anzufügen (II).

I. Vf. macht uns im 1. Teil zunächst mit dem modernen Gebrauch der Gregoriusanaphora bekannt, die heute vielfach schon in arabischer Sprache gefeiert wird. Sodann werden die einzelnen Handschriften (= Hs.) aufgezählt und gruppiert. Wir werden weiterhin bekannt gemacht mit den Druckausgaben, unter denen auch die der unierten Kopten nicht fehlen. Es folgen die bisherigen latein. und engl. Übersetzungen und eine kurze Beschreibung des äußeren Verlaufes der Feier der Gregoriusliturgie. Damit ist der Boden für die Darbietung des Textes bereitet, der zugleich zum ersten Male ins Deutsche übersetzt wird. Dem kopt. Texte wurde zugrunde gelegt die vermehrte Edition der *Abnā' al-kanīsa* von 1936. Die Hs.-Varianten wurden beigelegt. Auf 10 Tafeln wurden Facsimilia der einzelnen Hs. geboten, die einen guten Eindruck über deren Zustand und den Schriftductus vermitteln. Diese Tafeln sind auch Zeugen eines verlegerischen Könnens. Der 2. Teil enthält die speziellen Untersuchungen zu den Gebetstexten der Gregoriusliturgie, die analysiert, erklärt und verglichen werden. Jedes Gebetsstück bildet ein eigenes Thema, so die oratio veli, die oratio osculi pacis, die alia oratio osculi pacis. Den breitesten Raum nimmt naturgemäß das eucharistische Hochgebet ein, das in die oratio theologica, die oratio oeconomiae veteris testamenti, die oratio christologica und die conclusio

unterteilt wird. Ebenso interessant sind die Ausführungen über die Epiklese, die Intercession, das prooemium fractionis, die oratio gratiarum actionis, die oratio inclinationis post communionem und die Schlußdoxologien. Die Abrundung bildet eine Zusammenfassung des Dargestellten zu einem Ergebnis. Dankenswert sind die Beigaben einer schematischen Übersicht über die Gebetstexte der drei kopt. Liturgien und einer Tabelle der kopt. Monatsnamen und der Berechnung der Monate. Das alle wichtigen, einschlägigen Arbeiten enthaltende Literaturverzeichnis kann Vollständigkeit beanspruchen. Der kurze Sachweiser erleichtert den Gebrauch des Buches.

II. In der guten und flüssigen deutschen Übersetzung ist uns einmal eine kleine Härte bzw. Abstraktheit aufgefallen. Auf S. 63 heißt es von Gott „Viel-seins seines Erbarmens“. Wir möchten für Vielsein „Größe“ oder „Großzügigkeit“ vorschlagen, was durchaus dem Koptischen entsprechen würde. Warum S. 19 und 67 „Reinigungs(ort)“ und nicht „Reinigung“ oder auch „Reinheit“ im Sinne von Gerechtigkeit? Die Stelle bezieht sich auf Christus. S. 49 findet sich eine vom Verf. hinzugefügte Überschrift, die der koptische Text nicht aufweist: Gebet für die Opfergaben. Es ist aber in erster Linie ein Gebet für die Opfernden und um die Frucht des Opfers.

Aus der Fülle der textlichen Probleme greifen wir nur einige der Hauptprobleme heraus, und auch nur die, die im Zusammenhang mit der Herkunft und der Zeit der Entstehung der Gregorianaphora stehen. Maßgeblich sind hier die syrischen Einflüsse. Die griechischen können wir nicht einmal berühren, ohne den Rahmen einer Rezension zu sprengen.

Zuerst die Herkunft. Als ein Ergebnis wird auf S. 176 festgestellt, daß „die Grelit nach Syrien als ihrem Entstehungsgebiet weist“. Jedenfalls sprechen viele Momente dafür, daß sie von der syr. Liturgie her beeinflusst worden ist. Diese Einflüsse sind so stark, daß man geneigt sein könnte, die Gregoriusliturgie tatsächlich in ihrem Ursprung nach Syrien zu verweisen. Ob aber die ganze Gregoriusliturgie? Oder genauer: Welche Teile und welche nicht? Auch ägyptische Einflüsse machen sich geltend. Um eines hier hervorzuheben: Die Epiklese wie auch der gesamte Gebetstext sind an Christus gerichtet. Dieses Merkmal ist rein ägyptisch. Es ist durchaus möglich, daß die Form der Epiklese als Christusepiklese dem Ganzen des Textes die Richtung auf Christus gegeben hat. Die Gregoriusliturgie scheint ursprünglich eine Mönchsliturgie gewesen zu sein, wie auch Vf. vermutet. Als Mönchsgemeinde käme wohl eine syrische in Frage. Eine solche wäre in der Skete gegeben. Wahrscheinlich liegt die Lösung darin, daß die von den syr. Mönchsgemeinden in der Skete gebrauchte einheimisch-ägypt. Gregoriusliturgie sehr stark dem syrischen Ritus angeglichen worden ist. Damit würde allerdings Syrien als Heimatgebiet entfallen. Rez. meint, daß die Vermutungen für eine heimatliche Trennung der Gregoriusliturgie vom ägypt. Boden vorläufig noch zu schwach sind.

Als Zeit der Entstehung wird der Zeitraum von 350—400 angegeben (S. 178f., 112). Das wäre gegen S. 380. Ein, wenn nicht der wichtigste Grund hierfür wird darin gesehen, daß die Christologie der Texte antiarianischen Charakter trägt und somit mit der Christologie auch die ganze Liturgie vormonophysitisch sein müsse. Christologisch werden die beiden Naturen hervorgehoben mit einem besonderen Ton auf die göttliche Natur. Das kann gewiß für den Antiarianismus sprechen. Aber nicht allein für ihn. Auch der Monophysitismus severianischer Richtung läßt beide Naturen in Christus der *essentia* nach bestehen,

ebenso unter besonderer Betonung der göttlichen Natur. Der Severianismus lehnt auch den Monophysitismus eutychanischer Prägung ab. Die Christologie der Texte der Gregorianaphora entspricht ganz gut dem monophysitischen Denken um 500. Damit kämen wir zu einem späteren Zeitpunkt der Abfassung bzw. der Redaktion.

Die Meinungen des Rez. wollen nur als Anregungen verstanden werden. Die Fülle ist zu groß, als daß wir noch weitere Betrachtungen anstellen sollen. Eine fortschrittlichere Erklärung der Probleme werden sicher die vom Vf. auf S. 176 in Aussicht gestellten, noch folgenden Arbeiten bringen, die wir gerne und mit einer gewissen Spannung erwarten.

Haus Kannen üb. Amelsbüren (Westf.)

Paul Krüger

HENNINGER, JOSEPH: *P. Wilhelm Schmidt S.V.D. 1868—1954*. Eine biographische Skizze. Freiburg (Schweiz). Paulusdruckerei. 44 S. [Sonderabdruck aus *Anthropos* 51 (1956).]

Unter den vielen Nachrufen, die dem großen und verdienten Ethnologen P. Wilhelm Schmidt gewidmet sind, ragt der vorliegende von Prof. Dr. HENNINGER durch seine Ausführlichkeit, Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit hervor. Ja, er ist mehr als ein gewöhnlicher Nachruf, nämlich eine gründliche biographische Skizze, die quellenmäßig über Schmidts Heimat, Elternhaus, Studienzeit, Lehrtätigkeit, wissenschaftliche Arbeit, Lebensabend und Persönlichkeit handelt. Beigegeben sind einige vorzügliche Fotos. Eine sehr willkommene Gabe! Möge mit der Zeit eine richtige Biographie folgen. P. Wilhelm Schmidt verdient sie.

Thomas Ohm

HOSTIE, RAYMOND: *C. G. Jung und die Religion*. Karl-Alber-Verlag, Freiburg i. Br./München 1957.

Das ursprünglich holländisch geschriebene Buch zeugt von einer hervorragenden Kenntnis der JUNG'schen Psychologie. H. beabsichtigt aber nicht, eine vollständige Darstellung von ihr zu geben, sondern nur jene Gesichtspunkte herauszuheben, welche die Theorien JUNGS in bezug auf die Religion beleuchten. Darüber hinaus wird eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Theorien geboten. Außerdem gibt das Buch eine vollständige Bibliographie aller JUNG'schen Veröffentlichungen und gute Hinweise auf die einschlägige Literatur. Es ist also ein empfehlenswertes Werk zur Orientierung über einschlägige Fragen, besonders auch deshalb, weil der Autor einen Mittelweg einschlägt zwischen zwei Extremen, nämlich zwischen jenen, die sich zu viel von der JUNG'schen Psychologie versprechen, und jenen, die zu schnell ein ganz ablehnendes Urteil sprechen.

Vielleicht erlauben die JUNG'schen Betrachtungen der Religion, einige praktische Folgerungen für die Missionstätigkeit, vor allem in Ostasien, und für die Seelsorge überhaupt zu ziehen. Erstaunlicherweise finden sich im religiösen Denken Ostasiens Parallelen zu Gedanken, die JUNG entwickelt hat. Für ihn ist Wirklichkeit, also auch religiöse Wirklichkeit, alles, was wirkt; beachtlich ist für ihn nur, was für die menschliche Psyche von unmittelbarem Nutzen ist. Ein religiöses „Ding an sich“ interessiert ihn nicht. Genau so reagiert, im allgemeinen gesehen, der ostasiatische Mensch. Dieser ist schwer zu bewegen, sich von der Wahrheit, noch schwieriger von der Allgemeingültigkeit einer Religion über-

zeugen zu lassen. Jede Religion ist für ihn gut und wahr, wenn man nur auf richtig glaubt. Es entspricht durchaus der Wirklichkeit, wenn man behauptet, der ostasiatische Mensch bedürfe viel mehr des religiösen Erlebnisses als der religiösen Theorie, ein Zug, der sich übrigens in allen Bereichen der ostasiatischen Geistigkeit feststellen läßt.

Daß JUNG (und nicht er allein) das gleiche Bedürfnis — vor allem in bezug auf das Religiöse — auf Grund seiner psychiatrischen und psychotherapeutischen Praxis betont, ist vielleicht symptomatisch für die geistige Situation des Abendlandes. Es könnte bedeuten, daß die europäische Religiosität etwas einseitig intellektuell ausgerichtet ist, wie es etwa der übliche Predigtstil zeigt, der oft abstrakt und polemisch wirkt, ohne Herz und Gemüt anzusprechen. Sowohl für die Missionstätigkeit, vor allem in Ostasien, als auch für alle Seelsorge überhaupt empfiehlt sich, vielleicht heute mehr denn je, der Grundsatz des hl. Thomas: *Contemplari res divinas et contemplata aliis tradere*.

Das bisher Behauptete darf aber nicht so verstanden werden, als ob die objektive Begründung des Christentums überflüssig sei. Der Mensch muß ja in Bewegung gesetzt werden mit Seele und Geist. Was nun Ostasien — wahrscheinlich alle Missionsgebiete — betrifft, so kommt hier noch ein zeitbedingtes, doch darum nicht weniger wesentliches Element hinzu: eine Wertverschiebung zugunsten des rein rationalen und des technischen Denkens. Für diese Wertverschiebung spielt selbstverständlich auch die Verherrlichung der Technik und der Naturwissenschaft durch den Marxismus-Leninismus eine große Rolle. Infolgedessen wird die Jugend, vor allem die gebildete, viel mehr der objektiv-rationalen Begründung der Religion bzw. des Christentums bedürfen als früher.

Daß JUNG für diesen Aspekt (objektive Wahrheit) des Religiösen, vor allem des Christentums, noch kein Verständnis hat, zeigt H. eingehend, besonders im 7. Kapitel: „Psychologie und Dogma“ (besser vielleicht: Analytische Psychologie und Dogma).

Königstein/Taunus

Dr. Thaddäus Hang

JENNY, HANS: *Äthiopien — Land im Aufbruch*. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Enno Littmann. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1957, 268 S., 42 Abbildungen und eine Karte. Leinen 18,50 DM.

Der Schweizer H. J. legt hier ein Buch über Ä. vor, das gründliche Information mit lebendiger, farbiger Schilderung vereint. Schon die Tatsache, daß Prof. Littmann das Vorwort geschrieben hat, betont die Bedeutung dieser Publikation. J. hat den Stoff systematisch angeordnet, geht aber überall von seinen eigenen Erfahrungen aus. Seine Informationen gründen sich u. a. auf Unterhaltungen mit äth. Beamten, mit einheimischen und eingewanderten Kennern des Landes und auf Mitteilungen von Frau Minister Ilg (der Witwe nach dem Berater Menileks II., Alfred Ilg). Ausführlich beschäftigt er sich mit der bis auf Salomo zurückdatierten Geschichte des Kaiserreiches, mit seiner Geographie, Wirtschaft, sozialen Ordnung, mit seinen zahlreichen Völkerschaften und mit dem eindrucksvollen Aufbau (besonders nach dem Ende der italienischen Okkupation), der allerdings noch große und schwierige Aufgaben zu bewältigen haben wird. Dankbar sei hier vermerkt, daß der Autor manche Legenden (d. h. unwahre oder zumindest stark übertriebene Behauptungen über verschiedene Details des äth. Lebens) zerstört.

Zu Ausstellungen gibt m. E. das Kapitel über die äth. Kirche (S. 102—114) Anlaß, was aber wohl dadurch bedingt ist, daß dem Autor das Gebiet des Theologischen ferner liegt: Der Eßege (S. 102) ist nicht mit „Großprior“, sondern mit „Erzabt“ wiederzugeben. Die Zahl der äth. Bischöfe ist nun (einschließl. des Abuna) elf, nicht fünf (wie auf S. 102). Zu S. 102 wäre außerdem zu bemerken, daß Abuna Kyrillos am 22. Okt. 1950 gestorben ist. Sein Nachfolger wurde der Bischof von Schoa, Basilios (wie auf S. 113 richtig vermerkt). Auf S. 105 vermißt man eine Erklärung, daß „Masqual“ das Fest der Kreuzerhöhung ist. Leider wird auch in diesem Buch von der äth. Kirche als von der „koptischen“ gesprochen (so S. 102, 108, 113). Da „koptisch“ (= ägyptisch) aber eine Volkstumsbezeichnung ist, kann man — wenn man genau sein will — nur die „monophysitische“ Kirche Ägyptens als koptische bezeichnen. Diese Ungenauigkeit sollte aus den einschlägigen Werken endlich einmal verschwinden.

Diese Kleinigkeiten können natürlich den Wert des Buches, dessen geschriebener Inhalt durch ausgezeichnete Fotos veranschaulicht wird, nicht beeinträchtigen. Nützlich erscheint mir auch die Liste der amharischen Ausdrücke aus dem äth. Alltagsleben am Schluß des Bandes.

Wien

*DDr. Ernst Hammerschmidt, B.Litt. (Oxon.)*

## VERSCHIEDENES

*Lexikon für Theologie und Kirche*, begründet von Dr. M. Buchberger, 2. völlig neu bearbeitete Auflage herausgegeben von Jos. Höfer und Karl Rahner. 1. Band 1957. Freiburg (Herder). 1271 Spalten.

Das Vorwort zur 1. Aufl. (1930) dieses Lexikons beginnt: „Das Lexikon für Theologie und Kirche will für alle Gebiete der Theologie, der Kirche, der Religionskunde etc. bündig und gründlich nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft Aufschluß geben“. Es setzte sich kein geringeres Ziel, als „eine moderne Summa theologiae und ein Ehrenmal katholischer Aktion“ zu werden. Die 2. Aufl. formuliert ihre Aufgabe vorsichtiger, nüchterner, scheint uns aber ihrer Zielsetzung („... da und dort sogar mehr zu werden als eine bloße getreue Inventarisierung der schon fertigen Ergebnisse in der kath. Theologie“) in einem Maße gerecht zu werden, daß Herausgeber wie Verlag des Dankes aller Interessierten gewiß sein dürfen.

Es ist einigermäßen mißlich, auf engstem Raume über ein Werk referieren zu sollen, das auf mehr als 1200 Spalten über alles für kath. Theologie und Geisteswelt Wissenswerte informieren will und in zahllosen Hinweisen auf Beiträge der folgenden 9 Bde verweisen muß. Gewiß kommen für die ZMR nur die Artikel in Betracht, die unmittelbar auf missions- und religionswissenschaftliche Fragen zielen. Indes ist jedem Kundigen einsichtig, daß gerade die Religionswissenschaft der letzten 30 Jahre von den Problemen der vergleichenden R.-kunde weg auf solche der R.-philosophie und R.-psychologie in uferlose Breite und bodenlose Tiefe vorgestoßen ist. Andererseits stellen sich heute theol. Disziplinen (Fundamentaltheologie, Dogmengeschichte, Bibelwissenschaft etc.) Fragen, die man früher ausklammern zu dürfen glaubte, falls man sie überhaupt schon sah, oder gegen die man sich apologetisch abzuschirmen unternahm.

So dürften für unsere Übersicht eigentlich nur rein kirchengeschichtl., liturg., kanonist. und das kirchl. Organisationswesen betr. Beiträge des I. B. ausscheiden.

Der aufmerksame Leser — für die meisten systematischen Beiträge ist „Leser“ kaum das rechte Wort —, der sie ernstlich Studierende legt den Bd nach jeder Benützung dankerfüllt beiseite: So belastet und gefährdet unsere Zeit vom Politischen her auch sein mag, wir leben in einer Zeit des Umbruchs und des Aufbruchs, nicht nur im naturwissenschaftlich-technischen Bereich, sondern auch in den geistigen Räumen, in einer geistig und geistlich kühnen, ehrlichen, ja im Grunde glaubenssicheren und -froheren Zeit als vor etwa einer Generation noch, wo man in dergleichen Sammelwerken vorwiegend ein Waffenarsenal für apologetische Defensiven erblicken zu sollen meinte. Die Spannungen zwischen Naturwissenschaft und kath. Weltanschauung aus dem Offenbarungsgut werden zum Nutzen beider nie ganz schwinden; aber sie scheinen nun jede Schärfe verloren zu haben, ja einer gegenseitigen Anregung und Förderung entgegenzugehen.

Der angedeutete Fortschritt unseres theol. Bemühens in den letzten 30 Jahren wird besonders anschaulich, sooft wir die wichtigeren Artikel des neuen Bandes mit den entsprechenden der 1. Aufl. vergleichen. Es kann hier nur auf die u. E. charakteristischsten unter ihnen hingewiesen werden, zunächst solche, die mehr im rein Dogmatischen, Biblischen oder Fundamentaltheologischen bleiben, hernach auf solche, die unmittelbar religions- und missionswissenschaftliche Materialien behandeln. Zu den ersteren zählen Beiträge wie *Ablaß* (wo K. R a h n e r auf 9 Sp. — gegenüber 3 Sp. der 1. Aufl.) erheblich tiefer gräbt nicht nur bezüglich der geschichtl. Entwicklung, sondern vor allem auch der theol. Deutung), *Adam* (vorbildl. Aufgliederung und neue Sicht in bibeltheol. Richtung), *Abtreibung* (weitsichtige Behandl. auch der pastoralen Seite des Problems, zu der sich die alte Aufl. ausschwie), *Agnostizismus* (was hat K. R a h n e r zum Geheimnischarakter unserer Gotteserkenntnis zu sagen, worüber in der alten Aufl. nur das einzige Sätzchen zu finden: „Das Wesen Gottes kann freilich nur analog erkannt werden“!), *Alter der Menschheit* (in der alten Aufl. nicht explicite behandelt), *Analysis fidei* (desgl.), *Angelologie* (wiederum von K. R a h n e r als wissenschaftstheoretisches Problem erst begründet), *Anthropologie* (einer der gewichtigsten Beiträge des Werkes: J. S c h m i d erweitert u. vertieft seinen früheren kaum 2 Sp. langen Art. zur bibl. A. auf über 10 Sp., A. H a l d e r über philos. A. auf 4 Sp., K. R a h n e r über theol. A. auf 8 Sp. gegenüber einer halben Sp. in der alten Aufl.), *Assumptio* (fehlt im alten Bande; aktueller und tief christologisch fundierter Beitrag von M. S c h m a u s), *Ausgrabungen* (prächtiges Bildermaterial).

Unter den Beiträgen zur Religionswissenschaft im engeren Sinne seien hervorgehoben: *Akt* (13 Sp. gegenüber 2 in der früheren Aufl., wo die existential-philos. Betrachtung noch völlig fehlt), *Aberglaube* (klare u. übersichtl. Aufgliederung des Stoffes), *Abraham* (desgl., religionsgesch. Ausweitung), *Absolutheitsanspruch des Christentums* (früher nicht behandelt; klare und lichtvolle Herausarbeitung gerade gegen die modernen rel.-wiss. Theoreme von T r o e l t s c h - J a s p e r s und die dialekt. Theol. K. B a r t h s), *Ahnenkult* (W. S c h m i d t s Beitrag in der alten Aufl. gegenüber wohl etwas zurückhaltender), *Anbetung* (wesentl. Vertiefung geg. frühere Behandlung), *Ägypten* (hier dürfte Altmeister G. G r a f s Beitrag in der alten Aufl. der reichere sein; Beiträge von 3 Autoren, gute Gliederung und neueste Literaturangaben bis 1957), *Assyrien* (desgl.),

*Astrologie* (wesentl. Vertiefung gegenüber früherer Darstellung), *Atheismus* (desgl., bes. in religionspsycholog. und theolog. Hinsicht), *Äthiopien* (früher 3 Sp., nunmehr 10).

Unmittelbar rein missionswissenschaftlichen Fragen dienen nicht viele Beiträge; solche werden naturgemäß erst unter dem Stichwort „Mission“ zu erwarten sein. Hingewiesen sei auf *Abendland* (Thema fehlt im früheren Band; A. Halder für geschichtsphilos. und K. Rahner für theol. Aufhellung teilen sich in die Behandlung; vielleicht hätte im ersteren Beitrag zur schärferen Abgrenzung und Verdeutlichung auf die entsprechenden Strukturen des islamischen, indischen und fernöstlichen Raumes hingewiesen werden können), *Afrika* (ausgezeichnete Kartenbeilagen, wie auch zu einer Reihe anderer Artikel, etwa zu Antiodien, Armenien, Assyrien, Australien, Balkan etc.; treffliche, knappe Religionsübersicht, statistische Erfassung bis Ende 1956, indes keine weiteren Hinweise auf die heute besonders aktuellen Probleme), *Asien* (wohlberatener Verzicht auf prozentuale Aufspaltung der Bewohner in die führenden Religionen, da völlig unmöglich [von Altmeister SCHMIDLIN noch im alten Bande versucht]; statist. Angaben bis 1957; für spätere Artikel wäre wiederum wünschenswert eine Diskussion oder doch Nennung der eigentlichen Problematik der christlichen Propaganda in den asiatischen Kulturräumen in ihrer aktuellen Verschärfung und ein Messen der Erfolge an der eigentlichen Aufgabe etc.).

Für die Missionsgeschichte ist auch der Pontifikat *Alexanders VI.* von einiger Bedeutung. Die Charakterisierung des Borgia-Papstes in der neuen Aufl. scheint uns hinter derjenigen des früheren Bandes (von Altmeister SEPPELT) wesentlich zurückzubleiben. Dem Bearbeiter scheint der entsprechende Band von SEPPELT's Papstgeschichte (1956) nicht mehr zugänglich gewesen zu sein. Es darf der Wunsch geäußert werden, daß in den weiteren Bänden des LThK bei der Behandlung düsterer Erscheinungen in der Kirchengeschichte (nicht nur mancher Tiaraträger in der Zeit des Saeculum obscurum, des Exils von Avignon, der Hochrenaissance, sondern auch bei der Kennzeichnung der Inquisition, der Hexenprozesse, der Ursachen zur Glaubensspaltung im 16. Jh. etc.) die klare, wenn auch zuweilen erschütternde Sprache der geschichtl. Wahrheit ohne apologet. Abschwächungsversuche deutlich vernehmbar werde, so etwa, wie gerade Fr. X. SEPPELT in seinem Lebenswerk unbestedliche Wahrheitsliebe zu verbinden wußte mit tiefer Gläubigkeit und Hingabe an die Mutter Kirche; man vgl. etwa sein Schlußwort über die Renaissancepäpste, seine abschließende Wertung über die Avignonzeit oder eine Gestalt wie Bonifazius VIII. Die Kirche bleibt die *Una Sancta*, auch während solcher Einbrüche des Allzumenschlichen, ja Untermenschlichen in den heiligen Raum, und unsere evangelischen Brüder, deren zweifellos viele gleichfalls zu den Bänden dieses Lexikons greifen werden, achten sie ob eines solchen *Nostra Culpa* nicht geringer.

Zur Sprache des 1. Bandes wäre zu sagen, daß sie trotz der lexikographisch geforderten Kürze manchmal — besonders in den inhaltlich tieferschürfenden Beiträgen K. Rahners — hart an die Grenze des Zuträglichen geht. Theologie hat es im letzten Grunde überall mit dem Logos zu tun. So müßte doch auch auf das Wort in ihrer Darstellung — so möchte man wünschen oder träumen — noch ein letzter Schimmer von der Klarheit und Lichtheit des LOGOS fallen, der selber in unvergänglicher Klarheit gesprochen hat, wenngleich in die menschliche Verhüllung hinein und aus ihr heraus. „Ein nicht seinsollendes Seinmüssendes“ z. B. wäre in der Sprache Goethes, Stifters oder

Carossas eben schlicht „etwas, das nicht sein sollte und doch sein muß.“ Die indogermanischen Sprachen erfreuen sich im Gegensatz zu den fernöstlichen des unschätzbaren Gutes von Relativsätzen. Indessen gehört schließlich auch solches zum Signum und Stigma unserer aufgewühlten Zeit und beeinträchtigt in keiner wesentlichen Weise den Wert des Werkes, auf dessen noch folgende Brüder wir uns aufrichtig freuen.

Waekwan, Korea

Dr. P. Olaf Graf OSB

#### EINGESANDTE BÜCHER

In der ZMR gelangen in der Regel nur Publikationen missions- und religionswissenschaftlicher Art zur Besprechung. Andere Schriften, die bei der Redaktion eingehen, werden kurz angezeigt.

A. DAUPHIN-MEUNIER: *Kirche und Kapitalismus* (L'église en face du capitalisme) Bibliothek Ekklesia, 7. Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1958, 152 S., kart 4,80 DM.

A. DEROO: *Lourdes, Stadt der Wunder oder Jahrmarché der Illusionen?* (Lourdes cité des miracles ou marché d'illusions?) Bibliothek Ekklesia, 6. Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1958, 197 S., kart. 5,80 DM.

*Digest des Ostens*. Hsg. Ostpriesterhilfe e. V. Königstein/Taunus. 1,— DM.

W. D'ORMESSON: *Der Stellvertreter Christi*. Papst und Papsttum (La papauté). Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, hrg. von J. Hirschmann. XII. Reihe: Bau und Gefüge der Kirche, 2. Bd. Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1958, 152 S., kart. 4,80 DM.

J. DOUILLET: *Was ist ein Heiliger?* (Qu'est-ce qu'un saint?) Der Christ in der Welt, VIII. Reihe: Das religiöse Leben, 8. Bd. Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1958, 122 S., kart. 3,80 DM.

*Quaestiones disputatae*, hrg. von Karl Rahner und Heinrich Schlier. Verlag Herder/Freiburg i. Br.

1. K. RAHNER: *Über die Schriftinspiration*. 1957, 88 S. Engl. Broschur 5,20 DM.

2. K. RAHNER: *Zur Theologie des Todes*. Mit einem Exkurs über das Martyrium. 1958, 106 S. Engl. Broschur 5,80 DM.

*The Star*. A Catholic Bulletin for the Teachers of the Diocese of Kisumu. Ab 1956.

*The Torch*. A Catholic Bulletin for the Youth of the Diocese of Kisumu. Ab 1957.

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes*: Pfarrer Dr. J. P. BELCHE, Baviagne/Wiltz (Luxemburg). — P. Dr. HEINRICH DUMOULIN SJ, Sophia University, Chiyosaku, Kioicho 7, Tokyo (Japan). — P. Dr. W. KÜHNER MFSC, Bishop's House, 13th Elisabeth Av., Witbank/Transvaal, P. O. Box 651 (Südafrika). — Abbé W. PROMPER, rue de Tervueren 56, Louvain (Belgien). — Lic. theol. HEINZ ROBERT SCHLETTE, München 23, Herzogstr. 5/III. — Dr. ANDREA VILLANYI, Cas. Post. 90—87, Roma (Italien).

# ERWÄGUNGEN EINES THEOLOGEN ÜBER DIE KONGO-MISSIONEN

von G. Philips

Wer als Fremder während der Trockenzeit in zwei Monaten Belgisch-Kongo bereist hat, darf darüber nur mit äußerster Zurückhaltung sprechen. Dafür, daß er seine Eindrücke überhaupt mitteilt, gibt es nur eine Entschuldigung: nämlich, daß diese Eindrücke noch ganz neu und frisch sind. Die folgenden Aufzeichnungen gelten vorab der religiösen Lage, die vom theologischen Gesichtswinkel aus betrachtet wird.

## Einleitung

1) Was den aus Belgien kommenden Reisenden an allererster Stelle beeindruckt, ist die ungeheure Ausdehnung des Gebietes. Wenn man die Kongokarte so auf die Europakarte legt, daß Coquilhatville mit Brüssel zusammenfällt, dann befindet sich die Hauptstadt Léopoldville irgendwo in der Provence und der Hafen Boma jenseits der Pyrenäen. Der Nordwestpunkt fällt auf die Höhe zwischen Schottland und Dänemark, der äußerste Südosten auf Kleinasien; der Nordosten stößt über die Ukraine hinaus<sup>1</sup>. Man wird also nicht mehr allzu erstaunt sein über die enormen Unterschiede der Völker, der geographischen Lagen und selbst des Klimas. Dazu kommt noch, daß das Schutzgebiet Ruanda-Urundi ein Land für sich ist, mit anderen Rassen und einer anderen Kultur. Auch in der geistigen Haltung unterscheiden sich die Hauptstadt und der Rest der Kolonie weitgehend. Dieser Unterschied findet zum Teil seinen Wiederhall in dem starken Gegensatz zwischen den Industriezentren und dem ebenso unendlichen wie eintönigen Busch. Die Rassen und Sprachen summieren sich zu zweistelligen Zahlen. Die Bevölkerung ist horizontal geschieden in die große Masse derer, die man Primitive nennt, und die kleine Schar der sogenannten évolués.

Was den Theologen am meisten verwirrt, ist die Aufteilung der Apostolischen Vikariate und Präfekturen. Sie erscheinen ihm wie Kirchen, die beziehungslos nebeneinander gestellt sind und nur in sehr geringem Umfange ihre Erfahrungen austauschen, besonders da, wo verschiedene Missionskongregationen an der Arbeit sind. Seit kurzem besteht jedoch eine Dauerkonferenz der wichtigsten Vikare. Aber die Verteilung der apostolischen Kräfte und ihr Einsatz bleiben noch sehr unterschiedlich.

2) Der nächste Eindruck ist eine Art Betäubung angesichts der verwirrenden Fülle von Problemen. Die religiöse Frage, die Grundsätze und

<sup>1</sup> Vgl. A. MICHIELS / N. LAUDE: *Notre colonie*. Bruxelles 171954; s. die geographische Karte S. 5.

die Praxis der Moral, die wirtschaftliche und soziale Lage, die Erziehung — all das steht unter der Belastung der Hauptschwierigkeit: dem Rassen Gegensatz, der mehr als einmal eine dumpfe Gereiztheit zwischen Weißen und Schwarzen verursacht. Diese Probleme erscheinen infolge eines geradezu schwindelerregenden Entwicklungsrhythmus von Tag zu Tag weniger lösbar, während die Mittel zu ihrer Lösung beschränkt bleiben. Die Aufgabe der Mission geht über Menschenkraft hinaus, sobald sie diese siedende und brodelnde Wirklichkeit angreift.

3) Diesen ersten Eindrücken gesellt sich ein Gefühl aufrichtiger Bewunderung für die Pioniere bei, die mit Hand anlegen, und vor allem für die Missionare. Mir scheint, daß ihre Arbeiten und Mühen bei weitem die Schilderungen übertreffen, die man uns davon gegeben hat. Doch ist dieser Bewunderung ein Schuß Traurigkeit beigemischt angesichts des Unvermögens der Missionare ihrem Auftrag gegenüber. Wenn ich dies schreibe, denke ich nicht nur an die stets beschränkte Zahl der Arbeiter, sondern mehr an die Knappheit ihrer geistlichen und materiellen Hilfsmittel. Die Problematik, der sie gegenüberstehen, bringt sie mehr als einmal außer Fassung. Nicht alle haben die Spannweite des Genies, und doch verlangt man von ihnen ohne Unterlaß buchstäblich schöpferische Arbeit.

Neben den Missionaren sind da noch die Verwaltungsbeamten, die Industriellen, die Ärzte, Offiziere und Siedler. Sie haben oft überragende menschliche Fähigkeiten, aber ohne Zweifel auch ihre Schwächen. Alles in allem haben sie hart zu arbeiten. Man macht ihnen oft genug unbegründete Vorwürfe.

Gegenüber der einheimischen Bevölkerung herrscht beim Besucher eine Art staunender Sympathie vor. Wie schwer ist es, den Einheimischen von Grund auf zu verstehen! Er ist zur selben Zeit ganz Mensch wie wir, und doch wieder vollkommen verschieden von uns. Er erscheint uns in seinem Entwicklungsstadium gleichzeitig sehr reich und sehr arm, je nach dem Gesichtspunkt. Was uns ihm gegenüber in Unruhe versetzt, ist das Vorhandensein ziemlich konfuser Komplexe, die verschiedentlich eine gefährliche Intoxikation veranlassen möchten.

### I. *Was ist Mission?*

Auf diese Frage würde jeder Kongolese Ihnen antworten, indem er mit dem Finger auf eine Reihe von Gebäuden aus hartem Material mitten in der Ebene hinweist: verhältnismäßig imposant, Mittelpunkt religiöser, erzieherischer und karitativer Wirksamkeit, wirkliche Zuflucht für alle, die der Hilfe an Leib oder Seele bedürftig sind. Aber der Theologe möchte tiefer sehen; er fragt nach dem Wesen dieses großen Unternehmens.

Was ist das Wesen der Mission? Man könnte annehmen, es beständen vier Arten von Missionen, oder doch wenigstens drei; denn die vierte hat, von nahe gesehen, nur den äußeren Anschein der Mission.

Beginnen wir mit ihr, um sie gleich ausschalten zu können. Es ist die romantische Mission, ein wirklichkeitsfremdes Gebilde, eine Fahrt in ein fernes Land, voller Tiere und gutmütiger Wilder, ein abenteuerliches und pittoreskes Unternehmen eines gefärbten Humanitarismus und einer oberflächlichen Religiosität. An den Ufern des großen Stromes erwarten die Schwarzen kniend die Ankunft des Bootes, in dem der Missionar das Kreuz aufgepflanzt hat, und bitten mit gefalteten Händen um die Taufe. Diese Vorstellung, an der die Propagandakalender der Missionare zum Teil schuld sind, wiegt die guten Pfarrkinder in ihren Illusionen, während sie für den Einheimischen, der doch kein Kind ist, bis zu einem gewissen Punkt verletzend ist. Die wirkliche Mission ist eine ganz andere und viel ernstere Sache. Sie ist die Erfüllung einer harten Aufgabe, die Christus und die Kirche ihren Gesandten übertragen hat, damit sie die Botschaft ausbreiten und die Erlösung vollenden.

Eine zweite Auffassung von Mission ist wohl die am meisten verbreitete. Sie stellt sich auf einen kanonistischen und strukturellen Standpunkt und begnügt sich damit, die auswärtigen Missionen zu betrachten. Mission ist danach der Wirkbereich der Apostolischen Vikare und Präfekten, die von der römischen Kongregation der Propaganda abhängen. Sie kennt noch keine Bischöfe, die in eigenem Namen einen Teil der Herde Christi leiten. „In den Gebieten, die noch nicht als Diözesen errichtet sind, ist die gesamte Sorge für die Missionen unter den Nichtkatholiken einzig und allein Sache des Apostolischen Stuhles.“<sup>2</sup> Der Papst ist der *Dominus Apostolicus*, den die Vikare und Präfekten lediglich stellvertreten. Offensichtlich erhofft man bald den Aufstieg zu einer festeren und besser eingewurzelten Organisation. Vorläufig verwendet man für die Christianisierung, wenigstens in Afrika, noch recht paternalistische Methoden. Das ist keine Kritik. Dieses Vorgehen erweist sich für den Anfang als unumgänglich, aber es darf nicht verewigt werden.

Während des Krieges hat ein aufsehenerregendes Buch den soziologischen Sinn der Mission in den Vordergrund gestellt. Als Abbé Godin seine Schrift: *La France, pays de Mission?*<sup>3</sup> herausbrachte, beabsichtigte er keineswegs, sein Vaterland als Kirche im Anfangsstadium darzustellen. Wir kennen Bischöfe in Gallien mindestens seit dem 2. Jahrhundert. Aber die Glaubensprediger sehen sich heute einer Kultur gegenübergestellt, die nicht vor-christlich, sondern nach-christlich ist. Das ist ungleich schwerwiegender. Angesichts des Neuheidentums der alten Welt wäre eine „missionarische“ Reaktion wohl angebracht, denn die Bevölkerung ist stark vom Materialismus durchsetzt, hat sich der Indifferenz ergeben und ist mancherorts vom Atheismus, ja, vom kämpferischen Antitheismus umworben. Eine unzählige Schar von Europäern,

<sup>2</sup> Codex Juris Canonici (abgek.: CJC), can. 1350, § 2; cf. can. 293, § 1.

<sup>3</sup> H. GODIN / Y. DANIEL: *La France, pays de mission?* (Rencontres) Paris 1943. — Diese Veröffentlichung fand weiten Widerhall in Deutschland, England, Belgien und anderswo.

vorab aus den Arbeiterklassen und im Unter-Proletariat der großen Industriezentren, wird von der Botschaft nicht mehr angesprochen und muß buchstäblich evangelisiert werden. Katechumenate wären für sie nicht überflüssig. Zwar kennen wir, dank der Redemptoristen und anderer Kongregationen neueren Datums, Missionare für die Landbevölkerung, für unsere Pfarreien und selbst für die Fabriken. Aber die Geschichte der *Mission de Paris* und der *Mission de France* ist bewegt genug. Auch hier bestimmt die soziologische Auffassung den Missionsbegriff.

Die eigentliche, tiefe Bedeutung der Mission, die allen anderen zugrunde liegen muß, ist theologischer Ordnung. Sie hat teil an der kirchlichen, hierarchischen Gemeinschaft, die mit der Evangelisation der Welt beauftragt ist. Diese Gleichsetzung bringt es mit sich, daß jeder Christ von seiner Taufe an Missionar ist. In Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie muß er an der gemeinsamen apostolischen Aufgabe teilnehmen.

Eine andere kühne Veröffentlichung trägt den Titel: *L'Eglise en état de Mission*<sup>4</sup>. Wenn man nicht genau acht gibt, könnte dieser Ausdruck ein wenig ungenau sein. Man könnte versucht sein, an eine Nation im Alarm- oder Kriegszustand zu denken. Aber für die Kirche ist die Mission nicht ein Ausnahmefall, sondern ein Normal- und Dauerzustand. Die Gemeinschaft hat eine wesentliche Sendung und Ausbreitungskraft, bis zu ihrem letzten Glied hinab. Diese Feststellung schließt die Existenz von bestallten und qualifizierten Missionaren nicht aus. Ohne sie könnten die gewöhnlichen Gläubigen nichts für die systematische Ausbreitung des Glaubens unternehmen. Man muß jedoch gestehen, daß die Gesamtheit der Christen ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden ist; viele sind sich ihrer nicht einmal bewußt. Der Christ als solcher trägt aber einen Teil der kollektiven Verantwortung. Wenn wir „Katholiken“ sind, sind wir auf die *Oikumene* ausgerichtet, auf die ganze Welt. Die beiden Typen von Missionaren, die berufsmäßigen außerhalb der Heimat und die an Ort und Stelle mobilisierten, sind im gleichen Maße notwendig, und ihre jeweiligen Anstrengungen ergänzen sich. Weil die Autoren nicht sauber genug die verschiedenen Auffassungen des Begriffs „Mission“ unterschieden haben, haben sie nicht wenig Verwirrung angestiftet.

Diese Ungenauigkeit veranlaßt uns, vom *Warum* der Mission zu sprechen. Die Missionswissenschaft ist eine junge Wissenschaft. Sie gehört

<sup>4</sup> L. J. SUENENS: *L'Eglise en état de mission*. Bruges 1955. Übersetzt in verschiedene Sprachen, deutsche Ausgabe: *Die Kirche im apostolischen Einsatz*. Neue Wege im Apostolat. Freiburg/Schw. o. J. Der Inhalt des Buches berichtigt die Doppeldeutigkeit des Titels. — Für die verschiedenen Auffassungen des Begriffs *Mission* vgl. A. SEUMOIS: *Introduction à la missiologie* (NZM, Suppl. 3). Schöneck-Beckenried 1952, bes. 61 ff. Noch eingehender A. SEUMOIS: *L'évolution de la théologie missionnaire au XXe siècle*. In: *Scientia Missionum ancilla*, Festschrift A. Mulders, Nijmegen 1953, 54—65. — Zugunsten eines fundamental theologischen Sinnes behandelt die Frage L. M. DEWALLY: *Qu'est-ce qu'une mission?* In: *La Vie spirituelle* (Paris) 1948, 132—153.

leider zu den Teilen der Theologie, die noch am weitesten zurück sind. Vorläufig wenigstens noch; denn sie macht große Fortschritte, seit sie das Stadium der Amateure überwunden hat. Unsere katholische Missionswissenschaft war an ihrem Anfang weitgehend von der reformatorischen abhängig. Noch heute kann man im Kielwasser von Professor Schmidlin die Spur von Ideen Gustav Warnecks feststellen<sup>5</sup>. Hier entsteht ein ziemlich verwirrendes Problem. Wenn man das Gesamt der missionarischen Heerschar betrachtet, zeigt sich, daß die europäischen Nationen, die Besitzungen in Übersee haben, eine große Zahl von Freiwilligen stellen. Die Länder ohne Kolonien bilden viel weniger aus. Bis zu einem bestimmten Punkt läßt sich dieses Phänomen erklären. Das Mutterland fühlt sich für seine „Adoptiv“-gebiete verantwortlich, und dieses Bewußtsein übersetzt sich bei den Gläubigen in missionarischen Eifer.

Die koloniale Ausbeutung und der religiöse Proselytismus erscheinen so irgendwie miteinander verwandt. Man könnte sehr instruktive Studien machen über das Herkunftsland der Glaubensboten dieser entlegenen Gebiete.

Es gab eine Zeit, in der fast  $\frac{2}{3}$  der Missionare Franzosen waren. Heute treten Holländer und Belgier in relativer Stärke an die Spitze. Diese Länder gehören zu denen der besitzenden Völker. Die Deutschen und Italiener sind in relativ geringer Anzahl vertreten. Ihre afrikanische Expansion ist gestoppt. Österreicher und Ungarn sind in den Aufstellungen der Propaganda nur sehr gering vertreten<sup>6</sup>. Sie haben keine Besitzungen

<sup>5</sup> Bezüglich Gustav Warneck vgl. J. DÜRR: *Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warneck's*. Basel 1947. — P. LEFEBVRE: La théologie missionnaire de Gustav Warneck. In: NZM 11, 1955, 15—29. — Das zugänglichste Werk J. SCHMIDLINS ist seine *Katholische Missionslehre im Grundriß*. Münster <sup>2</sup>1923. — Über die katholische Missionswissenschaft im allgemeinen siehe außer dem zitierten Werk von SEUMOIS die beiden kleinen Bändchen der Reihe: La sphère et la croix — J. DANIELOU: *Le mystère du salut des nations*. Paris 1946 (Deutsch: *Vom Heil der Völker*. Frankfurt/M. 1952) und H. DE LUBAC: *Le fondement théologique des missions*. Paris 1946. Weiter die Veröffentlichungen von TH. OHM, u. a.: Von der Umkehr, der Mission und der Missionswissenschaft. In: ZMR 40, 1956, 257—265. — PIO DE MONDREGANES: *Manuale di missionologia*. Torino 1950, bes. 347—355. — Eine gute Zusammenfassung der gesamten Frage bietet R. SNOEKS: Missies en missiëtheologie, in: *Coll. Medl.* 27, 1957, 5—23 und 121—135. — Über die theologischen Grundbegriffe s. A. SCHELLINCKX: Katholieke missie en missieapostolaat, in: *Bijdragen der Nederl. Jezuïeten* 12, 1951, 363—386. — A. PERBAL: La teologia missionaria, in: *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica*. Rom 1957, I 415—462.

<sup>6</sup> cf. L. SCHORER: *Prêtres travaillant dans les territoires de la Propagande. Nombre. Provenance. Champs d'activité*. Rome, Union Missionnaire du Clergé, 1954. In seinen Statistiken, die auf offiziellen Quellen beruhen, macht dieser Autor folgende Angaben: 1953 stammten 3395 Priestermissionare aus Frankreich, 2289 aus Belgien, 2229 aus Holland, 2001 aus Irland, 1332 aus Italien, 847 aus Deutschland, 779 aus Spanien. Österreich zählte 85 Priestermissionare, Polen 70, Ungarn 25. Die belgische Provinz Limburg (mit einer halben Million

außerhalb Europas gehabt. Doch dürfte man die Bedeutung dieses auf den ersten Blick sonderbaren Zusammentreffens nicht übertreiben. Die Berufung zum Glaubensboten hängt ja von so vielen Imponderabilien ab, vor allem von der Gnade. In allen Teilen der Welt wird man Missionare aus Frankreich, Belgien und Holland antreffen, selbst da, wo das nationale Prestige keine Rolle spielt. Doch genügt das, um uns zu beruhigen?

Polen, die erklärte katholische Nation, tritt in der Missionsgeschichte wenig in Erscheinung; vielleicht hängt das mit seiner unruhvollen Geschichte in Europa zusammen. Augenblicklich tritt eine große Zahl von Polen in die Gesellschaft des Göttlichen Wortes ein. — Eine ähnliche Feststellung scheint sich für Irland zu ergeben. Doch muß man es den Iren als Plus anrechnen, daß sie den Katholizismus der Vereinigten Staaten, Australiens und Neuseelands „gemacht“ haben. Ihre Priester begleiteten die Auswanderer und die Deportierten in ihr neues Vaterland. — Die Spanier sind augenscheinlich stark in Latein-Amerika und auf den Philippinen vertreten, aber auch in Japan und anderswo in Asien. Spanier wie Irländer stellen immer mehr Kandidaten für die Missionsgenossenschaften zur Verfügung. Der Parallelismus zwischen Kolonisation und Mission nimmt also ab, und diese Scheidung der Begriffe kann uns nur freuen. Die Koppelung Kolonien—Mission, die Warneck zwar nicht zum Prinzip erhoben, aber doch als Tatsache hingenommen hat, ist also im Begriff sich aufzulösen. Wir können uns heute nur schwer vorstellen, was es mit dem Optimismus und der Euphorie der europäischen Expansion in den anderen Kontinenten im letzten Jahrhundert auf sich hatte. Wir sind zurückhaltender geworden, und mit Hilfe dieser Nüchternheit haben sich unsere geistlichen Anschauungen geläutert. Der christliche Universalismus drängt sich uns immer gebieterischer auf. Selbst ein normaler Kontakt mit der politischen Macht birgt für die apostolische Arbeit die Gefahr einer Hypothek in sich, deren ärgerliche Rückwirkungen man nach Möglichkeit vermeiden sollte. Im Kongo macht man heute diese Erfahrung. Das wirkliche Ziel der Mission kann dabei nur deutlicher hervortreten.

Übrigens muß vermerkt werden, daß die missiologische Reflexion ziemlich regelmäßig hinter dem missionarischen Leben zurückbleibt. Auf religiösem und theologischem Gebiet ist es eine nicht seltene Erscheinung. Der Heilige Geist hat nicht die gelehrten Analysen der Dogmatiker abgewartet, um die besten Christen, Männer und Frauen, zur Bekehrung der Heidenländer zu treiben. Seit mehr als 100 Jahren schicken die Patres von Scheut ihre tapfersten Mitbrüder in die fremde Welt; erst

Einwohner gegenüber mehr als 7 Millionen in Österreich) hat mehr als 200 Priestermissionare. Eine neuere Statistik gibt für Österreich 120—130 Priestermissionare an, die Südtiroler abgerechnet. Vgl. J. FRIED / J. BETTRAY: *Österreichische Priester, Brüder und Schwestern in aller Welt*. Wien 1957.

in unseren Tagen studieren sie auf wissenschaftliche Art den Beweggrund zur Mission. Um das machen zu können, brauchten sie einen beachtlichen Abstand, der eine kritische Überlegung gestattete<sup>7</sup>.

In Belgien, und ohne Zweifel auch anderswo, ist die Tat sehr spontan, und sie eilt oft der systematischen Reflexion weit voraus. Man würde aber im Unrecht sein, wollte man hieraus auf einen Mangel an Reife schließen. Es hat immer eine verborgene, aber wirkliche Rechtfertigung dafür gegeben: nämlich die Inspiration des Heiligen Geistes, die im Ruf der Kirche Gestalt angenommen hat. Die Versuche einer verstandesmäßigen Begründung dagegen sind meistens unvollkommen gewesen, und vor allem vereinfachten sie zu sehr.

1) Eine erste Deutung sucht den Hauptgrund, der den Verkünder des Christentums treibt, in der äußersten Notlage, in der die Heiden sich dem ewigen Verderben ausgesetzt sehen. Wenn die Kirche, wie H. de Lubac sagt, „der Leib der Liebe auf Erden“<sup>8</sup> ist, dann wird sie den Verlassensten zu Hilfe eilen. Wir sind jedoch nicht gezwungen, uns vorzustellen, daß der heidnische Block wie ein Stein in die Hölle fällt. Ohne Laxisten zu sein, dürfen wir auf die mehr oder weniger außerordentlichen Heilsmöglichkeiten rechnen. „Außerordentlich“ heißt ja: außerhalb der regelrecht errichteten Heilsanstalt, nicht aber notwendig: unbedingt ausnahmsweise. Die gesunde Theologie kennt ein tröstliches Kapitel über die Wirksamkeit der Begierdetaufe. Ein Heide kann unter dem Einfluß der Glaubensgnade, die auf einem Wege, den Gott allein kennt, zu ihm gelangt ist, gerettet werden, selbst unter den mühseligen Bedingungen Schwarz-Afrikas. M. Glorieux schloß eine schon ältere Abhandlung mit der Behauptung, für den Ungläubigen im allgemeinen seien die Missionen nicht so sehr eine Frage von Leben und Tod als vielmehr eine Frage der Fülle des Lebens<sup>9</sup>.

Wir rühren aber mit dieser aus einer anthropozentrischen Sicht her gegebenen Antwort nicht an den letzten Grund der Missionen.

2) Eine zweite Ansicht ist durch die Veröffentlichungen und die weitreichende Tätigkeit von P. Charles SJ<sup>10</sup> fast klassisch geworden. Man könnte sie als ekklesiozentrisch bezeichnen. Für P. Charles und seine

<sup>7</sup> 1949 reichte der Scheutvelder P. VERBERT bei der Theologischen Fakultät Löwen eine Doktordissertation ein über die theologische Rechtfertigung der Mission. Die Doktorarbeit eines anderen Scheutisten, des P. LEFEBVRE (s. Anm. 5), datiert vom Jahre 1954.

<sup>8</sup> H. DE LUBAC, o. c., 40.

<sup>9</sup> CH. GLORIEUX: De la nécessité des missions ou du problème du salut des infidèles, in: *Supplément à l'Union Missionnaire du Clergé de France*, Janv. 1933, 5—25; s. auch die Okt.-Nummer, 19—35.

<sup>10</sup> s. vor allem P. CHARLES: *Missiologie. Etudes, rapports, conférences*. Louvain 1939, bes.: *Dogmatique missionnaire fondamentale*, 48—62. Das Anliegen ist noch dringlicher dargestellt bei J. FRISQUE: *La mission dans l'Eglise*, in: *Responsabilités internationales des chrétiens* (Eglise Vivante), Tournai 1956, 111—144.

zahllosen Schüler, die vor allem Männer der Tat sind, ist Ziel der Mission die Pflanzung der Kirche auf allen Feldern der Welt. Ihr Plan ist, überall Kirchen zu errichten, die vollständig mit lokalem Klerus ausgestattet sind, d. h. mit einem Klerus, der an Ort und Stelle ausgebildet wurde, und mit einem einheimischen Episkopat.

Dieses System wird wesentlich von dem Bestreben bestimmt, möglichst schnell zu einer Vollendung der kanonistischen Struktur und zu einer ernstzunehmenden Verbesserung der soziologischen Anordnung zu gelangen. Zwei Faktoren, die komplementär sind. Nach Maßgabe dieser Entwicklung würden die Heidenländer bald aus der Zuständigkeit der Propaganda an die anderer römischer Kongregationen übergehen, nämlich in die der Konzilskongregation und der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten — beides Kongregationen, denen die oberste Leitung und die Errichtung der Diözesen zusteht<sup>11</sup>.

Wir können heute besser feststellen, wie sehr diese Problematik, so begründet sie auch sein mag, trotz allem doch auf ein Immediatum verengt ist. Durch eine neue gesetzgeberische Umordnung sind soeben in Französisch-Afrika regelrechte Diözesen errichtet und zu Kirchenprovinzen zusammengefaßt worden, die aber trotzdem, wenigstens vorläufig, in Abhängigkeit von der Propaganda-Kongregation bleiben. Sie sind also noch nicht vollständig „emanzipiert“<sup>12</sup>. Selbst im Stadium der Autonomie kann demnach die Notwendigkeit einer ausgesprochen missionarischen Tätigkeit nicht unterschlagen werden. Die Arbeit der effektiven Einwurzelung und der Heiligung muß immer noch fortgeführt werden.

Oft denken wir uns nicht genügend bei den Begriffen, die wir verwenden. Etymologisch und theologisch bezeichnen die Ausdrücke *Mission* und *Apostolat* genau die gleiche Sache mit dem einzigen Unterschied, daß das eine Wort lateinisch, das andere griechisch klingt. Ist die Lokalkirche einmal gegründet und eingepflanzt, so taucht doch die Frage wieder auf: Wozu soll diese sozusagen autochthon gewordene Organisation dienen? Ein letztes Ziel haben wir damit noch nicht gekennzeichnet. Die Kirche an sich ist kein letztes Ziel. Selbst in ihrer höchsten Vollendung geht sie über den Wert eines Mittels nicht hinaus, allerdings eines Totalmittels,

Der Artikel ist ein Panegyrikus auf das Werk des P. Lebbe in China. — Weiter der interessante Beitrag von A. SEUMOIS: La mission, „implantation de l'Eglise“, dans les documents ecclésiastiques, in: *Missionswissenschaftliche Studien*, Festgabe J. Dindinger, Aachen 1951, 39—53. Im Gegensatz dazu unterwirft P. O'Connor die Ideen P. Charles' einer herben Kritik: The Purpose of the Missions, in: *American Ecclesiastical Review* 124, 1951, 272—289; vgl. auch A. SCHELLINCKX, o. c. — Die Diskussion ist noch umfassender, aber auch heftiger bei E. LOFFELD: *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques* (Bijdragen van het Missiologisch Instituut Nijmegen, 4) Bussum 1956. Vgl. dazu R. Vögele in ZMR 42, 1958, 139—147.

<sup>11</sup> CJC: *De congregationibus romanis*, can. 242—257.

<sup>12</sup> cf. CJC, can. 252, § 3.

eines Ursakramentes, wenn man will; aber sie ist nicht das letzte Wort. Die kirchliche Gemeinschaft ist immer in Beziehung zum wesenhaften Wort, das niemand anders ist als das Wort Gottes.

3) Zweifelsohne hat P. Charles die theologischen Prinzipien recht wohl gekannt. P. de Lubac setzt sich weiter mit ihnen auseinander und erläutert sie durch das biblische Zeugnis, ohne jedoch bis zum letzten zu einer freien theozentrischen Sicht zu kommen<sup>13</sup>. Dieses letzte Epitheton muß in vollem, christlichem Sinne verstanden werden: Anfang und Ende, Alpha und Omega ist das Heilsmysterium, die Offenbarung der Liebe des Vaters in seinem menschengewordenen Sohn, dem Erlöser, und in der Sendung seines Geistes der Liebe. Diese Sicht entspricht genau einer der schönsten Beschreibungen, die die Überlieferung uns von der Kirche geschenkt hat. Man könnte sie in dem Namen: *Ecclesia de Trinitate* zusammenfassen.

Für S. Cyprian ist die Kirche in ihrer Einheit und in ihrer wachsenden Ausbreitung „de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata“<sup>14</sup>, Volk, das sich fortschreitend zusammenschließt, indem es an der Einheit der drei göttlichen Personen Anteil erhält. Alle sind berufen, in das einheitschaffende Strahlungsfeld dieses unteilbaren Lebens einzutreten, und solange der letzte Mensch nicht Eingang gefunden hat, ist die „Mission“ der Kirche unvollendet. Die Liebe Christi drängt und treibt die Kirche ständig zur missionarischen Arbeit<sup>15</sup>. Sankt Paulus betont in diesem Zusammenhang nicht so sehr die Liebe des Apostels zu Christus, sondern vielmehr die herabsteigende Liebe des fleischgewordenen Gottessohnes, die ihn unwiderstehlich drängt, die Menschen zu retten, bis daß die ganze Welt in die Herrlichkeit des Vaters aufgenommen ist.

Die Kirche muß also ununterbrochen am Werk bleiben, um diese göttlichen Reichtümer in ihrer ganzen Fülle auszuteilen an alle Berufenen, bis zum letzten. Diese sich verschenkende, wesentlich missionarische Liebe ist zur Pflicht gemacht und ist in dem großen Missionsbefehl zum Gesetz erhoben: Zieht also hinaus und macht alle Völker zu meinen Jüngern im Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit<sup>16</sup>. Ein Auftrag ohne Grenzen des Raumes und der Zeit, unabhängig von allen örtlichen und geschichtlichen Zufälligkeiten. Die Kirche wird vor dem Ende der Zeiten nicht zu Ende damit kommen.

Es sei uns gestattet, an einem Beispiel aus dem Leben zu zeigen, wie unlängst bekehrte Ungläubige die Mission betrachten. Priester aus Urun-di, deren Eltern oder Großeltern noch im Animismus gelebt hatten, drückten ihre Reaktion folgendermaßen aus: „Was habt ihr Missionare

<sup>13</sup> H. DE LUBAC, o. c., 47 ss. Ebenso Y. RAGUIN: *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament* (La sphère et la croix) Paris 1947.

<sup>14</sup> S. CYPRIAN, *De oratione*, 23: PL IV, 536 (553); CSEL 3/1 (Hartel), 285.

<sup>15</sup> 2 Cor 5, 14: Caritas Christi urget nos.

<sup>16</sup> Mt 28, 18—20.

aus Belgien uns eigentlich gebracht? Bildet euch nicht ein, ihr hättet uns das Dasein Gottes gelehrt. Wir kannten es schon. Aber dieser Gott hatte einen unendlichen Abstand von uns. Damals war unser ganzes Leben von Geistern beherrscht, die wir immer wieder mittels Opfer besänftigen mußten. Diesen fernen Gott habt ihr uns nahe gebracht . . .“ Dieser letzte Satz deckt sich mit einer Behauptung des heiligen Paulus<sup>17</sup>; aber der Apostel vertieft und verbessert ihn: „Jetzt, in Christus Jesus, seid ihr, die ihr einst fern waret, nahe geworden, durch das Blut Christi.“ Denn Gott ist nicht fern von einem jeden aus uns. Es sind die Menschen, die sich durch ihre Untreue von ihm entfernen. Christus macht aus allen ein einziges Volk und einen einzigen Menschen.

Das ist es, was der Missionar zu bringen hat: die Nähe Gottes in Jesus. Die Gottlosen sind in Europa zahlreicher als in Zentralafrika, ich meine jene Menschen, die wissenschaftlich und gewollt die Gottesidee verwerfen. Die Schwarzen sind religiös. Was uns angeht, so fordert man von uns „christliche“ Missionare. Um Gott in seiner Güte nahe zu finden, müssen die Menschen Christus entdecken, denn im Antlitz Christi offenbart sich die Liebe Gottes. Die Kirche ist die Sichtbarmachung und die Fortsetzung Christi. Darin liegt der letzte Grund der Mission. Diese Deutung widerspricht nicht der These P. Charles', sie geht über sie hinaus, um sie zu vervollständigen.

## II. Was ist ein Missionar?

Unsere Ausführungen können hier mehr beschreibend sein. Die Missionare am Kongo lassen sich wie anderswo in vier Gruppen einteilen.

1) Zur ersten Gruppe gehören die katholischen Priester, die aus fernen Ländern gekommen sind. Mit ihnen die Missionsschwester und -brüder. Die Berufung zum Missionar beschränkt sich nicht auf die Priesterweihe. Die Missionare bringen verschiedene Formen der Spiritualität mit sich, je nach der Gesellschaft, der sie angehören. Nicht alle sind direkt für die Aufgabe, die ihrer hier unten wartet, geformt. Das liturgische Offizium mit aller Pracht feiern bereitet noch nicht vor auf das Leben im Busch oder an Zentren, wo die Menschen außer dem Gewohnheitsrecht leben. In der Anfangszeit haben die Trappisten mit Begeisterung dem Werben Leopolds II. nachgegeben und ließen sich mit ihrem Zisterzienserideal in Coquilhatville nieder. Heroisch treu gegenüber dem Buchstaben ihrer Regel, konnten sie den apostolischen Mühen und dem Klima nicht lange standhalten. Auch am Äquator schliefen sie in ihrer Kutte. Niemand bezweifelt mehr die Notwendigkeit einer besonderen Ausbildung zur Missionsarbeit.

Heute beginnt das klassische Bild des Missionars sich zu ändern. Der alte Typ war der Missionar, der außer seiner Hauptaufgabe, der Evangelisation, fast alle übrigen Berufe ausübte. Wir kennen alle die äußerst

<sup>17</sup> Eph 2, 13 ss.

sympathische Figur des bärtigen Buschläufers, der gleichzeitig Siedler, Baumeister, Lehrer, Agronom und Arzt war. Von den Bedürfnissen des Lebens gejagt, gab er sich aus bis zum Letzten, bis zum vorzeitigen Tod. In jener Zeit streckten fünf bis sechs Jahre in den Tropen den Missionar für gewöhnlich zu Boden. Mit der Weiterentwicklung der Mission haben sich die Anforderungen, vor allem an den Intellekt, verzehnfacht, und selbster denn früher kann Großmut die Zuständigkeit ersetzen. Als zu Lebzeiten des heiligen Franz die ersten Minderbrüder nach Marokko gekommen sind, ist es ihnen nur gelungen, gemartert zu werden, bevor sie sich an dem islamischen Block die Zähne ausbeißen konnten. Ihre Nachfolger, die vielleicht weniger heldenhaft sind, haben klarer erkannt, daß es darauf ankomme, den Arbeiter für seine Aufgabe, für sein „Handwerk“ vorzubereiten und zunächst das Gelände zu erkunden. Heute kann der Kongo-Missionar einen Teil seiner materiellen Aufgaben anderen überlassen und sich selbst mehr unmittelbar der Evangelisationsarbeit widmen, obwohl er zumeist in beachtlicher Weise durch Schulunterricht in Anspruch genommen wird.

2) Bei der zweiten Gruppe ist es mehr als fragwürdig, ob man sie noch „Missionare“ nennen kann. Sie umfaßt nämlich die Berufungen an Ort und Stelle (früher sagte man: die einheimischen). Im allgemeinen habe ich für den Kongo und für Ruanda-Urundi unheimlich viel Gutes über sie gehört. Die Apostolischen Vikare bezeugen, daß in den Reihen des schwarzen Klerus die Zahl der Männer mit Fähigkeiten, ja, mit größten Fähigkeiten, sehr beachtlich ist. Das hindert nicht, daß die Mentalität der „Abbés“ eine gewisse Spannung verrät. Das Unbefriedigtsein kann einen schweren Minderwertigkeitskomplex erzeugen. Fühlen sie sich entwurzelt? Ich würde nicht wagen, diese Frage entscheidend zu beantworten. Sie besitzen durch ihre langen Studien (drei Jahre Philosophie, ein Probejahr, fünf Jahre Theologie) ein ernstzunehmendes Wissen und eine Allgemeinbildung, die es gestatten, sie im wahren Sinne des Wortes als „évoulus“ oder, wenn man will, als wirkliche Intellektuelle zu bezeichnen. Ihrem Ursprungsmilieu entzogen, haben sie wenigstens 15 Jahre lang europäisch gelebt, mit nur kurzen Ferienunterbrechungen in ihrem Dorf. Ihren Unterricht erhielten sie in den großen Seminaren, die vollkommen durchorganisiert sind, und in Lehrkursen oder nach Handbüchern, die nur mehr oder weniger angepaßt waren, jedenfalls in den meisten Fällen nicht von der für Afrika speziellen Problematik aus verfaßt und durchdacht waren. Von daher läßt sich ahnen, daß sich ganz bestimmte Probleme von allein stellen, ohne daß man sie in genauen Begriffen einfangen könnte. Mit anderen Worten: Die schwarzen Priester kennen viel mehr Fragezeichen als eine Grundlage für die Antwort.

Weiter: Die schwarzen Priester sind Weltgeistliche. Ihre Bischöfe und ihre Vorgesetzten dagegen sind fast alle Ordensleute. Sind sie durch diese Bezeichnung als „Säkulare“ in ihren eigenen Augen nicht gewissermaßen deklassiert? Jedenfalls melden sich viele von ihnen, wenn man

für sie die Tore des Noviziats auftut. Ein delikates Problem! Für den 30. Juni 1957 als Stichtag wird ihre Zahl mit 461 angegeben, sehr ungleich verteilt auf die verschiedenen Vikariate, 163 davon gehören zu Ruanda-Urundi. Zum gleichen Datum zählte man 480 Großseminaristen.

Man könnte sich schlecht vorstellen, daß die politische Entwicklung die schwarzen Kleriker unbeteiligt läßt. In allen Seminaren haben die Studenten dem Verfasser dieser Zeilen dieselbe Frage gestellt. Sie wußten von seiner Stellung als Senator Belgiens. Aber höflich, wie sie sind, und wohlgezogen in der Kunst des Gesprächs — Erbteil ihrer Rasse —, machten sie sich auf einem rhetorischen Umweg an ihr Anliegen heran: „Wir haben gehört, daß es im belgischen Parlament einen Priester gibt.“ Auf meine Antwort: „Ich glaube ihn wohl zu kennen“ fuhren sie fort: „Wir haben auch das Gefühl, daß er nicht weit von uns ist. Wir wären interessiert zu wissen, was er in diesem Milieu macht.“ Der Gedankengang läßt sich erraten. Er ist äußerst natürlich. Er steht, bewußt oder nicht, in Beziehung zu dem Fall des schwarzen Priesters Youlou, der Bürgermeister von Brazzaville (gegenüber Léopoldville) ist und ganz im politischen Nationalismus aufgeht. Er ist voller Hingabe für sein Volk, lebt aber im Zerwürfnis mit seinem Bischof.

In der Sammlung: *Des prêtres noirs s'interrogent*<sup>18</sup> wird dieser delikate Punkt kaum gestreift. Gleichwohl ist er von Bedeutung. Die Christen, vor allem die Priester, müssen sie sich nicht gedrängt fühlen, sich an die Spitze einer Bewegung zu stellen, die ohne sie Gefahr läuft, zu einem Irrweg zu werden?

Auf meine Antwort, daß der genannte Priester-Senator nicht deswegen im Parlament ist, um in Politik zu machen, gab es große Augen. Was macht man im Parlament, wenn nicht Politik? Der Kirchenmann, der eine so außergewöhnliche Stellung einnimmt, befaßt sich hauptsächlich mit der moralischen Wertung der legislativen Tätigkeit. Er ist Garant und Vergegenwärtigung des Geistlichen inmitten der Erwägungen über das Zeitliche und darf sich nicht damit begnügen, als Außenstehender darüber zu befinden. In Wirklichkeit gehört er zum Parlament wie dessen Seelsorger, er gilt praktisch als der Pfarrer dieser außergewöhnlichen Pfarrgemeinde.

Höflichkeit oder Überzeugung — jedenfalls schienen meine Zuhörer sich mit dieser Erklärung zufrieden zu geben. Vielleicht denken wir nicht genug an diese unvermeidliche Problematik. Sie zu übersehen könnte sich unheilvoll auswirken. Auch die Apostolischen Vikare stellen sich solcherart Fragen, wenn sie ihre besten Leute für höhere Studien auf die Universitäten senden. Soeben ist eine theologische Fakultät an der Universität Lovanium zu Léopoldville<sup>19</sup> gegründet worden, die erste ihrer

<sup>18</sup> A. ABLE e. a.: *Des prêtres noirs s'interrogent*. „Présence Africaine“ (Rencontres, 47). Paris 1956. — Über den Fall Youlou cf. *Le monde missionnaire en 1956* (Eglise Vivante) Paris 1957, 288—305.

<sup>19</sup> s. den Beitrag: Die neue theologische Fakultät an der Universität Lovanium/

Art in Afrika. Im ersten Jahr zählte sie sieben schwarze Priester, und eine schöne Weiterentwicklung zeigt sich an. Es ist aber auch wirklich dringend notwendig, wohlausgeglichene und gutinstruierte Leute mit einer theologischen Bildung von Universitätsrang vorzubereiten, die dann fähig sind, die Fülle der religiösen Probleme Afrikas aufzugreifen.

Im Augenblick hat man den Eindruck, daß die schwarzen Priester selten Verwaltungsmänner erster Klasse sind. Das Gegenteil wäre auch kaum verständlich. Das Milieu, dem sie entstammen, kennt ja keinerlei bewußte Organisation, die verborgene Fähigkeiten wecken könnte. Ein Grund mehr, ihnen geduldig in einem Bereich Vorschub zu leisten, dessen Bedeutung niemand leugnen wird. Neben den schwarzen Priestern gibt es die einheimischen Brüder und in noch größerer Zahl die einheimischen Schwestern. 1957 zählten die Brüder 479 und 157 Novizen, die Schwestern 1075 und 380 Novizinnen. Zahlen, die beredt für sich sprechen. Zuweilen stellt man eine gewisse Schwankung fest hinsichtlich der den Brüdern übertragenen Arbeiten. Man führt sie mehr und mehr dem Lehrberuf zu. Die Schwestern genießen einen ausgezeichneten Ruf wegen ihres religiösen Eifers, ihrer Hingabe und ihrer Beharrlichkeit. Dieses Ergebnis ist außerordentlich tröstlich, vor allem, wenn man die moralische Stellung der Frau in der autochthonen Gesellschaft in Rechnung stellt, wo sie zumeist ohne jede Ausbildung blieb und den schlimmsten Gefahren ausgesetzt war. Soll man die Schwarzen in europäische Genossenschaften zulassen oder für sie eigene Gesellschaften gründen, die mehr oder minder von den ausländischen unabhängig sind? Es ist schwierig, sich über dieses dornige Problem auszulassen; noch schwieriger, eine allgemeine Regel aufzustellen. Heute gibt es schon schwarze Scheutisten und sogar schwarze Weiße Väter. Soll man sie in fremde Länder schicken, um aus ihnen echte Missionare zu machen?

3) Eine dritte Art von Missionaren bilden die Säkularen. Wohl verstanden: es handelt sich nicht bloß um Laien, sondern auch um Diözesanpriester. Die Ankunft der letzteren am Kongo ist ein ganz neues Phänomen. Ohne Angliederung an einen religiösen Orden war ihr Dasein dort unten alles andere als gesichert. Gegenwärtig gibt es schon andere Lösungen des Problems. Aber ihre verstärkte Entsendung ist aus verschiedenen Gründen mehr als notwendig. Mehr als ein Apostolischer Vikar bittet kniefällig um Weltpriester, die an seinem Kolleg für Europäer Griechisch und Latein geben sollen. Dieser Sekundärunterricht muß hauptsächlich für die weißen Kinder gegeben werden, augenblicklich von Missionaren, die mit einem anderen Ideal zum Kongo gekommen sind. Jeder belgische Professor würde einen Pater frei machen für den Busch, der auf ihn wartet. Außerdem könnten die Diözesanpriester sich sehr nützlich machen für die Seelsorge unter den Weißen, die schließlich ja

Léopoldville, in: ZMR 42, 1958, 66—68. Außerdem vor allem A. VANNESTE: Une faculté de théologie en Afrique, in: *Revue du Clergé Africain* 1958, 3—14.

auch Pfarrkinder sind, und seien es auch „deplazierte“. Die Diözesangeistlichen wären in der Regel für diese Arbeit geeigneter; man muß sich ja nicht nur um die Anpassung an die schwarze Bevölkerung kümmern. Schließlich besitzen auch die Europäer in Afrika eine Seele.

Dann gibt es noch die Laien. Bis jetzt kommen mehr Frauen als Männer hier an. Aber auch für diese gibt es manches Arbeitsfeld im direkten oder indirekten Dienst der Mission. Die Sozialassistentinnen und die Krankenpflegerinnen leisten Dienste, die hoch bewertet werden. Irgendeinem freien oder offiziellen Foyer angegliedert, bringen sie der schwarzen Frau die Kinderpflege bei, die Hygiene, das Nähen, die Hauswirtschaft. Die menschliche und christliche Förderung gibt es nur um diesen Preis. Diese jungen Frauen nehmen auch Besuche im Dorf, in den Hütten in ihren Tätigkeitsbereich auf. Dadurch erhalten sie eine reelle Möglichkeit, Kontakte mit der weiblichen Bevölkerung in ihrem natürlichen Milieu aufzunehmen, zumal sie nicht durch klösterliche Vorschriften eingeschränkt sind. Die am meisten weltoffenen Ordensfrauen sind ebenso beweglich wie die Laien, aber sie können nicht allen Anforderungen gerecht werden, und im allgemeinen übt der soziale Bereich des Lebens nicht eine solche Anziehungskraft auf sie aus.

4) Schließlich bleibt noch die vierte Art von Missionaren — wir nehmen dabei das Wort in seinem weitesten Sinne, nämlich alle Glieder des gläubigen Volkes. Die Zugehörigkeit zur Kirche verleiht ihnen diese Eigenschaft und diese Pflicht. Wenn viele von ihnen sich am Kongo in den Dienst der Mission stellen: Ärzte, Assistenten, europäische Lehrer, schwarze Katechisten — dann können die anderen in ihrer Umgebung sich nicht mehr von der gemeinsamen Aufgabe ausschließen. Die Frauen der Beamten oder der christlichen Siedler stellen sich oft hingebungsvoll zur Verfügung. Viele bleiben jedoch noch untätig. Schwierig wäre es, die Bedeutung der christlichen Familie und die Strahlungskraft ihres Beispiels zu überschätzen. Die Afrikaner haben ein ausgesprochenes Bedürfnis, die Verwirklichungsformen gelebten Christentums zu sehen. Die katholischen Familien am Kongo beginnen, sich ihrer Berufung bewußt zu werden; sie haben bereits blühende Vereinigungen ins Leben gerufen.

Natürlich bleibt die überwiegende Mehrheit der Gläubigen in der Heimat. Das befreit sie aber nicht von der allen gemeinsamen Pflicht, von der sie sich nicht durch ein gelegentliches Almosen oder ein zerstreutes Gebet loskaufen können. Man muß besonders bedauern, daß die religiöse Bildung vieler Intellektueller in dem Punkte äußerst mangelhaft ist. Manche Leute mit Universitätsdiplomen sind hinsichtlich einer universalen Auffassung des Christentums wie Kinder, die nur den kleinen Katechismus gelernt haben. Es wäre Zeit, daß sie erwachten! \*

\* Ein zweiter Beitrag des Verfassers folgt in der ersten Nummer des nächsten Jahrganges. Die deutsche Übersetzung des französischen Originals besorgte Dr. P. Josef Glazik MSC.

## EIN MISSIONSDOKUMENT AUS FRÜH- CHRISTLICHER ZEIT

Deutung und Übersetzung des *Sermo de memoria Petri et Pauli*  
des Narsai

von Paul Krüger

A. Mingana hat eine Anzahl von *Sermones* des syrischen führenden Nestorianers Narsai († nach 503), 47 der Zahl nach, im syrischen Urtext ohne Übersetzung ediert<sup>1</sup>, dazu noch einige *Sogyatha*, kleinere Gedichte dramatischen Charakters. Leider äußert sich Mingana nur sehr spärlich über die Handschriften, deren er drei aufführt, eine des chaldäischen Patriarchates, eine andere des Hormisdasklosters und eine dritte private<sup>2</sup>. Über Alter und Beschaffenheit der Handschriften erfahren wir leider nichts. Der *Sermo de memoria Petri et Pauli* findet sich Bd I, S. 68—89.

Man kann keine beachtlichen Gründe anführen, die gegen die Verfasserschaft Narsais sprächen. Stil und Geist der Sprache sowie die dargebotene Theologie, vorab Christologie, entsprechen durchaus dem bedeutenden Schriftsteller Narsai.

Interessanterweise ist in dem *Sermo* nur von Paulus die Rede. Petrus wird nicht einmal erwähnt. Veranlassung zur Abfassung dieses *Sermo* war die Verteidigung Pauli gegen die Judaisten, die als Präsentanten des Neujudentums gegen Paulus die heftigsten Vorwürfe zur Zeit des Narsai erhoben hatten. Es ist nicht ersichtlich, ob und inwieweit der *Sermo* eine liturgische Verwendung gefunden hat.

Theologisch ist der *Sermo* zunächst interessant wegen der genauen Exegese der Erscheinung des Herrn vor Damaskus, die ganz modern anspricht, und im Zusammenhang damit das Problem der Taufe Pauli, die in die Handauflegung durch Ananias, die Paulus das Augenlicht wiedergab, verlegt wird. Das natürliche Augenlicht war ein Symbol für das innere Licht der Gnade, die mit dem wiedererhaltenen Augenlicht in die Seele einzog. Sodann wegen der Christologie. Narsai anerkennt zwei Naturen in Christus, die verschieden, weil in sich geschlossen und deshalb voneinander getrennt sind. Das Moment die Einigung sieht Narsai im Willen und in der Liebe gegeben. In ihrer Einheit und Verschiedenheit bilden die beiden Naturen das *Prosopon*, die Erscheinungsweise. Bemerkenswert ist, daß Narsai hier die Formel Person nicht nur übergeht, sondern sie direkt vermeidet. Soviel zum eigentlich Theologischen.

<sup>1</sup> A. MINGANA: *Narsai, doctoris Syri homiliae et carmina*, 2 vol. Mausilii 1905.

<sup>2</sup> I 24.

Das Hauptanliegen des Sermo aber ist der Missionsgedanke, der in einer zweifachen Form auftritt: einmal allgemein, dann in Paulus, der gleichsam als der ideale Repräsentant eines Missionars gilt. Der Missionsgedanke tritt so plastisch und aktuell vor uns, daß er bei Narsai als ein ganz besonderes Anliegen anzusehen und recht lebendig ist. Er ist also nicht nur ein Gedanke nur so nebenbei. Zudem wird er geschlossen, in einem ganzen Sermo, nicht beiläufig behandelt. Dieser wichtige Hinweis führt uns dazu, den Sermo als ein ganz bedeutendes Missionsdokument anzusehen, das in seinem Werte noch dadurch erhöht wird, daß es das älteste Dokument dieser Art in der gesamten syrisch-nestorianischen Kirche ist. Es ist also missionsgeschichtlich eine primäre Quelle. Damit kämen wir zu der Erkenntnis, daß die nestorianische Kirche schon von ihrer Gründung an eine Missionskirche gewesen ist. Wahrscheinlich war der Apostel Paulus, der für die nestorianische Theologie eine hervorragende Bedeutung hat, auch für den Missionsgedanken von maßgeblichem Einfluß. Mit dem Glaubensfundament wurde in der nestorianischen Kirche zugleich das Missionsfundament gelegt. Von dieser Sicht aus verstehen wir die außerordentliche Dynamik und Aktivität der späteren nestorianischen Kirche, die im Osten und Süden reichen Boden fand. Sie breitete sich aus in Nordarabien, in Tibet, in Sumatra und China. Das 13. Jahrhundert bildete den Höhepunkt der nestorianischen Mission<sup>3</sup>. Narsai reicht uns den Schlüssel zu dieser fast ungeheuer zu nennenden Entwicklung der missionarischen Tätigkeit, die einen Wesensbestandteil der nestorianischen Kirche bildet.

Die Grundsätze der Mission sind die gleichen wie auch in der katholischen Kirche. Hierin unterscheidet sich die syrisch-nestorianische Missionsauffassung nicht von der katholischen.

Wir versuchen nun eine kurze Skizzierung des Missionsgedankens in unserem Sermo.

Zunächst allgemein. Die Zwölf Apostel waren erwählt, um das Reich Gottes auszubreiten. Dafür bekamen sie eine besondere Gnade, „die Kraft des Geistes“ (68)<sup>4</sup>. Diese Zwölferschaft hatte die Aufgabe, das unsterbliche Leben zu vermitteln, um dadurch der Tyrannei des Todes und des Bösen ein Ende zu bereiten. Ziel und Aufgabe waren damit klar gestellt. Die Apostel wurden nach allen vier Himmelsrichtungen ausgesandt, und zwar nach Narsais Meinung nicht einzeln, sondern zu je zweien. Niemand war von der apostolischen Verkündigung ausgeschlossen. „Du hast ausgeteilt den Reichtum der Kraft Deiner Gnade über alle Schichten (der Menschheit) und Du hast alle gerufen, die Guten und die Bösen, zum Gastmahl Deiner Liebe.“ (70) Ein einzelner Apostel wird nicht hervorgehoben.

<sup>3</sup> Kurze Orientierung bei FR. HEILER: *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, 421 f.

<sup>4</sup> Die Zahlen in Klammern geben die Seiten der Ausgabe Minganas an, die in der deutschen Übersetzung (s. unten) eingeklammert wurden.

Den Erfolg der apostolischen Missionsarbeit bezeichnet Narsai als groß: „Und nachdem die Höhe und die Tiefe durch die Stimme Deines Befehls wiedererweckt waren, blühten sie auf und trugen Früchte des Lobes dem Namen Deiner Majestät.“ (69) Zu diesem Erfolg trug auch die Wunderkraft bei, mit der die Apostel ausgestattet waren. (70)

Das Missionszentrum bildeten die Klöster. „Du hast die Guten ausgewählt, um die Guten anzueifern zum Dienst an der Wahrheit, und Du hast Gemeinschaften berufen, die Hoffnung bringen sollen denen, die ohne Hoffnung.“ (70) Von ihnen aus zogen die Mönchsmissionare in die nichtchristlichen Länder und Gebiete.

Narsai ist das Gebet zur Erweckung von Missionaren bekannt. Es ist nach ihm eine Notwendigkeit. Er wendet sich in erster Linie an die Verkünder des Evangeliums, an die Priester. Es möge dahingestellt bleiben, ob Narsai hier ein Gebet innerhalb der Liturgie gemeint hat. „Groß ist für Ihn (den göttlichen Namen) die Ernte der Früchte Deiner Saat, die Du unserer Erde übergeben hast, und wenige sind der Arbeiter des Geistes, um sie (die Ernte) einzubringen. Richte Deinen Willen auf die Diener Deiner Verkündigung, daß sie Dich bitten, Du mögest Arbeiter aussenden zur Einholung Deiner Saat.“ (70)

Die Idealgestalt des Verkünder des Wortes Gottes unter den Völkern, dem Judenvolk ebenso wie den Heidenvölkern, ist Paulus. In unserem Sermo steht er ganz in der Schau des Missionarischen. Seine Berufung zum missionarischen Apostelamt erfolgte durch den Herrn. Die Gnade der Bekehrung war zugleich die Gnade der Berufung. Sein Charakter war lauter, er war erfüllt mit einem festen Glauben und mit dem göttlichen Geiste. Körper und Seele waren gestärkt und gestählt gegen jedes Beschwernis und Leiden. Seine Missionsaufgabe und sein Missionsziel bestanden in der Erneuerung der ganzen Welt in Christus, die Paulus nach Narsai allein durchgeführt hat. Paulus legte Christus als Fundament, worauf er das Gebäude der Menschheit errichtete. Die Sünde vertrieb er, die Gnade vermittelte er. Auch heilte er Krankheiten des Leibes. Seine Missionsaufgabe führte er rastlos durch bei Tage und bei Nacht und ruhte nicht bis zu seinem Tode.

Soweit die Grundgedanken des paulinischen missionarischen Persönlichkeitsbildes.

Nunmehr lassen wir die erstmalige Übersetzung folgen.

### Übersetzung

(68)<sup>1</sup> Guter, der den Reichtum Seiner Liebe den Söhnen Seines Hauses austeilt, gib mir, daß ich würdig sei einer geringen Benetzung<sup>2</sup> durch Deine Gnade. O König, der mit der Rüstung des Geistes Seine Heerscharen bekleidet, (69) richte aus meine Gedanken auf das Anliegen

<sup>1</sup> Die Zahlen in Klammern bedeuten die Seiten der Ausgabe Minganas.

<sup>2</sup> Wörtl.: Ausgießens.

Deiner Verkündigung. Großer Geist<sup>3</sup>, der der menschlichen Unzulänglichkeit<sup>4</sup> Verstand verlieh, mache weise meinen Geist, daß er sich Deinen Worten zuwende. Gib Leben der Sterblichkeit durch Sterbliche, erwecke meine Sinne, um zu hören auf die Stimme des Wortes des Lebens. (Göttlicher) Verfasser<sup>5</sup>, der das Buch des Geistes für die Leiblichen besiegelt hat, auf dem Wege Deines Wortes möge meine Zunge mit meinen Gedanken eilen. Mit Dir sollen sich beschäftigen die Sinne und die (inneren Seelen-) Regungen<sup>6</sup>, die Augen und der Verstand, damit sie doch vor der Beschäftigung mit Leermemorien zurückgehalten werden. Dich bitte ich um die Hilfe des (Heiligen) Geistes, der das All bereichert. Gib mir, daß ich in Dir von Deinen Weisheiten berichte. Du erhellst die Armut unseres verachteten Geschlechtes und durch Dich wird die unwissende Welt weise und erhält sie den Verstand. Deine Stimme sucht den Weg des Lebens unter den Sterblichen und wie ein Führer ist Dein Gebot für unsere Unwissenheit. Durch die Botschaft der Söhne Deines Geschlechtes willst Du den Frieden wiederherstellen (zwischen) Himmel und Erde, die unserer Sünde wegen getrennt waren. Zwölf Menschen hast Du erwählt aus dem irdischen Geschlechte und gabst ihnen die Kraft des Geistes, um das All zu stärken. Durch sie hast Du die Tyrannei des Todes und des Bösen niedergeworfen und durch sie hast Du die Höhe und die Tiefe unter Deine Herrschaft gebeugt. Zwölf Felssteine hat Dein Wille aus dem Berge der Menschheit herausgelöst und Du hast sie zu Fundamenten des Hauses Deiner Liebe gemacht. Durch die Zwölfschaft hast Du durch Monate, die dem Jahre dienen, erfüllt und vollendet den Bestand des unsterblichen Lebens. Nach vier Seiten hin hast Du sie zu je zweien ausgesandt und sie dienten der Erde und rissen aus ihr aus das Unkraut des Bösen. Wiederum hast Du 70 auserwählt und sie mit dem Geiste des Lebens ausgestattet. Und sie hauchten in das Antlitz der Welt den Odem des lebendigen Geistes. Und nachdem die Höhe und die Tiefe durch die Stimme Deines Befehles wiedererweckt waren, blühten sie auf und trugen Früchte des Lobes dem Namen (70) Deiner Majestät. Groß ist für Ihn (den Namen) die Ernte der Früchte Deiner Saat, die Du unserer Erde übergeben hast, und wenige sind der Arbeiter des Geistes, um sie (die Ernte) einzubringen. Richte Deinen Willen auf die Diener Deiner Ver-

<sup>3</sup> Wörtl.: Erleuchteter, Erfahrener.

<sup>4</sup> Wörtl.: Kindheit, Unerfahrenheit.

<sup>5</sup> Eine sehr beachtliche Aussage. Gott bzw. der Heilige Geist wird als der Verfasser der Heiligen Schrift bezeichnet. Dem Wortlaut nach steht NARSAI einer Verbalinspiration nahe.

<sup>6</sup> Der Erkenntnisgegenstand wird wahrgenommen durch die äußeren Sinne und die inneren *motus*, die das innere Strebevermögen ausmachen. Daneben treten die inneren Sinne, wie Auge usw. Diese Dreierheit spielt eine ausschlaggebende Rolle für die Glaubenserkenntnis und für die Mystik. Ob die inneren Sinne organisch oder metaphorisch zu deuten sind, ist eine Frage, die im größeren Rahmen noch der näheren Untersuchung harret.

kündigung, daß sie Dich bitten, Du mögest Arbeiter aussenden zur Einholung Deiner Saat. Du hast ausgeteilt den Reichtum der Kraft Deiner Gnade über alle Schichten (der Menschheit) und Du hast alle gerufen, die Guten und die Bösen, zum Gastmahl Deiner Liebe. Du hast die Guten auserwählt, um die Guten anzueifern zum Dienste an der Wahrheit und Du hast Gemeinschaften berufen, die Hoffnung bringen sollen denen, die ohne Hoffnung. Durch die Gerechten offenbarst Du Deine Gerechtigkeit, der Du die Wahrheit liebst, und an den Sündern zeigst Du den Reichtum Deiner Güte. An denen, die sich im Willen (zu Dir) wenden, offenbarst Du unsere Freiheit<sup>7</sup> und an denen, die harten Herzens, zeigst Du und tust Du kund (Deine) Macht<sup>8</sup>. Zwölf folgten Dir willentlich und in der Kraft der Wunder, und Deinen Verfolger überwand Dein Gebot (Wort), trotzdem er nicht wollte. Saulus war aufsässig gegen die Worte Deiner Verkündigung. Und trotzdem er nicht wollte, beugte ihn Deine Erscheinung unter das Joch Deiner Liebe. Ein Eiferer war er, der sich allezeit für das Gesetz einsetzte und das Verdienst des gesetzlichen Lohnes erwartete. Ein Kämpfer war er, der beständig für das Gesetz sich ereiferte, indem er hoffte, (so) im irdischen Lauf (des Lebens) zu siegen. Irdisch kämpfte er im Kampfe der Welten und wußte nicht, daß er ohne den Geist nicht gekrönt wird. Mit irdischen Kampfmitteln war er ausgerüstet, wenn er alle Tage hinabstieg zum Kampfe mit den Sinnen des Leibes. Eine schwache Waffenrüstung besaß er allezeit in seinen Gliedern<sup>9</sup>, und der Wille seiner Seele war (deshalb) gehindert zu siegen. Das große Zeichen des Namens des Schöpfers trug er (zwar) in seiner Seele, und er führte (auch) mit sich ein (bestimmtes) Bekenntnis in seinem Geiste. Ganz Großes bedeuteten ihm alle Verehrungen (Gottes); denn nicht hatte er einen fremden Gott angenommen, sondern den Einen<sup>10</sup>. Mit dieser Auffassung verfolgte er die Verkündigung in der Meinung, daß diese dem Gott des Alls etwas Fremdes wäre. Der Eiferer hörte von einem neuen Gerüchte der Verfolgung von (71) Personen und er setzte sich ein und war entflammt, Schmach über den Namen des Schöpfers zu bringen. Er sah, daß einige Menschen etwas Neues auf der Erde verkündeten, und er zog aus, um sie wie Feinde zu vernichten. Er konnte es nicht ertragen zu sehen, daß der Name eines

<sup>7</sup> Diese Stelle ist für die Bußpraxis interessant. Die Buße bestand in der Umkehr des Willens vom Bösen und in der Hinwendung zu Gott. Dadurch hat sich der Sünder frei für Gott entschieden. Es scheint, als ob NARSAI hierin das Wesen der Buße sieht. Das Bekenntnis wäre dann nicht wesentlich.

<sup>8</sup> Wörtl.: die Kraft über alle Dinge. Das wäre die Macht im Sinne von Allmacht. Für das letzte „und“ schlägt der Herausgeber M i n g a n a „daß“ vor.

<sup>9</sup> D. h. er konnte sich nur auf das Leibliche in seinem Kampfe mit dem Bösen verlassen, da er die geistigen Mittel nicht besaß. Leibliche Kräfte aber waren allein zu schwach.

<sup>10</sup> NARSAI schildert hier die religiöse Einstellung des Saulus, der zwar einen Gott anerkannte, den des AT, aber noch nicht zu Christus vorgestoßen war.

Menschen erglänzte und von allen Mündern als der Name des Schöpfers gepriesen wurde. Der Eiferer brannte gewaltig wie Feuer und beabsichtigte, den reinen Weizen wie Spreu zu verbrennen. Warum denn machen sie (die Christen) eine geschaffene Natur dem Schöpfer gleich<sup>11</sup>? Und warum stellen sie die Wesenheit einer anderen Kraft gleich? Warum bringen sie die Verehrung des Verborgenen einem Leiblichen (Menschen) dar? Und warum wird ein gekreuzigter Mensch mit dem Namen Gottes beehrt? Nicht ertrage ich die große Schmach des Namens meines Gottes, daß die Menschen den Namen seiner Größe einem Gebilde seiner Hände geben. Es wäre nicht richtig von mir, mich abzuwenden und zu schweigen vor der Pflicht, damit ich nicht vom Gesetze angeklagt werde, das dieses vorschreibt. Moses offenbarte mir, daß Dir nicht ein fremder Gott sei und er ließ mich erkennen, daß das bestehende Neue nicht wahr ist. Alle Götter, die nicht erschufen und hervorbrachten Himmel und Erde, sollen ganz untergehen und nicht soll ihr Andenken begangen werden. Mit dieser Anschauung war behaftet der heißspornige und harte Eiferer und verfolgte den Namen Jesu als einen fremden. Er verfolgte Seinen Namen, weil das Haus der Israeliten nicht anerkannt ward, und Er trennte Seine Verkünder vom Volke<sup>12</sup>. Und weil er sah, daß die Verkündigung dem Hause der Fremden anhing, ward der Eiferer entflammt, weil Er auch das Haus der Völker auserwählte. Er nahm die Herrschaft von den Großen, (die) blind gegenüber dem Bösen. Und er (Saulus) zog aus und verfolgte das Licht, das die Finsternis des Irrtums verscheuchte. Der Eiferer schritt auf dem Wege der Völker, um das Licht zu verfolgen. Und plötzlich zuckte ein Strahl auf und traf ihn und warf ihn nieder. Mit der Rute des Lichtes traf der Gütige jenen Eiferer, Der sich ihm offenbarte, daß er von dem, der Ihn haßte, gezeißelt würde. Den Pfeil des Lichtes warf Er auf ihn und traf ihn in die Augen, und er nahm Sein Licht auf, der beabsichtigte, das Licht des Alls zu verfolgen. (72) Durch das Licht führte Er den, der das Licht verfolgte, zu seiner Erleuchtung und traf ihn in sein Angesicht und brachte den in Erregung, der seinen Namen verfolgte. Es erlosch und wurde blind das Licht seiner äußeren Augen, und es erhob sich sogleich das verborgene Licht in seinem Geiste. Er sah das Licht, das das Licht der Sphäre der Sonne verdrängte, und hörte eine Stimme, die die süßeste und lieblichste von allen Stimmen war. „Saulus, Saulus“, rief Er ihn leise an, als ob Er ihn kannte, und zeigte ihm, daß Er um seinen Eifer gegen Seine Lehre<sup>13</sup> wußte. „Warum verfolgst du Mich, Beschnittener dem Leibe und Unbeschnittener der Seele nach? Und warum rottetest du den Namen Meiner Herrschaft als einen fremden aus? Warum bist du ganz feindlich Meinen Verkündern und dürstest du nach dem Blute Meiner Boten, da sie dir

<sup>11</sup> Saulus wird hier in einem Selbstgespräch vorgeführt.

<sup>12</sup> Das Er bezieht sich auf Christus, bzw. auf Seinen Namen.

<sup>13</sup> Wörtl.: Worte.

(doch) nichts getan haben? Warum willst du einreißen die Höhe des Gebäudes der Liebe und verwirren den Frieden, der gekommen ist, um die geteilte Welt zu befrieden? Warum kämpfst du mit einem Starken, der den Tod überwältigt hat? Und warum wirfst du die Pfeile deines Hasses auf Den, Der das All besiegt hat? Zu stark ist für Dich der Mann (= Gegner = Christus), um Ihn zu durchbohren mit den Stacheln, und nicht kannst du den Kampf aufnehmen mit den Sinnen gegen die Geistesmenschen. Zu schwach ist deine Natur, um zur Höhe vorzudringen, dahin, wo Ich bin. Und nicht bist du fähig, zu Mir emporzusteigen, da du fleischlich bist. Warum verfolgst du Mich wie einen Toten, entbrannt im Eifer? Und warum schmähest du Meinen geehrten Namen vor den Menschen<sup>14</sup>? Warum ereiferst du dich für das Gesetz, den unvollkommenen Schreiber<sup>15</sup>? Verlasse die Unvollkommenheit<sup>16</sup> und komme und nähere dich der Vollkommenheit. Nicht bin Ich tot, wie du meinst, sondern lebendig. Und durch Mich erstehen das versprochene Leben und der Friede des Alls. Auch wenn Ich von den Aufrührern ungerechterweise getötet ward, so lebe Ich doch in einem neuen Leben ohne Ende.“ Dieses sprach die lebendige Stimme zu einem Sterblichen. Und Furcht ergriff ihn, und er wurde erregt und verwirrt durch die Stimme und das Licht. Durch zwei Zeugen zeigte der Lebendige Seine Wahrheit den Toten. Durch die Stimme und das Licht offenbarte Er Sein Leben und Seine Herrschaft. Durch die Stimme belehrte Er ihn, daß Er nicht tot war, wie er meinte, und durch das Licht zeigte Er die Wahrheit Seiner Verkündigung. Der Eiferer meinte, er verfolge einen toten Menschen, und er sah an Ihm, daß eine Krone bereitet war in der Höhe und Er über das All herrsche. In großem Glanze zeigte Er sich vor (73) Seinem Verfolger geheimnisvoll in der Offenbarung der Vollendung<sup>17</sup>. Jenes Geheimnis der Glorie zeigte Er im Geiste, nicht in sichtbarer Schau; denn nicht kann der Leib mit den Sinnen jenen Glanz schauen. Die körperlichen Augen haben nicht eine Person gesehen, sondern das Geheimnis des sich offenbarenden Abbildes Dessen, Der in der Höhe verborgen ist. Durch das plötzliche Licht war er fähig, Ihn und das, was mit Ihm, zu sehen, und der Sinn der Worte wurde nur von ihm verstanden. Er und auch sie (= die Genossen) sahen das Licht und hörten eine Stimme. Ihnen (= den Genossen) war die Stimme ein Zeichen für Den, Der in der Stimme verborgen. O Wunder, das an Saulus vollzogen wurde, der die Stimme des Verborgenen hörte, und Er war offenbar und das, was mit Ihm. O Ohr, indem es gewürdigt ward, war es (doch) nicht würdig. Und einer verstand und der andere stand da wie ein Unverständiger. Sie hörten die Stimme, die vernehmbar war wie ihre Rede, und verborgen

<sup>14</sup> Wörtl.: den Sichtbaren.

<sup>15</sup> Das Gesetz des AT hat sich nach NARSAI gleichsam selbst geschrieben, daher ist es unvollkommen. Der Schreiber der Heiligen Schrift aber ist Gott selbst.

<sup>16</sup> Wörtl.: Jugend.

<sup>17</sup> D. h. Christus zeigte sich Saulus als der erhöhte Christus.

war ihre Kraft<sup>18</sup> vor dem Ohre und dem Geiste. Einer hatte gehört und mit dem Gehörten auch dessen Sinn (aufgenommen) und ein anderer vernahm etwas, das seiner Einsicht verborgen war. Saulus hörte und verstand den Sinn dessen, was er hörte, und seine Genossen ergriff Verwunderung über die Verschiedenheit der Stimme. Mit ihm allein redete Er in geheimnisvoller Weise wie (mit) einem Hausgenossen, der weiß und das Geheimnis seines Herrn bewahrt. Die Stimme belehrte ihn, daß er unnützerweise mit Ihm streite, und Er zeigte ihm in einer Offenbarung, daß es nicht geziemend sei, gegen Ihn zu kämpfen. Und er vernahm und hörte und vollführte das, was er hörte, und er wandte sich in Liebe zu Jenem, Der ihn in gütiger Weise gerufen hatte. „Wer bist du, o Herr“, wandte sich Saulus an Den, Der ihn gerufen hatte, „wer bist du, der Du verborgen, und geoffenbart ist Deine Stimme durch die Tat.“ „Ich bin Jesus, Den du verfolgst“, antwortete der Gütige, „Ich bin Der, der gestorben, und die Kraft, mit der Mich Seine (= Gottes) Liebe bekleidete, hat Mich wieder zum Leben erweckt. Ich bin Der, Den der Same Abrahams am Holze gekreuzigt hat, und du hast mit Mir die sterblichen Menschen<sup>19</sup> gekreuzigt, die Ich durch Mein Leben (wieder) zum Leben geführt habe. Ich bin Der, Der Ich mit Meinem Blute hinabgestiegen bin zur Tiefe der Scheol und aus ihr befreit habe die lange Zeit Gefesselten, die der Tod gefangen hielt. Mich verschmäht du wie einen Toten, der gestorben und aufgelöst ist. Siehe und sei einsichtig, daß Ich lebe in einem Leben ohne Ende. Siehe, Ich habe dir die Kraft Meines Sieges durch die Tat gezeigt. Höre auf, (74) die Kraft zu verfolgen, die zu stark für dich ist. Siehe, warum habe Ich mit dir in gütiger Weise gesprochen und nicht an dir Vergeltung geübt für die Schmach, die du Mir angetan? Bis jetzt hast du ohne Barmherzigkeit Mich in Meinen Boten verfolgt. Ziehe dein Schwert zurück und höre auf mit dem Morden Meiner Diener.“ Der Zornentbrannte sah die Flamme, die in den Worten verborgen, und der Zorn seines Eifers machte ihn bedächtigt<sup>20</sup>, und er wurde ruhig und friedlich. Er stieg herab von der Höhe seines törichten Stolzes, auf der er stand. Und er legte an das Gewand der Demut und schämte sich. Seine Stimme wandte sich von den Schmähungen zum Bekenntnis hin und er begann, klagende Stimmen der Reue seiner Seele hervorzubringen. „Wer bist Du denn, Herr?“ Und er nannte Ihn Herrn, ohne es (eigentlich) zu wollen. Und es antwortete eine Stimme, die lieblicher als die Seine: „Ich bin Jesus.“ — „Wer bist Du, daß die Stimme Deiner Worte furchterregend und die Seele ängstigend ist? Denn ein kleiner Wink von Dir ist mehr als ein Blitz in (Deinen) Angelegenheiten. Wer bist Du, Mann des Lichtes, das Deinem Befehle vorausseilt? und Du führst in die Bande des Feuers<sup>21</sup> den, der Dich haßt. Wer bist Du, Der Du wohnst

<sup>18</sup> D. h. der Inhalt der Stimme.

<sup>19</sup> Wörtl.: die Sterblichkeit.

<sup>20</sup> Wörtl.: rief ihn an.

im Lande droben und Dessen Wort auf der Erde (ist)? Und Dein Wink befiehlt den Himmlischen und den Irdischen. Nicht mein ich, daß Du im Himmel (bist), sondern ich meine, Du seiest auf der Erde. Nicht vermeine ich, daß Du das Haus des Lebens bist<sup>22</sup>, sondern ich hielt Dich für tot. Verlasse mich, der ich gesündigt habe (darin), daß ich Deinen Namen und Deine Boten verfolgt habe, und rechne es mir nicht an, daß ich Deine Glorie, die Dir gebührt, geschmäht habe. Die Unwissenheit hat mich vor der Einsicht blind gemacht. Und meine (inneren Seelen-) Regungen waren verfinstert und nicht habe ich geachtet auf den Glanz Deines Lichtes. Doch Du wolltest und Deine Liebe rief mich zu Deiner Weisheit<sup>23</sup>. Nicht werde ich (mehr) arbeiten für das Gesetz, sondern in Deiner Liebe. Verlassen sind das Gesetz und seine Verpflichtungen, die mich blind gemacht haben; denn nicht gibt es den Lohn für meinen Willen, der seine Last und Hitze trägt. Unter Deiner Herrschaft soll mein Geist geistig tätig sein und unter das Zeichen Deiner Verkündigung beugen sich meine (inneren Seelen-) Regungen.“ Der Gütige sah ihn, den Er schaute, noch bevor Er seine Seele traf mehr noch als mit der Berührung seiner Augen. Er sah ihn, daß er bereit war, (75) Ihm zu dienen mit Leib und Seele<sup>24</sup>. Und er besiegelt ihn mit Seinem Namen<sup>25</sup> und nannte ihn Seinen Arbeiter des Geistes. Er (Saulus) sah, daß Er ihn schlug mit dem, worin er gesündigt, und Er (Christus) erbarmte sich seiner in barmherziger Liebe und gab ihm das Leben in der Hoffnung der Bußgesinnung<sup>26</sup>. Er stärkte ihn durch das Versprechen der Vergebung der Sünde, das Er ihm machte, und reichte ihm die Hand zur Gemeinschaft mit Seinen Boten. „Erhebe dich, Saulus, und tritt ein in die Stadt zu Meinen Boten, damit du dort lernst die verborgenen Geheimnisse, die unerreichbar für dich. Erhebe dich, tritt ein und sieh die Verfolgten, die du aus dem Volke ausgestoßen hast, trotzdem die Kraft in ihnen unter den Völkern aufleuchtete. Geh zu den Menschen, die du für Irrgläubige gehalten hast, und lerne von ihnen die geoffenbarte Wahrheit der Kraft des Schöpfers. Geh, indem die Rute, die dich schlug, an deinem Auge sichtbar ist<sup>27</sup>, und zeige ihnen das Zeichen Meiner Herrschaft, und sie werden dich aufnehmen; denn ihnen habe Ich gegeben die Schlüssel der Barmherzigkeit und des Gerichtes. Geh zu ihnen, bitte und siehe, sie werden dir das Tor des Lichtes öffnen. Ich habe sie gemacht zu Verwaltern des Schatzes des Geistes. Nähere dich ihnen und sie werden dich aufnehmen am Tore Meiner Herrschaft.“ Durch das, was er vom Gütigen gehört hatte, war der Eifer

<sup>21</sup> der Gehenna.

<sup>22</sup> d. h. lebendig bist.

<sup>23</sup> Rief mich zu Dir.

<sup>24</sup> Wörtl.: mit den (äußeren) Sinnen und den (inneren Seelen-) Regungen.

<sup>25</sup> Taufe?

<sup>26</sup> Wörtl.: in der Hoffnung auf Buße. Gemeint ist die Hoffnung, die in der Buße selbst liegt, insofern Gott Verzeihung gewährt.

<sup>27</sup> Wörtl.: steht.

erloschen und er ging als Blinder zu den Jüngern, wie (ihm) befohlen. Drei Tage fastete er, indem er weinte und sich beklagte, und er bat, daß ihm das Licht seiner Augen wiedergeschenkt würde. Am Ende seines Fastens ward er gewürdigt des Schauens der Offenbarung des Geistes und er wurde gefestigt durch den Boten (Christi), der seinen Schmerz heilte. Der Mann sagte ihm, daß sein Name seine (des Saulus) Gesundheit verkündete, und durch das Auflegen seiner Hand floh die Finsternis von seinen Augen. Durch das Sehen offenbarte er sich ihm auch als Arzt, der zu ihm gesandt ward. „Geh, erwecke den toten Saulus, der das Leben verfolgt. Geh, öffne mit seinen Augen auch seine Gedanken, daß er sehe mit seinen Augen und mit seinem Geiste das Licht Meiner Lehre. Geh, laß ihn hören (76) die Stimme der Erneuerung des Leibes und der Seele.“ Und siehe, geweckt wurden die Sinne seines Leibes und die Regungen seiner Seele. „Geh und mache weise den erleuchteten Schreiber des (Neuen) Bundes und den Schreiber führe geistig ein in Meine neue Lehre. Geh, sage ihm, der dem Gesetze folgt, daß es keinen Lohn gebe im Stadion der (Gesetzes-) Verpflichtungen. Enthülle und erkläre dem Streiter, der stolz auf die Beschneidung, daß dir (sic!) die Besiegelung des Leibes<sup>28</sup> nicht die Krone der Reinheit gibt.“ Ananias hörte, daß Er ihn zu Seinem Verfolger sandte, und er ward verwundert und zweifelte, ob ein Wolf sich in ein Schaf verwandeln (könne). „Herr, ich höre von Vielen über diesen Mann, wieviel Böses er Deinen Verkündern zufügt. Wie soll ich hingehen zu dem Verfolger, der Deinen Namen verfolgt, und wie soll ich das Geheimnis Deiner Liebe Deinem Schmäher kundtun? Wie soll ich die Stimme der Auferstehung dem, den nach unserem Blute dürstet, nahebringen und wie soll ich aussäen Hoffnung und Liebe in den, der unsern Frieden stört?“ „Erhebe dich und geh“, sagte der Herr zu Ananias, „denn nicht ist er ein Wolf, wie du meinst, sondern ein Schaf. Das Aussehen eines Wolfes ist äußerlich, dem Scheine, nicht der Wahrheit nach. Auch als Verfolger ist er kein Verfolger, sondern ein Verfolgter. Er ereiferte sich, weil er glaubte, daß er es für die Wahrheit (tue). Und es fehlte nur ein Wink, und siehe, er näherte sich der Vollkommenheit (Wahrheit). Ein auserwähltes Gefäß ist er, der auserwählt und erprobt ist für den Willen des Verborgenen. Und nicht ist in ihm eine Makel am reinen Golde der Lauterkeit seiner Seele. Laut wird seine Stimme Meinen Sieg in allen Teilen der Erde verkünden und Ich werde ihm Meine Kraft zeigen in der Tat vor den Menschen. Durch seine Worte wird er die Mauer des Gesetzes der Vorschriften niederreißen und die Völker einführen in die Gemeinschaft derer des Hauses Abrahams. Durch den Schall seiner Stimme wird er die Erde bewässern, daß sie Früchte bringt und durch seine Worte wird er die Toten auferwecken, die durch die Sünde gestorben sind. Ich kenne ihn, wie sehr er bereit ist, Leiden zu ertragen, und nicht zweifle Ich daran, daß er zu jeder Zeit für Meine Lehre sterben (will). Seine Liebe ward zuvor von Mir geprüft, wie fest sie sei. Und ich

<sup>28</sup> Durch die Beschneidung.

kenne ihn, daß er vor Schwierigkeiten nicht erlahmt. Er ist Mir ein guter Freund, dessen Liebe mit seinem Geliebten verbunden ist, und nicht läßt sein Eifer nach in Verleumdungen. Ein Kämpfer ist er, der weiß (77), daß er geistig siegt, und der Wille seiner Seele geht nicht im Irdischen auf. Er ist ein ausgezeichneter Arbeiter, der beständig kämpft gegen das Feindliche, und nicht legt er ab die verborgene Waffenrüstung von seinem Geiste. Und weil ich sah, wie sehr die Beständigkeit seiner Seele gefestigt war, habe Ich ihn auserwählt und ihn besiegelt mit dem Siegel des Geistes, wie er es verdient.“ Der Jünger vernahm das Zeugnis des großen Lichtspenders. Und er nahm an und stimmte zu, weil der Wahrheit entsprach, was gesagt wurde. Er setzte Vertrauen in das, was er über den Verfolger hörte, und ging zu ihm, daß er wiederum durch Taten gefestigt würde. Er trat ein und sagte zu ihm mit sanfter Stimme, wie ihm aufgetragen war: „Saulus, mein Bruder, unser Herr schickt mich, zu dir zu gehen. Jener schickt mich, der dich ‚Saulus‘ rief, damit durch meine Gegenwart dir das Licht deiner Augen wiedergegeben werde.“ Der Erkrankte wurde aufmerksam auf den Arzt des Geistes, der zu ihm gesandt ward, und er wünschte, ihm entgegenzugehen, als er eine Stimme hörte, die der glich, die ihn rief. Und der Arzt sah den Erkrankten, der sich über den, der ihm entgegenkam, freute. Und er zögerte nicht, das Heilmittel des Lichtes seinen Augen zu geben. Er legte seine Hand auf seine Augen, die erkrankt waren, und er nahm von ihnen den Schleier der Finsternis, der das Licht verdrängte. In dem Lichte wird sein (Sauls) Licht aufgehoben, und sein Licht war finster, und Er wandte das Licht seinem blinden Diener zu und gab ihm das Licht<sup>29</sup>. O Licht, das alles erleuchtet, was Es will, und das Licht dessen, den er (Saulus) verabscheute, macht Es finster durch seine Strahlen. O Wunder, indem das Licht die Augen erleuchtet, machte der Strahl Seines Lichtes die Augen Sauls blind. Das Licht nahm hinweg das Licht dessen, der das Licht verfolgte, und wiederum gab Er ihm ein zweifaches Licht in Augen und Verstand. Durch die Handauflegung des Arztes des Geistes floh die Finsternis, und es kam das Licht wieder und erfreute Augen und Geist. Er (Saulus) sah und verstand das, was er hörte, wie sehr es erhaben, und er schrieb es mit der Feder des Geistes in seine Gedanken(welt). Er wurde getauft und gereinigt und legte ab die Last der (Gesetzes-) Verpflichtungen und legte an (78) das Gewand der Gnade, das der Geist ihm gewoben. Er zerbrach das Siegel, mit dem er durch das Gesetz besiegelt war<sup>30</sup>, und er besiegelte seine Seele mit dem neuen Siegel des Namens der Gnade<sup>31</sup>. Der Ver-

<sup>29</sup> Der Text spricht von der Erscheinung des Herrn vor Damaskus und der Heilung der Blindheit des Saulus durch Ananias.

<sup>30</sup> D. h. durch die Beschneidung.

<sup>31</sup> Der Text deutet hier das Problem der Taufe Pauli an. Mit dem Lichte der Augen, das Paulus durch Ananias wiedergegeben wurde, überflutete sogleich das innere Licht der Gnade die Seele Pauli. In diesem Augenblicke empfing Paulus die Taufe durch den Beauftragten des Herrn, Ananias.

folger wandte sich ab und begann niederzureißen, was er aufgebaut hatte, indem er seine eigene Auffassung<sup>32</sup> verwarf. Auf Grund des Gesetzes klagte er das Judentum an, und er wies nach, wie gering es der Gnade gegenüber (sei). Durch Taten verkündete er den Beistand des Geistes und machte offenbar die Kraft des Verborgenen durch die Verkündigung. Das beschnittene Volk sah den Beschnittenen, der (jetzt) seinen Namen verfolgte, und es erregte sich und ward verwirrt, welches (wohl) der Grund sei, weshalb er das Volk verließ. Die Söhne Abrahams sahen den Sohn Abrahams, der seinem Volke den Rücken kehrte. Und er begann, die getrennten Völker zur (wahren) Liebe Abrahams zurückzuführen. Verwundert waren die Beschnittenen und die Unbeschnittenen über seine Veränderung und beide Seiten waren erfüllt mit großer Furcht vor ihm. Das Volk wunderte sich, wie er gegen sein Volk auftreten könne. Und es fürchteten sich vor ihm auch die Jünger, ob es (etwa) List sei. Durch Taten zeigte er die Wahrheit seiner Verkündigung, daß er nicht dem Scheine, sondern der Wahrheit nach die (innere Wesens-) Änderung besitze. In Wahrheit bekleidete er sich mit dem herrlichen Gewande des Glaubens und ward geistigerweise mit ihm geschmückt, verborgen und offenkundig. In Liebe und Barmherzigkeit vollendete er seine Seele für den Dienst an der Wahrheit. Und er zog die Waffenrüstung an und stand im Kampfe gegen den Irrtum. Er sah, daß er seinen Kampf nicht gegen sichtbares Fleisch führte, und er bewaffnete seine Seele geistigerweise gegen den (falschen) Geist. Der König gab ihm eine Waffenrüstung des Geistes, in ihr zu kämpfen, weil Er erkannte seine (Pauli) Liebe, die geistigerweise kämpfen wollte. Gleich einer glänzenden Macht setzte Er ihn unter Seine Heerschar, und Er sah, daß er gegen die Leiden des Körpers und der Seele abgehärtet war. In seinem Eifer wollte er die Größe seiner Kraft zeigen, wenn er einen Angehörigen seines Volkes mit eigenen Waffen schlug, wie sehr er hier zu Hause ist<sup>33</sup>. Mit jedem führte er den Kampf geistigerweise und besiegte ihn und gab ihm den Lohn als Sieger<sup>34</sup>. Er erneuerte die (ganze) Welt, und (zwar) er allein. Und alle Volksschichten wurden überwunden, die gegen die Wahrheit (standen), und es siegte der Apostel. Er nahm den Kampf auf mit den Geistigen und Körperlichen<sup>35</sup>. Und er beugte nieder und brachte in Furcht (79) alle religiösen Gemeinschaften; denn seine Stimme war erhaben. Es versammelten sich die Irdischen und die Himmlischen, um auf ihn zu schauen, indem er gegen alle stillen und sichtbaren Leiden kämpfte. Nicht wollte

<sup>32</sup> Wörtl.: Worte.

<sup>33</sup> Der Sinn: Paulus wollte nachweisen, daß das Gesetz des AT vom Judentum nicht richtig aufgefaßt wurde. Die Deutung des Gesetzes, d. h. der Theologie des AT, kann nur eine christliche sein. Paulus wollte die Angehörigen seines Volkes zum wahren Verständnis des AT bringen, indem er sie mit ihren eigenen Waffen zur christlichen Überzeugung zu führen versuchte.

<sup>34</sup> Den Lohn der Wahrheit.

<sup>35</sup> D. h. mit denen, deren Weltanschauung mehr geistiger oder materieller Art war.

er den Kampf aufgeben bei Tage und bei Nacht, bis daß das Zeichen des Todes kam und er von seiner Mühe ausruhte. Nicht legte er die Waffenrüstung ab, die ihm der König gegeben hatte, um in ihr zu kämpfen, bis er die Gattungen des Bösen vollends vernichtete. Nicht schlief er und rastete er, indem er auf dem wogenden Meere schiffte, damit nicht der von ihm gesammelte Reichtum von den Wogen verschlungen werde. Er wachte zu jeder Stunde und bewahrte seinen Schatz vor den Dieben. Und mit der Stimme seiner Worte eiferte er seine Genossen an. Gesund war sein Körper mit seinem Geiste im Glauben, und er heilte mit seinen Worten die Schmerzen des Leibes und die Flecken der Seele. Mit den Gewändern seines Leibes heilte er die Körper der Kranken und mit dem Odem seines Mundes vertrieb er das Böse aus den Seelen. Die Niedergeworfenen erhob er und gab die Hand denen, die gefallen, und gab das Heilmittel der Buße der Seele den Verwundeten. Er rief und richtete auf die Trägen, die sich erhoben und eifrig wurden. Er stützte und erhob die, die sich in der Buße gedemütigt hatten. Mit allen und in allem machte er sich gleich, damit er das All zum Leben erweckte. Und alle Schichten fügte er durch seine Hilfeleistungen zusammen. Seine Liebe war ausgegossen und er bot dar und gab den Reichtum seiner Worte. Und er lud alle Schichten ein, um von ihm bereichert zu werden. Nicht verließ er ein Volk, ohne daß er ihm von seinen Schätzen ausgeteilt hätte, und kein Königreich, ohne daß die Kraft seiner Weisheit es geheilt hätte. An allen Orten hörte man merkbar seine Stimme und man versammelte sich zu ihm von allen Seiten, um ihn zu hören. Viel angenehmer war die Stimme seiner Worte als alle Stimmen, indem er die Dreifaltigkeit in den Ohren aller Menschen besang. O Zither, auf der der Gesang des Geistes sich fand, so daß sie die Geistigen (im Himmel) und die Körperlichen (auf der Erde) erfreute. O Trompete, die alle Tage sang und nicht ermüdete. Und wenn sie nachlässig wurde, regte er sie an, indem er auf ihr sang. O Tuba, die (alle) an einem Orte zusammenbrachte und ihre Stimme an allen Orten erschallen ließ wie ein Freund. Ihre Teile umgürteten sich mit seinem Geiste nach allen vier Teilen der Erde hin, und er versammelte sie, um das Wunder seiner Verkündigung zu hören. (80) Durch Taten ward durch ihn das Zeugnis für seinen Herrn vollendet, daß er ein auserwähltes Gefäß (sei), der auserwählt und geprüft im Feuerofen des Geistes. Er erwählte den (göttlichen) Willen, der ihm zuvor in allem geoffenbart war<sup>36</sup>, und erteilte mit seinen Händen den Schatz des Geistes Seiner Verkündigung aus. Er (Christus) machte zu nichts die Beschneidung, das Siegel des verweslichen Fleisches, und Er besiegelte ihn mit dem Geiste, damit er geistig arbeite. Er veränderte den Namen dessen, der mit dem natürlichen Namen genannt wurde, und nannte (ihn) Paulus, den gelehrigen, der überzeugt war und überzeugte.

<sup>36</sup> Es ist der Wille des Herrn, der Paulus in der Erscheinung sich kundgab inbezug auf die künftige Aufgabe des Paulus.

Mit seinem Namen ward sein Geist gedeutet, der seinen Namen vollendete. Und durch Taten vollendete er seinen Namen und seine Auswählung. Nach allen Seiten hin legte er den Namen des Judentums ab und in allem bekleidete er sich mit Christus, dem erhabenen Namen. Vor allem liebte er den Namen, der seinen Namen veränderte, und setzte nicht etwas anderes an die Stelle dessen, der ihn erwählte, als Ihn selbst. Im Namen Christi bestand er alle Bedrängnisse und in Ihm kämpfte er und besiegte er den Irrtum und seine Anhänger. Diesen Namen nahm er zum Fundament seiner Verkündigung und über Ihm vollendete er das Gebäude der Menschheit, die an Seinen Namen glaubte. Herrlich war sein Bauwerk, und glänzend und begehrenswert die Höhe seiner Lehre<sup>37</sup>. Und niemand baute das Gebäude der Wahrheit besser als er. „Ich aber setze als Weiser die Mauer der Wahrheit.“ Jeder Mensch sieht, wie er baute zur Vollendung hin. O Erbauer, der das Fundament des Glaubens legte und wie mit festen Banden (es) vollendete, und er erbaute die Hoffnung und die Liebe<sup>38</sup>. O Kämpfer, der den Kampf mit allem aufnahm, und alles durch die Kraft seines Glaubens besiegte. O Kämpfer, geistig ausgerüstet, und kämpfte und stimmte innerlich überein mit dem Zeichen Christi. Wer kann mit Worten den Sieg deiner Mühen schildern und wer kann darstellen deine Schönheiten (Wahrheiten) in den (heiligen) Büchern? Kein Geist kann die Höhe deiner Mühen erreichen; nur der, der dir gleicht in (äußeren) Sinnen und (inneren Seelen-) Regungen. Kein Mensch gelangt dahin, (81) wohin du gelangt bist, wie du gesagt hast; doch Er nahm die Sterblichkeit nicht von deinem Leben. Zum dritten Himmel führte dich der (göttliche) Wink, und Er sprach mit dir verborgene Worte, die mit der fleischlichen Zunge nicht aussprechbar. O Fleischlicher, der, indem er fleischlich war, sich in die Luft erhob. O Sterblicher, der der Stimme der Unsterblichen gewürdigt ward. O, der geehrt ward durch Auszeichnungen, die höher als er. Und er verdemütigte sich wie ein Unwissender, der zu nichts würdig. O Wanderer, der nach Eden gelangte, ohne daß er wanderte. Und er hörte eine redende Stimme, die unaussprechlich. Was hast du gesagt, Paulus, Erwählter, dessen Frage (uns) nicht faßbar? Wie kann der hören, der zum Hören nicht fähig? Offenbare uns, Mann, was du gesagt hast, dessen Hören unverständlich. Durch welche Sinne wurdest du gewürdigt, allein Ihn zu hören? Wenn es unmöglich zu sprechen, warum wurde gesprochen? Und wenn gesprochen wurde, dann ist (man auch) fähig, seine Stimme zu hören. Wenn du gewürdigt wardst, etwas Unausprechliches zu hören, dann hast du auch den Sinn des Gehörten verstanden. Ob ich gehört und begriffen hätte die Kraft dessen, was ich hörte? Doch für Sterbliche ist es zu schwer, so zu hören. „Auch ich<sup>39</sup> hörte; nicht mit den Sinnen des Fleisches hörte

<sup>37</sup> Wörtl.: Worte.

<sup>38</sup> NARSAI kennt die Dreiheit der göttlichen Tugenden.

<sup>39</sup> Paulus.

ich, sondern im Geheimnisse einer Stimme, die die Unsterblichen besitzen. Im Geheimnisse jener Stimme, mit der sie in jener Erschaffung lobpreisen<sup>40</sup>, hörte ich, was ich hörte, nicht mit dem Leibe. Im Geiste hörte ich die Zithern der Höhe geheimnisvoll, die geistigerweise die Kraft der Wesenheit priesen. Herrlich und bewunderungswürdig war die Stimme der Laute ihrer Lobpreisungen. Und nicht sättigte sich der Verstand, jene Süße zu hören. Nicht genügte das Ohr des Fleisches für jenes Hören und nicht konnte die Zunge sprechen wie deren Stimmen. Etwas Neues geschah an mir allein, nicht meinethwegen, der ich gewürdigt ward, jene Schöpfung geheimnisvollerweise zu sehen. An mir wollte Er zuerst den Reichtum Seiner Erbarmungen zeigen, (82) um in meine Hände eine gute Hoffnung für die Sterblichen zu legen. Zu dieser Aufgabe bin ich gewürdigt worden inbezug auf das, was zu erhaben für die Sterblichen; denn durch mich soll das Menschengeschlecht zur Hoffnung des Lebens aufgerufen werden. Und deshalb hat mich die Erscheinung bis nach Eden geführt, daß ich hingehen und sehen und bringen soll die Verkündigung jener Schöpfung. Daß ich hinging, weiß ich; aber wie ich hinging, weiß ich nicht; denn die Erscheinung wollte mich nicht erkennen lassen, wie ich hinging. Nicht wollte Er mir offenbaren, ob die Glieder von der Seele beseelt seien; denn auch das ließ Er im Ungewissen, daß ich mich selbst erkenne. Außerhalb der Ordnung wollte Er sich mir zeigen als einen Geringeren<sup>41</sup>. Damit ich nicht über meine unwertige Natur in Irrtum gerate, hinderte Er mich hieran. Als ich die Stimme hörte, war mir auch der Sinn klar. Ob ich dort mit Leib und Geist war, weiß ich nicht. Und ob ich etwas (wirklich) hörte, ist mir verborgen. Warum zweifelt derjenige, der (gerne) wissen möchte, wie ich hingekommen bin? Ich bin dorthin gekommen und dorthin gelangt, wie ich sagte: Glaube und vertraue. Und ich hörte auch das, was ich berichtete, zweifle nicht. Nicht die Eitelkeit führt mich dazu, das Lob meiner Taten zu singen. Der Eifer der Toren zwingt mich, mich dessen zu rühmen, was erhabener als ich. Aus diesem Grunde möchte ich erklären, was ich gesehen habe, daß ich die Hoffnung für die, die ohne Hoffnung, in den Gütern, die dort oben, besitze.“ Wer würde sich nicht des (dieses) Wortes des Paulus annehmen, der hörte und überzeugt war. Und nicht(s) verbarg er und täuschte (nicht) seine Genossen in dem, was er hörte. Wer würde sich nicht beschäftigen mit dem Inhalt der Worte des Schreibers des Geistes und darlegen und sichtbar machen die verborgenen Geheimnisse vor seinen Schülern? Wer würde nicht vor seinem Geiste wägen den Ausdruck des Wortes dessen, der in seinem Innern und Äußeren<sup>42</sup> seinem Siege entgegenteilte? Wer würde nicht den Haß seiner Seele durch die Schönheit seiner (Pauli) Worte überwinden und seine Flecken sehen durch die Schau seiner Schön-

<sup>40</sup> In der Erschaffung der Geister.

<sup>41</sup> Als Er wirklich ist.

<sup>42</sup> Wörtl.: mit seinen (inneren) Regungen und Gliedern.

heiten? Wer wollte nicht bauen auf dem Bekenntnis seines Glaubens, daß er die Geister der großen Leidenschaften vertreibe, damit sie es (das Bekenntnis) nicht erschüttern? Wer wollte sich nicht bekleiden mit der Waffenrüstung des Geistes in seiner Ordnung, damit er nicht ermüde vom Kampfe bis zu seinem Tode? Wer würde nicht auf dem Wege schreiten, der zur Höhe emporführt, daß er erreicht (und) hingelangt zur Höhe (83) ohne Beschwerneis? Wer bindet nicht die Regungen seiner Seele durch den Glauben und beschäftigt sich (nicht) mit der Hoffnung und denkt (nicht) nach über die unzerstörbare Liebe? Wie kann der, der in seinen (Pauli) Schriften gelesen, (noch) Unrecht tun, der nicht von ihm profitierte, auch wenn er Worte anstatt Taten (setzen würde)? Wie kann der, der seinem Siegeszeichen entgegeneilt, sich abkehren, so daß Er ihm nicht die Krone des Sieges gibt, wie er (sie) verdiente (an sich)? Wer kämpft den Kampf der Wahrheit wie Paulus und wer ist würdig der Krone der Glorie, (die) erhabener als er? Wer ist weise im Geistigen wie sein Geist? Und wer (kann) über das Zukünftige berichten, wie er geschrieben? Wer gleicht (ihm) inbezug auf das Siegeszeichen, das der König errichtete? Und wer müht sich um den Sieg wie er? Wer arbeitet ohne Nahrung wie seine Arbeit (ohne Nahrung geleistet wurde) und nahm keinen Lohn (in) Naturalien? Wer läuft nicht im geistigen Stadion und würde nicht den Willen seiner Seele vom Irdischen lösen? Zur Morgenzeit arbeitete er geistig und setzte seine Mühe ununterbrochen<sup>43</sup> bis an das Ende seines Lebens fort. Er begann mit dem Laufe der Verkündigung in seiner Jugend und vollendete seinen Weg in Ketten und in seinem Alter. Paulus war sogar als Greis ein Gefangener für die Wahrheit. Welcher Mund kann dir berichten, wie es dir wünschenswert<sup>44</sup>? Ein kleiner Geist geht mit dir ein wenig über und (dann) wird sein Flügel schwach, um zu dir zu fliegen, dahin, wo du bist<sup>45</sup>. Einer kann dir die Krone des Sieges reichen, Jener, Den du lieben sollst vor allen Dingen, wie es Ihm geziemt. Die Erscheinung, die dich erwählt hat<sup>46</sup>, kann dir als Lohn deine Liebe hervorsprießen lassen, Jener, auf Den alle Mühen vor allem, was ist, abzielen. Die Barmherzigkeit Seiner Liebe erbarmt sich deiner und liebt dich und nennt dich Sein (eigen) und gibt in dir die Kraft zu siegen durch das Seine wie durch das Deine<sup>47</sup>. Nicht dein ist es zu siegen (84) über die Leidenschaften ohne Seine Kraft; denn zu schwach ist die Natur der

<sup>43</sup> Wörtl.: wie einen Tag.

<sup>44</sup> Wörtl.: so, wie du bist.

<sup>45</sup> Sinn: Ein kleiner Geist vermag nicht dahin zu gelangen, wo die Seele des Gläubigen weilt, im Übernatürlichen.

<sup>46</sup> Hier wird der Gläubige angesprochen, dessen Erwählung durch die Glaubensgnade geschah.

<sup>47</sup> Von einem Pelagianismus, den man in der nestorianischen Literatur namentlich von BABAI ab vermeintlich entdeckt hat, ist bei NARSAI keine Spur zu finden. Das gute Werk kommt zustande durch die Mitwirkung mit der Gnade, wie hier deutlich gesagt wird. Vergl. den folgenden Text.

Sterblichen, aus eigenen Kräften zu siegen. Nicht aus dir kennst du die Geheimnisse des Verborgenen; denn nicht wird das, was verborgen, durch Geschaffenes begriffen. Seine Liebe offenbarte Er dir wie einem Freunde, dessen Liebe fest ist. Und Er erklärte dir die Kraft des Verborgenen, das zu erhaben für dich. Deine (Pauli) Treue zeigtest du (Paulus) durch das Silber, das Er zum Lohne gab. Und du vermitteltest durch deine Hände als Getreuer den Schatz Seiner Erbarmungen. Treu war deine Liebe und herrlich der Schatz, der durch deine Hände vermittelt wurde. Und kein Mensch vermag mehr als du auszuteilen. Du hast den Namen der Wesenheit in den Ohren aller Menschen verkündet und du hast gezeigt die Gleichheit des Vaters und des Sohnes und des Geistes. Du hast erklärt, daß nicht der Sohn geringer ist als Sein Vater<sup>48</sup> und auch nicht der Geist geringer als der Vater und der Sohn, der aus Ihm. Du hast uns gelehrt, daß nicht die Wesenheit in sich begrenzt ist, und du hast uns gezeigt, daß sie nicht durch die Leidensfähigkeit versucht wird. Im Geiste der Offenbarung hast du offenkundig gemacht das Geheimnis der Erlösung unseres Lebens, daß Er vollendete und erfüllte den Willen des Verborgenen durch die Offenbarung unseres (sic!) Leibes<sup>49</sup>. Auf der Zither deiner Seele (ward) der Gesang der Unterscheidung von zwei Ähnlichkeiten, der Ähnlichkeit des Geschöpfes und des Schöpfers, der verborgenen und der offenbaren. Deine Zunge war wie ein Griffel in der Hand des Geistes<sup>50</sup> und zeichnete die Zeichen im Geiste des Menschen: das Wort und den Leib<sup>51</sup>. Das Wort und den Leib verkündete deine Stimme unter den Sterblichen: zwei, die in ihren Naturen verschieden und zusammen geeint sind. Verschieden sind sie und geeint und verborgen und offenbar, und eins werden sie genannt: der Sohn Gottes, der mit Sich vereinte den Menschen, den Er annahm. Nicht eine Trennung zwischen Sohn und Sohn führte Paulus ein, damit nicht ein Häretiker auf die Unterscheidung seiner Worte sich stütze. Die Naturen trennte er, weil die eine von der anderen verschieden ist, und er vereinigte sie in der Einheit zu einem Prosopon. Er trennte sie wegen der Leiden und der Herrlichkeiten und er vereinte sie wegen der unteilbaren Liebe. Er trennte sie, (85) doch riß er sie nicht auseinander und er vereinigte sie durch den Willen, der solches wollte. Jeder von ihnen (den Naturen) gab er das Ihrige gemäß dem, was sie ist, ohne daß das Sein den Leidenschaften unterworfen wurde dadurch, daß Er uns annahm. Der Erhabene verband die Schwächen (der Menschennatur) mit Seinem natürlichen (göttlichen) Namen und den demütigen (der Menschennatur) mit den Herrlichkeiten durch die (Wunder-)Taten. Und wenn Paulus, den der Geist erwähnte,

<sup>48</sup> Offensichtlich gegen den Arianismus.

<sup>49</sup> D. h. in der Offenbarung des menschlichen Leibes bei der Inkarnation.

<sup>50</sup> Das Bild vom Griffel in der Hand des Geistes ist ein sachlich klarer Ausdruck für die Inspiration.

<sup>51</sup> Die göttliche und die menschliche Natur Christi.

trennte und vereinigte, warum wird (dann) das auserwählte Gefäß als Häretiker gebrandmarkt? Paulus hat versprochen: Wer kann Paulus brandmarken? Und wer ihn brandmarkt, klagt den Geist an, der ihn erwählte. Schweige daher, Häretiker, nicht mögest du gebrandmarkt werden, damit du nicht des harten Gerichtes des Geistes schuldig wirst. Schweigt, nicht sollt ihr mit den Echten die Betrüger nennen. Es genügt, daß ihr den Frieden der Menschen durch eure Streitigkeiten zerstört habt. Ich bin überzeugt, daß ihr sehr den Namen des Paulus haßt, und ich irre nicht, daß ihr euch nicht über die Unterscheidung seiner Worte beruhigen könnt. Das Heilmittel seiner Worte reizt den Schmerz in euch, und deshalb haßt ihr ihn wie einen Fremden. Der Haß auf den Menschen macht das Auge eures Geistes<sup>52</sup> blind, daß ihr nicht sehet das Licht, das in seinen Worten verborgen ist. Er reicht euch den verwirrenden Kelch der Bitterkeit seines Zornes. Und durch euch wird die Reinheit des Friedens, der das All befriedigt, zerstört. Er lehrt euch, zur Hölle, zur Wesenheit hinaufzusteigen. Und er zeigt euch den verhaßten Weg des Leidens<sup>53</sup>. Er (der Haß) hält euch zurück vor der Beschäftigung mit dem Worte des Paulus, die erkennt, daß er verkündet die unbegrenzte Natur des Verborgenen. Seine (Pauli) Auffassung ist es<sup>54</sup>, zu finden und zu lehren, was ihm entspricht, daß er den Verborgenen leiden läßt und unsern Leib um die Herrlichkeit betrügt. In dieser Anschauung führt er seinen Willen durch eure Worte durch und verwirrt die Ordnungen, die der Geist durch die Verkünder ordnete. In euch verbirgt er seinen Betrug wie in einem Gewande. Und er (Paulus) trat ein und versteckte sich unter der Herde als Echter. Euch sandte er wie Kundschafter zu den Einheimischen und durch euch verletzte er die Verkündigung als eine solche für Gefangene<sup>55</sup>. Durch euch vollführt er die Rache seiner Verachtung derer, die die Wahrheit besitzen; denn ihr verletzt den gesunden Leib des Glaubens<sup>56</sup>. Von eurem Hasse zu Paulus haben wir das erfahren, (86) daß ihr euch mit Taten gegen seine Worte bewaffnet habt. O Kühnheit der Häretiker und Verleumdung derer, die jederzeit bereit sind, die Ordnungen des Geistes zu verwirren. Etwas sehr Schreckliches verüben die Kühnen mit den Aufrührern, daß sie zurückweisen und verachten das reine Heiligtum mit ihren Schmähungen. In der Zuflucht zu Dir, König, der unser Menschengeschlecht erlöst hat, erbarme Dich unseres Menschengeschlechtes; denn, nachdem es befreit ward, wandte es sich ab und unterwarf sich dem Dienste des Todes. Die Menschen verließen den Weg

<sup>52</sup> Wörtl.: euerer Geister.

<sup>53</sup> Die gegen das Judentum gerichteten Vorwürfe beziehen sich hier auf das Leiden Christi, den Juden ein Dorn im Auge.

<sup>54</sup> Hier werden die Judaisten redend eingeführt.

<sup>55</sup> Dadurch, daß die Verkündigung Pauli an die durch die Ursünde in die Gefangenschaft der Sünde geratene Menschheit sich wandte, verletzte nach den Judaisten Paulus die wahre Verkündigung Gottes.

<sup>56</sup> Bis hierhin die Judaisten. Es folgt die Antwort NARSAIS.

Deiner Liebe, erfüllt mit dem Frieden, und betreten den Weg voller Furcht ohnegleichen. Sie haßten die Boten, die die Wahrheit und den Glauben verkündeten, und liebten den Betrug der Lüge, der das Böse gebar. Verlassen war der Name des Paulus und seine(r) Genossen, der Diener des Geistes, und jeder flocht einen Kranz von Lobpreisungen für die Betrüger. Niemand ließ zu das Zeugnis der Worte der echten (Boten); denn es wurde die Lüge des Irrtums in dem Geiste der Toren befestigt. Wenn jemand das Wort des Paulus oder Christi berichtete, (so) war sein Hören fremd und nicht wurde es in den Ohren der Toren aufgenommen. Sie haßten sehr das Studium der Worte in den (heiligen) Büchern und wie eine Anmaßung wurde seine (Pauli) Lehre von den Kühnen aufgefaßt. Nicht war es vorteilhaft<sup>57</sup>, sehr die Herrlichkeiten zu betrachten, damit nicht das Herz durch die Betrachtung der Worte des Geistes irre. Ein Nachgrübeln lehrt die Beschäftigung (mit) den Worten und verwirrt die Seele und macht den Verstand verwirrt und trunken wie vom Weine.

„Du sollst nicht viel Honig essen“, sagt der Weise. Siehe, er zeigt dir, daß es dich nicht gelüsten soll nach dem, was geschrieben. Und den Diener, der den Willen seines Herrn kennt und ihm nicht nachkommt, treffen harte Strafen, weil er (ihn) kennt und (doch) falsch handelt<sup>58</sup>. Siehe, die Lehre des Großen (Christus) war Torheit für Seine Jünger, Der Zeichen tat und sie von Anfang bis Ende unterrichtete<sup>59</sup>. Siehe, das Wort des Weisen<sup>60</sup> war seinen Hörern gegenüber eine List, die sie von der Weisheit des Wortes des Lebens ausschloß<sup>61</sup>. Siehe, er gab sein Gift, das den Menschen tötete, das er über den Menschen ausgoß. Und er führte sie in die Irre außerhalb des Weges der Worte des Geistes. Der Geist sucht den Weg des Lebens durch den Mund der Boten. Und der Haß in seiner List erfüllte ihn (den Weg) mit Steinen vor den Daherschreitenden. Er brachte Furcht und schreckte sie (die Menschen) vor der Lehre zurück, damit du nicht auf dem Wege der heiligen Bücher schreitest und du (vielleicht) irren könntest. Komm, Verkünder, auserlesenes Gefäß, das die Wahrheit verkündet. (87) Siehe an die Werke, die der Böse gegen deine Worte aufbietet. Komme, belehre uns in den Weisheiten, die der Geist in dich gesetzt hat, daß er durch sie das Gebäude des Truges niederreiße, das der Listige<sup>62</sup> errichtete. Du redest durch uns, daß wir das Deine den Frevlern überliefern, die dich sehr schmähen durch den Haß ihrer Verleumdungen. Aus der Gesamtheit deiner Schrif-

<sup>57</sup> Wörtl.: schön. NARSAI charakterisiert hier weiterhin die Judaisten.

<sup>58</sup> Es soll die Jünger eben nach dem Worte des uns unbekanntem Weisen nicht zu sehr nach Honig gelüsten, d. h. sie sollen sich nicht mit den heiligen Büchern beschäftigen.

<sup>59</sup> Wörtl.: vom Tau (Buchstabe) bis Aleph.

<sup>60</sup> Des oben angeführten falschen Weisen.

<sup>61</sup> Hier meldet sich wieder NARSAI zu Wort.

<sup>62</sup> Der Teufel.

ten halte sie nieder, und durch deine Worte soll das Trügerische ihrer Gedanken offenbar werden. Jedes Buch, das der Geist schrieb, berichtet das Deine. Den Reichtum des Lebens schenkt die Mühe um es dem, der von ihm lernt. Und es dient dazu, geistig zu hören. Kommt, Lügner, seht den Reichtum der Worte des Geistes, der den Menschen im Geistigen vollkommen macht und das Leben gibt. Es (das Buch) berichtet auch darüber, wie<sup>63</sup> du deinen Schüler dadurch anregst; denn von deiner Jugend an lehren dich die Bücher den Weg des Lebens<sup>64</sup>. Es sollen sich schämen und erröten die Hasser der Betrachtung der Worte des Geistes vor der Stimme des großen Erleuchteten (Paulus) an seinen Schüler. Nicht sollt ihr fälschlich beschuldigen das Gebäude seiner Worte, das in der Furcht des Geistes errichtet und weise erbaut ist. Der Geist bezeugt über sein Gebäude, daß er es gut erbaut, und er weist ab das Gebäude des Truges ihrer Gedanken. Der Geist möge Schiedsrichter sein in dem Urteil über mich und euch, und sein Wink soll die verborgene List eurer Gedanken offenbar machen. Er wird euch schelten, daß ihr die Mühe seiner Liebe mit Unrecht vergolten habt, die kämpfte und siegte und ihre Freunde gerecht<sup>65</sup> machte. Welches Licht glänzt bei seinem Aufgange wie der Name des Paulus? Welchen Weg gibt es, dessen Lauf so klar (ist) wie seine Worte? und wer ermüdet auf dem Wege seiner süßen Worte? Welche Güter sind nicht verborgen enthalten in seinem Namen! Und wenn ein Mensch (sich) öffnet, so ruft Paulus: Bereichere dich und werde gerecht. Welches Heilmittel wäre nicht (gut) zusammengestellt und gemischt in seinen Briefen? Und für jeden Schmerz wird eine Hilfe aus seiner Heilkraft gefunden. Welche Ordnung besitzt das Leben, die er nicht gebracht hätte? Und welcher Gruppe wäre nicht von seinen Satzungen geholfen worden? Er setzte das Gesetz für die Jugend (88) und das Greisenalter, für die Sklaven und Freien, um unter einem Herrn zu dienen. Er brachte alle Stände unter die Richtschnur seiner Verkündigung und beugte die Männer mit ihren Frauen unter das Joch der Liebe. Er gab den Sieg dem Kampfe des Willens der Gerechten und stärkte und stützte die Schwachheit derer, die ermüdeten. Er ordnete die Grade der Herrschaft nach innen und außen und er zeigte jedem Menschen, wie er das, was geziemt, zur Entfaltung bringen kann. Er beugte die Welt unter das süße Joch der Liebe seines Herrn, damit jeder Mensch sich mühe um den Preis des geistigen Lebens. Er verfolgte die Finsternis, welche die Kraft des Bösen in der Menschheit (ist), und es folgte der Mensch dem Lichte seiner Verkündigung. Mit dem Schwerte seines Wortes schnitt er ab und verwarf die Liebe zum Gelde. Und er zeigte jedem die Bitternis des Sündigen<sup>66</sup> in ihren Früchten. Mit der

<sup>63</sup> Wörtl.: daß.

<sup>64</sup> Hier wird der Schüler angeredet.

<sup>65</sup> Wörtl.: rein.

<sup>66</sup> Wörtl.: Verborgenen.

Lanze seiner Liebe zerstörte er die Höhe der Ruhmesliebe und demütigte den Hochmut und den Stolz der Seele, die dem Menschen anhängen. Der Neider, die Schlange, goß ihr Gift aus und tötete den Menschen. Er (Paulus) warf auf sie den Pfeil des Wortes des Friedens und löschte aus ihr Gift. Er rief den Erzürrnten<sup>67</sup> zu: Kommt, haltet Frieden und hört auf mit dem Zorn, bevor die Sonne des Lebens untergegangen ist, die die Zeit erfüllt. Er setzte Furcht und das Gericht den Sündern vor und wiederum ermutigte er (sie), falls sie gerecht würden, nicht wieder in Schuld zu fallen. Er offenbarte den Reichtum der Güter des Gottes des Alls, daß Er sie zeigen wird am Ende der Zeiten gegenüber allem und in allem. O Tiefe des großen Reichtums, der unbegrenzt, der die Welt mit seinen Bewohnern umgibt und nicht abnimmt. O Lehre, deren Erforschung sich mit den Sinnen und den Seelenregungen verbindet<sup>68</sup>, und sie führt nicht in die Irre weder das Schauen noch den kleinsten Einblick. O Erkenntnis (Gottes), die das All ohne Erkenntnis einschloß, die das Leben gibt und das Geschöpf ihrer Hände in Gnade zum Leben erweckt. O Großer, dessen Wink die Schlüssel des Geistes und den Schatz des Geheimnisvollen gab, der vor allen verborgen. O Schüler, der die Stufe des Magistertums erreichte und kennenlernte und lehrte die Betrachtung der drei (göttlichen) Personen. O, der vom Gesetze her kannte (89) das Reich der Höhe<sup>69</sup> und reich war und bereicherte aus seinen Schätzen das Volk und die Völker<sup>70</sup>. Durch dich wurde durch Taten erfüllt die Kraft der Vorbilder (des AT), der du den gesetzlichen und geistigen Reichtum<sup>71</sup> in dich schließt. Du bist des Preises aller Mündler wert, o Verkünder, der du die Wahrheit verkündet hast und das All zur Furcht vor der Wahrheit geführt hast. Der Kranz des Sieges wird dir von allen Zungen überreicht, daß du die Menschen gelehrt hast, zu singen das Lob dem Namen der Wesenheit. Auf dem Wege deiner Worte geziemt es allen Schichten zu wandeln, der du gesucht hast den Weg der Auferstehung des Leibes und der Befreiung der Seele. Auf dem Gebäude deines Wortes bauen die, die die Wahrheit lieben, der du vollendet und auferbaut hast ein unwandelbares Bekenntnis. Deinem Zeichen neigt sich jeder mit Leib und Seele zu, die für die Schöpfung tot war. Auch die Schöpfung war für dich tot. Gekreuzigt ward sie alle Tage durch die Begierden gleich einem Toten und dir erschien die lebendige Welt wie ein Toter. Selig bist du, gehorsamer Paulus, der überzeugt war und überzeugte; denn dir ist der Kranz des Sieges aufbewahrt für den Kampf deiner Mühen. Bitte für uns, Gehorsamer, daß wir der Barmherzigkeit gewürdigt werden wie der Wink<sup>72</sup> dich der Güter gewürdigt hat.

<sup>67</sup> Himmel und Erde.

<sup>68</sup> Wörtl.: eintritt in.

<sup>69</sup> Gemeint ist das Gottesreich des AT.

<sup>70</sup> Das Judenvolk und die Heidenvölker.

<sup>71</sup> D. h. das AT und das NT.

<sup>72</sup> Erscheinung.

# DIE PATRONATSWIRREN IN INDIEN UNTER ERZBISCHOF SILVA TORRES (1843—1849)

Nach den Akten des Propagandaarchivs\*

von P. Josef Metzler OMI

Am 21. Februar 1957 waren es hundert Jahre, daß die Plenipotentiare des Hl. Stuhls und Portugals, Kardinal Camillo di Pietro P. N. A. und Rodrigo da Fonseca Magalhaes, ein Konkordat unterzeichneten, das die Patronatswirren und Jurisdiktionsschwierigkeiten in Indien beenden sollte; ein Versuch, der daran scheiterte, daß Portugal nicht in der Lage war, die im Konkordat eingegangenen Verpflichtungen zu erfüllen. Erst das Konkordat vom 23. Juni 1886 brachte eine beiden Seiten genehme Lösung.

Seinen Höhepunkt hatte das sogenannte „Goanesische Schisma“ mit dem Apostolischen Breve „*Multa praeclare*“ vom 24. April 1838 erreicht, durch das Gregor XVI. „provisoria razione“ die Patronatsdiözesen in Indien und Hinterindien außer Goa aufhob, ihre Gebiete unter die Apostolischen Vikariate aufteilte und den Stuhl von Goa seiner erzbischöflichen und primatialen Rechte über die vier ehemaligen Patronatsdiözesen beraubte (nicht aber das Patronatsrecht als solches aufhob, noch dasselbe auf die portugiesischen Besitzungen in Indien einschränkte).

Das Quellenmaterial des Propagandaarchivs zu diesen Patronatswirren wurde für die Jahre 1832—1849 bereits bearbeitet und teilweise veröffentlicht<sup>1</sup>, während es für die folgenden Jahre noch der Erforschung bedarf. In diesem Artikel soll der vielleicht verworrenste Teil dieser Periode behandelt werden: die Zeit des Erzbischofs Silva Torres (1843—1849).

\* Wenn nichts Besonderes angegeben, beziehen sich die Anmerkungen auf dieses Archiv. — Ferner wurden zu Rate gezogen das Archiv der Portugiesischen Gesandtschaft beim Hl. Stuhl (Abk.: A. L.) sowie das Vatikanische Geheimarchiv (Abk.: A. V.)

<sup>1</sup> N. KOWALSKY OMI, Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Kalkutta. ZMR 36, 1952, 117—127, 187—201 u. 37, 1953, 209—228. — DERS., Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Madras. NZM 8, 1952, 36—48, 119—126, 193—210. (Erschienen auch als Sonderdruck 1952 im gleichen Verlag). — J. METZLER OMI, Die Aufnahme des Apostolischen Breves „*Multa praeclare*“ in Indien nach den Akten des Propagandaarchivs. ZMR 38, 1954, 295—310. — DERS., Das Salsette-Dekret von 1839 und seine Bedeutung für Bombay. NZM 10, 1954, 109—122, 194—207 (Erschienen auch als Sonderdruck im gleichen Verlag)

## Ernennung des Erzbischofs<sup>2</sup>

Seit 1835 schon bemühte sich die portugiesische Krone, die diplomatischen Beziehungen mit der römischen Kurie wiederaufzunehmen. Im Februar ernannte Maria II. da Gloria (1826—1853) den Visconde da Carreira zum außergewöhnlichen Gesandten und Plenipotentiar an der Kurie, aber erst am 20. Juni 1840 traf er in Rom ein. Im November 1841 wurde Joao Pedro Migueis de Carvalho sein Nachfolger. Am 18. November desselben Jahres ernannte Gregor XVI. Mgr. Capaccini zum Internuntius und Apostolischen Legaten in Portugal.

Im März 1842 schickte Gregor XVI. Königin Maria II. die Goldene Rose, im Mai protestierte der portugiesische Innenminister gegen das Breve „*Multa praeclare*“ sowie die „übrigen Dekrete, die die Rechte des portugiesischen Patronats verletzen“, am 29. November 1843 überreichte der Plenipotentiar in Rom die Protestnote Kardinal Lambruschini und bat im Auftrag seiner Regierung um baldige Regelung der Patronatsfrage<sup>3</sup>. Vorläufig erfolgte keine Antwort.

Neben der Regelung der brennenden Kirchenfragen im Mutterland bestand des Internuntius Aufgabe auch in vorbereitenden Besprechungen für die Ernennung eines Erzbischofs für Goa. Der Krone stand es zu, den Würdenträger vorzuschlagen. Sie nannte José Maria da Silva Torres<sup>4</sup>, über den Capaccini bereits durch den „ausgezeichneten Generalvikar von Coimbra“ und den Vize-Rektor des Seminars daselbst, „zwei zuverlässige und ehrenhafte Persönlichkeiten“, nähere Erkundigungen eingezogen hatte<sup>5</sup>. Nach menschlichem Ermessen, so urteilte der Internuntius, besitze Silva Torres alle für die Übernahme der verantwortungsvollen Aufgabe notwendigen Eigenschaften, der Hl. Stuhl könne den

<sup>2</sup> Seit dem Tode des Erzbischofs Manuel de Galdino am 15. 7. 1831 war der Stuhl von Goa vakant. Bis zur Ankunft des neuen Erzbischofs verwalteten Kapitelsvikare die Erzdiözese. Den 1836 von der portugiesischen Krone zum Erzbischof ernannten Antonio Feliciano a S. Rita Carvalho hat Rom nicht bestätigt. Vgl. dazu METZLER ZMR 38, 1954, 295, 306

<sup>3</sup> A. L. Caixa 37, Maço 1 doc. 24

<sup>4</sup> A. V. *Consistoria Gregorii PP. XVI. anni XIII. P. II. fol. 245, 246, 289.* José Maria da Silva Torres, geb. am 14. 10. 1800 in Caminha, trat bei den Benediktinern ein (Fr. José de Jesus Maria Torres). Am 24. 7. 1831 Dr. der Theologie, dozierte er Philosophie im Ordenskolleg und später im Lyzeum in Coimbra. Im Konsistorium vom 15. 6. 1843 als Erzbischof von Goa bestätigt, am 8. 10. 1843 in Lissabon zum Bischof konsekriert, kam er am 11. 1. 1844 in Bombay, am 2. 3. 1844 in Goa an. Am 22. 12. 1848 zum Erzbischof von Palmyra i. p. ernannt, verließ er am 26. 3. 1849 Goa. Am 17. 2. 1851 wurde er Koadjutor des Erzbischofs von Braga mit dem Recht der Nachfolge. Er starb am 7. 11. 1854 in Lissabon.

<sup>5</sup> Capaccini an Kardinalstaatssekretär Lambruschini 27. 3. 1843: A. V. *Nunziatura di Lisbona* (1843—1844) Nr. del Protocollo 43916

Vorschlag der Königin ohne Bedenken annehmen<sup>6</sup>. Auch mit dem Bischof von Leira sprach der Internuntius und erkundigte sich bei diesem vor allem, was Silva Torres über die Patronatsverhältnisse in Indien denke. Der Bischof versicherte ihm, Silva Torres sei der Überzeugung, diese ganze Frage gehe ihn nichts an, sei vielmehr eine Angelegenheit, die zwischen dem Hl. Stuhl und der portugiesischen Krone geregelt werden müsse<sup>7</sup>.

Von Capaccini über die Lage in Indien, besonders die Errichtung der Apostolischen Vikariate unterrichtet, versprach Silva Torres, sich in allen Stücken dem Willen des Papstes unterzuordnen und nach seiner Ernennung durch die Königin nicht nach Indien abzureisen, bevor er die Bestätigungsbullen vom Hl. Stuhl erhalten<sup>8</sup>. Ebenso gelobte er Gregor XVI. in einem Brief vom 13. März 1843 Gehorsam<sup>9</sup>.

Nach alledem hatte Gregor XVI. keine Bedenken, Silva Torres im Konsistorium vom 15. Juni 1843 als Erzbischof von Goa zu bestätigen<sup>10</sup>. Trotz des Abratens einiger Kardinäle wurde beschlossen, die Bestätigungsbullen für den neuen Erzbischof im alten Kanzleistil abzufassen, mithin die Errichtung der Apostolischen Vikariate in Indien, die Aufhebung der vier Patronatsdiözesen, der Suffragane Goas, nicht zu erwähnen, sondern in einem Privatschreiben des Papstes an Silva Torres diesen auf die Anerkennung des Breves „*Multa praeclare*“ zu verpflichten. Das sollte sich als verhängnisvoller Entschluß herausstellen, der die bisher größten Patronatsschwierigkeiten in Indien zur Folge hatte. Letzter Grund dieses Konsistorialbeschlusses war nicht, wie Lambruschini ein Jahr später in einem Brief an Kardinal Fransoni vorgab, die Schwierigkeit, den alten Kanzleistil zu ändern<sup>11</sup>, sondern vielmehr die begründete Befürchtung,

<sup>6</sup> „Bis zum Jahre 1833 war sein Leben in jeder Beziehung untadelig. Selbst aus der folgenden Zeit, da er Mitglied einer Kommission war, deren Aufgabe darin bestand, der neuen Regierung die Anhänger Don Miguels unter den kirchlichen Würdenträgern zu benennen, konnte ich nichts Nachteiliges über ihn erfahren, außer daß er einer Ordensschwester versprach, ihr bei ihrer Säkularisation behilflich zu sein. In jüngster Vergangenheit hat er nicht mehr von sich reden gemacht. Mit größter Hochachtung spricht er vom Hl. Stuhl.“ (Aus dem Brief Capaccinis an Lambruschini: Ebd.)

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> *Jus Pontificium de Propaganda Fide* V, 316

<sup>10</sup> A. V. *Consist. Secr. Gregorii PP. XVI.* (1842—1843) 411—413. Er stellte ihn den Kardinälen vor als „vir tandem doctus, pius, gravis, prudens, rerum usu praestans, ac optimis imbutus moribus“ (A. V. *Consist. Gregorii PP. XVI. anni XIII. P. II.* (1843) fol. 266

<sup>11</sup> „Le formole una volta adottate non sogliono così facilmente cambiarsi“. Lambruschini an Kardinal Fransoni (seit 1834 Präfekt der Propaganda) 9. 5. 1844: *Scritture riserite nei Congressi (Indie Orientali)* vol. 9 (1843—1844) fol. 1004—1006

die portugiesische Krone werde Bullen, die das Padroado in irgendeinem Punkte einschränkten, das *Regium Placet* verweigern<sup>12</sup>.

Die Bestätigungsbulle „*Divina disponente clementia*“ trägt das Datum vom 19. Juni 1843<sup>13</sup>. Sie ist adressiert an „universis vasallis Ecclesiae Goanae“ und „Venerabilibus Fratribus Universis Suffraganeis Ecclesiae Goanae“<sup>14</sup>. Nach „*Multa praeclare*“ aber hatte der Erzbischof von Goa nur noch einen Suffraganen, den Bischof von Makao. Das Patronatsrecht ist bis heute in keinem Punkte abgeschafft<sup>15</sup>, heißt es, genauso wie in früheren Bullen, als die Metropolitanrechte der Erzbischöfe von Goa noch unangetastet und die Patronatsrechte der portugiesischen Krone noch nicht eingeschränkt waren. Beides hatte sich inzwischen durch „*Multa praeclare*“ geändert.

Fast gleichzeitig, am 8. Juli 1843, schrieb Gregor XVI. an Silva Torres ein Breve, „*Nuncium ad te*“<sup>16</sup>, das Capaccini ohne Wissen der Regierung dem Erzbischof überreichte. Darin wies der Papst hin auf das wiederholte Versprechen des Erzbischofs, nur die Jurisdiktion auszuüben, die ihm vom Hl. Stuhl übertragen würde. Wieweit sich nun seine Jurisdiktion erstrecke, gehe klar hervor aus dem Breve „*Multa praeclare*“ und den anderen bereits erlassenen oder noch zu erwartenden Dekreten<sup>17</sup>.

Silva Torres hielt dieses Breve für belanglos, da es nicht mit dem *Regium Placet* versehen war. Ruhigen Gewissens glaubte er dem Internuntius versprechen zu können, nur die Jurisdiktion auszuüben, die ihm

<sup>12</sup> Diesen Grund gibt Lambruschini in seinem Brief an Capaccini vom 10. Juli 1843 an (A. V. *Nunziatura di Lisbona*. Missione de Mgr. Capaccini 38118/6): „Le mando similmente la risposta del S. Padre al nuovo Arcivescovo di Goa, non che un'altra Lettera Pontificia pel nuovo Vescovo di Macao: alle quali trovera più unite le rispettive Copie per di Lei uso. Nelle Bolle di canonica istituzione spedite per questi due Prelati non si è potuto esprimere le convenienti restrizioni e riserve a senso del Breve 'Multa praeclare', e delle successive provvidenze che vi sono prese e vi prenderanno su vari di quei luoghi dalla S. Congregazione di Propaganda. Il Governo in quel caso non avrebbe mai dato esecuzioni a tali Bolle, i due Prelati non avrebbero potuto assumere il regime delle Chiese stesse, e quella specialmente di Goa sarebbe quindi rimasta nello stato in cui già da tanti anni miseramente si trova. Perciò vi è adottato invece il partito d'inculcare il dovuto rispetto ed obbedienza alle provvidenze sudde, nelle due lettere che ora Le compiego“.

<sup>13</sup> A. V. *Reg. Lat.* vol. 2233 fol. 298v—299v. — *Jus Pontificium V*, 315 s. — *Acta Gregorii XVI.* vol. III, 280 s.

<sup>14</sup> A. V. *Reg. Lat.* vol. 2233 fol. 299v—300

<sup>15</sup> „... cui non est hactenus in aliquo derogatum...“

<sup>16</sup> *Scritture riferite nei Congressi* vol. 9 (1843—1844) fol. 577—577v. — *Jus Pontificium V*, 316 s. — *Acta Gregorii XVI.* vol. III, 281 s.

<sup>17</sup> „Pertinent haec ad ea quae statuimus in apostolicis litteris datis sub annulo Piscatoris die XXIV. aprilis anni 1838 quarum initium 'Multa praeclare', atque hinc ad decreta cetera subinde edita, aut etiam edenda, circa procuracionem catholicarum rerum in quibusdam regionibus, ubi ob mutatam temporum viam Goanus Antistes nec facile iam, nec satis animarum bono consulere poterat...“

vom Hl. Stuhl übertragen worden sei, wobei er ausschließlich an seine Bestätigungsbulle dachte.

Welche Jurisdiktion war nun de facto dem Erzbischof von Goa übertragen? Diese Frage ist näherhin zu klären, bevor wir die weiteren Ereignisse in Indien verfolgen.

Nach „*Divina disponente clementia*“ ist seine Jurisdiktion dieselbe wie sie die früheren Erzbischöfe von Goa ausübten. Das ergibt sich aus der wörtlichen Übereinstimmung seiner Bestätigungsbulle mit jenen seiner Vorgänger. Das Breve „*Nuncium ad te*“ aber befiehlt dem neuen Erzbischof, „*Multa praeclare*“ und die „nachfolgenden“ Dekrete zu beachten. Nach „*Multa praeclare*“ hat der Erzbischof von Goa keine Jurisdiktion mehr in jenen Gebieten der Suffraganbistümer Kotschin, Kranaganor und Meliapur, die bisher, d. h. bis zum Erlaß von „*Multa praeclare*“, noch keinem Apostolischen Vikar unterworfen waren. Da „*Multa praeclare*“ die früheren Dekrete nicht bestätigt und diese in „*Nuntium ad te*“ nicht erwähnt werden, behält Silva Torres Jurisdiktion auch in jenen Gebieten, die vor „*Multa praeclare*“ „*provisoria ratione*“ den Apostolischen Vikaren unterstellt worden waren. Der Dekrete aber nach „*Multa praeclare*“, die die Jurisdiktion des Erzbistums Goa einschränkten, waren zwei: Das Salsette-Dekret<sup>18</sup> und das Canara-Dekret<sup>19</sup>. Es ist jedoch offensichtlich, daß der Hl. Stuhl nicht die Absicht hatte, dem Erzbischof in den vor „*Multa praeclare*“ errichteten Apostolischen Vikariaten irgendwelche Jurisdiktion einzuräumen. Klar zum Ausdruck gebracht aber ist das nicht; noch konnte Silva Torres wissen, was unter „*decreta cetera subinde edita aut etiam edenda*“ zu verstehen sei. Auch Capaccini unterließ, darauf hinzuweisen, welche Dekrete gemeint waren. „*Multa praeclare*“ war Silva Torres bekannt, nicht aber, wie er später sagte<sup>20</sup>, diese „anderen Dekrete“. Auch hielt er es nicht für notwendig, sich nach diesen zu erkundigen. Für ihn war die Bestätigungsbulle die einzige Richtschnur seiner jurisdiktionellen Handlungen.

Durch das Breve „*Cum propter*“ vom 19. Juni 1843<sup>21</sup> erlaubte Gregor XVI. dem Erzbischof, seine Diözese schon vor Besitzergreifung zu verwalten. Silva Torres ernannte am 26. September 1843 den bisherigen Kapitelsvikar von Goa, Ataide<sup>22</sup>, zu seinem Generalvikar. Am gleichen Tag schrieb er an P. Mariano Soares<sup>23</sup>, den „Generalvikar für den Norden“, und kündigte seinen Besuch in Bombay an<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Vgl. METZLER: NZM 10, 1954, 109—122, 194—207

<sup>19</sup> Vgl. E. HULL SJ, *Bombay Mission-History*. (Bombay 1927) I 300

<sup>20</sup> Silva Torres an Gregor XVI. 19. 1. 1844: A. L. Caixa 36 Maço 2 doc. 17.

<sup>21</sup> A. V. *Secr. Brevium* vol. 5029 Nr. 3—5.

<sup>22</sup> Antonio João Ataide, geb. am 3. 1. 1770, am 7. 10. 1839 auf Weisung der portugiesischen Krone vom Kapitel in Goa zum Kapitelsvikar gewählt, gest. am 1. 5. 1848.

<sup>23</sup> Vgl. METZLER: NZM 10, 1954, 118—122

<sup>24</sup> D'SA, *The History of the Diocese of Damaun*, 143.

Der Propaganda-Präfekt unterließ nicht, die Apostolischen Vikare in Indien zu benachrichtigen; er betonte, Silva Torres sei rechtmäßig ernannt, vom Papst bestätigt. Die Apostolischen Vikariate seien ausdrücklich aus seinem Jurisdiktionsbereich ausgenommen<sup>25</sup>.

### *Silva Torres in Indien*

Die Nachricht von der Ernennung und Bestätigung des neuen Erzbischofs wurde von den Anhängern der „Patronatspartei“ in Indien mit großer Freude aufgenommen. In Bombay wirkte sie geradezu „elektrisierend“<sup>26</sup>. Als Soares im November bekanntgab, die unmittelbare Ankunft des Erzbischofs in Bombay stehe bevor, kannte die Begeisterung keine Grenzen mehr<sup>27</sup>. Bischof Fortini, der Apostolische Vikar, war in großen Sorgen. Bischof Whelan, sein Koadjutor, befürchtete das Schlimmste. Die zivilen Behörden erkundigten sich vorsichtig bei Whelan, wie sie sich dem Erzbischof gegenüber verhalten sollten<sup>28</sup>.

Am 11. Januar 1844 traf Silva Torres in Bombay ein. In feierlicher Prozession wurde er vom Hafen zur Kirche N. S. da Gloria geleitet, wo er am darauffolgenden Sonntag ein Pontifikalamt feierte. Darin sah der Apostolische Vikar eine Verletzung seiner Rechte. Er wollte in einem Hirtenbrief Stellung dazu nehmen. Whelan riet ihm davon ab. So begnügte sich denn Fortini vorerst damit, mehrere Dokumente an Silva Torres zu schicken, die ihm klar machen sollten, daß er in Bombay keine Jurisdiktion ausüben könne und für bischöfliche Amtshandlungen die Erlaubnis des Apostolischen Vikars einzuholen habe<sup>29</sup>. Silva Torres antwortete am 19. Januar: „Ich habe die Ehre, den Empfang Ihres Schreibens mit der Abschrift mehrerer Dokumente zu bestätigen. Sie sagen, ich könne daraus ‚unsere Lage‘ ersehen. Leider konnte ich nur feststellen, was Sie zu besitzen glauben, denn meine Lage ergibt sich ausschließlich aus meinen Bestätigungsbullen, von denen ich eine getreue Abschrift

<sup>25</sup> Fransoni an Franz Xaver, den Apostolischen Vikar von Verapoli, 12. 8. 1843: *Lettere e Decreti della S. Congregazione de Propaganda Fide e Biglietti di Monsign. Segretario* (im Folg. abgek.: *Let. e Decr.*) vol. 330 (1843 Juli-Dez.) fol. 670v—671

<sup>26</sup> Fortini an Fransoni 26. 8. 1843: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 422

<sup>27</sup> Fortini an Fransoni 1. 12. 1843: Ebd. fol. 582

<sup>28</sup> Whelan an Fransoni 30. 11. 1843: Ebd. fol. 580—581

<sup>29</sup> Diese Dokumente waren: „*Multa praeclare*“, das Salsette-Dekret, das Monitorium der Propaganda vom 23. 7. 1839 (vgl. METZLER, ZMR 38, 1954, 308—310), ein Brief des Propaganda-Präfekten vom 10. 12. 1839 an Fortini (in welchem Fransoni irrtümlicherweise die Meinung vertrat, „*Multa praeclare*“ beziehe sich auch auf Bombay: *Let. e Decr.* vol. 322 (1839 Juni-Dez.) fol. 1228—1230) und ein Brief vom 12. 8. 1843 (in welchem Fransoni mitteilte, der Erzbischof habe dem Papst versprochen, die Breven der Propaganda zu beachten: *Let. e Decr.* vol. 330 (1843 Juli-Dez.) fol. 670v—671)

beilege.“ Er sei im Gewissen verpflichtet, alle anderen Dokumente, die ihm nicht auf demselben Weg wie seine Bullen, d. h. über die portugiesische Krone, zugestellt würden, zurückzuweisen<sup>30</sup>.

Am gleichen Tag richtete Silva Torres ein Rundschreiben an den Klerus von Bombay, Salsette und Bassein. Er dankte allen im Namen der Königin für die tapfere Verteidigung der Patronatsrechte gegen die „ehrgeizigen Usurpationen“. Durch seine Bestätigungsbulle sei „*Multa praecclare*“ aufgehoben. Er sei aufs tiefste erschüttert, sehen zu müssen, wie Katholiken die Rechtmäßigkeit seiner Jurisdiktion bezweifelten und behaupteten, der Papst habe ihm nur Vollmachten für portugiesisches Gebiet gegeben. Das widerspräche seinen Bullen und hieße, den Hl. Stuhl selbst Lügen strafen. Kein größeres Unrecht könne man ihm zufügen. Es werde doch niemand zu behaupten wagen, der Papst habe die Königin betrogen. Nie wäre es weder ihm noch der Krone eingefallen, Bullen anzunehmen, die in einem sich selbst widersprechenden Sinne zu verstehen seien<sup>31</sup>. Am 29. Februar verließ der Erzbischof Bombay, am 7. März nahm er von seiner Erzdiözese Besitz.

Inzwischen erhielt Fortini einen Brief des Propaganda-Präfekten, in dem Kardinal Fransoni noch einmal betonte, Silva Torres habe keine Jurisdiktion „über die Gebiete, die dem Apostolischen Vikar unterstehen“<sup>32</sup>. Aber damit war niemand gedient. Die große Frage war ja gerade die, um welche „Gebiete“ es sich da eigentlich handelte<sup>33</sup>. So sehr Fortini auch in Bombay immer wieder verkündete, das ganze englische Territorium unterstehe seiner Autorität, so war er doch selbst seiner Sache nicht ganz sicher<sup>34</sup>.

Bald nach der Abreise des Erzbischofs aus Bombay erschien der längst geplante Hirtenbrief des Apostolischen Vikars. Scharfe Vorwürfe erhebt Fortini darin gegen Silva Torres, vor allem deswegen, weil er unvorbereiteten Gläubigen die hl. Firmung gespendet, außerhalb der festgesetzten Zeiten die hl. Öle konsekriert und einen von Bischof Petrus von Alcantara<sup>35</sup> suspendierten Subdiakon zum Diakon und Priester geweiht habe<sup>36</sup>. Silva Torres verstand sich zu verteidigen: Die Firmlinge

<sup>30</sup> Silva Torres an Fortini 19. Jan. 1844. In: *A impostura desmascarada ou os Propagandistas convencidos de Usurpadores da Jurisdicção da Igreja Metropolitana e Primacial d'Oriente* (Bombay 1844) 31 (A. L. Caixa 36 Maço 2 doc. 67)

<sup>31</sup> Vgl. HULL, *Bombay Mission-History*. I, 348 s.

<sup>32</sup> Fransoni an Fortini 13. 2. 1844: *Let. e Decr.* vol. 331 (1844) fol. 102—102v

<sup>33</sup> Vgl. METZLER, *NZM* 10, 1954, 206 s.

<sup>34</sup> Das ergibt sich aus einem Brief vom 1. 5. 1844, in dem Fortini Kardinal Fransoni bat, doch endlich „das gesamte Gebiet der Präsidentschaft (Bombay), einschließlich aller Orte und Kirchen“ dem Apostolischen Vikar zu unterstellen: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 983—984

<sup>35</sup> Der Vorgänger Fortinis als Apostolischer Vikar von Bombay (1760—1840)

<sup>36</sup> Der Hirtenbrief ist abgedruckt in „*A impostura desmascarada*“ (1—9) und mit sehr bissigen und gehässigen Fußnoten versehen. Z. B. Zu dem Ausdruck

seien alle gut vorbereitet gewesen. Die hl. Öle könne er laut päpstlichen Indults zu jeder Zeit konsekrieren, und was den Subdiakon betreffe, so habe Petrus von Alcantara kein Recht gehabt, ihn zu suspendieren, da er nicht sein Untergebener gewesen, sondern zur Erzdiözese gehört habe. Und dann erhob Torres seinerseits Klagen gegen den Apostolischen Vikar: Er habe die Patronatsrechte der portugiesischen Krone angegriffen, er vertrete Prinzipien, die die ganze kirchliche Disziplin auf den Kopf stellten, habe ärgerniserregende Behauptungen über die Autorität des Erzbischofs aufgestellt, habe den Hl. Stuhl aufs Schlimmste beleidigt<sup>37</sup>. An anderer Stelle behauptete Silva Torres sogar, der Apostolische Vikar von Bombay sei den kirchlichen Zensuren verfallen, weil er goanesischer Kleriker ohne Dimissorialien des Ordinarius geweiht habe. Seine Primatialrechte gäben ihm oberste Autorität auch über die Apostolischen Vikare. Die Apostolischen Vikare könnten, wenn sie wollten, seine Suffragane werden<sup>38</sup>.

In Rom war man über die Vorgänge in Indien sprachlos. Kardinal Frasoni wußte keinen anderen Rat, als das Breve vom 8. Juli 1843 an alle Apostolischen Vikare in Indien und Hinterindien zu schicken und zu erklären, wenn auch die Bestätigungsbulle für den Erzbischof im alten Kanzleistil abgefaßt worden sei, so habe doch der Papst in seinem Breve klar genug zum Ausdruck gebracht, was unter „Suffragane“ und der Formel, das Patronatsrecht sei in keinem Punkte abgeschafft, zu verstehen sei. Er habe keine der in „*Multa praeclare*“ und den anderen Dekreten getroffenen Entscheidungen zurückgenommen<sup>39</sup>. Am 28. November bat Frasoni in einem langen Brief Kardinal Lambruschini, geeignete Maßnahmen zu treffen, um den Erzbischof in die Schranken zu rufen, die seiner Jurisdiktion gesetzt seien<sup>40</sup>.

„Bischof von Gottes Gnaden“, den Fortini in der Einleitung seines Hirtenbriefes gebraucht, bemerkt der Herausgeber der „*Impostura*“ (Silva Torres?): „Muito duvidamos. Quem he por graça de Deus, faz obras de Deus; mas o sr. Fr. Luis ‘non sic’“ (1). — Zu „*Multa praeclare*“ bemerkt er: „Immer noch ‘*Multa praeclare*’? Hat man denn nicht schon 100mal bewiesen, daß es gefälscht, erschwindelt und erschlichen ist? Der Herr Apostolische Vikar lese und lese immer wieder und lese noch einmal den Hirtenbrief des erwählten Erzbischofs von Goa D. Antonio Feliciano“ (Carvalho) (3)

<sup>37</sup> In: *A impostura* 15—30

<sup>38</sup> Fortini an Frasoni 19. 7. 1844: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 865—865v

<sup>39</sup> Frasoni an die Apostol. Vikare 21. 5. 1844: *Let. e Decr.* vol. 331 (1844) fol. 363—364v. — Gedruckt in: *Letters, forwarded from Rome 21th May 1844, to the Vicars Apostolic of India showing what extent of Jurisdiction has been conferred, by his Holiness Pope Gregory XVI. on his Grace Joseph a Silva Torres Archbishop of Goa* (Madras 1844), 3—5

<sup>40</sup> Frasoni an Lambruschini 28. Nov. 1844: *Let. e Decr.* vol. 331 (1844) fol. 860—864. — A. V. *Nunziatura di Lisbona*, Protokoll-Nr. 55599

Bevor sich Silva Torres in Bombay nach Goa einschiffte, schrieb er am 19. Januar 1844 auch einen 18 Seiten langen Brief an Gregor XVI.<sup>41</sup>, in welchem er seine Handlungsweise in Bombay zu rechtfertigen suchte. Nach einleitenden Worten spricht Silva Torres zunächst von „*Multa praeclare*“. Er glaube zwar, daß das Breve echt sei, weil es der Internuntius gesagt habe, „aber so viel ist sicher, Heiliger Vater, daß der Wille Eurer Heiligkeit und seine Beschlüsse nicht in gebührender Weise veröffentlicht werden können und folglich keine verpflichtende Kraft für die Gläubigen in Portugal haben, wenn sie nicht auf jene feierliche Art bekannt gegeben werden, die seit langem nicht nur in Portugal sondern in den meisten katholischen Ländern Europas in Gebrauch ist“.

Dann kommt er auf seine Bullen zu sprechen. Der Gedankengang ist kurz folgender: Meine Bestätigungsbulle gibt mir die gleiche Autorität, wie sie meine Vorgänger innehatten. Aus der „strengen, aber logischen Analyse“ des Textes der Bulle ergibt sich, daß „*Multa praeclare*“ aufgehoben ist. Das folgt übrigens auch aus der Art und Weise der Bestätigung: In der Bulle heißt es, der Papst bestätige den Vorschlag der Königin. Die Königin aber hat mich auf Grund des Patronatsrechts vorgeschlagen, das in keinem Punkte abgeschafft ist, wie auch im Text der Bulle ausdrücklich erklärt wird.

Der zweite ausführliche Teil des Briefes handelt vom Breve „*Nuncium ad te*“ vom 8. Juli 1843. Hierzu schreibt der Erzbischof: „Als ich, Heiliger Vater, meine Bullen empfang, stand ich in Verbindung mit Eurer Heiligkeit und mit der Königin. Da wurde mir vom Internuntius Eurer Heiligkeit in Lissabon eine Andeutung (*insinuação*) gemacht, als wolle Eure Heiligkeit genau das Gegenteil von dem, was sie mir im gleichen Augenblick ausdrücklich in meinen Bestätigungsbullen befahl: die Beobachtung des Breves „*Multa praeclare*“ und anderer Dekrete, von denen ich niemals etwas gehört hatte und die mir selbst der Internuntius nicht näher bezeichnete. Ich finde keine Worte, Heiliger Vater, meine Überraschung, mein Entsetzen, meine Bestürzung über dieses seltsame, um nicht zu sagen sagenhafte Zusammentreffen zu schildern!!! Aber meine Bestürzung dauerte nicht lange, konnte nicht lange dauern, ohne Eure Heiligkeit aufs tiefste zu beleidigen. Nur das Wort des achtbaren Internuntius Eurer Heiligkeit sprach für die Wahrheit jener Andeutung. Aber dieser Grund konnte nicht bestehen, mußte sich wie Rauch im Winde zerstreuen, da ich mich überzeugte, eher annehmen zu müssen, jene Andeutung sei apokryph und der Internuntius von irgend jemand betrogen, als die Ungerechtigkeit zu begehen, auch nur einen Augenblick anzunehmen, Eure Heiligkeit könne meine Bestätigungsbullen diktieren und gleichzeitig auf jenem Breve bestehen, das ihnen widerspricht; könne in ihnen das Gegen-

<sup>41</sup> Abschriften dieses Briefes gingen auch nach Lissabon. Eine derselben findet sich im Archiv der portugiesischen Gesandtschaft beim Hl. Stuhl in Rom: Caixa 36 Maço 2 doc. 17

teil von dem sagen, was sie dachte, und das in einer so wichtigen Sache und in einer Urkunde, die vor aller Welt ein mich verpflichtendes Gesetz zu sein hat.

Aber das ist nicht der einzige Grund, der mich im Gewissen verpflichtet, jene Andeutung für falsch zu halten. Denn eher muß man sie als falsch betrachten, Heiliger Vater, als annehmen, man habe durch meine Bullen nichts anderes bezweckt, als die Regierung der Königin zu täuschen, die die Bullen in ihrem offenbaren, natürlichen Sinn auffaßte, daher mit meiner Bestätigung einverstanden war, meiner Konsekration zustimmte und mir die gebührende Ausführung der Bullen befahl. Eher muß man die Andeutung als falsch bezeichnen, als annehmen, Eure Heiligkeit habe mich, ohne daß ich's verdiente, beleidigen wollen, indem sie mich auf so seltsame Weise meiner Rechte beraubte, die sie mir im gleichen Augenblick durch meine Bullen übertrug; eine um so ungerechtere Beleidigung, als ich, hätte man mir vor Empfang meiner Bullen erklärt, ich müßte sie in einem anderen Sinne verstehen, als ihre Worte besagen, sie niemals angenommen und unweigerlich die Königin gebeten hätte, mich mit dem Amt zu verschonen. Ja, Heiliger Vater, eher muß man sagen, jene Andeutung ist falsch, als glauben, der Heilige Stuhl habe die Absicht, das verderbliche Prinzip aufzustellen, die Einsetzungsbullen für einen Bischof, weit entfernt, der Wahrheit Zeugnis abzulegen, seien nichts anderes als leere, trügerische Worte, seien nicht der Ausdruck des Willens Eurer Heiligkeit, noch die sichere, zuverlässige Grundlage für die bischöfliche Jurisdiktion.“

Dann spricht der Erzbischof von den Ereignissen in Bombay, bezeichnet das Verhalten des Apostolischen Vikars als „wohlvorbereitetes Intrigenspiel“ und fährt fort: „Ich bin im Gewissen verpflichtet, meine Bullen als einzige Richtschnur meines Handelns zu nehmen. Als guter Hirte gäbe ich mein Leben für meine Herde, die mir Eure Heiligkeit zu weiden befohlen. Noch einmal wiederhole ich: Nie werde ich eine andere Jurisdiktion ausüben als jene, die mir die rechtmäßige Obrigkeit Eurer Heiligkeit in meinen Bullen übertrug. Und wenn Eure Heiligkeit die Absicht hat, meine Bullen zurückzunehmen und die mir in ihnen verliehene Jurisdiktion einzuschränken, werde ich mich bereitwillig unterwerfen. Denn ich bin sicher, daß Eure Heiligkeit das niemals auf einem anderen Weg tun wird als auf dem, den Vernunft und Gerechtigkeit verlangen, d. h. auf demselben Weg und in derselben feierlichen Weise, wie meine Bullen veröffentlicht wurden...“ Zum Schluß verteidigt dann Silva Torres noch die Notwendigkeit des *Regium Placet* für alle päpstlichen Erlasse, sollen diese im Gewissen verpflichten.

Das war die Einstellung des Erzbischofs, danach handelte er in Indien. So nahmen denn die Dinge ihren Lauf: Silva Torres berief sich auf seine Bestätigungsbulle und neuerdings auf den Brief an den Papst, auf den er keine Antwort erhielt; die Apostolischen Vikare beriefen sich auf das

Breve „*Nuntium ad te*“ und nannten den Erzbischof einen „Schismatiker“, „Häretiker“, „Heuchler“, „Renegaten“<sup>42</sup>.

In Goa bestand eine der ersten und wichtigsten Aufgaben des Erzbischofs darin, den Seminaristen, von denen viele ihre Studien längst beendet hatten, die hl. Weihen zu spenden. Alle mußten zuvor die entsprechenden Weiheexamina ablegen. Vom 10. bis 25. April 1844 wurden an neun Tagen 982 Kandidaten examiniert, alle unter Vorsitz des Erzbischofs<sup>43</sup>; in der Examenperiode Anfang Juli waren es 401 Kandidaten<sup>44</sup>. Wiederum hatte an allen Tagen außer am 11. Juli der Erzbischof selbst den Vorsitz geführt<sup>45</sup>.

In der ersten Junihälfte wurden an fünf Tagen 28 Priester geweiht, 14 Diakone, 55 Subdiakone, 349 Kandidaten erhielten Tonsur und niedere Weihen<sup>46</sup>. Nach Berichten einiger Propaganda-Missionare soll Silva Torres damals in kurzer Zeit 800 (nach anderen 600) Priester geweiht haben<sup>47</sup>. Seitdem tauchen diese Zahlen in der Literatur auf, wo sie sich bis 1930 hielten. Zuweilen wird sogar hinzugefügt, Silva Torres habe diese Weihen „auf einen Schlag“ gespendet<sup>48</sup>. Bemerkenswert ist die Feststellung, daß es wahrscheinlich ein goanesischer Priester war, der diese ungeheuerlichen Zahlen in die Welt setzte: P. Fulgenzio Chrizologo de Perozy hatte sich 1844 vorübergehend in Goa aufgehalten. Nach seiner Rückkehr in das Apostolische Vikariat Pondicherry erzählte er, der Erzbischof von Goa habe 800 Priester geweiht. Seine Absicht war offenbar, den Anhängern der Patronatspartei in Bellary Mut zum Durchhalten zuzusprechen, da bald zahlreiche Priester aus Goa kämen, um die Seelsorge in allen früheren Patronatskirchen zu übernehmen. Es kam ihm nun darauf an, eine möglichst hohe und runde Zahl von Neupriestern anzugeben<sup>49</sup>. Auf diese Erzählung stützt sich der erwähnte Brief Bonnands.

<sup>42</sup> Silva Torres an den portug. Gesandten in Rom 7. 6. und 8. 7. 1844: A. L. Caixa 37 Maço 1 doc. 10 u. 11

<sup>43</sup> Zirkular vom 26. 3. 1844: *Appenso* Nr. 27. — Diese und die folgenden Einzelheiten wurden entnommen dem *Appenso ao Boletim do Governo do Estado da India*. Das war das offizielle Nachrichtenblatt des Erzbischofs. Es erschien von Mai 1844 bis Dezember 1845 und wurde dann fortgeführt unter dem Titel *Jornal da Santa Igreja Lusitana do Oriente*. Einige Nummern des *Appenso* finden sich im Archiv der portug. Gesandtschaft beim Hl. Stuhl in Rom. Da die vollständige Serie nicht vorhanden ist, bleibt das Bild unvollständig.

<sup>44</sup> *Appenso* Nr. 29: A. L. Caixa 36 Maço 2 doc. 71.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> *Appenso* Nr. 27. Ebd.

<sup>47</sup> So Bischof Bonnard, Apost. Vikar von Pondicherry, am 18. 7. 1844 an Fransoni: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 1088—1091

<sup>48</sup> So 1885 in einem Memorandum Kardinal Jacobinis: „Ordinò in un sol colpo circa 600 preti senza istruzione e senza la qualità voluta dai canoni.“

<sup>49</sup> Bonnard an Fransoni 18. 8. 1844: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 1088—1091

Demgegenüber ergibt sich aus den 1925 herausgegebenen „*Monimenta Goana Ecclesiastica*“, daß Silva Torres insgesamt während seines fünfjährigen Aufenthaltes in Indien nicht mehr als 317 Priesterweihen gespendet hat<sup>50</sup>.

Die Neugeweihten schickte der Erzbischof in die durch „*Multa praeclare*“ aufgehobenen Patronatsdiözesen, wo sie viel Unruhe und Durcheinander stifteten.

Nicht nur in Bombay, sondern in ganz Vorder- und Hinterindien machte Silva Torres seine Primatialrechte geltend. Am 10. Februar 1844 schrieb er an Francisco Gomez, den Bistumsverweser von Malakka, lobte ihn und seine Untergebenen ob der Standhaftigkeit, mit der sie „*Multa praeclare*“ und den übrigen Propagandadekreten getrotzt und ihren alten, „rechtmäßigen“ Hirten die Treue gehalten, und betonte noch einmal, jene Dekrete seien erschlichen und erschwindelt. Für den Fall aber, daß sie echt gewesen, seien sie nun durch seine Bullen zurückgenommen<sup>51</sup>. Derselbe Brief ging in alle übrigen Patronatsdiözesen.

Vor allem war es die Provinz Canara, die die Autorität des Erzbischofs zu spüren bekam<sup>52</sup>. Mehrere goanesishe Geistliche kehrten freiwillig unter die Jurisdiktion Goas zurück<sup>53</sup>, die anderen suspendierte Silva Torres<sup>54</sup>. Die Mehrzahl der Christen aber tat nicht mit. Viele Pfarreien waren geteilt; mancherorts stand Kirche gegen Kirche<sup>55</sup>. Bischof Ludwig, der Koadjutor des Apostolischen Vikars von Verapoli, ging im August 1844 selbst nach Mangalore, der Hauptstadt von Canara, um weitere „Abfälle“ zu verhindern. Er exkommunizierte die Häupter der

<sup>50</sup> *Monimenta Goana Ecclesiastica*, herausgeb. von Conego Francisco Xavier Vaz und P. P. da Costa Campos. Pars III (Nova Goa 1925).

<sup>51</sup> A. L. Caixa 36 Maço 2 doc. 36. Eine Abschrift dieses Briefes schickte auch Bischof Ludwig v. d. hl. Theresia, Koadjutor und seit Dezember 1844 Apost. Vikar von Verapoli, nach Rom: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 889.

<sup>52</sup> Die 21 000 Christen dieser südlich Goa gelegenen Provinz hatten früher zur Erzdiozese Goa gehört. Die meisten Pfarreien stellten sich in den Jahren 1838/40 freiwillig unter die Jurisdiktion des Apost. Vikars von Verapoli. Im März 1841 approbierte Gregor XVI. nachträglich alles, was der Apost. Vikar bis dahin in der Leitung der Kirchen von Canara unternommen hatte und gab ihm alle Fakultäten „für die weitere rechtmäßige Leitung der Gläubigen“. Fransonni an Franz Xaver, Apostol. Vikar von Verapoli (1771—1844), 6. 3. 1841: *Let. e Decr.* vol. 325 (1841 Jan.—Juni) fol. 189—189 v

<sup>53</sup> Aus einem Brief einiger Christen Canaras an Bonnard 15. 5. 1860. In: *Memorials submitted to the Holy See and The Late Right Rev. Dr. Clement Bonnard, Visitor Apostolic of India.* By the Catholic Community of Canara (Madras 1874) 26 s.

<sup>54</sup> Ludwig v. d. hl. Theresia an Fransonni 2. 6. 1846: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 10 (1845—1846) fol. 1073—1076 v

<sup>55</sup> Moore — Maffei, *The History of the Diocese of Mangalore* (Mangalore 1905), 105. — Hull, *Bombay Mission-History* I. 300

Patronatspartei. Die Gegenmaßnahme des Erzbischofs bestand darin, daß er seinerseits den Koadjutor exkommunizierte<sup>56</sup>.

In den Gebieten der aufgehobenen Patronatsdiözese Meliapur raffte sich die Patronatspartei zu neuen Widerständen gegen die Apostolischen Vikare auf. Ihre Seele war immer noch P. Antonio Teixeira. Ihn forderte Silva Torres durch ein Schreiben vom 19. Februar 1844 zu noch größerer Tätigkeit auf<sup>57</sup>, bestätigte seine Jurisdiktion und erlaubte ihm, die Firmung zu spenden<sup>58</sup>. Teixeira verbreitete das Gerücht, Silva Torres werde ihn bald zum Bischof weihen<sup>59</sup>.

Auch auf die Perleninsel Ceylon griff die allgemeine Verwirrung über. Silva Torres verlangte vom Apostolischen Vikar und den Oratorianern, seine Jurisdiktion anzuerkennen<sup>60</sup>, und da sie sich standhaft weigerten, befahl er den aus Goa gebürtigen Oratorianern unter Androhung kirchlicher Zensuren, nach Goa zurückzukehren<sup>61</sup>. Die Oratorianer schickten diesen Brief einmütig an den Erzbischof zurück<sup>62</sup>. Doch Ende des Jahres unterwarf sich einer von ihnen Silva Torres, andere waren unschlüssig<sup>63</sup>. Die Verwirrung nahm zu, als neue Priester aus Goa nach Ceylon kamen. Mit List und Trug gelang es ihnen, sich in den Besitz mehrerer Kirchen zu bringen<sup>64</sup>. Im Dezember 1844 ernannte Silva Torres in P. Felipe Gaetano Pietade da Conceição einen Generalvikar für Ceylon<sup>65</sup>.

So war die Lage in Indien verworrener denn je. Die Apostolischen Vikare drängten Rom, „Gegenmaßnahmen“ zu ergreifen.

### Abberufung des Erzbischofs

Es bestand keine Aussicht, Silva Torres werde ein Breve des Papstes ohne *Regium Placet* annehmen, wie klar genug aus dem Brief vom 19. Januar hervorging. Dennoch richtete Gregor XVI. am 1. März 1845 einen ernststen Mahnbrief an den Erzbischof<sup>66</sup>. Der Papst beschwert sich, Silva Torres habe „einige Ausdrücke der Bestätigungsbullen falsch und

<sup>56</sup> Ludwig v. d. hl. Theresia an Fransoni 16. 11. 1844: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 1259—1260 v

<sup>57</sup> Silva Torres an Teixeira 19. 2. 1844: A. L. Caixa 36 Maço 2 doc. 37

<sup>58</sup> Bonnand an Fransoni 18. 7. 1844: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 1088—1091

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Bettacchini, italien. Oratorianer, seit 1842 Missionar auf Ceylon, an Fransoni 23. 8. 1844: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 9 (1843—1844) fol. 1124

<sup>61</sup> Bettacchini an Fransoni 24. 9. 1844: Ebd. fol. 1126

<sup>62</sup> Bettacchini an Fransoni 23. 8. 1844: Ebd. fol. 1124

<sup>63</sup> Bettacchini an Fransoni 19. 10. 1844: Ebd. fol. 1332

<sup>64</sup> Gaetano Antonio, Apostol. Vikar von Ceylon, an Fransoni 9. 7. 1845: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 10 (1845—1846) fol. 442

<sup>65</sup> Bettacchini an Fransoni 15. 2. 1845: Ebd. fol. 62

<sup>66</sup> „Quanta laetitia“: *Jus Pontificium* V, 353—355. — *Acta Gregorii XVI.* vol. III. 385—387. — *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 10 (1845—1846) fol. 87—88 v. — Hull, *Bombay Mission-History* I, 353—355 (englisch).

entgegen Unserer Absicht“ ausgelegt; sein Verhalten in Indien sei geeignet, „das schlimmste Schisma heraufzubeschwören“.

Das Breve wurde Silva Torres auf direktem Wege, also ohne das *Regium Placet* der portugiesischen Regierung, zugestellt. Ein Duplikat davon schickte Kardinal Fransoni an Griffiths, den Apostolischen Vikar von London, damit er es durch den englischen Gesandten in Goa dem Erzbischof überreichen lasse<sup>67</sup>. Aber alles war vergebens. Silva Torres tat, als existiere der päpstliche Mahnbrief nicht. Die Patronatspartei bezeichnete ihn, wie üblich, als Fälschung; er verdiene keine Aufmerksamkeit, da er nicht über die portugiesische Krone gegangen sei<sup>68</sup>.

Nach der Thronbesteigung Pius' IX. wußten die Anhänger der Patronatspartei neue Parolen auf der indischen Halbinsel zu verbreiten. Der neue Papst, erzählten sie, sei mit den Maßnahmen Gregors XVI. und der Propaganda nicht einverstanden; er verwerfe „*Multa praeclare*“, werde es bald aufheben und den Frieden zugunsten der portugiesischen Krone wiederherstellen<sup>69</sup>. Das waren völlig aus der Luft gegriffene Behauptungen. Wie wenig Pius IX. daran dachte, „*Multa praeclare*“ aufzuheben, beweisen der Mahnbrief „*Quanta fuerit*“ vom 13. Januar 1847 an Silva Torres<sup>70</sup> und ein Breve an Bischof Whelan vom 2. April 1848<sup>71</sup>.

Auch dieses zweite Monitorium blieb ohne Antwort und Erfolg. So sah Pius IX. schon im ersten Jahr seines Pontifikats die Notwendigkeit, auf die Abberufung des Erzbischofs von Goa durch die portugiesische Regierung zu drängen. Dahin gehend lautete die Instruktion, die er 1847 dem Internuntius geben ließ: 1) für die Abberufung von Silva Torres zu sorgen, oder wenigstens die Regierung zu veranlassen, daß sie dessen Benehmen mißbillige; 2) zu erklären, der Hl. Stuhl sei bereit, das Patronatsrecht für die Diözesen Goa, Kranganor, Kotschin, Meliapur und Malakka unter folgenden Bedingungen wieder herzustellen: ausreichende Dotation der Bischöfe, Kapitel, Seminare und Pfarrer; Ernennung geeigneter Männer für die Bischofsstühle; genaue Umschreibung der Diözesen; Beseitigung der Schwierigkeiten zwischen Portugal und den anderen Regierungen in nicht-portugiesischem Territorium; Möglichkeit direkter Verhandlungen des Hl. Stuhles mit den Regierungen; Belassung der Apostolischen Vikare im Patronatsgebiet, bis die vorgeschlagenen

<sup>67</sup> 15. 7. 1845: *Let. e Decr.* vol. 332 (1845) fol. 481 v—482

<sup>68</sup> Carew, Apostol. Vikar von Kalkutta (1800—1855), an Fransoni 3. 11. 1845: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 10 (1845—1846) fol. 595—600

<sup>69</sup> Bonnard an Fransoni 10. 2. 1847: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 11 (1847—1848) fol. 178—179

<sup>70</sup> *Jus Pontificium* VI. P. I. 30—32. — HULL, *Bombay Mission-History*, I, 356—357 (englisch)

<sup>71</sup> *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 11 (1847—1848) fol. 769—771. — *Scrit. originali riferite nelle Congregazioni Generali* vol. 972 (1849—1850 P. II.) fol. 743—744. — BIKER, *Collecção de tratados* XII. 292—294 (portugiesisch). — BUSSIERRE, *Histoire du Schisme Portugais dans les Indes* 325—328 (französisch). — HULL, *Bombay Mission-History*. I. 357 s. (englisch)

Bischöfe im Konsistorium bekanntgegeben sind; freie Ausübung der Jurisdiktion durch die Apostolischen Vikare in der Zwischenzeit<sup>72</sup>.

Nur über den ersten Punkt konnte der Internuntius nach einjährigen Verhandlungen eine Einigung erzielen<sup>73</sup>. Am 21. Oktober 1848, als Pius IX. in Gaeta weilte, erklärte sich die portugiesische Regierung bereit, Silva Torres abzuberufen, wenn er 1) zum Kommissar der Kreuzzugsbulle und 2) zum Koadjutor des Erzbischofs von Braga mit dem Recht der Nachfolge ernannt würde<sup>74</sup>. Letztere Bedingung bereitete dem Papst große Sorgen. Doch da der Internuntius in Lissabon seine Zustimmung bereits gegeben hatte, ferner, um ein größeres Übel zu vermeiden und da Silva Torres sich nach wie vor des guten Rufes seiner Gelehrsamkeit und guter Sitten erfreute, nahm er sie schließlich an, verlangte aber zuvor eine schriftliche Zurücknahme aller dem Hl. Stuhl zugefügten Unbilden durch den Erzbischof<sup>75</sup>. Im Konsistorium zu Gaeta vom 22. Dezember 1848 wurde Silva Torres zum Erzbischof von Palmyra i. p. und im Januar des folgenden Jahres zum Kommissar der Kreuzzugsbulle ernannt<sup>76</sup>.

Kaum hatte Silva Torres von seiner bevorstehenden Abberufung gehört, schrieb er am 21. Januar 1849 einen verletzenden Brief an den Hl. Stuhl, darin er behauptete, niemals etwas gegen die Vorschriften des Kirchenrechts getan zu haben. Er sei bereit, alle seine Handlungen zu verantworten<sup>77</sup>. Am 26. März 1849 resignierte er und verließ am 3. April Goa. In einem Hirtenbrief hatte er kurz zuvor seine Ernennung zum Koadjutor des Erzbischofs von Braga bekanntgegeben<sup>78</sup>. Zum Bistumsverweser ernannte er D. Joaquim de S. Rita Botelho, der am 7. Mai 1851 zum Kapitelsvikar gewählt wurde<sup>79</sup>. Am 19. November 1850

<sup>72</sup> *Acta Congregationis particularis* vol. 24 (1850—1856) fol. 242 v—243 (Risposta al dispaccio in cifra contenente istruzioni sul Patronato. Lisbona 8. Maggio 1853)

<sup>73</sup> Ebd. fol. 243

<sup>74</sup> Allocutio Pii IX. habita in Consistorio secreto die 17 Februarii 1851: *Jus Pontificium* VI. P. I. 113—116. — *Acta Pii IX.* vol. I. 265—273. — BUSSIERRE, *Histoire du Schisme Portugais dans les Indes*, 284—292 (französisch). — HULL, *Bombay Mission-History*. I. 362—364 (englisch. Auszug)

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> HULL, *Bombay Mission-History*. I. 361

<sup>78</sup> AMARO PINTO LOBO, *Memoria Historico-Eclesiastica de Arquidiocese de Goa*, 132. — GODINHO, *The Padroado of Portugal in the Orient (1454—1860)*, 65, begründet folgendermaßen die Abberufung des Erzbischofs: Während seiner ununterbrochenen Pastoralvisitationen unter dem indischen Himmel hatte seine Gesundheit so sehr gelitten, daß die Gefahr eines frühzeitigen Todes bestand. Daher rief ihn die portugiesische Regierung zurück und vertraute ihm einen höheren Posten in der portugiesischen Kirche an.

<sup>79</sup> AMARO PINTO LOBO, I. c. 97. — Joaquim de S. Rita Botelho, geb. am 30. 10. 1781 in Pangim. Franziskaner. Professor für Phil. und Theol. in seinem Konvent. Dreimal Provinzial der franziskanischen Ordensprovinz. Bistumsver-

unterschied Silva Torres einen ihm vom Internuntius vorgelegten Re-traktationsbrief, in welchem er alles zurücknahm, was er in Indien gegen den Willen des Papstes unternommen hatte. Damit war Pius IX. einverstanden<sup>80</sup>.

Es läßt sich nicht leugnen, daß Erzbischof Silva Torres durch die eigenartige päpstliche Diplomatie in nicht geringe Bedrängnis geriet. Nach dem Wortlaut der päpstlichen Bestätigungsbullen war er ebenso Erzbischof von Goa und Metropolit von Indien wie alle seine Vorgänger. Andere Bullen hätte die portugiesische Regierung nie angenommen. Sie verpflichtete den Erzbischof auf diese Bullen. Ein geheimes Breve des Papstes aber verlangte von Silva Torres die Beobachtung des Breves „*Multa praeclare*“ und „anderer Dekrete“, die nicht einmal näher bezeichnet wurden, die die portugiesische Regierung nicht anerkannte, gegen die sie wiederholt protestiert hatte. Wie sollte sich der Erzbischof entscheiden? Hielt er sich an den geheimen Befehl des Papstes, hätte ihn die Regierung zur Rechenschaft gezogen, ihn zurückgerufen, abgesetzt, bestraft. Als Portugiese und überzeugter Patriot entschied er sich für seine Bullen und den Befehl der Regierung. Rom aber und die Apostolischen Vikare standen auf dem entgegengesetzten Standpunkt. Für sie waren „*Multa praeclare*“ und die Propaganda-Dekrete maßgebend. So war ein verhängnisvoller Jurisdiktionskonflikt unausbleiblich.

Über die Bedenken, die „*Nuntium ad te*“ wecken mußte, setzte sich Silva Torres hinweg, indem er das Breve vom 8. Juli als Fälschung bezeichnete und Papst und Internuntius vorwarf, sie hätten sich von anderen täuschen lassen. In seinem Brief an den Papst befaßt er sich lang und breit mit diesem Breve, ohne freilich das Wort „Breve“ zu gebrauchen (er spricht von „*insinuação*“). In seinem Antwortschreiben aber auf den Hirtenbrief Bischof Fortinis sagt er, jenes Breve, von dem der Apostolische Vikar spreche („*Nuntium ad te*“), sei eine „trügerische Erfindung“, eine „Erdichtung ehrgeiziger Bestrebungen“<sup>81</sup>, fügt aber hinzu: „Und wenn wir so indiskret gewesen wären, dem Internuntius etwas zu versprechen, was unserer Bestätigungsbulle widersprach, so wäre er reichlich unklug gewesen, das zu glauben“<sup>82</sup>.

Ebenso zwiespältig ist die Haltung, die Silva Torres „*Multa praeclare*“ gegenüber einnimmt. In seinem Brief an Gregor XVI. gibt er unumwunden die Echtheit des Breves zu, behauptet freilich, es sei durch seine

weser von Kranganor und Kotschin. Durch königliches Dekret vom 28. 2. 1840 zum Bischof von Kotschin ernannt. Von Rom nicht bestätigt. Gestorben im Februar 1859.

<sup>80</sup> Pius IX. an Silva Torres 6. 1. 1851: *Jus Pontificium* VI. P. I. 111—113. — *Acta Pii IX.* vol. I. 276—279. — BUSSIERRE, *Histoire du Schisme Portugais dans les Indes*, 304—306 (französisch). — HULL, *Bombay Mission-History*. I. 365 (englisch).

<sup>81</sup> *A impostura desmascarada*, 21

<sup>82</sup> Ebd. 24

Bestätigungsbullen aufgehoben. Aber in seinen Hirtenbriefen an seine Diözesanen schloß er sich der Argumentation Carvalhos an und bezeichnete „*Multa praeclare*“ und die übrigen Propaganda-Dekrete als Werke des Teufels<sup>83</sup>.

Man mag der schwierigen Lage des Erzbischofs Verständnis entgegenbringen, alle seine Schritte wird man nicht rechtfertigen können.

<sup>83</sup> „Por que nao queremos acreditar, como obra da Santa Sé, senao como producçao de Satanaz, esses Breves, e Decretos...“. Hirtenbrief vom 2. Jan. 1846: *Scrit. rif. nei Congr.* vol. 10 (1845—1846) fol. 691—695

## AUSBILDUNG DER GROSS-SEMINARISTEN IN DEN CHINA-MISSIONEN DER GESELLSCHAFT DES GÖTTLICHEN WORTES \*

von Joh. Bettray SVD

Nach den Abschlußprüfungen im Kleinen Seminar reichten die jungen Leute eine Petition um Aufnahme ins Große Seminar ein. Danach begann ein 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub>jähriges<sup>1</sup> philosophisches Studium. Die *Schwierigkeiten* für den chinesischen Seminaristen, Philosophie nach der scholastischen Methode zu studieren, waren bedeutend. Einmal durch die Forderung einer starken Abstraktionsfähigkeit, dann durch den Gebrauch der lateinischen Sprache<sup>2</sup>. Die Seminaristen brachten es fertig, enorme Mengen Stoff auswendig zu lernen, ohne ihn jedoch zu verstehen. Darum verwandte P. A. Czech seit Mitte der 30er Jahre Chinesisch als Unterrichtssprache. Dieser Wissenschaftler hat sich dadurch, daß er begann, christliche Philosophie in echten chinesischen Termini wiederzugeben, die größten Verdienste erworben<sup>3</sup>. Interessant ist, daß verschiedene Professoren des

\* vgl. ZMR 42, 1958, 32—38, 125—133. Verzeichnis der verwandten Abkürzungen S. 32.

<sup>1</sup> OSY 15. 3. 1936, Ms.-Original, (verstümmelt). Diese Studienordnung des Seminars von Yenchowfu gibt 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Jahre an, auch in älterer Zeit werden 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Jahre angegeben. Tatsächlich aber wurden, wenigstens in der jüngeren Zeit, nur zwei Jahre Philosophie gegeben (P. A. Czech *Br* 9. 12. 1955; P. H. Schmitz *Br* 23. 11. 1955).

<sup>2</sup> Um diese Schwierigkeit einigermaßen zu umgehen, hatte P. Th. MITTLER zusammen mit P. SCHNUSENBERG OFM eine *Terminologia philosophica* herausgegeben (Anfang der 20er Jahre).

<sup>3</sup> P. Czech dozierte an der Fu-Yen-Universität in chinesischer Sprache scholastische Philosophie. Er veröffentlichte in dieser Sprache ein Handbuch der Logik und der Erkenntnistheorie (P. A. Czech *Br* 4. 12. 1955; T. Z. 296).

Großen Seminars in Yenchowfu den Wert der scholastischen Methode für die Chinesen sehr betonen<sup>4</sup>.

*Handbuch* für Philosophie war in den SVD-Seminaren das lateinische Lehrbuch von Reinstadler<sup>5</sup>. Die Examina wurden schriftlich und mündlich gemacht<sup>6</sup>. Die Philosophiegeschichte wurde (in jüngerer Zeit) meist von einem chinesischen Priester doziert. Besonders stark wurde die Geschichte der chinesischen Philosophie betont. Es wurden auch chinesische philosophische Werke unter Anleitung eines weltlichen Herrn gelesen<sup>7</sup>, aber wohl kaum im Sinne systematischer Forschung, Vergleichung und Eingliederung in die christliche Philosophie.

Weitere Fächer in der Philosophie waren Exegese, Patrologie und Katechetik. Katechetik wurde deswegen früher gegeben, weil die Seminaristen nach der Philosophie das Probationsjahr zu absolvieren hatten. Chinesisch wurde während der ganzen Philosophie in sechs Wochenstunden gegeben. Monatlich wurden zwei chinesische Aufsätze geschrieben. In dieser Zeit pflegte man besonders die alte Sprache. Daraus ist ersichtlich, daß die Missionare den größten Wert auf eine gründliche sprachliche Ausbildung legten.

In Kansu pflegte man auch die Naturwissenschaften in der Philosophie. Man benützte dazu die Bücher der Mittelschule-Oberstufe, woraus wohl hervorgeht, daß das Kleine Seminar dort das Ziel der chinesischen Mittelschule nicht ganz erreichte. Man bedenke aber, daß die Kurse erst seit 1940 durchgeführt wurden, da früher die Oberstufe der Mittelschule in Yenchowfu gemacht wurde. Auch Thomaslektüre und Englisch wurden gepflegt. Der Fortschritt der Seminaristen in der Philosophie war, wie P. Fr. Fuchs, Visitator der Chinamission SVD, berichtet, leistungsmäßig dem europäischen Durchschnitt ebenbürtig. —

Meist schloß sich an die Philosophie, aus besonderen Gründen auch an die Mittelschule, das *Probationsjahr* an. In der Studienordnung von Yenchowfu heißt es darüber: „Probezeit: Gewöhnlich nach der Philoso-

<sup>4</sup> P. A. CZECH — Quid de studio philosophiae sentiam (CCS 1940, 143—159). Dazu P. H. KÖSTER: — Quantum pondus philosophia perennis excultae Sinarum vitae afferre valeat (CCS 1933, 927—940). Die Selbstkritik des Verf. über diesen Artikel (T. Z. 289) scheint zu stark zu sein. Auffallend ist, daß Dr. THADDÄUS HANG in seinem Vortrag „Die geistige Situation im heutigen China und die Möglichkeiten des Christentums“ auf der missionswissenschaftlichen Studienwoche 1956 in Würzburg ganz ähnliche Ideen vortrug. HANG fordert geradezu eine streng systematische Theologie nach den Methoden des Westens für den Osten. In dieser Richtung liegen auch andere Vorschläge östlicher Wissenschaftler, während Vertreter des Westens im Osten vielfach davon grundverschiedene Tendenzen verfolgen.

<sup>5</sup> Ein offenbar bewährtes Handbuch, wenn es bald nach dem Tode des Verf. (4. 4. 1935) bereits in 16. Auflage erschien (Besprechung s. *Sacerdos in Sinis* 1938, 119).

<sup>6</sup> cfr. CCS 1941, 259—261

<sup>7</sup> P. H. Schmitz *Br* 23. 11. 1955

phie machen unsere Seminaristen in der Mission ihre Probezeit. Dieselbe dauert ein Jahr. Womöglich verbringen sie diese nicht ausschließlich als Lehrer in einer Residenz, sondern wenigstens zur Hälfte auf dem Lande als Katechisten. Nach der Beendigung der Probezeit stellt ihnen der Missionar ein Führungszeugnis aus, von dem zum großen Teil abhängt, ob der Seminarist seine Studien fortsetzen darf oder nicht<sup>8</sup>.“ Die meisten Missionare waren für die Probation, manche sehr stark. Immerhin ist auffallend, wie reserviert sich das erste chinesische Nationalkonzil zu dieser Frage äußert<sup>9</sup>. Es ist auch bekannt, daß sich der frühere Ap. Delegat C. Costantini gegen die Probation aussprach. Tatsächlich gibt es Gründe für und wider, und beide sind nicht von der Hand zu weisen. Will man das Ergebnis dieses Probejahres zum Maßstab der Einrichtung an sich machen, so überwiegt wohl die positive Seite hinsichtlich Bewährung und späterer stärkerer Befruchtung der theologischen Studien<sup>10</sup>.

Die extensive Behandlung der *theologischen Studien* können wir uns ersparen, da hierin wenig aufscheint, was nicht auch für europäische Seminaristen Gültigkeit hätte. Man benützte die üblichen Manualien und folgte dem üblichen Studiengang. Hinsichtlich der Apologetik fällt auf, daß die heidnischen Religionen mehr oberflächlich behandelt wurden. Die Gründe dafür? Fehlen der Literatur, zu wenig Zeit von Seiten der Professoren, mangelnde Vorbildung in diesen Fragen<sup>11</sup>.

Die *sinologischen Studien* wurden fortgesetzt. Der eigentliche strenge Unterricht in Chinesisch fiel fort, es mußten aber monatlich Aufsätze geschrieben werden. In sprachlichen Klubs wurde auch die Vervollkommnung in Chinesisch und Deutsch betrieben. Speziell in Yenchowfu arbeiteten Seminaristen mit an der Herstellung der Zeitung *Pai-hua Pao* und an der Übersetzung von Büchern.

Die Lehrer in Yenchowfu brachten in älterer Zeit die Vorbildung mit, die sie im Scholastikat der Gesellschaft in St. Gabriel-Mödling empfangen hatten. Seit „*Deus scientiarum Dominus*“ trat ein immer zahlreicher werdender, eigens vorgebildeter Dozentenstab ins Große Seminar ein<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> OSY, H<sup>1</sup>. Man schickte die Seminaristen nicht zu jedem Missionar, sondern nur zu solchen, denen man ein ruhiges und nüchternes Urteil zutrauen konnte.

<sup>9</sup> *Primum Concilium Sinense*, Zikawei 1929, n. 676, p. 216

<sup>10</sup> Chinesische Mitglieder der Gesellschaft brauchten das Probatorium nicht zu machen. Ihnen wurde das Noviziat als solches angerechnet. In dieser Tatsache sahen die chinesischen Weltpriester einen Mangel. Man wird andererseits das Argument: In Europa gibt es eine solche Probation nicht, also darf man sie auch den Chinesen nicht zumuten, wohl nicht halten können, denn die Probation ist in der einen oder anderen Form auch in Europa in Übung.

<sup>11</sup> P. R. Conrady *Br* 1. 12. 1955; cfr. CCS 1940, 539

<sup>12</sup> Ersichtlich aus den Katalogen der Gesellschaft. Für 1938 werden drei Professoren des Großen Seminars von Yenchowfu erwähnt, die durch die Schule der Gregoriana gegangen waren (A. S., Nachricht aus Yenchowfu vom 17. 6. 1938).

Was im vorhergehenden Aufsatz vom Kleinen Seminar gesagt wurde, gilt auch vom Großen Seminar. Die *Erziehung* der Groß-Seminaristen war praktisch die gleiche, wie sie auch Scholastikern der Gesellschaft geboten wurde, und zwar sowohl hinsichtlich der Tages- und der Lebensordnung, wie auch hinsichtlich der Übung der Frömmigkeit. Man hat ein wenig den Eindruck, daß vor allem die Übungen der Frömmigkeit zu vielgestaltig waren.

Wenn die jungen Leviten die Priesterweihe empfangen hatten, erhob sich die Frage nach ihrem Unterhalt. Um in dieser Sache nicht Unrecht zu tun, ist zu bedenken, daß die Mission es war, die den jungen Menschen praktisch die gesamte Ausbildung vermittelte, die den Seminaristen oft nur wenig kostete. Die Manualien der jüngeren Zeit verfügen, daß chinesische Weltpriester 300 hl. Messen jährlich in Intention der Missionsprokur zu zelebrieren hatten. Über die 65 weiteren Intentionen konnten sie frei verfügen. Diese scheinbar unbillige Forderung wurde aber dadurch wieder aufgehoben, daß die Mission den Weltpriestern, die auf den Titel der Mission geweiht worden waren, alles Notwendige an Nahrung, Kleidung, Paramenten etc. zur Verfügung stellte. Auf diese Weise erhielt der Klerus die 300 a. i. Episcopi wieder zurück. Außerdem erhielt jeder chinesische Pfarrer jährlich 400 chinesische Dollar (1 Dollar = 2 alte RM), ein Kaplan 350 Dollar als Salär. Dieses Geld war für die Priester persönlich. Dazu erhielten sie Geld für die Kirche, für Kerzen, Meßwein, oder sie empfangen solche Gebrauchsgegenstände direkt<sup>13</sup>.

Erkrankte ein chinesischer Weltpriester, oder wurde er durch Alter arbeitsunfähig, so sorgte die Mission für ihn. Auch trug die Mission die Begräbniskosten für einen verstorbenen Priester. Für den verstorbenen Priester wurde von allen Priestern eine hl. Messe gefeiert, deren Stipendium die Missionsprokur gab. Andererseits wurden die Weltpriester aufgefordert, zum Zeichen der brüderlichen Liebe für einen verstorbenen Priester SVD einmal das hl. Opfer darzubringen<sup>14</sup>.

Man müßte noch auf vieles hinweisen, etwa auf die Ordnung der Präzedenz, die ausschließlich nach dem Weihejahr bestimmt wurde, auf chinesische Priester in höheren Stellungen als Dekane, Teilnehmer an Synoden, als Bischöfe bis hinauf zum Kardinal, auf das Verhältnis des europäischen Klerus zum chinesischen Klerus, auf die Bewährung des chinesischen Klerus in der Kommunistenzeit, soweit das bekannt ist, und auf anderes. Doch würde das den Rahmen des Themas überschreiten. Es mag aufgehoben werden für eine größere geplante Arbeit. Abschließend darf man ein Wort von Bischof Henninghaus, dem warmherzigen Freund des chinesischen Klerus, bringen: „Alles in allem ist der chinesische Klerus eine große Zierde der Kirche. In seiner Berufstreue, seiner Frömmigkeit,

<sup>13</sup> Missionarsbericht.

<sup>14</sup> Nach den verschiedenen Manualien der Südshantung-Mission, die im wesentlichen auch für andere Missionen SVD in China galten.

seiner Sittenreinheit und seinem gehorsamen Sinn nimmt er unter der Corona Clericorum sicher einen hervorragenden Platz ein.“ „Ein Volk, das solche Priester hervorbringt, kann für das Christentum nicht auf immer verloren sein<sup>15</sup>.“

Vergleich der Studienordnung von Yenchowfu mit dem *Directorium Seminariorum* im Großen Seminar

Philosophie

Fächer	Yenchowfu	<i>Dir. Sem.</i> (p. 485)
Philosophie	2½ Jahre, 6—8 Std.	2 Jahre, 8 Std.
Phil.geschichte	2—3 Sem., 2 Std.	Im 2. Sem. d. 2. Jahres 3 Std. (n. 71)
Hl. Schrift	2½ Jahre, 3 Std.: Evv, Apg (mehr paränetisch)	2 Jahre, 2 Std. Introductio empfohlen (n. 1226)
Patrologie	während des ganzen Kurses 2 Std.	—
Katechetik	1 Sem., 2 Std.	—
Chinesisch	während des ganzen Kurses 6 Std., monatl. 2 Aufsätze	2 Jahre, 3 Std.
Deutsch	während des ganzen Kurses 3 Std. Grammatik u. Übungen. Nach dem 2. Kriege: Englisch, private Pflege des Deutschen	Lingua extera, 2 Jahre, 2 Std.
Physiologie	unklar für Yenchowfu; in Kansu: Physik, Chemie, Biologie. (Nach dem Lehrplan von Yenchowfu: 1 Jahr, 2—3 Std.)	„Scientiae“: 2 Jahre, 3 Std.
Gesang	wöchentlich 2 Std.	2 Jahre, je 1 Std.
Thomaslektüre	1 Std., wahrscheinlich 2 Jahre	—
Englisch	s. Deutsch	s. Lingua extera

Theologie

Dogmatik	3 Jahre, 6 Std.	3 Jahre, 5 Std.
Apologetik	1 Jahr, 6 Std.	1 Jahr, 5 Std.
Moral	4 Jahre, 5—6 Std.	4 Jahre, 5 Std.

<sup>15</sup> MB 1906/07, 6—7

Introductio	1 Jahr, 2 Std.	s. Philosophie
Exegese	3 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> Jahre, keine Angabe der Std.	4 Jahre, 3 Std.
Aszetik	wöchentlich 1 Std.	4. Jahr, 1 Std.
Kirchengeschichte	2 Jahre, 3 Std.	4 Jahre, 2 Std.
Homiletik	1 Jahr, 1 Sem. Theorie, 1 Sem. Praxis; dazu notiert: 1 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> (Std.)	3 Jahre, 1 Std (Kate- chetik, evt. Pädagogik sollen einbezogen werden [n. 75])
Liturgik	3 Sem., 3 Std.	4 Jahre, 1 Std.
Pastoral	1 Jahr, 1. Sem. 3 Std., 2. Sem. 2 Std. oder immer 2 Std.	4. Jahr, 2 Std. (besser im 2. Sem.: n. 76)
Jus can.	3 Sem., 3 Std.	1. Jahr 3 Std., dann 3 Jahre 2 Std.
Gesang	wöchentl. durchgehend 2 Std.	4 Jahre, 1 Std.
Chinesisch	monatl. ein Aufsatz	—

## DIE RELIGION DER BANTU IM SÜDEN TANGANYIKAS

*von P. Chlodwig Hornung O. S. B.*

Der Süden Tanganyikas wird ausschließlich von Bantu bewohnt, das Innere von Wangoni und den von ihnen beherrschten oder beeinflussten Wandendeule, Wahyao, Wanyasa, Wapangwa und Wabena, der östliche tieferliegende Raum von den voneinander unabhängigen Stämmen der Wangindo, Wamwera, Wamakua und das südliche Hochland von Wamakonde. Diese Stämme unterscheiden sich hauptsächlich der Sprache und zum guten Teile auch den Sitten und Gebräuchen nach. Wenn man auch bei allen eine gemeinsame Ursprache feststellen kann, so sind die Sprachunterschiede heute doch so groß, daß gewisse Stämme sich nicht untereinander verstehen. Auch Volkssitten haben sich geändert; so haben die östlichen Stämme die Beschneidung, während die Wangoni und die von ihnen beeinflussten Stämme sie ablehnen.

Ähnlich ist es mit der Religion. Der Kern und die Grundgedanken sind hier allen gemeinsam, die Art der Befolgung, die religiösen Gebräuche, die Riten etc. aber verschieden. Im folgenden sollen mehr die Grundzüge herausgeschält werden, und zwar nur die der Religion der Bantu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Über diese Religion bzw. Religionen vgl. J. AMMANN: Afrika am Scheidewege. In: *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 67, 1958; G. W. B. HUNTINGFORD/C. R. V. BELL: *East African Background*. London 1950, 29—40; J. KOMBA:

## I.

Alle oben genannten Stämme huldigen einem Ein-Gott. Dieser hat nach Stämmen verschiedene Namen; aber sein Dasein, sein Wirken und seine Eigenschaften sind allen bekannt. Die Wangoni heißen ihn Chapanga (vom Verb *kupanga* = aufbauen, schaffen, ordnen). Von diesen mögen die Wandendeule den Gottesnamen übernommen haben, wenn dies nicht umgekehrt ist. Vorläufig muß diese Frage offen bleiben. Die Wamatengo nennen ihn Chapangana, die Wamwera Achipanganya und die Wanyakusa Chiala (oder Shala) und Mwikemu. Ebenso haben die Wabena und Wapangwa eine eigene Bezeichnung, nämlich Nguluwi (Ngulufi). Dieser Name wird verschieden erklärt, dürfte aber „Donnerer“ bedeuten. Die Wanyasa sprechen von Chamulungu (Mlungu), von dem das Swahili-Wort (= Gott) abgeleitet ist. Man hört aber auch Chinangunga, was wohl den gleichen Wortstamm hat.

Alle Stämme weisen diesem Gott die gleiche Aufgabe und Tätigkeit zu. Für alle ist er der Schöpfer des Weltalls, der alles sichtbare sonder Mühe erschaffen hat, ohne Helfer und Material zu haben, das er zur Schaffung benützt hätte. Er ist der eigentliche, der einzige, der schlechthin allmächtige Gott, dessen Macht von niemanden übertroffen wird. Ihm gehört alles und er kann über alles, über Leben und Tod verfügen, wie er will. Er ist der Allherr, dem alles untertan ist.

Seine Schöpfungstat entsprang nicht aus irgend einer Notwendigkeit. Aus völlig freiem Willen rief er die Welt und alles Sichtbare hervor. Sein allmächtiger Wille ist in der Ordnung der Dinge erkennbar. Fragt man nach dieser, so sagt der Bantu, daß Chapanga (Nguluwi etc.) es so gewollt habe.

Weil diese Ordnung als gut empfunden wird, hält man Gott für gut und wohlwollend. Er heißt „gütiger Vater“, — „Vater“, weil alles in ihm seinen Ursprung hat. Im besonderen ist er der Vater der Menschen, da sich natürlicherweise auch der Bantu nicht von anthropomorphischen Ideen freihalten kann; von Gott stammt alle Vaterschaft. Diese wirkt in der Zeugung unter den Menschen weiter.

Aus diesem Vaterschaftsgedanken ist die soziale Struktur des Stammes entsprungen. Chapanga, der Vater aller, teilte seine Vaterschaft dem Begründer der Sippe mit, und dieser erzeugte dann in der gleichen Kraft seine Nachkommen, die ihm deshalb vollständig unterstehen. Er verfügt über sie, wie Chapanga über die Menschen verfügt.

Wie Chapanga als Schöpfer und Allherr das Recht hat, jedwede Verehrung zu fordern, so auch der Sippenälteste, der in Chapangas Kraft seine Nachkommen erweckt hat. So ist die für den Bantu typische Ah-

*Die Frömmigkeit des heidnischen und christlichen Mgoni.* St. Ottilien (1953); TH. OHM: *Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium.* Köln u. Opladen (1953) mit weiteren Literaturangaben; C. YOUNG: *Contemporary Ancestors.* London s. a., 124—157 (Red.)

nenverehrung, der Mahokaglaube, entstanden (Mahoka = die Ahnengeister). Weil dem Schöpfergott göttliche Verehrung gebührt, so haben die Mahoka als Teilnehmer an der Schöpferkraft das Recht, göttliche Verehrung zu verlangen. So hat sich eine Art Polytheismus gebildet, der in der religiösen Gedankenwelt des Bantu vorherrschend geworden ist. Gott ist über alles und alle erhaben, auch über die Mahoka, die ihm untergeordnet sind und gleichsam seine Stelle vertreten. So ist er im wahrsten Sinne Hochgott.

Vergleicht man die Auffassung der Bantu über den Hochgott mit der Genesis, so findet man zweifelsohne viele Parallelen. Da sich hier keine Entwicklung zum Höheren feststellen läßt, sondern vielmehr eine Degeneration, so wird man füglich annehmen müssen, daß dieser Hochgottglaube aus den ersten Offenbarungen Gottes an die Menschheit gerettet wurde. Der Mahokaglaube konnte sich nur aus der Abschwächung des Hochgottglaubens bilden, was weiter unten ersichtlich wird.

## II

Nach übereinstimmender Annahme der Bantu zog sich der Hochgott nach der Schöpfungsarbeit von der Schöpfung zurück. Er sah, daß die Menschen sehr viele Anliegen haben und ihn unablässig mit Bitten überhäufen. So trennte er sich von ihnen. Er ging weit weg, stieg in die Himmelshöhen hinauf und baute sich daselbst ein Dorf, in dem er glücklich und in größtem Wohlbefinden lebt. Die Menschen aber ließ er allein. Damit ist nicht gesagt, daß Gott sich überhaupt nicht mehr um sie kümmern würde oder sie gar tun und handeln ließe, wie es ihnen beliebte. Noch zeigt er seine Macht im Donner und im Blitze. Er erschüttert die Menschen durch Erdbeben, segnet sie mit guter Ernte oder bestraft sie durch Trockenheit während der Feldbauzeit. Im großen und ganzen freilich will er seine Ruhe haben und nicht von den Menschen zu sehr belästigt werden.

Diese Vorstellungen von Gott entsprechen der Auffassung des Bantu über einen großen Herrn, der sich nicht mit Kleinigkeiten und Alltäglichkeiten abgibt. Diese sind Aufgabe der kleinen Herren. Der Großherr, und vor allem der Hochgott würde zu leicht seine Ehre und vor allem die Achtung seiner Untertanen verlieren. So wurde Chapanga aus der Alltäglichkeit dieser Welt herausgenommen, für die seine ihm untergeordneten Diener, die Mahoka, da sind.

Da die Ahnen einstmals an der Schöpferkraft des Hochgottes in der Zeugung teilgenommen haben und für ihn unter den Menschen arbeiten, verdienen sie ähnliche Verehrung wie er, so wie ein Unterhäuptling, der die Obliegenheiten des Oberhäuptlings verrichtet, an dessen Ehre und Achtung teilnimmt.

Der Hochgott empfängt durchaus göttliche Verehrung und Anbetung. Bei außerordentlichen Wechselfällen des Lebens, zur Zeit großer und gefährlicher Trockenheit, bei allgemeinen Seuchen und Krankheiten be-

steigt der Bantu einen traditionsbestimmten Berg und bringt dort sein Opfer dar. Dabei weiß er gut, daß eine kleine Opfergabe nichts nützt. Der Hochgott ist ein großer und gewaltiger Herr. Einen solchen kann man nur durch einen großen Stier oder im Falle von Armut zumindestens durch einen Geißbock günstig stimmen.

Auch bei anderen Gelegenheiten weiß man sich vom Hochgott abhängig. So opfert der Mndendeule ihm vor der Jagd. Die Wabena und Wapangwa bauen ihm eine Opferhütte auf einem Bergabhang oder gehen zu einem einsamen See, wo sie um Fruchtbarkeit ihrer Tiere bitten und dabei stets ihr Opfer darbringen. Die Wanyasa opfern ihm besonders große Fische, um ihm um Segen auf ihren Fischzügen zu bitten. Als Ort der Darbringung dient meistens der Nyasasee oder ein großer Fluß. Bei bedeutenderen Angelegenheiten jedoch ziehen auch die Wanyasa einen Berg vor. Opfer auf Bergen gelten allgemein dem Hochgott. Auf Bergen glaubt man, ihm näher zu sein, da er oben wohnt. Das gleiche kann man von einem Opfer am Seeufer annehmen, da der Bantu im Spiegel des Sees den Himmel heruntergebracht sieht.

In früheren Zeiten mögen noch viele andere Opfer dem Hochgott gegolten haben. Wenn der Bantu auf Reisen ging, so opferte er eine Handvoll Wasser am ersten Bach, den er überquerte. Gleich nach Aufbruch las er vom Wege einen Stein auf, um ihn dann bei einer Brücke oder an sonst einem ihm geeignet dünkenden Ort hinzuwerfen. Im ersten Falle wollte er um Verhinderung von Durst während der Reise bitten, im anderen um Schutz auf dem Wege, um Verhütung von Hindernissen und Gefahren, besonders von einer Fußverletzung. Wenn solche Opfer bei vielen Bantustämmen den Mahoka gelten, so ist doch sicher, daß sie auch dem Hochgott dargebracht wurden.

Das gleiche gilt von den Primitiaalopfern. Die Wangoni eignen solche den Mahoka zu. Aber ältere und mehr sesshafte Stämme wollen damit ausschließlich oder fast ausschließlich dem Hochgott danken.

Im gewöhnlichen Leben denkt der Bantu häufig an den Hochgott. Das wunderbar tiefe Blau des Himmels und die leuchtend-weißen Wolken erinnern ihn an den Hochgott und lassen ihn sagen: „Das hat Chapanga (Chiala etc.) gemacht.“ Wenn der grollende Sturm mit Blitz und Donner durch die Berge braust oder über die weite Steppe fegt, sagt er: „Chapanga ist verärgert“. In solchen Fällen kann er sogar ein gelübdeähnliches Versprechen machen. Wenn ein Mensch leichtsinnig schwört, so warnt man ihn: „Chapanga hört es.“ Man fürchtet sich vor seiner Strafe.

Man beleidigt nämlich den Hochgott nicht umsonst. Wenn man ihn vergißt, frivol auf seinen Namen schwört, gar ihn lästert und verwünscht, zeigt er seine strafende Hand. Er verweigert den notwendigen Regen, vernichtet durch Wolkenbrüche und anhaltende Nässe die Ernte, sendet Ungeziefer, vor allem die Wanderheuschrecke auf die Felder und Fluren, vermehrt Affen und Schweine und läßt menschenfressendes Raubwild, wie Löwen und Leoparden, auf die Menschheit los; vor allem aber er-

schlägt er Frevler mit seinem Blitz, wie überhaupt jeder plötzliche, durch Unglücksfälle hervorgerufene Tod dem Hochgott zugeschrieben wird. Man glaubt, daß altersschwache Greise von Chapanga als dem Herrn über Leben und Tod aus dem Leben gerufen werden.

Trotz der allgemeinen Achtung und Verehrung spielt der Hochgott im täglichen Leben des Bantu nicht die Hauptrolle. Den größeren Platz nehmen entschieden die Mahoka ein. Chapanga lebt oben; er ist nicht mehr unter den Menschen; aber die Mahoka, die ihren Aufenthaltsort auf einem Baum, in einer verlassenen Hütte oder auf dem Firstbalken des Wohnhauses haben, sind näher und kümmern sich eher um Kleineres und Alltägliches. Sie sind kleine Herren, brauchen keine großen Opfergaben und wissen vor allem um Leid und Freud der Sippe, die sie selber ins Leben gerufen und früher auch beherrscht haben. Während ihrer Lebenszeit lernte man ihre väterliche Güte und Sorge kennen. Spielen freilich durfte man mit ihnen nicht. Schon während ihres Lebens mußte man sie sehr ehren und ihnen jede Achtung erweisen; denn als Vorsteher der Sippe konnten sie strafen, sogar in empfindlicher Weise: Sie mochten Unbotmäßigen die Teilnahme am gemeinsamen Sippenvermögen verweigern, vor allem dadurch, daß sie gewisse, nicht gerichtlich verhängte Strafen für ein Sippenmitglied zahlten, daß sie nicht in den Kauf einer Frau für einen Sohn oder Enkel einwilligten. Am härtesten war die Strafe, wenn ein Mitglied aus der Sippe ausgestoßen wurde und hilf- und haltlos sich den Lebensunterhalt erwerben mußte. Der Bantu, der von einem Vater oder gar Sippenältesten nur Angenehmes erwartet und ihn nur unter solcher Bedingung gut nennt, wird in seiner egozentrischen Art ohne weiteres seinen Alten böse heißen und niemals versuchen, die Bedeutung einer Strafe zu verstehen. Einen bösen Mann aber hat man zu fürchten. So wird auch der strafende Sippenvorsteher als böser Mann gefürchtet, wenn er nicht zu willens ist oder straft. Deshalb verehrt der Bantu nicht nur seine Mahoka, sondern fürchtet er sie auch. Gewöhnlich hat seine Furcht wenig von jener kindlichen Furcht, die wir *reverentia filialis* heißen. Der Bantu fürchtet die Mahoka, weil sie böse sein können, und, wie ihm die Erfahrung zeigt, auch gelegentlich wirklich böse sind.

Der Bantu glaubt, daß die Mahoka den Segen des Hochgottes von den Feldern hinwegnehmen, daß sie der Sippe Krankheiten schicken und daß sie sogar Kinder sterben lassen können. Hat sich der Bantu beim Zauberdoktor überzeugt, daß sein Unglück von den Mahoka herrührt, so fragt er sich keineswegs, ob sie auch Gründe für ihr Tun hatten, sondern sagt unumwunden, daß seine Mahoka oder ein bestimmter Lihoka (Einzahl) eben böse auf ihn oder auf die ganze Sippe sind bzw. ist.

So fürchtet also der Bantu seine Mahoka ernstlich. Ja, er hält sie viel häufiger für böse als für gut. Machtlos, wie er ist, bleibt ihm kein anderer Weg, als sie gut zu stimmen oder in guter Stimmung zu erhalten mit Hilfe häufiger Opfer.

Der Bantu kennt viele Opfer an die Mahoka, so die oben genannten Reise- und Primizialopfer, die in früheren Zeiten ziemlich allgemein nur dem Hochgott dargebracht wurden. Aus der Furcht vor den Ahnengeistern werden diese Opfer heute bei den Wangoni und anderen Stämmen diesen zugeeignet. Dann gibt es Opfer von Bier, Mehl, Feldfrüchten und vor allem Schlachtopfer. Als Opfertiere dienen meistens männliche Tiere. Nur im Notfalle, d. h. wenn keine solchen vorhanden sind, können auch weibliche Tiere geopfert werden. Am häufigsten werden Hähne geopfert. Oft müssen aber auch Ziegenböcke ihr Leben lassen. Bei besonders ernstesten Fällen wird ein Stier, ja sogar der Herden- und Zuchtstier geopfert. Solche Fälle können eintreten, wenn der grollende Ahnengeist ein bedeutender Mann während seines Lebens war oder wenn der Anlaß selber von großer Wichtigkeit ist.

In all diesen Fällen handelt es sich um wirkliche und eigentliche Opfer. Im Opferritus sind alle wesentlichen Elemente des Opfers vertreten. Man kann hier nicht von einer Nur-Ahnen-Ehrung sprechen; denn der Bantu selber spricht nur von Verehrung, obwohl er diese beiden Begriffe sachlich und sprachlich wohl unterscheidet.

Einen besonderen Platz nehmen die Totenopfer ein. Diese sind nach Sippen verschieden. Manche bringen schon am Beerdigungstag selber ein Opfer dar, und zwar ein Schlachtopfer. Die Hinterbliebenen sagen, daß sie ihren Toten nicht mit leeren Händen zu ihren Mitmahoka schicken können. An diesem Opfer nehmen die Anverwandten und Totengräber teil.

Am Tage der Haupttotenklage bringen alle Sippen und Stämme sowohl ein Bier- als auch ein Schlachtopfer dar. Alle Dorfbewohner und vor allem alle Anverwandten nehmen daran teil. Meistens verwandelt sich dieser Tag wohl wegen der großen Menge des Bieres zu einem Feste, wo zuletzt getanzt und gesungen wird.

Einen eigenen Tag haben viele Sippen für das Totengedächtnis. An diesem wird fast in allen Stämmen das Grab zum letztenmale besucht und auf demselben, nach Sippen verschieden, Bier und ein Tier geopfert.

Der Opferplatz ist gewöhnlich die Stätte, die als Wohnung der Mahoka gilt. Das ist vor allem ein besonderer Baum oder eine verlassene Hütte; gelegentlich findet man eigene zu diesem Zwecke errichtete Mahokahütten. Diese kannten früher vor allem die Wangoni. Aber auch andere Stämme bauten und unterhielten solche.

Am häufigsten werden die Mahokaopfer am Nachmittag oder frühen Abend dargebracht. Dabei sondert man das Herz, einen Teil der Leber und etwas Blut ab und stellt es unter den Baum oder unter das Vordach oder in die ev. vorhandene Mahokahütte. Das übrige Fleisch wird den Frauen übergeben, die das Opfermahl bereiten, an dem alle teilnehmen, falls sie am Opfer selber teilhaben wollen. Mehl, Bier, Feldfrüchte etc. werden in ähnlicher Weise dargebracht. Auch da sondert man einen oft

recht kleinen Teil für die Mahoka aus und verzehrt oder trinkt das übrige.

Nach Auslesung der Opfergabe und etwaigem Schlachten des Tieres setzen sich alle um den Opferplatz, die Männer getrennt von den Frauen. Der Älteste spricht das Opferungsgebet. In neuerer Zeit wurde beobachtet, daß auch ein anderer, der Versammlung genehmer Mann die Opferhandlung vornahm, nämlich vor allem dann, wenn das Sippenoberhaupt ein Christ war.

Der Mahoka-Kult ist den erwähnten Bantustämmen gemeinsam; auch die religiösen Grundgedanken sind hier mit geringen äußeren Variationen die gleichen. Was den Charakter des Kultes angeht, so lastet ein gewisser Druck, ein schicksalhafter Zwang auf den Bantu, die von der Freiheit der Kinder Gottes in der christlichen Religion nichts wissen. Wie die Bantu auf Gedeih und Verderb der Sippe anhängen und den Ältesten unterworfen, ja gleichsam ausgeliefert sind, so fühlen sie sich auch den Mahoka gegenüber wie Sklaven. Es mag unter ihnen Frivole geben. Aber diese glauben genauso wie die „Frommen“ an die Macht der Ahnengeister und sind sich bewußt, daß sie nach dem Tode nicht deren Gemeinschaft teilen, nicht mit ihnen sich der Totenopfer erfreuen dürfen, sondern ausgestoßen in der Gegend herumschweifen müssen. Sie glauben somit an ihre künftige Strafe, lassen sich aber nicht zu sehr davon beeindrucken, weil sie meinen, daß es in anderen Sippen Ähnliche gibt wie sie, und sie selber dann mit diesen Gemeinschaft pflegen können. Auch wissen sie den Weg, sich Opfer von den Menschen zu verschaffen. Sie brauchen diese nur zu belästigen, um sich solche zu erzwingen. Wie die Forschung zeigt, werden gerade jene ausgestoßenen Geister häufiger mit Opfern bedacht. Die Ausgestoßenen, Ehemalig-Frivolen vermehren nicht wenig jene knechtische Furcht, unter der die Bantu stehen. Nie fühlen sie sich vor der Strafe, der Rache und den ungerechten Quälereien der Mahoka sicher.

In einzelnen Stämmen, wie bei den Wamwera und Wamakonde, glaubt man noch an eine andere Macht, die die Menschheit bedrückt und in Furcht hält. Nach den Wamwera und Wamakonde hat Chapanga, nach dem Abschied von der Welt, einen Diener als Stellvertreter auf die Erde gesandt. Dieser heißt bei den Wamakonde Nachindenga und bei den Wamwera Ndondocha. Auch unter den Wandendeule mag jener Glaube in verschwommener Weise vorhanden sein, obwohl sie nichts Genaueres darüber aussagen können. Es ist nicht klar, ob er unter den Bantu bodenständig ist. Dieser Diener trägt ähnliche Züge wie der Shaitan der Waswahili, die ihn von den mohammedanischen Arabern übernommen haben. Er mag an den Erd- oder Waldgott des Zwergvolkes der Bambuti erinnern. Nach den Wamwera ist er es, der die Menschen tötet. Man erzählt phantastische Dinge von ihm: Er bringe Menschen untertags um oder schlage sie bewußtlos. Dann erwecke er sie wieder oder gebe ihnen die Sinne zurück. Darauf soll er ihnen die Zunge aus-

reißen und die Füße abschlagen. So zwingt er sie, ihm nachts zu dienen. Solche Erzählungen haben wohl nichts mehr mit religiösen Anschauungen zu tun, sondern sind wohl Erfindungen der Zauberdoktoren, die bei gewissen Ritualmorden Menschen bei lebendigem Leibe verstümmelten oder deren Leichen schändeten. Erfuhr der gewöhnliche Bantu davon oder entdeckte er gar eine solche Leiche, so werden die Zauberer wohl mit solchen Märcen ihre Untaten verdeckt haben.

Die Wamakonde erzählen, daß Nachindenga ihnen verboten habe, zur Regenzeit Gemüse aus Kassawablättern oder von Waldpilzen zu essen, ohne vorher erst Medizin zu nehmen. Das gleiche gälte auch von den ersten Feldfrüchten. Wer das Unwesen der Zauberer und deren Geldgier kennt, ahnt leicht, daß jene hinter diesen Märlein stecken; denn Medizinen werden von ihnen, und zwar nie umsonst, verabreicht.

Man wird also vorsichtig sein müssen, wenn man unter gewissen Bantustämmen von einem Stellvertreter des Hochgottes auf Erden hört. Da wenig Substantielles von ihm bekannt ist, mag er eine Anleihe von anderen Völkerschaften sein. Aus guten Gründen aber kann man die Erzählungen über ihn als eine Erfindung der Zauberer ansehen. Keineswegs steht fest, daß er ein Teil des religiösen Gutes der Bantu sei.

### III

Aus all dem bisher Gesagten geht hervor, daß die Religion der Bantu eine solche der Furcht und Knechtschaft ist. Zwar sehen die Bantu im Hochgott den gütigen Vater, aber sie haben ihn aus ihrem täglichen Leben ausgeschaltet und sind den Mahoka untertan geworden. Gerade dieses Moment hat Raum zu einem anderen, noch unheilvolleren Glauben gegeben, nämlich jenem an die Magie.

Magie (in den Stammessprachen: Uchawi) beherrscht den Bantu fast vollständig. Von frühester Kindheit an bis zum Tode, vom Morgen bis zum Abend, und vor allem während der dunklen unheimlichen Tropennacht sieht er sich von Uchawi verfolgt. Kaum dem eigenen Bruder kann man trauen. Hinter allem, was man nicht zu erklären vermag, sieht man die Macht der Uchawi und derer, die sie bewirken, der Wachawi.

Weil der Bantu seinen Hochgott in weite Fernen versetzt hat und ihm nicht mehr nahetreten kann, besonders in Dingen, die das tägliche Leben angehen, ist zwischen ihm und seinem Gott ein Vakuum entstanden, das zum Teil der Mahokaglaube ausfüllt. Aber da der Bantu auch von seinen Ahnengeistern nicht zu viel erwarten kann — er muß sie mehr fürchten als lieben —, fühlt der Bantu sich einsam, verlassen, ja ausgeliefert, wenn die Wechselfälle des Lebens auf ihn anstürmen. Der Hochgott ist nach seiner Auffassung ferne und schützt ihn nicht vor Krankheiten und anderen Unglücksfällen. Er will nur seine Ruhe vor ihm haben. Der Bantu vermag auch nicht zu behaupten, daß ihm seine Ahnengeister nur Böses antun oder antun wollen. So fragt er sich in seiner Not, woher das Unglück kommt, das ihn auf Schritt und Tritt verfolgt. Nach echter

Bantuart antwortet er, daß es von einer ihm unbekanntem Kraft kommt, die nicht vom Hochgott erschaffen wurde; denn sie ist böse, und Böses kann er und wird er nicht tun. Diese Kraft wird auch nicht von Gott beherrscht, weil er ferne ist und die Kraft mitten unter ihm auf Erden wirkt. Sie kann auch nicht von ihm beherrscht sein; denn dann würde sie dem Menschen nicht mehr schaden, da ja Chapangas Güte alles vermag.

Der Glauben an Uchawi erklärt sich also hauptsächlich aus dem Mangel, ja aus dem Fehlen des Glaubens an das göttliche Walten, an die göttliche Vorsehung. So ist die Magie bei den Bantu religiös bedingt, was aber nicht besagt, daß sie ein Teil ihres religiösen Gutes ist. Magie — Uchawi entbehrt jeden religiösen Momentes. Sie wird nicht als vom Göttlichen verursacht aufgefaßt. Man kann sich nicht durch religiöse Handlungen vor ihr schützen. Sie ist eine Kraft, die einfach da ist, die weder vom Hochgott oder den Mahoka stammt noch von ihm oder von ihnen beherrscht wird.

Da die Magie kein Teil der Bantureligion ist, kann man nicht von Dynamismus bei den Bantu sprechen. Die Art der Entstehung der Magie beweist, daß sie eine Folge des Vakuums zwischen Hochgott und Mensch ist. Zuerst war also der Hochgottglaube da. Später erst entstand die Magie. Somit konnte die Bantureligion nicht aus der Magie entstehen.

Der Glaube an die und das Festhalten an der Uchawi wird hauptsächlich durch die Zauberdoktoren genährt und aufrechterhalten. Sie geben sich als die Bekämpfer derselben aus und bezeichnen alle ungünstigen Vorkommnisse als deren Wirkung, ja machen sich anheischig, die Wachawi selber, d. h. jene, die sie verursachen, ausfindig und unschädlich zu machen. Dabei kennen sie keine Rücksicht auf das Gut und die Ehre des Nächsten. Sie scheuen vor keinem Trick oder gemeinem Betrug zurück und können mitunter die schwersten Verbrechen verüben. Nur der eigene Vorteil und vor allem der materielle Gewinn, den sie rücksichtslos und kaltherzig aus der oft sehr armen Bevölkerung ziehen, gilt.

Die Magie ist ein richtiges Geschäft und eine einträgliche Erwerbsquelle. Deshalb haben sich die Zauberer in vielen Gebieten zu Berufsgenossenschaften zusammengeschlossen. Sie bilden eine fast unbesiegbare Clique, die das ganze Land, angefangen vom Oberhäuptling bis zum letzten Bürger, beherrscht.

#### IV

Die Bantureligion geht in ihrem Ursprung wohl auf die ersten Offenbarungen Gottes an die Menschheit zurück. Da sich in ihr viele Parallelen zu jenen finden, so möchte man meinen, der heidnische Bantu würde mit Leichtigkeit das Christentum annehmen. In vieler Beziehung ist das tatsächlich so. Die ersten Missionare brauchten nur von Gott, dem Allherrn, dem Schöpfer Himmels und der Erde, dem gütigen Vater, zu sprechen, um beim Bantu sogleich Zustimmung und Beifall zu

finden. Sie brauchten nur von den guten und bösen Engeln zu reden, und der Bantu dachte sogleich an seine Mahoka, die ja auch gut und böse sind. Sprach man vollends vom Einfluß der Teufel auf Welt und Menschen, so sagte sich der Bantu, daß auch die Mahoka mehr schaden als nützen.

So kam der Bantu in Gefahr, zu meinen, daß faktisch kein großer Unterschied zwischen seiner und der „neuen“ Religion bestünde, und daß er eigentlich nur in äußeren Dingen umlernen und sich umstellen müsse, d. h. in der Art der religiösen Praxis. Gar zu leicht konnte er überhören, daß die jetzige Welt unter der Macht der Sünde steht und Gott sich wegen der ersten Sünde von den Menschen abgewandt hat. Auch in seiner Religion hat sich Gott entfernt, aber nicht der Sünde wegen, sondern weil er als großer Herr nicht mit Alltäglichkeiten der Menschen belästigt sein wollte. Für den Bantu lag der Grund des Fernseins also bei Gott, nicht in seiner, des Bantu, Sünde, — und die Folge war, daß er den Zustand der Welt als so vom Hochgott geschaffen betrachtete, daß er also in seinen Augen gut sei. Daher hatte er kein Erlösungsbedürfnis. In dieser Auffassung wurde er noch dadurch bestärkt, daß er die Folgen der Sünde, d. h. die Wechselfälle des Lebens, als Wirkung der Magie erklärte. Gegen diese könne sich niemand absolut schützen und wehren, wenn auch die Zauberdoktoren versuchen, Hilfe zu schaffen.

Sprach der Missionar von Sünde, so wußte der Bantu Bescheid. Er dachte an Frevel gegen Gott und — an die Schädigung seiner Sippe; denn für ihn gab es ja nur diese zwei Arten von Sünden. Gegen die erstere schreitet der Hochgott ein, wenn er es gerade für angezeigt hält; er straft mit Trockenheit oder großer Nässe, mit Blitz und Donner oder auch mit Erdbeben. Aber man konnte sehr leicht Sühne leisten und so die Strafe unwirksam machen; man brauchte nur ein Tier zu opfern, das zum kleinsten Teile dem Hochgott serviert wurde, während das eigentliche Fleisch zu einem richtigen Festmahle Anlaß gab. Beging einer eine Sünde aus der zweiten Gattung, schädigte er nämlich seine Sippe, so wurden die Mahoka seiner Sippe böse und straft. Aber wie leicht konnte man sie versöhnen! Ein Huhn, im schlimmeren Falle ein Geißbock, den Ahnengeistern geopfert, machte alles wieder gut — zudem hatte man so ein willkommenes Festmahl. Selbst wenn ein Sünder „unbußfertig“ starb, war die Strafe nach dem Tode nicht allzu schlimm. Freilich, zu seinen Sippenmahoka konnte er nicht kommen; er konnte auch nicht an den ihnen von den Verwandten auf Erden dargebrachten Opfern teilnehmen. Aber er war ja nicht der einzige Sünder. Aus jeder Sippe mochte es solche geben. Man brauchte sich nur mit diesen in einer Gemeinschaft verbinden, so hatte man auch seine Kameraden. Wollte man Opfer erlangen, so brauchte man nur die Überlebenden zu belästigen. Da man böse war, so konnte man es in überreichem Maße und ohne Rücksicht tun; dadurch aber konnte man sich unter Umständen mehr

Opfer verschaffen als die „guten“ Mahoka. Also, mit der „Höllenstrafe“ und ihren „nie endenden Qualen“ war es für die Bantu nicht so schlimm.

Zehn Gebote kannte der Bantu nicht. Aber er wußte, daß man den Hochgott und seine Diener, die Mahoka, in irgendeiner Weise fürchten müsse, und er verstand, daß man (nach den übrigen sieben Geboten) den „Nächsten“ lieben müsse. Nur war für ihn der Nächste nicht jeder Mensch, sei er Freund oder Feind, sondern der Nächste nach seiner Auffassung, d. h. sein Sippenmitglied und evtl. noch die Angehörigen jener Sippen, aus denen er seine Weiber holte. Alle anderen galten ihm als „Menschen, die ihn nichts angingen“. Nur wenn seine Ehre auf dem Spiele stand, wie in der Frage der Gastfreundschaft, konnte er auch anderen Liebe erweisen; er dachte aber dabei nicht an diesen selber, sondern an die Ehre seiner Sippe, die zu mehren seine Pflicht war.

So könnte man mit Beispielen fortfahren, die beweisen, daß es nicht leicht war und ist, aus dem Bantu einen guten Christen zu machen; nur zu leicht konnte er zu der Auffassung kommen, daß von ihm kein radikaler Bruch verlangt würde, ein Bruch, der forderte, seine heidnischen religiösen Begriffe radikal zu ändern, viele ganz aufzugeben und dafür andere anzunehmen.

Auch auf seiten des Missionars waren viele Gefahrenmomente vorhanden. Es gab Dinge, die ihn die religiösen Verhältnisse des Bantu verkennen oder gar mißachten ließen.

Er kam als völliger Neuling ins Land und kannte weder die Religion noch die Sitten und Bräuche der Bantu. Er konnte diese Religion als „völlig heidnisch“ abtun und somit den großen Fehler begehen, den Schwarzen als gänzlich unreligiösen Menschen anzuschauen. Es liegt ja so nahe zu glauben, daß Heidentum gleich „Nicht-Religion“ ist. Der für alles, was Ehre angeht, so empfindsame Bantu mußte sich zurückgestoßen, ja verachtet sehen.

Der Missionar konnte zwar zugeben, daß vor seiner Ankunft der Bantu eine gewisse Religion hatte. Aber diese war völlig wertlos und verächtlich. Er mochte sie vielleicht sogar belächeln und bewitzeln — und damit die starken religiösen Gefühle des Heiden kränken.

Aus derartigen Anfangsfehlern konnte viel Unheil entstehen. Die einen hätte man gänzlich abgestoßen und ihre heidnischen Anschauungen trotzig bestärkt; die anderen wären zwar zur Taufe gekommen, aber nicht aus innerer Überzeugung, sondern aus der Absicht, modern zu sein, d. h. es den neuen Herren, den Europäern, in allem gleich zu tun und so auch deren Religion anzunehmen. Sie konnten ins Christentum herüberkommen, hatten aber ihr religiöses Gefühl schon vorher verloren.

Es blieb den Missionaren nichts anderes übrig, als die Bantureligion zu studieren, sehr sorgfältig zu erforschen, in ihr zwischen brauchbarem und unbrauchbarem Gute zu scheiden und so das Christentum in geeignetes, gesundes Erdreich zu pflanzen. Mit einem Wort, weise Akkommodation war vonnöten.

Als um die letzte Jahrhundertwende die ersten Glaubensapostel im Lande erschienen, war keine christliche Terminologie vorhanden; sie wäre auch menschlich gesprochen kaum möglich gewesen. Zunächst gab es nur die Stammessprachen, die sich in primitivem Zustand befanden. Zudem wurden sie meist nur von einer geringen Anzahl von Menschen gesprochen, die in nur einigen Ausnahmen über hunderttausend ging. Gemeinsame Terminologie war nicht möglich. Es mußte erst die lingua franca, das Swahili, durch harte Kämpfe eingeführt werden. Die Waswahili aber waren Mohammedaner und mohammedanisch geprägt. So mußte auch das Swahili erst noch in vielen Dingen umgeschaffen werden<sup>2</sup>.

In den Anfangsjahren mußte also die Stammessprache benützt werden. So ging der junge Missionar daran, zunächst die Haupttermini zu prägen. Er stieß dabei sehr rasch auf das Wort Chapanga (Achichapanganya, Chiala etc.) und brauchte es für den wahren Gott. Selbstverständlich suchte man die Unterschiede zwischen diesem unseren Vatergott und deren Hochgott klarzustellen. Aber wie sollte das in so kurzer Zeit und bei geringer Sprachkenntnis des Anfangs bewerkstelligt werden? So kam es, daß der Missionar von Gott sprach, der Bantu aber dabei an seinen Chapanga blieb, nicht die Unterschiede sah und so bei seinem Chapanga blieb. Hörte er von Chapanga, so wußte er, daß es keine göttliche Vorsehung gibt, auch wenn der Glaubensbote versuchte, ihn anders zu belehren. Chapanga hat sich nach seiner Anschauung nicht geändert. Deshalb konnte auch der Glaube an die bzw. die Furcht vor der Uchawi weiter im Herzen des Bantu wuchern, konnten ihn die Mahoka weiterhin belästigen. Es entstand in seinem Innern ein Synkretismus, der sich in späteren Tagen nur sehr schwer ausrotten ließ.

Um sich dem Bantu verständlich zu machen, bediente sich der Missionar des Dolmetschers. Dieser aber war ein Eingeborener und meist selber Bantu, dazu ein Neubekehrter, von dem der Pater nicht genau wußte, ob er sich selber vom Heidentum ganz frei gemacht hatte. Es konnte geschehen, daß ein solcher mit viel Eifer, ja bewunderungswerter Ausdauer nicht das reine Christentum, sondern — Synkretismus lehrte.

Aus der anfänglichen Unkenntnis der heidnischen Religion erwuchs ein anderer, nicht geringer Nachteil. Der Bantu kannte keine Erbsünde, hielt seinen Zustand für normal und hatte deswegen kaum ein Erlösungsbedürfnis. Nun hat sich wohl jeder Glaubensbote bemüht, ihm diese Sehnsucht ins Herz zu pflanzen. Da aber nach der Bantureligion der Hochgott sich aus eigener Initiative, sozusagen aus eigener Schuld, von der Menschheit entfernte, da weiterhin diese Menschheit nie zu ihm gelangen konnte, — als Himmel galt ja nur das Zusammensitzen mit den Ahnengeistern auf irgendeinem Baum oder sonstwo —, so mußte die

<sup>2</sup> vgl. W. BÜHLMANN: *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem*. Dargestellt am Swahili und an anderen Bantusprachen. (NZM, Suppl. I) Schöneck-Beckenried 1950 [Red.]

Jenseitshoffnung und -sehnsucht recht gering sein. Kannte nun ein Missionar diese heidnischen Anschauungen nicht, so war es schwer, sie zu korrigieren und dem Bantu ein Verlangen nach Gott und Seligkeit zu geben.

Ähnliche Schwierigkeiten bestanden beim Unterricht über die Gebote Gottes. Der Glaubensbote hätte erst die religiösen Anschauungen des heidnischen Bantu kennenlernen sollen, um den vom Christentum verlangten Bruch mit dem Heidentum einleiten zu können. So war die Missionsarbeit anfänglich sehr schwierig. Der Missionar mußte irgendwie beginnen, mußte versuchen, den Samen des Heiles auszustreuen. Erst während er so dem Bantu langsam näherkam, konnten seine eigentlichen Forschungen ansetzen. Es ist müßig, ja töricht zu sagen, daß er eben erst sich Gewißheit über jene religiösen Anschauungen hätte verschaffen sollen, bevor er mit dem Lehren begann. Das wäre theoretisch richtig gewesen, aber praktisch unmöglich. Wie hätte er sich dem Schwarzen nahen sollen, wenn nicht auf dem Wege der Unterweisung. Ist es doch bekannt, wie groß das Mißtrauen der Bantu den Europäern gegenüber war. Er hielt sogar die ihm in Krankheit gereichten Medizinen für Gift. Erst durch den gütigen Missionar ist diese Schranke langsam gebrochen worden. Wie anders also hätten sich Missionar und Missionsobjekt treffen können als im religiösen Gespräch. So begann der Neuling frohgemut, vielleicht gelegentlich zu vertrauensselig seine Sendung. Während er sie erfüllte, stieß er langsam auf Schwierigkeiten, für die er Erklärung und Abhilfe suchte. Dies gelang ihm anfangs nur selten, ja bis er ganz durch das Gestrüpp religiöser Überzeugungen dringen konnte, vergingen Jahre, Jahrzehnte.

Selbstverständlich rechnete der Gottesbote von Anfang an bei den Heiden mit Widerständen und Hindernissen. Aber das Ausmaß derselben konnte er nicht abmessen. In Erfüllung seines Lehrauftrages glaubte er, mehr lehren als hören zu müssen. So konnte er jene oft gar nicht entdecken. Das Wort Gottes wurde unter Dornen gesät, erlitt das Schicksal der Saat unter den Dornen oder fiel auf steinigem Grund und erstarb vor dem Keimen.

Die Missionsarbeit ist nur langsam vorangegangen, sehr langsam. In den ersten Statistiken scheinen Zahlen auf, die in Anbetracht der vielen Mühe armselig sind. Aber die langsame Entwicklung hatte ihr Gutes. Denn auf diese Weise wurde mancher Gefahr ausgewichen. Ja, man hielt absichtlich und weise mit der Taufe zurück, weil man mehr auf gründliche Unterweisung als auf große Zahlen im Taufbuch sah.

Wenn sich trotzdem ins junge Christentum synkretistische Elemente einschlichen, so war es sicherlich nicht eine positive Schuld des eifrigen, schwerarbeitenden Missionars; denn die Anfangsschwierigkeiten waren groß.

## KLEINE BEITRÄGE

### DIE ERFORSCHUNG DER INDISCHEN PHILOSOPHIE UND DIE THEOLOGIE

von Paul Hacker

Ein Buch von OLIVIER LACOMBE und eine indologische Abhandlung von GIOACCHINO PATTI S. J. liegen zur Rezension vor und geben Anlaß zu Reflexionen über das oben angedeutete Problem.

Lacombes Buch<sup>1</sup> enthält eine Sammlung von kurzen, in gedrungenem Stil geschriebenen Essays, zu verschiedenen Zeiten entstanden, in drei Gruppen geordnet. Wichtig für das oben angedeutete Problem und damit auch für ein Kapitel der Missiologie sind die acht Aufsätze der beiden ersten Gruppen (*Présence lucide au monde* und *Socrate — Gandhi — Saint François*). Die lesenswerten Essays der dritten Gruppe behandeln die Themen *L'intelligence et la vie*, *En marge de la philosophie politique de Jacques Maritain* und *De la pluralité des philosophies chrétiennes*.

Dreimal, führt L. im ersten Essay (*Catholicité*) aus, ist die Katholizität der Kirche, „die die Universalität des Glaubens und die Universalität der menschlichen Natur integriert, ohne beide zu verwischen oder zu nivellieren“, in Frage gestellt worden durch andere Konzeptionen einer Katholizität: zuerst in der sog. Renaissance, dann in der Zeit der Aufklärung, dann, in unseren Tagen, durch eine relativistische, indifferentistische Katholizität „jenseits von aller Form“, die die kulturellen Formen aller Völker und Zeiten, einschließlich der als kulturelle aufgefaßten religiösen, bloß genießen will und die durch die geistige Entdeckung Indiens wesentlich angeregt worden ist. Dieser Lage, diesem erweiterten Humanismus gegenüber haben der Missionar, der reflektierende Theologe und der Philosoph — dieser, insofern „ihm die Sorge anvertraut ist, über die menschlichen Werte, welche Universalität und Einheit enthalten, zu wachen“ — ihre je besondere Verpflichtung. Dabei ist, fordert L., gerade weil „eine Katholizität des menschlichen Wesens und der menschlichen Vernunft“ anerkannt und ein Universalismus „jenseits von aller Form“ zurückgewiesen wird, Rücksicht zu nehmen auf das außerordentlich differenzierte Wissen vom Menschen, seinen Möglichkeiten und Verwirklichungen, das, durch Geschichte, Philologie und andere Wissenschaften eingebracht, das moderne, sehr anspruchsvolle Bewußtsein bestimmt.

Das Programm eines neuen christlichen Universalismus (vergleichbar etwa den geistigen Bewegungen, die im Altertum griechisches Denken allgemein und im Hochmittelalter den Aristoteles im besonderen integrierten, *divinae fidei subiecerunt*<sup>2</sup>), hat L. damit in abstracto entworfen. Viele Gedanken seines Buches sind Versuche zu seiner Verwirklichung im Bereich des theoretischen Denkens.

Ehe wir diese betrachten, wollen wir einen Blick in ein anderes Buch werfen, das von Lacombe (S. 19) zitiert wird und das für Betrachtungen über das auf-

<sup>1</sup> OLIVIER LACOMBE: *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*. Paris: Alsatia 1956 (Sammlung „Sagesse et Culture“). 170 S. 8°.

<sup>2</sup> Vgl. die Oratio des Albertus-Magnus-Festes.

geworfene Problem sehr wichtig ist<sup>3</sup>. In der *Conclusion* dieses Buches stellt DE LUBAC fest (S. 268 ff), es gebe im Westen gegenüber dem Buddhismus im wesentlichen drei Haltungen: erstens die humanistische (es ist die, von der Lacombe in seinen Essays in größerem Rahmen spricht), zweitens die buddhisierende (die die fremden Lehren anzunehmen bereit ist), drittens die christliche. Es ist nun etwas beunruhigend, daß de Lubac über die christliche Haltung nicht mehr zu sagen weiß, als daß sie oft teilweise mit der humanistischen zusammenfalle (276), daß es aber da, wo es um die Entscheidung für oder wider gehe, nur die Ablehnung geben kann. De Lubac gebraucht so starke Worte wie „(La spiritualité bouddhique) est à rejeter comme une abomination“ (279).

De Lubac hat recht. Wer sich als Christ, also verantwortlich Stellung nehmend, nicht bloß genießend, dem Buddhismus oder der Hindu-Philosophie nähert, muß — wie das christliche Altertum! — zunächst Apologetik treiben, „le genre si décrié de l'apologétique“, wie de Lubac in einem anderen Buche<sup>4</sup> sagt, und seine Gedanken werden, je wirklicher sein Christsein ist, umso mehr „un hymne à la Croix de Jésus“ sein. Das Beunruhigende liegt nicht darin, daß ein solches Vorgehen — auf der einen Seite Mitgehen mit dem neuen *humanisme élargi*, auf der andern das apologetische Nein — falsch wäre, sondern darin, daß in dieser Haltung dem, der andere, Geschichte gewordene „Akkommodationen“ vor Augen hat, etwas zu fehlen scheint. De Lubac weiß das. Er zitiert R. Guardini<sup>5</sup>: „Was er (der Buddha) mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt“, und er fügt hinzu: „Diese Worte Guardinis anführen, heißt, unser Unvermögen eingestehen.“

Woher rührt dies unser Unvermögen, indische Philosophien „christlich zu verstehen und zu beurteilen“, d. h. die Kluft zwischen dem (vielleicht manchmal schon zu weit gehenden!) Mitgehen mit dem europäischen oder indischen Humanismus einerseits und dem apologetischen Nein andererseits christlich-gelebt zu überbrücken, in einer umfassenden Synthese oder „Akkommodation“, und daher auch das Unvermögen, Außenstehenden versprechen zu können: *δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα*, wie es Clemens Alexandrinus konnte<sup>6</sup>?

Die neuere Geistesgeschichte ist weithin von einem Geist, der nicht mehr christlich sein will, angetrieben; von ihm sind auch ihre Ergebnisse, so objektiv sie sich gebärden mögen, oft mehr oder weniger gefärbt, und der Christ, der sich mit ihr befaßt, gerät nolens volens in den Sog der dem historischen Verstehen inhärenten „heimlichen Philosophie“<sup>7</sup> eines totalen Relativismus bzw., um Lacombes Formulierung zu gebrauchen, eines Universalismus „jenseits von aller Form“. Er geht dann mit dem neuen Humanismus ein Stück denselben Weg und vielleicht schon etwas zu weit — bis er, wenn er sich die Entscheidungs-

<sup>3</sup> HENRI DE LUBAC: *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*. Paris: Aubier 1952 (Sammlung „Théologie“ Bd. 24).

<sup>4</sup> H. DE LUBAC: *Aspects du bouddhisme* (Paris: Éditions du Seuil 1951) S. 8. Die beiden folgenden Zitate ebendort S. 8 und 9.

<sup>5</sup> ROMANO GUARDINI: *Der Herr*. 10. Aufl. (Würzburg 1951) S. 361.

<sup>6</sup> Protreptikos 12, 119, 1.

<sup>7</sup> Vgl. ERICH ROTHACKER: *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (Lizenz-Aufl. Bonn 1947) S. 119 ff., besonders 130 f.

frage stellt, sein Nein sprechen muß. Eine Überbrückung dieser beiden Haltungen, die in all ihrer Gegensätzlichkeit heute im Bewußtsein nicht weniger Menschen irgendwie koexistieren, einen christlich geprägten *humanisme élargi*, gibt es noch nicht.

Aber wir dürfen glauben, daß wir auf dem Wege zu ihm sind. Denn der notwendige erste Schritt ist schon mehrfach getan worden, wenigstens auf der theologisch-philosophischen Seite. Er besteht im begriffsklärenden Vergleichen — nach neuer Methode, die das sympathisierende Verstehen (eine gute ethische Errungenschaft des Historismus!) und historisch-perspektivisches Denken (das berechtigte Element des historischen Relativismus!) einschließt. In diesem Zusammenhang können genannt werden (wenn ich mich darauf beschränken darf, ein paar Arbeiten zu nennen, ohne damit nichtgenannten Unrecht zu tun): OTTO KARRER: *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (1. Aufl. 1934 Freiburg i. Br., 4. Aufl. 1949 Frankfurt a. M.); H. de LUBAC: *Aspects du Bouddhisme*; LOUIS GARDET: *Expériences mystiques en terres non chrétiennes* (Paris: Alsatia 1953; darin weitere Literatur angegeben); ferner die ausgezeichneten Studien von P. JOSEF NEUNER S. J.: *Religion und Riten. Die Opferlehre der Bhagavadgīta* (in: Zs. f. kath. Theol. 74 [1951] S. 170—213); *Indischer und christlicher Gleichmut* (in: Geist und Leben 27 [1952] S. 439—457)<sup>8</sup>; *Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avatāras* (in: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. 3: Chalkedon heute [Würzburg 1954] S. 785—824); *Yoga and Christian Meditation und Bhakti and Christian Meditation* (in: The Clergy Monthly Supplement vol. 3 [1957] S. 89—101 und 177—190). Manche Ergebnisse dieser Arbeiten sind schon mehr als bloß Apologetik. Die Gesichtspunkte der Autoren sind unterschiedlich. Aber das steht hier nicht zur Erörterung. Wichtig ist zunächst, daß solche Versuche unternommen werden. Die Unterschiede und Gegensätze der Sicht werden zu weiterem Eindringen anregen.

Auch die Essays von Lacombe Buch, zu dem wir nun zurückkehren, geben philosophisch-theologische Beiträge zu einem christlichen „erweiterten Humanismus“. Einige von ihnen bemühen sich um die psychologische, philosophische und theologische Durchdringung und Erhellung indischer geistiger Bestände (*Socrate et la sagesse indienne; Ascèse et chasteté dans l'Inde*); andere weisen auf Erscheinungen des geistigen Hindu-Lebens hin, die auch dem Christen vorbildlich sind (*Orient et Occident* teilweise; *Hommage à Gandhi*); andere schließlich vergleichen Indisches mit Christlichem, beurteilen geistige Gegebenheiten des Hinduismus und Buddhismus nach christlichen Maßstäben, klären die Grenzen, gehören großenteils zu dem begrüßenswerten Typus der neuen Apologetik (*L'homme créateur d'un cosmos religieux; Technique spirituelle, yoga et contemplation; La pauvreté partout bénie*).

Aus dem trotz der Kürze der Essays reichen Inhalt sei ein Gedanke hervorgehoben, der in ihnen mehrmals wiederkehrt und besonders in *L'homme créateur d'un cosmos religieux* entwickelt wird:

<sup>8</sup> Englische Bearbeitung: *Non-Attachment, Indian and Christian (A comparative study of the Bhagavadgīta and the Spiritual Exercises of S. Ignatius)* in: The Clergy Monthly, Missionary Supplement 2 (1954) S. 92—107. Französische Übersetzung der englischen Fassung von G. A. DELEURY S. J.: *Hindous et Chrétiens en face du détachement* in: Christus, Cahiers Spirituels 9 (Jan. 1956) S. 61—80.

„Erreicht man das göttliche Leben durch die ontologische Sammlung und durch die Gnosis? Nein, wenn das Selbst noch nicht Gott ist. Nein, wenn alle Spiritualität der Immanenz in der Spiritualität der reinen Transzendenz aufbrechen und versinken muß. Nun ist die Mystik des Selbst allerdings eine Mystik der Immanenz. ... für das christliche Denken kann eine solche Erfahrung ihrer offenbaren Struktur nach die Ordnung der natürlichen Spiritualität nicht überschreiten, selbst wenn sie einen gewissen Begriff der göttlichen Gnade verwendet<sup>9</sup>... Die verschiedenen Formen der natürlichen Spiritualität besitzen also ebenso wie die 'Werke' sozusagen keine eindeutige Disposition zum übernatürlichen religiösen Leben, in welchem allein wir gerettet werden können. Manchmal werden sie der Heimsuchung durch den Lebendigen Gott offen bleiben und sich von der Gnade aufnehmen lassen; manchmal werden sie sich auf sich selbst zurückbeugen und sich bewußt an Stelle der Erlösung durch Christus zu Heilserfahrungen erheben. Gott allein kann hier die Seinen erkennen...“ (S. 32—34).

Es ist keine Frage, daß solche Klärungen, wie sie von Lacombe wie auch von Karrer, de Lubac, Neuner und andern eindrucksvoll unternommen worden sind, notwendige, erfreuliche Beiträge darstellen, nicht nur zu einer Religionswissenschaft, die der Wahrheit näherkommt als das, was oft unter diesem Namen auftritt, sondern auch zu jenem erweiterten christlichen Humanismus, ohne den eine geistige Landschaft wie Indien nie Christus aufnehmen wird — unvergleichlich wertvollere Beiträge als die in den letzten Jahrzehnten ein paarmal durchgeführten Versuche, Hindu-Philosophie einfach zu entpaganisieren, christlich zu reinigen, die trotz allen guten Willens bei den Hindu wie auch den in der Missionspraxis Tätigen falsche Vorstellungen erwecken müssen und die den indologischen Forscher zum indignierten Widerspruch, zum Vorwurf der historischen Unkorrektheit reizen<sup>10</sup>.

Der orientalistische, der indologische Forscher gehört aber, neben dem Missionar, dem Missiologen, dem Dogmatiker und dem Philosophen, zu denen, die an jener christlichen Integration auch interessiert — nicht sind (sie sind es meist nicht), aber interessiert sein sollten. Es gehört zu den beunruhigenden Ergebnissen von de Lubacs Studie *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*, daß er für die humanistische und für die buddhisierende Haltung mehrere Beispiele von Fach- und Sachkennern anführen kann, für die christliche dagegen kein einziges! Die christlichen Denker, die er da zu Wort kommen läßt, sind keine Orientalisten. Es scheint, daß von orientalistischer Seite eine christliche Meinung über den Buddhismus — und auch über den Hinduismus — noch nicht geäußert worden ist. In der Tat hat sogar, seit es eine weltliche Indologie gibt, oft eine mehr oder weniger sichtbare Kluft zwischen dieser Wissenschaft und dem, was man ihre Anwendung auf dem Gebiete der Reflexion über den Glauben nennen könnte, bestanden. Man hat versucht, den mangelnden Kontakt durch Personalunionen zu verbessern, nämlich dadurch, daß Theologen sich ihrerseits der philologisch-historischen Indienforschung widmeten. Aber die Ergebnisse solcher an sich erfreulichen Studien haben oft oder meist nicht die Billigung der Fachindologen gefunden. (Es wäre etwa daran zu erinnern, daß die Indologie eigentlich von Missionaren, also Theologen begründet worden

<sup>9</sup> LACOMBE weist hier auf seinen Artikel in der „Revue Thomiste“ 1951 Nr. 1 hin, wo er diese Gedanken ausführlich begründet.

<sup>10</sup> Zu diesen Versuchen gehört z. B.: H. O. MASCARENHAS, *The Quintessence of Hinduism*. Bombay 1951.

ist<sup>11</sup>, daß aber diese Anfänge nach Begründung der weltlichen Indologie von dieser nicht verwertet wurden; es wäre etwa darauf hinzuweisen, daß die Arbeiten von P. Joseph Dahlmann S. J. um die letzte Jahrhundertwende bei den weltlichen Indologen einer fast leidenschaftlichen Ablehnung begegnet sind<sup>12</sup>.) Und es muß festgestellt werden, daß solche Ablehnung oder Nichtbeachtung, wenn auch weltanschauliche Motive ihr besondere Akzente gaben, sachlich keineswegs unberechtigt war.

Wer wünscht, daß die Indologie zu dem hier im Anschluß an Lacombe erörterten Ziel ihren Beitrag gebe, wird es bedauern, daß das Verhältnis zwischen ihr und der Theologie sich so wenig fruchtbar entwickelt hat. Auch das zweite hier zu besprechende Buch<sup>13</sup> — verfaßt von einem Theologen, der das Ergebnis seiner indologischen Studien, hervorgegangen aus seiner 1946 von der Universität Berlin angenommenen Doktordissertation, nunmehr veröffentlicht hat — ist von indologischer Seite, und zwar von einem der besten Kenner des Gegenstandes, bereits negativ beurteilt worden<sup>14</sup>.

Das Buch will den Inhärenz- (*samavāya*-) Begriff des Vaiśeṣika-Systems untersuchen. Aber im Zusammenhang damit wird nicht nur die Kausalitätslehre, sondern fast das ganze System dargestellt — übrigens recht klar und übersichtlich und deswegen vielleicht sogar zur Einführung brauchbar, wenn man sich nur gegenwärtig hält, daß die Arbeit nicht dem Stande der Forschung entspricht und manche ihrer Textinterpretationen unrichtig oder ungenau sind; Frauwallners Kritik<sup>14</sup> müßte auf jeden Fall hinzugezogen werden. Die Arbeit ist unter ungünstigen Verhältnissen entstanden und von einem Lehrer angeregt worden, der wenig Belehrung geben konnte; die wissenschaftliche Erkenntnis hat sie nicht gefördert.

Das Problem, wie sich die Beziehungen zwischen dem christlichen Glauben und dem Wissen von indischen Religionen, also, auf dem Gebiete der Wissenschaft, zwischen Indologie und Theologie, fruchtbarer und lebendiger entwickeln könnten, ist vielschichtig und kann hier nicht eingehender erörtert werden. Indologische Studien von Theologen sind ein Weg, notwendig für die Belange insbesondere der Mission und in ihren Ergebnissen unter Umständen auch ein Gewinn für die philologisch-historische Indienkunde, deren Mitarbeiter heute allzu wenige sind.

Aber ein indologisch gebildeter Theologe und scholastischer Philosoph, wie es der Verfasser der vorliegenden Arbeit ist, wäre doch auch in idealer Weise vorbereitet, über die Erforschung geistesgeschichtlicher Fakten hinausgehend, zu dem Problemkreis, von dem wir hier im Anschluß an Lacombes Buch gesprochen haben, einen direkten Beitrag zu geben. P. Patti verleugnet auch weder das Interesse des Theologen (vom Thema abweichend und dadurch Frauwallners Erstaunen erregend, referiert er auf 5 Seiten über den Gottesbegriff des Nyāya-Vaiśeṣika-

<sup>11</sup> Vgl. DE LUBAC: *La rencontre du bouddhisme et de l'occident* S. 51—104 (La découverte missionnaire).

<sup>12</sup> Vgl. etwa M. WINTERNITZ: *Geschichte der indischen Litteratur* Bd. 1 (Leipzig 1908) S. 263 Anm., 376 Anm. und 392; R. GARBE: *Die Sāṃkhya-Philosophie* (Leipzig <sup>2</sup>1917) S. 38; derselbe: *Indien und das Christentum* (Tübingen 1914) S. 135—142.

<sup>13</sup> GIOACCHINO PATTI S. J.: *Der Samavāya im Nyāya-Vaiśeṣika*. Roma: Pont. Ist. Bibl. 1955 (Scripta Pontificii Instituti Biblici Bd. 109). 162 S. 8°. Lire 3000.—

<sup>14</sup> E. FRAUWALLNER in: *Orientalistische Literaturzeitung* 1957, Spalte 264—267.

Systems) noch das des scholastischen Philosophen (er vergleicht die Kausalitätslehre des Vaiśeṣika kurz mit der der Scholastik). Es wäre wohl erfreulich gewesen, wenn er auf diesen Gebieten seine eigentliche Aufgabe gesehen hätte. Man möchte aus der Sicht eines scholastischen Philosophen gern Wesentlicheres über die indischen Kausalitätslehren hören als die Feststellung: „Der westliche Scholastizismus wäre also in der Lage gewesen, eine zufriedenstellende Antwort zu erteilen“ (S. 75). So einfach darf man die indischen Antworten doch wohl nicht abtun. Daß indische Philosophen die Begriffe *potentia* und *actus* überhaupt nicht kennen (wenn sie sie auch nicht so anwenden, wie P. Patti erwartet), kann man wohl kaum behaupten. Auch über die Gotteslehre des Nyāya-Vaiśeṣika könnte vielleicht theologisch Wesentlicheres gesagt werden als „daß das Nyāya-Vaiśeṣika, obwohl es manches Ausgezeichnete über Gott gesagt hat, doch nicht immer Zutreffendes über seine Natur gedacht hat“ (S. 112).

## KIRCHLICHE NEGERKUNST IN SÜDAFRIKA

Vor kurzem wurden in Kroonstad und Orlando-West (Südafrika) zwei Kirchen fertiggestellt, an denen einheimische Künstler mitgearbeitet haben. Damit erhielten sie endlich Gelegenheit, im Kirchenraum ihre eigenen Ideen auszudrücken. Die Kirche in Orlando-West ist besonders gut gelungen, die afrikanischen Stilelemente fügen sich gut in die (europäische) Architektur ein. Die Reaktion der Negerchristen auf diese ersten Versuche ihrer Landsleute war allerdings kühl. Die Mehrzahl hätte eine Kirche europäischen Stils vorgezogen, weil alles Eigene noch als zweitrangig gilt. Die Kirchen erfreuen sich aber großen Zustromes und allmählich beginnen die Gemeinden, auf ihre Kirchen stolz zu werden. (Nach Southern Cross, 14. 5. 58). P. Georg Lautenschlager CMM

## BERICHTE

### MISSIONSSTUDIENWOCHE BONN 22.—26. 9.

Unter lebhafter Teilnahme der Öffentlichkeit hat die Missionsstudienwoche in Bonn stattgefunden. Presse, Funk und Fernsehen brachten Berichte von ihr. Der Oberbürgermeister der Stadt Bonn gab im Rathaus für die Veranstalter der Woche und einige Gäste einen festlichen Empfang.

An die 250 Teilnehmer aus zwanzig Nationen folgten den Referaten zum Thema: *Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission — heute*. Besonderes Echo fanden Herr Thomas Tuburu aus Ghana und Herr Georg Leo aus Kerala. Die Aussprachen wurden durch die Diskussion der in den *Papers* vorgelegten Probleme sehr angeregt und belebt. Die Anpassung der christlichen Botschaft an die Sitten und Bräuche der Völker, die Rücksicht auf ihre sozialen Strukturen und die davon bestimmte Sittlichkeit, die Auflösung des Stammesgefüges infolge der Zivilisation und der Zivilisationskrankheiten, die Differenzierung der sittlichen Anschauungen, der Widerstand des erwachten Nationalismus gegen die Mission, die neuen Aufgaben, die die moderne Großstadt, die Landnot und das Flüchtlingsproblem der Mission stellen, wurden Gegenstand der Erörterung, des Für und Wider. Wie die Probleme zu lösen seien, ob durch „personale“ Mission oder durch soziale Organisationen, ob durch Frömmigkeit in kleinen Gruppen oder durch Abschirmung der Christen in Reduktionen, waren Fragen, die von Praktikern und Theoretikern aufgeworfen und rege besprochen wurden. S. Exz. Abt. Bischof J. Ammann OSB von Ndanda, des

öfteren um seine Ansicht befragt, gab aus dem reichen Schatz seiner langjährigen Erfahrung klärende Weisungen im Widerstreit der Meinungen. Angesichts des Eifers, mit dem von der Versammlung um die Probleme gerungen wurde, sah S. Exz. Bischof Chang SVD von Sinyang sich zu bewegtem Dank veranlaßt. Die Vorträge von Herrn Prof. Dr. Schmaus/München und Herrn A. Vanistendael/Brüssel, dem Generalsekretär des Internationalen Christlichen Gewerkschaftsbundes, krönten die Woche, die Freitagmorgen mit einer feierlichen Pontifikalmesse beschlossen wurde.

Alle Teilnehmer waren eines Sinnes über die sachlich bestimmte und stets freundliche Leitung der Gespräche durch Herrn Prof. Ohm und die vorzügliche äußere Organisation der Woche durch Herrn P. Dr. Karl Müller SVD und seine umsichtigen, geschickten Helfer aus dem Missionsseminar St. Augustin.

Wie in den Vorjahren soll ein *Tagungsbericht* der Missionsstudienwoche veröffentlicht werden. Er wird den Teilnehmern eine gute Erinnerung an die gemeinsame Arbeit sein und allen Freunden ein Bild der harmonischen Gemeinsamkeit vermitteln, die die Woche auszeichneten. GL

### SITZUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN KOMMISSION

Im Anschluß an die Missionsstudienwoche fand am 26. September die Sitzung der wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen statt. Sie tagte im Collegium Albertinum zu Bonn und versammelte 12 Herren aus dem In- und Ausland. Nach den Berichten über die letzte Kommissionssitzung in Münster, den Kassenstand und die wissenschaftliche Tätigkeit des Instituts hielt Dr. P. Josef Glazik MSC ein Referat über die *Missionsmethode der russisch-orthodoxen Kirche*. Zum Schluß einigte man sich auf Wien als Tagungsort der nächsten Missionsstudienwoche, für die das Thema vorgeschlagen wurde: *Die Mission in der Heimatseelsorge*.

### MITTEILUNGEN

P. Johannes Dindinger O.M. I. †

Wieder hat ein Vertreter der Missionswissenschaft seinen Weg und seine Arbeit auf Erden vollendet. Geboren am 8. 9. 1881, ist P. Johannes Dindinger in der Nacht vom 30. auf den 31. 7. 1958 zu Rom heimgegangen. Schon bald nach seiner Priesterweihe haben ihn seine Obern dem bekannten P. Robert Streit als Assistenten beigegeben und damit zum Mitarbeiter an der monumentalen *Bibliotheca Missionum* gemacht. Vom 6. Band an erschien er sogar als der für das Werk maßgebliche Herausgeber. Außerdem hat P. Dindinger an allen seit 1935 erschienenen Heften der *Bibliografia Missionaria* sowie an manchen anderen Werken mitgewirkt. Das bekannte Werk *Sylloge* ist durch Zusammenarbeit Dindingers mit Msgr. G. Monticone, dem Archivar der Propaganda, entstanden. Mit der literarischen Arbeit hat sich die Lehrtätigkeit am Ateneo der Propaganda verbunden. So hatte die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster ihre guten Gründe, als sie vor einigen Jahren P. Dindinger den Dr. theol. h. c. verlieh. In der Missionswissenschaft wird Dindinger nicht vergessen werden. Möge ihm Gott nach seinem arbeitsreichen Leben den ewigen Lohn geben! Requiescat in Pace!

Am 19. 8. 1958 starb in Rio de Janeiro der Geschichtsforscher der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis, P. Basilius Röwer, gebürtig aus Hardenberg-Neviges und seit mehr als 60 Jahren in Brasilien wohnhaft, wo er die höheren Studien absolvierte und die Neuerweckung der alten unterdrückten Ordensprovinzen mit all den damit verbundenen Schwierigkeiten miterlebt hat und selbst als junger Kleriker vor dem gelben Fieber von Bahia nach der Insel Gairu fliehen mußte. Seit seiner Priesterweihe wirkte P. Basilius ständig im milderen Süden des Landes. Die Provinzleitung vertraute ihm des öfteren Oberenposten in den Hauptklöstern und die Schriftleitung der franziskanischen Zeitschriften an. Trotz aller Arbeitslast fand der Verstorbene Zeit, als Komponist seinem Drang zur Kirchenmusik nachzugehen und die alte Provinzgeschichte zu schreiben, die er wegen einiger Eigentumsstreitfragen der alten Klöster gründlich studierte. Gerade dieser Umstand kam ihm später gut zustatten, als es galt, antiklerikale Angriffe auf die Provinz und ihre alten Indianermissionen objektiv zu widerlegen. So verdanken wir seiner Feder eine ganze Reihe geschichtlicher Werke<sup>1</sup>. Außerdem veröffentlichte P. Basilius größere und kleinere geschichtliche Studien in den Fachzeitschriften Brasiliens, da er Mitglied des Instituto Histórico Brasileiro von Rio de Janeiro war. Doch pflegte er zu sagen: „Unsere Forschungen werden erst nach Jahrzehnten gewürdigt werden, wenn wir längst unter der Erde liegen. Zum wenigsten haben wir die Genugtuung, viele alte Schriftstücke vor dem vollständigen Untergang gerettet zu haben.“

Rio de Janeiro

P. Venantius Willecke, OFM

#### Von der Universität Münster

Zu Ende des Sommersemester hat Fräulein Dr. Helga R u s c h e das missionswissenschaftliche Diplom erworben. Ihre Diplomarbeit liegt gedruckt vor. Sie ist in den Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster als Heft 7 erschienen: *Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission* (Aschendorff 1958, 48 S. DM 3,—).

## STATISTIK

### KATHOLIKEN IN OST- UND WESTAFRIKA

Das von der Apost. Delegatur in Mombasa herausgegebene *Catholic Directory of East and Westafrika* (gedruckt von „Marianum Press“ in Kisumu, Uganda) enthält folgende Statistik:

Kenya und Sansibar	535 144 Katholiken
Uganda	1 524 870 Katholiken
Tanganyika	1 089 841 Katholiken
Nyassaland	412 912 Katholiken
Mauritius	249 500 Katholiken

<sup>1</sup> s. S. 345.

Seycellen	34 500 Katholiken
Arabien, Kuweit	8 892 Katholiken
Sudan	188 656 Katholiken
Somaliland	4 340 Katholiken
Nigeria und British Kamerun	828 515 Katholiken
Ghana und Togoland	473 893 Katholiken
Freetown und Bo	} 20 351 Katholiken
Bathurst	
Makeni	

Die meisten Ziffern beziehen sich auf das Jahr 1957, einzelne auf 1956 und 1953/54.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

*Ärzte helfen in aller Welt.* Das Buch der ärztlichen Mission. Herausgegeben von Dr. Samuel Müller. Evang. Missionsverlag/Stuttgart 1957, S. 248. Gl. 12,80 DM.

Dr. H. BÖHRINGER schreibt in diesem Buch (172): „... dem Afrikaner ist die Caritas, die außerhalb der engen Sippe geschieht, unverständlich.“ Wer die Berichte, die von der Arbeit der Ärzte und Missionare erzählen, aufmerksam liest, merkt bald, daß diese Caritas nicht nur dem Afrikaner fremd ist, sondern fast jedem Menschen, der nicht in der geistigen Geborgenheit des Christentums lebt. Der Leser sieht sehr bald, daß das „Hilfspersonal“ der Mission — die Ärzte und das Krankenpflegepersonal — den Neubekehrten die Caritas an selbst ganz Fremden vorlebt, damit die Christen in den sog. Missionsländern befähigt werden, einmal in die Fußspuren der weißen Missionare und des „Hilfspersonals“ treten zu können, ganz besonders dann, wenn die Weißen nicht mehr wirken dürfen.

Die Berichte, ganz gleich, ob das Leben in modern eingerichteten Hospitälern geschildert wird, oder ob sie uns in kleine primitive Krankenhäuser, von denen doch ein unendlich großer Segen ausgeht, führen, sind lebendig geschrieben und nicht nur für die große Masse interessant, sondern auch für Ärzte und Pflegepersonal. Wir erleben die bunte Welt der Tropen, lesen vom Kampf gegen furchtbare Tropengeißeln wie Aussatz und venerische Erkrankungen, erfahren von der Unvernunft des Kranken und seiner Angehörigen, erleben die Widerstände von Seiten der Zauberärzte. Mit den Ärzten und dem Pflegepersonal fühlen wir, wie niederdrückend es ist, jeden Tag immer wieder von neuem anfangen zu müssen zu lehren, zu mahnen und zu warnen, jedoch auch selber zu lernen; wir fühlen aber ganz besonders, wie schön es ist, helfen zu dürfen, Christi Reich auf Erden auszubreiten.

Alle Mitarbeiter dieses Buches können wohl zu Recht von sich sagen: „Caritas Christi urget nos“.

Lüchtringen/Westf.

Dr. med. L. Betz-Korte

*Bibliografia missionaria*. Anno XXI: 1957. Compilata dai bibliotecari G. Rommerskirchen, G. Dindinger, N. Kowalsky OMI. Unione del Clero in Italia/Roma 1958, pp. 110.

Die Vorzüge der *Bgr Miss* sind so bekannt, daß es sich erübrigt, darüber viel Worte zu verlieren. In 1067 Nummern sind die Veröffentlichungen des Jahres 1957 (mit einigen Ergänzungen aus den Vorjahren) registriert; dazu kommen 91 Kurzbesprechungen selbständiger Publikationen. Vielleicht könnten innerhalb des lfd. Schrifttums die selbständigen Veröffentlichungen irgendwie gekennzeichnet werden. Der Benutzer der *Bgr Miss* könnte sich eher ein Bild über die wesentlichen Erscheinungen eines Jahres machen.

Münster (Westf.)

Dr. J. Glazik MSC

BOUDENS, ROBRECHT, OMI: *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule*. Officium Libri Catholici/Romae 1957 pp. 267

Für die Geschichte der katholischen Kirche in Ceylon in der portugiesischen Periode (1505—1656) fehlten die Darstellungen nicht. Wir nennen nur das monumentale Werk des QUEYROZ, 1687 vollendet, 1916 im Urtext, 1930 in engl. Übersetzung mit Kommentar und Index veröffentlicht, die Hauptquelle für COURTENAY und PIERIS, sowie die *History of the Catholic Church* von GNANA PRAKASAR, die aber leider infolge des Todes des Verf. unvollendet blieb und nur bis 1602 reicht, während unser Ceylonwerk, von BOURDON bearbeitet, nur die Zeit Franz Xavers (1539—1552) behandelt. Die Jesuitenmission erhielt eine eigene Darstellung von S. G. PERERA, *The Jesuits in Ceylon* (Madura 1941) und mit ausführlichen Quellenübersetzungen in den Jahrgängen 1916—1920 des *Ceylon Antiquary*, die Franziskanermission eine solche in der noch unveröffentlichten Chronik des Frey PAULO DA TRINDADE, heute im Vatikan, die neuere Mission eine solche von JOH. ROMMERSKIRCHEN, *Die Oblatenmissionen auf der Insel Ceylon 1847—1893* (Hünfeld 1931). Für die so wichtige holländische Periode, die dunkle Zeit der Verfolgung, 1656—1796, lagen zwar eine Anzahl von Einzelstudien vor von S. G. PERERA u. a., aber eine zusammenfassende Darstellung fehlte. Diese schmerzlich empfundene Lücke füllt das Buch des R. BOUDENS in vorbildlicher Weise aus.

Der Vf., der außer der weiterstreuten gedruckten Literatur auch das ungedruckte Material der Archive und Bibliotheken in Ceylon, den Niederlanden, Lissabon und Rom für seine Arbeit heranzog, gibt nach einer wertvollen Einleitung über die Quellen für die portugiesische und holländische Zeit (1—16) und einer ausführlichen Darstellung der Mission am Ende der Portugiesenzeit (30—59) in neun Kapiteln die Geschichte der holländischen Eroberung und Verfolgung, der Rettung der katholischen Kirche durch das heroische Wirken der goanesischen Oratorianer unter der Führung des heiligmäßigen Joseph Vaz, sowie des Erstarkens der katholischen Widerstandsbewegung im 18. Jh. Zehn ungedruckte Briefe VAZ', zwei farbige Karten (mit einer Liste der Kirchen der port. Zeit) und ein guter Index erhöhen den Wert des trefflichen Buches.

Rom

Georg Schurhammer SI

BÜHLMANN, WALBERT, OFM Cap: *Die Predigtweise in Afrika* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 13). Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1956, 36 S.

So kurz und unscheinbar P. Walberts Arbeit über „Die Predigten in Afrika“ im Äußeren ist, so wertvoll ist sie. Er selber meint, „eine Lücke in der Hilfsliteratur für Missionäre auszufüllen“ (S. 9), vermag aber eigentlich keine über-

zeugende Liste von ähnlichen Werken anzuführen. So darf man wohl nicht von einer „Lücke“ sprechen, sondern muß offen gestehen, daß bis jetzt nichts Derartiges für Missionare geschrieben wurde, die im Raum der Swahili sprechenden Völker wirken.

Man mag sich fragen: Woher dieser Mangel, nachdem Jahrhunderte verflossen sind, seit der erste Missionar Afrikas Boden betrat? Haben die vielen Glaubensboten, die seither in Afrika wirkten, nie die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung und Klarstellung empfunden? Hier erst wird P. Bühlmanns „Predigtweise“ in ihrer Bedeutung erkannt. Jeder Missionar hat um die rechte Art der Verkündigung gerungen und über sie privat und in Konferenzen gesprochen. Aber niemand hat bis jetzt den Mut gefunden, darüber in einer geschlossenen Abhandlung zu schreiben. Zum Teil fühlte der aktive Missionar, daß die Erfahrungen in diesem wie in anderen Punkten noch nicht abgeschlossen seien, zum anderen Teile hätten nur wenige allgemein, d. h. für alle Swahilgebiete schreiben können, da ja in der Regel ein Missionar nur unter einem Stamme oder nur gleichartigen wirkt. Tatsächlich sind die einzelnen Völkerschaften unter sich nicht wenig verschieden und benötigen eine besondere Behandlung. P. Walberts Verdienst ist es, die gemeinsamen Punkte ausgeforscht und fixiert zu haben. Dieser Versuch ist unbedingt als gelungen zu bezeichnen.

Gleich zu Beginn seiner Abhandlung stellt er das entscheidende Moment heraus: Er spricht von „afrikanischer Menschwerdung des Predigers“ und betont, daß der europäische Verkünder der Heilsbotschaft erst „afrikanisch“, d. h. „innerlich in das Volk hineinwachsen ... und in gewissem Sinne einer ihresgleichen werden müsse“ (S. 11). Nur unter dieser Bedingung kann er etwas vom Charakter der Afrikaner kennenlernen, denen er das Wort liebens- und lebenswert nahebringen soll. Aus dieser unerläßlichen Einstellung heraus wird er die afrikanische Seele einigermaßen verstehen — ganz wird es ihm ja nie gelingen —, wird er lernen, soweit möglich, sich seiner Denkart anzugleichen. Damit vermag er auch auf seine Probleme zu stoßen und auf sie einzugehen. Dementsprechend kann er seine Predigtstoffe wählen. Leichter scheint es sich seiner Diktion zu bedienen und in ähnlicher Anschaulichkeit und Überzeugungsart zu sprechen. All das muß das Anliegen jedes Afrikamissionars sein.

Wir sind P. B. für das Wagnis, das er in dieser Abhandlung auf sich genommen hat, dankbar. Er hat in knappen Worten zusammen- und klargestellt, worum wir alle ringen, und so auch uns Aktiven einen sehr wertvollen Dienst geleistet.

Für den interessierten Leser in Europa, der keine weiteren Erfahrungen in Afrika hat, mag das Problem als gelöst erscheinen. Er wird sogar denken, daß der Afrikamissionar nur „afrikanisch“ zu werden braucht, um in der richtigen Weise seinen Eingeborenen zu predigen. Das hieße aber wohl, den Autor nicht richtig verstehen. Man kann es immer wieder finden, mehr zwischen den Zeilen als im Text, wie schwierig auch P. B. dieses Problem empfindet. Trotz allen Bemühens, allen demütigen Heruntersteigens des Missionars bleibt er ein Fremder, bleibt er Europäer, und der Afrikaner eben auch Afrikaner. Immer sind beide in gewissem Sinne wechselseitige Rätsel. Es wird nie gelingen sich ganz zu verstehen, was doch in der Predigt so notwendig ist. Eines nur kann ein wirklich einigendes Band schlingen, und das ist die wahre Liebe in Christus. Deshalb wird auch nur der europäische Prediger erfolgreich wirken, der aus dieser Liebe heraus das Wort verkündet. „Denn in Christus sind wir alle eins.“

Peramiho, Tanganyika

P. Chlodwig Hornung O.S.B.

CHAVEZ, FRAY ANGELICO, OFM: *Archives of the Archdiocese of Santa Fe 1678—1900*. Academy of American Franciscan History, 54<sup>01</sup> West Cedar Lane, Washington 14, D. C. 1957, 283 pp.

Es handelt sich um das Archiv der Erzdiözese und alten Franziskanermission von Santa Fe in Neu-Mexiko, die heute zu den USA gehört. Die Mission in dem ca. 2000 km von der Stadt Mexiko entfernten Gebiete wurde eröffnet im Jahre 1598, zur Kustodie erhoben 1616, von den spanischen Franziskanern bedient bis ins 19. Jh., dann allmählich von Weltgeistlichen von Durango und Santa Fe übernommen. Es war eine sehr schwierige Mission, da man mit wilden und kriegerischen Stämmen, Apachen und Comanchen, Navajos u. a., zu tun hatte, wo man kaum anders, als unter dem Schutze der spanischen Waffen zu wirken vermochte. Im Jahre 1680 fielen 21 Franziskaner dem großen Aufstande der Indianer zum Opfer. Dabei wurden auch fast sämtliche in der Mission aufbewahrten Dokumente verbrannt, so daß die Archivalien mit dieser Zeit begannen. Bei dem Auszug der Franziskaner im 19. Jh. verblieben sie in den Pfarreien, wobei viel Material verloren ging, zumal bei der Überschwemmung von 1886, als Kirche und Konvent von Santo Domingo weggeschwemmt wurden und als Brände andere Kirchen und Rektorate zerstörten. Im Jahre 1933 hat der Erzbischof Gerken die Dokumente aus den Pfarreien gesammelt und durch die Archivare Dr. Lansing Bloom und Col. José D. Sena ordnen lassen. Den Abschluß der Ordnung aber machte P. CHAVEZ OFM, der uns nun in dem vorliegenden Buche den Katalog der Dokumente vorlegt: Einzel-Dokumente in 3 Sektionen (1678—1869: DM's = Diligencias matrimoniales mit vielen Angaben über Missionen; 1680—1850, 1850—1900); dann folgen Bücher der Patente, d. h. offizielle Briefe der Ordensoberen und später der kirchlichen Oberen mit einer allgemeinen Liste von 1697—1853. Als 5. Sektion die Rechnungsbücher, als 6. Taufbücher, als 7. und 8. Sektion Ehe- und Begräbnisbücher.

Auf Grund der Archivalien konnte P. CHAVEZ bereits 1956 in Albuquerque mit ELEANOR B. ADAMS das Buch herausgeben: *The Missions of New Mexico, 1776*, nachdem bereits 1948 von ihm das Buch *Our Lady of the Conquest* in Santa Fe erschienen war. Hoffentlich wird er eine Gesamtdarstellung folgen lassen. Auf jeden Fall aber müssen wir ihm dankbar sein für die sorgfältige Registrierung der Akten, die nach Jahren und innerhalb der Jahre nach Nummern geordnet sind, die Hervorhebung der Namen und des wichtigen Inhalts und den vorzüglichen Index.

Walberberg

P. Benno Biermann OP

*Communisme et Missions*. Rapports et compte rendu de la XXVII<sup>e</sup> semaine de missiologie, Louvain 1957. Desclée de Brouwer 1958, 192 S.

*Kommunisme en Missie*. Verslagboek van de XXVII<sup>e</sup> missiologische week Leuven 1957. Desclée de Brouwer 1958, 87 S.

Der franz. Bericht der 27. Löwener Missiologischen Woche 1957 gibt nach der Einführung von P. MASSON SJ, dem Organisator der Tagung, die Texte der Referate und Beiträge. Vier allgemeine und grundlegende Vorträge über das Wesen des Kommunismus, seine Aktivität und seinen Impuls für das Gewissen der Christen gehen voraus: M. LADRIERE, *Le marxisme comme pensée et mouvement historique* (11—32); P. BIGO SJ, *Communisme et conscience chrétienne* (33—43); M. VANISTENDAEL, *Le communisme en Afrique* (44 s.); P. MASSON SJ, *Le communisme et l'Asie* (46—57). Es folgen detaillierte Untersuchungen über

den Stand der kommunistischen Bewegung und Idee in den einzelnen Ländern Afrikas, Asiens, Südamerikas (58—162). Den Abschluß des Kongreßberichtes bilden vorausschauende Betrachtungen von P. DU NUYER und P. GILLES DE PELICHY (163—184).

Gegenüber der franz. Ausgabe des Tagungsberichts ist der in vlämischer Sprache erschienene Rapport erheblich geringeren Umfangs. Diese Fassung enthält nur sechs Referate über den Kommunismus in Afrika, Pakistan, Indonesien, China, im Kongo sowie in Ost- und Zentralafrika. Es versteht sich demnach, daß der franz. Ausgabe der größere dokumentarische Wert zukommt und daß sie den Gegenstand dieser Rezension bildet.

Der franz. Bericht schließt mit einer „Bibliographie sur le communisme en général et dans les terres missionnaires“ (185—192). Wenn in dieser Zusammenstellung auch einige deutsche Titel fehlen, die erwähnt zu werden verdienen (z. B. die Arbeiten von I. Fetscher, H. Gollwitzer, H.-D. Wendland, I. M. Bochenski, M. Reding, W. Leonhard, sowie die in Tübingen bisher erschienenen zwei Bände „Marxismus-Studien“), so ist diese Bibliographie doch von hohem Werte, da sie die ausländischen, speziell die franz. Erscheinungen zum Thema in ausgiebiger Weise nennt. (Man hätte freilich noch auf Studien von J. LACROIX und H. DE LUBAC hinweisen können.) Anzeigen evangelischer Literatur über den Kommunismus wurden anscheinend bewußt ausgelassen. Es sei jedoch nicht übersehen, daß wohl niemand heute in der Lage ist, eine komplette Bibliographie der Literatur über den Kommunismus zu bieten, von der Erfassung der Zeitschriftenartikel — in denen bekanntlich nicht selten neue Gesichtspunkte zuerst vorgetragen werden — ganz zu schweigen.

Inhaltlich vermitteln die verschiedenen Referate über die Situation in den einzelnen Ländern mit eindrucksvoller Genauigkeit und Dringlichkeit das bekannte Bild der kommunistischen Aktivität. Die Kommunisten verbergen sich hinter dem Nationalismus der „erwachenden“ Völker, oder sagen wir besser: der längst erwachten Völker — noch nicht erwacht sind sehr häufig die Weißen! Mit allen propagandistischen Mitteln, offen und geheim, anonym und persönlich, versuchen die Kommunisten mit unglaublicher Einsatzbereitschaft, Asien und Afrika für ihre Ideologie zu gewinnen. Nach den Prinzipien der kommunistischen Ethik ist dabei jedes Mittel recht, sofern es dem Ziel dient, und ein sehr gutes Mittel scheint zu sein, sich offen mit all denen zu verbinden, die über die unterdrückenden Schranken und Grenzen hinweg die Selbständigkeit aller Völker fordern. Dadurch tritt die merkwürdige Situation ein, daß Kommunisten und Katholiken hier „secundum quid“ in dieselbe Richtung marschieren.

Die zentrale Frage besteht nach wie vor — und gerade nach den allgemeineren Referaten dieser Tagung — darin, ob und wie eine ideologische Verständigung, Duldung, Koexistenz oder gar Akzeptation oder auch nur eine kritisch-philosophische Auseinandersetzung zwischen Kommunisten und Christen in ehrlicher Weise möglich ist. Zu dieser Problematik scheint uns eine Notiz über die von P. BIGOS Referat ausgelöste Diskussion zutreffend zu sein. S. 43 heißt es: „Le P. Bigo souligne que le seul ouvrage catholique qui trouve grâce aux yeux des marxistes est celui du P. Teilhard de Chardin, à cause de son amour de la création.“ Wir verweisen auf die „Hymne an die Materie“ von TEILHARD DE CHARDIN, die in französischer und deutscher Sprache in *Wort und Wahrheit* 13 (1958) 25 f veröffentlicht wurde. Das konkrete Verhalten des Menschen zu Welt und Wirklichkeit könnte vielleicht zum Ansatz einer ehrlichen Auseinandersetzung werden, vielleicht — oder bleibt auch dies ein frommer Wunschtraum?

Eines sollte jedenfalls immer klarer werden: Die Rede, das „Gerede“ (Heidigger) über die Kirche als das mächtigste Bollwerk gegen den Kommunismus verkennt die der Kirche spezifische Ebene; sie simplifiziert nicht nur das Problem des Kommunismus, sondern vor allem die Kirche selbst. Scharf und deutlich formuliert, wird man den Satz aussprechen dürfen: Es ist nicht die Aufgabe der Kirche, gegen den Kommunismus zu kämpfen — weder früher noch jetzt noch jemals noch prinzipiell. (Das will natürlich nicht sagen, man solle einfach die Augen schließen!) Die Kirche hat ganz und gar das Ihrige zu tun, was in Schrift und Liturgie jedem Christen zugemutet wird — das ist beileibe nicht wenig! Eine konkret politische Aufgabe, die Perfektion der Welt ist nicht Aufgabe der Kirche und der Christen (Vgl. H.-D. WENDLAND, *Christliche und kommunistische Hoffnung*, in: *Christen oder Bolschewisten*. Stuttgart 1957, 111—126). Hier ist im einzelnen noch viel genaues theologisch-dogmatisches Denken zu leisten. Nur allzu oft setzt man heute übertriebene Erwartungen in die Lösung der sozialen Frage und die Soziologie im allgemeinen, ohne zu merken, wie man sich damit in den Bahnen des Marxschen Denkens bewegt.

Wenn wir in diesem Sinne die Frage von P. Masson „Que donnerons nous au lieu du paradis communiste?“ für einseitig und unzutreffend halten, so stimmen wir um so mehr seinem Satz zu: „Il faut faire mieux, offrir mieux, quitter à apprendre quelque chose de ses adversaires, et beaucoup plus de l'Esprit de Dieu.“ (10)

München

Heinz Robert Schlette

CRANDALL, KENNETH H.: *The Impact of Islam on Christianity*. With a Foreword by E. W. Bethmann. Ed. by World Fellowship of Muslims and Christians. Washington (1957). 11 S.

„The time is long overdue for a new approach, if not an altogether new beginning“, heißt es im Vorwort von B. In diesem Geiste ist diese Publikation von Cr., einem Methodisten, geschrieben. Sie handelt über den Impact des Islam im goldenen Zeitalter des Islam, über Islam und wissenschaftlichen Fortschritt, den ersten Soziologen, den Einfluß des Islam auf Poesie und Kunst, das weltliche Denken und dann über die christliche Polemik gegen den Islam, die Kreuzzüge und ihre Auswirkungen, neuere Entwicklungen etc. Alles in allem erscheint der Islam hier als eine Religion, die von ihren Anfängen an „a challenge and a contributor to Christianity“ (10) gewesen ist.

Thomas Ohm

CRESI, DOMENICO, O.F.M.: *Mons. Antonio Laghi da Castrocaro (1668—1727), Vescovo Titolare di Lorima, Vicario Apostolico di Shensi e Shansi*. (Biblioteca di Studi Francescani, n. 5.) Edizioni „Studi Francescani“ S. Francesco, Florenz 1957. 180 S.

Der Franziskanerbischof Antonio Laghi war der erste Bischof in der langen Reihe der Apost. Vikare für die chin. Provinzen Shensi, Kansu und Shansi. Gebürtig im Toskanischen, kam er 1700 mit mehreren Propaganda-Missionaren, unter denen L. A. Appiani und Joh. Müllener die bekanntesten sind, nach China und wirkte bis zu seinem Tode 1727 ausschließlich in Shensi. Unter seiner Leitung (als Provikar seit dem Tode Brollos 1704 und als Bischof seit 1717) bekam das Apost. Vikariat Shensi/Shansi seine endgültige Gestalt. In seine Lebenszeit fallen die Wirren des Ritenstreites, die päpstl. Gesandtschaften der Mgr. De Tournon und Mezzabarba, die Ausweisung der Missionare und das Verbot des

Christentums 1724. Auch er wurde nach Kanton abgeführt, konnte aber bald heimlich in sein Vikariat zurückkehren.

Vf. hat vorliegende Biographie schon 1940 als Dissertation begonnen, konnte sie aber erst 1957 als Andenken an das 25jähr. Bischofsjubiläum des Bekenners Msgr. Alph. Ferroni, O.F.M. veröffentlichen. Neben der relativ kurzen, aber wissenschaftl. gut gearbeiteten Biographie Laghis, bietet das Buch eine kritische Untersuchung der Quellen und die erstmalige Herausgabe der Briefe Laghis, wodurch die Arbeit zu einer wertvollen Vorarbeit für die endgültige Edition in den *Sinica Franciscana* wird.

Die Biographie wie auch die Briefe zeigen diesen Bischof der Kanghsi-Periode als einen schlichten, frommen, arbeitsamen und etwas zurückhaltenden Mann. Auffallend sind seine freundschaftlichen Beziehungen zu den Jesuitenmissionaren, selbst denen am Kaiserhofe. Er stand ihnen in den Ritenfragen geistig nahe, wenn er auch offiziell immer seine Unterwürfigkeit unter die Vorschriften Roms beteuerte. Bemerkenswert ist weiter seine große Armut, die seinen Wirkungsbereich sehr einschränkte. Geldmangel war schon damals ein bedeutendes Missionshindernis.

Abgesehen von einigen Unklarheiten zeigt Vf. eine gute Vertrautheit mit der damaligen Lage der Chinamission. In seiner Darstellung der schwierigen Ritenfrage vermissen wir jedoch zuweilen die gebotene Vorsicht im Urteil. So kann man z. B. das Mandatum Maignots 1693 kaum „unklug“ nennen, auch wenn man sich dabei auf LUDWIG v. PASTOR beruft. Denn dieser Gelehrte dürfte in der Ritenfrage kaum noch als zuverlässiger Führer zu verwenden sein. Als Ganzes ist das Werk eine wertvolle Bereicherung der Literatur der chin. Missionsgeschichte, für die wir dankbar sind.

Münster (Westf.)

Bernward Willeke, O.F.M.

DA NEMBRO, METODIO, OFM Cap: *I Cappuccini nel Brasile*. Missione e Custodia del Maranhão (1892—1956). Centro Studi Cappuccini Lombardi/Milano (Viale Piave, 2) 1957. XXIV u. 511 S.

Vf. ist bereits als Missionshistoriker bekannt geworden durch die Geschichte der Erythrämission seiner lombardischen Ordensprovinz (*La Missione dei minori cappuccini in Eritrea*, 1894—1952), mit der er 1953 an der Propaganda, wo er seit 1955 als Professor wirkt, promovierte.

Nach gründlichem Quellenstudium in den brasilianischen Archiven bietet DA NEMBRO heuer eine umfangreiche Arbeit über das Wirken seiner lombardischen Mitbrüder in der Maranhão-Mission. Die Einleitung schildert in großen Zügen das Missionswerk der Kapuziner in Brasilien im allgemeinen und weist den Leser auf ein weiteres umfangreiches Werk hin, das in Kürze erscheinen soll: *Missioni cappuccine nel Brasile*. Ein ausführliches Namen- und Sachregister (486—507) erschließt den missionstheoretischen Gehalt des Werkes. Wir finden dort Stichworte wie *Catechesi indiana* (mit 30 Referenzen), *Catechismo*, *Clima*, *Indios* (26 Referenzen), *Massoneria* (23 Referenzen), *Metodo* (20 Ref.), *Problema indiano*, *Protestantismo* (29 Ref.), *Psicologia indiana*, *Spiritismo*, *Vocazioni indigene*, u. a. Gegenwärtig wirken 72 Priester und 15 Laienbrüder der lombardischen Kapuzinerprovinz in den Staaten Maranhão, Ceará, Piauí und Pará. Über 500 000 Katholiken sind ihrem Wirken anvertraut; die Zahl der heidnischen Indianer in ihrem Gebiet wird mit 6000 angegeben (466). Eine Kartenskizze ermöglicht rasche Orientierung. Zahlreiche Bilder zeugen von der regen Bautätigkeit der Missionare. Die hervorragende typographische Gestaltung so-

wie die orthographische Akribie bei Anmerkungen und Zitaten in portugiesischer Sprache sind beachtenswert.

Mit diesem Band hat DA NEMBRO ohne Zweifel einen höchst wertvollen Beitrag zur brasilianischen Missionsgeschichte geleistet, und mit Spannung erwarten wir das bereits angekündigte Werk, in dem die Kapuzinermission in Brasilien in ihrer Gesamtheit zur Darstellung gelangen soll.

Löwen

Abbé W. Promper

HOFINGER, J. — KELLNER, J.: *Liturgische Erneuerung in der Weltmission.* Tyrolia-Verlag/Innsbruck 1957. 455 S.

Das Buch stellt eine Zusammenfassung und in gewisser Weise einen Höhepunkt in der Diskussion um die liturgische Erneuerung dar. Im Bestreben, das in den Heimatländern der Kirche in den letzten Jahren Erkannte und in der Praxis neu Erworbene für die Missionsländer fruchtbar zu machen, möchten die Verf. dazu beitragen, daß der Phasenunterschied ausgeglichen werde, der zwischen der religiösen und theol. Entwicklung der christl. Kernländer und jener der Missionsländer besteht und bestanden hat, und zugleich aufzeigen, wie die Situation der Missionskirche die heimatliche Kirche zu neuen Fragestellungen und Lösungsversuchen auf religiös-praktischem Gebiet zwingt. Auf weitere Sicht hin wird in diesen Fragen dann wohl eine theol. Neubesinnung einzusetzen haben.

Das Buch wurde von Missionaren und Professoren des „Institute for Mission Apologetics“ in Manila geschrieben. Aus Erfahrungen bei dem erschütternden Zusammenbruch der Missionen im bolschewistischen China ist ihr Anliegen geboren. Wie konnte es geschehen, daß die Arbeit der Kirche in den vergangenen Jahrhunderten China nicht christlich zu machen vermochte, während der Kommunismus in wenigen Jahrzehnten das Angesicht des Riesenreiches total veränderte? Warum blieb die Kirche trotz allem Bemühen diesem Volk fremd? Was hätte man tun müssen, um die Christen für eine priesterlose Zeit zu rüsten? Diese Fragen möchten die Verf. von ihrer Sicht und ihrem Wissen her behandeln. Sie sind sich bewußt, daß sie sie dabei nur von einer Seite angehen und mit ihrem Buch einen Teil-Beitrag zur Lösung leisten.

Die grundlegenden Abhandlungen über den Gottesdienst in der altchristl. und frühmittelalterl. Missionskirche und über den missionskatechetischen und pastoralen Wert eines vollwertigen Gottesdienstes schrieb J. HOFINGER, der eine eindringliche und lebendig warme Sprache hat und in allem, was er sagt, wie ein Missionar und überlegt klug und nüchtern wie ein Dogmatiker wirbt.

Zwei Hauptabschnitte beschäftigen sich mit der Gestaltung der Meßfeier und mit der inneren und äußeren Struktur eines priesterlosen Gottesdienstes. Dabei geht H. vor allem auf die mehr grundsätzlichen Themen ein: die Messe in der Missionskatechese, die Möglichkeiten der Verkündigung und Gestaltung christlicher Festgeheimnisse. Bedeutsam ist der Beitrag über die missionarische Funktion und die Aufgabe des priesterlosen Gottesdienstes in normalen Zeiten, aber auch vor allem in solchen Zeiten, in denen die Missionschule und ihr katechetisches Apostolat weithin durch die Kulturpolitik der ehemaligen Kolonialvölker gefährdet und die Tätigkeit des Priesters durch die Vertreibung der Führer der Kirche in den totalitär regierten Staaten unmöglich gemacht wird.

J. KELLNER legt Texte für eine Gemeinschaftsmesse vor, die nach den pastoralen Grundgedanken entworfen sind, welche sich in den letzten Jahren in den liturgischen Reformen durchgesetzt haben. Beachtlich ist die Gestaltung eines

responsorisch gebauten Eucharistiegebetes vor und nach der Wandlung, mit der Einfügung des auch in den alten Liturgien noch vorfindlichen „eschatologischen“ Gedächtnisses. Für die priesterlosen Gottesdienste arbeitete J. K. ein Grundformular aus, das in großen Zügen dem Gang der Vormesse folgt; er gibt fünf mögliche Formen als Beispiele, wobei er besonders die Festzeiten berücksichtigt. Die Dankgebete für die verschiedenen Feste sind sorgfältig formuliert. Natürlich kann ein solcher Entwurf nur als Vorschlag dienen. Er müßte je aus der verschiedenen Situation heraus, in der eine Missionskirche steht, unter Umständen beträchtliche Veränderungen erfahren. Z. B. würde sich das Dankgebet für die priesterlosen Gottesdienste an Pfingsten kaum für südamerikanische oder afrikanische Missionskirchen verwenden lassen.

Ein eigener Abschnitt beschäftigt sich mit der Liturgie der Sakramente, vor allem der Taufe, Eheschließung und Erneuerung der Kranken- und Totenliturgie (mit oder ohne Priester). J. SEFFER, J. KELLNER und J. HOFINGER besprechen die Haupthindernisse, die dem Verständnis der Liturgie entgegenstehen: die lateinische Sprache, die Länge und Kompliziertheit der Zeremonien. Es wäre nötig, mehr auf die völkische Eigenart einzugehen, bes. im Ausdruck und im Brauchtum. Sinnenfreudigkeit und Feierbedürfnis (des Ostens) darf bei der Gestaltung der liturgischen Formen und Bräuche nicht außer acht gelassen werden. Es fügen sich Vorschläge für die Wiederbelebung des urchristl. Katechumenats an. Ein besonderes Anliegen des Katecheten muß die Einführung in die Liturgie bleiben oder werden.

Drei Beiträge verdienen gesondertes Interesse, vor allem der über die Bedeutung und rechte Verwendung der Schrift in der missionarischen Verkündigung. Es wird die sehr oft „geradezu klägliche Rolle der Hl. Schrift“ bei der Unterweisung der Katechumenen und Neuchristen zugunsten einer rein rationalen, nach schultheologischen Gesichtspunkten gearbeiteten und daher systematisch vorgehenden Katechese bedauert (vgl. O. GRAF, *Die Lage der Katholischen Missionen in Japan*. Münchener Theolog. Zeitschr. 1952, 72 ff). Auf dem Gebiet der Schriftauslegung fehlt für die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus in den Missionen brauchbares Material. Die einschlägige missionstheologische Literatur ist in dieser Hinsicht noch sehr arm, was um so verwunderlicher ist, da doch schon oft — nicht erst in diesem Werk — die Parallelität zwischen der Mentalität der Völker und der Denk- und Sprechweise der Schrift beobachtet worden ist! Darum leistet P. BRUNNER im Aufsatz über die Psalmenfrömmigkeit innerhalb der Gemeinde einen wesentlichen Beitrag zum Problem, wenn er die Denkstruktur des Abendlandes mit dem synthetischen, suggestiven, assoziativen, naturgebundenen und konkreten Denken der Bibel und der asiatischen Mentalität vergleicht; er fordert eine umfassendere Einübung der Psalmengebete zugunsten der „nicht inspirierten“ Privatgebete. Über BRUNNERS Grundsätze zur Ausscheidung bestimmter Psalmen und Psalmverse müßte allerdings noch eingehend diskutiert werden. Zum Schluß unterrichtet Vf. den Leser über die heutigen Versuche, Psalmen in Anlehnung an musikalische Motive der Negro-Spirituals oder der Werke P. GELINEAUS, aber auch in Anlehnung an bereits vorhandene japanische oder chinesische Psalmenvertonungen zu singen.

Der Frage der Musik im Gottesdienst der Mission im weiteren Sinne, ihre Schwierigkeit und ihre Möglichkeiten und bereits versuchte Lösungen werden dann in einem gründlichen, mit Literaturhinweisen versehenen Beitrag von J. KELLNER behandelt.

Der Reichtum des Buches konnte hier nur angedeutet werden. Er liegt im besonderen Sinne darin, daß der Leser zu Fragen angeregt wird, die über das hier Gesagte weiter hinausdrängen. Z. B. muß sich der Leser notgedrungen die Frage nach dem theolog. und kirchl. Ort des priesterlosen Gottesdienstes stellen. Er muß weiter fragen: Ist die Erneuerung der altapostolischen Ordnung des Vorsteheramtes möglich? Unter welchen Vorbedingungen kann eine priesterlose Sonntagsfeier mit Recht „Liturgie“ genannt werden? Ist das Kapitel von der charismatischen Freizügigkeit innerhalb des gottesdienstlichen Lebens (1 Kor 14) noch ein Wort an unsre heutige Kirche? Fehlen nicht für eine Reform der Lektionsordnung die notwendigen literarisch-geschichtlichen Forschungen auf diesem Gebiet? Müßte nicht stärker eine Theologie der Verkündigung ausgebildet werden, die orientiert ist an einer Unterscheidung der beiden Funktionen jeder Übermittlung der Heilsbotschaft: das διδάσκειν als Darbietung einer Lehre und das κηρύσσειν als Ansage und Ausrufung eines Heilsgeschehnisses? Fehlt nicht gegenüber der reich ausgebauten Sakramenten-Theologie fast völlig eine Theologie des Wortes, die z. B. dem „Per evangelica dicta deleantur nostra delicta“ (vgl. Joh 15, 3) gerecht würde? Hat nicht das Wort als solches seine Dignität, seine ihm eigene göttliche Präsenz und seine ihm eigene objektive Heilswirkung?

Meines Erachtens lassen sich Eucharistiefeier und priesterloser Wortgottesdienst überhaupt nicht so gegeneinander stellen, daß man mit Recht sagen kann: „Der Gottesdienst bietet einen ‚Ersatz‘ für die Eucharistiefeier...“ oder „Gewiß kann ein priesterloser Gottesdienst niemals die unvergleichliche Huldigung wirklich ersetzen... Immerhin...“ (210 f.) Manchmal fehlt sogar noch dieses Anführungszeichen beim Worte Ersatz (z. B. 221). Die psychologischen und aszetischen Motivierungen der Notwendigkeit eines priesterlosen Gottesdienstes sind sicher nicht ausreichend (228 f.). Eine Formulierung wie diese: „ohne Priester fehlt uns (im priesterlosen Gottesdienst) die rechte Dankesgabe. Wir müssen uns mit der Gesinnung und mit den Worten des Dankes begnügen“ (220) ist völlig unzureichend und läßt sich einfach nicht aufrechterhalten an der Seite paulinischer Formulierungen (dazu vgl. Rm 15, 16; Phil 2, 17 und viele Briefpräskripten). Ist es nicht auch bezeichnend, daß im Jo-Ev in einem sehr tiefen Sinn und keineswegs bloß als „Ersatz“ an die Stelle des Abendmahlsberichtes das sog. hohepriesterliche Gebet Jesu treten kann? Jo 6 ist eine nahezu sakramentale Auffassung vom Wort. Im 1. Teil der Rede Jesu muß das „Essen des Brotes“ eindeutig auf das Hören, auf das Wort des Gottgesandten bezogen werden. Wenn das wirklich zutrifft, dann muß man sich fragen: Wie kann man dann noch sagen, daß das Verlangen nach dem eucharistischen Brot in der „geistigen Kommunion“ vollere Teilnahme an den Früchten des sakramentalen Gottesdienstes vermittelt als das intensive „Aufnehmen“ λαμβάνειν des Gotteswortes? Dabei ließe sich der tiefe Sinn eines Wortgottesdienstes aus den in diesem Buche für priesterlose Gottesdienste gebotenen Texten entnehmen: Das Eröffnungsgebet weist ja ganz richtig auf das fundamentale Wort Jesu Mt 18, 20 hin.

Aufs Ganze gesehen läßt sich sagen, daß das vorliegende Buch eine solche Fülle von positiven Anregungen gibt und eine solche Kraft des Vertrauens für eine zukünftige gute Entwicklung ausstrahlt, daß wir es gerne in den Händen derer wüßten, die als Träger der liturg. Erneuerung in der Mission in einem eigenen Abschnitt benannt werden.

Dillingen a. d. D.

E. Neuhäusler

87  
LAURES, JOHANNES S.J.: *Kirishitan Bunko*. A Manual of Books and Documents on the early Christian Missions in Japan. With special reference to the principal libraries in Japan and more particularly to the collection at Sophia University, Tokyo, with an appendix of ancient maps of the Far East, especially Japan. Third, revised and enlarged edition. (Monumenta Nipponica Monographs No. 5) Sophia University, Tokyo, 1957. SS 537. G II 48.40 (10, 12.)

Schon seit Jahrzehnten bemüht sich P. LAURES in Tokyo, die japanische Gelehrtenwelt für die Geschichte des Christentums in ihrem eigenen Lande zu interessieren und ihr die Wege zu eingehenderem Studium zu ebnen. Eine Form des Apostolates an den Intellektuellen! Ein großes Hindernis für dieses Studium ist jedoch der Mangel an Quellen und Literatur im Lande selbst und die Verstreutheit des vorhandenen Materials über viele Bibliotheken. Angesichts dieser Lage hat Vf. an der Sophia-Universität zu Tokyo eine wertvolle Sammlung alter und neuer Bücher über die Geschichte der Japanmission angelegt, die als die beste in ganz Japan gilt. Aber viele andere wertvolle Bücher befinden sich in Universitätsbibliotheken wie jener der Tokyo-Universität, in der Toyo-Bunko und neuerdings in der reichen Bibliothek der weitverbreiteten Tenri-Sekte. L. hat schon 1940 den Versuch unternommen, dieses Material in einem Katalog zusammenzufassen, der so sehr dem Interesse der jap. Gelehrten entgegenkam, daß schon 1941 eine 2. Auflage nötig wurde. Auch Ergänzungen wurden notwendig, die in 2 Anhängen veröffentlicht wurden. Nun hat Vf. eine 3., nach Inhalt und Form revidierte Auflage von beachtlichem Wert herausgebracht.

Der japanische Titel *Kirishitan Bunko* bedeutet soviel wie Bibliographie der alten jap. Missionsperiode. Denn das Wort *Kirishitan* ist zum terminus technicus für diese Periode (1549—1865) geworden. Jedoch beschränkt sich L. nicht auf diese Zeit, sondern führt auch die alten christl. Bücher bis 1880 auf, da viele von diesen noch im alten Kirishitan-Stil verfaßt sind. Das Buch selbst hat 3 Hauptteile und behandelt im 1. alle lit. Erzeugnisse, die in Japan, Rom, Manila und Mexiko für die Missionsarbeit in Japan hergestellt wurden. Darunter fallen bes. die Drucke der Jesuitenpresse in Japan, deren geschichtlicher Hintergrund eingehend beschrieben wird und von denen viele großen Antiquitätswert besitzen. Dazu kommen noch chines. Werke sowie handschriftl. Werke, die unter dem Einfluß der Jesuitenmissionare entstanden sind. Der 2. Hauptteil umfaßt jene Schriften, die für Christen und Missionare bei der Wiederaufnahme der Missionstätigkeit im vorigen Jh. veröffentlicht wurden (1865—1880). Der 3. Teil, der den weitaus größeren Teil des Werkes ausmacht, bietet eine eingehende Bibliographie von Büchern und Zeitschriften in westl. Sprachen, die zw. 1552 und 1957 erschienen und in Japan zu finden sind. Während hier das Schrifttum der Sophia Universität voll erfaßt ist, ist das bei anderen Sammlungen keineswegs der Fall. Als Abschluß folgt eine Liste von 79 alten Landkarten Fernasiens, bes. Japans.

Verglichen mit der 1. Aufl. ist die vorliegende ein großer Fortschritt. Schon äußerlich fällt der saubere Druck auf gutem Papier ins Auge. Der Inhalt ist vielfach anders gestaltet, nach neueren Studien aufgearbeitet und besser fundiert. Die Reproduktionen der Titelblätter berühmter Werke sind besser und zahlreicher.

Da das Buch hauptsächlich für die jap. Gelehrten gedacht ist, ist es nicht nur eine beachtliche wissenschaftliche, sondern auch eine große missionarische Leistung. Doch kann es auch dem europäischen Interessenten große Dienste tun,

da es in englischer Sprache verfaßt ist, oft über die bekannten Missionsbibliographien hinausgeht und vorteilhaft das ganze Material in einem Bande vereinigt. Vf. führt leider nicht das einschlägige japanische Schrifttum auf, was er auch im Vorwort begründet. Doch möchte man wünschen, daß es später einmal möglich wird, auch dieses einzufügen, wodurch der Wert des Buches noch gesteigert würde.

Münster (Westf.)

P. Dr. Bernward Willeke OFM

RÖWER, BASILIO, OFM: *Páginas de História Franciscana no Brasil*. Esboço histórico e documentado de todos os Conventos e Hospícios fundados pelos Religiosos franciscanos da Província da Imaculada Conceição do Sul do Brasil, desde 1591 a 1758, e das Aldeias de Índios administradas pelos mesmos Religiosos desde 1692 a 1803 (con estampas). 2a ed. revista e aumentada [1941] Editora Vozes Ltda/Petrópolis 1957. 543 p. 25 Abb.

Es sei gestattet, bei Gelegenheit dieser Neuauflage der Geschichte der Franziskaner in Brasilien auf die übrigen historischen Veröffentlichungen des Vf. hinzuweisen:

*A Província Franciscana da Imaculada Conceição nas Festas do Centenário da Independência Nacional*. 1922, 334 pp.

*O Convento de Sto. Antônio do Rio de Janeiro, sua História, Memórias, Tradições*. <sup>3</sup>1945, 424 pp. 43 Abb.

*A Ordem Franciscana no Brasil*. Resumo histórico da Ordem Franciscana em todo o Brasil, de 1500 a 1945. <sup>2</sup>1947, 216 pp. 24 Abb.

*História da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, através da atuação de seus Provinciais de 1677 a 1901*. 1951, 308 pp.

*Os Franciscanos no Sul do Brasil durante o século XVIII*. A Contribuição Franciscana na Formação Religiosa da Capitania das Minas Gerais. Os Estudos na Província Franciscana da Imaculada Conceição nos séculos XVII e XVIII. <sup>2</sup>1954, 93 pp.

Der Vf. ist zu beglückwünschen, daß er auf eine so reiche Frucht seines literarischen Schaffens zurückblicken kann. Für die kath. Missionswissenschaft bleibt zu hoffen, daß seine und seiner Mitbrüder Forschungsarbeiten einen nicht geringen Beitrag dazu liefern, die Missionsgeschichte Südamerikas bzw. Brasiliens zu erhellen und lang gehegte Vorurteile gegen das methodische Vorgehen der Missionare zu beseitigen. Ein Gleiches gilt auch von dem Sammelwerke, das verschiedene Autoren der brasilian. Franziskanerprovinz vom HI. Antonius zum 300jährigen Bestehen ihres Missionswerkes veröffentlicht haben:

*Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil*. Edição comemorativa do Tricentenário 1657—1957. Vol. 1 Provincialado Franciscano/Recife-Pernambuco (Brasilien) XIV+315 pp. Glazik

RUF, WALTHER: *Lutherisches Jahrbuch 1957*. Selbstverlag der Bayerischen Missionskonferenz (Nürnberg, Wodanstr. 57). Nürnberg 1957. 178 S. DM 3,75. — *Lutherisches Jahrbuch 1958*. Ebd. 162 S. DM 3,75.

Das *Jahrbuch 1957* enthält außer einem Geleitwort von ERDMANN die Beiträge: „Die Mission geht weiter“ (IHMELS), „Probleme der afrikanischen Christenheit“ (WALTENBERG), „Die heutige Bedrohung der Christenheit und wir“ (VICEDOM), „Mission im Religionsunterricht“ (WIEBE), „Das Missionsfest“ (RUF) und Beiträge über junge Kirche, Rundschau, Buchbesprechungen und Sta-

tistiken. Nach VICEDOM ist die Missionszeit nicht vorbei, sondern kommt sie erst und mit ihr die große Bewährungsstunde der Christenheit (37). Der weiße Missionar hat nach ihm „nur mehr Arbeitsmöglichkeiten im Rahmen der jungen Kirche und durch sie“ (37). In WIEBES Aufsatz sind die Ausführungen über die „Sendung“ beachtenswert. Interessant sind auch die Ausführungen von ROSENKRANZ über die „Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft“ (137—143). — Die Beiträge des *Jahrbuches 1958* stammen von BESTE, GÜNTHER (Vexilla regis prodeunt), HOLSTEN (Buddhismus in Deutschland), BELL (Liturgie und Mission), DURAIKAN (Die lutherische Tamulen-Kirche), ELFERS (Offene Türen in Äthiopien), SCHATTE (Tanganyika), DEHNKE, HERTLE u. a. Es folgen wieder Rundschauen, Literaturhinweise, Besprechungen und Statistiken. Ausgezeichnet der Aufsatz von HOLSTEN. Nach DEHNKE besteht der Unterschied zwischen Christentum und Heidentum darin, „daß der Christ die Gemeinschaft mit Gott gefunden hat und zum Frieden gekommen ist, daß dagegen der Heide immer wieder versucht, Gott mit List oder Gewalt für seine eigennützigen Zwecke zu mißbrauchen“ (63). Ob alle Heiden damit einverstanden sind? Thomas Ohm

RUSCHE, HELGA: *Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission*. (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster, 7.) Aschendorff, Münster 1958. 48 S. DM 3,—

Das Thema der vorliegenden Untersuchung scheint an der Peripherie der christlichen Verkündigung zu stehen. Der Verfasserin ist es aber gelungen, deutlich zu machen, in welchem Grade die Frage der Gastfreundschaft in das Zentrum des Christentums gehört. Nach einer knappen Darstellung über die Bedeutung der Gastfreundschaft in der Antike, im AT und im Spätjudentum untersucht die Vf. die Aussagen über die Gastfreundschaft in den Synoptikern, im Joh.-Ev., in der Apg, im Römerbrief, in den Pastoralbriefen, in Hebr und in den Joh.-Briefen auf ihren theologischen Gehalt und ihre Bedeutung für die Mission. Dabei wird deutlich, daß das christliche Verständnis der Gastfreundschaft durch das AT und das Spätjudentum vorbereitet ist. Gastfreundschaft ist ihrem Wesen nach Mahlgemeinschaft mit Gott. Der Gast ist von Gott gesandt und hat als Gesandter und Bote Gottes Anspruch auf Gastfreundschaft. Wer sie verweigert, der verweigert Gott selber die Aufnahme in seinem Hause und an seinem Tisch. Bei den Synoptikern ist Christus der Sendende, und seine Jünger sind Gesandte und Boten Christi. Wer den Jünger aufnimmt, der nimmt Christus auf (Mt 10, 40—42), und in jedem Fremdling, der Herberge begehrt, klopft Christus selber an unsere Tür (Mt 25, 36.43). Auch im Joh.-Ev. steht die Gastfreundschaft im Zusammenhang mit der Sendung. Der Vater sendet den Sohn. Die Welt verweigert ihm die Aufnahme; aber die ihn aufnahmen, wurden zu Kindern Gottes erhoben und durften in Christus die Herrlichkeit Gottes schauen (Joh 1, 11—14). Die zum Heil Berufenen sind Tischgenossen am Tische Jesu (Joh 6). Diese Gedanken kehren in der ganzen Verkündigung des NT wieder. Der Gastgeber ist Gottes und Christi Stellvertreter. Der Gast ist aufgenommen in die Familie der Gotteskinder, deren Hausvater Gott ist. Er ist Glied am Leibe Christi geworden. Darum soll den Irlehrern und falschen Brüdern die Gastfreundschaft verweigert werden (2 Joh 10.11). Der Gast ist zugleich ein Fremdling, der die Heimat sucht, und er findet diese Heimat am Tisch Gottes, den der Gastgeber an Gottes Statt ihm bereitet. Die gastliche Aufnahme ist eine Verheißung des ewigen Gastmahls, das seiner im Himmel wartet. So wird die Gastfreundschaft zum eschatologischen Zeugnis der christ-

lichen Heilshoffnung. Gastfreundschaft ist somit die Bezeugung des jetzt schon vorhandenen, aber in seiner Vollendung sich erst in der Wiederkunft Christi erfüllenden Gottesreiches. Damit aber wird die Gastfreundschaft zu einem unentbehrlichen Bestandteil jeder christlichen Verkündigung, insbesondere derjenigen in der Mission. Denn sie ist die anschauliche und überzeugende Darstellung echten christlichen Seins.

Münster (Westf.)

F. Richter

VICEDOM, GEORG F.: *Missio Dei*. Einführung in eine Theologie der Mission. Chr. Kaiser Verlag München 1958. 104 Seiten. Kart. DM 6,80.

Die vorliegende Schrift ist mehr eine Theologie der Mission als eine Einführung in diese, wie es bescheiden im Untertitel heißt. Und zwar eine Theologie von der Bibel her, deren „ganze Intention“ nach V. „Rettung der Menschen und damit Mission“ (Vorwort) ist, und auch eine Theologie ganz unter dem Gesichtspunkte Gottes: *Missio Dei*. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Werk gründlich etwa von dem Buche L off e l d s über das Kardinalproblem der Missiologie, das die Bibel so gut wie nicht berücksichtigt und ekklesiologisch orientiert ist. Im 1. Teil befaßt sich V., Professor der Missionswissenschaft in Neuendettelsau, mit der *Missio Dei*, im 2. mit der Herrschaft Gottes, im 3. mit der Sendung, im 4. mit dem Missionsziel und im 5. mit der Gemeinde des Heils.

Wir sehen die Dinge manchmal etwas anders, etwa die Propaganda (62) und die Christianisierung der Völker als Ziel (76). Wir bedauern auch, daß die katholischen Missionstheologen nicht erwähnt und berücksichtigt werden. Aber wir begrüßen es aufrichtig, daß Vf. sich so eingehend mit den letzten Problemen des Missionswerkes befaßt hat und daß er die Mission auf die Trinität als ihre Quelle zurückführt. Die Situation ist heute eine andere als vor den Weltkriegen. Die ausländischen protestantischen Theologen haben ihre deutschen Kollegen angegriffen. Die wiederauflebenden nichtchristlichen Weltreligionen verneinen die Mission von Grund aus. So ist es höchste Zeit, gründliche Missionstheologie zu treiben. Besonders hingewiesen sei auf einige Thesen des Vf.: 1) „Es besteht die Gefahr, daß die Kirche zum Ausgangspunkt, zum Ziel der Mission, zum Missionssubjekt wird. Das ist sie jedoch auf Grund der Schrift nicht. ... Auch die Kirche ist nur ein Instrument in der Hand Gottes“ (12): Mission und Kirche sind nur Werkzeuge Gottes (13). 2) Die Heidenmission zielt „in ihrem letzten Anliegen auf die Gewinnung Israels“ ab (33). 3) Bei Jesus war der Partikularismus „die Voraussetzung für den Universalismus“ (35). 4) Die Mission ist die „Fortsetzung der Heilsgeschichte durch das Wirken des erhöhten Herrn mit seiner Gemeinde unter den Völkern“ (38). 5) Israel bereits hatte einen Missionsberuf (40). 6) „Die *Missio Dei* hat kein anderes Ziel, als Jünger zu machen“ (58). 7) Die Sakramente haben „große Bedeutung für die Missionierung der Völker“ (95).

Thomas Ohm

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

FERNANDEZ DE MIRANDA, TERESA: *Glotochronologia de la Familia Popoloca*. (Serie Científica, 4.) Museo Nacional de Antropología/Mexico 1956, 28 pp.

Glotochronologie nennt sich eine neue Art linguistischer Forschung. Es handelt sich um die Untersuchung von Zeitterminen der Sprachwandlung, mit deren Hilfe die Sprachforschung bis ins Prähistorische vorzustößen vermag. Hier hat

eine mexikanische Dame versucht, die Entwicklung der Sprachfamilie *popoloca* zu verfolgen. Die Trennung der Sprachen scheint sich in den Jahren von 482 v. Chr. bis 126 n. Chr. vollzogen zu haben. Beispielsweise heißt *Fluß* in *cocho*: *inda*, in *popoloca*: *ndahye*, in *marateco*: *ntahe*, in *ixcateo*: *inda*. Der Mond: *ncarirju* — *nitho* — *sandusa*. — Jedenfalls zeigt die interessante Studie die Regsamkeit der mexikanischen Anthropologen und Sprachforscher.

Uznach/Schweiz

P. Laurenz Kilger OSB

*Vom Geist des Mahatma*. Ein Gandhi-Brevier. Herausgegeben von Fritz Kraus. Holle-Verlag Baden-Baden, 1957. 351 S. Kl.-8°.

Die Schriften des Mahatma Gandhi, insgesamt von beträchtlichem Umfang, bestehen zum allergrößten Teil aus publizistischen Gelegenheitsäußerungen: Aufsätzen, v. a. in den von Gandhi selbst herausgegebenen Zeitschriften „Young India“ und später „Harijan“ erschienen, Reden, Briefen und dergl. Dabei wiederholen sich naturgemäß öfters dieselben Gedanken; es liegt daher nahe, Auswahlmahlungen, inhaltlich geordnet, zusammenzustellen. Solche sind denn auch bereits mehrere veranstaltet worden, in indischen Sprachen, in englischer und auch in deutscher Sprache. Ihnen schließt sich das vorliegende „Brevier“ an, teilweise frühere Auswahlgaben benutzend, großenteils selbständig. Der Herausgeber will Gandhi nicht zur Nachahmung empfehlen, aber als Vorbild hinstellen, auch für Nichtinder. In der gegenwärtigen politischen Situation, gekennzeichnet durch „Mißtrauen“, „Wettrüsten“, „Machtblöcke“, „Ausbalancierung des Schreckens“, könne der Welt „das Vermächtnis des Mahatma von unschätzbarem Wert werden“ (36). Auch wer manche Auffassungen des Herausgebers (z. B. daß Gandhi, indem er „die Wahrheit mit Gott identifiziert“, „nicht nur das Wesentliche der Religiosität aus den Banden konfessioneller Dogmen befreit, sondern ihr auch die innere Lebendigkeit des Wachstums gesichert“ habe [37]) nicht teilt, wird das Buch zur Einführung in die Geisteswelt des Mahatma mit Nutzen gebrauchen können. Es kommt dem Herausgeber hauptsächlich darauf an, Gandhis Verhalten in wichtigen Situationen aufzuzeigen (daher Kapitelüberschriften wie „Gefängnisleben“, „Nicht-Gewalt in Frieden und Krieg“, „Persönliches und Anekdotisches“ u. a.); nur zwei Kapitel behandeln Lehren („Ein Wegweiser zur Gesundheit“ und „Die Wahrheit ist Gott“). Gandhis Stellung zur Religion kommt mehr oder weniger in allen Kapiteln zum Ausdruck, aber wer sich spezieller darüber unterrichten will, wird zweckmäßiger zu andern Auswahlgaben greifen (vor allem das im Literaturverzeichnis des vorliegenden Buches nicht erwähnte Werk: M. K. GANDHI, *Hindu Dharma*. Navajivan Publishing House/Ahmedabad 1950, wäre hier zu nennen).

Bonn

Paul Hacker

REINIRKENS, HUBERT, SVD: *Sprichwörter und Redensarten Deutsch-Japanisch, Kotowaza to Seigo*. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Supplementband XXI., Tokyo 1955, 122 S. Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Das vorliegende Werk ist lediglich eine Neubearbeitung des Buches von P. EHMANN, *Die Sprichwörter und bildlichen Redensarten der japanischen Sprache*, Supplementband der „Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens“, Tokyo 1927, 2. Aufl. Ging EHMANN vom Japanischen aus, so hat REINIRKENS den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, indem er zunächst das deutsche Sprichwort anführt und dann die japan. Entsprechung folgen

läßt, wohl in der Absicht, dem die japan. Sprache erlernenden Ausländer die praktische Anwendung des Sprichwörtergutes zu erleichtern. Der Benutzer wird zweifellos dankbar die in der Ausgabe von EHMANN nicht enthaltenen zahlreichen Hinweise und Erklärungen begrüßen, insbesondere die ausdrückliche Kennzeichnung der aus den chines. Klassikern entlehnten sprichwörtlichen Redensarten. Anhangsweise ist eine Liste der auf dem Boden der japan. Sozialstruktur erwachsenen Sprichwörter beigefügt worden, für die passende deutsche Äquivalente fehlen. Ein gut durchgearbeiteter alphabetischer Index beschließt das Werk, das in seiner Anlage die alte Sprichwörtersammlung von EHMANN glücklich ergänzt.  
Bonn/Rhl. Otto Karow

*El Instituto Nacional de Antropología e Historia.* Su contribución editorial, científica y de cultura. Editorial Cultura, T.G., S.A./Mexico, D.F. 1954, 89 pp.

Das bekannte Institut zur Erforschung der mexikanischen Geschichte und Völkerkunde bietet aus Anlaß eines Tages des Buches eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen. Die annähernd 300 Titel in chronologischer Anordnung bezeugen eine intensive wissenschaftliche Arbeit, zu der man das Institut beglückwünschen kann. Die Bibliographie soll fortgeführt werden. Glazik

*Sino-Japonica.* Festschrift André Wedemeyer zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Helga Steininger, Hans Steininger, Ulrich Unger. Verlag Otto Harassowitz / Leipzig 1956, 245 S.

Die dem Nestor der deutschen Japanologie, Prof. Dr. André Wedemeyer, Leipzig, zu seinem 80. Geburtstag gewidmete Festschrift ist zugleich ein letzter Gruß an ihn geworden. Am 13. 2. d. J. wurde der geistig und körperlich überaus rüstige Gelehrte innerhalb eines Tages durch einen Herzinfarkt aus seinem arbeitsreichen Schaffen gerissen. Welcher Wertschätzung und Verehrung sich der Verstorbene, der die Japanologie und Sinologie gleichermaßen beherrschte, bei seinen Kollegen und Schülern allgemein erfreute, dafür spricht die stattliche Zahl der ihm überreichten Beiträge, die wir hier nur kurz charakterisieren können:

WALTER BÖTTGER, Leipzig, bemüht sich in seiner Untersuchung: *Jagdmagie im alten China* um den Nachweis der Ausübung jagdmagischer Zeremonien im chines. Altertum, indem er die in einer Anekdote des Lü-shih ch'un-ch'iu enthaltenen Zauberformeln heranzieht und deutet. — EDUARD ERKES, der zu Anfang dieses Jahres unerwartet verstorbene Leipziger Sinologe, unternimmt in seinem Beitrag: *Die ursprüngliche Bedeutung der Ausdrücke chün-tse und hsiao-jen* die soziologische Begriffsbestimmung dieser beiden Termini in dem Sinne, daß darunter ursprünglich „Vertreter der herrschenden und dienenden Schicht“ zu verstehen sind und daß der spätere Bedeutungswandel zu „moralisch hoch- und tiefstehenden Menschen“ in Umschichtungen der chines. Gesellschaft begründet ist. — AUGUST FRÖSCHLE-FIRNMANN, München: *Der geistige Umbruch Japans in seiner Auswirkung auf die Sprachreform* gibt einen aufschlußreichen Abriss der Geschichte der Sprach- und Schriftreformbestrebungen Japans. — JOACHIM GLAUBITZ, Hamburg, befaßt sich in seinem *Heikyoku* mit den im Lande herumziehenden und das „Heikei-Monogatari“ rezitierenden, meist blinden „Biwa-hōshi“, deren soziale Stellung im Lichte der neuesten japan. Forschungen umrissen wird. — WILHELM GUNDERT, Neu-Ulm: *Bodhidharma und Wu-Di von Liang* legt als Frucht langjähriger Zen-Studiums das erste Kapitel des Bi-yän-lu

in vollständiger Übersetzung vor, die dank der reichen Kommentierung als grundlegender Beitrag zur Geschichte des chines. Zen-Budhismus bezeichnet werden darf. — ERICH HAENISCH, Stuttgart, unterstreicht in seiner Betrachtung: *Chinas polyglottes Schrifttum* den Wert der Beschäftigung mit der polyglotten Literatur Chinas, verschweigt aber auf Grund seiner langjährigen Unterrichtserfahrung auch nicht die Gefahren der Zersplitterung, die dem polyglotten Sinologen vielfach drohen. — HORST HAMMITZSCH, München: *Wegbericht aus den Jahren U-Tatsu* erschließt der westlichen Japanologie durch die Gesamtübertragung eines Reisetagebuches des Haiku-Dichters Matsuo Bashō den weiteren Zugang zum künstlerischen Schaffen dieses bedeutendsten Haiku-Meisters Japans. Die zahlreichen gehaltvollen Anmerkungen und Hinweise erleichtern ganz wesentlich das Verständnis des Textes. — FRITZ JÄGER, Soltau, regt in seiner Untersuchung: *Das 82. Kapitel des Shi-gi* die weitere Aufhellung der Textgeschichte an. Er vermag den überzeugenden Nachweis zu führen, daß der uns überlieferte Text des Se-ma Tsien durch Zusätze späterer Autoren erweitert worden ist. — SIEGFRIED MORENZ, Leipzig, behandelt das Thema: *Die Erwählung zwischen Gott und König in Ägypten*. — MARTIN RAMMING, Berlin: *Die Verschwörung des Yui Shōsetsu* beleuchtet den gegen die Shogunatsregierung gerichteten Umsturzversuch des Yui Shōsetsu vom Jahre 1651 — Keian no ran — und dessen politisch-soziale Hintergründe, wobei er sich anhand neuer japan. Quellen mit den bisherigen Darstellungen kritisch auseinandersetzt. — JOHANNES SCHUBERT, Leipzig, unternimmt in seinem Beitrag: *Mount Everest — Das Namensproblem* die Deutung der verschiedenen Namen dieses Berges (mit 17 Abb.). — HANS STEININGER, Erlangen: *Der heilige Herrscher — sein Tao und praktisches Tun* interpretiert einige Textstellen des taoistisch-philosophischen Traktates Kuan Yin-tse, während HELGA STEININGER, Erlangen, in ihrer Untersuchung: *Der Tennō-Gedanke in einigen Liedern des Manyōshū* die geschichtliche Entwicklung der Tennō-Benennungen in Altjapan verfolgt. — ULRICH UNGER, Leipzig: *Zur Deutung der Formel X tse X i* kommt zu dem Schluß, daß „diese Formel gebraucht wird, um durch Hervorhebung und Bestätigung eines Urteils und dessen nachfolgende Einschränkung mit besonderem Nachdruck auf einen anderen wesentlicheren Gesichtspunkt hinzuweisen oder überzuleiten“. — Der bekannte englische Sinologe ARTHUR WALEY, London: *A lost Ballad of Po Chū-i* vermag im mittelalterlichen japan. Schrifttum Gedichtfragmente des Dichters nachzuweisen, die in dessen Werken nicht enthalten sind. — GÜNTHER WENCK, Hamburg, liefert einen sprach- und schriftgeschichtlichen Beitrag über *Die Manyōgana der Silbe Inal*.

Bonn/Rhl.

Otto Karow

## VERSCHIEDENES

ALTMANN, ODILO, OFM: *Schule des Opfers*. Besinnung und Rat zur täglichen heiligen Messe. Ars Sacra/München (1958), 158 S. Ln. DM 8,50.

Die Schule des Opfers ist die tägliche heilige Messe. Hier soll der Gläubige den Geist Christi lernen, um dann den Alltag im Geiste Christi zu sehen, zu beurteilen und zu leben. Vf. legt seinen Betrachtungen den Verlauf der heiligen Messe zugrunde und knüpft an die Grundgedanken der wichtigsten Meßtexte seine Darlegungen, Fragen und asketischen Ratschläge. Die Darstellung ist volkstümlich und leicht verständlich.

Meckenheim b. Bonn

Hans Dörmann

CORTE, E.: *Unser Widersacher der Teufel* (V/5). — PIAULT, B.: *Der dreieine Gott* (V/2). — STEINMANN, J./STENZEL, M.: *Die Bibel im Spiegel der Kritik* (VI/3). — WENDLAND, D.: *Der Mensch — Mann und Frau* (I/3). [Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. Hrg. von J. Hirschmann SJ.] Paul-Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1957.

Abgesehen von der Herkunft des Enzyklopädie-Gedankens, der Häufigkeit solcher Reihen und der Frage, ob wir heute geistig und wissenschaftlich in der Lage sind, eine 130bändige (sic!) Populär-Enzyklopädie herauszubringen, ist das Anliegen einer allseitigen Information weiterer Kreise nicht schlecht. Daß Populärliteratur übersichtlich und vom modernsten Stand der Theologie aus geschrieben werden kann, beweist das ansprechende Bändchen von STEINMANN. Was aber in den drei anderen Broschüren geboten wird, ist nicht nur „schreckliche Vereinfachung“, sondern nicht selten sachlich falsch und in der Art der Darstellung taktlos. Die Exegese von CORTE und PIAULT kann heute nicht mehr vorgetragen werden. Geradezu grotesk ist WENDLANDS Schrift. Die philosophische Sophisterei und das Unverständnis gegenüber allem Nicht-Neoscholastischen — man vergleiche die „apologetisch“-simplifizierende, im Stil ungehörige Stellungnahme zu dem Buch von F. LEIST: *Liebe und Geschlecht!* — lassen uns fragen, wie es möglich ist, daß solches mit enzyklopädischem Anspruch als katholisch auftreten kann.

Die perfektionierte Oberflächlichkeit, mit der Wahres, Falsches und Halbwahres vermischt werden kann, kann auf einen Nichtchristen — das muß in einer missionswissenschaftlichen Zeitschrift ausgesprochen werden — nur eine sehr abstoßende Wirkung ausüben.

München

Dr. Heinz Robert Schlette

DOOD, C. H.: *La Bible aujourd'hui*. (Coll. „Bible et Vie Chrétienne“, Éd. de Maredsous, Belgique.) Castermann/Tournai-Paris 1957, 173 S.

Schon der Titel läßt erkennen, daß Vf. die Bibel als ein Buch betrachtet, das man jederzeit, also auch heute (147), muß daraufhin befragen können, wie sich der Mensch in die Geschichte einzuordnen hat. So fragt D. nach dem Verhältnis von Geschichte und Offenbarung (Kap. 5), nach dem Problem unserer Zeit (Kap. 6) und nach dem Anteil von Individuum und Gemeinschaft an der Geschichte (Kap. 7). Diese Fragen veranlassen ihn, zu untersuchen, was die Bibel ist (Kap. 1), wie man sich der Bibel nähert (Kap. 2), was das Alte und das Neue Testament ist (Kap. 3 und 4). Von diesen Fragen her ist der Stoff ausgewählt und angeordnet.

„Die Bibel ist eine Einheit von verschiedenen Schriften, die insgesamt von der Kirche als eine Offenbarung Gottes in der Geschichte dargeboten werden“ (22). „Diese Offenbarung geschieht in der Form einer Geschichte von Ereignissen“ (35), und „die Bibel gibt nicht eine Geschichte der Offenbarung, sondern stellt die Geschichte dar, sofern sie Offenbarung ist“ (103). Demgemäß kann und muß „die Offenbarung progressiv“ sein (103). Ihre Aufgabe ist es, „das, was die natürliche Ordnung der Dinge übersteigt, die Begegnung des Menschen mit Gott, gegenwärtig zu setzen“ (105) und so „den wechselnden Bedürfnissen der verschiedenen Gemeinschaften zu entsprechen“ (90), die jederzeit von „der Schöpfungstat und dem Gerichte Gottes“ (142) umfaßt werden.

Insbesondere „ist der Sinn unserer gegenwärtigen Lage das Gericht Gottes über unsere Art zu leben“ (141).

Aus ihrer Aufgabe heraus braucht die Bibel sich nicht zu scheuen, Sagen, Mythen und Legenden zu benutzen (10.60.61.63), Gestalten von großartiger Wildheit zu schildern (12) und auch Absonderlichkeiten, Widersprüche und Ungereimtes (18.21) darzubieten. „Die allegorische Methode ist vollkommen gerechtfertigt“ (24).

Der Grundgedanke des Werkes ist in eine weiträumige Kenntnis der Geschichte eingebettet, deren Deutung vor der Gegenwart nicht zurückschreckt und das „englische Temperament“ (129), den Humor und die freundliche Sachlichkeit, nicht verleugnet.

Das Bemerkenswerteste an dem Buch ist, daß es als Werk eines anglikanischen Theologen (12 Anm. 5) in einer Buchreihe erscheint, die von belgischen Benediktinern herausgegeben wird und deren Verlagsort Paris ist. Hoffen wir, daß das ein „Zeichen“ im Sinne der Bibel ist.

Münster

*Antweiler*

SCHELL, HERMANN: *Kirche und Gottesreich*. Ausgewählt und eingeführt von Josef Hasenfuß. (Zeugen des Wortes.) Herder/Freiburg 1956.

Zu seinem vorzüglichen Buch über SCHELL, womit Hrg. unter den notwendigen Reserven die Aktualität seines großen Würzburger Vorgängers in helles Licht gestellt hat (vgl. ZMR 41, 1957, 159), fügt H. nun eine kleine Auswahl aus SCHELLS Christusbuch hinzu, dem er den Untertitel gibt, der zugleich auch den Tenor der Auswahl trifft: „Die Kirche als Selbstverwirklichung des Gottesreiches der Innerlichkeit und Tatkraft, der Liebe und des Lebens“. Bekanntlich wurde SCH. während der Vorarbeiten zu dem letzten Teil seiner heute noch lesenswerten Apologie des Christentums (über die Kirche) vom Tode überrascht. Diese kleine Auswahl sucht die Gedanken aus SCH.s Christusbuch herauszuheben, die nach Ansicht von H., der sich als sachkundiger Vermittler SCHELLSchen Gedankenguts erwiesen hat, jene Darstellung der Kirche wohl beherrscht hätten. H. übersieht dabei nicht, was wir aus heutiger Berührung mit der Bibel an SCH.s Gedanken anmerken würden, die „für unsere Begriffe etwas einseitig idealtypisch-konstruierende Weise“ (13) der Beweisführung. Aber auch dies muß man sehen, wenn man SCH. kennenlernen soll. Der „überzeitliche“ oder heute noch aktuelle SCH. kommt in den letzten Beiträgen gut ausgewählt zu Wort.

Münster

*A. Kolping*

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Dr. P. JOHANNES BETTRAY SVD, Missionshaus St. Gabriel, Mödling bei Wien. — Univ.-Prof. Dr. PAUL HACKER, Bonn, Lotharstr. 113. — P. CHLODWIG HORNING OSB, Catholic Mission, P. O. Peramiho, Tanganyika-Territory/Ostafrika. — Dr. PAUL KRÜGER, Haus Kannen über Amelsbüren (Westf.). — P. Dr. JOSEF METZLER OMI, St. Bonifatiuskloster Hünfeld bei Fulda. — Prälat Prof. Dr. G. PHILIPS, Tiense Vest 27, Leuven/Belgien.



30. OKT. 1979

