



531084126 021



Universität Tübingen

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





1. facheef. d. d. 1958 K 8331  
2. 77 ✓ W

# ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

43. JAHRGANG · 1959 · HEFT 1

### *Inhalt*

JOANNES PP. XXIII · F. LEIST: Um die Aufgabe der Mission gegenüber den Heiden 2 · G. PHILIPS: Die Kongo-Missionen in der Sicht eines Theologen 10 · A. PACHE: Die katholische Kirche Japans: ihre sozialen Leistungen und Aufgaben 21  
*Kleine Beiträge:* Aujourd'hui l'Afrique — Von der British and Foreign Bible Society 35  
*Aus der Praxis — für die Praxis:* Noch ein Ehefall aus den Missionen 40  
*Berichte · Chronik · Mitteilungen · Besprechungen*



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Verlagsort Münster Westf

D-2. TUB. 1  
- 6. FEB. 1959

gk I 85

# Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Veröffentlichung

des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen

herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm OSB

in Verbindung mit

Univ.-Prof. Dr. A. Antweiler und P. J. A. Otto SJ

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) erscheint viermal jährlich im Umfang von je 80 Seiten. Sie wird den Mitgliedern des Internationalen Instituts kostenlos zugestellt. Bezugspreis für Nichtmitglieder DM 15.— je Jahrgang.

Für die Redaktion bestimmte Sendungen (Bücher, Tauschexemplare u. a.) werden erbeten an die *Redaktion der ZMR, Münster (Westf.), Johannisstr. 12-17.*

## Manuskripte

für Missionswissenschaft an Prof. Dr. Th. Ohm, Münster (Westf.), Breul 23,

für Religionswissenschaft an Univ.-Prof. Dr. A. Antweiler, Münster (Westf.), Frauenstraße 1.

Das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster (Westf.) unter Aktenzeichen V. R. Nr. 68 eingetragen. Mitglieder können nicht nur Einzelpersonen werden, sondern auch juristische Personen und Körperschaften. Der Jahresbeitrag beläuft sich auf DM 15.— (PSA Köln 6287 [Sparkasse der Stadt Aachen für Konto Nr. 1016]).

2. Vorsitzender und Leiter der wissenschaftlichen Kommission: Prof. Dr. Th. Ohm. Schriftführer: P. Dr. Benno M. Biermann OP (Dominikanerkloster Walberberg, Bez. Köln). Kommissarischer Schatzmeister: P. Heinrich Menzel SAC (Aachen, Stephanstr. 35).

---

© Ashendorff, Münster (Westf.), 1959 • 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: Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.)

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

43. Jahrgang

1959



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung  
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



Gw I 85

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1959 · 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 43. Jahrganges 1959

### Abhandlungen

	Seite
<i>Anheuser</i> , Clemens: Missionsgeschichte und Philatelie . . . . .	241
<i>Biermann</i> , Benno: Frei Luis de Andrada und die Solormission . . . . .	176, 261
<i>Bosward</i> , Ch.: Apartheid in Südafrika . . . . .	94
<i>Dumoulin</i> , Heinrich: Buddhismus in Asien — Buddha Jayanti in Tokyo	187
<i>Hasumi</i> , Thomas: Über die Vereinbarkeit der Zen-Meditationsmethode mit dem Christentum . . . . .	289
<i>Hummel</i> , Siegbert: Frau Welt und Priesterkönig Johannes . . . . .	103
<i>Leist</i> , Fritz: Um die Aufgabe der Mission gegenüber den Heiden . . . . .	2
<i>Ohm</i> , Thomas: Von der kultischen Pracht und Einfachheit in der Mission	161
<i>Pache</i> , A.: Die katholische Kirche Japans. Ihre sozialen Leistungen und Aufgaben . . . . .	21
<i>Philips</i> , G.: Die Kongo-Mission in der Sicht eines Theologen . . . . .	10
<i>Schlette</i> , Heinz Robert: Dogmatische Perspektiven im Hinblick auf die nicht-christlichen Religionen . . . . .	275
<i>van Straelen</i> , H.: Geistige Not bei den zukünftigen Führern Japans. Wohl und Wehe der Studentenwelt . . . . .	81
<i>Willeke</i> , Bernhard: Die Ankunft der ersten Franziskaner in Japan . . . . .	166
<i>Worms</i> , E. A.: Der australische Seelenbegriff . . . . .	296

### Kleine Beiträge

<i>Aschoff</i> , Angelus: Schöngesteirei als Ersatzreligion. Ein Problem unseres Apostolates in Japan . . . . .	123
<i>Giet</i> , Franz: Technische Erfindung im Dienst der Erziehung und Missionsarbeit . . . . .	203
<i>Hacker</i> , Paul: Eine Hindi-Übersetzung des Neuen Testaments . . . . .	200
<i>Lautenschlager</i> , Georg: Die katholische Kirche — Eine Bedrohung Afrikas	133
<i>Meinertz</i> , Max: Schisma . . . . .	197
<i>Mohr</i> , R. J.: Aujourd'hui l'Afrique — Kritische Gedanken zu einem wenig kritischen Buch . . . . .	35
<i>Müller</i> , Rudolf: Die Kirche Christi unter den Söhnen Ammons und Moabs	128
<i>Ohm</i> , Thomas: Das Harmonium in der Mission . . . . .	133
<i>Ohm</i> , Thomas: Die Mission und das Landproblem . . . . .	308
<i>Ohm</i> , Thomas: Eucharistie und Mission . . . . .	132
<i>Ohm</i> , Thomas: „Nicht vom Brot allein“ . . . . .	202
<i>Ohm</i> , Thomas: Von der British and Foreign Bible Society . . . . .	39
<i>Ohm</i> , Thomas: Von der Verwirrung in der missiologischen Terminologie . . . . .	206
<i>Rusche</i> , Helga: Altes Testament? . . . . .	117
<i>Willeke</i> , Bernhard: Eine neue Übersetzung des Neuen Testaments ins Chinesische . . . . .	120

### Aus der Praxis für die Praxis

<i>Gehberger</i> , Johannes: Halb-christliche Ehe. Ein Casus aus den Missionen	207
<i>Hafner</i> , Ambrosius: „Hauskirchen“ in der Mandschurei . . . . .	134
<i>Oesterle</i> , G.: Noch ein Ehefall aus den Missionen . . . . .	40
<i>Stransky</i> , Thomas F.: Die „Inquiry Class“ in Amerika . . . . .	137

## Mitteilungen

Seite

P. Josef Metzler OMI — Berufung nach Rom . . . . .	56
Missionsstudienwoche Bonn 1958 (Drucklegung) . . . . .	56, 218
Von der Universität Münster . . . . .	56

## Berichte

P. Damian Klein OFM † 14. IX. 1958 (V. Willeke) . . . . .	142
Erste Katechetische Konferenz in Südafrika (Lautenschlager) . . . . .	215
9. Internationaler Kongreß für Religionsgeschichte in Tokyo (Antweiler) . . . . .	45
Judaeo-Christian Studies (Vogt) . . . . .	143
Die Löwener Missiologische Woche (P. Gregorius) . . . . .	44
Missionsliturgischer Kongreß Nymwegen (Glazik) . . . . .	309
Die erste National Conference on Convert Work in USA (Stransky) . . . . .	142
Die Niederländische Missiologische Woche 7.—9. April 1959 (P. Gregorius) . . . . .	211
Unesco-Arbeitsstagung zur Förderung des Kulturaustausches zwischen Europa und Asien (Hasenfuß) . . . . .	48, 212

## Chronik

Chronik (Otto) . . . . .	54
--------------------------	----

## Besprechungen

<i>Altaner</i> , Berthold: Patrologie (Ohm) . . . . .	72
Archivum Historicum Societatis Jesu. Anno XXVIII. Januar—Juni 1959 (Ohm) . . . . .	310
<i>Arroyo</i> , Estaba: Los Dominicos, Forjadores de la Civilización Oajaqueña (Biermann) . . . . .	56
Aspirations nationales et Missions. Rapports et Compte rendu de la XXVIIIe Semaine de missiologie Louvain 1958 (Glazik) . . . . .	310
<i>Bannerth</i> , Ernst: Das Buch der vierzig Stufen von 'Abd al Karim al Gili (Wehr) . . . . .	229
B. B. A. A. — Boletín Bibliográfico de Antropología Americana Vol. XIX bis XX, 1956—1957 (Glazik) . . . . .	231
<i>Bianchi</i> , Ugo: Il dualismo religioso (Schlette) . . . . .	315
Bibliotheca Missionum. XII. Bd.: Chinesische Missionsliteratur 1800—1844 (Schütte) . . . . .	310
<i>Bocassino</i> , Renato: Etnologia Religiosa (Mohr) . . . . .	149
<i>Bühlmann</i> , Walbert: Feuer auf Erden (Glazik) . . . . .	219
<i>Cary-Elwes</i> , Columba: China and the Cross (Glazik) . . . . .	144
Christ erscheint am Kongo (Ohm) . . . . .	73
<i>Corey</i> , Stephen J.: As I look back (Ohm) . . . . .	57
<i>Coutinho</i> , Fortunato: Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVIe siècle) (Otto) . . . . .	219
<i>Daniélou</i> , Jean: Die heiligen Heiden des Alten Testaments (Glazik) . . . . .	220
<i>Daniel-Rops</i> : Die Bibel als Geschichtsbuch (Rusche) . . . . .	234
Das Neue Testament. Übersetzt und herausgegeben von Prof. Dr. Josef Kürzinger (Ohm) . . . . .	238
Das Wort in der Welt (Ohm) . . . . .	144
<i>De Munter</i> , Silvester: De S. Congregationis de Propaganda Fide Procurae Cantonensis Primordiis (van der Marck) . . . . .	57
Der Römerbrief (Bläser) . . . . .	75
<i>Dumoulin</i> , H.: Zen. Geschichte und Wirklichkeit (Ohm) . . . . .	151
<i>Duperray</i> , Edouard: Ambassadeurs de Dieu à la Chine (Glazik) . . . . .	58
<i>Eidlitz</i> , Walther: Der Glaube und die heiligen Schriften der Inder (Ohm) . . . . .	67
Eleven Years of Bible Bibliographie (Ohm) . . . . .	73
Frauen in fernen Ländern (Hoffmann) . . . . .	312

	Seite
<i>Gheddo</i> , Piero: <i>Giornalismo Missionario in Italia</i> (Bettray) . . . . .	220
<i>Goetz</i> , Arnulf: <i>Heilige, Märtyrer und Helden</i> (Glazik) . . . . .	59
<i>Großer Herder Atlas</i> (Ohm) . . . . .	156
<i>Grotz</i> , J.: <i>Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche</i> (Kötting) . . . . .	234
<i>Heinrich</i> , Maurus: <i>Theologia fundamentalis</i> (Ohm) . . . . .	155
<i>Heising</i> , Heldemar: <i>Missionierung und Diözesanbildung in Kalifornien</i> (Kilger) . . . . .	222
<i>Hermanns</i> , Matthias: <i>Himmelsstier und Gletscherlöwe</i> (Hummel) . . . . .	231
<i>Hernandez</i> , Angel Santos: <i>Adaptación misionera</i> (Müller) . . . . .	59
<i>Hessen</i> , Johannes: <i>Das Kausalprinzip</i> (Pfeil) . . . . .	239
<i>Himmelheber</i> , Hans: <i>Der gute Ton bei den Negern</i> (Ohm) . . . . .	74
<i>Histoire universelle des Missions catholiques</i> (Glazik) . . . . .	221
<i>Hornef</i> , Josef: <i>Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?</i> (Ohm) . . . . .	222
<i>Houang</i> , François: <i>Äme chinoise et christianisme</i> (Hang) . . . . .	60
<i>Jahrbuch evangelischer Mission 1958</i> (Ohm) . . . . .	61
<i>50 Jahre katholische Schulbibel 1907—1957</i> (Richter) . . . . .	74
<i>Karrer</i> , Otto: <i>Biblische Meditationen</i> (Dörmann) . . . . .	75
<i>Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1958</i> (Glazik) . . . . .	65
<i>Köster</i> , Hermann: <i>Symbolik des chinesischen Universismus</i> (Hang) . . . . .	151
<i>Köster</i> , Hermann: <i>Über eine Grundidee der chinesischen Kultur</i> (B. Willeke) . . . . .	75
<i>Koren</i> , Henry J.: <i>The Spiritans</i> (Müller) . . . . .	145
<i>Krämer</i> , Adelheid: <i>Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus</i> (Petri) . . . . .	67
<i>Krause</i> , Wilhelm: <i>Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur</i> (Stelzenberger) . . . . .	237
<i>Kronenberg</i> , Andreas: <i>Die Teda von Tibesti</i> (P. Gregorius) . . . . .	232
<i>Kummer</i> , Bernhard: <i>Vermächtnis eines Glaubenswechsels</i> (Rademacher) . . . . .	62
<i>Latourette</i> , Kenneth Scott: <i>Geschichte der Ausbreitung des Christentums</i> (Kilger) . . . . .	63
<i>Lee</i> , Angelus: <i>De Clero locali in Missionibus</i> (B. Willeke) . . . . .	64
<i>Lehmann</i> , Gertrud: <i>Kleine Leute im großen Indien</i> (Glazik) . . . . .	65
<i>Lemaitre</i> , Solange: <i>Der Hinduismus oder Sanātana Dharma</i> (Hacker) . . . . .	68
<i>Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 2</i> (Graf) . . . . .	157
<i>Lindenberg</i> , Wladimir: <i>Die Menschheit betet</i> (Frei) . . . . .	233
<i>Löwenstein</i> , Felix zu: <i>Christliche Bilder in altindischer Malerei</i> (Petri) . . . . .	146
<i>Lory</i> , M. J.: <i>Face à l'avenir</i> (Rauscher) . . . . .	64
<i>Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1959</i> (Ohm) . . . . .	312
<i>Marini</i> , Emil: <i>Goa, so wie ich es sah</i> (Dörmann) . . . . .	76
<i>Mesot</i> , Jean: <i>Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand</i> (Steidle) . . . . .	222
<i>Metodio da Nembro</i> : <i>Storia dell'attività missionaria dei Minori Cappuccini nel Brasile (1538?—1889)</i> (Walter) . . . . .	147
<i>Millot</i> , René P.: <i>Das Heldenlied der Mission</i> (Glazik) . . . . .	312
<i>Müller</i> , Karl: <i>Geschichte der katholischen Kirche in Togo</i> (Rauscher) . . . . .	148
<i>Neues Testament</i> . Übersetzt und erklärt von Otto Karrer (Ohm) . . . . .	238
<i>Newmann</i> , J. H.: <i>Glaubensbegründung aus dem Persönlichen</i> (Schlette) . . . . .	76
<i>Niederberger</i> , Oskar: <i>Kirche-Mission-Rasse</i> (Müller) . . . . .	312
<i>Pitsch</i> , Friedrich: <i>Durch Quiz zum Katechismus</i> (Nisters) . . . . .	76
<i>Rahner</i> , Karl: <i>Das Dynamische in der Kirche</i> (Antweiler) . . . . .	317
<i>Renault</i> , Gilbert: <i>Die Karavellen Christi</i> (Glazik) . . . . .	224
<i>Ringgren</i> , Helmer-Ström, Åke v.: <i>Die Religionen der Völker</i> (Hasenfuß) . . . . .	233
<i>Robert</i> , Leo: <i>Die Legio Mariä in Einsatz und Bewährung</i> (Glazik) . . . . .	66
<i>Rüdenberg</i> , Werner: <i>Chinesisch-Deutsches Wörterbuch</i> (Hang) . . . . .	77, 159
<i>Santos Hernandez</i> , Angel: <i>Una misionologia española</i> (Glazik) . . . . .	224

<i>Schäfer</i> , Theodor: Südafrika nichts Besonderes? (Lautenschlager) . . . . .	77
<i>Schlier</i> , Heinrich: Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Rusche) . . . . .	77
<i>Schubert</i> , Kurt: Die Gemeinde vom Toten Meer (Rusche) . . . . .	69
<i>Schütte</i> , Josef-Franz: Valignanos Missionsgrundsätze für Japan (Biermann)	226
<i>Schulemann</i> , Günther: Geschichte des Dalai-Lamas (Petri) . . . . .	69
<i>Schurhammer</i> , Georg: The Mission Work of the Jesuits in Muthedath (alias: Arthunkal) and Porakad in the 16th and 17th Centuries (Ohm)	225
<i>Sutcliffe</i> , Edmund F.: Der Glaube und das Leiden (Antweiler) . . . . .	237
<i>Suzuki</i> , Daisetz: Die große Befreiung (Hang) . . . . .	152
<i>Tayler</i> , John V.: Processes of Growth in an African Church (P. Gregorius)	66
<i>Tayler</i> , John V.: The Growth of the Church in Buganda (Rauscher) . . . . .	314
<i>Ter Veen</i> , H. N.- <i>Van Straelen</i> , H. J. J. M.: Japan. Ontsporing van een ontwaakt volk (Neuhäusler) . . . . .	78
Überall bist du zu Hause (Ohm) . . . . .	66
<i>Uxkull</i> , Woldemar von: Die Einweihung im Alten Ägypten (Antweiler)	238
<i>Uxkull</i> , Woldemar von: Die Eleusinischen Mysterien (Ohm) . . . . .	153
<i>Vannicelli</i> , Luigi: La Religione e la Morale dei Cinesi. De Godsdiensten van China (B. Willeke) . . . . .	71
<i>Veltheim-Ostrau</i> , Hans-Hasso von: Götter und Menschen zwischen Indien und China (Petri) . . . . .	316
<i>Vereno</i> , M.: Mythisches Wissen und Offenbarung (Schlette) . . . . .	153
<i>Vereno</i> , M.: Vom Mythos zum Christos (Hasenfuß) . . . . .	70
<i>Vervoort</i> , Pieter: Sie tanzen in Monomotapa (Glazik) . . . . .	228
<i>Vicedom</i> , Georg F.: Die Mission der Weltreligionen (Ohm) . . . . .	229
<i>Voegelin</i> , Eric: Wissenschaft, Politik und Gnosis (Antweiler) . . . . .	238
<i>Von den Driesch</i> , Johannes: Geschichte der Wohltätigkeit Band I (Monzel)	316
<i>Wegener</i> , Günther S.: 6000 Jahre und ein Buch (Neuhäusler) . . . . .	159
Wereld en Kerk (Glazik) . . . . .	67
<i>Worms</i> , E. A.: Australian Mythological Terms: Their Etymology and Dispersion (Antweiler) . . . . .	155





## IOANNES PP. XXIII

Potissimum significanterque asseveramus, Nobis peculiarissimo modo cordi esse universi gregis Pastorem gerere . . . Praecipuum enim locum obtinet Boni Pastoris studium et sollicitudo, qui ad difficillima quaeque suscipienda sit paratus, qui prudentia eniteat, rectitudine, constantia, nec summum discrimen reformidet. „Bonus pastor animam dat pro ovibus suis.“ Quanta refulget pulchritudine Ecclesia Christi, „ovile ovium“. Pastor „ante oves vadit“, quem omnes sequuntur. Has ut defendat, ipse non veretur irruentem lupum pugnando prohibere.

Sed mens iam ad ampliora consideranda vocatur: „Et alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere, et vocem meam audient, et fiet unum ovile et unus pastor.“ His profecto verbis totius missionalis causae amplitudinem et nobilitatem expressam videte. Haec est sane prima, licet non una, Romani Pontificis sollicitudo.

Ex homilia die 4 m. Novembris 1958  
habita, qua tergemina tiara redimitus  
est (Off. Rom. 5.11.1958).

## UM DIE AUFGABE DER MISSION GEGENÜBER DEN HEIDEN \*

von Fritz Leist

*Oremus et pro paganis: ut Deus omnipotens auferat iniquitatem a cordibus eorum; ut relictis idolis suis, convertantur ad Deum vivum et verum, et unicum Filium eius Jesum Christum, Deum et Dominum nostrum.*

*Oremus. Flectamus genua — Levate. — Omnipotens sempiternus Deus, qui non mortem peccatorum, sed vitam semper inquiris: suscipe propitius orationem nostram, et libera eos ab idolorum cultura et aggrega Ecclesiae tuae sanctae, ad laudem et gloriam nominis tui.*

Die Gemeinde wird aufgefordert, für die Heiden zu beten. Sie wird angehalten zu bitten, Gott möge in seiner Allmacht die Sünde von ihren Herzen wegnehmen (*ut Deus omnipotens auferat iniquitatem a cordibus eorum*). Bisher haben sie den Göttern gedient. Die Gemeinde bittet um Gottes Huld, er möge sie geleiten, daß sie sich umwenden und bekehren zu Ihm, dem lebendigen und wahren Gott. Aber beachten wir die Unterscheidung, die das Gebet macht: Nicht irgendein Gott ist gemeint, sondern jener, der sich in seinem einziggeborenen Sohn Jesus Christus geoffenbart hat. Beides gehört vom Wesen her zusammen: Zum lebendigen und wahren Gott sich bekehren heißt sich glaubend hinwenden zu Jesus Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Zu Jesus Christus glaubend gelangen heißt dem Gott begegnen, der in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist.

Wir können fragen: Wer ist dieser Gott, an den die Gemeinde sich wendet? Wer ist dieser Gott, der in Jesus Christus eine solche Geschichte gewinnt? Wir erkennen ihn an den Namen, mit denen das Gebet ihn nennt. Die meisten Kirchengebete nennen ihn *omnipotens*, als Allmächtiger oder Allherrscher zu verstehen. „Immerseiender“ (*sempiternus*) wird er von der Kollekte angerufen. Das vorliegende Gebet braucht eine besonders altertümliche und ehrwürdige Formel, Gott wird der Lebendige und Wahre geheißen<sup>1</sup>.

Das Bekenntnis vom allherrschenden oder allmächtigen Gott entsteht aus der prophetischen Bezeugung von Gott an das Volk Israel. Die griechische Übersetzung des lateinischen Wortes *omnipotens* heißt παντοκράτωρ. Hinter diesen beiden Übersetzungen steht die Erfahrung der Pro-

\* vgl. diese Zeitschrift 42, 1958, 15—22.

<sup>1</sup> Die Taufwasserweihe in der Osternacht: unde benedico te, creatura aquae, per Deum vivum, per Deum verum, per Deum sanctum.

pheten. Jesaias wurde gewürdigt, den Herrn der Scharen zu sehen (*Jahwe Zebaoth*)<sup>2</sup>.

Auch die Erfahrung von Gottes Lebendigkeit erwächst der Botschaft des Alten Testaments. Man sollte das Schema endlich als falsch aufgeben, das den Gott des Alten Testaments als den Gott des Zornes und den des Neuen Testaments als den der Liebe ansieht. Der erste, der den liebenden Gott kündigt, war der Prophet Hosea. So sind die Aussagen des Alten Testaments über Gott gültig, sie werden von Jesus des öfteren ausdrücklich übernommen oder stillschweigend vorausgesetzt.

Durch Jahrhunderte hat sich Gott als jener bezeugt, vor dem die Herrlichkeit der Götter als Ohnmacht erscheint. Gottes Lebendigkeit<sup>3</sup> — das ist er selbst in seiner hohen und heiligen Herrlichkeit<sup>4</sup>. Alle Göttlichkeit der Götter gehört nicht ihnen, sondern ist ihm zu eigen. So kann Deuteroseaias bekennen: „Ich bin der Erste und ich bin der Letzte, und außer mir ist kein Gott“ (Jes 44, 6b). Die drei Benennungen, mit denen das Gebet Gott nennt, entstehen der biblischen Erfahrung: Gott ist der Allherrscher, der Lebendige, der Wahre.

Der allherrschende Gott ist jener, vor dem der Mensch vergeht, wenn er ihn sieht. „Weh mir, ich vergehe, ... denn ich habe den König, Jahwe Zebaoth, gesehen mit meinen Augen“<sup>5</sup>.

Gott ist die Fülle aller Göttlichkeit, und so ist er gegenüber den Göttern der allein wahre Gott<sup>6</sup>. Das Gebet bewegt sich in einer Spannung von Volk Gottes und den Völkern der Heiden, vom lebendigen Gott zu den Göttern der Völker.

Auch der Begriff der Heiden erwächst dieser biblischen Gotteserfahrung. So können Völker oder einzelne Menschen genannt werden, die nicht an den Gott der Offenbarung glauben, sondern eigenen Göttern in eigenen Kulturen dienen. Israel hat Jahrhunderte gerungen, wie das Verhältnis des lebendigen Gottes zu den anderen Göttern zu denken sei. Es gibt noch Reste in Psalmen und anderen Zeugnissen, die erkennen lassen, daß sich in Israel erst nach und nach die Erkenntnis durchgesetzt hat, der Gott, der am Sinai sich offenbart hatte, sei der eine und über-einzige.

<sup>2</sup> Jes 6, 1-7; — M. BUBER: *Der Glaube der Propheten*. Zürich 1950, 180 ff.

<sup>3</sup> Th. C. VRIEZEN: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Neukirchen o.J. (1956), 141—147: „Gott ist ein lebendiger Gott.“ — L. KÖHLER: *Theologie des Alten Testaments*. Tübingen 1947, 35 f.

<sup>4</sup> Man beachte die Aussagen der Orationen, die von der *majestas* sprechen. Sie gehören zum Umkreis jener Erfahrung, die Moses am Sinai zuteil wurde: „Und er streckte seine Hand nicht aus über die Ältesten in Israel.“ (2 M 24, 9-11); — Fortgesetzt wird diese Bezeugung: Amos 9, 1-6; Jes 6, 1-13; Hesekeil 1, 1-28.

<sup>5</sup> Jes 6, 5; dazu: Richter 5, 2-31 (Lied der Debora); Habakuk 3, 2-19.

<sup>6</sup> Man beachte die theol. Aussage, die in dem Abstraktplural „Elohim“ liegt; W. EICHRODT: *Theologie des Alten Testaments*, I. Leipzig 1933, 89 f; — L. KÖHLER, 17 ff.

In Parallele entfaltet sich die Erkenntnis Israels, Gottes erwähltes Volk zu sein im Unterschied zu all jenen Völkern, die diesem Gott nicht dienen. Erst aus dem Gegensatz von lebendigem Gott zu anderen Göttern, aus dem Gegensatz von Gottes Volk zu fremden Völkern entsteht jene Einheit der Völker, die den Sammelnamen „Heiden“ erhalten hat. Israel spricht von den Völkern, die alle nicht dem Gott Israels, sondern fremden Göttern dienen. Diese Völker sieht es als Einheit, die sich gegen Gottes Volk richtet. So wird später diese Einheit der Völker, die nicht dem Gott Israels dienen, mit Recht als Heiden interpretiert<sup>7</sup>.

Lange Zeit galt der Gott Israels als einer in der Reihe der vielen Götter. Wir kennen Zeugnisse aus den Propheten, wie Hesekiel<sup>8</sup>, in denen eindringlich geschildert wird, wie sogar im Tempel des übereinzigen Gottes andere Kulte geübt und geduldet werden. Auf den Höhen, an Quellen, unter grünen Bäumen waren die Kultstätten. Der Prophet Amos hat erkannt und ausgesprochen, der Gott Israels ist auch der Herr der Völker. Auffällig ist und zumeist nicht bekannt, daß Israel in seiner hohen Zeit, z. B. der Propheten (1000—500), keine Absicht auf Missionierung hatte. Es wußte sich als Gottes Volk, die Propheten wirkten darauf hin, daß dieses Volk dem Willen Gottes gehorsam ist. Auch sie lassen keinerlei Absicht erkennen, diesen Gott, der seinen heiligen Namen offenbart hat, anderen Völkern zu künden.

Nicht aus Nachlässigkeit hat Israel nicht missioniert, sondern weil es auf die große Wende, auf die Umwandlung der Erde im kommenden Königtum Gottes hoffte. Dann, wenn der „Tag des Herrn“ hereinbricht, werden die Völker zum Gott Israel bekehrt und ihm dienen<sup>8</sup>. Was wir als Mission bezeichnen könnten, war aufgenommen in die endzeitliche Hoffnung der Propheten und ihrer Nachfahren.

Der Berg Zion mit seinem Tempel wird zur Mitte der Erde und die Völker werden zu ihm wallfahren. Es gab Zeiten, in denen diese Hoffnung verblaßte, aber stets blieb sie als Glaubenszeugnis erhalten. Jener Herr, dem die ganze Erde ist, zu ihm werden auch die Völker hingeführt.

Solange Psalmen wie die folgenden in Israel gesungen wurden, bestand wenigstens die Möglichkeit, in Zeiten des Vergessens die endzeitliche Hoffnung auf die Umkehr der Völker neu zu erwecken: „Preisen sollen Dich, Gott, die Völker, preisen die Völker alle! Alle Nationen sollen sich freuen und jauchzen, weil Du sie lenkst nach dem Recht . . .“ (Ps 64, 4 f). Israel erwartete die Anerkennung seines Gottes nicht von den eigenen Kräften, sondern von der endzeitlichen Verwandlung<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> KITTEL IV, 34 ff; insbesondere: „Volk und Völker in der rabbinischen Lit.“, 39 ff; — „Die Gottferne der Völker“; 45 ff; — Zum Neuen Testament: 49—57.

<sup>8</sup> Wer so auf den „Tag des Herrn“ hofft wie Israel, erwartet alles von seinem Gott. Bezeichnend ist, wie der „Tag des Herrn“ aus der Joelprophetie in die „Pfingstpredigt“ des Petrus gewirkt hat: Joel 3,1-5 zu Apg 2,16-21.

<sup>9</sup> Jes 11, 6-10; 60.

Die Aufgabe der Mission gegenüber Juden und Heiden bewegt beide Gebete, sie bestand für Israel und die frühe Christenheit in einer anderen Weise: Israel erwartete das kommende Königtum Gottes, die frühe Christenheit, vor allem im Verband des jüdischen Volkes, wartete sehnsüchtig auf die Parousie Jesu, die die Verwandlung bringen würde<sup>10</sup>. Schon die früheste Sendung Jesu ordnete jenes, was wir immer noch Sendung, *missio*, heißen, in dieses endzeitliche Hoffen ein: „Wahrlich, ich sage euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende sein, bis des Menschen Sohn kommt“ (Mt 10, 23). Auch jenes prophetisch-dichterische Zeugnis im zweiten Teil des Buches Jesaias sieht die Aufgabe gegenüber den Völkern unter dem ersehnten Anbruch der Gottesherrschaft.

Im zweiten Teil des heutigen Buches Jesaias (40—55) finden sich die sogenannten Gottesknechtlieder. Jesus von Nazareth hat sich in einem besonderen Sinne aus diesen Liedern verstanden, als Gottes Wille ihm zum Tod verwies<sup>11</sup>. Diesem Gottesknecht wird ein besonderer Auftrag, und zum erstenmal führt dieser Auftrag über die Grenzen des Volkes Israels hinaus bis an die Enden der Erde: „Es ist ein geringes, daß du mein Knecht bist, die Stämme Jakobs aufzurichten und die Bewahrten Israels wiederzubringen; sondern ich habe dich zum Licht der Völker gemacht, daß du seiest mein Heil bis an der Welt Enden“ (Jes 49, 6).

Solche Worte sind in der Bibel neu, Israel hat sich wohl im Laufe seiner Geschichte diese und jene Volksteile aus fremden Stämmen assimiliert, aber es hat nicht Mission getrieben. Für Israel war wichtig die Abstammung von den Urvätern, von Abraham, der Blutszusammenhang mit ihm durch Zeugung und Fortpflanzung. Dieser Zusammenhang des Blutes war unersetzbar, an ihm konnte kein fremdes Volk teilhaben. Je mehr Israel in die Geschichte der umliegenden Weltreiche einbezogen wurde, vor allem, seit Israel seine Eigenstaatlichkeit durch Babylonien und die Perser verloren hatte, wurde die Frage drängender, wie steht der Gott und wie stehen die Götter zueinander. Israel lernt in Babylon die Weltreligion Zarathustras kennen. Erst als der Horizont so weit war, konnte ein Spruch entstehen wie der eben gehörte. Israel hat sich stets darauf beschränkt, dieses erwählte Volk Gottes zu sein und in Reinheit ihm zu dienen.

Die Bekehrung der Völker wird von dem Eingreifen Gottes erwartet. Diese prophetische Erkenntnis hält sich auch in der apokalyptischen Hoffnung durch. Der Übergang von der Endzeiterwartung der Propheten zur Apokalyptik geschieht im Werk Daniels. Dort findet sich die Vision der

<sup>10</sup> Das älteste Gebet, das an Jesus gerichtet wurde, ist aramäisch überliefert: *Maranatha*. Die Übersetzung ist wohl sichergestellt: *Komm Herr!* Die Gemeinde betet in der Kultfeier um die Parousie ihres Herrn. — KITTEL IV, 470—475.

<sup>11</sup> J. R. GEISELMANN: *Jesus der Christus*. Stuttgart 1951, 116—122: „Der Gottesknecht“; — E. LOHMEYER: *Gottesknecht und Davidsohn*. Göttingen 1953; vor allem 84—155.

vier Weltreiche. Sie werden von einem Stein zerschmettert, der groß wie ein Berg wird<sup>12</sup>.

Noch ein weiteres entscheidendes Wort ist in der Gebetsaufforderung enthalten, das auf eine lange Geschichte zurückblickt. Die Gemeinde wird aufgefordert zu bitten, Gott möge wirken, daß die Heiden gewendet oder bekehrt werden zum lebendigen Gott. Das Wort von der Umkehr, von der Umwendung, *μετάνοια*, ist ein Zentralwort der prophetischen Botschaft und wird so von Jesus übernommen<sup>13</sup>. Umkehr war das Umkehren zu dem lebendigen Gott, allerdings gar oft vom Dienst gegenüber den fremdländischen Göttern, die ihren Einzug bis in den Tempel zu Jerusalem gehalten haben. Umkehren aus ganzem Herzen, das war der Ruf der Propheten, von den Göttern weg zu diesem Gott. So ist der Sinn dieses Rufes bis heute erhalten geblieben. Umkehr war das zentrale Wort in Jesu Botschaft, angerührt und erschüttert von der Nähe des kommenden Königiums Gottes. Der Umkehr galt damals sein Ruf an das eigene Volk Israel<sup>14</sup>.

Es ist zu beachten, daß das Gebet darum bittet, die Völker und Heiden möchten umkehren zu dem Gott, der sich in Jesus offenbart. Es ist uns nahezu selbstverständlich geworden, daß die Christenheit missioniert. Was wir Mission nennen, war weder für Jesus noch für die Altapostel eine selbstverständliche Aufgabe. Das ist so lange überraschend, als man nicht sieht, daß die Menschwerdung Gottes in einer geschichtlichen Stunde und an einer geschichtlichen Stätte geschah. Der Mensch gewordene Sohn Gottes ist Jesus, ein Sohn aus dem Volk Israel.

Jesus hat die Grenzen des Landes kaum je überschritten — einige Male als Ausnahme abgesehen — und hat sich mehrfach geweigert, sich direkt an die Heiden, d. h. an die Fremden zu wenden. Er hat sich gewundert, solchen Glauben gerade bei Heiden zu finden, der ihm in Israel versagt wurde. Jesus hat zu Lebzeiten keine Mission getrieben, sondern ausdrücklich betont, er sei „zu den verlorenen Schafen Israels“ gesandt. Allerdings hat er, je nachdem die Situation es forderte, niemand ausgeschlossen. So gibt jener Taufbefehl, den der Auferweckte, im Augenblick, als er von Erden zum Himmel erhöht werden soll, ausspricht, sein Anliegen wieder: „So gehet hin und werbet Jünger für mich bei allen Völkern...“ (Mt 28,16).

Die Altapostel verstanden den Auftrag Jesu zuerst dahin, ein neues Israel zu erwecken, das sich um Jesus den Messias sammelt. Sie haben

<sup>12</sup> Daniel 2, 1-45; das Bild des Steines: 2, 35; das künftige Königium Gottes: 2, 44. Dazu: M. NOTH: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München 1957, 248—273: „Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik.“

<sup>13</sup> E. K. DIETRICH: *Die Umkehr im Alten Testament und im Judentum*. Stuttgart 1936. — KITTEL IV, 980—995: „Der prophetische Gedanke der Umkehr“ — 996—998: „Jesus“.

<sup>14</sup> Mk 1, 15.

anfänglich kaum beabsichtigt, anderen Völkern den Glauben an den Messias-Jesus zu künden. Den Einbruch gegenüber dieser Vorstellung bilden Paulus und Petrus. Petrus empfängt den Auftrag, die Grenzen des Volkes Israel zu überschreiten, zu einem Römer zu gehen und ihm den Glauben an Jesus zu künden (Apg 10; 11, 1—18). Es bedurfte eines eigenen Eingreifens, daß die frühen Apostel und Gemeinden erkannten, der Auftrag ihres Herrn verweist sie über die Grenzen des Volkes hinaus.

Seitdem war für die Christenheit die Geschichte ihrer Mission ein ständiges Ringen mit fremden Göttern und Kulturen. Die Welt des Hellenismus hat sich aufgetan, als Paulus durch Kleinasien bis Rom und Spanien zog. Hellenistische Elemente wurden in die Theologie übernommen, Kultmysterien gaben Anregung für die Ausgestaltung des eigenen Kultmysteriums<sup>15</sup>. So ist es durch die Geschichte fortgegangen, aber dennoch ist heute eine Situation entstanden, die in einer neuen Weise die Besinnung auf die ursprünglichen Aufgaben der Verkündigung fordert.

Der Raum der antiken Welt, in die die Botschaft eintrat, war begrenzt. Heute ist es nicht mehr die Welt des Mittelmeers, sondern ist es unser ganzer Planet, die ganze Erde, die erneut die Aufgabe der Verkündigung der Christenheit stellt.

Betrachtet man die Form, wie Gebetsaufforderung und Kollekte über fremde Religionen sprechen, so hat man als heutiger Mensch gewisse Schwierigkeiten. Die Aufforderung des Gebetes spricht von der Schuld, die zum Herzen gehört, spricht von den „*Idola*“, die die Heiden hinter sich lassen sollen, um sich bekehren zu können. Die Kollekte spricht vom Tod der Sünder, den Gott nicht will, sondern er will Leben geben. Ebenfalls spricht sie davon, das Gebet der versammelten Gemeinde möge von Gott angenommen werden, er möge es erhören, er möge die Heiden befreien von den Kulturen ihrer Götter. Er möge sie hinführen und versammeln zur heiligen Kirche Gottes, daß auch sie die Herrlichkeit Gottes und seines heiligen Namens preisen<sup>16</sup>. Die Schwierigkeit besteht darin: Man stelle sich einen Kultus vor wie die Mysterien von Eleusis<sup>17</sup>. Oder man denke an eine Religion wie jene, die auf Buddha zurückgeht. Man denke an das, was Konfuzius für China bedeutet<sup>18</sup>. Man vergesse auch nicht die Kraft des Islam und seines Stifters Mohammed<sup>19</sup>. Nicht zuletzt sollte man sich der schöpferischen Kraft der Religionen Afrikas erinnern und ihrer mythischen Deutung. Mit allen diesen steht die Auseinandersetzung be-

<sup>15</sup> R. REITZENSTEIN: *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*. Stuttgart 1956.

<sup>16</sup> Vgl. die Wesentlichkeit des Namens Gottes im A.T., im „Vater unser“ und in den Gebeten der Liturgie.

<sup>17</sup> W. F. OTTO: *Die Gestalt und das Sein*. Düsseldorf 1955, 313—337: „Der Sinn der Eleusinischen Mysterien.“

<sup>18</sup> Von phil. Seite jetzt: K. JASPERS: *Die großen Philosophen*, I. München 1957, 128—164 (Buddha), 155—185 (Konfuzius).

<sup>19</sup> Fr. BUHL: *Das Leben Muhameds*<sup>2</sup>. Heidelberg 1955.

vor, und der Auftrag lautet heute wie damals, den Menschen, die in diesen Religionen leben, die Botschaft von Jesus Christus zu künden.

Die Übersetzung von Schott übersetzt die Gebetsaufforderung folgendermaßen: „Gott der Allmächtige möge das Sündenelend von ihren Herzen nehmen, damit sie ihre Götzen verlassen und sich bekehren . . .“ Die Kollekte bittet so: „Nimm huldvoll unser Gebet an: befreie sie vom Götzen dienst und vereinige sie mit deiner heiligen Kirche . . .“

Man kann sich fragen, ob diese Übersetzung dem Anliegen des Gebetes gerecht wird. Wir sollten überlegen, ob es genügt, einfachhin von Götzen zu sprechen, wenn wir uns vergewenwärtigen, was die Weltreligionen in unseren Tagen bedeuten. Wenn wir die Reinheit eines Buddha kennen, was ihm als achtfältiger Heilsweg vorgeschwebt hat, können wir dann so sprechen? Wenn wir uns erinnern des strahlenden Glanzes, der einen griechischen Gott wie Apollon umleuchtet hat, kann man da einfach von „*Idola*“, von Götzen sprechen?<sup>20</sup> Dennoch spricht die Aufforderung des Gebetes von der Sünde des Herzens und die Kollekte vom Tod der Sünder. Wie ist das gemeint und wie ist es zu verstehen in Hinsicht, daß die große Auseinandersetzung und das entscheidende Gespräch zwischen der Christenheit und den Religionen des fernen Ostens gerade erst anheben will?

Damit wir nicht mißverstanden werden: Keineswegs soll einer Gleichstellung der Religionen ein Wort geredet werden, geschweige denn einem unwahren Synkretismus. Wohl aber sollten wir zu jener Haltung geführt werden, die das Alte und Neue Testament kennt: einerseits die klare Unterscheidung zwischen Gott und den Göttern, zwischen dem Volk der Erwählung und den fremden Völkern und andererseits die klare Erkenntnis und Ehrfurcht vor dem Wahrheitsgehalt der fremden Religionen. Das A.T. hat die Götter ernst genommen. Doch wie vereinbart sich ein Gebet wie das unsere, das wir zu verstehen versuchen, mit folgendem Vers aus den Psalmen? „Denn der Herr ist ein großer Gott, ein großer König über den Göttern allen.“ (Ps 94,3). Oder wie vereinbart sich eine Übersetzung, die von Götzen spricht, mit einem Vers aus dem Psalm 95? „Groß ist der Herr und hoch zu loben, zu fürchten mehr als die Götter alle.“ (Ps 95,4).

Aus einer anderen Erfahrung sprechen die folgenden Verse, die sich unserem Kirchengebet anzunähern scheinen: „Was sollen die Heiden sprechen: — ‚wo ist ihr Gott?‘ — im Himmel ist unser Gott — alles, was ihm gefiel, hat er vollbracht. — Doch ihre Götzen sind Silber und Gold, — Werke von Menschenhand. — Sie haben Lippen und reden nicht, — haben Augen und können nicht sehen; sie haben Ohren und hören nicht, — eine Nase und können nicht riechen. —“ (Ps 113,10—14).

<sup>20</sup> W. F. OTTO: *Die Götter Griechenlands*. Bonn 1934, 78—115: „Apollon und Artemis“.

Es wäre falsch, die eine Erfahrung zu streichen und nur die andere anzuerkennen. Die verschiedenen Verse entstehen aus verschiedenen Erfahrungen und Deutungen dessen, wie Gott und die Götter zueinander stehen. Götter sind nicht Phantasiegebilde, „personifizierte“ Naturkräfte, wie die Neuzeit meinte. Sie enthüllen „Wahrheit“. „Vor allem muß gesagt werden, daß Götter nichts Beliebigen sind. Sie werden nicht erfunden oder erdacht, sondern angetroffen. Sie entstammen nicht der bloßen Phantasie: bedeuten weder Allegorien, noch künstlerische Verdichtungen von Gefühlen oder Sinnverhalten, sondern etwas Objektives — welcher Art freilich diese Objektivität sei, ist nicht leicht zu sagen.“

Vielleicht darf man so sagen: Beständig möchte der verborgene Gott durch seine Schöpfung hindurch dem Menschen sich nahen. In den Göttern geschieht ständig dieser Versuch und mißlingt er zugleich<sup>21</sup>. „Die Gestalten und Mythen der Götter enthalten tiefe Erfahrungen der Welt und des Religiösen; im letzten sind sie aber Ausdruck der Tatsache, daß der Mensch den Lebendigen Gott verlassen und die Herrschaft über sich selbst und die Welt beansprucht hat.“<sup>22</sup>

Man darf durchaus zugestehen, daß diese Überlegung schwer anzunehmen ist, wenn einer die „Größe“ der Göttererfahrungen kennt und liebt. Dennoch — die Härte des Gebetes, das von der „*idolorum cultura*“ spricht, bezieht sich zuletzt auf das, was der Mensch aus diesen Erfahrungen gemacht hat. „Die Götter sind Gebilde des Zwiellichts; Gestalten letzten, existenziellen Scheins und Trugs; als solche aber objektiv und mit großer Macht erfüllt . . . und nur eine einzige Antwort würde weiterführen: der götterbildende Vorgang diene im Letzten dem *mysterium iniquitatis* . . . Ich weiß, wie eine solche Deutung auf jeden wirken muß, der die Herrlichkeit und Sinnfülle der Göttergestalten empfindet . . .“<sup>23</sup>.

Das Gebet spricht aus der Erfahrung der ganzen Bibel. Sie war ein fortwährender Kampf um die Hingabe an den „lebendigen und wahren Gott“, das Ringen, die Menschen von ihrem Verfallen an die Götter zu lösen. Israel wie die frühe Christenheit wußten viel um die Vergeblichkeit. Die Weltreiche und ihre Götter siegten, Volk Gottes als altes und neues Israel war verachtet und bedrängt. Aus dieser Bedrängnis bittet ein anderes Gebet: „*respice in auxilium Christianorum; ut gentes, quae in sua feritate confidunt, dexterarum tuarum potentia conterantur.*“ Das Gebet ist der Meßfeier entnommen, die bezeichnenderweise „*contra paganos*“ heißt. Man fühlt sich an Psalmen erinnert, die aus einer ähnlichen Situation der Bedrohung sprechen: „Schweige nicht, Herr! Bleibe nicht stumm,

<sup>21</sup> R. GUARDINI: *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*. München 1939, 336; F. LEIST: *Der lebendige Gott und die Götter*. Donauwörth 1949, 157 ff. („Wesen und Realität der Götter“).

<sup>22</sup> GUARDINI, 336.

<sup>23</sup> s. o. 341 ff.

o Gott, bleibe nicht still! Sieh, Deine Feinde toben; die Dich hassen, erheben ihr Haupt.“ (Ps 81,1f).

Das Beten für die Heiden weiß um die Bedrohung durch sie, die nicht nur in Bedrohung durch Waffengewalt bestand. Die Bibel und die Geschichte der Christenheit ist voll von Zeugnissen, welche verführerische Kraft von den Religionen ausgeht.

Dennoch bleibt dieses, was ein Gebet der „missa pro Fidei Propagatione“ ausspricht: „*ut sermo tuus currat et clarificetur, et omnes gentes cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum Filium tuum, Dominum nostrum.*“ Das Gebet spricht mit Worten aus dem „Hohenpriesterlichen Gebet“: „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, den allein wahren Gott, erkennen und den Du gesandt hast, Jesus, den Messias.“ (Jo 17,3). „Ewiges Leben“ ist die endzeitliche Gabe. Um dieses „Leben“ geht es gegenüber den Völkern und einzelnen. Zu diesem Gott bittet das Gebet am Karfreitag: „*qui non mortem peccatorum, sed vitam semper inquiris.*“ Dieses „Leben“ aber kann nur Gott durch seinen Sohn gewähren. So gewinnen diese beiden Gebete für die Juden und für die Heiden Glaubensintensität und Kraft, das Vergebliche dennoch stets neu zu versuchen, aus derselben endzeitlichen Hoffnung, aus der schon Israel und die Christen des N.T. auf die Völker und ihre Götter geblickt haben. Alle Verkündigung wartet und hofft: im kommenden Königtum Gottes werden die Völker vereint sein im Ruhm des „lebendigen und wahren Gottes“.

Mission ist endzeitlich ausgerichtet, das ist die Überzeugung der beiden Gebete. „. . . und siehe, eine große Schar, niemand konnte sie zählen, aus allen Völkern, Stämmen, Geschlechtern und Sprachen. Sie standen vor dem Throne und dem Lamme. . .“ (Apk 7,9).

## DIE KONGO-MISSIONEN IN DER SICHT EINES THEOLOGEN \*

von G. Philips

### A. Die religiöse Lage

Belgisch-Kongo ist eines der blühendsten Missionsgebiete Afrikas, vielleicht sogar der ganzen Welt, besonders wenn man Ruanda-Urundi miteinbezieht, von dem man hat sagen können, daß dort der Heilige Geist wie ein Orkan stürmt<sup>1</sup>. Im Kongo beträgt die Einwohnerzahl ungefähr 13,5 Millionen. Die Zahl der Getauften beläuft sich auf 4,25 Mil-

\* vgl. ZMR 42, 1958, 257—270. Übersetzung: J. Glazik.

<sup>1</sup> Où l'Esprit-Saint souffle en tornade. Les Pères Blancs au Ruanda. Sonder-Nr von *Grands Lacs*, März 1935. — Für Urundi ebda, Sondernummer März 1936.

lionen, die der Katechumenen überschreitet 700 000. Ruanda-Urundi zählt bei einer Bevölkerung von 4,5 Millionen 1 600 000 Getaufte und 500 000 Katechumenen. Das Verhältnis der Katholiken zur Bevölkerung ist also 1:2; in den Vikariaten Kitega und Ngozi übersteigt es weit das Verhältnis 6:10. Dazu kommt, daß diese Missionen relativ junge Gründungen sind. Die Pioniere kamen gegen 1890 dort an; die große Bewegung zur Kirche setzte erst vor gut 40 Jahren ein. Der Gesamtzuwachs an Katholiken beträgt für Belgisch-Afrika eine halbe Million im Jahr. Vermerken wir außerdem, daß die Zahl der Protestanten am Kongo sich einer Million nähert<sup>2</sup>.

Man muß also annehmen, daß die bodenständigen Religionen dem Christentum keinen organisierten und wirksamen Widerstand leisten. Sie sind ins Wanken geraten und beugen sich einer Religion, die sie als höherstehend empfinden. Allerdings schwinden die früheren Religionen nicht völlig aus der Seele der Neugetauften. Die alten Glaubensformen und die überlieferten Bräuche lassen sich nicht so schnell tilgen. Die Seele des Schwarzen offenbart eine auf den Grund gehende Religiosität, die vor allem durch ein Gefühl der Furcht vor den Geistern gekennzeichnet ist. Der Sinn für das Übernatürliche ist sehr echt, aber er gerät leicht auf Abwege. Der Kongolese zieht die Einwirkung von Zweitursachen nicht in Rechnung. Er geht sofort auf die höchsten Wirkkräfte zurück; sie beherrschen das Leben, das in seinen Augen immer geheiligtes Leben ist. Diese Haltung, die nicht grundsätzlich falsch, aber oft schief ist, muß in die rechte Bahn gelenkt und gereinigt werden, was, wie die Erfahrung zeigt, eine langsame und manchmal gewagte Umwandlung erfordert.

Die Schwarzen zum Gebet und zum Katechismus zu führen ist verhältnismäßig leicht. In einigen zehn Jahren könnte die überwiegende Mehrheit der Eingeborenen getauft und offiziell als christlich registriert werden, wenn genügend Klerus zur Verfügung stände. Wären sie es dann auch im Grunde ihres Herzens und in ihrem Handeln? Im Augenblick lassen die Massen sich noch leiten. Werden sie der ständig wachsenden Krise widerstehen, da die Eliten der Überzeugten und Eifrigen noch so gering sind? Die Kongo-Mission leidet offensichtlich an dem Gewicht ihrer gigantischen Proportionen. Man könnte sagen, sie ist zum Teil ein Opfer ihres Erfolges.

Es ist nicht möglich, hier in die Kontroverse über die Anpassungs- oder Entwurzelungsmethoden einzutreten. Die Ansichten P. Tempels',

<sup>2</sup> Die in den offiziellen *Comptes-rendus* der belgischen Regierung (für den Kongo und Ruanda-Urundi getrennt) gegebenen Zahlen sind im allgemeinen ein wenig niedriger. Die letzten Ausgaben sind von 1957. Sie geben Zahlen für das Jahr 1956. Beim Vergleich mit den von den Missionaren angeführten Zahlen muß dieser Unterschied von einem Jahr und die Unvollkommenheit der statistischen Methoden berücksichtigt werden.

der entschieden für die erste Methode eintritt<sup>3</sup>, sind bekannt. Er ist einer der wenigen Missionare, von denen die Schwarzen sich verstanden wissen, und er erfreut sich ihres vollen Vertrauens. Die extremen Lösungen nach der einen wie nach der anderen Seite sind abzulehnen. Bei jeder Hypothese wird man beschneiden und konstruieren müssen. Zum Unglück ist die Zahl der Fachleute, die gleichzeitig theologisch gebildet und psychologisch weitschauend sind, äußerst gering. Überlastet mit Arbeit, ohne Möglichkeit zur Ausspannung und zur Ruhe, die für eine Forschung mit Tiefgang so notwendig sind, kommen die Missionare nur im Ausnahmefall zu einem wissenschaftlichen, in Gruppen betriebenen Studium der konkreten Einzelheiten. Improvisation und Empirismus genügen hier aber nicht.

Wir müssen uns auf eine heftige Krise gefaßt machen, von der wir hoffen wollen, daß sie eine Wachstumskrise sein wird. Eines steht indes unbestritten fest: Wenn die besten Kräfte sich der unmittelbaren Evangelisation widmen sollen, dann sind solche Einrichtungen christlicher Inspiration wie Erziehungs- und Sozialorganisationen aller Art, einschließlich Katholischer Aktion und Laienapostolat, geradezu unentbehrlich. Man braucht diese „Werke“, und zwar ganz dringend. Die Apostolischen Vikare sind hiervon vollkommen überzeugt<sup>4</sup>.

### *B. Die sittliche Lage und die Seelsorgsmethoden*

Die größte Überraschung meiner Reise war es, feststellen zu müssen, welcher Unterschied in der Auffassung über die Familie besteht, wenn man die herrschende Auffassung der kongolesischen Gesellschaft mit der unseren vergleicht. Das Dreieck: Vater — Mutter — Kind, das für uns wesentlich ist, besteht dort unten nicht, oder genauer gesagt: Es ist vom Clan-System aufgesogen. Die Erklärung, die mir von ernstzunehmenden Beobachtern für dieses Phänomen gegeben wurde, scheint Gültigkeitscharakter zu besitzen: Die Familie im strengen Sinne, wie wir sie kennen, ist lebensunfähig, solange die Lebensbedingungen am Kongo nicht verbessert werden. Die Familieneinheit ist zu klein und zu schwach, um bestehen zu können. Nur der Clan kann sich behaupten. Seine zahlenmäßig größere Einheit ist stark genug, um Epidemien, Hungersnöten und Angriffen feindlicher Stämme Widerstand zu leisten. Die Stammesorganisation bietet Vorteile erster Ordnung: Die Gemeinschaft unterstützt all ihre Mitglieder und hält sie am Leben; es gibt keine verwahrlosten Kinder und keine verlassen Alten; die Autorität der Häuptlinge

<sup>3</sup> P. TEMPELS: *Bantoe-Filosofie* (Kongo-Overzee-Bibliotheek, 4). Anvers 1947. — *La philosophie bantoue* (Présence Africaine). Paris 1949. — *Bantu-Philosophie*. Ontologie und Ethik. Heidelberg 1956.

<sup>4</sup> *Compte-rendu de la Ve Conférence des Ordinaires*. Léopoldville 1956. Ein außerordentlich lehrreiches Dokument! — Über den Anteil der Laien an der

wird als die allgemeine Vorsehung geachtet — ein Zusammenhalt, der nicht zerbröckelt!

Kann man diese unwandelbare Anhänglichkeit an die Gruppe „Liebe“ nennen? Jetzt noch nicht, aber sie kann es werden. Im Augenblick ist der Geist dieser Zusammengehörigkeit noch zu sehr kollektivistisch. Es wäre durchaus nicht schwierig bei dieser Geisteshaltung, einen Kommunismus in bescheidenem Umfang zu organisieren. Gegenwärtig bieten die Kader nicht genügend Raum für die Bildung von Persönlichkeiten. Tatsächlich gedeiht und entwickelt sich die Persönlichkeit nur auf christlichem Boden. Diese außerordentliche Wohltat hat uns de facto die göttliche Offenbarung erwiesen. Sie ist es, die uns den unveräußerlichen Wert eines jeden Menschen schätzen gelehrt hat, der einen eigenen Namen trägt, für sich und die anderen verantwortlich ist und von der adligen Verpflichtung dieser gegenseitigen Beziehung weiß. Man kann sich fragen, was diese individuelle Verantwortlichkeit für Schwarz-Afrika bedeutet. Ist z. B. das Schuldbewußtsein bis zu einem gewissen Punkt nicht einfach ein Imperativ und eine Sanktion seitens der Gruppen? Wenn wir im Christentum nicht genug vor einem Individualismus geschützt sind, so kann in Afrika das Individuum sich nur mit Mühe vor der Gängelei durch das Kollektiv bewahren.

Das ist auch der Eindruck eines so echten afrikanischen Christen wie A. Lawrence: „Der genau bestimmbare Beitrag des Christentums bestand gerade darin, daß es die Urzelle bezeichnet hat, in der die Person sowohl ihre Einordnung in das soziale Milieu wie auch den schützenden Rückhalt gefunden hat, der ihr ein selbständiges Verhalten gewährleistet... Wenn die intellektuellen Begriffsvorstellungen und die psychologischen Anlagen des Menschen eine Einheit bilden, wer sieht dann nicht ein, welche grundsätzliche Bedeutung das Leben eines Paares und ihrer Kinder erhält, gerade wegen ihres Einflusses auf das Leben gemeinhin...? Gerade die Strukturen der Gesellschaft werden beseitigt, die, wie die nicht im Christentum gegründete Familie, die menschliche Persönlichkeit auslöschen und den Begriff der Solidarität zwischen freien Wesen ausschließen“<sup>5</sup>.

Bezüglich der Ehe gilt eine ähnliche Feststellung. Seit den berühmten Thesen von Prof. Doms<sup>6</sup> streiten wir darüber, ob der erste Zweck der Ehe die gegenseitige Vervollkommnung der Gatten oder das Wohl der Nachkommenschaft ist. Eine einheimische Zuhörerschaft könnte sich unter dieser Alternative überhaupt nichts vorstellen. Für sie ist die Ehe einzig und allein auf die Nachkommenschaft zugunsten des Stammes ausge-

Evangelisation vgl. u. a. J. BRULS: *Action des laïcs et esprit missionnaire*. In: *Responsabilité internationale des chrétiens*. Tournai 1955, 145—168.

<sup>5</sup> A. LAWRENCE von Guinea: Bericht auf dem Weltkongreß für Laienapostolat, Rom, im Oktober 1956 (S. 5 des hektographierten Textes).

<sup>6</sup> *Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Breslau 1935. — Vgl. dazu das Dekret des Heiligen Offiziums vom 1. 4. 1944 (AAS 36, 1944, 103).

richtet. Der Mann verläßt nicht Vater und Mutter, um seiner Frau anzuhängen. Die Frau noch weniger; sie bleibt der Gruppe eingegliedert, deren Reichtum sie ausmacht. Wir haben gut reden, wenn wir sagen, das Bibelzitat kodifiziere das Naturrecht. Das Naturgesetz haben wir für die menschliche Gesellschaft nur dank der Erleuchtung durch das Christentum entdeckt. Für die Kongolesen ist eine Ehe ohne Kinder keine Ehe, und da es vermessen wäre, sich ohne Sicherung zu binden, ist der voreheliche Verkehr die normale Regel.

Müssen wir die soziologischen Formen unserer europäischen Familien nach Zentralafrika übertragen, um wirklich christliche Heimstätten zu schaffen? Schwarze Priester haben uns diese Frage gestellt und kein Hehl daraus gemacht, daß sie unsere Versuche in dieser Richtung, seien sie real oder fiktiv, als Europäisierung betrachten. Die angeschnittenen Fragen lassen sich nicht lösen ohne eine breitangelegte und gleichzeitig sehr genaue Untersuchung über den Wert oder Unwert der einheimischen Bräuche. Die für ein vollständig christliches Leben notwendigen sozialen Umformungen lassen sich nicht durch Zwang erzielen, weniger noch durch einen Schlag mit dem Zauberstab.

Es gibt Offenbarungsaussagen über die Einehe, denen die Clanordnung nur sehr unvollkommen entspricht. Das Christentum fordert eine Familieninstitution, die es möglich macht, das christliche Leben von den Eltern auf die Kinder regelmäßig weiterzugeben. Die afrikanische Familie muß am Maßstab der Grundsätze des Evangeliums gemessen werden, nicht an den gesellschaftlichen Formen Europas.

In Ruanda-Urundi sind die Fälle von Polygamie und von anderen, mit dem Gesetz Christi nicht vereinbaren Verirrungen viel weniger häufig. Dort sind, wie ein Apostolischer Vikar uns versichert, 97 v. H. der Ehen vollkommen in Ordnung — ein Verhältnis, um das die Bischöfe des Kongogebiets und andere ihn beneiden möchten. Muß noch von der Tugend der Gerechtigkeit gesprochen werden? Erneut eine Fülle von Schwierigkeiten, wenn man Gewicht auf die soziologischen Vorstellungen legt, deren Einfluß auf die Sittlichkeit des Aktes unbestreitbar ist.

Seminaristen haben mich gefragt, ob es für sie nicht vorteilhafter wäre, ihre höheren theologischen Studien in Rom oder Löwen zu machen, wo sie, eher als in Léopoldville, Kapazitäten als Professoren hätten. Auf jeden Fall könnte man in Europa den Unterricht nicht unter dem besonderen Gesichtswinkel geben, der es möglich machen würde, die religiöse Gedankenwelt Afrikas zu untersuchen und Sonderprobleme zu lösen. Die Moralthologie darf sich nicht ins Abstrakte verlieren und sich mit allgemeinen Grundsätzen begnügen; sie muß ins Konkrete hinabsteigen. Um sich Rechenschaft über die umstrittenen Elemente zu geben, müßten die europäischen Professoren sich selbst zuerst nach Afrika begeben, um das unumgänglich notwendige Material zu sammeln. Warum dann nicht an Ort und Stelle eine Gruppe von qualifizierten Forschern einsetzen, die nicht nur für die Afrikaner arbeiten könnte, sondern mit ihrer

erleuchteten Hilfe — in der Erwartung, daß sie einmal ihre Lehrer ablösen könnten?

Auf jeden Fall darf die heilige Wissenschaft sich am Kongo nicht als ein Importartikel einführen. Selbst die Dogmatik muß, wenigstens was ihre Darbietung angeht, diesen Forderungen der Einwurzelung Rechnung tragen. Eine „schwarze“ Theologie gibt es nicht und darf es nicht geben. Aber man muß auf die Verständlichkeit der theologischen Sprache achten. Es gibt Lehrgehalte, die die Eingeborenenmentalität zur Genüge „realisieren“ kann. Andere dagegen werden schwerer angeglichen werden können. Die Kongolesen finden sich in der Geschichte der israelitischen Stämme mit einer erstaunlichen Einfühlungsgabe zurecht, aber die Transzendenz des Neuen Testaments trifft sie viel weniger vorbereitet.

Denken Sie auch an die Bedeutung des liturgischen Lebens für ein Volk, das sich besser als wir das Gefühl für heilige Zeichen bewahrt hat. Was die Religionsgeschichte angeht, haben wir den alten Orient wohl erforscht, aber mit den animistischen und fetischistischen Religionen des schwarzen Erdteils sind wir viel weniger vertraut. Auch die verstandesmäßige und geistliche Formung des Ortsklerus fordert ihrerseits eine Hochschule ohne exotischen Lehrbetrieb. Die Entwicklung der Kirche in Afrika hängt hiervon ab.

Eine Mission, die wirklich auf der Höhe ihrer seelsorglichen Aufgaben sein will, bedarf so ziemlich aller Organisationen, die wir in den Ländern der alten Christenheit kennen. Wir werden unsere Werke nicht nach dorthin übertragen dürfen, indem wir sie sklavisch nachbilden; wir müssen sie anzupassen suchen und ähnliche schaffen. Der Herz-Jesu-Bund, in Belgien für Männer und Frauen getrennt organisiert, erzielt staunenerregende Erfolge. Die Einsichtigen unter den Missionaren wandeln den Bund in Familiengruppen um, in der Absicht, den Familiengeist nicht noch einmal am Aufblühen zu hindern. Das ist nur ein Beispiel unter Tausenden. Die ganze Pastoraltheologie muß entsprechend überdacht werden<sup>7</sup>.

### C. Die soziale Lage

Die Industrialisierung hat eindrucksvolle Ausmaße angenommen. Dadurch wird an den Zentren, die nicht mehr unter dem Gewohnheitsrechte stehen, eine alarmierende Lage geschaffen, weil es zu einem Bruch mit den überlieferten Ordnungen gekommen ist. Diejenigen unter den Seelsorgern, die die Lage scharfsichtig betrachten, fühlen sich zur Eile gedrängt. Das materialistische, praktisch gottlose Neuheidentum ist dem Christentum unfreundlicher gesinnt als das alte Heidentum. Gleichwohl macht die Landbevölkerung immer noch drei Viertel der Gesamt-

<sup>7</sup> L. DENIS: Un tournant dans l'Oeuvre missionnaire en Afrique Noire. In: *Scientia Missionum ancilla* (Festschrift A. Mulders). Nijmegen 1953, 159—172.

bevölkerung aus. Aber auch ihre sozialen Bedürfnisse fordern dringend weitgefaßte und ernstdurchdachte Maßnahmen. Bis jetzt massieren sich die Jugendwerke z. B. an den großen Sammelpunkten und in den Städten.

Die Wirtschaft des Landes hat, obwohl sie noch äußerst verwundbar ist, einen Aufschwung auf breiter Basis genommen. Das National-einkommen ist ständig im Wachsen begriffen und die Löhne sind nicht mehr so lächerlich klein. Auch die Einzelersparnisse steigen an. Die Hygiene kann einen herrlichen Fortschritt verzeichnen: Den Epidemien ist Einhalt geboten; sie verschwinden, wie die Sklaverei verschwunden ist. Die Sterblichkeitsziffer ist um die Hälfte gesunken. Die Bevölkerungsdichte zeigt erneut aufsteigende Tendenz. Die Kinder haben nicht mehr ein kränkliches Aussehen, die Erwachsenen brauchen nicht in ständigen Hungersnöten ein kärgliches Leben zu fristen. Die Wohnungen bessern sich. Die Zwangsarbeit schwindet mehr und mehr. Trotzdem bieten die alten Städte noch ein jämmerliches Bild und spotten jeder Vorstellungskraft, sobald man die großen Straßen verläßt. Wollte man sie durch menschenwürdige Wohnbauten ersetzen, so brauchte man Kapitalien in astronomischer Höhe, die nicht zur Verfügung stehen, wie man versichert.

Jedoch müßte vor allem die soziale Gesetzgebung auf den Stand der Dinge gebracht werden. Sie darf nicht einfach improvisiert werden. Gewisse Maßnahmen versetzen den Zuschauer in einen Traumzustand. Man hat ein System von Kinderzulagen geschaffen, ohne an Ort und Stelle eine Ausgleichskasse zu haben, die sie unterhält. Die unmittelbare Folge davon ist, daß der Betriebsführer die Familienväter ausweist und darauf wartet, bis die notwendigen Hilfsorganisationen geschaffen sind.

Altersrenten kennzeichnen einen besonders weitgespannten Sozialprozeß. Wie soll man sie ansetzen in einem Lande ohne einen regelrechten Bürgerstand? Die meisten kennen ja nicht einmal ihr genaues Alter und besitzen keinen Arbeitspaß, der ihnen früher einmal ausgestellt worden wäre. Zudem ist bei dem Stammesgefüge das europäische System überhaupt nicht anwendbar. Der Vater einer großen Familie ist ein reicher Mann; wer keine Kinder hat, gilt als armer Teufel. Will man das Geld den Begüterten geben und es den Bedürftigen vorenthalten?

Die Abordnungen der großen internationalen Organismen bedrängen die Regierung, um Maßnahmen durchzusetzen, bei denen es ihnen mehr auf den äußeren Schein als auf die Wirksamkeit ankommt. Der Faktor Zeit läßt sich nicht unbegrenzt pressen, und es wäre verrückt, die grundsätzlichen Vorstudien unbeachtet lassen zu wollen. Man müßte, ohne zurückzukrebsen, darüber nachdenken, wissenschaftliche Unterlagen besorgen und den Gesamtplan einer besseren Verteilung entwerfen. Die Verwaltung anklagen zu wollen wäre ungerecht. Es bleiben so noch Fragezeichen genug zu setzen.

Wir wollen im Zusammenhang dieser fast anekdotisch kurzen Beobachtungen die verschiedenen Formen der sozialen Fürsorge wenigstens er-

wähnen. Der Gedanke, soziale Heime und Erziehungszentren zu gründen, ist im Kongo Brauch geworden. Man kann von einem vollen Erfolg reden.

#### *D. Erziehungsprobleme*

Wir sind gezwungen, uns auch hier auf einige flüchtige Linien zu beschränken. Man hat vom Schulkrieg am Kongo gesprochen. Damit wurde eine wirklich bestehende Spannung übertrieben. Die Grundschulbildung hat dank einer sehr bewußten Taktik der Mission einen breiten Umfang angenommen. Man erstrebte die Grundausbildung für eine möglichst große Zahl. Die katholischen Schulen zählten 1957 nicht weniger als 1 380 670 Schüler! Die Zahl der Lehrkräfte übersteigt 30 000. Das sind geradezu riesenhafte Erfolge im Vergleich zu allen anderen afrikanischen Ländern. Ganze Scharen von Kindern, selbst von kleinen Mädchen, melden sich in allen Bezirken zur Schule. Es besteht keine Möglichkeit, sie alle in ansehnlichen Gebäuden unterzubringen. Wenn nötig, findet der Unterricht im Schatten der Bäume statt.

Jede Schule, die eröffnet wird, ist sofort vollkommen überfüllt. Die Linksregierung hat mit lärmender Propaganda bekenntnisfreie Schulen gegründet. Behaupten zu wollen, die Schwarzen hätten die laikale Schule gefordert, ist offener Hohn; sie kennen den Sinn dieses Ausdrucks überhaupt nicht. Schule bedeutet für sie Bildung und sozialen Aufstieg — das fordern sie. Ihr sonstiges Leben ist ganz vom religiösen Denken bestimmt, das Gegenteil können sie sich gar nicht vorstellen.

Der ganze Streit, ist entstanden, weil die offizielle Initiative unter vollkommen falschen Voraussetzungen angesetzt hat. Selbst wenn man schrittweise und planmäßig ein Netz von Schulen, die unabhängig von der Mission sein sollten, über das ganze Land gebreitet hätte, so hätte niemand einen Anlaß gehabt zu widersprechen. Aber alles ist in einer ausgesprochenen Kampfatosphäre ausgetragen worden. Die Zuschüsse für die Missionsschulen sind himmelschreiend unzulänglich, während man Millionen für eine kleine Schar Bevorzugter herauswirft. Dieses Mißverhältnis ist eine Herausforderung und läßt an Absichten denken, die man nicht eingestehen will.

Indirekt lassen die Streitigkeiten zwischen Regierung und Mission klarer die Unterscheidung zwischen bürgerlicher und religiöser Gewalt in Erscheinung treten. Es ist also nicht alles nur zum Nachteil.

Man hat großartige Kolleggebäude für alle, ohne Unterschied der Rassen, errichtet. Sie sind sehr schön und vielleicht auch unentbehrlich; aber sie haben ungeheure Summen verschlungen, während die Haushaltsmittel immer nur sehr knapp bemessen sind. Ist dieses luxuriöse Äußere, mit dem die meisten Gebäude in Europa nicht wetteifern können, wirklich angezeigt? Die Schüler, die in Usumbura oder Bukavu von allem modernen Komfort umgeben sind, schlafen in den Ferien in ihrer väterlichen Hütte auf einer Strohmatten. Währenddessen bleibt eine unzählige Schar von Kindern ohne den Grundschulunterricht.

Das höhere Niveau des Unterrichts ist fühlbar, vor allem in der Mittelschule und in der Berufsausbildung der Handwerker und anderer technischer Berufe. Ein gesunder Wettstreit würde nur wohltuend wirken. Die Vorbereitung der Priesteramtskandidaten und der Lehrer und Lehrerinnen ist von besonderer Bedeutung, sowohl in intellektueller wie in spiritueller Hinsicht. Die Errichtung von Universitäten wird nicht verfehlen, die Weiterentwicklung der gesamten Grundstruktur der Schule zu beeinflussen. Im besonderen ist die theologische Fakultät an der *Lovanium* berufen, spürbar das Niveau der Großen Seminare zu heben. Bisher sind diese (abgesehen von Ruanda-Urundi) auf 1000 km Abstand voneinander entfernt, ohne gegenseitige Fühlung miteinander, auf ihre eigenen Mittel angewiesen<sup>8</sup>. Ein Forschungszentrum in Afrika wird auf Umwegen den Grad der Bildung erhöhen.

### *E. Rassenfragen*

Die Spannung zwischen den Rassen ist durch den Kolonialismus äußerst heftig; aber vielleicht noch heftiger ist die antikoloniale Reaktion, die der Kolonialismus erzeugt hat. Es ist angebracht, hierzu neben anderen bedeutenden Veröffentlichungen die Artikel von P. Mosmans<sup>9</sup> andächtig zu überdenken, besonders seinen letzten.

Gibt es im Kongogebiet eine Rassendiskriminierung? Gewisse Trennungen, die bis in das Innere des Kultraumes reichen, müssen Erbitterung hervorrufen. In Theorie widersetzt sich jedermann dem *Colour Bar*. Tatsächlich liegt ein weiter Raum zwischen Kulturen; dadurch ist eine Differenzierung der gesellschaftlichen Beeinflussung bedingt. Gestern noch wurde dieser Unterschied weder als ungerecht noch als beleidigend empfunden. Er verhinderte nicht einen Sympathieaustausch, sondern förderte ihn. Heute sind die geringsten, selbst unbeabsichtigten Äußerungen gegenteiliger Ansichten für die Eingeborenen schmerzlich, sie empfinden sie als eine unverdiente Demütigung.

<sup>8</sup> Es besteht ein Großseminar der Jesuiten zu Mayidi, eines der Scheutvelder zu Kabwe, eines der Dominikaner zu Niangara, eines der Weißen Väter zu Bau-duinville. Letztere leiten außerdem die Seminare zu Burasira (Urundi) und zu Nyakibanda (Ruanda).

<sup>9</sup> G. MOSMANS PB: Les impératifs de l'action missionnaire en Afrique belge. In: *La Revue Nouvelle* 24, 1956, 3—21. — Conditions psychologiques de l'action missionnaire en Afrique belge. Ibid. 26, 1957, 3—21. — L'Eglise face au colonialisme. Ibid. 27, 1958, 561—584.

S. auch L. P. AUJOLAT: *Aujourd'hui l'Afrique* (Eglise Vivante). Tournai 1957. — A. DIOP: Kolonisatie en cultuur. In: *Streven* 11 A, 1957, 10—16. — E. BARTOLUCCI: Problemi religiosi dell' Africa d' oggi. In: *Scuola Cattolica* 86, 1958, 116—135. Besondere Beachtung verdient das Manifest in *Conscience Africaine*, 1956. — M. J. LORY: *Face à l'avenir*. L'Eglise au Congo Belge et au Ruanda-Urundi. Tournai 1958.

Um ein solches Gefühl nicht aufkommen zu lassen oder um die Eingeborenen davon zu kurieren, sind die Europäer zuweilen versucht, ihre Zuflucht zu einem Heilmittel zu nehmen, dessen Anwendung ebenso wenig angebracht wie wirksam ist. Es besteht in einer zur Schau gestellten Zuvorkommenheit, die an niedrige Schmeichelei grenzt. Sie stellt die Diskriminierung geradezu auf den Kopf und ersetzt, als Folge einer systematisch unterhaltenen Verdächtigung, die Degradierung des Eingeborenen durch eine Degradierung des Weißen. Anstelle einer bisher unfruchtbaren Politik setzt man nun eine andere, entgegengesetzte, die nicht weniger unheilvoll ist. Dabei gilt es, um jeden Preis aus diesem Dilemma herauszukommen. Und doch ist es gar nicht Politik, und sei sie noch so raffiniert, die dazu helfen könnte, den Knoten erfolgreich zu entwirren; dazu bedarf es einer vorbehaltlosen christlichen Liebe.

Im Mittelalter kannte die Kirche überall in Europa eine institutionelle Christenheit, in der der Paternalismus die Regel war. Die afrikanischen Kirchen haben dasselbe Stadium durchlaufen müssen, aber in einer viel schnelleren Gangart. Es scheint, daß diese Zeit nun abgelaufen ist. Der Kongo ist ein Land neuer Erfahrungen, und die Mission muß, will sie Erfolg haben, vor allem die Seele des Schwarzen begreifen lernen. Man hat den Eindruck, daß die Seele, je näher man ihr kommt, zurückweicht und immer undurchdringlicher wird. Aber selbst dann, wenn die Seele in sich nicht durchscheinend ist, hat der Missionar die Pflicht, sich nach ihrer Sensibilität zu richten; muß er doch vom Innern her die Bedeutung ihres Zeugnisses erfassen. Ohne diese Voraussetzung gibt es weder ein Zwiegespräch noch eine Vermittlung noch eine gegenseitige Bereicherung.

Im Herzen Afrikas sind die nationalen Bestrebungen erwacht, die wenig beruhigende Fragen aufwerfen. Die Verbindung von Nationalismus und Religiosität fördert das Entstehen von Sekten, deren Fanatismus und Fremdenhaß zu den schlimmsten Auswüchsen führen können. In dem schon zitierten Buch: *Des prêtres noirs s'interrogent* spricht man oft von *négritude*. Bedeutet das, aus der Sicht des Schwarzen, nicht ein Auf-sich-gekurvt-Sein, eine Intraversion? Man könnte es befürchten, wenn man feststellen muß, daß eine Erregung vorhanden ist, die allzu leicht in Überspanntheit ausarten könnte. Wir würden zu unrecht darüber erstaunt sein. Solche Umwälzungen sind überall in der Welt und in der Geschichte zu beobachten. Wenn wir den Zugang zur Innenwelt des schwarzen Menschen haben wollen, müssen wir ihm mit äußerster Aufnahmebereitschaft begegnen. Das bedeutet, daß wir damit anfangen, uns selbst leer zu machen, allerdings nicht leer von unserem Christentum, sondern leer von uns selbst. Um den Raum der Liebe weiter zu machen, müssen wir auf unsere eigene Enge verzichten.

Eine Frage wird eigentlich überall im Kongo gestellt, besonders in Léopoldville: „Wie lange werden sich die Belgier — und mit ihnen die Missionare — noch im Kongo halten können?“ So gestellt, ist die Frage erbärmlich. Sie unterstellt, daß wir vor allem an unsere eigenen Inter-

essen denken. Das zugeben hieße uns selbst verdammen — ohne Pardon. Sind wir berechtigt, einen freiwilligen Rückzug ins Auge zu fassen? Oder haben wir vielmehr eine Gewissenspflicht, unsere Arbeit fortzusetzen, selbst um den Preis einer noch mehr sich entäußernden Großmütigkeit? Wir sind diesen Völkern gegenüber Verpflichtungen eingegangen, und kein Rückzug kann uns davon entbinden. Die weitere Gegenwart der Belgier am Kongo wird großenteils von dem Verhalten derer abhängen, die sich dort unten, und zwar nicht ohne Grund, als die großen Wohltäter des Landes betrachten. Ihre Aufgabe ist, wenn sie ehrlich aufgefaßt wird, nicht beendet. Die der Missionare noch weniger. Nachdem sie eine bewundernswerte Bekehrungsbewegung ausgelöst haben, können sie auf keinen Fall zögern fortzufahren — nicht in der Absicht, zu befehlen und zu herrschen, sondern einzig und allein, um zu dienen, indem sie mit den Eingeborenen zum religiösen und menschlichen Wohl all ihrer Brüder zusammenarbeiten.

### *Schluß*

Der Gesamteindruck, den diese flüchtigen Aufzeichnungen vermitteln, ist der der Vielfalt und Verschiedenheit der Probleme. Eine Vorrangordnung aufstellen zu wollen, wäre vermessen — vorbehaltlich des einen: Wesentlich bleibt stets die Ausbreitung der christlichen Botschaft. Zuerst das Evangelium und die Kirche!

In der Praxis müßte man von allen Seiten her auf einmal beginnen. Jedes Gefühl des Unvermögens muß der glühenden Zuversicht weichen, daß der Sieg Christi ist — durch den Glauben.

Ein Wort ist häufig im Verlauf dieses gedrängten, nur zu gerafften Aufrisses wiedergekehrt, das Wort von der „dringenden Notwendigkeit“. Die Bedürfnisse sind unzählbar. Auf allen Gebieten ist eine geradezu schöpferische Initiative erfordert. Eine Arbeit, die erdrücken könnte, wäre sie nicht gleicherzeit von einer souveränen Erhabenheit. Kongo, Land der Erfahrungen, Land des Schweißes und der Tränen, aber vor allem Land der Hoffnungen!

Der Herr würdige sich, Apostel und Heilige in diese reife Ernte zu senden!

## DIE KATHOLISCHE KIRCHE JAPANS: IHRE SOZIALEN LEISTUNGEN UND AUFGABEN

von A. Pache

In der letzten Januarnummer des protestantischen *Japan Christian Quarterly*<sup>1</sup>, die der Berichterstattung zur protestantischen Missionsarbeit unter den japanischen Industriearbeitern gewidmet ist, wird in Anlehnung an Ergebnisse des UNESCO-Seminars zum Problem der Verstärkung darauf hingewiesen, daß Europa in nicht allzu ferner Zukunft seinen Vorrang im zahlenmäßigen Besitz an Großstädten an Asien abtreten würde. Allzu lang hätte das „westliche“ Bewußtsein Asien als vorzugsweise landwirtschaftliches Areal betrachtet.

Mehr als ein Drittel aller Städte der Welt läge in Asien, während beispielsweise Nordamerika nur ein Siebentel an Städten aufweise. Nördlich des Rio Grande del Norte gäbe es 116 Städte mit einer Bevölkerung von über 100 000, in Asien dagegen, innerhalb der gleichen geographischen Breite, 289 Städte.

Im gleichen Artikel wird weiterhin auf die geschichtliche Tatsache hingewiesen, daß die europäischen Kirchen die Auswirkungen der zunehmenden Industrialisierung der Wirtschaft in Europa auf die verschiedenen Gebiete der menschlichen Gesellschaft nicht rechtzeitig vorausgesehen hätten, weshalb sie ihren Einfluß insbesondere auf die Arbeitermassen verloren, — wenn auch in den letzten Dezennien eine ehrliche Bemühung auf Seiten der Kirchen festzustellen sei, das Versäumte aufzuholen und den ihnen eigentlich zukommenden Platz in der geistigen Führung der Arbeiter wiederzuerobern.

In Asien, so warnt der Artikel, dürfte sich dieses geschichtliche Versagen der christlichen Kirchen nicht wiederholen. In Japan, dem am weitesten in der Industrialisierung fortgeschrittenen Land im asiatischen Raum, hätten sie auf Grund ihrer in Europa gemachten Erfahrungen die dringliche Aufgabe, die christliche Orientierung in die sich aus der Industrialisierung für die Menschen ergebende Problematik einzuführen, um die ostasiatische Menschheit vor den im Westen gemachten Fehlentwicklungen zu bewahren.

Was der protestantische Verfasser des Artikels als Aufgabe für die protestantischen Kirchen in Asien, insbesondere in Japan, aufzeigt, gilt zum wenigsten mit gleicher Dringlichkeit auch für die katholische Kirche.

<sup>1</sup> *Japan Christian Quarterly* (JCQ) 24, 1958, 12 f.

Es erhebt sich hier die Frage: Wie steht die katholische Kirche in Japan zu dieser ihrer Aufgabe? Ist sie sich dieser Aufgabe bewußt? In welcher Weise sucht sie diese Aufgabe zu erfüllen? Welche Aussichten auf Erfolg hat sie dabei?

Im folgenden soll nach einer allgemeinen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der sozialen Bemühungen der katholischen Kirche Japans in der Vergangenheit ein Überblick geboten werden über die gegenwärtigen Bemühungen, um abschließend die Frage zu beantworten, ob und inwieweit die gegenwärtige soziale Haltung und Leistung der katholischen Kirche in Japan Aussicht auf Erfolg verspricht.

## I

Der Versuch, die Geschichte der sozialen Bemühungen der katholischen Kirche in Japan kurz zur Darstellung zu bringen, erledigt sich rasch auf Grund der Tatsache, daß eine Sozialorientierung der katholischen Kirche in Japan gemäß dem modernen Sprachgebrauch eigentlich erst mit dem Ende des letzten Krieges in Erscheinung tritt. Kann man für die erste Periode der japanischen Missionsgeschichte (1549—1868), die gänzlich im Zeichen heftigster Verfolgungen stand, höchstens von den Äußerungen christlicher Nächstenliebe von Mensch zu Mensch, wie sie sich als selbstverständlich aus dem christlichen Geist ergeben, berichten, so sprechen die Berichte der 2. Periode (1868—1945) darüber hinaus bereits von verschiedenen Formen organisierter Caritas<sup>2</sup>. Sie setzte mit dem Eintreffen der ersten drei (französischen) Schwesternschaften auf dem japanischen Missionsfeld ein. So eröffneten die „Dames de St. Maur“ bald nach ihrer Ankunft (1872) in Yokohama außer einer Schule auch ein Waisenheim und ein Hospital, und etwas später in Tokyo ebenfalls ein Waisenheim und ein Altersheim. Ihnen folgten (1877) die „Soeurs de l'Enfant de Jésus de Chauffailles“ mit einem Waisenhaus in Kobe, und zwei Jahre später mit einem zweiten Waisenhaus in Osaka. Schließlich ließen sich (1878) die „Soeurs de St. Paul de Chartres“ in Hakodate nieder und eröffneten daselbst eine Armenapotheke und ein Arbeitsheim für Frauen. Die ambulante Krankenpflege war ebenfalls von Anfang an Teil dieser karitativen Tätigkeit. In besonderer Weise traten die Schwestern mehrfach bei Epidemien hervor, wie bei den Cholera Epidemien von 1886 und 1890, und bei den Grippe-Epidemien 1890 und 1891. Sie erregten wegen der heroischen Hingabe die Bewunderung der Heiden. Eigens erwähnt wird in diesem Zusammenhang die hingebende Liebe der ersten japanischen Schwestern in Nagasaki im Jahre 1890.

Gegenüber den sozialen Bemühungen der katholischen Kirche im weiteren Sinne, d. h. der kirchlich-karitativen Tätigkeit, waren ihre sozialen Bemühungen im engeren Sinne, sei es als wissenschaftliche Auseinander-

<sup>2</sup> J. LAURES: *Geschichte der katholischen Kirche in Japan*. Steyl 1956, 184; 187 f.

setzung mit den Sozialproblemen der Zeit, sei es in Form sozialer Aktionen im Interesse der sozialwirtschaftlich benachteiligten Gruppen, wie z. B. der Arbeiter, faktisch nicht existierend. Was die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Sozialproblemen der Zeit betrifft, so begann sie eigentlich erst mit der 1928 erfolgten Errichtung der volkswirtschaftlichen Fakultät an der 1913 gegründeten Sophia-Universität der Jesuiten in Tokyo. Diese sozialwissenschaftliche Tätigkeit bestand, neben der Lehrtätigkeit in den Hörsälen, in literarischer Tätigkeit, wie z. B. in der Herausgabe der päpstlichen Sozialzyklen und in der Bearbeitung sozialwissenschaftlicher Fragen für die um 1935 in Angriff genommene Herausgabe der katholischen Enzyklopädie, deren erster Band noch vor dem zweiten Weltkrieg erschien. Sozialaktionen auf gesellschaftlicher Ebene werden bis 1945 nicht berichtet. — Ein Seitenblick auf die protestantischen Kirchen zeigt für die gleiche Periode im Gegensatz dazu eine relativ intensive wissenschaftliche Beschäftigung mit den Sozialproblemen der Zeit sowohl als auch ausgesprochene eigentliche Sozialaktionen, vor allem unter den Industriearbeitern und unter der Landbevölkerung. Männer vom Formate eines Dr. Toyohiko Kagawa kannte die katholische Kirche bis dahin nicht. Zweifelsohne war hierin den Protestanten entgegengekommen die Herkunft der Mehrzahl ihrer ausländischen Missionskräfte aus dem demokratischen Raum angelsächsischer Nationen, vorab aus den USA, wie ja Einflüsse solcher Herkunft für die Entstehung der japanischen sozialistischen Bewegung überhaupt maßgebend waren. Ihre Begründer waren zum Teil Männer, die in den USA Sozialfragen studiert hatten, und daselbst Christen geworden waren<sup>3</sup>. Es überrascht darum auch nicht, wenn in direkter Fortsetzung dieser Tradition, besonders als Ergebnis der mit dem Ende des zweiten Weltkrieges gewonnenen Freiheit, beispielsweise bei den letzten am 22. 5. 1958 stattgefundenen Parlamentswahlen 18 (von 23 kandidierenden!) unter den 467 gewählten Abgeordneten des Unterhauses dem Protestantismus angehören, — interessanter Weise wiederum 12 unter ihnen der Sozialdemokratischen Partei, und nur 6 der Liberalen Partei zugehörig, während kein einziger aus den Reihen der Katholiken angeführt wird<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Nach: R. DEVERALL: *Red Star over Japan*. Calcutta 1952, 1—21, gilt Sen K a t a y a m a als Vater des japanischen Sozialismus. Es war in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts in Nordamerika Protestant geworden. 1887 ist unter seiner Führung die erste Gewerkschaft gegründet worden. Als 1901 die erste „Sozialdemokratische Partei“ gegründet wurde, waren 5 der sechs führenden Männer protestantische Christen.

<sup>4</sup> Siehe Bericht in J C Q 24, 1958, 252. Er schließt allerdings mit der Bemerkung: „It would be a mistake to conclude that these people were elected because they were Christians. In fact, it is safe to say that most voters were not aware of the religious faith of these or any other candidates. But it is evident that the Christian faith is no obstacle in politics.“

Die Wende kam mit dem Ende des letzten Krieges, mit der amerikanischen Okkupation und ihrer Auswirkung auf die gesamte Sozialstruktur der japanischen Nation — der Demokratisierung der Verfassung und einer Sozialgesetzgebung, wie sie die japanische Geschichte noch nie gekannt hatte<sup>5</sup>. Nie dagewesene Möglichkeiten ergaben sich hieraus für die katholische Kirche. Nicht nur gelangte sie endlich zufolge des *Religious Juridical Persons Act* in den Besitz der gleichen verfassungsmäßigen Rechte mit den anderen Landesreligionen (Shintoismus, Buddhismus), ihr stand zufolge des *School Corporation Act* das Feld offen für die Verwirklichung ihrer erzieherischen Mission, und zufolge des *Social Welfare Corporations Act* zur Erfüllung ihrer sozialen Aufgabe. Über die gesicherte Rechtsgrundlage hinaus standen der katholischen Kirche für die Verwirklichung besonders ihrer sozialen Aufgabe in weitgehendem Maße die Unterstützung der Okkupationsstellen und diejenige seitens der japanischen Behörden zur Verfügung. Schließlich wurde ihr auch seitens besonders verständiger Einzelpersonlichkeiten der Okkupationsarmee und solcher bei den japanischen Verwaltungsbehörden reiche Einzelunterstützung geistig-moralischer wie praktisch-materieller Art zuteil.

In der Tat datiert seit jenen Tagen eine Neuorientierung in der katholischen Kirche gegenüber ihrer sozialen Mission im japanischen Raum. Sie fand entscheidenden Anstoß und Förderung hierzu in dem Zuwachs an Missionskräften aus den demokratischen Ländern, vorab Nordamerika, Kanada und Australien. Diesen dürfte zu einem bedeutenden Teil zu danken sein, daß die Tätigkeit der katholischen Kirche eine stark soziale Ausrichtung erfahren hat. Die folgenden Ausführungen werden dies im einzelnen dartun.

## II

In der Darstellung des gegenwärtigen Standes der sozialen Bemühungen der katholischen Kirche Japans ist zunächst die Frage nach der Haltung der offiziellen Kirche, der Hierarchie, zu beantworten.

Diese Haltung hat Ausdruck gefunden in der bald nach Kriegsende, am 28. 11. 1945, anlässlich einer außerordentlichen Bischofskonferenz in Tokyo geschaffenen Organisation des *National Catholic Committee of Japan* (N.C.C.J.). Wenn auch an erster Stelle als Liaison-Organisation zwischen den Okkupationsorganen (SCAP) und den kirchlichen Stellen gedacht, entwickelte sie sich bald, nach dem Vorbild des N.C.W.C. in Washington D.C., zur zentralen Exekutivorganisation der japanischen

<sup>5</sup> Schon am 1. 10. 1946 wurde das *Daily Life Protection Law* promulgiert (revidiert am 31. 5. 1951). Es folgte, Nov. 1947, das *Employment Security Law* und im Dez. desselben Jahres das *Unemployment Insurance Law* und das *Child Welfare Law*. Am 29. 7. 1948 wurde das *Social Welfare Committee Law* effektiv. Vgl. J. SPAE: Apostolate in Japan, in: *Lumen Vitae* 8, 1953, 593.

Hierarchie überhaupt. In ihr ist allen Belangen der japanischen Missionskirche Rechnung getragen, — den sozialen näherhin in folgender Weise: unter den besonderen bischöflichen Kommissionen für aktuelle Gegenwartsfragen durch diejenige für Emigrationsfragen (*Special Episcopal Commission of Migration*); unter den 10 Abteilungen des Generalsekretariats durch diejenige für Sozialaktionen (*Department of Social Action*), die „Caritas“ benannte Abteilung für Sozialfürsorge (*Department of Social Welfare*), und die Abteilung für Auswanderungsfragen (*Department of Migration*); unter den sieben ständigen Komitees, zusammengesetzt aus Mitgliedern der missionierenden Ordensgesellschaften, durch das *Committee of Social Action* und das *Committee for Social Welfare* <sup>6</sup>.

Zweimal im Jahre, im Frühjahr und im Herbst, nehmen die versammelten Bischöfe Stellung zu den vom Generalsekretariat, den Kommissionen und Komitees vorgelegten Fragen. Es war anlässlich der Bischofskonferenz des Jahres 1953, daß die Bischöfe mit einer eigenen Erklärung zu gewissen aktuellen Sozialproblemen des Landes hervortraten, und die Stellung der katholischen Kirche in Übereinstimmung mit den Äußerungen des Hl. Vaters dem japanischen Volke zu Gehör brachten.

Das Interesse der Hierarchie an den Sozialproblemen des Landes äußert sich weiterhin auch in folgenden Einzeltatsachen, nämlich: in der Entsendung begabter Mitglieder des einheimischen Klerus zum Studium von Sozialfragen an ausländische Universitäten und Institute; in der Bereitstellung der notwendigen Anzahl einheimischer und ausländischer Missionskräfte für die Arbeit in der Sozialbewegung, sei es in den Abteilungen des N.C.C.J., sei es in den verschiedenen einzelnen sozialen Unternehmungen, wie im Emigrationszentrum, in der sozialen Jugendarbeit (*Boys Town*), JOC und JOCF etc.; in dem Beschluß, japanische Priester zur pastoralen Betreuung der japanischen Auswanderer nach Südamerika zu entsenden <sup>7</sup>; in der Beauftragung des Bischofs von Osaka, als Vertreter der japanischen Hierarchie am 3. internationalen Migrationskongreß in Assisi (22.—28. 9. 57) teilzunehmen <sup>8</sup>.

Diese wenigen Hinweise zeigen deutlich die Wachheit der Hierarchie den sozialen Problemen ihres Landes gegenüber. Der Umstand, daß zunehmend soziologisch geschulte Mitglieder des einheimischen Klerus in

<sup>6</sup> *Catholic Directory of Japan*. Tokyo 1958, 332—338.

<sup>7</sup> Nach einer Mitteilung im *Missionary Bulletin* (MB), dem offiziellen Organ des N.C.C.J., 12, 1958, 234, sind inzwischen ein japanischer Priester der Diözese Osaka und ein anderer der Diözese Yokohama mit der Auswanderergruppe dieses Frühjahrs nach Brasilien abgereist.

<sup>8</sup> Auf diesem Kongreß gelang es der japanischen Delegation, in überzeugender Weise das Problem der Überbevölkerung ihres Landes den Kongreßteilnehmern zum Bewußtsein zu bringen, um schließlich der Bereitschaft, vor allem der südamerikanischen Gruppen, versichert zu werden, sich für eine größere Zulassungsquote japanischer Immigrantinnen bei ihren staatlichen Stellen verwenden zu wollen.

die Reihen der einheimischen Kirchenfürsten aufrücken, bietet Aussicht auf eine weitere Intensivierung dieser Haltung.

Was die konkreten Bemühungen der katholischen Kirche in Japan um ihren Beitrag zur Lösung der gegenwärtigen Sozialprobleme betrifft, so erwartet man sie mit Recht zunächst in der Teilnahme an der geistigen Auseinandersetzung mit diesen Problemen. Was kann sie hierzu an konkreten Leistungen berichten?

Es sei zunächst ein Blick geworfen auf die allgemein-katholischen Publikationen, in denen laufend Sozialfragen zur Behandlung kommen. Es ist dies zunächst die katholische Wochenzeitung *Katorikku Shimbun*, welche die katholischen Gläubigen über die jeweiligen amtlichen Äußerungen des Hl. Vaters wie zu allen, so auch zu den Fragen auf dem Gebiet der Sozialfürsorge in Kenntnis setzt. Es ist dies ferner der am 2. 2. 1947 zum ersten Male veröffentlichte und für den Klerus bestimmte *Missionary Bulletin* mit seiner regelmäßigen Berichterstattung auch über die Sozialaktionen der katholischen Kirche und mit seinen Artikeln zu den aktuellen Sozialfragen. Es ist dies endlich auch der halbamtliche Nachrichtendienst des N.C.C.J., der *Tosei News*, welche die katholische in- und ausländische Öffentlichkeit sowohl wie die japanischen Tageszeitungen mit Material von besonderer Wichtigkeit versorgt.

Auf dem Gebiet eigentlicher literarischer Tätigkeit finden wir die Sozialzyklen der Päpste und die bedeutendsten kirchlichen sozialen Erlässe bereits in Übersetzungen vor. Ebenfalls steht bereits eine stattliche Reihe hervorragender Werke ausländischer katholischer Soziologen und Philosophen (z. B. Messner, Kothen, Maritain etc.) in Übersetzung zur Verfügung. Schließlich ist die Anzahl selbständiger Arbeiten japanischer katholischer Gelehrter im Ansteigen begriffen.

Allgemein orientierendes und fachliches, vom katholischen Standpunkt her orientierendes Material zu den verschiedenen Sozialproblemen ist in den 4 Bänden der katholischen Enzyklopädie enthalten.

Wissenschaftliche Behandlung sozialer Probleme findet sich auch in den Zeitschriften beider katholischer Universitäten: *Sophia* und *Monumenta Nipponica* der Sophia-Universität der Jesuiten in Tokyo, und *Academie* und *Monumenta Serica* der Steyler Missionare in Nagoya. Der Verbreitung katholischen soziologischen Gedankengutes für die breiten Massen der Gläubigen und Katechumenen dienen schließlich mehrere katholische Zeitschriften, wie z. B. die Zeitschriften *Seiki*, *Katorikku* etc., während die Verbandszeitschrift der JOC-Bewegung ausschließlich den sozialen Interessen der Arbeiterwelt dient. — Sind die Auflageziffern im ganzen auch nicht hoch, so wird jedenfalls katholisches soziologisches Gedankengut in die japanische Gedankenwelt eingeführt. Von besonderer Bedeutung hierbei ist das Bemühen, die japanischen Kreise der Wissenschaft wie jene der japanischen Sozialorganisationen auf wesentliches, dem nicht-christlichen, näherhin buddhistisch-shintoistischen Denken fremdes Ge-

dankengut hinzuweisen, wie z. B. auf den Fragenkomplex des Naturrechtes und seiner Auswirkungen auf soziologisches Denken und soziale Praxis.

Eine eigene Bedeutung für die Verbreitung katholischen soziologischen Gedankengutes kommt den katholischen Erziehungsinstituten des Landes zu. Der bereits 1928 begründeten wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät und der 1956 errichteten rechtswissenschaftlichen Fakultät der Sophia-Universität (S.J.) in Tokyo, sowie der 1953 eröffneten sozialwissenschaftlichen Fakultät der Nanzan-Universität (S.V.D.) in Nagoya fällt in dieser Hinsicht die Aufgabe zu, den katholischen Aspekt bei der Beschäftigung mit den genannten Wissenschaftszweigen darzustellen. Die nicht geringe Anzahl von katholischen Professoren und Dozenten an den Fakultäten der genannten katholischen Universitäten allein ist hierfür bereits ein ermutigender Umstand — neben der wachsenden Zahl katholischer Wissenschaftler an den staatlichen und anderen privaten Universitäten. Die genannten katholischen Universitäten, zusammen mit den vier Frauenuniversitäten und den 14 Junior Colleges for Women, tragen überdies das Ihrige dazu bei, daß katholische Sozialideen auch in den pflichtmäßigen Sozialfächern des sogenannten General Course bei der Gesamtheit der Studenten Eingang finden. Nicht zu unterschätzen ist schließlich auch der vom katholischen Gesichtspunkt aus erteilte Unterricht in den Sozialfächern der 76 oberen und 81 unteren Mittelschulen, zum Teil unter Benutzung eigener katholischer Lehrbücher. Auch die katholische Atmosphäre in den 24 Sonderschulen, den 48 Elementarschulen und den 333 Kindergärten dürfte nicht ohne Wirkung auf die japanische soziale Denk- und Empfindungsweise bleiben.

Abschließend sei in diesem Zusammenhang noch die nach dem französischen Vorbild einige Jahre nach Kriegsende begründete katholische *Semaine Sociale* erwähnt, der alljährlich, bisher stets in Tokyo, abgehaltenen katholischen sozialen Woche, mit aktuellen sozialen Zeitproblemen auf ihrem jeweiligen Programm. Bedarf sie auch fernerer Intensivierung und einer zusätzlichen Zugkräftigkeit auf nichtkatholische Kreise, so ist doch mit dieser Institution der Rahmen geschaffen für eine Auseinandersetzung mit den Sozialproblemen des Landes aus katholischer Sicht auf einer der breiteren Öffentlichkeit zugänglichen Grundlage. Jedenfalls hilft diese soziale Woche, das Interesse katholischer Kreise an den Gegenwartsfragen wach zu erhalten.

Die Frage nach den von der katholischen Kirche Japans unternommenen eigentlichen sozialen Aktionen soll nun im folgenden ihre Beantwortung erfahren, und zwar einmal unter dem Aspekt der Sozialaktionen im engeren Sinne, und dann unter dem weiteren der kirchlichen Caritas.

Innerhalb der ersten Gruppe muß zunächst die unter anderer Rücksicht bereits erwähnte Bemühung um die Emigration genannt werden. Im Hintergrund dieser Sozialaktion steht die Auseinandersetzung um die Wege einer Überwindung des Überbevölkerungsproblems Japans. Schon

bald nachdem im August 1945 die amerikanische Okkupation begonnen hatte und ihre auf planmäßige Geburtenkontrolle abzielende Bevölkerungspolitik durchzusetzen begonnen hatte, setzte die katholische Gegenkampagne ein unter der Führung zweier amerikanischer Missionare, der Maryknoller Patres L. Tibessar und W. Kashmitter. Sowohl in der katholischen wie in der Landespresse verkündigten sie ihre auf das Naturrecht gründenden Forderungen auf mehr Lebensraum für die japanische Nation und traten für eine großzügige Auswanderungspolitik ein. Bei dieser mutigen Aktion erfuhren sie die moralische Unterstützung seitens gewisser aktiver Katholiken an maßgebenden Stellen innerhalb der Okkupation und innerhalb gewisser Verwaltungsorgane in ihrer amerikanischen Heimat. Sie versuchten zudem in den Vereinigten Staaten die katholische Öffentlichkeit für diese Aktion zu mobilisieren und unternahmen sogar direkte Schritte bei der Regierung in Washington. Es gelang ihnen weiterhin auch das Verständnis der internationalen Organisationen wie des I.C.M.C. (*International Catholic Migration Committee*) für das Anliegen einer verstärkten japanischen Emigration zu gewinnen und mit der Unterstützung des Heiligen Stuhles ein wohlwollenderes Klima hierfür bei den in Frage kommenden Nationen zu schaffen. Das Ergebnis dieser vom japanischen Episkopat und dem N.C.C.J. energisch unterstützten Bemühungen ist heute in dem katholischen Auswanderungsbüro (*Catholic Migration Bureau*) sichtbar. Gegründet 1948, hat es später unter der Leitung eines japanischen Priesters (Rev. D. Sasaki) der Osaka-Diözese und eines ehemaligen in den mittel- und südamerikanischen Staaten tätig gewesen Diplomaten (Mr. Sakamoto) zweifelsohne nennenswerte Erfolge erzielen können. Außer der Liaison-Tätigkeit bei den japanischen Behörden, besonders beim Wohlfahrtsministerium, besteht seine Tätigkeit in der Beratung katholischer Auswanderungswilliger, in der Durchführung von Vorbereitungskursen für die Auswanderer, im Erteilen verschiedener praktischer Hilfen einschließlich materieller Unterstützung, und in Verhandlungen mit den kirchlichen und sonstigen Organisationen der Immigrationsländer zum Zweck möglichst reibungsloser Eingliederung der Immigranten in das neue Milieu. Moralisch gestützt von der bischöflichen Kommission für Emigrationsfragen, und beraten von dem ständigen Migrationskomitee im N.C.C.J., versucht das katholische Auswanderungsbüro — seit Herbst 1957 als Mitglied des I.C.M.C.! — auf internationaler Grundlage für günstigere Auswanderungsbedingungen zu arbeiten. — Diese katholische Tätigkeit im Interesse der japanischen Nation hat der katholischen Kirche nicht geringe Sympathien der staatlichen Organe, vor allem des Wohlfahrtsministeriums und solche weiter Bevölkerungskreise eingetragen.

An zweiter Stelle muß unter den eigentlichen katholischen Sozialaktionen die JOC und JOCF-Bewegung genannt werden. Es handelt sich hier um die Landesverbände der vom belgischen Mgr. J. Cardijn 1925 gegrün-

deten katholischen Arbeiterjugendbewegung. Ihre Anfänge in Japan gehen auf 1951 zurück unter der Führung des französischen Priesters Murgue (M.F.P), des gegenwärtigen geistlichen Landesbeirates, gleichzeitig Vorsitzenden des ständigen Komitees für Sozialaktionen im N.C.C.J. Der Sitz des Landesverbandes befindet sich in Tokyo. Letzterer zählt in 125 Lokalgruppen etwa 1000 aktive Mitglieder und ein Vielfaches davon an gewöhnlichen Mitgliedern. Das Organ der Bewegung „Neue Welt“ (*Shinsekai*) hat eine Auflageziffer von 21 000. Angesichts der Nichtexistenz einer christlich ausgerichteten Gewerkschaft — eine solche dürfte bis auf weiteres wegen der noch zu geringen Zahl von Katholiken (241 745 unter 92 Mill.!)<sup>9</sup> kaum möglich sein, es sei denn, sie einigten sich mit den auf mehrere Dutzend von Sekten sich verteilenden 285 817 Protestanten<sup>10</sup> — fällt der JOC-Bewegung für die Verbreitung christlicher Sozialprinzipien in japanischen Arbeiterkreisen eine wichtige Rolle zu.

Weiterhin müssen in diesem Zusammenhang noch folgende soziale Einrichtungen Erwähnung finden: Die Einrichtung von zwei Stellenvermittlungsbureaus, eines davon in der Zentrale des N.C.C.J. gelegen, deren Bedeutung angesichts der großen Arbeitslosigkeit im Wachsen begriffen ist; die Einrichtung von drei Studentenzentren zumeist in Großstädten, in der Nähe großer Universitäten, um sozial schwer ringenden Studenten Hilfe zu bieten.

Schließlich soll der Vollständigkeit wegen nicht unerwähnt bleiben die Bemühung des N.C.C.J. um die Besserung der sozialen Lage der in den kirchlichen Institutionen angestellten eigenen Laienkräfte durch korporative Eingliederung in Lebens- und Krankenversicherungen etc.<sup>11</sup>.

Auf dem Gebiet der organisierten Caritas — dem zweiten Aspekt katholischer Sozialarbeit — ist die katholische Kirche traditionsgemäß auch in Japan in besonderer Weise daheim. Sie ist die eigentliche Domäne der Mehrzahl der 78 katholischen Schwesternvereinigungen. Sie ist aber auch das Betätigungsfeld für eine Reihe pfarrlich und überpfarrlich organisierter Vereinigungen der Gläubigen beiderlei Geschlechtes.

Alle kirchlichen karitativen Organisationen sind 1948 in der Dachorganisation „Caritas“ (*Social Welfare*) zentral zusammengefaßt worden. Ihre Bureauzentrale besitzt diese Organisation im Zentralbureau des N.C.C.J. Außer für innerorganisatorische Angelegenheiten sorgt sie für die nötigen Kontakte mit dem Wohlfahrtsministerium einerseits und den anderen öffentlichen Institutionen andererseits.

<sup>9</sup> *Catholic Directory of Japan*. Tokyo 1958, 339. — Alles statistische Material ist, wenn nicht anders vermerkt, dieser Berichtsquelle entnommen, und gilt für das Berichtsjahr 1957.

<sup>10</sup> JCQ 24, 1958, 223 ff.

<sup>11</sup> MB 9, 1955, 764 f; 11, 1957, 74.

Die Statistik für 1957<sup>12</sup> weist folgendes Zahlenbild der karitativen Arbeit der katholischen Kirche in Japan auf: In 21 Krankenhäusern, 8 Lungenheilstätten, 2 Aussätzigenheimen, 2 Spezialheilstätten stehen 3672 Betten und ein Stab von 164 Ärzten und 804 Pflegerinnen zur Verfügung. Im Dienste der ambulanten Krankenpflege stehen zusätzlich 21 Krankenpflegestationen. 4493 Kinder haben in 55 Waisenhäusern Aufnahme gefunden; 439 Kleinkinder in 17 Kinderkrippen; 5593 Kinder in 78 Kinderheimen; 435 alte Leute in 11 Altersheimen. Weitere Hunderte werden betreut in mehreren Mütterheimen, in 16 Sonderheimen, wie z. B. für Verwahrloste etc. Eine Reihe von anderen sozialen Einrichtungen, z. B. 4 Arbeitsheime (*Workshops*), 2 Wohlfahrtszentren (*Social Service Centres*) etc. stehen weiteren Bedürftigen zur Verfügung. — Zu standesmäßigen Zwecken sowohl wie zur Förderung der karitativen Arbeiten sind 540 katholische Ärzte in der katholischen Ärztesgilde und in gleicher Weise die zu mehreren Hunderten zahlreicheren Krankenpflegerinnen in der Krankenpflegerinnengilde zusammengefaßt

Unter den karitativen, für die Pfarrmitglieder bestimmten Vereinigungen ragt, hauptsächlich für die katholische Männerwelt bestimmt, der Verein des hl. Vinzenz v. Paul hervor mit seinen 122 Lokalgruppen und einer Mitgliederzahl von ca. 3000. Seine Arbeit, die regelmäßige in den eigenen Pfarrbezirken sowie die außergewöhnliche in Notstandsgebieten (zufolge der häufigen Naturkatastrophen, wie Erdbeben, Taifune, Feuersbrünste) ist statistisch schwer zu erfassen. Dieser Vereinigung gesellen sich bei die zahlreichen Frauen- und Mädchenvereinigungen in den Pfarreien und katholischen Schulen.

Übersehen darf auch nicht werden die regelmäßige Tätigkeit von Priestern, Schwestern und katholischen Laien in den allgemeinen Krankenhäusern, einschließlich der im allgemeinen gemiedenen Lungenheilstätten; die Arbeit für Blinde und Krüppel und für die Gefangenen. Ist diese Art der Arbeit auch vornehmlich eine solche religiöser Betreuung, so bringt sie gleichzeitig doch mannigfache Gelegenheiten mit sich zur karitativen Fürsorge verschiedener Art.

Um diesen Teil des Berichtes abzurunden, müssen schließlich noch genannt werden Unternehmungen einzelner hervorragender Sozialapostel, wie der kürzlich verstorbenen „Madonna der Lumpensammler“ (der 28jährigen Maria Reiko Kitahara) in der sogenannten „Ameisenstadt“, einem Armenviertel eines Vorortes Tokyos am Sumida-Fluß; oder die im ganzen Land bekannte karitative Tätigkeit des polnischen Franziskanerbruders Zeno<sup>13</sup>. Diesen zwei jüngsten Beispielen auf nationaler Ebene könnten zahllose andere auf lokaler Ebene beigegeben werden. Sie alle stellen, frei von allem gesuchten Pathos, den Heiden das

<sup>12</sup> *Catholic Directory of Japan*. Tokyo 1958, X s.

<sup>13</sup> Zu beiden Beispielen siehe MB 12, 1958, 236.

Christentum als Religion der Liebe vor Augen und tragen zweifelsohne entscheidend bei zur Steigerung des Einflusses der katholischen Kirche auf das japanische Volk — gemäß dem Bibelwort: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.

### III

Nach der Übersicht über die sozial-karitativen Leistungen der katholischen Kirche in Japan schließt sich nun zum Abschluß die Frage an, in welchem Verhältnis diese zu ihren entsprechenden Zeitaufgaben stehen, wie sie eingangs formuliert worden sind.

Für sich selbst betrachtet verdienen sowohl die dargestellte soziale Gesamthaltung der offiziellen Kirche als auch die berichteten Leistungen der verschiedenen sozialen Institutionen der katholischen Kirche in Japan durchaus Anerkennung. Sie stellen immerhin einen nicht geringen Beitrag dar im Gesamt der Bemühungen der christlichen Kirchen, den Erwartungen des japanischen Volkes in dieser Hinsicht gerecht zu werden. Sicherlich sind die sozialen Leistungen der katholischen Missionskirche Japans unter den anderen Missionskirchen, relativ zu der Gläubigenzahl und im Hinblick auf die besonderen Schwierigkeiten des Apostolates, bedeutend. Aber auch im Vergleich mit den sozialen Leistungen der protestantischen Kirchen wie im besonderen auch im Vergleich mit den Leistungen der beiden anderen Religionsgemeinschaften, des Shintoismus und Buddhismus, sind sie beachtenswert.

Quantitativ gewertet mögen sie allerdings gegenüber den Aufgaben, wie Japan sie gegenwärtig zu bewältigen hat, nur wie ein Tropfen Wassers auf einen heißen Stein erscheinen. In dem Geist jedoch, aus welchem sie stammen, und in ihrer qualitativen Eigenart können sie von entscheidendem Einfluß werden auf die sozialen Bemühungen Japans überhaupt, wenn die katholische Kirche bei gleichzeitiger Intensivierung ihrer sozial-karitativen Bemühungen verstände, ihre eigene Grundhaltung und ihren Geist den anderen religiösen Gemeinschaften und weltlichen Instanzen in ihren sozialen Bemühungen mitzuteilen.

Nach den Jahrhunderten einer rigorosen Feudalherrschaft mit ihrer rücksichtslosen Vergewaltigung der elementarsten Menschenrechte des einfachen japanischen Mannes hat Japan um den Preis eines verlorenen Krieges die demokratische Staatsform erhalten mit all den Segnungen, aber auch mit all den Problemen, welche sie mit sich bringt. Wohl ist dem Volke damit endlich Recht und Möglichkeit zu einer menschenwürdigen Existenz auf gleicher Grundlage geworden. Um diese Grundlage der neuerworbenen Rechte und Segnungen zu sichern und zu verankern, bedarf es aber der Einsicht in den Unterbau derselben, nämlich in das Naturrecht mit allen seinen Folgerungen für ein demokratisches Staatswesen.

Hier nun liegt eine erste entscheidende Aufgabe der katholischen Kirche, da die Orientierung am Naturrecht de facto noch kaum in das japanische Bewußtsein eingegangen ist. Im Maße des echten Verständnisses für die Bedeutung des Naturrechtes wie des aufrichtigen Bekenntnisses zu den naturrechtlichen Folgerungen auf die Bezirke des politisch-wirtschaftlich-kulturellen Denkens, dürfte nämlich auch die Sicherung gegeben sein dafür, daß die Errungenschaften der Demokratie, wie sie Japan mit dem Ende des letzten Krieges zu verzeichnen hatte, fortbestehen. Damit dürften auch die Wohltaten der neuen Verfassung, wie sie sich aus der neuen demokratischen Sozialgesetzgebung ergeben, für die Zukunft als gesichert gelten. Gleichzeitig wäre auch die Existenz der katholischen Kirche selbst gesichert und die Verwirklichung ihrer sozialen Mission im Dienste der japanischen und weiterhin im Dienste der asiatischen Menschheit.

Es ist darum außerordentlich wichtig, daß die katholische Kirche ihre geistigen Kräfte in die Auseinandersetzung um das Naturrecht in noch planmäßigerer und intensiverer Weise einsetzt. Hier müßten die katholischen Universitäten sowie die katholischen Gelehrten Japans eines ihrer wichtigsten Aufgabengebiete erblicken. Ist die Grundlage für die Verwirklichung dieser Aufgabe in der Existenz der sozialwissenschaftlichen Fakultäten an den zwei führenden katholischen Universitäten bereits gegeben, so bedarf es doch noch einer bewußteren Teamarbeit aller hierfür in Frage kommenden Kräfte, der Theologen, Staats- und Rechtswissenschaftler und Soziologen unter den katholischen Laien. Sehr erwünscht wäre zu diesem Zwecke die Schaffung eines Institutes, das sich dem Studium der Grundlagen und Auswirkungen des Naturrechtes widmet, etwa nach dem Vorbild desjenigen an der Notre Dame University (South Bend / Indiana USA), in Zusammenarbeit mit ihm und ähnlichen ausländischen Instituten. Diese Aufgabe muß für die katholischen Wissenschaftler als um so dringlicher erachtet werden, als unter den protestantischen Kollegen in den Auffassungen gerade bezüglich des Naturrechtes allzu große Auffassungsverschiedenheiten bzw. Ratlosigkeit und Haltlosigkeit herrschen. Daß erfreulicherweise die offizielle japanische wissenschaftliche Öffentlichkeit die Wichtigkeit eines solchen Studiums anzuerkennen bereit ist, geht z. B. aus der kürzlichen Bewilligung von 500 000 Yen an eine Gruppe junger katholischer Rechtsgelehrter hervor für eine gemeinsame Forschungsarbeit zum Naturrecht.

Was aber die Aufgabe der katholischen Kirche angesichts der zur gegenwärtigen Stunde das japanische Volk so massiv bedrängenden konkreten Sozialprobleme betrifft — nämlich das Problem der Überbevölkerung mit dem daraus sich ergebenden der Geburtenbeschränkung einerseits und das Problem der Industrialisierung mit dem darauffolgenden der Verstädterung andererseits —, so erscheint in der Tat die gegenwärtige faktische soziale Leistung der katholischen Kirche, wie oben dargestellt,

als nur schwacher Versuch eines Beitrages zum Zweck der Überwindung der aufgezeigten Probleme. Was bedeutet auch schon ihre Bemühung um eine Intensivierung der Auswanderung als Mittel, dem Druck eines Bevölkerungsüberschusses zu begegnen, wenn es allen diesbezüglichen Bemühungen Japans nach Beendigung des 2. Weltkrieges zusammen gelungen ist, nur 53 000 Japaner in ausländische Siedlungsgebiete zu entsenden!<sup>14</sup> Diese Maßnahmen erscheinen im Vergleich zu den radikaleren, durch eine systematische, staatlicherseits befürwortete und geförderte Geburtenkontrolle geradezu als rückständig, und auf alle Fälle für die gegenwärtige Bedrängnis als unzureichend. Was will die einige Tausende zählende Bewegung der JOC und JOCF mit ihren christlich-katholischen Grundsätzen und ihrem bescheidenen Verbandsorgan mit einer Auflage von nur 21 000 erreichen unter den 47 Millionen im Arbeitsverhältnis stehenden Japanern, die mit fast 7 Millionen bereits gewerkschaftlich organisiert sind! Insoweit diese katholischen Verbände die sozialpolitischen Forderungen der sehr stark politisch ausgerichteten Gewerkschaften unterstützen, wird ihnen im großen Rahmen der Arbeiterbewegung gewiß nicht ihr Existenzrecht streitig gemacht, im übrigen aber, wie s. Z. nach dem ersten Weltkrieg den „religiösen Sozialisten“ in der Schweiz bzw. den „katholischen Sozialisten“ in Österreich, wenig Einflußmöglichkeit auf die Massen eingeräumt.

Allerdings muß, wenn im Lichte solcher Fragestellungen gesehen, die Leistung der katholischen Kirche, wie sie in den dargestellten und etwaigen anderen einbezogenen sozialen Aktionen zum Ausdruck kommt, als, wenn auch gut gemeint, dennoch ohne entscheidenden Einfluß eingeschätzt werden. Es sei denn, man betrachtet sie in einem „heilsökonomischen“ Licht, in welchem sie katholischerseits doch jedenfalls auch betrachtet werden müßte. Denn richtig gesehen, hat die katholische Kirche ebensowenig wie jede andere Religionsgemeinschaft zur eigentlichen Aufgabe, durch wirtschaftspolitische bzw. wirtschaftstechnische Aktionen in die doch zumeist machtpolitischen Auseinandersetzungen einzugreifen. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die für diese Auseinandersetzungen gültigen, in der Natur des Menschen und der Dinge von Gott grundgelegten und durch seine Offenbarung bekräftigten Grundgesetze als Orientierungsprinzipien theoretisch aufzuzeigen und in gewissen organisierten Formen praktisch glaubhaft vorzustellen. In solchem Lichte besehen also könnten zweifelsohne die in ihrem Ausmaß noch recht bescheidenen Formen katholischer Sozialaktionen sehr wohl eine der Kirche ureigentümliche Aufgabe erfüllen — als „Sauerteig“ nämlich in dem einen Maß „Mehl“....

<sup>14</sup> MB 11, 1957, 384. — „Quid hi inter tantos!“ überschreibt A. F. VERWILGEN den betreffenden Abschnitt seines instruktiven Artikels a.a.O. und zitiert anschließend aus P. H. JOMIN's lesenswertem Artikel „Le Drame Japonais“ in der *Revue de l'Action Populaire*, Paris 1954, 259—273.

Was scheinbar nottut, ist, daß dieser Sauerteig mit dem ganzen Maß Mehl wirklich in Kontakt kommt. In dieser Hinsicht erscheint es notwendig, daß die katholische Kirche Japans kraft ihrer Herkunft, Geschichte und Sendung mit einem einmalig beispielhaften Mut aus der ghettoartigen Enge ihrer jetzigen Existenz heraustritt, um auf der Ebene der Religionsgemeinschaften, und zwar zunächst im Gespräch mit den protestantischen Kirchen und dann in Gemeinschaft mit ihnen im Gespräch mit den beiden anderen Religionsgemeinschaften, den Shintoisten und Buddhisten, auf die Basis der gemeinsamen Überzeugung von der absoluten Notwendigkeit der sozialen Gerechtigkeit als Grundlage jedes gesunden Gemeinwesens zu gelangen. Keine der religiösen Gemeinschaften in Japan ist zu dieser Initiative so berufen wie die katholische Kirche. Sie besitzt ja in den Weisungen der Päpste seit Leo XIII. das geistige Rüstzeug für die Erfüllung ihrer Aufgabe. Gleichzeitig stehen ihr für diese Berufung die Erfahrungen der gesamten katholischen Kirche zur Verfügung. Für ihre Bemühungen auf nationaler Ebene aber darf sie, wie keine der anderen Religionsgemeinschaften, mit der verständnisvollen Hilfe der internationalen katholischen Organisationen und über diese mit jener der internationalen Organisationen überhaupt rechnen. Auch das Prestige, Teil der Weltkirche zu sein mit einem eigenen diplomatischen Vertreter des Heiligen Stuhles in Tokyo und der japanischen Nation am Vatikan, kommt ihr ebenfalls zugute.

Was von der katholischen Kirche also erwartet wird, ist, daß sie bei voller Intensivierung ihres Sozialprogrammes den Mut aufbringt zu neuen Formen ihrer Existenz innerhalb des Gremiums der japanischen Religionsgemeinschaften, — den Mut zu neuen Formen eines Miteinander mit ihnen in ihrer gemeinsamen geschichtlichen sozialen Aufgabe. Aus einer gemeinsamen „Front“ der Religionsgemeinschaften im Dienste der sozialen Gerechtigkeit könnte eine entscheidende Wende herbeigeführt werden, — zunächst im inner-sozialpolitischen Raum Japans und in ihrer Auswirkung auch auf den gesamten ostasiatischen sowie internationalen Raum. Denn es scheint ja für die Einsichtigen kein Zweifel darüber zu bestehen, daß die gegenwärtigen massiven sozialwirtschaftlichen Bedrängnisse Japans sich wirksam nur auf internationaler Ebene werden lösen lassen. Japan und mit ihm dem fernen Osten, welcher zur Zeit vor jenem Experiment steht, von dessen fatalen, demoralisierenden Auswirkungen einer mit der Industrialisierung einhergehenden Technisierung fast aller Lebensbezirke Europa und die von ihm abhängigen Teile anderer Kontinente sich so mühsam zu befreien versuchen, könnte so eine Wiederholung dieser Auswirkungen erspart bleiben.

Die oben von der katholischen Kirche geforderte Initiative könnte sehr wohl diese Kettenreaktion auslösen.

## KLEINE BEITRÄGE

### AUJOURD'HUI L'AFRIQUE

*Kritische Gedanken zu einem zu wenig kritischen Buch\**

von R. J. Mohr

Dr. Aujoulat, ein in Afrika geborener französischer Arzt, der mehr als zwanzig Jahre in Kamerun gelebt, sich als Politiker für die Schwarzen eingesetzt und das Laienapostolat „Ad Lucem“ in Frankreich begründet hat, zeichnet in diesem Buche ein Bild der heutigen, äußerst problematischen Situation in Afrika auf politischem, kulturellem, wirtschaftlichem, sozialem und religiösem Gebiet, natürlich hauptsächlich in den französischen Kolonien. Zugleich legte er seine Auffassungen darüber dar, wie diese Probleme gelöst werden könnten.

Allerdings muß gleich angemerkt werden, daß auch dieses Buch, wie fast alle derartigen Publikationen, unter „Afrika“ den verhältnismäßig kleinen Teil des Erdteils versteht, der längs der europäischen Straßen liegt, von dem man nicht wüßte, ob man ihn zu Afrika oder Europa rechnen sollte, wenn seine Menschen nicht schwarz wären — so sehr haben die Menschen dort ihr afrikanisches Gesicht verloren und sich europäisch maskiert. Der riesige Raum, der den „Busch“ und das islamitische Afrika umfaßt, wird kaum erwähnt, als ob er für die künftige Geschichte Afrikas nicht in Frage käme.

Auch bei A. kommt eben die Sicht auf die Problematik Afrikas aus einer einseitig europäischen, d. h. letzten Endes kolonialistischen Position nicht heraus. Wir erfahren eigentlich nur, wie der Europäer die Probleme Afrikas sieht und wie er die Dinge dort von sich aus rational-zweckbewußt zu lenken und zu normen gedenkt, ohne daß im positiven Sinne eigentlich Notiz genommen würde von der Existenz eines großen Teiles der afrikanischen Bevölkerung, von ihrer kulturellen, sozialen, ökonomischen und besonders psychologischen und religiösen Situation, von ihrer Stellung gegenüber den modernen Fragen, von ihrem Unrecht auf die freie und unbeeinflusste Ordnung ihres Lebensbereiches.

Wenn ich sagte, es sei der Europäer, der nur von seiner Sicht aus die Dinge in Afrika rational regeln wolle, dann muß ich allerdings die Einschränkung machen, daß der neue Kolonialismus das mehr indirekt tut auf dem Wege über eine Hilfsarmee von europäisierten Schwarzen, auf die er sich, auf politischem Gebiete zwar nur mit Vorsicht, um so sicherer aber auf ökonomischem und kulturellem Gebiete als auf devote und linientreue Diener verlassen kann. Diese neue Rasse in Afrika, die man etwa mit den Negern in Amerika vergleichen könnte, sind die „Afrikaner“ der Publikationen von der Art wie das vorliegende Buch. Es sind die in den französischen Kolonien sog. „Évolués“, im allgemeinen schlecht erzogene Kinder einer schlecht beratenen Kolonisation, die alles andere eher als Afrikaner herangebildet hat.

\* L. AUJOULAT: *Aujourd'hui l'Afrique*. Coll. „Église Vivante“. Castermann, Paris 1958, pp. 400, bfr. 120,—.

Diese Menschen ohne Volkstum und ohne echte Volksgemeinschaft könnte man die ersten Vertreter eines nicht nach dem Bilde Gottes, sondern nach der ratio der alles normierenden amerikanisierenden menschlichen Planung geschaffenen, farb- und charakterlosen Allerweltsmenschen bezeichnen. Diese Planung geht darauf aus, durch absolute Technisierung und Maschinisierung die Erde zum diesseitigen Paradies eines seelen- und kulturlosen Roboters der Zukunft zu machen, der ganz herausgelöst ist aus der Naturordnung Gottes.

Aus den schwarzen Évolués soll nun in Afrika durch intellektuelle Hochzucht eine ganz europäisierte Elite geformt werden, und diese soll die Umbildung Afrikas nach dem Vorbilde Amerika—Europas in die Hand nehmen, natürlich nicht frei, sondern unter einer Empire-, Commonwealth- oder Uno-Abhängigkeit von den weißen Interessenblöcken politisch-wirtschaftlich-zivilisatorischer Art, dieser typischen Menschennutzung unseres imperialistischen 20. Jahrhunderts.

Das ist die Lösung, die A. für Afrika in diesem Buche vorzuschlagen hat. Allerdings billigt er dabei Afrika noch zu, daß es zu diesem Europäisierungsprozeß etwas beisteuern könne von seinen eigenen Werten. Diese aber fallen gegenüber den unendlich viel größeren materiellen Werten, die der Weiße zu bringen hat, nur ganz wenig ins Gewicht. Außerdem ist nicht abzusehen, wie die Évolués, die von echt afrikanischem Wesen und afrikanischer Kultur nicht an sich haben, Werte weitergeben sollen, die sie nicht besitzen und nicht kennen.

Zweifellos muß es zu einem solchen Geben und Nehmen zwischen Europa und Afrika kommen. Aber dabei muß nicht nur Gleichberechtigung unter den Partnern herrschen, sondern das Schwergewicht muß bei Afrika liegen, um das es ja geht, ferner muß auf der afrikanischen Seite der wirkliche Afrikaner als Partner stehen und nicht der schwarze Europäer. Ganz besonders aber darf ein solcher Austausch nicht in der für unsere Zivilisation so typischen mechanistisch-materialistischen Art versucht werden, die für die geistige und organische Struktur der Kulturen und darum für die Gesetze echter kultureller Wandlungsvorgänge kein Gespür hat.

Was die Kulturstruktur bestimmt, ist das jeweilige Welt- und Menschenbild. A. sieht nun wohl, daß Afrikas Welt- und Menschenbild wesenhaft sakral-religiös ausgerichtet ist, während das heutige abendländische Welt- und Menschenbild wesenhaft profan und gottlos orientiert ist (das Christentum spielt ja im Abendlande in der Praxis keine Rolle mehr). Wenn A. trotzdem glaubt, daß zwischen diesen konträren Gegensätzlichkeiten eine innere Verbindung möglich sei, dann geht das neben seinen politischen Bindungen vor allem darauf zurück, daß er weder ethnologisch noch religionswissenschaftlich geschult ist.

Hätte er diese Schulung genossen, dann wüßte er, daß dem wirklich afrikanischen Menschen das Empfinden für großräumige, zu politischen und ökonomischen Zwecken rational planend geschaffene künstliche Gesellschaften und Staaten abgeht. Er wird sich darum nie als Afrikaner fühlen, sondern als organisches Glied dieses oder jenes historisch gewachsenen, organisch strukturierten Clans oder höchstens Stammes. Über alle imperialistische Großstaaterei afrikafremder Elemente hinweg hat sich der echte Afrikaner im Laufe seiner vergangenen Geschichte dieses Sozialgefühl bewahrt und lebt der wirklich afrikanische Mensch auch heute noch in den heidnischen und islamitischen Gebieten in der warmen Geborgenheit solch kleinster, auf einem organisch-selbstverständlichen Zusammengehörigkeitsgefühl beruhenden Gemeinschaften, die ihre Fähigkeit zur Schaffung und Erhaltung echter Kultur, Religion und Moral und zur Abwehr des Imperialismus in Jahrtausenden bewiesen haben. Von einem politisch-

wirtschaftlichen Interessenraum „Afrika“ und von „Afrikanern“ wissen nur politisch berechnende Europäer und von ihnen politisch geschulte Évolués.

In Zusammenhang damit steht, daß A. als Nicht-Ethnologe den Wesensunterschied zwischen der echt afrikanischen und der europäischen Sozialorganisation nicht sieht. Er erfährt nicht die Eigenart der in Afrika so verbreiteten und für Afrika so bedeutsamen unilateralen Sozialordnung gegenüber der in Europa fast allgemein gewordenen bilateralen Ordnung. Darüber hinaus ahnt er nicht einmal, daß Wesen und Funktion der unilateralen Ordnung durch Mythos und Kult, also durch Religion, bestimmt sind. Von diesen entscheidenden Dingen wissen aber auch die meisten Évolués infolge ihrer rein europäischen Erziehung, meist sogar in Internaten, herzlich wenig oder gar nichts.

Weil auch A. diese Dinge nicht kennt, kann er etwa die verallgemeinernde Behauptung wagen, in Afrika bleibe die Frau als Eigentum ihres Gatten auch nach dessen Tode an seine soziale Gruppe gebunden. Das ist nur der Fall bei den verhältnismäßig wenigen bilateralen Stämmen, die es in Afrika gibt, und bei den unilateralen, bei denen die alte Sozialordnung nicht mehr intakt ist. Bei sehr vielen Stämmen Afrikas aber bleibt die Frau auch nach der Heirat Glied ihres ursprünglichen Sozialverbandes. Sie geht nicht in den Verband ihres Mannes über und kehrt nach dessen Tode zu ihrer angestammten Gruppe zurück, wo sie selbst auch begraben wird. Wer über soziale Probleme schreibt, müßte erst die soziale Situation gut studieren.

Dasselbe gilt für jeden, der über Fragen der Missionierung schreibt oder spricht. Das dürfte grundsätzlich niemand tun, der nicht in den Grundfragen allgemeiner und spezieller Religionswissenschaft ausgezeichnet versiert ist, genau so, wie niemand es wagen sollte, ohne diese Schulung praktisch als Missionar oder Missionshelfer zu arbeiten. Diese eigentlich selbstverständliche Vorbedingung wird aber bei der Heranbildung dieser Menschen fast vollkommen vernachlässigt.

Weil ihm eine solche Vorbildung fehlt, kann A., wie viele rein europäisch denkende Missionare, die Grundaufgabe der Mission in einer möglichst der europäischen angeglichenen, intellektuellen Trainierung der Schwarzen durch Schulen aller in Europa eingeführten Systeme sehen. Dadurch soll aus den Évolués eine schwarze katholische Elite geformt werden, die dann mit den Priestern ganz in der Art der europäisch aufgezogenen katholischen Aktion zusammenarbeiten soll. Es verspricht bei diesen Plänen nicht, daß die tatsächliche Entwicklung ganz anders verläuft. Diese Elite nimmt nämlich in den europäischen Schulen, in Europa selbst oder in Amerika oder in Afrika, in denen von Gott höchstens im Religionsunterricht rein theologisch gesprochen wird, einen derart materialistischen, diesseitig rationalistischen und vielfach atheistischen Geist in sich auf, daß sie nicht daran denkt, ihr Leben auf eine religiöse Arbeit auszurichten. A. sieht nicht, daß diese Entwicklung mit Notwendigkeit folgt aus unserer westlichen Weltanschauung, deren wirksamste Verbreiterin unsere Schule ist, auch wenn sie das Etikett „Christlich“ an sich trägt.

Es ist das eine Weltanschauung, die auf einem profan-materialistischen Diesseitskult beruht und die jede Verbindung mit Religion verloren hat. So fallen bei uns Weltbild und Glaube, Weltanschauung und Religion auseinander. Im alten „heidnischen“ Afrika aber sind Weltanschauung und Religion ein Ding.

Auch A. betont, daß es verkehrt wäre, diese materialistische Weltanschauung nur im russischen Kommunismus wirksam zu sehen und nicht auch in unserer westlichen Welt. Trotzdem ist er wieder zu viel Politiker, um den politischen und weltanschaulichen Aspekt des Kommunismus reinlich auseinander zu halten,

eine Art der Betrachtung, die von politisch interessierten Kreisen oft mit Absicht gefördert wird zum Schaden für die Religion. Wo sich Kommunismus in Afrika bemerkbar macht, da spricht man sofort vom Untergrundwirken der Sendlinge Moskaus. Wer sich aber die Dinge ohne Vorurteile sachlich anschaut, sagen wir etwa in Algerien, wo zweifellos der Kommunismus stark ist, der wird sehr bald feststellen, daß dieser Kommunismus zusammen mit dem damit verbundenen schrankenlosen Materialismus und Atheismus nicht etwa aus Rußland stammt, sondern ganz original aus den Fabriken in Frankreich, in die man die Algerier als Arbeiter mit recht materialistischen Ködern gelockt hat, und daß Frankreich da nur erntet, was es selbst gesät hat.

Bei der Trennung von Weltanschauung und Religion, welche die religiöse Situation des „christlichen“ Abendlandes bestimmt, liegt die Problematik der Mission in Afrika wie in der ganzen Welt, da ja die Mission das Christentum, mit dieser seiner europäischen Situation gekuppelt, importiert. So ist diese Problematik komplizierter als A. das sieht, insofern als er die religiöse Situation des Abendlandes im Prinzip bejaht.

Vordringlich steht im Vordergrund die höchst dringende Frage: Wird das Christentum in der Zukunft auch in Afrika nur als Religion auftreten neben einer unreligiös gewordenen Weltanschauung? Oder aber: Wird es der Mission gelingen, hier die bestehende Verbindung von Weltanschauung und Religion zu erhalten und das Ganze nur einfachhin zu verchristlichen? Wird die Mission so die für die Kirche wahrhaft schicksalsentscheidende Aufgabe lösen, in einem Teile der Erde eine wirklich vital christliche Welt aufzubauen, aus der heraus sich vielleicht ein Sauerzeug zur Missionierung Europas entwickeln könnte?

Ohne Zweifel kann eine solche Aufgabe nur gelöst werden durch eine ganz und gar organische Einpflanzung des christlichen Glaubens- und Kultgutes in das Vorhandene, das übrigens hervorragende Ansatzpunkte dazu bietet. Diese findet man allerdings nur, wenn man sich liebevoll und positiv darum bemüht. Ein solches organisches Einpflanzen, das nicht zerstört, sondern veredelt und vollendet, kann aber unmöglich geschehen durch *Évolués*, auch *Priester-évolués*, die vom vorhandenen einheimischen religiösen Gut meist noch weniger kennen als die Europäer und es für verächtlich halten, sich damit näher zu beschäftigen, weil es höchstens etwas für „Buschneger“ sei. Ein wirklich organisches Einpflanzen ist weiterhin unmöglich, wenn die Missionierung nicht eine geradezu revolutionäre Elastizität annimmt, die ihrer augenblicklichen Schicksalsstunde gerecht werden kann. Und das ist nur möglich, wenn erstlich praktisch verwirklicht wird, was nach Aujoulat's Zitat der frühere Bischof von Duala vor seinem Tode forderte: *un rajeunissement des méthodes et l'élaboration d'une chrétienté nouvelle* (310).

A. ahnt eigentlich ziemlich deutlich diese Grundproblematik der Missionierung Afrikas. Aber er denkt seine Gedanken nicht tief und konsequent genug durch, offenbar weil er als Politiker gewisse Hemmungen dabei hat. Die vollkommen selbständige Verarbeitung von ihm selbst beobachteter Tatsachen ist überhaupt nicht seine starke Seite. Er läßt lieber andere für sich schöpferisch denken und verschanzt sich hinter Zitaten aus deren Reden und Schriften. So gelingt es ihm nicht, neue und fruchtbare Gesichtspunkte für die Missionierung vorzubringen, die dazu führen könnten, die Mission wirklich von allem Kolonialismus zu befreien.

Auch auf anderen Gebieten bringt A. viele wertvolle und treffende Feststellungen vor. Aber liest man einige Seiten weiter, dann hat man den Eindruck, als sei das alles gar nicht so ernst gemeint gewesen. Man vermißt — vielleicht

ist das die Schwäche aller Politiker — die klare Linie und den eindeutigen persönlichen Standpunkt, den man in einem Buche erwartet, das zu einer Kollektion gehört, die sich „Église Vivante“ betitelt. A. urteilt überall nicht einzig und allein als Christ und Katholik, sondern zugleich und zuviel auch als Franzose und Politiker. So geht es ihm bei der Beurteilung der Probleme Afrikas nicht allein um die Interessen des Evangeliums, sondern auch noch um national-kolonialistische und wirtschaftliche Interessen, vor allen Dingen Frankreichs. Dabei soll ihm in keiner Weise seine gute Gesinnung gegenüber den Schwarzen abgesprochen werden. Aber auch A. kann sich nicht freimachen von unseren materialistischen westlichen Vorstellungen, daß Glück und Heil des Menschen in der Erhöhung seines materiellen Lebensstandards lägen, und daß die amerikanisch-europäische Lebensform das Ideal für den Menschen überall, auch in Afrika, darstelle; daß man darum schließlich und endlich den so zufriedenen Menschen im afrikanischen Busch klar machen müsse, daß sie mit ihrem niedrigen, „unterentwickelten“ materiellen Lebensstandard eigentlich doch recht unglücklich und unzufrieden sein müßten.

Wohl sieht A. deutlich auch die großen Mängel des amerikanisch-europäischen Lebensstils, die sich besonders auf moralisch-religiösem Gebiete auswirken. Aber er sieht nicht, daß dieser Lebensstil aus innerer Notwendigkeit, aus seinen innersten Tendenzen heraus die Ausrichtung des Menschenlebens auf Gott und das ewige Leben stören bzw. zerstören muß. Es ist ein Kennzeichen unserer Zeit, daß man aus Unentschiedenheit zu gleicher Zeit verschiedene Standpunkte einzunehmen versucht, die sich eigentlich konträr ausschließen, um wenigstens das Experiment zu machen, zwei Herren zugleich zu dienen.

Nein, es muß klar und deutlich gesagt werden: Daß für die Menschen Afrikas überhaupt eine Problematik entstehen konnte, die ihre Existenz bedroht, das liegt nur daran, daß der Europäer, ohne Beachtung der primitivsten Menschenrechte, in die ganz religiös orientierte Welt der afrikanischen Menschen seine ganz profan ausgerichtete Zivilisation und Denkweise hineingetragen hat mit allen damit verbundenen zügellosen individualistischen Süchten.

Würde A. die gesamte Problematik des heutigen Afrika nur von diesem Standpunkt aus beleuchten, dann hätte sein Buch statt 400 Seiten mit vielen Wiederholungen, Widersprüchen und Ableitungen an den Rand des Phrasenhaften vielleicht 200 Seiten, aber mit einer klaren weltanschaulichen Linie, die ausgerichtet wäre an dem einzigen, das die absolute Lebens- und Denknorm für den Christen bedeutet, am Evangelium. So könnte dieses Buch eine viel tiefere, fruchtbringendere und wirklich klärende Wirkung ausüben.

#### VON DER BRITISH AND FOREIGN BIBLE SOCIETY

In dem großen und großartigen Heim der British and Foreign Bible Society in London (146 Queen Victoria Street) wurden mir im August 1958 wichtige Berichte geschenkt, so zunächst der 295 S. starke *The Hundred and Fifty-first Report of the British and Foreign Bible Society for the year ending December 31, 1955* (London). Dieser Bericht bringt alles Wichtige über die Society, ihre Mitglieder, ihren Vorstand, ihre Repräsentanten in aller Welt, ihre Tätigkeit in den verschiedenen Missionen, die nationalen Bibelgesellschaften, die Finanzen etc., eine Liste der neuen Übersetzungen, Liste der Sprachen und etwaigen Übersetzungen in diese. Beigegeben sind Sprachenkarten, d. h. Karten der verschie-

denen Länder, auf denen die Namen der Sprachen in Rot angegeben sind. Neben diesem Bericht gibt es "The Popular Report of the British and Foreign Bible Society 1958" unter dem Titel *Worlds Apart* von JAMES M. ROE (London 1958, 123 S.), der ebenfalls sehr viel über die Tätigkeit der Gesellschaft enthält und auch Grundsätzliches über die Motive und Ziele der Gesellschaft bringt. Schließlich schenkte man mir das Werk *The Gospel in Many Tongues*. Specimens of 826 Languages in which The British and Foreign Bible Society has published or circulated some portion of the Word of God (London 1956), das aus allen Übersetzungen von Bibeln und Bibelteilen einen Abschnitt bringt, und zwar in der Schrift, in der die Übersetzungen erschienen sind. Beigegeben ist eine Liste der Sprachen und Dialekte, der Druckbuchstaben und der Ausdrücke für „Gott“. Nachgesandt wurde mir noch eine „Special Issue on the Bible in The Roman Catholic Church“ des *Bulletin of the United Bible Societies* (No. 34. 2nd Quarter 1958), eine ausgezeichnete Orientierung über das Kapitel „Katholische Kirche und Bibel“.

Thomas Ohm

## AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS

### NOCH EIN EHEFALL AUS DEN MISSIONEN

von G. Oesterle

Am 9. Oktober 1956 wurde in einer Konferenz von Missionaren folgender Ehefall behandelt: Coris, noch im Katechumenat, beabsichtigt, nach seiner Taufe Aligail, noch Heidin, zu heiraten — in der Hoffnung, sie dem katholischen Glauben zuzuführen. Aber Aligail hatte einen eigenartigen Lebenslauf. Zuerst war sie rechtmäßige zweite Gattin des Vaters von Coris, also Coris' Stiefmutter; sodann war sie rechtmäßige Gattin des Onkels von Coris; endlich heiratete sie den Großvater von Coris, jedesmal nach dem Tode der ersten Frau. Also war Aligail mit Coris dreimal verschwägert: im ersten Grade der geraden Linie als seine Stiefmutter; im zweiten Grade, berührend den ersten in der Seitenlinie, durch die Ehe mit dem Onkel; im zweiten Grade gerader Linie durch die Ehe mit dem Großvater. Die große Frage der Konferenz war nun diese: Wenn Coris getauft ist, besteht dann noch das dreifache Ehehindernis der Schwägerschaft?

Der Präses der Konferenz erklärte: „Die Frage ist gelöst durch can. 97 § 1 des Codex, verglichen mit can. 1015 § 1. Der erste Kanon lautet: *'Affinitas oritur ex matrimonio valido sive rato tantum sive rato et consummato.'* Can. 1015 § 1 definiert *matrimonium ratum* als *matrimonium baptizatorum validum*. Nicht zu verwundern, wenn die neueren Kanonisten in diesem Sinne die Schwägerschaft auffassen. Die Schwägerschaft entsteht nur aus einer vollchristlichen, d. h. sakramentalen Ehe, gleich ob sie vollzogen oder nicht vollzogen ist. Der berühmte römische Kanonist SILVIO ROMANI meint: *'Nefas nobis est super verbis hariolari'*, d. h. vom Wortlaut des can. 97 § 1 abzuweichen.“

Da fiel ein belgischer Kapuziner in die Rede: „Mein Ordensbruder P. G. MICHELS schrieb bereits 1925 im *Jus Pontificium* (V 124—159) einen Artikel: „De vera impedimenti affinitatis natura“ und stellte die Ansicht unseres Präses als *certa* dar. Er zitiert für seine Ansicht nicht weniger als 12 Autoren, darunter LEITNER, VERMEERSCH, CAPPELLO.“

Ganz bescheiden fragte P. Servatius: „Darf ich mir eine Bemerkung erlauben? Es ist richtig, daß mein Mitbruder, P. MICHELS, mit aller Energie seine Ansicht vertritt, auch gegen die beiden Juristen OJETTI und WERNZ-VIDAL, die so großen Anteil an der Kodifikation hatten. Aber am Schluß seiner Abhandlung bricht er trotz des „*certum, certissime*“ zusammen und erkennt der gegenteiligen Ansicht eine solche Probabilität zu, daß aus dem *certum* ein *dubium juris* wird mit Anwendung von can. 15. Wenn wir nun schon bei den Kapuzinern sind, so muß ich erklären: Mein Mitbruder P. TIMOTHEUS SCHÄFER vertrat in der 8. Auflage seines *Eherechts* (1924) die Ansicht: ‚Aus jeder gültigen Ehe, ob christlich oder heidnisch, entsteht das Band der Schwägerschaft.‘ Diese Ansicht von P. SCHÄFER vertritt OJETTI im folgenden Jahre im *Jus Pontificium* (5, 1925, 71—76) unter dem Titel „*Ex infidelium matrimonio an affinitas oriatur.*“ OJETTI bemerkt etwas spitz: Selbst die heidnischen Rechtsgelehrten des alten Römerreiches ließen aus Sklavenverbindungen, die ehelichen Charakter trugen, das Hindernis der Schwägerschaft entstehen. Und wir Katholiken nur aus der sakramentalen Ehe? Ist das richtig?“

„Die Ansicht von P. SCHÄFER, die auch OJETTI vertritt, scheint mir ganz vernünftig zu sein“, erwiderte P. Franz Xaver. „Aber ich habe eine Schwierigkeit: Wie kommen wir an der Legaldefinition des can. 97 § 1 vorbei?“

„Da müssen wir einen wunden Punkt des Codex berühren“, meinte P. Beat, der in Rom am Institut S. Appollinare den Dr. in utroque gemacht hat. „Der Codex hält eine Legaldefinition nicht immer aufrecht. Wohl das klassischste Beispiel ist dies: Nach can. 331 § 1 n. 1 muß der Bischof sein: ‚*natus ex legitimo matrimonio*‘; can. 1015 § 3 bestimmt: ‚*Matrimonium inter non baptizatos valide celebratum dicitur legitimum.*‘ Also muß ein Bischofskandidat das Kind zweier heidnischer Eltern sein! Ist das nicht absurd? Nehmen Sie noch can. 1075 n. 1 und n. 2; hier ist die Rede von Ehebruch ‚*perdurante legitimo matrimonio*‘. Das Ehehindernis gilt doch nur für Christen, nicht für Heiden. Also Vorsicht mit den Legaldefinitionen des Codex! Zudem bemerkt CHELODI in seinem Traktat über die Ehe: Die alten Kanonisten sprachen auch bei heidnischen Ehen vom *matrimonium ratum, ratum et non consummatum*. Ja, Päpste wie Innozenz III. und Honorius III. sprechen vom *sacramentum matrimonii* bei heidnischen Ehen. Bei der Definition des can. 97 § 1 müssen folgende Elemente berücksichtigt werden: Can. 97 § 1 berücksichtigt nur die ‚*persona in Ecclesia Christi cum omnibus christianorum iuribus et officiis*‘. Dies ergibt sich klar aus dem Kontext. Das zweite Buch des Codex, *De Personis*, schickt dem ersten Teil: *De Clericis* als Einleitung can. 87—107 voraus. All diese Canones handeln von Christen. Von Ungetauften ist keine Rede; also ist auch can. 97 § 1 nur von Getauften zu verstehen. Aber, so kann man mit Recht fragen, wozu der Zusatz: ‚*sive rato tantum, sive rato et consummato*‘? Der Zusatz erklärt sich aus dem alten Rechte. Bis zum achten Jahrhundert galt wie im römischen Rechte und wie in unseren modernen Gesetzbüchern, so auch im Kirchenrecht die Ehe als Quelle der Schwägerschaft; erst später wurde der eheliche Verkehr als Ursache der Schwägerschaft betrachtet (*matrimonium consummatum*); nachdem einmal der Verkehr zwischen Mann und Frau als Schöpfer der Schwägerschaft betrachtet wurde, gingen unsere Gelehrten im Streben, möglichst viel Ehehindernisse zu schaffen, weiter, trennten den Verkehr los von der Ehe und schufen ein neues Hindernis der Schwägerschaft, den außerehelichen Verkehr. Dadurch wurde der berühmte und berüchtigte ‚*casus perplexus*‘ geschaffen. Der Bräutigam beichtete kurz vor der Ehe, ohne Ahnung, mit der Mutter, Schwester, Nichte usw. der Braut verkehrt zu haben.

Damit war er mit der Braut verschwägert und sollte in einer Viertelstunde heiraten. Der Beichtvater mußte ihm sagen: ‚Zwischen Dir und der Braut ist ein trennendes Ehehindernis.‘ Das neue Recht kehrt nun zum ursprünglichen Begriff der Schwägerschaft zurück: ‚*Affinitas oritur ex matrimonio valido*‘ (can. 97 § 1). Um nun den Gegensatz zum alten Recht hervorzuheben, wurde der Zusatz gemacht: ‚*sive ex rato tantum*‘, d. h. ein ehelicher Verkehr wird nicht mehr erfordert.“

„Aber das *matrimonium consummatum* spukt immer noch in manchen Köpfen, so z. B. bei WERNZ-VIDAL in seinem Traktat über die Personen und über die Ehe“, meinte P. Honorius. „WERNZ-VIDAL vertritt nämlich die Ansicht: Die Schwägerschaft entsteht aus jeder sakramentalen Ehe; aus der nicht-sakramentalen Ehe nur, wenn sie vollzogen ist.“

„Mein berühmter Landsmann, Professor MOERSDORF“, erwiderte P. Theodosius, „vertritt eine vierte Ansicht und hält sie für die bestbegründete: Die Schwägerschaft wurzelt zunächst in der sakramentalen Ehe, sodann in der Ehe zwischen einem Getauften und Nichtgetauften, aber keineswegs in der Ehe zwischen zwei Heiden. Che Babilonia! würde da ein gewisser römischer Prälat ausrufen.“

Nun erhob sich P. Faustus mit der Erklärung: „Was sagen denn die Autoren des alten Rechtes? Nach can. 6 müssen wir doch das alte Recht befragen. Die Autoren, soweit sie vor dem Codex geschrieben haben, vertreten die Ansicht: Die Heiden sind, sobald sie zum christlichen Glauben übertreten, an jene Ehehindernisse gebunden, die auf Blutsverwandtschaft oder Schwägerschaft beruhen; so z. B. LEITNER: *Eherecht* (1902), 235; SCHNITZER-WEBER: *Die kanonischen Ehehindernisse*, 418 u. a.“

„Hat denn die römische Kurie sich noch nicht in dieser Frage geäußert? Schon in den ersten Jahren nach dem Codex frug ein Missionar bei einem Kanonisten in Rom an und machte auf die große Bedeutung dieser Frage für die Mission aufmerksam. Der Gelehrte in Rom meinte: ‚Es ist kein Grund vorhanden, an der Kurie um Auskunft zu bitten.‘ — „Soviel ich weiß“, sagte P. Ludgerus, „hat sich Rom noch nicht offiziell mit der Frage beschäftigt. Aber vor dem Codex hat sich sowohl das hl. Offizium, wie die Propaganda mit der Frage auseinandergesetzt. In der Instruktion des hl. Offiziums an den Erzbischof von Quebec in Kanada vom 24. 9. 1824 lesen wir folgende Worte: ‚*Contrarium autem dicendum est in secundo casu, nempe si Paulus contraxit cum Balbina absque apostolica dispensatione super disparitate cultus; tunc enim nullum et irritum fuit matrimonium, ac si contractum non fuisset, et ipsa Balbina post baptismum impedimento ligaretur affinitatis. Nec refert, quod Balbina, cum carnaliter cognita fuit a Demetrio, adhuc in infidelitate versaretur, atque idcirco ecclesiastico non subiceretur impedimento; distingui nempe debet affinitas ‚in se ac physice spectata‘ ab impedimento affinitatis. Porro affinitas etiam ab infidelibus contrahitur, quia etiam inter infideles verum est, quod vir et mulier per carnalem copulam una caro efficiuntur. Itaque ut habetur in Cap. Fraternitatis 35, quaest. 10: ‚si una caro fuerint, quomodo poterit aliquis eorum propinquus uni pertinere, nisi pertineat alteri?‘ Igitur quia Paulus pater pertinet ad Demetrium filium, pertinere dicendus est et ad Balbinam, ac Balbina, quia una caro effecta est cum Demetrio, pertinere Paulo. Id tantum est discriminis, quod affinitas ecclesiasticum non parit infidelibus impedimentum; fidelibus autem parit. Quapropter cum per baptismum non tollatur a Balbina eius iam physice contracta*

cum Paulo affinitas, haec ipsa affinitas radicaliter in ea inhaerens, quae eidem infideli impedimento non erat ad contrahendum, impedimentum evadit post baptismum quo subdita fit ecclesiae, eiusque proinde legibus subiecta; impedimentum autem utique in primo gradu et quidem in linea recta, quia in tali se gradu et linea Paulus pater et Demetrius filius, et affinitatis gradus a gradibus desumuntur consanguinitatis. Species facti haec fuit: Paulus viduus christianus Balbinam infidelem duxit in uxorem, quae in numero christianorum cooptari cupit, ut cum ipso matrimonium christiano more contrahat. Interim Demetrius Pauli filius ex priore uxore proveniens declarat, se rem habuisse cum Balbina. Quaeritur an ex huiusmodi copula cum muliere infideli resultet impedimentum affinitatis in primo gradu.' (*Fontes CJC*, vol. IV n. 866 ad 2, pag. 149.) Ähnlich äußert sich dieselbe Kongregation am 20. 9. 1854 und 9. 12. 1874. (I. c. n. 928; n. 1036, 18) und die Propaganda am 23. 8. 1852 (I. c. vol. VII n. 4835 ad 3).“

„Alles ruht!“ sagte lächelnd P. Robertus. „Aber diese Entscheidungen sind alle aus dem alten Rechte; das neue hat aber vollständig das Fundament für die Schwägerschaft geändert. Was nützen uns die alten Texte?“ — „Sehr viel“, meinte P. Eugenius. „Der Gedankengang des hl. Offiziums ist klar: Schwägerschaft ist Schwägerschaft auch bei den Ungetauften als ganz natürliche Beziehung zwischen dem Ehemann und den Blutsverwandten der Frau. Durch die Bekehrung des einen Teiles oder beider Teile zum christlichen Glauben wird dieses natürliche Verhältnis nicht gelöst, sondern erhält eine nähere Bestimmung in der christlichen Religion; sie wird eingereiht in die Normen des christlichen Rechtes, das die natürliche Schwägerschaft als Ehehindernis betrachtet.“

„Ich wundere mich“, meinte P. Olympius, „daß wir uns noch nicht die Frage gestellt haben: Gibt uns das neue orientalische Kirchenrecht kein Licht in diesen heiklen Fragen? Ich vergleiche seit Jahren das neue orientalische Recht mit dem Codex und ich fand, daß das orientalische Recht in manchen Punkten Klarheit bringt in die zweideutigen oder unklaren Texte des Codex. Darf ich Beispiele anführen? Can. 487 CJC steht gegenüber can. 1 De disciplina Religiosorum Institutorum pro Ecclesiis Orientalibus. In diesem einen Canon wurden fünf Elemente des can. 487 klargestellt. Ein anderes Beispiel: can. 488 n. 8 zählt unter die *Superiores maiores* auch 'abbatem monasterii sui iuris' auf; can. 312 § 5 n. 1 sagt: 'superior monasterii sui iuris'; denn auch der *prior conventualis* ist *superior maior*. Can. 1075 spricht zweimal beim *impedimentum criminis* von 'matrimonium legitimum', can. 65 richtig: 'matrimonium validum'. So gibt auch der orientalische Codex in can. 68: De matrimonio einen Lichtblick für den can. 97 § 1 und 1015 § 1; can. 68 § 1 n. 1 erklärt: 'Affinitas ex digeneia oritur ex matrimonio valido, etsi non consummato.'“

Aus dem bisher Gesagten geht wohl zur Genüge hervor, daß eine klare Entscheidung der römischen Kurie am Platze wäre. Hat diese Konferenz eine Entscheidung des hl. Offiziums veranlaßt? Unter dem 31. 1. 1957 wurde in den *Acta Apostolicae Sedis XXXIX*, 77 folgendes Dekret veröffentlicht: *Dubium de Affinitate*. Quaesitum est ab hac Suprema Sacra Congregatione an affinitas, in infidelitate contracta, impedimentum evadat pro matrimoniis, quae in eantur post baptismum, etsi unius partis tantum.

Feria IV, die 16 Januarii 1957, E. mi ac Rev. mi DD. Cardinales, rebus fidei ac morum tutandis praepositi, praehabito Consultorum voto, proposito dubio responderi decreverunt: Affirmative.

Feria autem V, die 24 eiusdem mensis et anni, Ss. mus D. N. D. Pius divina Providentia Papa XII, in Audientia E. mo ac Rev. mo D. no Cardinali Pro-Secretario S. Officii concessa, relatam Sibi E. morum Patrum resolutionem ad-probavit atque publicari iussit. — Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 31 Januarii 1957. Arcturus De Jorio, Notarius.

## BERICHTE

### DIE LÖWENER MISSIOLOGISCHE WOCHEN

(26.—29. 8. 1958)

Die 28. missiologische Woche wurde wie sonst im Papstkollegium der Universität abgehalten und zählte etwa 250 Teilnehmer. Das Hauptthema war der Nationalismus der Völker und die Mission. Die Vorträge wurden hauptsächlich im Französischen gehalten, was sich nur schwer mit den berechtigten nationalen Ansprüchen der flämischen Teilnehmer auf ihre eigene Muttersprache vertrug!

P. MASSON S. J. eröffnete die Woche statt des Abtes Theodor Nève O. S. B., der einer Krankheit wegen abwesend war. Eine ausführliche Diskussion entstand bereits beim ersten Referat von Prof. P. DE SORAS (Institut Catholique, Paris) über den Begriff des Nationalismus. Er ging dabei aus vom Wesen des Volkes, der Nation und des Staates und betrachtete hauptsächlich die Auswüchse des Nationalismus und zu wenig die positive Seite. Graf DE BRIEY, früheres Mitglied des internationalen Arbeitsbureaus in Genf, besprach das aktuelle Thema des Erwachens des politischen Bewusstseins im schwarzen Afrika. Die Bindung des Clans und der Familie ist durch den Einbruch des Westens für die Afrikaner zum großen Teil zerbrochen. So ist über diese eine große Unsicherheit gekommen. Der Mangel einer genügenden finanziellen und ökonomischen Ausrüstung, die Gefahr einer Zerbröckelung in verschiedene Stämme, die zahlmäßige Unzulänglichkeit der afrikanischen Elite und das fehlende Bewußtsein einer demokratischen Gesinnung bilden die Hauptprobleme eines jungen Staates. Über den Nationalismus in Tanganjika sprach P. VAN DE POEL C. S. Sp. Er hob hervor, daß die Neger die langsame Entwicklung des Schulunterrichts seitens der Engländer und den Unterschied der Löhne zwischen Weißen und Schwarzen als eine Rassediskrimination betrachten. Im Jahre 1953 haben die Bischöfe in dem ausführlichen Sendbrief „Africans and the Christian Way of Life“ ihren Standpunkt in nationalen Fragen den Afrikanern klar gelegt. Der belgische Wirtschaftsminister R. SCHEYVEN hielt eine glänzende Rede über die wirtschaftliche Lage der unterentwickelten Gebiete des Fernen Ostens. Zwei Drittel der Menschheit fristen ihr Leben unter kümmerlichen Umständen, in denen bei uns nur die Tiere leben. So sind die Menschen der Bedrohung des Kommunismus ausgesetzt. Nur durch eine wirkliche uneigennützig internationale Hilfe kann der schrecklichen Not abgeholfen werden. In der flämischen Sektion orientierte P. CARPENTIER O. P. aus Japan über den Japanischen Nationalismus. P. Carpentier, selbst Künstler, betätigt sich stark unter den japanischen Künstlern. Der Nationalismus war in diesem Lande verankert in der shintoistischen Schöpfungsmythologie, nach der der Kaiser und dementsprechend auch das Volk göttlichen Ursprungs und daher den andern Völkern

überlegen sei. Nach dem Weltkriege mit seinem traurigen Ablauf und der wachsenden Demokratisierung hat diese Auffassung zumal bei den entwickelten Leuten eine starke Einbuße erlitten. Es ist die Aufgabe der Kirche, die Persönlichkeit dem Staat gegenüber mehr zu betonen. Mit großer Aufmerksamkeit wurde die Auseinandersetzung des ägyptischen Jesuiten P. GLASER über den Islam und den arabischen Nationalismus angehört. P. Glaser gehört dem koptischen Ritus an, studierte an der Universität von Kairo und arbeitet jetzt an der Sorbonne von Paris. Die Mohammedaner haben einen vom Abendland abweichenden Begriff des Nationalismus, indem sie den religiösen Bereich dem des Staates gleichsetzen. Der Angriff auf den abendländischen Kolonialismus wird daher teilweise aus religiösen Gründen geführt. Jeder Gegner des Kolonialismus, auch „Rußland“, wird dabei als Freund akzeptiert, zumal wenn dieser überdies eine weitgehende religiöse Geschmeidigkeit an den Tag legt, wie es bei den Kommunisten der Fall ist. Der Indonesier WINARNO, der an der Universität von Löwen studiert, erörterte die nationale Frage des indonesischen Katholizismus. Die eine Million zählenden Katholiken möchten auch in der Kirche ihren indonesischen Charakter aufrecht erhalten mit Rücksicht auf die Riten und die ganze religiöse Belebung. Andererseits streben sie ihrer Minderheit wegen zu einem offenen Katholizismus und nicht nach einer Blockierung innerhalb der Gemeinschaft Indonesiens; daher schließen sie sich den allgemeinen nationalen Bestrebungen an. Selbstverständlich wurde auch die Situation in Belgisch-Kongo einer Gewissenserforschung unterzogen. Marcel LIHAU, afrikanischer Student an der juristischen Fakultät von Löwen, rückte manche Beschwerden in den Vordergrund. Er hob z. B. hervor, daß der Antiklerikalismus genährt würde, wenn die Missionare ihren Einfluß in der Emanzipationsfrage der Afrikaner nicht geltend machen und dadurch den Eindruck erwecken, die Seite der Kolonisatoren zu wählen. Andererseits brachte P. ENDRIATIS W. V. vor, daß die ausländischen Missionare der Behörde und ihrer Verwaltung gegenüber nicht Stellung nehmen dürften und die Europäer genau so wie die Afrikaner seelsorglich betreuen sollen. Zu einer positiven Stellungnahme dem afrikanischen Nationalismus gegenüber kam man kaum; eine Förderung und Schulung des politischen Bewußtseins bei den afrikanischen Eliten ist mit Rücksicht auf die überall heranwachsende Selbständigkeit afrikanischer Völker eine brennende Frage; die Entscheidung und die Führung darf man nicht der extremen Richtung überlassen, wie es bereits in so vielen jungen Staaten der Fall ist. Es ist immerhin in der kolonialen Sphäre, die Belgien im Kongo-Gebiet immer noch pflegt, eine prekäre Sache, im Mutterlande darüber sich offen auszusprechen!

Tilburg (Niederlande)

*P. Dr. Gregorius OFM Cap*

## 9. INTERNATIONALER KONGRESS FÜR RELIGIONSGESCHICHTE IN TOKYO

Die Internationale Vereinigung für Religionsgeschichte, begründet 1909, neubegründet 1950, hat die ersten 8 Kongresse in Europa veranstaltet. Auf dem 8. in Rom (1955) beantragten die japanischen Teilnehmer, den nächsten Kongreß in Tokyo stattfinden zu lassen. Trotz mancher Bedenken ging man auf den Vorschlag ein. Die Vorbereitungen ließen sich so günstig an, daß man nicht den

fünfjährigen Abstand abwartete, sondern den 9. Kongreß als außerordentlichen abhielt, der vom 27.—30. 8. stattfand.

Das Programm war weit gespannt und die Themen der Vorträge waren sorgfältig ausgewählt. Zu Beginn und Ende hielt man Vollsitzungen. Die Hauptarbeit wurde in vier Sektionen geleistet: eine für primitive Religionen, eine für Religionen der Antike, eine für lebende Religionen (die primitiven ausgenommen), eine für allgemeine Fragen. Über die Vorträge zu berichten ist unnötig, weil sie als Proceedings of the Ninth International Congress for the History of Religions erscheinen und gesondert besprochen werden; und es ist jetzt auch unmöglich, da die Sektionen gleichzeitig tagten. Für jeden Vortrag standen 20 Minuten zur Verfügung und anschließend 5 Minuten zur Beantwortung von Fragen. Die Teilnahme war rege, die Diskussion mußte fast immer abgebrochen werden, um die Einteilung nicht zu stören. Verhandlungssprachen waren Japanisch, Englisch, Französisch, Deutsch. Meist wurde Englisch gesprochen, in beachtenswertem Umfang Deutsch, u. a. auch von einem Japaner. Die meist gebrauchte Verständigungssprache außerhalb der Vorträge war Englisch.

An dem Kongreß nahmen 476 Japaner und 134 Auswärtige aus 30 Ländern teil. Die folgende Aufzählung, alphabetisch geordnet, gibt zu jedem Land die Zahl der Teilnehmer an; in Klammern ist die Zahl derjenigen beigefügt, die zwar dem betreffenden Land angehören, aber im Osten — meist in Japan — leben; wo eine eingeklammerte Zahl angegeben ist, handelt es sich nur um die letzteren.

Vertretene Länder: Afghanistan (1), Ägypten 2, Australien 1, Belgien 2, Burma 5, Ceylon 2, Deutschland 10 (+ 7), Frankreich 11 (+ 1), Großbritannien 4 (+ 1), Holland 1, Hongkong 2, Indien 5, Indonesien 1, Israel 1, Italien 2 (+ 3), Kanada 1, Korea 1, Laos 1, Mongolei (1), Norwegen 1, Osterreich 1 (+ 1), Pakistan 2, Philippinen 1, Polen 1, Schweden 2, Schweiz 1, Spanien (4), Thailand 4, USA 29 (+ 12), Vietnam 4, ohne Angabe des Heimatlandes 6.

Über der Eröffnungssitzung schwebte die Stimmung eines großen Ereignisses. Das Rednerpodium war nur durch eine Kiefer geschmückt, die den Sinn für das Auswählen und das Einfache bildhaft darbot. Ansprachen hielten Prof. Kishimoto, der Sekretär des Organisationskomitees, Prof. Kaneshige, Präsident des japanischen Wissenschaftsrates, Prinz Mikasa, der Ehrenpräsident der Tagung, Erziehungsminister Nadao, Prof. Pettazzoni, Präsident der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte, Prof. Goodenough von der Yale-Universität, Dr. Bammate von der Unesco/Paris. Den Vortrag hielt Prof. Reiter über das Thema: Religionsgeschichte als ein Weg zur Einheit der Religionen.

In Verbindung mit der Tagung hatte die Unesco zu einem Symposium (2.—4. 9.) eingeladen, auf dem das entscheidende Thema unserer Zeit behandelt wurde: die Begegnung zwischen Ost und West, und zwar weder auf wirtschaftlichem noch auf politischem Gebiet, sondern an der grundlegenden Schicht der Kultur und besonders wieder der Religion. Daß dieses Thema behandelt wurde, darf als das Wichtigste der ganzen Veranstaltung und als das entscheidende Kennzeichen unserer Zeit betrachtet werden. 5 Vollsitzungen gaben das Gerüst zu den Sitzungen der 8 Gruppen. Bei ihnen war das Gespräch das Wichtigste, zu dem in jeder Sitzung zwei Sprecher in einem Aufriß von je 10 Minuten die Grund- und Leitgedanken geben sollten. Gesprochen wurde Japanisch und — meist — Englisch. In einer 6. Vollsitzung wurden einige Empfehlungen angenommen, die von einem Ausschuß formuliert worden waren. Ihr Grundgedanke ist, durch Kennenlernen Verständnis, durch Verständnis Gemeinsamkeit zu gewinnen, um diejenigen Aufgaben herauszuarbeiten und vorzubereiten,

die dadurch entstehen, daß die Menschen immer zahlreicher werden und einander näher rücken.

Die theoretischen Erörterungen wurden veranschaulicht, ergänzt und berichtigt durch den Besuch solcher Stätten, die im religiösen und kulturellen Bereich wichtig waren und sind. Sie waren sorgfältig ausgewählt und der Besuch war jeweils bestens vorbereitet, so daß in kurzer Zeit das Entscheidende deutlich wurde. Am 31. 8. war Nikko das Reiseziel, am 1. 9. — wahlweise — Tokyo oder Kamakura. Trotz diesigen Wetters und ausgiebigen Regens waren die Eindrücke lebhaft und nachhaltig. Vom 5.—9. 9. besuchte man Ise, Tenri, Nara, Kyoto. Das Wetter war günstig, und die Schönheit der japanischen Landschaft, die naturverbundene Wohnkultur, der Fleiß und Schönheitssinn des Bauern werden unvergesslich bleiben. Die Sonderstellung des japanischen Raumes, die trotz starker Einflüsse — besonders von China her — sich herausbildete, wurde deutlich. Die weiträumigen, großartigen und zugleich bescheidenen Anlagen der Tempel und Schreine, in die Landschaft bestens eingefügt, die übersichtlichen, menschlich nahen Bauten — von wuchtigen, einfachen Formen an bis zu barock- und rokokohafter Feinheit —, Musik und Tänze, die freundliche Gastlichkeit und heitere Lebensart — trotz allen Ernstes — halfen, dem Fremden japanische Geschichte und Lebensart deutlich zu machen.

Die Organisation war vorzüglich. An alles war gedacht, vom Empfang auf dem Flugplatz bis zur Vorbereitung der Abreise. Was immer dem Fremden hätte beschwerlich werden können, war vorbedacht; kurze, wohl gegliederte, leicht behaltbare Anweisungen erleichterten den Ablauf, der niemals stockte. Die Teilnehmer dankten es auch dadurch, daß sie sich vorbehaltlos einfügten, und wenn einmal einige zusätzliche Minuten sich anzufügen drohten, genügte eine leise Mahnung durch den Lautsprecher, um dem Zeitplan sein Recht zu geben. Dolmetscher, Einteilung in überschaubare Gruppen, geschulte Führer halfen, das reiche Programm reibungslos und pünktlich ablaufen zu lassen. Sogar an Beutel für die Schuhe — wo sie ausgezogen werden mußten —, Anhänger für die Koffer und Taschen, die zu den Hotels vorausgeschickt wurden, Belehrung über das Verhalten in einem japanischen Haus und Bad, Eiswasser im Autobus war gedacht worden, und nichts ging fehl. Man konnte sich ganz den Erlebnissen und Erkenntnissen überlassen.

Empfänge ließen die herzliche Gastlichkeit deutlich werden. Sie wurden gegeben durch den Präsidenten des Wissenschaftsrates von Japan, den Rektor der Sophia-Universität (für die katholischen Teilnehmer des Kongresses), den Prinzen Mikasa, die Deutsche Botschaft, den Minister für Erziehung, den Patriarchen der Tenrikyo-Gemeinschaft und den Präsidenten der Kyoto-Universität. Soweit es möglich war, wurden auch kleinere Gruppen eingeladen, u. a. durch den Apostolischen Internuntius.

Am Symposion nahmen nicht alle teil, die zum Kongreß gekommen waren, und an den Fahrten nicht alle, die dem Symposion angehört hatten.

Die Abschlusssitzung fand am 9. 9. in der Juristischen Fakultät in Kyoto statt, wiederum geschmückt mit einer Zwergkiefer. Über die Eindrücke in Japan und vom Kongreß sprachen die Professoren Dandekar (Indien), Eliade (Chicago), Jansen (Norwegen), Pettazzoni (Rom) und Dr. Bammate (Paris). Verhalten, aber bewegt war ihr Dank, herzlich ihre Bewunderung für die geleistete Arbeit, menschlich ihre Zuneigung für das Liebenswerte an Japans Land und Menschen; unausgesprochen, aber spürbar, ihre Freude und Bereicherung durch Verständnis und Freundschaft. War die Eröffnungssitzung feierlich, so war in der Schlußsitzung Würde, die der Worte nicht bedurfte.

Ein sachliches Ergebnis ist, daß man im Osten Gruppen der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte begründen wird, um das Studium der Religionen einzuführen und mit zu fördern.

Zum Abschluß mag es erlaubt sein, einige Anregungen zu geben. Die erste wäre, bei Tagungen ähnlicher Art, besonders von der Art des Symposions, den Fragenkreis zu beschränken, damit nicht so viele Gruppen nebeneinander zu tagen brauchen, damit die Fragen sorgfältiger erörtert werden können, und damit die Ergebnisse der Besprechungen formuliert werden können, auch dann, wenn sie noch so gering erscheinen mögen; außerdem wäre es vielleicht möglich, die Ergebnisse der einzelnen Sektionen konkret aufeinander zu beziehen, um die noch anstehenden Aufgaben besser erkennen zu können. Die zweite Anregung wäre, bei Kongressen solcher Dauer Ruhetage einzulegen, um sich wieder aufnahmefähig zu machen, um mehr Gelegenheit zu Gesprächen in kleinerem Kreis zu haben, und um die Atmosphäre des Landes an einer bestimmten Stelle tiefer einatmen zu können. In diesem Fall: Wie dankbar wären die Teilnehmer für einen weiteren Tag in Ise gewesen.

Überblickt man die Themen des Kongresses, so dürfte es angemessen sein zu fragen, ob mit „Religionsgeschichte“ die Arbeit der Vereinigung hinreichend genau und deutlich bezeichnet wird. Doch das geht über den Rahmen eines Berichtes hinaus und soll hier nur angedeutet werden.

Die meisten Auswärtigen waren zum erstenmal in Japan. Sie sind dankbar dafür, daß sie dieses Land, diese Menschen bei einer solchen Gelegenheit kennenlernen durften, und in diesen Dank möchten sie alle einbezogen wissen, die das Viele vorbedacht und für das Mannigfache vorgesorgt haben, bis hin zu freundlichen Gaben der Gastlichkeit, die von nun an in vielen Ländern, in stillen Zimmern das Gedenken an reiche Tage in einem — trotz allem Schweren — gesegneten Lande lebendig erhalten werden.

*A. Antweiler*

## ARBEITSTAGUNG ZUR FÖRDERUNG DES KULTURAUUSTAUSCHES ZWISCHEN EUROPA UND ASIEN

(einberufen von der Deutschen Unesco-Kommission 23.—25. 5. 1958 in Bad Ems)

Über Veranlassung und Aufgabe der Tagung gibt das anfangs April ergangene Einladungsschreiben der Deutschen Unesco-Kommission Aufschluß: „Die Unesco hat auf der 9. Generalkonferenz in Neu Delhi im November und Dezember 1956 beschlossen, ihre Anstrengungen in den nächsten Jahren auf das Vorhaben Kulturaustausch zwischen Asien und der westlichen Welt zu konzentrieren. Diesem Entschluß gingen folgende Überlegungen voraus: Die Bedeutung des asiatischen Kontinents ist gewachsen und wird weiter wachsen. In den Ländern und Völkern Asiens sind Umwandlungen im Gange, deren Auswirkungen noch nicht abzusehen sind. Eine neue Phase der industriellen Revolution, von den 'unterentwickelten Völkern' mit Vehemenz gefordert und von den westlichen Völkern bereitwillig unterstützt, bringt eine Fülle von wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Problemen mit sich. Sie können nur von Orient und Okzident gemeinsam gelöst werden. Diese Zusammenarbeit setzt aber Kenntnisse und Verständnis voraus. Es steht fest, daß beide Partner einseitige, lückenhafte und falsche Vorstellungen vom andern

haben. Zu diesem Vorhaben, das die deutsche Delegation auf der Generalkonferenz in Neu Delhi mit Nachdruck unterstützt hat, könnte die Bundesrepublik einen wesentlichen Beitrag leisten, um die Kulturbeziehungen zwischen der östlichen und westlichen Welt klären zu helfen. Dabei wird auch das Problem zu behandeln sein, wie der Westen dem Orient dargestellt werden kann. Es erscheint dem Bundesministerium des Innern und dem Vollzugsausschuß der Deutschen Unesco-Kommission wünschenswert, daß diese Probleme zunächst in einem kleinen Kreis von sachverständigen Persönlichkeiten besprochen werden...“ Teilnehmer der Tagung waren neben Herren und Damen der Unesco-Kommission und des Bundes-Innenministeriums die Professoren R. Behrendt/Bern, A. Bergstraesser/Freiburg i. Br., Erdmann/Kiel, Fuchs/Berlin, Hasenfuß/Würzburg, Kuhn/München, Paret/Tübingen, E. Sarkisyanz/Freiburg i. Br., Spranger/Tübingen, Theile/Schweiz, Wais/Tübingen. Im Programm waren Referate vorgesehen von Präsident Steltzer: Einführung; Erdmann: Grundgedanken des Hauptvorhabens der Unesco; Behrendt: Die wirtschaftliche und soziale Dynamik der Entwicklungsländer als Kulturproblem; Sarkisyanz: Asien in der Weltlage der Gegenwart; Theile: Das Verhältnis Asiens und Europas im Bereich der schönen Künste; Bergstraesser: Konsequenzen aus der neuen Stellung Asiens für Wissenschaft und Bildung in der Bundesrepublik.

Die für uns als Missions- und Religionswissenschaftler wichtigsten Gedanken aus den Referaten sind folgende: Präsident Steltzer betonte in seiner Einführung, daß eine Verständigung zwischen dem Westen und Asien unmöglich sei ohne das Verstehen der geistigen Mächte des Ostens, des Taoismus, Brahmanismus u. a., und ohne gleichzeitige Rückbesinnung auf unsere eigene Situation: Fühlen wir uns selbst noch im Besitz ungebrochener geistiger Kräfte? Haben wir noch einen klaren Standort? Können die einstigen schöpferischen Kräfte des Abendlandes vom Osten noch wahrgenommen werden? Ist nicht das geistige Führertum in Europa fragwürdig geworden? Es ergeben sich dabei für uns die gleichen Ausgangspunkte wie für Asien: etwa über das Verhältnis von Autorität und Freiheit. Auch in Asien besteht die Spannung zwischen Altem und Neuem in Bewältigung der geistigen Situation, die aus der Technisierung resultiert. Über die Wiederanknüpfung an die Höhepunkte der Begegnung zwischen Europa und Asien hinaus ergibt sich heute auch eine neue Situation in dieser Begegnung: Was bei uns noch als wertvoll angesehen wird, wird in Asien nicht mehr als wertvoll angenommen. Wenn man sagen wollte: Die Asiaten werden uns nur verstehen, wenn sie unser intellektuelles Leben erreichen, so steht dem gegenüber, daß jene anders denken. Die Fragen der Asiaten an uns zwingen uns zur Selbstbesinnung, was an haltbaren Werten bei uns noch vorhanden ist. — Im Anschluß zeigte dann Prof. Erdmann, was die Unesco will und tut mit ihrem Projekt der Ost-Westverständigung. Danach bezieht sich dieses Projekt konkret 1. auf Studien und Forschungen: In diesem Zusammenhang wurde verwiesen auf das Institut in Kalkutta, das sich mit soziologischen Dingen befaßt, und zwar: Wie steht es mit dem asiatischen Bauerntum und wie wird es mit der Technisierung fertig? Was wird aus der Stellung der Frau in dem durch die Berührung mit dem Westen ausgelösten Prozeß? Welche Auswirkungen hat der Buddhismus auf das soziale und politische Leben seiner Völker? — eine Frage, die besonders seit der 2500-Jahrfeier 1956 aktuell ist. Weitere Fragen beziehen sich auf die sozialen Aspekte in den Beziehungen zwischen Orient und Okzident, auf das Problem der Übersetzungen östlicher und westlicher Literaturen und ihres gegenseitigen Austausches. Die

Universität von Hawaii will Kongresse über Philosophie des Ostens und Westens in entscheidenden Fragestellungen. Die Unesco ermöglicht die Teilnahme von weitentfernt Wohnenden an solchen Veranstaltungen, gewährt Stipendien für Übersetzer u. a. — 2. Interessengebiet der Unesco ist das der Erziehung, das sich besonders auf Schulbücher konzentriert. In Tokio laufen Konferenzen zwischen Ost- und Westpädagogen; es werden konkrete Analysen darüber erstrebt, wie das Europäische und das Asiatische hüben und drüben dargestellt werden soll. Wichtig ist für uns, daß nicht einfach nur das Asiatische zum andern hinzugenommen wird, sondern daß man sich umstellt in der Berücksichtigung des Asiatischen, z. B. auch bezüglich der früheren abwertenden soziologischen Kategorien MAX WEBERS oder MARXENS gegenüber dem asiatischen sozial-kulturellen Leben. — Das 3. Interessengebiet der Unesco betrifft allgemeine Probleme, u. a. die der Begegnung zwischen Asien und Europa im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sowie des Austausches von Literatur und Kunst, ferner Reproduktionsausstellungen, insbesondere auch das Problem der Übersetzungen. Dies alles ist besonders schwierig angesichts des heutigen Superioritätskomplexes der Asiaten.

Unter den weiteren Referaten erscheint mir besonders bedeutungsvoll das des Inders Sarkisyan über Asien in der Weltlage der Gegenwart. Er führte aus: Das auf 1945 folgende Jahrzehnt bedeutet den Ausgang des politischen Eindringens Westeuropas in Asien, das sich im 19. Jahrh. vollendete und die orientalischen Staaten außer Japan zum westlichen Besitz oder Einflußbereich machte. Im Zeichen des Kapitalismus wurden westliche Institutionen wie Privateigentum an Land dem Orient aufoktroiert, so daß nun Großgrundbesitz entstand. Der Druck einer unter europäischer Hygiene schnell zunehmenden Bevölkerung auf die konstant bleibende bebaute Landfläche ergab z. T. ein Sinken des Verbraucherniveaus. Das Agrarproblem des Landmangels, Pächterabhängigkeit und geringe Produktivität ist Asiens wichtigste soziale und politische Problematik. Die dem Großgrundbesitz entsprechende soziale europäisierte Schicht, die meist mit westlicher Politik sich verbunden zeigt, verschärft die inneren sozialen Gegensätze. Die soziale Struktur des Hinterlandes ist bis ins 20. Jahrh. hinein durch halb autarke Dorfgemeinden charakterisiert, deren Naturalwirtschaft neustens dem Eindringen der Geldwirtschaft ausgesetzt wird mit Erzeugung von Rohstoffen für die Weltindustrie an Stelle der bisherigen Selbstversorgung. Das trägt weiter zur Störung des Gleichgewichtes bei. Die Erfolgsaussichten asiatischer Regierungen, diesem Mißverhältnis entgegenzuwirken, hängen von Amerika oder dem Sowjetblock ab. Während nun aber die Höhe des privatkapitalistischen Produktionsniveaus Amerikas und seine Errungenschaften weiten Intelligenzschichten Asiens als unerreichbar erscheinen, wird das staatskapitalistische Sowjetrußland wegen der Wirksamkeit und Schnelligkeit der Zwangsindustrialisierung seines halborientalischen Reiches selbst von manchen einflußreichen Kommunistengegnern in Asien bewundert, wobei auch Nachklänge semitotalitär-theokratischer Staatstradition des Orients mitschwingen. Die von den universalistischen Weltanschauungen des Konfuzianismus, Hinduismus und Islam vermittelten Überlieferungen bestimmen heute noch weitgehend das soziale Ethos der ländlichen Massen Asiens. Die Ethik dieser Weltreligionen erstrebt aber Anpassung an die kosmische Naturordnung (Konfuzianismus), Überwindung der Daseinsbegierde und des Selbsterhaltungstriebes (Buddhismus), Unterwerfung unter göttlichen Willen (Islam), Nichtanhänglichkeit an die Früchte des Handelns (Hinduismus). Gerade diese Passivität hatte zur technischen Unterlegenheit Asiens und seiner Unterwerfung

unter Europa beigetragen. Aus dieser Erkenntnis heraus entwickelte man seit dem späteren 19. Jahrh. in Asien Erneuerungsströmungen der Hochkulturen (Kang Yu Wei im Konfuzianismus, Muhamad Abduh im Islam, Dayananda im Hinduismus). Sie versuchten diese Weltreligionen im Sinne eines aktiven bürgerlichen Ethos zu reinterpreten. Solche Strömungen beeinflussten die Entwicklung nationalistischer Ideologien Asiens, wobei auch messianisch-chilastische Ideen von einer sozialen Utopie mitspielen (Kang Yu Wei in China, Muhamad Iqbal und die Manar-Schule im islamitischen und Aurobindo Ghose im hinduistischen Kulturkreis). Diese messianisch-chilastischen Ideen sind auch wichtig für das Eindringen von nationalistischem Gedankengut aus westlich bestimmten Schichten in die traditionalistischen Massen. Besonders scheint der Kommunismus in Asien an solche einheimische Vorstellungen von sozialen Utopien und soteriologischen Ideen anzuknüpfen. Gerade die Beeinflussung nationalistischer Ideologien durch Umrationalisierung von Verzichtethos in einen Erwerbsaktivismus machte die Idee des die Kolonialmächte treffenden und nationalistisch wirkenden Klassenkampfes annehmbarer. Dabei bestehen die Erfolge des Kommunismus durchweg in der Übernahme bereits im Gange befindlicher Bewegungen, nicht so sehr in Entfaltung neuer Revolutionen. Andererseits erstreben die traditionellen Erneuerungsströmungen nichtmodernistischen Charakters eine Rückkehr zu vorkolonialen östlichen Werten. Auch sie boten dem Nationalismus und dem Kommunismus Ansatzpunkte; denn das Weltbild der ländlichen Massen Asiens ist vom westlichen Industriekapitalismus noch weiter entfernt als vom marxistischen Kommunismus. Der asiatische Nationalismus verdankt viel von seinen kulturellen Symbolen westlichen Orientalisten, z. B. M. MÜLLER u. a. Dieses nationale Erbe stützt der Nationalismus durch modernistische Rationalisierung ab und beantwortet die technische Hegemonie des Westens mit Ansprüchen einer geistigen Sendung des Orients: Der Islam sei Demokratie, Diktatur und . . . Kommunismus, eine Synthese ihrer aller, und erreiche eine einzigartige Harmonie der entgegengesetzten menschlichen Tendenzen . . . Er besitze wahre Brüderlichkeit ohne Klassenvorzüge und habe 11 Jahrhunderte vor dem europäischen Liberalismus die Demokratie und 12 Jahrhunderte vor MARX den Sozialismus gepredigt. So heißt es in der islamitischen apologetischen Literatur. Ähnlich heißt es in der indischen: Das letzte Wort des westlichen Industrialismus ist gesprochen . . . Er ist dem Untergang geweiht . . . Jedoch kann der Sozialismus die Gesellschaft des Okzidents nicht erneuern . . . Im Gegenteil, er wird sie zerstören . . . Die grundlegenden Ideale und Ziele des Sozialismus des Westens sind in der indischen sozialen Organisation bereits als Lösung enthalten. Burmas Sozialistenführer meint: Der Marxismus vermag nicht, auf das Problem der geistigen Erlösung Antwort zu bieten . . . Nur die buddhistische Philosophie vermag dies. Der modernistische Nationalismus Asiens bekämpft den Westen vor allem mit dem aus dem Marxismus entlehnten Gedanken von dem unabwendbar zu erwartenden Zusammenbruch des westeuropäischen Industriekapitalismus. Eine islamitische These behauptet geradezu, daß MARX und ENGELS in einem islamitischen Lande nicht zu ihrer These hätten gelangen können: Religion ist Opium für das Volk. In der burmesischen Presse heißt es, die Welt hätte die Wahl zwischen der Demokratie des Buddha und der Diktatur Gottes mit theistischem Autoritarismus. Ähnlich ergeht die Losung: Die asiatischen geistigen Werte allein verleihen ihren Völkern die Kraft zum Widerstand gegen materialistischen Totalismus. In Wirklichkeit freilich haben die überlieferten Geisteswerte Asiens in westlich beeinflussten Gebieten nicht zu widerstehen vermocht und die Schwä-

chung traditioneller Einrichtungen der Familie, des Stammes, der Zunft und die wachsende Vereinsamung des Individuums nicht hindern können. Die Suche nach neuer Gemeinschaft gibt dem Kommunismus weiteren Auftrieb. Dazu kommt die Scheidung von zwei Ebenen der Willensbildung: Einer kleinen, bewußten, organisierten Minderheit von vorwiegend städtischen und oberflächlich modernisierten Eliten steht eine ungestaltete ländliche Mehrheit gegenüber, die aber keinen Einfluß auf Staat und Politik nimmt. So hat das Nachkriegsgeschehen in Indien, Burma, Indonesien, Libanon, Ceylon parlamentarische, aber stark personalistische Demokratien ergeben, während Iran, Irak, Thailand und in etwa auch Pakistan Militärdiktaturen bekamen, Japan und Kambodscha ihre Monarchien parlamentarisch erneuerten, China und Nord-Vietnam zu kommunistischen, Süd-Vietnam zur republikanischen Diktatur wurden. Unter diesen Regimen sind am labilsten die auf jenen städtischen Minderheiten fußenden. Demokratische Stabilität ergibt sich z. T. aus friedlichem Abbau der Fremdherrschaft, wie beim Rückzug Englands aus Indien, Ceylon, Burma und Malaya, während Frankreich und Portugal sich durch ihre Sendungsideen am rechtzeitigen Abzug aus Vietnam bzw. Goa hindern ließen. Es ist beachtlich, daß diejenigen asiatischen Gesellschaften westlichen Einflusses am meisten übernahmen, deren Kulturen derivativen Charakter hatten, also nicht mit Hochkulturen verbunden waren. So blieb der westliche Einfluß in religiöser Hinsicht in Südostasien auf Volksgruppen außerhalb der Hochkulturen des Buddhismus und Islams beschränkt. Dabei leidet das Verhältnis Asiens zum Westen noch unter dem Nachwirken der Kolonialpolitik. Bisher war hier die amerikanische Arbeit am wenigsten belastet. Der Osten kennt, selbst in der Verneinung, den Westen weitgehend durch angelsächsische utilitaristische Perspektiven. Römische Einflüsse halten sich noch auf den Philippinen und dem ehemaligen französischen Teil der Halbinsel Indochina; die niederländische Kulturarbeit im Malayischen Archipel für Indonesien ermöglicht auch die deutsche Begegnung, wofür Ansätze bestehen. Seit Ende der englischen Herrschaft bahnt sich ein Kulturaustausch Indiens und Pakistans mit Deutschland an. Wichtiger noch waren früher Deutschlands Kulturbeziehungen mit Iran und der Türkei, die aber, weil konjunkturbedingt, nicht sehr nachdauern. Im ganzen steht solchem Vertrautsein Asiens mit europäischer Kultur kein gleiches Vertrautsein Europas mit dem Orient gegenüber trotz der ungeheuren Bedeutung Asiens, sei es auch nur als Zünglein im weltpolitischen Gleichgewicht. Insbesondere werden keine soziologischen Hintergründe vermittelt, was namentlich für die humanistische und selbst die Universitätsbildung zu beklagen ist. Die Vereinigten Staaten sind hier etwas voran, wenn sie sich auch zu sehr auf die politische Oberfläche des Zeitgeschehens beschränken. Für uns heute noch vorbildlich ist diejenige universalistische westliche Kulturform, die einmal der Synthese von Westen und Osten nähergekommen war, nämlich der Hellenismus, der heute allerdings vom exklusivistischen Klassizismus humanistischer Bildung überschattet scheint. Seine einst reichen Erkenntnisse und Werte werden über die sich verwischenden Kulturkreise hinweg verbindlich bleiben, schloß Sarkisyanz.

Auch Prof. Bergsträsser beklagte angesichts der heutigen allgemeinen Interpendenz, des Angewiesenseins der Menschen im Osten und Westen aufeinander, unser geringes Verständnis für die asiatischen Völker und Kulturen. Er betonte hier besonders die Bedeutung der vergleichenden Religionswissenschaft, die von uns nicht ernst genug genommen werden kann. Er brachte dann konkrete Vorschläge, die zum großen Teil in dem von der Tagung ausge-

arbeiteten Memorandum aufgenommen erscheinen. Hier heißt es: „Die Arbeitsgruppe wurde bei ihren Erwägungen von dem Gedanken geleitet, daß der Kulturaustausch zwischen Europa und Asien ein dringliches Gebot der geschichtlichen Stunde ist, und daß einschneidende Maßnahmen zu seiner Förderung getroffen werden sollen. Im Sinne dieser Überzeugung macht die Arbeitsgruppe folgende Vorschläge: I. Junge Gelehrte, von verschiedenen Disziplinen herkommend, sollten durch mehrjährige wissenschaftliche Ausbildung und mit Hilfe von Auslandsaufenthalten in die Lage versetzt werden, die Kulturanalyse asiatischer Länder, insbesondere ihre aktuelle Problematik, zu entwickeln, um sie in Forschung und Lehre vertreten zu können. Zu diesem Zwecke wird die Errichtung eines Fonds vorgeschlagen, der einer durch mehrere Jahre sich erstreckenden Ausbildung von etwa 20 Nachwuchskräften dient. Als Untergliederung der Arbeit ist die Unterscheidung von drei Arbeitsgebieten zu empfehlen, entsprechend der Dreiheit von islamischem, indischem und chinesisch-japanischem Kulturkreis. Die Deutsche Unesco-Kommission bildet einen Ausschuß, der das Projekt durchzuführen und den Fonds im Benehmen mit anderen Instanzen zu verwalten hat. — II. Im Zusammenhang mit der Bildung von Schwerpunkten der wissenschaftlichen Forschung und Lehre und im Zusammenhang mit den Ausbildungsfonds sollte die Deutsche Unesco-Kommission nachdrücklich für die Errichtung neuer Lehrstühle eintreten. Diese Lehrstühle sollten die Aufgabe haben, die sprachlich-philologische Arbeit auf dem Gebiete der Orientalistik durch kultursoziologisch vorgebildete Gelehrte zu einer stärkeren allgemeinen Wirksamkeit zu bringen. Dabei sollten insbesondere die aus der gegenwärtigen weltpolitischen und weltkulturellen Lage sich ergebenden grundsätzlichen Fragen beachtet werden. — III. Die Arbeitsgruppe schlägt vor, daß der in Bad Ems begonnenen Arbeit Kontinuität verliehen wird. Einzelfragen, die aus der ersten Erörterung des Gesamtthemas hervorgegangen sind, sollten zum Gegenstand eingehender Beratungen gemacht werden. Dabei wäre der Kreis der deutschen Teilnehmer nach Möglichkeit durch aus dem Orient stammende Kollegen zu ergänzen. Es ist wünschenswert, daß die Deutsche Unesco-Kommission auf die Einladung solcher orientalischer Kollegen Einfluß nimmt und sie während ihrer Anwesenheit in Deutschland unterstützt. — IV. Es wird vorgeschlagen, für die Tagesordnungen einer der nächsten Sitzungen das Problem der Bedeutung Asiens für das Geschichtsbewußtsein der Gegenwart zu wählen. Dem Kreise, der zur Behandlung dieses Themas eingeladen wird, wäre zugleich die Aufgabe zu stellen, die Möglichkeiten zu erörtern, die sich aus der Eingliederung der Philosophie, der Geschichte und der Sozialstruktur der asiatischen Länder in den Unterricht an höheren Schulen ergeben. — V. Der Deutschen Unesco-Kommission wird die Anregung gegeben, der Sammlung und Verbreitung geeigneter Lehrmittel über die Probleme Asiens sowie umgekehrt entsprechender Lehrmittel über die Probleme Deutschlands ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. — VI. Es wird der Deutschen Unesco-Kommission empfohlen, die Arbeitsergebnisse der von ihr einberufenen Ausschüsse in Form einer Schriftenreihe zu veröffentlichen.“ Das alles sind Dinge, die auch von uns Religions- und Missionswissenschaftlern nicht ernst genug genommen werden können.

*Josef Hasenfuß*

## CHRONIK

1958

24. 2. Die Apostolische Präfektur *Doruma* in Belgisch-Kongo wird neu errichtet und den Augustiner-Eremiten anvertraut.
24. 2. Die Apostolische Präfektur *Thakhek* in Laos wird Apostolisches Vikariat.
24. 2. Die Apostolische Präfektur *Tanga* in Tanganyika wird Bistum.
2. 3. *Jemen* verbündet sich mit der Arabischen Republik.
5. 3. Zu Villarrica in Chile starb Bischof *Guido Beck* OFMCap, Apostolischer Vikar von Araukanien.
24. 3. Die indonesische Regierung erklärt den Aufstand in *Sumatra* als gebändigt.
4. 4. Die japanische Gesandtschaft beim *Vatikan* wird zur Botschaft erhoben.
10. 4. Spanien tritt sein Protektorat über *Marokko* ab.
13. 4. Aus *Hankow* werden die ersten beiden Zwangsweihen von Bischöfen gegen die Weisungen Roms gemeldet.
15. 4. Konferenz der acht unabhängigen afrikanischen Länder in *Accra*.
24. 4. Vier weitere Zwangsweihen chinesischer Bischöfe in *Sienhsien*.
27. 4. Solok, die letzte Bastion der Rebellen auf *Sumatra*, wird erobert.
28. 4. Die Apostolische Präfektur *Ibadan* in Nigerien wird Bistum.
28. 4. *Hyderabad* in Pakistan wird zum Bistum errichtet und holländischen Franziskanern anvertraut; das Erzbistum *Karachi* wird dem einheimischen Klerus übergeben.
28. 4. Das Apostolische Vikariat Curaçao in den holländischen Antillen wird zum Bistum *Willemstad* erhoben.
28. 4. Erhebung des Apostolischen Vikariats Holländisch-Guyana zum Bistum *Paramaribo*.
7. 5. Msgr. Maria Antonio da Conceição Cordeiro wird zum ersten einheimischen Erzbischof von *Karachi* ernannt.
10. 5. Ausbruch der Unruhen in Tripolis im *Libanon*.
13. 5. In *Algerien* werden Wohlfahrtsausschüsse gebildet.
27. 5. Tod des neuernannten Propräfekten der Propaganda, Kardinals *Stritch*.
1. 6. *De Gaulle* übernimmt in Frankreich die Regierung.
1. 6. Zwei neue chinesische Bischöfe in *Tsinan* zwangsgeweihet.
10. 6. Die Unruhen im *Libanon* kommen vor den Sicherheitsrat der UNO.
15. 6. Zwei neue Zwangsweihen chinesischer Bischöfe in *Kweiyang*.
18. 6. Der armenische Kardinal *Agagianian* wird zum Propräfekten der Propaganda ernannt.
20. 6. Das Apostolische Vikariat Likuni in Nyassaland erhält den Namen *Lilongwe*.
20. 6. Zwangsweihe eines chinesischen Bischofs in *Paoting*.
22. 6. Zwangsweihe eines Bischofs für *Jehol*.
23. 6. Errichtung des Bistums *Ouahigouya* in Obervolta unter Leitung der Weißen Väter.

23. 6. Errichtung des Bistums *Arua* in Uganda unter Leitung der Veroneser-Missionare.
23. 6. Errichtung des Bistums *Umuahia* in Nigeria unter Leitung des einheimischen Weltklerus.
23. 6. In Korea werden die beiden Apostolischen Vikariate *Cheongju* und *Daijeon* neu errichtet und den Maryknoll-Missionaren anvertraut.
23. 6. Die *Missio sui juris Tarahumara* in Mexiko wird Bistum unter Leitung der Jesuiten.
7. 7. Alaska wird 49. Bundesstaat der USA.
12. 7. Die Apostolische Präfektur *Sulu* in den Philippinen wird zum Apostolischen Vikariat erhoben.
14. 7. Revolution im *Irak*. König Feisal ermordet. General Abdul Kerim Kassem übernimmt die Macht.
15. 7. Amerikanische Truppen landen in *Beirut*.
16. 7. Zwangsweihe eines Bischofs für *Chengtu* in China.
17. 7. Engländer übernehmen die Sicherheit in *Jordanien*.
19. 7. Verteidigungsbündnis zwischen *Irak* und der *Arabischen Republik*.
20. 7. Engländer landen in *Lybien*.
31. 7. Chehab wird Staatspräsident im *Libanon*.
21. 8. Die Entschließung der arabischen Staaten zur Lösung der *Nahostkrise* wird einstimmig von der UNO angenommen.
23. 8. Beginn der Beschießung der Insel *Quemoy* durch die Rotchinesen.
2. 9. *Uerwoerd*, bisher Minister für Eingeborenenfragen in Südafrika, wird Ministerpräsident der Union.
8. 9. Veröffentlichung der *China-Enzyklika* „Ad Apostolorum Principis“ vom 29. Juni.
17. 9. Namensänderung der Apostolischen Präfektur Gorakhpur (Indien) in *Benares-Gorakhpur*.
19. 9. In Kairo wird die Exilregierung *Algeriens* unter Ferhat Abbas ausgerufen.
26. 9. Militärputsch in *Birma*. General Ne Win übernimmt die Macht.
28. 9. Referendum für die neue Verfassung in Frankreich und *Französisch-Afrika* für de Gaulle.
1. 10. *Indien* führt das metrische System ein.
1. 10. *Französisch-Guinea* erklärt sich zur unabhängigen Republik.
9. 10. Tod *Pius' XII.* in Castelgandolfo.
14. 10. *Madagaskar* wird Republik im Rahmen der Französischen Gemeinschaft.
15. 10. *Tunis* bricht die Beziehungen mit der Arabischen Republik ab.
17. 10. In Rom stirbt Kardinal *Costantini*, erster päpstlicher Delegat in China (1921—1933) und 1935—1953 Sekretär der Propaganda.
21. 10. Staatsstreich in *Thailand* durch Marschall Savit Thanarat.
27. 10. In *Pakistan* übernimmt General Mohammed Ayub Khan die Macht.
28. 10. Kardinal Roncalli wird zum Papst gewählt und nimmt den Namen *Johann XXIII.* an.

## MITTEILUNGEN

### *Missionsstudienwoche Bonn 1958*

Der Tagungsbericht der Missionsstudienwoche Bonn wird unter dem Titel: „*Das soziale Gefüge der Völker und die Weltmission — heute*“ im Frühjahr dieses Jahres im Druck erscheinen. Die Auslieferung erfolgt durch die Geschäftsstelle des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Aachen, Stephanstraße 35.

### *Von der Universität Münster (Westf.)*

Der bisherige Assistent des Instituts für Missionswissenschaft, Dr. theol. habil. P. Josef Glazik MSC, ist zum 1. 1. 1959 auf den neu errichteten ao. Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Universität Würzburg berufen worden.

Zum Verwalter der Assistentenstelle wurde P. Josef Schmitz SVD bestellt.

### *Berufung nach Rom*

Wie uns mitgeteilt wird, ist unser Mitarbeiter P. Josef Metzler OMI nach Rom berufen worden. Er hält am Ateneo der Propaganda fortan Vorlesungen über Missionsgeschichte, während P. Kowalsky, der diesen Lehrstuhl bisher inne hatte, am 5. 11. 1958 Archivar an der Propaganda geworden ist. Außerdem soll P. Metzler P. Rommerskirchen, der als Nachfolger P. J. Dindingers Direktor der päpstlichen Missionsbibliothek geworden ist, bei der Herausgabe der *Bibliotheca Missionum* und der *Bibliografia Missionaria* unterstützen.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

<sup>α</sup>  
ARROYO, ESTEBAN, OP: *Los Dominicos, Forjadores de la Civilización Oajaqueña*. Tomo I, Los Misioneros, Oajaca-Méjico 1958. C 301 pp.

Von Oajaca (Oaxaca), dem südl. Mexiko, dem Lande der Mixteken und Zapoteken, wo seit 1529 spanische Dominikaner aus der mexikanischen Provinz wirkten, haben wir verhältnismäßig wenig gehört. 1598 wurde es als Provinz des hl. Hippolyt von der Provinz des hl. Jakobus abgetrennt. Bis dahin wird ihre Geschichte auch von den mexikanischen Chronisten behandelt; aber in den Jahren 1670/74 schrieb FRANCISCO DE BURGOA als eigene Chronik die *Palestra historial* und die *Geográfica Descripción*, die bisher in Europa fast unbekannt waren, aber uns durch einen vorzüglichen Neudruck des Archivo General de la Nación 1934 zugänglich gemacht wurden (1558 S.). Kaum jemand wird sich durch diese beiden Werke durcharbeiten können wegen des wüsten Schwulstes

an Vergleichen aus dem AT usw. Trotzdem hat ARROYO die Mühe nicht gescheut, die doch vorhandenen Perlen herauszufinden, und bietet uns im ersten, bis C paginierten Teil auf Grund gewissenhaft zitierter Literatur ein Bild des Landes und seiner Kultur, im 2. die Lebensbeschreibung von 27 hervorragenden Mitgliedern der Provinz. Zumal die dominikanischen Chronisten an positiven Daten außerordentlich arm sind, wäre es angebracht gewesen, den Kreis der angezogenen Literatur wissenschaftlich zu erweitern und auch nach Quellen zu forschen, was dem fleißigen Autor unmöglich gewesen sein mag. Ich weise nur hin auf die Akten der Provinzialkapitel von Mexiko mit ihren Assignationslisten (vgl. ZMR 1957, 126 ff), die viele Ergänzungen geboten hätten, wie auch die Bibl. Missionum II—III bzgl. der Schriftsteller. Aus den genannten Akten hätten sich für 19 von den 27 Lebensbildern gewisse Daten ergeben.

Der 2. Bd., der in Vorbereitung ist, soll die oft monumentalen Bauten der Dominikaner in Oajaca behandeln. 1956 erschien bereits vom selben Autor in Oajaca das Werk: *El monumental Convento de Santo Domingo de Oajaca*.

P. Benno Biermann O. P.

CORHY, STEPHEN J.: *As I Look Back*. Lexington, Kentucky. 1958. The College of the Bible. 2 Dollar.

Es handelt sich hier um die Autobiographie eines Mannes, der in Diensten der Foreign Christian Missionary Society gestanden, viele Missionsfelder bereist und viele Bücher über die Mission geschrieben hat. Für uns nicht gerade erfreulich sind die Ausführungen über die Haltung der katholischen Kirche gegenüber der Bibel-Bewegung in Südamerika. Über dem Eingang einer katholischen Kirche in La Paz (Bolivien) hat der Autor eine Inschrift folgenden Inhalts gefunden: „Come unto Mary, all ye that labor and are heavy laden and she will give you rest.“ (54).

Thomas Ohm

DE MUNTER, SILVESTER, OFM: *De S. Congregationis de Propaganda Fide Procurae Cantonensis Primordiis* (Excerpta ex dissertatione ad lauream). — Pontificium Atheneum Antonianum, Facultas Sacrae Theologiae — Theses ad Lauream No. 111. 53 p. Romae — Mechliniae 1957.

P. DE MUNTER hat eine Doktorthese über die Gründung und die ersten Jahre der Missionsprokur der Propaganda in China eingereicht. Ein Kapitel davon, unter dem Titel: *De legatione Cardinalis de Tournon deque erectione procurae Cantonensis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1701—1710*, wird in der vorliegenden Schrift veröffentlicht.

Vf. schickt seinem eigentlichen Thema eine an Hand der Literatur aufgestellte kurze Übersicht der Lage des Christentums in China (1644—1722) voraus. Die folgenden drei Artikel handeln über die Ernennung des Legaten de Tournon, seine Reise nach Indien und China, seine dortigen Aktivitäten, besonders die Gründung der Missionsprokur. Diese letzten Artikel sind größtenteils mit Hilfe von Archivstücken angefertigt worden. Hauptsächlich wurden dazu das Archiv der Propaganda, das Vatikanische Archiv und die Bibliotheca Casanatense benutzt.

Vf. gibt auf beschränktem Raum einen klaren Überblick über die Gründung der Missionsprokur sowie über die dabei beteiligten Personen und über die Ereignisse und Zustände, welche ihr vorangingen und sie herausgefordert haben.

Der Ritenstreit spielt dabei selbstverständlich eine sehr wichtige Rolle. Vf. hätte sich aber gerade diesbezüglich kein Urteil anmassen sollen („*iuste eorum* (= rituum) sensum paganum et religiosum proclamabant“, 27), denn das ist praeter thesim. Was die übrigens ziemlich ausführliche Literatur betrifft, finde ich es merkwürdig, daß das Buch von A. S. Rosso: *Apostolic Legations to China of the eighteenth century*, South Pasadena 1948, nicht angeführt wird. Auch verschiedene Artikel in der NZM (1950 ff.), welche interessante Besonderheiten geben über die Gesandtschaft des Legaten de Tournon, hätten eventuell zitiert werden können. — Im ganzen ist die Arbeit eine gut dokumentierte Detailstudie.

Nymegen

Dr. W. van der Marck O. P.

DUPERRAY, EDOUARD: *Ambassadeurs de Dieu à la Chine*. Textes recueillis. Casterman/Tournai-Paris 1956. pp 276, bfrs 90.—

Ein glücklicher Gedanke, die Missionsgeschichte Chinas in Originalberichten darzubieten! So bekommt auch der Nichtfachmann Gelegenheit, zu den Quellen vorzustoßen und einen Blick in die Arbeitsstube des Historikers zu werfen. Es wäre zu wünschen, daß dieses Beispiel auch in anderen Sprachgebieten Nachahmung fände.

In der Einleitung gibt der Hrg. einige theologische Gesichtspunkte an, die die *Errichtung der Kirche* als Ziel der Mission ansetzen. (Ist der Titel dann ganz richtig gewählt?) Es folgt eine kurze Skizze der chines. Missionsgeschichte und ein begründender Aufriß der Quellensammlung (7—19). Die Einleitung entspricht den Phasen des tatsächlichen Verlaufs der Geschichte: 1) Von der Nestorianermission des 7. Jhs über die mittelalterliche Franziskanermission bis zur Ankunft Riccis in Macao — die Zeit der Kontaktnahme zwischen Christentum und chines. Kultur. 2) An der Schwelle des Reiches Gottes — von Ricci bis zum 19. Jh. 3) Neugründungen — vom 19. Jh. bis zu Pius XI.

Warum das Breve Pauls V. über die chines. Liturgie und der Briefwechsel mit der Kaiserin Helena in den ersten Abschnitt gesetzt wurden, ist trotz der Erklärung des Hrg. nicht einzusehen. Ebensowenig gerechtfertigt scheint mir, daß die Instruktion der Propaganda-Kongregation an die Ap. Vikare (1659) vor die Berichte über die Tätigkeit Riccis und seiner Gefährten gestellt wurde. Statt der *Lettres édifiantes et curieuses*, die anscheinend mehr unter dem zweiten Gesichtspunkt ausgewählt wurden, hätten unbedingt einige Quellen zum Ritenstreit angeführt werden müssen, der in den Texten gänzlich übergangen wurde. Ein Gleiches gilt von dem methodischen Vorgehen der Missionare im 19. Jh. Ein Verschweigen von Schwierigkeiten und Fehlern kann gefährlicher wirken als eine gerecht abwägende Darstellung von Unzulänglichkeiten. Es entsteht zu schnell der Verdacht, man wolle billige Apologie treiben. Der Satz des Hrg.: „notre dessein a été de marquer la continuité dans les directives de Rome et dans leur application par les ouvriers évangéliques“ (11 s.) schmeckt ein wenig danach. Noch schlimmer scheint der Akzent verschoben, wenn trotz der ausführlichen Darlegungen Lebbes über das Verhalten der Missionare (203—221) vom chines. Volk gesagt wird, es sei unfähig gewesen, zwischen dem Christentum und der Unterdrückungspolitik der europ. Mächte zu unterscheiden (17). Die gegenwärtige Krisis, das Gericht der Geschichte über die Chinamission, sollte uns eines anderen belehren.

Münster (Westf.)

P. Josef Glazik MSC

GOETZ, ARNULF, OFM: *Heilige, Märtyrer und Helden*. Aus der Missionsgeschichte des Ordens des heiligen Franziskus. Paul-Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1957. S. 459. Gln. DM 14,80.

Solch gediegener Volksbücher müßten wir mehr besitzen! Vf. stellt in 64 Einzelbildern die Missionsgeschichte der großen franziskanischen Familie dar. Das Wertvolle an dem Buch ist, daß die Quellen zu Wort kommen. Sie sind in einem Verzeichnis eigens zusammengestellt und sollen den Leser zu weiterem Studium anregen. Doch sind die angeführten Werke kaum allgemein zugänglich. Um so dankenswerter ist es, daß die Originalberichte so ausführlich zum Leser sprechen. Die Auswahl der Lebensbilder ist sehr geschickt, umfassend und abwechslungsreich. Neben allgemein bekannten Namen tauchen andere auf, von denen durchweg nur der Fachmann weiß. Allerdings passen einige nicht ganz unter das Kennwort: *Mission*. Trotzdem bleibt das Buch ein Missionsbuch im besten Sinne des Wortes und verdient weiteste Verbreitung.

Münster (Westf.)

P. Josef Glazik MSC

HERNANDEZ, ANGEL SANTOS, SJ: *Adaptación misionera*. Editorial El Siglo de las Misiones / Bilbao 1958, 617 S.

HERNANDEZ ist in der Missionswissenschaft bekannt durch mehrere umfangreiche historische Veröffentlichungen, vor allem über Alaska. Auch diesem Buch merkt man überall den Historiker an. Es ist nicht so sehr Akkomodations-theologie und ein spekulatives Eindringen in die der A. aufgegebenen Probleme als vielmehr eine umfassende missionshistorische und missionographische Darstellung aller die A. betreffenden Fragepunkte. Darin liegt der eigentliche Wert des Buches. Zwei relativ kurze einleitende Kapitel handeln über den Begriff und die Geschichte der A. Die Kapitel III—XI bilden das Corpus der Arbeit. Sie behandeln die kulturelle, philosophische, religiöse A., die A. in der Kunst, in der Musik, im Kirchenrecht, in der Liturgie, in der Sprache und die Frage des einheimischen Klerus. Ein Schlußkapitel spricht über die Dringlichkeit der A. in der Gegenwart.

Es kann die Aufgabe des Rezenten eines solchen Buches nicht sein, auf die Problematik der einzelnen Aussagen einzugehen. Wie soll man in wenigen Sätzen auf die schwierigen Fragenkomplexe philosophischer A. an den Hinduismus und Konfuzianismus oder gar an den Taoismus und Buddhismus antworten oder der religiösen A. an den Bantuismus und die indonesische Seele? Das gilt von vielen andern Problemen des Buches. Es dürfte auch nicht die Absicht des Vf. gewesen sein, zu der großen Fülle der aufgeworfenen Fragen endgültige Stellung zu nehmen. Der Autor zeichnet sich durch große Akkomodationsfreudigkeit aus. In der Beurteilung der andern Autoren zeigt er großes Wohlwollen.

Die Literatur der romanischen Sprachen ist vollständig und gut durchgearbeitet. Deutsche Literatur wird in den Bibliographien häufig angegeben, man hat aber nicht oft den Eindruck, daß sie, abgesehen von den Übersetzungen, verarbeitet ist; manche Schriften werden auch an der verkehrten Stelle zitiert (z. B. FREITAG, *Missionskunde*, S. 399; OHM, *Gebetsgestik*, S. 400). THAURENS *Akkomodation* hätte mehr Würdigung verdient als eine einmalige Nennung in einer Bibliographie. Ein wenig überrascht ist man über die Zusammenstellung der „misionólogos y misioneros de primera línea, como SEUMOIS, CHARLES, VOSS, VAN STRAELEN, etc.“ (S. 14), die Wertvolles über die A. geschrieben haben.

SEUMOIS' *Papauté* wird sicher zu unkritisch ausgewertet. Voss wird im Buche wohl 14mal zitiert, aber es ist jedes Mal derselbe 25 Seiten zählende Artikel aus *Rhythmes du Monde*. Die Verbeugung vor CHARLES (S. 76) ist auch recht tief. VAN STRAELEN hat auf dem Gebiete der A. große Verdienste, doch finden nicht alle seine Behauptungen Anerkennung. Manche Fragen werden wohl auch simplifiziert.

Es sei noch einmal unterstrichen: Die Bedeutung des Buches liegt in der — fast möchte man sagen, lexikographischen — Zusammenstellung der Probleme und Lösungsversuche. Sei es, daß man zu *Humani generis, Musicae Sacrae Disciplina*, CJC, Liturgischer Kongreß von Asissi, Kard. Costatini usw. in ihrem Verhältnis zur A. etwas sucht, oder über Yu Pin, John Wu, Dom Lou, Upadhyaya Brahmabhandav usw., oder über die Fragen: Katholik und Hindu, die Landessprache in der hl. Messe, einheimischer Welt- oder Ordensklerus usw., über alles findet man eingehende Erörterungen. Das ist sehr wertvoll.

St. Augustin

Dr. Karl Müller SUD

HOUANG FRANCOIS: *Ame chinoise et christianisme* (Eglise Vivante). Casterman/Tournai-Paris, 1957. 148 p. bfr. 69,—.

Das Buch enthält verschiedene Vorträge, die jene Probleme diskutieren, die den Vf. aus seinem christlichen und priesterlichen Verantwortungsgefühl um die Zukunft Chinas und die Möglichkeit zu seiner Christianisierung bewegen. Es behandelt Themen, wie die konstanten und nicht voll entfaltenen Möglichkeiten der chines. Religiosität, die Beziehung zwischen dem Christentum und der chines. Kultur usw.

Wenn die Beziehung zwischen Christentum und Kultur für jedes Volk ein Problem bedeutet, dann ganz besonders für China wegen seiner großen Vergangenheit. Das Problem verschärft sich wegen der kulturellen, sozialen und politischen Umwälzung, die durch die Berührung mit dem Westen seit dem Beginn dieses Jahrhunderts und vor allem seit dem Bestehen der Republik in ihrem vollen Umfang auftritt. Mit einer Hegel'schen Formulierung können wir sagen, daß die traditionelle chines. Kultur die Thesis darstellt, die eindringende westliche Kultur die Antithesis. Der Gipfelpunkt dieser Antithesis war die 4. Mai-Bewegung (1919), die durchaus nicht abgeneigt war, die ganze kulturelle Vergangenheit Chinas zu verleugnen. Heute tritt eine neue Periode ein, die Periode der Synthese. Die Versuche einer Synthese sind von verschiedenen Seiten gemacht worden. Ein gewaltiger Versuch ist der der Kommunisten: eine Synthese zwischen dem als allgemein-gültige Wahrheit anerkannten Kommunismus mit den aus dem Westen stammenden Wissenschaften einerseits und dem chines. Volkstum mit seiner Kunst, Musik, Literatur, Theater usw. andererseits. Ein anderer Versuch kommt zustande durch die neo-konfuzianistische Schule in Hongkong (Demokratische Zeitschrift usw.): Hier will man die chines. Kultur mit der pantheistisch gefärbten Auffassung der Sung-Ming-Konfuzianer identifizieren und eine Synthese zwischen diesem Neo-Konfuzianismus, dem „Hebräisch-religiösen Geist“ (darunter ist das Christentum zu verstehen), den griechischen Wissenschaften usw. herbeiführen. Es gibt also zwei Versuche der Synthese unter kommunistischen und neo-konfuzianistischen Grundsätzen. Das vorliegende Buch ist zwar ein partialer, aber deswegen nicht weniger wertvoller Versuch einer christl. Synthese. Kurz zusammengefaßt lautet die These des Vf.: Die Chinesen haben in ihrer Religiosität folgende „Konstanten“: Universalismus, Toleranz und Ästhetizismus, aber auch ihre „Defizienten“: Neigung zum Synkretismus,

zum Skeptizismus und zu einer gewissen Unbeweglichkeit. Das Christentum kann den Chinesen helfen, ihre noch nicht entfaltenen Möglichkeiten der Religiosität voll zu entwickeln und die vorhandenen „Konstanten“ zu vervollkommen. Wenn man bei traditionellen großen chines. „Heiligen“ Ansatzpunkte für das Christentum finden will, so ist der Konfuzianismus, wie der Vf. meint, heute wegen der in der Jugend noch weit verbreiteten Assoziierung des Konfuzianismus mit dem verhassten Konservatismus nicht günstig (140). Besser sei, in Mei-ti, einem kurz nach Konfuzius lebenden Philosophen, einen Vorläufer Christi zu sehen. Mei-ti war nämlich ein tief-religiöser Mensch, predigte eine universale Liebe usw. und bevorzugte einen gewissen Aktivismus im Gegensatz zum Quietismus Laotzes.

Sicher steht Mei-ti dem Christentum näher als der Konfuzianismus oder Taoismus. Es bleibt aber abzuwarten, ob tatsächlich in der zukünftigen Geistesentwicklung Chinas Mei-ti eine große Bedeutung gewinnen wird. Was die „Konstanten“ der Religiosität der Chinesen betrifft, müßte man meines Erachtens das Folgende hinzufügen: eine durch nichts zu erschütternde Treuehingebung bis zum Tode, sei es an den Staat, an die Familie oder an den Freund (O. Franke, *Wie und zu welchem Zweck studiert man chinesische Geschichte?* in: *Der Orient in deutscher Forschung*. Leipzig 1944, 105—106) und in unserem Falle auch an Gott und an die Kirche. Niemand wird bezweifeln, daß solche Treue Gott gegenüber größte Liebe zu Gott bedeutet: „Maiores caritatem nemo habet, ut animam suam quis ponat pro amicis suis.“ In deutlicher Weise zeigt sich diese Treue bei den heutigen chinesischen Katholiken in ihrem Kampf für Gott und für die Einheit der Kirche. In dieser Hinsicht gibt Vf. ein klassisches Lied wieder, das Wen Tien-siang vor der Hinrichtung wegen seiner Treue zur Sung-Dynastie gegen die Mongolen dichtete.

Die Synthese zwischen Christentum und traditioneller chines. Religiosität ist sicher ein wichtiger Aspekt. Doch muß man noch eine weitere Synthese berücksichtigen: die Synthese zwischen dem Christentum, dem gesamten kulturellen Leben (einschließlich des heute in der ganzen Welt verbreiteten technischen Denkens) und dem Volkstum Chinas, ähnlich — warum soll man das nicht zugeben? — wie die Kommunisten auf Grund der Prinzipien von Marx-Lenin der chines. Kultur neue Gestalt zu schenken versuchen.

Übrigens ist das Buch angenehm zu lesen und reich im Inhalt. Vor allem ist das 1. Kap.: „Die religiöse Seele Chinas“ mit einer seltenen Meisterschaft geschrieben. Es umfaßt praktisch die wesentlichen Züge der Geschichte der Religionen Chinas, ohne sich in Nebensachen zu verlieren.

Königstein/Taunus

Dr. Th. Hang

~~Jahrbuch evangelischer Mission 1958. Hrg. von Jan Hermelink. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe (Hamburg 13, Mittelweg 143). SS 128. Kart. DM 2,—~~

Das Jahrbuch enthält Beiträge von W. FREYTAG (Kirchliche Wirklichkeit in Asien), W. RINGWALD (Ghanas Freiheit), R. LIPP und H.-W. GENSICHEN (Kirche in Südindien), H. MEYER (Mission und Evangelisation von neutestamentlichen Grundbegriffen her gesehen), CHR. BERG (Äußere Mission und Ökumenische Diakonie), J. HERMELINK (Rundschau über die deutsche evangelische Mission), sodann eine Statistik, Mitteilungen über Missionskonferenzen 1957, Missionsliteratur 1957 usw. Der wertvollste Beitrag ist sicher der von MEYER. In den Grundbegriffen herrscht heute eine Verwirrung, die nicht größer sein kann.

Die gleichen Worte werden für die verschiedensten Dinge gebraucht. Deswegen verdient M. große Aufmerksamkeit, wenn er Begriffe wie Mission, Evangelisation, Verkündigung, Predigt in das Licht der Bibel stellt. Ein paar Hinweise: Die Frohbotschaft gilt wesentlich denen, „die draußen sind“, nicht der Gemeinde (56). Rm 1 und 15 bestätigen, „daß Verkündigung des Evangeliums Verkündigung an die ist, unter denen der Name Jesu Christi überhaupt noch nicht genannt wurde“ (57). Die Frohbotschaft ist wirklich gute Botschaft. „Unsere dialektische Predigt ist . . . nicht biblisch“ (57). Alle Verkündigung muß zu allererst Verkündigung für die draußen sein (58). „Aufgabe christlicher Verkündigung innerhalb der Gemeinde ist die Lehre“ (58). „Das Evangelium zielt vom Herrn und von seiner Kirche her auf die Welt, um die Menschen in dieser Welt zu Christen zu machen“ (60). „Die Lehre setzt das Faktum des Christgewordenseins . . . voraus“ (60). Die Abgefallenen werden nur zurückgerufen, nicht wieder als Welt angesprochen. „Heidenmission geschieht, damit Menschen getauft werden, damit Menschen Christen werden“ (62).

Thomas Ohm

KUMMER, BERNHARD: *Vermächtnis eines Glaubenswechsels*. Das Hakonlied, sein Dichter, sein Held und seine Zeit. Verlag der „Forschungsfragen unserer Zeit“, Gisela Lienau, Zeven 1958, 100 S. DM 3,80

Die vorliegende Arbeit will ein Bild des norwegischen Volkes und Lebens aus der Zeit des bedeutsamen Übergangs des Nordens vom Heidentum zum Christentum vermitteln. Zu Grunde liegen die nordischen Preislieder auf Harald Schönhaar (etwa 860—930), Erich Blutaxt (930—936) und vor allem das Hakonlied, das Eyvind Finnsson nach dem Tode Hakons des Guten († 961) dichtete, der nach 25jähriger Regierungszeit im Kampfe gegen die Erichsöhne, die Söhne seines Vorgängers, gefallen war.

K. vertritt die These, daß sich in dieser Übergangszeit nicht nur Heidentum und Christentum gegenüberstehen, sondern daß wir es mit drei um die Macht ringenden Bewegungen zu tun haben: mit einem „frommen Heidentum“ (Thor), einem „frommen Christentum“ (Krist) und einem bindungslosen Herrenwillen, einer Art halbheidnischem-halbchristlichem Imperialismus (Odin).

Man kann füglich mit K. annehmen, daß sich in solch bewegten Zeiten der Übergang vom Heidentum zum Christentum nicht ohne Verwirrung und Verirrung (Harald Schönhaar und Erich Blutaxt) vollzieht, auch bei Hakon dem Guten — so benannt vor allem bei seinen heidnischen Landsleuten — gehen heidnische und christliche Züge noch oft und sehr verwirrt durcheinander. Aber die Art, wie in diesem Buch alles, was heidnisch-nordisch ist, als gut und fromm, edel und gesund dargestellt wird, alles aber, was christlich ist — wenn es nicht nonkonformistisch, christlich-ketzerisch aus Glauben ist, — auch Hakon d. Gute ist so christlich-ketzerisch aus Glauben — abgewertet wird, macht das Werk zu einem tendenziösen Pamphlet (vgl. S. 34 ff).

Da werden Chlodwig (S. 39), Karl d. Große (S. 18, 23, 24 und 39), Bonifatius (S. 33 f) und das Papsttum als im Bunde mit dem sittenlosen, ehrfurchtslosen, bindungslosen und imperialistischen Herrenwillen beschworen (S. 31, 34 und 39). Da leuchtet als Ideal die romfreie Nationalkirche überall hervor, da sind Kirchengehorsam, Kirchenmacht und Priestermacht immer wieder Schreckgespenster. Da müssen zum Vergleich das Alte Testament (S. 69), Augustinus (S. 39), die Missi regii (S. 23), Cesare Borgia (S. 32), Luther und Ulrich von Hutten (S. 38), Wilhelm v. Oranien (S. 12), Philipp II. (S. 9), Goethe und Nietzsche, Wilhelm II.

(S. 50) und die Gestapo (S. 23) erhalten. Da werden alle außernordischen Quellen als befangen und tendenziös hingestellt (S. 5). Da sind die heidnischen Rebellen immer „edle Jarle“ und die christlichen Rächer „Wölfe und Mörder“. Da wird dauernd operiert und bewiesen mit Ausdrücken wie: vielleicht, vielleicht nun doch, vielleicht wohl auch (S. 23 und viele andere Stellen); mit: es scheint, es scheint mir, jedenfalls scheint es Tatsache zu sein (S. 17, 43, 44 u. a.), was wohl ist, jedenfalls wohl nicht, vielleicht wohl auch, hatten wohl, mag wohl; mit: vermutlich (S. 17), es ist anzunehmen (S. 58) man darf ohne weiteres annehmen (S. 25), es ist selbstverständlich (S. 58), man muß als sicher voraussetzen (S. 23 und 25) und es ist glaubhaft (vgl. SS. 20, 25, 26, 50, 53, 54, 55, 64, 65, 66, 67, 68 und an vielen anderen Stellen). So bleibt die Hauptthese eine unbewiesene Behauptung, so werden alle Grundsätze der Quellenkritik auf den Kopf gestellt. Am Stil der Arbeit ist eine Menge auszusetzen, lange Schachtelsätze, Einschübe, Parenthesen, Texte, die in die Anmerkung gehören, Druckfehler (S. 50 nach dem, statt nachdem; S. 8 Demokratieen) stören und erschweren das Lesen. So wird das Buch weder eine lehrreiche noch spannende Lektüre. Der Druck in altmodischen gotischen Lettern (Tendenz?) verwehrt heute vielen das Lesen des Buches, und das mag gut sein. So wird es bei Laien nicht allzuviel Schaden anrichten können. Ernste Historiker werden das Buch kaum zu Ende lesen können, für sie ist es eine Qual — auch für den Kritiker. Dem guten Hakonlied ist mit ihm kein guter Dienst getan.

Hiltrup/Westf.

Dr. H. Rademacher MSC

*amerikan. Ausg. v. d. 2. ja!*  
*dt.*  
LATOURETTE, KENNETH SCOTT: *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*. Aus dem Amerikanischen gekürzt und übersetzt von Prof. Dr. M. Honig. Mit einem Vorwort von Prof. D. Hermann Dörries. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht / Göttingen. 482 S. Leinen 19,20 DM.

Vf. hat seinem Thema zunächst ein Werk von 7 Bänden gewidmet. Die vorliegende Ausgabe ist eine kürzere Zusammenfassung. Immerhin ist es eine gewaltige Fülle von Stoff, die hier geboten wird. L. selbst ist von Konfession ein Baptist. Seine Missionsgeschichte gilt aber allen christlichen Konfessionen und Denominationen. Dem Katholizismus steht der Vf. freundlich gegenüber. Er zeigt sich auch über diesen äußerst orientiert, so daß auch für uns sein Werk erfreulich ist und erstaunlich viel neue Gesichtspunkte liefert. L. beginnt mit dem christlichen Altertum, dem Katholizismus des Westens und den Sekten des Ostens. Die mittelalterlichen Missionen der Nestorianer werden gewürdigt, dann die von Rom ausgehenden Versuche jener Zeit in Indien und China. Damals war das Papsttum die Hauptstütze des Bekehrungswerkes; dann folgten die Entdeckungsfahrten der Portugiesen und Spanier, die Zeiten der Protektorate, — zugleich aber auch die Jahre der Glaubensspaltung. Franz Xavers Wirken ist gut und treffend geschildert; die Einschätzung der Jesuitenzeit ist freundlich und gut. Auch die Glaubensverbreitung durch die Orthodoxen findet ihre Würdigung. Das 19. Jahrh. ist für L. das „große Jahrhundert“. In der Folge werden jeweils die Missionsbemühungen der verschiedenen Sekten in die Schilderung einbezogen und gewürdigt. Die Frauenmissionen und das Werk der Schwestern sind geschildert, die Stellung der römischen Propaganda-Kongregation ist entsprechend dargestellt. Mit bewunderungswerter Kenntnis und taktvoller Einführung wird das katholische Schaffen in den einzelnen Gebieten ebenso treffend wie freundlich geschildert wie jenes der nichtkatholischen Christen. China, Korea, Japan kommen an die Reihe. Die Entwicklung des 20. Jahrh. erhält den Titel: „Vorwärts

im Sturm“. Wir finden Einzelheiten und Werturteile, die den klaren Blick des Vf. auch für die neuesten Entwicklungen zeigen: vom Einheimischen Klerus, von der wachsenden Selbstständigkeit der jungen Kirchen und der einzelnen Gebiete, Statistiken bis zur Gegenwart. Jedenfalls ein treffliches und vorbildliches Werk!  
Freiburg/Schw. P. Dr. L. Kilger OSB

95 X  
LEE, ANGELUS, O.F.M.: *De Clero Locali in Missionibus*. (Studium Historico-juridicum). Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Juris Canonici, Thesis ad Lauream No. 49. Mit Index, Literaturangabe u. Lebenslauf des Autors. Neapel, 1958. 161 S.

Diese Dissertation der kirchenrechtlichen Fakultät der Franziskanerordens-Hochschule in Rom untersucht Can. 305 des CJC, daß die Missionsobern einen einheimischen Klerus heranbilden müssen, in seiner historischen Perspektive und in der mannigfachen kirchl. Gesetzgebung. Der 1. Teil geht den Gründen nach, warum die Missionare Asiens, Afrikas und Lateinamerikas in den vergangenen 300 Jahren nur in geringem Maße den einheimischen Klerus herangezogen haben, obwohl die Kirche es immer grundsätzlich empfohlen und es nie an Befürwortern gefehlt hat. Als Gründe nennt Vf. Vorurteil und falsche Auffassungen auf seiten der ausländischen Missionare, die Patronatsrechte ausländischer Mächte und den Nationalismus der Missionare, aber auch praktische Gründe, wie den kulturellen Tiefstand einzelner Missionen, langdauernde Verfolgungen, sprachliche Schwierigkeiten bei der Ausbildung der Priestertumskandidaten, und die oft großen wirtschaftlichen Nöte der Mission. Aber immer wieder wurden in der Geschichte wichtige Gründe für die Heranbildung des einh. Klerus angeführt, wie z. B. die Schwierigkeit ausländ. Missionare, sich dem einheimischen Kulturleben anzupassen, die größeren Gefahren zur Zeit der Verfolgung. Wachsender Nationalismus in den Missionsländern machen oft den Aufenthalt ausländ. Missionare unmöglich. Die Zahl der ausländ. Priester ist niemals ausreichend in Missionsländern. Besonders aber gebietet die Natur der Mission selber, daß die einheimische Kirche auch von einheimischen Priestern geleitet werde. — Der 2. Teil bringt eine imposante Reihe von kirchl. Aussprüchen der Päpste, der Propaganda-Kongregation und der Missionssynoden, oft mit wörtlicher Wiedergabe der einschlägigen Texte, sowie eine Zusammenfassung der wichtigsten darin enthaltenen Lehren, die klar zeigen, wie begründet die kirchl. Gesetzgebung in diesem Punkte ist.

Vf. hat eine reiche Literatur verarbeitet, ist klar in seinen Ausführungen und als Vertreter der einheimischen Priester zuweilen recht offen. Das Buch ist ein wahres Arsenal der Argumente zugunsten des einheimischen Klerus.

Münster (Westf.)

Dr. Bernward Willeke, O.F.M.

98 24 X  
LORY, M. J.: *Face à l'avenir*. L'Eglise au Congo Belge et au Ruanda-Urundi. 8°, 212 S., Casterman/Tournai-Paris 1958, 75 bfr.

Der Vf., Professor für Moderne Geschichte am Collège d'Europe zu Brügge, unterscheidet drei Generationen von Missionaren. In der ersten Epoche war jeder auf sich selbst gestellt, die Bevölkerung durch die Sklavenzüge dezimiert, die Missionare unerfahren. Vorurteile beherrschten Schwarz und Weiß. Der Afrikaner, noch rein passiv, war für Mitarbeit noch nicht reif. Es war die Zeit des harten Beginnens. So ungefähr bis 1930. — Dann die Zeit bis Ende des zweiten

Weltkrieges 1945: Zeit der beginnenden afrikanischen Kirche. Der Missionar steht nicht mehr allein. Regierung, Industrie und Mission arbeiten zusammen am Aufbau einer neuen Welt. Die Früchte der Pionierarbeit reifen heran. Man hat Erfahrung, gesicherte Methoden, einheimische Mitarbeiter aller Grade. Die Schulen nehmen einen breiten Raum ein. Die Umwandlung des Landes, grundgelegt im Unterricht der breiten Massen und in der steigenden Industrialisierung, schreitet voran. Es gilt, das Neue zu bewältigen und vom Alten das Gute und Wertvolle in eine neue Zeit hinüberzuretten. Vor allem gilt es, eine neue Gemeinschaft zu bauen, die christliche, in der sich alle Glieder einander verpflichtet wissen. — Die dritte Generation muß nun die Brücke bauen zwischen Afrika und Europa. Hier liegt der wertvollste und spannendste Teil des Buches. Die Entwicklung ging viel schneller vor sich, als man voraussehen konnte. Der Vf. fällt nun nicht in den Fehler, stolz und selbstsicher mit Leistungen und Zahlen aufzuwarten und die aufsteigenden Probleme zu minimisieren oder gar zu übersehen. Alles liegt in der Frage, ob Schwarz und Weiß zu einem vertrauensvollen Miteinander zusammenfinden. Was Vf. darüber zu sagen hat, ist ernst und muß von beiden Seiten beherzigt und verwirklicht werden. — Den Abschluß bilden drei längere und inhaltsschwere Briefe: an einen Laien in Brüssel, an junge Missionare, an schwarze Priester. Methoden, die gestern zum Siege führten, können heute oder morgen zum Unheil werden. Jede Methode bedarf ständiger Anpassung. Die bisher errungenen Erfolge sind nie gesichert. Kennzeichen der heutigen Zeit, auch der Missionen, ist die Ungesicherheit. Die Zeit des Paternalismus ist vorbei. Der Afrikaner will als Mensch geachtet und als Mensch geliebt werden. Nur in diesem gegenseitigen Sichachten und Lieben zwischen Weiß und Schwarz liegt die Rettung für die Zukunft. Nur diese vertrauensvolle Zusammenarbeit wird das Gewonnene sichern. Sonst folgt der Ruin. Das gilt für den kirchlich-missionarischen Bereich und für die Kolonie als Ganzes. — Das Buch verlangt anstrengendes Nachdenken und Überlegen und müßte von Weiß und Schwarz diskutiert werden. Es weicht keinem Problem aus. Möge es von allen Kompetenten, den Männern der Kirche und des Staates, Weißen und Schwarzen, zur Grundlage fruchtbarer, verstehender Zusammenarbeit gemacht werden! Es ist vielleicht noch nicht zu spät, sicher aber höchste Zeit. Die jüngsten Vorkommnisse in Leopoldville (Januar 1959) sind Alarmzeichen dafür.

Linz am Rhein

P. Dr. Frid. Rauscher, *WU*

LEHMANN, GERTRUD: *Kleine Leute im großen Indien*. Kindergeschichten. Ev. Verlagsanstalt Berlin 1957, S. 121.

Erlebnisse, Eindrücke und Erfahrungen aus dem Missionsleben werden hier in einfacher, kindernaher Sprache wiedergegeben, aber doch so, daß auch Erwachsene sich davon angesprochen fühlen.

*Glazik*

*00* ~~X~~  
*Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse* 25, 1958. Selbstverlag des SKAMB, Freiburg/Schw. 96 S.

Man möchte den Schweizer Katholischen Akademischen Missionsbund (SKAMB) darum beneiden, daß er die Möglichkeit hat, sein Jahrbuch (37. Folge) als Missionsjahrbuch des ganzen Landes herauszugeben. Daß er mit seinen Veröffentlichungen nicht ankomme, braucht er nicht zu befürchten. Im Vorjahr wurde das Problem des Kommunismus in den Missionsländern behandelt, diesmal die quälende Frage der *getrennten Brüder auf dem Missionsfeld* (6—61). Dazu ei-

nige gute Aufsätze über die Kirche in den nordischen Ländern (62—74), schließlich Auskünfte über das heimatische Missionswesen (75—95) mit einer umfassenden Missionsbibliographie der katholischen Schweiz (86—95). — Das Grundanliegen des Jahrbuches wird überzeugend, ja, packend dargestellt. Unter den Aufsätzen ragen hervor: J. Beckmann, Der Einfluß der Missionswissenschaft auf die Beziehungen der christlichen Konfessionen (28—35); H. Dürr, Protestantische Mission in Vergangenheit und Gegenwart (12—17). — Man darf Dr. P. Walbert Bühlmann OFM<sup>Cap</sup>, den Sekretär des SKAMB und Redakteur des Jahrbuches, zu dieser gelungenen Veröffentlichung aufrichtig beglückwünschen.

Münster (Westf.)

Dr. Jos. Glazik MSC

ROBERT, LEO, SVD: *Die Legio Mariae in Einsatz und Bewährung*. Ein Tatsachenbericht. Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen/Rhld. 1955, S. 104

Es sei hier jetzt noch auf ein Büchlein hingewiesen, das der Herausgeber der „Stadt Gottes“ aus Berichten seiner Mitbrüder zusammengestellt hat. Da die Legio auch bei uns immer mehr verbreitet wird, könnten die schlichten Erzählungen Mut zum Nacheifern geben und — nicht zuletzt — dazu anspornen, die Nöte und Drangsale der verfolgten Kirche Chinas unvergeßlich im Bewußtsein zu behalten.

Glazik

TAYLOR, JOHN V.: *Processes of Growth in an African Church*. (I.M.C. Research Pamphlets No 6.) SCM Press Ltd (56 Bloomsbury Street) London (1958). 30 p. 3 s net.

Der Vf. gehört der Englischen Kirche an; er war Rektor des Bishop-Tucker-Kollegs in Uganda. Er hat den Auftrag des „International Missionary Council“ übernommen, das Wachstum und die Situation einer jungen Kirche soziographisch zu beschreiben. Das Ziel der Untersuchung ist, herauszustellen, wie eine junge Kirche sich entwickelt und der gesellschaftlichen Struktur der Bevölkerung anpaßt. Zum Gegenstand seiner Untersuchung hat Vf. sich vier Landpfarreien in Buganda im zentralen Königtum gewählt. Bald wird vom Vf. eine ausführlichere Arbeit über die Ergebnisse seiner Untersuchung erscheinen. In dieser Broschüre beschränkt er sich auf einige Schlußfolgerungen. Mit großer Offenheit in der Problemstellung behandelt er die Krisissituation der christlichen Gemeinde in Buganda und versucht, sie vom Innern aus zu verstehen. Die Weise, wie er dieses erörtert, ist auch für die katholische Missionsmethode lehrsam. Wir sind neugierig auf die übrigen soziographischen Untersuchungen, welche über die anderen jungen Kirchen publiziert werden sollen.

Tilburg (Niederlande)

P. Dr. Gregorius OFM<sup>Cap</sup>

*Überall bist du zu Hause*. Ein dokumentarischer Bildband aus dem Leben der Weltkirche. Zusammengestellt von Bertram Otto unter Mitwirkung von Marlis Grünberg-Otto. Mit einer Empfehlung des Heiligen Vaters Papst Pius XII. Styria, Verlag, Graz/Wien/Köln (1958). 195 Abbildungen. Lw. DM 24,80.

Ein Band mit prachtvollen Bildern, bekannten und unbekannten. Man schaut an, macht sich Gedanken und — freut sich über den Reichtum des kirchlichen Seins und Lebens. Sehr viele Bilder stammen aus den Missionen. Wenn irgend etwas, dann macht dieses Buch anschaulich, daß die Kirche in den letzten Jahr-

hundertern durch die Weltmission ungemein an Mannigfaltigkeit gewonnen hat. Die Kirche ist nicht nur eine Kirche des Westens und des Orients, sondern auch eine solche Asiens, Afrikas und Ozeaniens. Aus allen Völkern heraus sind Menschen in die Gemeinschaft oder Familie der Gläubigen aufgenommen worden. In den meisten Ländern findet der Katholik katholische Kirchen, Schulen, Krankenhäuser und Gläubige. Immerhin fehlen noch Saudi-Arabien, Afghanistan, Nepal, Bhutan, Tibet und Sibirien. Es wird noch lange und schwer von der Mission gearbeitet werden müssen, bis der Katholik „überall zu Hause“ ist.

Thomas Ohm

*Wereld en Kerk*. Werkploeg 'Unitas', Groot Seminarie Mechelen, 1958. pp. 182

Wer sich eine erste Kenntnis über die internationalen Organisationen verschaffen will, kann mit Nutzen zu diesem kleinen Werk greifen, das ein Arbeitskreis junger Seminaristen zusammengestellt hat. Es unterrichtet über das fast unübersichtliche Getriebe der Körperschaften und Vereinigungen innerhalb der VN, über die Beteiligung der Katholiken am internationalen Leben und über den Anteil der Laien am Missionswerk der Kirche. Zum Schluß werden einige, besonders für Belgien praktische Hinweise gegeben. Unter den Missionszeitschriften hätte jedoch die ZMR nicht fehlen sollen, ebensowenig ein Hinweis auf das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*.

Münster (Westf.)

P. J. Glazik MSC

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

EIDLITZ, WALTHER: *Der Glaube und die heiligen Schriften der Inder*. Walter Verlag/Olten und Freiburg i. B. (1957). 328 S., 20 Bilder.

Eine willkommene Ergänzung zu dem Werke über „Die indische Gottesliebe“ des gleichen Verfassers. Der Leser wird kurz und doch gründlich unterrichtet über die Gottesgestalten des Hinduismus, die berühmten Heldengeschichten der indischen Epen, die Weisheitsbücher großer Lehrer sowie die bekannten Glaubens-, Heils- und Lebenslehren der Hindu. Aber das Buch enthält auch ein schönes Kapitel über den Buddhismus. Dominante ist wieder die Bhakti zu Gott, dem einen, der viele Gestalten annimmt und in vielen Bildern und Symbolen verkündet wird. Besonders zu begrüßen ist, daß E. die Schriften der Inder soweit wie nur möglich reden (eigene Originalübersetzungen des Verfassers) läßt, nicht an der Oberfläche bleibt, sondern den tieferen Sinn sucht und immer wieder auf das Wesenhafte achtet. Wir empfehlen das Buch allen denen, die in Indien zu missionieren haben.

Thomas Ohm

KRÄMER, ADELHEID: *Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus*. (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Neue Folge, herausgegeben von Gustav Mensching, Heft 2.) Ludwig Röhrscheid Verlag, Bonn 1958. 177 Seiten. DM 16,50

Im Rahmen der weltweiten Auseinandersetzung zwischen abendländischer und östlicher Geisteshaltung nimmt das Thema „Christentum und Hinduismus“ einen so bedeutsamen Platz ein, daß jeder substanzielle Beitrag Ermutigung und An-

erkennung verdient, besonders wenn er so sachlich gehalten ist, wie die vorliegende Untersuchung, die sich in wohlthuender Zurückhaltung nach einem kurzen historischen Überblick über die frühere Zeit und einer knappen Charakterisierung der Partner — Hinduismus und Christentum — auf den Neohinduismus der Zeit von 1800 bis 1947 (Jahr der Unabhängigkeit Indiens) beschränkt.

Der geschichtliche Hauptteil macht den Leser zunächst mit den wichtigsten Reformbewegungen des vorigen Jahrhunderts (Brâhmo-Samâj, Ārya-Samâj) bekannt, behandelt die Abwehr des Christentums durch Festigung und Neubelebung der hinduistischen Tradition und die verschiedenen Aspekte der Nationalen Bewegung, um schließlich die Stellung von Gandhi, Tagore und Radhakrishnan zum Christentum näher darzulegen. Ein besonderes Kapitel ist der Ramakrishna-Bewegung gewidmet.

Aus dem sehr viel kürzeren systematischen Hauptteil sei die vergleichende Gegenüberstellung grundlegender Begriffe aus Hinduismus und Christentum der Beachtung empfohlen. Die Stellungnahme der Hindus schwankt zwischen eindeutiger Ablehnung und bedingter Zustimmung, die aber niemals den Absolutheits- und Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums anerkennen wird; denn der christliche Monotheismus läßt sich mit dem indischen „Theomonismus“ (Mensch) letztlich nicht vereinen. Daher sind die im folgenden noch näher ausgeführten Versuche einer Synthese hinduistischer und christlicher Ideen, so plausibel sie ihren indischen Urhebern auch scheinen mögen, für den gläubigen Christen unannehmbar.

Nach Ansicht des Referenten überschätzt die Verfasserin den künftigen Einfluß des Christentums auf die Entwicklung des modernen Hinduismus. Auf das heutige Indien wirken außer dem Christentum (und dem hier ganz außer acht gelassenen Islam) noch zwei große, durchaus nichtchristliche Strömungen ein: der expansive Materialismus russischer und chinesischer Prägung und der sich immer mehr ebensowohl auf seine indische Heimat als seine universale Mission besinnende Buddhismus. So ist das christliche Abendland nicht der einzige und in Zukunft vielleicht nicht einmal der wichtigste Gesprächspartner des indischen Subkontinents.

Die Studie wird durch ein ausführliches Literaturverzeichnis abgeschlossen, in dem moderne indische Publikationen einen breiten Raum einnehmen. Leider fehlt ein Register. Auf jeden Fall aber bekommt auch der Fernerstehende einen guten Einblick in ein hochinteressantes Kapitel der neueren Religionsgeschichte — ein Kapitel, das heute zwar schon „Geschichte“ ist, aber eben deshalb in so ansprechender Form festgehalten zu werden verdiente.

Schliessee/Obb.

Dr. Winfried Petri

LEMAITRE, SOLANGE: *Der Hinduismus oder Sanātana Dharma* (Hindouisme ou Sanātana Dharma, aus dem Französ. übersetzt von Hildegard Hoffmann). (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. von Joh. Hirschmann SJ Reihe 17: Die nichtchristlichen Religionen, 5) Paul Pattloch Verlag/Aschaffenburg, 1958. 161 S. Kl.-8°. kart. DM 3,80

Der Gesamteindruck dieses Buches ist für den Indologen leider nicht sehr erfreulich. Die Angaben sind allzu fragmentarisch, manchmal verworren, einiges ist fehlerhaft. Auf 150 S. Kleinoktav läßt sich nicht viel über das ungeheuer komplexe Phänomen des Hinduismus sagen; aber es könnte doch mehr Wichtiges

und weniger Unwichtiges gebracht werden, als man in diesem Buch findet. Manches ist bewußt vom Standpunkt des Neu-Hinduismus aus gesehen; Sri Aurobindo und Jean Herbert dienen dabei als Informationsquelle.

Bonn

Paul Hacker

SCHUBERT, KURT: *Die Gemeinde vom Toten Meer*. Ernst Reinhardt-Verlag / München-Basel 1958. S. 144

Der Wiener Orientalist SCHUBERT veröffentlicht in diesem Buch seine im Sommersemester 1957 gehaltene Vorlesung über die Texte von Chirbet Qumran. Neben den beiden Übersetzungen der ebenfalls für weitere Kreise Interessierter gedachten Bücher von MILLAR BURROWS (*Die Schriftrollen vom Toten Meer*, München 1957) und F. F. BRUCE (*Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, München 1957) wird dieses Buch gute Dienste jenen Lesern erweisen, die aus der Erkenntnis der Nähe und Ferne der Toten-Meer-Schriften zum N. T. Anregungen zum eigenen Weiterforschen erhalten möchten. Vf. gibt eine knappe Einführung in die Fundgeschichte und eine kurze Charakterisierung der aufgefundenen Texte, um dann bald überzuleiten zu den grundlegenden Fragen nach der Entstehung der Qumran-Gemeinde, ihrer Theologie und der sich daraus ergebenden Praxis. Er zeigt die Verbindungslinien zum Pharisäismus, zur jüdischen Apokalyptik und Mystik auf und vergleicht dann abschließend und mit gut gesetzten Akzenten seinen Befund mit neutestamentlichen Aussagen, ohne der Gefahr einer voreiligen Apologetik oder fragwürdigen Parallelisierung zu verfallen. Themen dieses letzten und wichtigen Abschnitts sind: die Qumrantexte und Johannes der Täufer, der Jesus der Evangelientradition (Endzeit-erwartung; Arme im Geiste; Messias, Sohn und Herr Davids; Nächstenliebe; Abendmahl; die jerusalemer Urgemeinde und die Qumrantexte; Johannesevangelium und -briefe; Paulus; Hebräerbrief).

Münster/Westf.

Dr. Helga Rusche

SCHULEMANN, GÜNTHER: *Geschichte der Dalai-Lamas*. VEB Otto Harrassowitz, Leipzig 1958. 519 Seiten, Kunstdrucktafeln, Karte, Ganzleinen DM 30,—

Die 1. Aufl. der *Geschichte der Dalai-Lamas* erschien 1911. Ihr Vf. war damals 22 Jahre alt. Jetzt legt er als Abschluß einer Lebensarbeit die umgestaltete und wesentlich erweiterte Neuauflage vor. Sie enthält mehr, als der Titel verspricht. Am Anfang steht ein Überblick über Leben und Lehre des Buddha unter Berücksichtigung der zum Mahájána führenden Ansätze und ein Abriß der Geschichte des Buddhismus in Indien und China. Dann folgt die tibetische Frühgeschichte und eine ausführliche Würdigung der Gelben Kirche (*dGe-lugs-pa*) und ihres Begründers Tsong-kha-pa. Erst mit dem 6. Kap. beginnt die eigentliche Geschichte der Dalai-Lamas, zugleich auch der Pan-chen-Lamas und des Lamaismus in den Nachbarländern. Das letzte (11.) Kap. behandelt (größtenteils nach sowjetrussischen und rothinesischen Angaben) die neueste Zeit bis zum Besuch der Großlamas in Indien 1956/57.

Als Anhang folgen philologische Zusammenstellungen, Listen der Dalai- und Pan-chen-Lamas, eine Zeittafel, die Erklärung der 50 Abbildungen, ein bibliographischer Nachtrag in Ergänzung der 813 Fußnoten des Textes, das Personen- und Sachregister und eine Karte vom Verbreitungsgebiet des Lamaismus.

Die Darstellung ist durch Zitate aus einheimischen Schriften aufgelockert und belebt. Lesern, die sich bei einem Autor, der Ehrendoktor einer katholisch-

theologischen Fakultät (Münster) ist, vielleicht über die optimistische Beurteilung der jüngsten politischen Entwicklung in Tibet wundern, sei gesagt, daß der Wertmaßstab, den Sch. an die Geschichte legt, ein rein innerweltlicher ist, „daß man jene Wertung unbedenklich annehmen und zugrunde legen kann, die gut nennt, was der vernünftigen Natur des Menschen entspricht und was dem Fortschritt und der Beglückung möglichst vieler Menschen und schließlich der ganzen Menschheit (nicht einer zeit- oder ortsgebundenen Interessentengruppe) dient“ (9).

Wie man hierzu auch stehen mag: der Informationswert des großen und vorzüglich ausgestatteten Werkes steht außer Zweifel. Auch im einzelnen ist das Buch eine zuverlässige Sekundärquelle für alle, denen eigene Forschungsarbeit auf diesem immer noch mangelhaft erschlossenen Gebiet verwehrt ist. Selbstverständlich wird man im einzelnen stets den bibliographischen Nachtrag — insbesondere die seither erschienenen Untersuchungen von H. HOFFMANN zur Bon-Religion und tibetischen Frühgeschichte — zu Rate ziehen.

Schliersee/Obb.

Dr. Winfried Petri

VERENO, MATTHIAS: *Vom Mythos zum Christos*. Versuch einer Analyse der Wirklichkeit in der Geschichte. (Wort und Antwort, 20) Otto Müller Verlag/Salzburg 1958. 525 S. Ln. 19,50 DM

Das Anliegen des vorliegenden Buches charakterisiert am besten das als Motto vorangestellte augustinische Wort: „Was jetzt die christliche Religion genannt wird, hat in alter Zeit immer bestanden und war niemals unbekannt, vom Beginn des Menschengeschlechtes, bis Christus im Fleische erschien...“ (Retr. I, XIII, 3). Vf. geht von der Erkenntnis der Wesenseigentümlichkeit der Geschichte aus, die niemals nur Geschehen, sondern immer zugleich auch Bewußtsein des Geschehens ist, so daß das Geschehen und die Bezeugung des Geschehens als Zukünftiges, Gegenwärtiges und Vergangenes im Bewußtsein nicht nur unauflöslich einander zugeordnet, sondern auch gemeinsam hingeeordnet sind auf das Mysterium der Wahrheit und Freiheit, in dem Sein und Bewußtsein eins sind und alle Wirklichkeit und Geschichte gründet. Dieser weder ausschließlich objektiven noch subjektiven Wirklichkeit sucht Vf. nachzuspüren, indem er sie befragt auf vier Ebenen der Betrachtung: Im Bereich des Mythos, der bild- und traumhaft kollektiven Ahnungen, im Bereich der Theorie, die nach ihrem ursprünglichen Wortsinn als „Gottesschau“, als analoge Spiegelung wesentlicher Wirklichkeit gefaßt wird, im Bereich der Philosophie, der reflexiv-verstandesmäßigen Deutung des Erfahrenen, und schließlich im Bereich der Offenbarung als einer dem Glaubenden unmittelbaren, wenn auch immer geschöpflich bedingten, Erschließung der Wahrheit. Die Methode der Behandlung des Themas ist weniger die des geradlinigen, begrifflich-exakten, als vielmehr die des kreisförmigen Denkens, das am ehesten als Sophiologie zu kennzeichnen ist, wobei unter Sophia oder göttlicher Weisheit der in der Geschöpflichkeit sich auswirkende überzeitliche göttliche Plan verstanden wird. Durch gleichzeitige Einbeziehung verschiedener Wissenschaften der Mythologie und Psychologie, der Mathematik und Physik, der Ontologie und Theologie wird die Verbindung zwischen den verschiedenen Anschauungsweisen im Sinne einer ganzheitlichen Betrachtung erreicht. Als Ergebnis zeigt sich, daß in Wahrheit kein Gegensatz besteht zwischen der nach dem letzten Seinsgrund fragenden und diesen durch Selbstüberwindung erstrebenden Esoterik aller Zeiten und Völker einerseits und der Kirche andererseits, die aus der Quelle der geschichtlichen Offenbarung in der

Gegenwart jederzeit neu verkündet, was geschah und geschehen wird, und als verkörperte Gegenwart des Sakramentes dessen Maßstab an alles Geschehen legt. Der Mythos als die Christussymbolik in der Analogie spiegelt die Erfahrung aller drei Dimensionen unserer geschichtlichen Wirklichkeit in dem Ort ihrer Einheit: der mystischen Gegenwart und Wirklichkeit des sakramentalen Christos, der in seiner göttlichen Person das vollkommene Symbol, die vollkommene Objektivität der Wirklichkeit in der Leiblichkeit und die vollkommene Freiheit des Willens im innern Gehorsam vereinigt (S. 425 f.). Wenn auch die vorliegende Arbeit keine bewußt theologische sein will, so vermag sie doch einen wichtigen Beitrag zu leisten zur zeitgemäßen Verkündigung der christlichen Wahrheit, und zwar sowohl bei den Menschen, die dem Christentum entfremdet sind oder fern stehen, als auch bei den Gläubigen zur Vertiefung ihres Glaubensverständnisses.

Würzburg

J. Hasenfuß

1) VANNICELLI, LUIGI, OFM: *La Religione e la Morale dei Cinesi*. Contributo alla storia delle religioni dell' Asia Orientale. Mit einer Tafel der chines. Dynastien, einer Liste chines. Zeichen und drei Indices. Istituto Superiore delle Scienze e Lettere „S. Chiara“, Neapel 1955, VII + 720 p.

2) VANNICELLI, LUIGI, OFM: *De Godsdiensten van China*. Vom Italienischen ins Holländische übersetzt von M. Van Oss, CICM. Mit einem Schlußkapitel von P. Dr. Benno Biermann, OP („De Godsdiensten der Mensheid“, hrg. von Prof. Dr. J. P. Michels, OP) J. J. Romen & Zonen-Uitgevers/Roermond 1957, Illustr. 330 p.

P. VANNICELI, Professor der Ethnologie an der römischen Staatsuniversität, ist schon mehrfach mit Veröffentlichungen über ostasiatische Themen (*La familia Cinese, La religione dei Lolo, Pensatori cinesi* usw.) an die Öffentlichkeit getreten. Seine Studien über die Religionen Chinas hat er in zwei Büchern dargelegt, die eine begrüßenswerte Bereicherung der Religionsgeschichte und eine willkommene Hilfe für die Missionswissenschaft darstellen.

Das erste ist ein in italienischer Sprache verfaßtes, großangelegtes Werk, in dem Vf. seine Ansichten über die Religion der Chinesen der wissenschaftlichen Welt vorlegt. Nach einer ausführlichen Einleitung über den Begriff der Religion in China, die vielen widerstreitenden Auffassungen moderner Autoren über dieses Thema, die Unzulänglichkeit des bisherigen Beweismaterials, die Grundlage und Methode dieser Untersuchung behandelt er die Probleme: Gott und Welt bei den Chinesen, Gottesdienst, Verhältnis zur Geisterwelt, Totenkult, Sittlichkeit, Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus. Im einzelnen schließt sich Vf. gern an die vertraute Einteilung unserer Theologie an, was das Werk übersichtlich macht und sein Studium erleichtert.

Es fällt auf, daß Vf. die sog. drei Religionen Chinas (Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus) erst an zweiter Stelle behandelt, während er der chines. Volksreligion einen breiten Vorzugsplatz einräumt. Zusammen mit einer ständig wachsenden Zahl von Gelehrten vertritt er die auch von Missionaren oft bestätigte Meinung, daß die Volksreligion nicht nur die wichtigste Erscheinungsform des chines. religiösen Lebens sei, sondern daß in ihr ein wahrer, wenn auch unklarer Monotheismus existiere, der sich bis in die frühesten Zeiten zurückverfolgen lasse. Daß dies für die älteste Zeit nicht allgemein anerkannt sei, hat nach Vf. seinen Grund sowohl in den unzureichenden Quellen als auch in der Neigung der Forscher, letztere nach ihrer persönlichen Lebensphilosophie zu interpretieren. So legte schon 1929 Kuo Mo-jo, der Führer der Intellektuellen

im roten China, die alte chines. Kultur im Sinne des dialektischen Materialismus aus. Die Unvollständigkeit der überkommenen Quellen, einschließlich der archäologischen Funde, erfordert es daher, daß man die Ergebnisse der Ethnologie und der vergleichenden Religionswissenschaft zu Hilfe nimmt, wodurch der monotheistische Charakter klar zum Ausdruck kommt. Diese Grundthese durchzieht die ganze Darstellung der chines. Religion, die Vf. durchweg positiv und sympathisch behandelt, wenn auch die dunklen Züge nicht verheimlicht werden.

Daß dieser Gottesglaube nicht nur heute, sondern auch schon in alter Zeit im chines. Volke lebendig war, erscheint sehr glaubwürdig, wenn auch einige Beweise, die angeführt werden, nicht ganz überzeugend wirken. Wenn z. B. *Tien* in einem heutigen Sprichwort monotheistisch gebraucht wird, so müßte doch erst bewiesen werden, daß dieses Sprichwort schon in der alten Zeit existierte und dasselbe besagte. Ältere Sprichwörtersammlungen, wie z. B. die im *Shuo Yüan* des LIU HSIANG (1. Jh. vor Chr.), hätten hier gute Dienste getan. In den Belegen hätte man auch gerne mehrere wichtige Spezialstudien zitiert gesehen (z. B. SHRYOCK, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, London 1932, u. a.). Es scheint, daß diese Vf. in den schwierigen Nachkriegsjahren nicht zur Verfügung standen, und das Manuskript schon 1953 abgeschlossen war. Im ganzen aber hat Vf. einen überaus reichen Stoff und eine Fülle von älterer und neuerer Fachliteratur verarbeitet und so eine Gesamtdarstellung geboten, wie sie bisher noch nicht existierte. Es ist ein ernstes wissenschaftliches Werk, und wohl das umfassendste, das von katholischer Seite geschrieben wurde. Für das italienische Sprachgebiet wird es sicherlich als Standardwerk angesehen werden müssen.

Das holländische Werk über den gleichen Gegenstand ist keineswegs eine Übersetzung des vorigen, sondern neugestaltet und in vielen Punkten aufgearbeitet, wenn auch die Grundthesen die gleichen sind. Es behandelt in acht Kapiteln die älteste Religion Chinas, die Verehrung des Himmels in der Volksfrömmigkeit, Konfuzius und den Konfuzianismus, Laotze und den Taoismus, den chines. Buddhismus, die Religion im täglichen Leben der Chinesen, die Sorge für die Toten und das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. Da das Buch nicht für den berufsmäßigen Ethnologen oder Religionswissenschaftler, sondern für weitere gebildete Kreise geschrieben wurde, enthält es keine Einzelbelege, wohl aber eine gute Literaturangabe am Schluß der Kapitel, die den letzten Stand der Forschung angibt. Auch inhaltlich hat Vf. schwache Stellen ausgemerzt, so daß das Buch trotz der Gedrängtheit des Stoffes eine ausgezeichnete Einführung in die Religion der Chinesen ist. Das Kapitel „Das Christentum in China“, das P. Benno BIERMANN OP schrieb, erschien dem Herausgeber wohl wegen des größeren Leserkreises notwendig, fällt aber etwas aus dem Rahmen des Buches heraus. Anstatt einer reinen missionsgeschichtlichen Darstellung wäre es ein besseres Ziel gewesen, das Christentum als Erfüllung der Religionen Chinas zu beschreiben, ferner den religiös-sittlichen Einfluß, den das Christentum dort ausgeübt hat, wenn auch auf die Geschichte nicht ganz verzichtet werden kann. — Dies Buch wäre wohl wert, ins Deutsche übersetzt zu werden.

Münster (Westf.)

Bernward Willeke OFM

## VERSCHIEDENES

ALTANER, BERTHOLD: *Patrologie*. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 5., völlig neubearbeitete Auflage. Herder/Freiburg i. Br. 1958. Großoktav 536 S., geb. in Leinen 25,— DM, broschiert 22,— DM, Studentenpreis Leinw. 23,50 DM.

Für die Geschichte sowohl wie für die Theorie und Methodenlehre der Mission sind die Schriften der Väter von allergrößter Bedeutung. Denn sie sind Werke einer großen Missionsepoche, und zwar der ersten großen Missionsepoche, jener Epoche, die der Zeit der Apostel und Jesu selber am nächsten steht. Deswegen gehören die Vertreter der Missionswissenschaft zu denen, welche es von Herzen begrüßen, daß der „Altaner“ neu herausgekommen und durch Einarbeitung der neuesten Literatur und Behandlung neuester Probleme auf den neuesten Stand der Forschung gebracht worden ist. Für uns freilich wäre der Wert noch größer, wenn in § 3 der Einleitung auch die Literatur über den Missionsgedanken bei den Vätern zusammengestellt wäre und unter Überschriften wie „Aus dem Lehrgehalt“ auch die Mission figurierte, zumal gerade die Väter über die letztere Entscheidendes und Maßgebliches gesagt haben. Aber auch ohne diese Zusammenstellung und diese Hinweise findet der Missionswissenschaftler sehr vieles, was von großem Nutzen für ihn ist. Wir verweisen etwa auf die Stichworte Aristotelismus, Buddhismus, Heidentum, Katechetenschulen, Katechumenen und Neuplatonismus im Register.

Thomas Ohm

*Christ erscheint am Kongo.* Afrikanische Erzählungen und Gedichte, gesammelt und übertragen von Peter Sulzer. Eugen Salzer Verlag/Heilbronn (1958). 256 S. Ln. DM 12,80

Das Büchlein des mit Afrika wohlvertrauten Historikers enthält Übersetzungen von Gedichten und Kurzgeschichten, die von Schwarzen stammen und, mit Ausnahme eines einzigen Stückes, ursprünglich in Englisch, Französisch, Portugiesisch und Afrikaans geschrieben wurden. Was in ihnen zum Ausdruck kommt, sind Erlebnisse und Empfindungen von Menschen, die sich nach einem langen Schlaf recken und strecken, von Menschen, die „mit der einen Hand am Alten“ kleben und „die andere nach dem Neuen“ ausstrecken (74), die von Heidentum und Magie und zugleich von der Bibel, vom Heiligen Geist und von Christus wissen, von Menschen, in denen noch altes Afrika steckt und doch schon die moderne Kultur wirkt, von Menschen, die unter der Gegenwart mit ihren Irrungen, Rassenkämpfen und dergl. leiden — und in Christus den suchen, der ihnen helfen und sie erlösen kann (vgl. die großartige Geschichte „Der nächtliche Gast“, 196—205). Alles in allem kommt hier Sinn für das Religiöse zum Ausdruck und wird hier der Herr auf afrikanische Weise erlebt.

Thomas Ohm

*Eleven Years of Bible Bibliography.* The Book Lists of The Society for Old Testament Study 1946—56. Edited by H. Rowley. Indian Hills, Colorado (The Falcon's Wing Press) 1958. VII + 804 S. Dollar 7,50.

Eine ausgezeichnete und nützliche Liste von Ausgaben und Übersetzungen des AT sowie vor allem von Publikationen, die über das letztere handeln und in den Jahren 1946—1956 erschienen sind. Außer den Titeln wird eine kurze Inhaltsangabe und Wertung geboten. Herausgeber ist der in der Missionswissenschaft nicht unbekannt Professor der hebräischen Sprache und Literatur an der Universität Manchester, Rowley. Man kann das Buch fast wie einen Roman lesen. So spannend ist es. Diese Intensität der Beschäftigung mit dem AT! Diese Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, Ziele und Ergebnisse! Was unsere Sache angeht, so hat man in den vergangenen 11 Jahren das AT nur selten unter dem Gesichtspunkt der Mission betrachtet. Man vergleiche aber

S. 51 und 281. Wesentlicher reicher ist schon der Ertrag für die Religionsgeschichte. Auffällig ist für uns vor allem folgendes: Wir missionieren nun seit Jahrhunderten in Afrika, Asien und Ozeanien. Aber unter den Autoren, die in diesem Buch auftreten, ist, so viel ich sehe, nur ein einziger aus den Missionen: der Japaner *AIURA*, dessen Abhandlung als „the first fruits of a new venture in Japan“ begrüßt wird (562). Hier muß an unserem Missionsbetrieb bisher etwas gefehlt haben. Vielleicht hängen die Dinge zusammen mit der Pflege bzw. Vernachlässigung des Hebräischen an unseren theologischen Schulen in den Missionen. Dabei ist gerade das AT derjenige Teil der Heiligen Schrift, der vielen Christen in den Missionen mehr liegt als das NT. Es mag aber sein, daß nicht alles dem Herausgeber bekannt geworden ist. Wer kann schon alles überblicken, was in Asien gedruckt wird? Aber vielleicht hätte man doch von den Übersetzungen des AT in asiatische und afrikanische Sprachen berichten können.

*Thomas Ohm*

*HIMMELHEBER, HANS: Der gute Ton bei den Negern. Mit Zeichnungen von Kurt Steinel. Verlag Richters & Co./Heidelberg (1957). 104 S. Ln 6,80 DM.*

Nur zu oft haben sich Missionare ihr Wirken dadurch erschwert, daß sie den „guten Ton“ bei den Leuten nicht genügend berücksichtigten, vielleicht nicht einmal kannten. Deswegen ist ein Buch wie dieses von großem Wert. Denn es schildert an Hand der einschlägigen Literatur (S. 99—102), darunter auch missionarischer Schriften, und eigener Erfahrungen die Gesittung der afrikanischen Neger. Mancher wird überrascht sein. Wer erwartet schon bei den Negern eine solche Mannigfaltigkeit der Formen und eine solche Ordnung! Auch diese Dinge lassen jene, die es noch nicht wissen, erkennen, daß die Neger alles andere als primitiv und kulturlos sind und daß sie in dieser und jener Beziehung mehr an Formen, Ordnung und Kultur haben als moderne Europäer.

*Thomas Ohm*

*50 Jahre katholische Schulbibel 1907—1957. Patmos-Verlag Düsseldorf. 82 S.*

Die kath. Schulbibel, die sog. Ecker-Bibel, hat in den 50 Jahren seit ihrem ersten Erscheinen nicht nur in den deutschen Diözesen, sondern auch in den Missionsgebieten weite Verbreitung gefunden. Zu ihrem Jubiläumsjahre hat die Ecker-Bibel eine gründliche Überarbeitung gefunden, die sowohl dem neuen Verständnis der Hl. Schrift wie auch den neu gewonnenen pädagogischen Gesichtspunkten in hohem Maße Rechnung trägt. Die Grundkonzeption der früheren Ausgaben ist dabei soweit wie möglich gewahrt. Sie bestand in der treuen Bewahrung der biblischen Textgestalt sowie in der übersichtlichen Anordnung des Stoffes. Klarer herausgearbeitet sind in der neuen Ausgabe die heilsgeschichtliche Schau des gesamten biblischen Offenbarungsgutes und der kerygmatische Charakter der biblischen Botschaft. Die Illustrationen sind sparsamer als in den alten Ausgaben, dafür aber um vieles eindrucksvoller und stellen in sich selbst ein echtes Kerygma dar. Es sind Wiedergaben mittelalterlicher Buch-Miniaturen von überzeitlichem Gepräge. Es wäre vielleicht ein Verlust, wenn diese in einer weiteren Ausgabe durch moderne Illustrationen ersetzt würden. In die Anliegen und die Zielsetzung der neuen Schulbibel gibt die im Patmos-Verlag erschienene Jubiläumsschrift eine vorzügliche Einführung.

Münster/Westf.

*Fr. Richter*

KARRER, OTTO: *Biblische Meditationen*. Ars Sacra / München 1958, 286 S. Ln. DM 11,80.

Vf. will weder exeget. Forschung noch zur reinen Erbauungsliteratur einen Beitrag liefern, sondern zwischen beiden Wegen die Mitte halten. Daher der Titel „Meditationen“ (S. 5). Diese sind für den modernen Menschen geschrieben und möchten einem weiten Leserkreis dienen. Zu zentralen Themen wie „Der Vatergott“, „Der Erlöser und die Erlösten“, „Der Heilige Geist“, „Die Kirche, Christi Leib“ u. a. läßt K. die Schrift, vorzüglich das NT, zu Wort kommen.

Der Missionswissenschaftler merkt auf, wenn er Sätze liest wie diesen: Gott „hat den verschiedenen Völkern ihre Propheten, Weisen, Erzieher gesandt“ und wenn der Vf. diesen „Geistesmenschen“ mit Berufung auf Apg 14, 17; 17, 30; Heb 1, 2 und Theologen wie Kardinal Cusanus, Fr. de Lugo und J. A. Möhler einen positiven Platz in der Offenbarungs- und Religionsgeschichte zuweist (8). Der Vf. bürgt für Qualität. Das Buch zeugt von Sachkenntnis und hat Horizont.

Meckenheim b. Bonn

Hans Dörmann

KÖSTER, HERMANN, S.V.D.: *Über eine Grundidee der chinesischen Kultur*. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg. Nr. 1.) Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen/Rhld. 1957, 28 S.

In diesem geistvollen Aufsatz, den der Vf. ursprünglich als Vortrag im Missionspriesterseminar St. Augustin zu Siegburg hielt, stellt er sich die Frage nach der überragenden Grundidee der chinesischen Kultur und findet mit Recht, daß es die Idee des Entsprechens ist. Durch die ganze chinesische Kulturgeschichte zieht sich die Forderung, daß der Mensch sich nach der Weltordnung richten, sich der Natur anpassen muß, daß er antworten muß auf die mannigfachen Wirklichkeiten des Lebens. Wenn FRITZ HEINEMANN in seinem Buch: *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* (Stuttgart 1954) das „Antwortprinzip“ als neues Ausgangsprinzip der Philosophie vorschlägt, ohne auf das östliche Denken hinzuweisen, so macht Vf. darauf aufmerksam, daß dieses schon seit altersher eine Grundidee des Fernen Ostens, des „größten Teiles der Menschheit“, gewesen ist.

Münster (Westf.)

Bernward Willeke, OFM

*Der Römerbrief* übersetzt und erklärt von Otto Kuss. Erste Lieferung (Röm 1, 1 bis 6, 11), Verlag Friedrich Pustet/Regensburg 1957, VII u. 320 Seiten.

An katholischen wissenschaftlichen Kommentaren zum NT besteht im deutschen Sprachgebiet ein ausgesprochener Mangel. So wird jede Neuerscheinung, die diesem Mangel abzuhelfen verspricht, auf das besondere Interesse der Fachexegeten und aller jener rechnen dürfen, die sich um eine sachliche Kenntnis des NT mühen. Das gilt umso mehr, wenn es sich dabei um einen Kommentar zum Römerbrief mit seiner fundamentalen Bedeutung für die paulinische Theologie handelt. Der Kommentar von O. Kuss, soweit er bisher vorliegt, verdient voll auf dieses Interesse. Saubere exegetische Arbeitsweise, ein abgewogenes Urteil, das sich zuweilen auch mit einem „wohl“ oder „vielleicht“ begnügt, eine geradezu bestechende Fähigkeit, die Problemlage einzelner Stellen oder theologischer Begriffe klar und prägnant darzulegen, und vor allem ein tiefes Verständnis für theologische Zusammenhänge sind Vorzüge, die dem Kommentar ohne Zweifel einen festen Platz unter den anerkanntesten internationalen Kommentaren zum Römerbrief sichern werden. Auf einer soliden Einzellexegese aufbauend und

doch nie sich ins Einzelne verlierend, sondern die großen Zusammenhänge herausarbeitend, ist der Kommentar wirklich ein *theologischer* Kommentar im besten Sinne des Wortes. Daß dabei manche Exkurse, die dieser theologischen Zusammenschau dienen, beinahe zu kleinen Monographien werden und diese insgesamt über die Hälfte des Kommentars einnehmen, ist ein Tatbestand, über den, wie der Vf. selber gefühlt hat, man gewiß verschiedener Meinung sein kann.

Vorbehaltlos darf man der Arbeit einen raschen Fortgang und eine weite Verbreitung wünschen.

Paderborn

P. Dr. Peter Bläser, MSC

MARINI, EMILE: *Goa, so wie ich es sah* (Cahiers de voyage). „Collectio Aurea“ Freiburg/Schweiz 1957. S. 232, sFr 9,50.

Es handelt sich hier nicht um eine oberflächliche, journalistische Reportage, sondern um einen ernsthaften Versuch, auf dem Hintergrund der Entdeckungs-, Kolonial- und Missionsgeschichte die heutige Lage Goas und seine Bedeutung für den Westen deutlich zu machen. Vf. gibt aus eigener Anschauung eine aktuelle Analyse der jüngsten politischen Zusammenstöße zwischen der Indischen-Union und Portugiesisch-Indien. Vf. bricht eine Lanze für die „portugiesische Kolonialpolitik“ und ist davon überzeugt, daß in diesem Konflikt das Recht auf Seiten Portugals ist. Für Vf. ist Goa keine Frucht üblen westlichen Kolonialismus, sondern ein gutes Beispiel echter Begegnung von Orient und Abendland.

Nachdem der europäische Kolonialismus in aller Welt suspekt geworden ist, ist es gut, trotzdem das wirklich Positive herauszustellen und festzuhalten. Die Absicht des Vfs, eine objektive und unvoreingenommene Darstellung geben zu wollen, wäre auch ohne die häufigen Beteuerungen glaubhaft. — Neben der deutschen Fassung erschienen gleichzeitig Ausgaben in französischer, englischer, portugiesischer, spanischer und italienischer Sprache.

Meckenheim b. Bonn

H. Dörmann

NEWMAN, J. H.: *Glaubensbegründung aus dem Persönlichen*. Hrg. und eingeleitet v. J. Artz. Freiburg 1958, 100 S.

Dieses Bändchen ist eine Auswahl wesentlicher, die *analysis fidei* betreffender Ausführungen Kardinal NEWMANS. Durch zahlreiche und gute Zwischentexte wird der Zusammenhang verständlich. Es geht um die Überwindung des Rationalismus und Emotionalismus durch die wesenhafte Entscheidung personaler Freiheit. Dabei entsprechen die allgemein-erkenntnistheoretischen Gegebenheiten der Situation der Glaubensentscheidung. Der Hauptbegriff dieses Denkens lautet „Zustimmung“. NEWMANS Verbindung zu PASCAL ist erkennbar, auch Gemeinsamkeiten mit den Aussagen einer ernsthaften Existenzphilosophie. Für die Mission könnten die Ideen NEWMANS zu wertvollen theoretischen und praktischen Vertiefungen Anlaß geben. Uns mißfällt an diesem Büchlein nur der unschöne und mißverständliche Titel.

München

Dr. theol. Heinz Robert Schlette

PITSCH, FRIEDRICH: *Durch Quiz zum Katechismus*. Ein Hilfsbuch für Schule und Haus. Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1957. 175 S.

Das Quizspiel vollzieht sich, indem die Kinder, in Gruppen aufgeteilt, mit den Antworten über Katechismusfragen wetteifern. Vf. hat dafür passende

Fragen in 4 Abschnitten zusammengestellt: Christliches Leben, Glaubensreichtum, Katechismus und Offenbarung, Fröhliches Wahrheitssuchen. Die Einleitungen zum Ganzen und zu den einzelnen Teilen verraten einen geschickten Katecheten. Man könnte einwenden, es handle sich hier um einseitige Gedächtnisarbeitsarbeit; aber das Quizspiel soll gerade über das Lästige des Auswendiglernens hinweghelfen. Es besteht auch die Gefahr, daß die schwerfälligen Kinder gegenüber den lebhaften zurückbleiben: Das Geschick des Quizleiters wird dieser Gefahr begegnen. Für die Belebung des Religionsunterrichtes kann das Büchlein dienlich sein.

Telgte

Nisters

RÜDENBERG, WERNER: *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch*. 3., erweiterte und völlig neu bearbeitete Auflage von Hans O. H. Stange. Cram, De Gruyter & Co/Hamburg 1958. Gr.-Oktav. 1. Lieferung, S. 192. DM 26,—

Wir können hier nur einige Eindrücke wiedergeben. Uns scheint, daß manche Wörter, vor allem Städtenamen, etwas veraltet sind, wie z. B. S. 21 (Mukden), 80 (Ort in Tschechiang, heute Shiao-shing), 122 (Kaifengfu heißt heute einfach Kaifeng) usw. Vergleicht man dieses Wörterbuch mit einem nach dem gleichen Prinzip der Gruppierung (nach Lauten, nicht nach Wurzeln, wie sonst üblich) ganz auf Chinesisch geschriebenen Lexikon, so findet man, daß manche, heute sehr geläufige Wörter im Rüdénberg'schen Wörterbuch fehlen. — Da die vorliegende Lieferung die erste ist (3 andere sollen im Abstand von 6 Monaten folgen), kann man ein abschließendes Wort über das Werk noch nicht sagen, zumal die Einleitung und Gebrauchsanweisung erst in der letzten Lieferung kommen werden.

Königstein/Ts.

Dr. Thaddäus Hang

SCHÄFER, THEODOR, OMI: *Südafrika nichts Besonderes?* Reiseeindrücke und Erlebnisse. Jos. Pfeiffer / München 1957. 160 S. Geb. DM 5,90.

Vf. versteht es, Besonderes in Südafrika zu finden. Nach einem Überblick über das Land mit seinen Bodenschätzen schildert er die Bewohner, wie er sie auf einer halbjährigen Reise durch Südwestafrika und die Union kennenlernte. Den breitesten Raum nehmen die Eingeborenen in den Reservaten ein (38—117). Ihnen folgen die auf den Farmen der Weißen und in den Städten (118—136). Aus vielen Einzelheiten und kleinen Beobachtungen gewinnt der Leser ein farbiges Bild vom Leben und Treiben der Stämme am Okavango und im Ovamboland. Licht und Schatten sind gut verteilt. Auch das heikelste Problem Südafrikas kommt zur Sprache, die Rassenfrage. Ein von warmer Liebe zu seinen Mitbrüdern und zu den Eingeborenen getragener Schluß wird jedem Missionar Freude machen. Geschickte Bildauswahl auf 16 Seiten und eine übersichtliche Karte bilden den gefälligen Rahmen.

Münster i. W.

P. Georg Lautenschlager CMM

SCHLIER, HEINRICH: *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*. (Quaestiones Disputatae, 3) Herder / Freiburg Br. 1958. 64 S. Engl. Brosch. DM 4,80.

Es muß als ein besonderes Geschenk erachtet werden, wenn ein in der mühseligen Kleinarbeit der Exegese Erfahrener sich der Aufgabe unterzieht, interessierten Laien und beschäftigten Seelsorgern einen biblisch-theologischen Über-

blick zu geben, um ihnen die Möglichkeit zu verschaffen, die Fülle ntl. Aussagen zu einem der heilsgeschichtlich bedeutsamen Themenkreise von jener Stelle her zu verstehen, von der her sie verstanden sein wollen. Ein solcher ausgewogener und fundierter Überblick wird sich dann auch in rechter Weise als legitim „aktuell“ erweisen. Das zeigt sich an der vorliegenden Schrift, die dem Leser zunächst die Analyse des „Materials“ mitvollziehen läßt, damit er am Ende selber den Konsequenzen zustimmen kann, die ihm durch die Verkündigung der Evangelisten und Apostel, durch die Verkündigung der Kirche also, für seine eigene Haltung nahegelegt werden.

SCHL. greift ein Phänomen heraus, das dem modernen Menschen Europas fern zu liegen scheint und das er gewohnt ist, in das Gebiet der Mythologie oder Psychologie abzuschieben. Die „Mächte und Gewalten“ haben aber im Glauben der Urkirche einen gesicherten Ort, wie es Evangelien, Briefe und Liturgie bezeugen. Sie haben ihr „Wesen“, das sie im menschlichen Dasein ausüben und zugleich auch zu verbergen trachten. Vf. richtet in diesem Buch sein Augenmerk auf jene Gewalten, die dort „wohnen“, wo der „Thron Satans ist“ (Apok 2, 13) und deren Intention der „Tod“ ist. Sie bemächtigen sich der Welt in der Weise, „daß sie sie zum Tod ermächtigen“ (31). Der „ unreine Geist“ drängt den von ihm besessenen Menschen zur Selbsterstörung und zur Zerstörung seiner Umwelt (Mk 5, 1 ff). Jesus Christus, der gehorsame Sohn Gottes, stört ihn auf und stellt ihn vor Gericht. Das „Eschaton“, das in Jesus hereingebrochen ist, bedeutet für den eigenmächtigen Geist der Zerstörung das Ende (40). Er muß vor Jesu Gehorsam gegen Gott und Hingabe an die Menschen entweichen und in Jesu Auferweckung von den Toten den Triumph der lebensschaffenden Macht Gottes als eigene endgültige Niederlage erfahren. „Die Mächte haben nun keine andre Aussicht und Zukunft mehr als die endgültige Aufhebung ihrer Macht und ihre eigene Verdammnis“ (44). Sie werden von Zeitangst geplagt, und das intensiviert ihr letztes Umsichschlagen.

Ihre verzweifelten Bemühungen richten die Mächte besonders gegen die Kirche, die „Zuflucht für alle durch den Geist der Zeit gängstigten Menschen“ (47) ist. Der Getaufte ist den Mächten entrissen. Er hat die „Gesamtrüstung Gottes“ (Eph 6, 10 ff) zur Verfügung. Nur gilt es, diese Gesamtrüstung auch anzulegen, denn solange ihnen noch Zeit gelassen ist, setzen die Mächte ihren verzweifelten Kampf fort. Zur Waffenrüstung des Christen gehören vor allem Gebet, Werke der Gerechtigkeit und Wahrheit, Wachsamkeit und Nüchternheit, die Gabe der Unterscheidung der Geister. Die Christen haben in der Kirche vor allem durch das Opfer einen „von den Mächten nicht beherrschten Raum zu schaffen zum Zeichen des kommenden neuen Himmels und der neuen Erde“ (64).

Münster (Westf.)

Dr. Helga Rusche

TER VEEN, H. N. — VAN STRAELEN, H. J. J. M.: *Japan. Ontsporing van een ontwaakt volk*. Meppel 1955. S. 243.

VAN STR. hat das von TER VEEN 1948 veröffentlichte Buch: *Japan — Bakermat van het aseatische Imperialisme* in Neubearbeitung herausgegeben, wobei der ursprüngliche Aufbau des Werkes von TER VEEN beibehalten wurde. Das Buch, erschienen in der Terra-Bibliothek, beschäftigt sich mit soziologischen, politischen, demographischen und z. T. auch kulturellen Problemen. Nur am Rande werden die religiösen Probleme Japans behandelt.

Das 1. Kap. umreißt die geographische Lage des Landes. Im 2. wird die Frage Landbau und Überbevölkerung behandelt. Demographische Tabellen zeigen das Anwachsen der Bevölkerung seit der Restauration. Das 3. Kap. spricht von den drei möglichen Auswegen aus dem Bevölkerungsüberdruck: Auswanderung, Urbarmachung des Bodens und Industrialisierung. Vf. weist vor allem auf die psychologischen Schwierigkeiten der Auswanderung hin, er skizziert das Anwachsen der Millionenstädte und die Eigenart der japanischen Industrie, die darin besteht, daß 60 v.H. aller Fabriken Fünf-Mann-Betriebe sind.

Der missionswissenschaftlich wichtigste Abschnitt „Maatschappelijke krachten“ handelt verschiedene Themen ab: die Bedeutung der Familie und ihre tragende Kraft im kommunalen Aufbau der Gesellschaft, der überindividuelle Charakter der Familientradition, die Unterordnung der persönlichen Belange unter die der Gemeinschaft. Beachtlich ist die Darstellung über die veränderte Stellung der japan. Frau. Hier hat sich unter dem Einfluß der Amerikanisierung ein großer und auch wohl bleibender Wandel vollzogen. Ein anderer Persönlichkeitsbegriff ist aufgekommen, was sich auch in der militärischen und schulischen Erziehung zeigt. Wir erfahren in diesem Abschnitt von der Gefährdung der individuellen Entscheidung durch die kollektive Haltung und vom Ethos der Pflicht, das den japan. Charakter mitbestimmt.

Am bedeutungsvollsten dürfte die Behandlung des Shinto sein. Was bedeutet der Shinto für Japan nach dem Zusammenbruch? Der Shinto wird als eine durchaus japan. Religion charakterisiert. Sein Ziel ist nicht die Vereinigung mit Gott, sondern mit Japan. Eingehend wird die größte und sehr auf Propaganda eingestellte Shintosekte der Tenri-Kyo mit ihren synkretistischen Zügen und christlichen Anleihen geschildert.

Schon früher hatte v. Str. in verschiedenen Abhandlungen — und in solcher Gründlichkeit als erster — sich mit dieser größten Shintosekte beschäftigt. Wie sehr die Aufmerksamkeit heute dieser Sekte gilt, zeigt, daß auch auf dem Internationalen Orientalistenkongreß in München ein japan. Referat über diese Sekte zur Verlesung kam, von dem aber gesagt werden muß, daß nur die Höflichkeit es den Anwesenden verbot, über diese hier vorgebrachte pseudo-wissenschaftliche Propaganda zu lächeln.

In einem weiteren Kap. behandelt Vf. die sozialen Spannungen und Konflikte, vor allem das Problem der Pächter und ihren und der Bauern Aufstand in den Jahren 1917—1936. Die „wirklich heroische Tat der Agrarreform“, die durch Mac Arthur in Gang kam, wird sehr gelobt. Freilich seien dadurch nicht alle agrarischen Probleme gelöst. Auch die Entwicklung des Arbeiterproblems und der Frauenarbeit werden umrissen. Viele Fragen ergeben sich aus der Kasernierung der Arbeiter.

Dann geht Vf. auf die Frage ein, welche Rolle die japan. Christen in der Arbeiterbewegung spielten. K a g a w a auf protestantischer Seite und I w a s h i t a auf katholischer werden gebührend hervorgehoben, ebenso der Einfluß der christlichen Frauen auf die japan. Frauenbewegung. Vf. betont, daß auch nach der Überführung in die demokratische Staatsform Arbeit für die Christen bleibt, damit der Volkskörper wirtschaftlich, physisch und moralisch gesunde. Der Zustand der Krankenhäuser in humanitärer Hinsicht ist noch nicht so, wie er sein sollte; große Aufgaben erwachsen aus der starken Verbreitung der Tuberkulose, von der 4,5 Millionen Japaner betroffen sind.

Schließlich wird die Geburtenbeschränkung besprochen, die von Seiten des Staates wegen der Überbevölkerung Japans propagiert wird. Seit 1940 bis 1953 ist die Zahl der Abtreibungen von 260 000 auf 1,2 Millionen gestiegen. Vf. läßt uns dieses Problem in neuem Licht sehen. Er weist nach, daß die eigentlichen Schwierigkeiten, die sich der Lösung des Problems entgegensetzten, nicht Landnot und Mangel an Grundstoffen sind, daß sie also nicht in den durch Land und Wirtschaft gegebenen Notständen liegen, sondern im psychologischen Widerstand des japan. Volkes.

Der besondere Wert des Werkes besteht darin, daß es fachlich fundiert ist und ausgezeichneten Einblick in die japan. Verhältnisse gibt. Hervorgehoben werden muß der jedem Abschnitt besonders beigegebene Quellennachweis, der dem Leser gründlichere Weiterarbeit ermöglicht. Die Fülle von Zitaten aus japan. Tageszeitungen, Zeitschriften und Büchern dokumentiert anschaulich die Analysen des Verfassers. Daß dennoch nicht auf eine reichhaltige Literaturangabe am Schluß des Buches verzichtet wurde, unterstreicht seinen wissenschaftlichen Charakter.

Dillingen a. d. D.

E. Neuhäusler

#### 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.

BAUMANN, RICHARD: *Prozeß um den Papst*. Katzmann-Verlag, Tübingen 1958. S. 124, Engl. brosch. DM 7,80

FILIPPIDOU, L. I.: *Istoria tes epoches tes Kaines Diathekes*. History of the Era of the New Testament from Point of View of Universal History and of the History of Religions. Athen 1958.

LECUYER, JOSEPH: *Priester in Ewigkeit*. Das Sakrament der Weihe (Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, hrg. von Joh. Hirschmann SJ. VII. Reihe: Die Zeichen des Heils, 6). Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1958. S. 135. kart. DM 3,80

VAN STRAELEN, H.: *Regula Monasteriorum* (japanisch).

*Anschriften der Mitarbeiter*: P. Dr. GREGORIUS VAN BREDa OFMCAP, Korvelse weg 165, Tilburg (Niederlande) — Univ.-Prof. Dr. JOSEF HASENFUSS, Würzburg, Jägerstraße 13b — Univ.-Prof. Dr. FRITZ LEIST, München-Waldtrudering, Dualastraße 2 — Univ.-Prof. Dr. R. J. MOHR, Mr. Franckenstraat 12, Nijmegen (Niederlande) — P. Dr. GERARD OESTERLE OSB, Collegio S. Anselmo, Roma — Ostiense (Italien) — P. J. A. OTTO SJ, Bonn, Lennéstraße 5 — P. Dr. ALOIS PACHE SVD, Nagoya (Japan), z. Z. München 45, Waldrebenstraße 15 — Univ.-Prof. Prälat Dr. G. PHILIPS, Tiense Vest 27, Löwen (Belgien)

# GEISTIGE NOT BEI DEN ZUKÜNFTIGEN FÜHRERN JAPANS

## Wohl und Wehe der Studentenwelt

von H. van Straelen SVD

Es ist Ende April 1958. Die Flammen der alljährlichen „Hölle“ der japanischen Examina sind gelöscht. Die Zahl der Examinanden betrug dieses Mal beinahe 700 000. Nur einem von fünf oder sechs dieser Kandidaten glückte es, auf eine Alma mater zu kommen. Die übrigen haben sich der ungeheuren Zahl der Enttäuschten angeschlossen, deren Japan leider so viele zählt. Diejenigen, die jetzt die Schwelle der Hochschule überschritten haben, sind in Sicherheit. Wenn keine besonderen finanziellen Schwierigkeiten oder Krankheiten eintreten, werden sie alle im Laufe von vier oder fünf Jahren ihre Studien abschließen. Denn es ist in Japan keine Gewohnheit, im Laufe des Universitätsstudiums in einem Examen noch mal durchzufallen. Sonst würden nämlich Studenten und Professoren ihr Gesicht verlieren, was im fernen Osten nicht vorkommen darf. Erfreulicherweise beginnt hierin aber langsam eine Änderung zu kommen, wie wir gleich hören werden. So haben wir es schon hier mit einer der vielen sonderbaren Erscheinungen zu tun, die in der akademischen Welt Japans zutage treten. Doch ich will nicht vorgreifen, sondern mit einer allgemeinen Übersicht beginnen.

Die Zahl der Universitäten beträgt in Tokio allein 79, außerhalb Tokios 143 und in ganz Japan 222! Dabei sind die ungefähr 200 kleinen Universitäten, die einen nur zweijährigen akademischen Kursus führen, nicht einmal mitgerechnet. So gibt es in Japan sowohl absolut als auch relativ mehr Universitäten als in irgendeinem anderen Lande.

Wie sind nun im allgemeinen die Zustände an diesen Universitäten? Was für Leute dozieren und studieren dort?

Wie die meisten anderen Institute in Japan wollen auch die Universitäten jetzt nach achtzehn Jahren Krieg, Niederlage und Besatzung zu einem normalen Betrieb zurückkehren. Das geht freilich nicht ohne Streit und Schmerz. Die akademische Welt muß einen kulturellen Rückstand aufholen und hat außerdem zu kämpfen mit ökonomischen Schwierigkeiten, persönlichen Mißerfolgen und Enttäuschungen. Ein Nicht-Japaner wird in bezug auf japanische Studenten und Professoren leicht verallgemeinern. Denn ein paar Universitäten und eine kleine Gruppe, die sich selbst, ohne auch nur mit der Wimper zu zucken, die „Intellektuellen“ nennt, wollen für das ganze Land den Ton angeben. Was der Durchschnittsakademiker denkt, bleibt allzusehr im Dunkeln. Ich will deshalb vorsichtig sein. Das Wort *sensei* (Lehrer) ist in Japan ein inhalt-

schweres, ein fast magisches, ein sehr zweideutiges Wort. *Sensei* bedeutet nicht nur Lehrer, sondern auch Gelehrter, geliebter Meister; es bedeutet Verstand, Gelehrtheit, Kultur, Rang, der Ehrfurcht abzwingt. Die Tatsache, daß jemand Universitätsprofessor ist, gibt ihm im kulturell hochstehenden Japan sehr hohes Ansehen. Andererseits bezeichnet das Wort 'Lehrer' mitunter jemand, der alte Diktate wiederkaut; es bezeichnet den überarbeiteten und unbezahlten Diener einer Regierungsstelle oder eines Privatinstutits oder einen Mann, der nicht verschmitzt genug ist, um durch theoretische Geldübertragung von einer Bank zur anderen reich zu werden, oder den sich nicht recht behaglich fühlenden Bewohner eines elfenbeinernen Turmes. Zuweilen deutet 'Lehrer' auf jemand hin, der populäre Artikel schreiben muß, um am Leben zu bleiben. Der *sensei* ist jemand, der in „einer anderen Welt lebt“ und am besten bleiben sollte; jemand, der, wie man annimmt, gerne Hunger leidet, um einen Kommentar zu einem Kommentar schreiben zu können; jemand, der Privatstunden in „Handels-Englisch“ geben muß, um sich sein Essen kaufen zu können. Das Wort 'Lehrer' ist also bei den Japanern sehr zweideutig und hat einen vielfachen Sinn.

So wie ich ihn kenne, ist der japanische Akademiker freundlich, als Gelehrter aufrichtig und, wenigstens äußerlich, sehr bescheiden. Ich erinnere mich noch gut und war sehr darüber erstaunt, als ich zum ersten Mal an einer Professorenversammlung teilnahm, bei der sich sechs neue Kollegen vorstellten: „Mein Name ist Kurozawa. Ich studierte ohne viel Erfolg in Tokio, und ich bitte um Nachsicht.“ — „Mein Name ist Shikama. Ich besuchte vier Jahre eine deutsche Universität. Ebenfalls schrieb ich zwei Bücher, die ziemlich wertlos sind.“ — „Mein Name ist Hayakawa. Nach meinen Studien in Kyoto bin ich nach Frankreich gefahren, um weitere Forschungen zu betreiben. Aber es hat alles nichts genützt, und so werde ich wohl eine Last für diese Universität werden.“ Und so geht es weiter. Die neuen Kollegen in Bonn oder Köln werden sich wohl nicht mit solcher Zurückhaltung introduzieren.

Als Menschen kann man den japanischen Professor mit dem europäischen Akademiker vergleichen. Ebenso wie dieser ist er bisweilen geneigt, seine Fachkenntnis auf dem einen oder anderen extravaganen Gebiet als Zeichen von sittlichem Mehrwert zu betrachten. Man findet in Japan wohl Akademiker, die nur schwer ihrer Neigung widerstehen können, sich auf einen sonderbaren, obskuren und kleinlichen Gegenstand, der fast niemand interessiert, zu spezialisieren, was freilich auch bei europäischen Professoren vorkommt. Diese, fast möchte ich sagen, menschenunwürdige Spezialisierung wird in Japan noch verschlimmert durch eine gewisse akademische Überbevölkerung, die dort wahrscheinlich ernstere Formen angenommen hat als anderswo. Wohlgemerkt: „akademische“ Überbevölkerung; denn eine allgemeine Überbevölkerung gibt es in Japan nicht. Jedoch ist der japanische Akademiker kein intellektueller Snob (Gekk). Er ist eifrig, gibt sich alle Mühe und lebt mit seinen Kollegen in Frieden.

Die intellektuelle Hauptstadt Japans ist Tokio und die Tokio-Universität ihr Heiligtum. Unter der amerikanischen Besatzung hat man sich ernstlich bemüht, die kulturelle Überkonzentration in Tokio und einigen anderen großen Städten auf annehmbare Proportionen zurückzuführen. Zu diesem Zweck wurden über das ganze Land hin 67 örtliche Universitäten gegründet. Aber es hat nur wenig geholfen. Noch jetzt dominieren sieben große nationale Schulen, die früheren kaiserlichen Universitäten. Jedes Jahr streben Hunderttausende danach, an diesen Universitäten anzukommen. Ein akademischer Grad der Tokio-Universität ist die beste Empfehlung für den Staatsdienst. Ein Grad von einer der sieben genannten kaiserlichen Universitäten ist von großem Werte zur Erlangung jeder anderen Stellung. Wer bei den strengen Zulassungsexamina durchfällt (in Tokio wenigstens sieben von acht Kandidaten), ist auf eine andere öffentliche Universität angewiesen oder muß sehen, wie er das Geld zusammenbringt für eine gute Privatuniversität, wie es die *Keio*- oder die *Waseda*-Universität ist. Aber auch diese haben sich hinter vergleichenden Zulassungsexamina gut verbarrikiert. Der Grund für diese entmutigende Situation ist wahrscheinlich der, daß Japan nicht allen jungen Leuten, die einen Grad erlangen wollen, ihren Wunsch zu erfüllen vermag. Das sieht Japan selbst leider noch nicht ein. Auch ökonomisch scheint mir dies sehr unvernünftig zu sein; denn es ist ein großes Problem, den vielen Abiturienten zu entsprechenden Stellungen zu verhelfen. Es wäre für Japan besser, wenn es nur ein Drittel oder ein Viertel der Zahl seiner Studenten zählte. Eine Folge der schweren Zulassungsexamina an der Tokio-Universität ist, daß die Wahl des zu besuchenden Kurses und damit auch die Wahl der Zukunft des Studenten bestimmt wird von der Schwere des verlangten Examens.

Die intellektuelle Elite Japans hat nur den Wunsch, an der staatlichen Tokio-Universität zu studieren. Manche Abiturienten sind von dieser Idee so besessen, daß sie zu leiden scheinen an einer Krankheit, die man die „*Todai*-Neurose“ nennen könnte. (*Todai* ist die gewöhnliche Abkürzung für Tokio-Universität.) Geht dieser feurige Wunsch nicht in Erfüllung, kann diese „Krankheit“ zum Selbstmord führen. Noch ganz kürzlich wurde dieser Ausweg gewählt von einem jungen Mann, der acht Jahre nacheinander vergeblich versucht hatte, über den „Everest“ des Zulassungsexamens hinwegzukommen. Selbstmorde sind jedoch keine Spezialität der *Todai*, sondern kommen auch an anderen Universitäten vor. Voriges Jahr z. B. machten sieben Studenten der staatlichen Nagoya-Universität ihrem Leben ein Ende. (In Nagoya gibt es 12 Universitäten, von denen die Nagoya-Universität die bedeutendste ist.) Das „Bureau-Studentenbelange“ dieser Universität hat anlässlich dieser Selbstmorde eine Enquete angestellt, um die Schwierigkeiten der Studenten zu erforschen. Diese Enquete ergab, daß die Hauptschwierigkeiten zusammenhängen mit dem Studium und der finanziellen Lage der Studenten, mit ihrem Blick auf das Leben und auf die Zukunft. Nur selten werden Professoren oder Freunde mit in die Sorgen hineingezogen. (So ist es auch

an unserer katholischen *Nanzan*-Universität; die Studenten sind in dieser Hinsicht sehr zurückhaltend.) Mit Entsetzen vernimmt man aus dieser Enquete, daß ein Drittel aller Studenten, die an der Schwelle des Lebens stehen, noch über die Ursache und den Sinn ihres Daseins im unklaren ist. Wer sieht da nicht ein, wie absolut notwendig eine gesunde Lebensphilosophie für die akademische Welt Japans ist! Es gibt zu viele japanische Studenten, die nicht wissen, wofür sie eigentlich leben, und keinen Grund einsehen, warum sie sich anstrengen sollten. Vielleicht hat die Angst um ihre zukünftige Lebenslage und Stellung diesen Geisteszustand mitverursacht. Aber gerade diese Mentalität macht die Studenten, sobald sie ihr Diplom in der Tasche haben, zu „abgelebten, besoldeten Arbeitern“, zu Menschen, die kaum einen Willen zum Leben haben. 48 Prozent der Studenten suchen ihre Schwierigkeiten selbst zu lösen; 17 Prozent fragen Freunde um Rat; 6 Prozent suchen zu Hause einen Ausweg, und ungefähr 3 Prozent suchen die Lösung in Büchern zu finden. Ihren Professoren gegenüber bleiben die Studenten stets zurückhaltend, auch an unserer *Nanzan-Universität*, aber darin kommt allmählich eine Änderung zum Guten.

Warum legen sie ihre Schwierigkeiten nicht den Professoren vor? Aus mehr als der Hälfte der Antworten ersah man, daß die Hauptschuld daran bei den Professoren lag. Die zweitgrößte Gruppe, etwa 30 Prozent, wünschte auf diese Frage nicht näher einzugehen. Aber 326 von 1126 Studenten sagten, die Schuld liege bei der Schulorganisation. Diese erlaube ihnen nicht, sich an Menschen zu wenden, die sie um Rat fragen wollten. 174 Studenten dagegen wiesen auf den Mangel an Initiative bei sich selbst, während 131 der Befragten den Mittelweg wählten und die Schuld auf beiden Seiten suchten. Die erste Gruppe warf den Professoren vor, „sie fühlten zu wenig das Bedürfnis, die Studenten zu begreifen“, „sie gingen zu sehr auf in ihrer eigenen Arbeit“, oder „sie blieben nicht lange genug, um den Studenten Gelegenheit zu geben, mit ihnen zu sprechen“. Daran ist viel Wahres. Mir selbst ist es physisch unmöglich, meinen Studenten viel Zeit zu widmen. Ich habe deren nämlich 325. Würde ich wöchentlich jedem zehn Minuten widmen (sie wollen immer am liebsten allein kommen), so würde mich das wöchentlich ungefähr 55 Stunden kosten. Zudem sind zehn Minuten viel zu wenig.

Soweit über diese Enquete. Kehren wir jetzt noch zurück zur *Todai*. Wie sehr die japanischen Studenten auf diese Universität erpicht sind, ist wohl ersichtlich aus der Tatsache, daß viele, die schon an einer anderen Universität studieren, doch noch einen Versuch machen, in Tokio anzukommen. So gibt es an der Tokio-Universität zur Zeit Studenten, die sich unter dem etwas komischen Namen „Die Veteranen“ vereinigt haben. Es sind junge Leute, die für die Zulassung mehr als fünf Jahre gebraucht haben. Die jüngsten Mitglieder dieser Gruppe stehen in den Zwanzigern und die ältesten in der Mitte der Dreißig. Der Grund, warum die *Todai* so zieht, ist sehr einfach. Absolventen der *Todai* haben nämlich auf allerlei Gebieten viel Einfluß. Die *Todai* ist im modernen Japan fast

die einzige Pforte zum Erfolg. Natürlich muß sich ein solches Symptom für das ganze Land ökonomisch ungünstig auswirken. Es gibt nämlich in Japan viel mehr begabte junge Leute als die Absolventen der *Todai*. Aber die erhalten leider keine genügenden Chancen. Z. B.: Von allen Wissenschaftlern und Gelehrten, die im Jahrbuch der *Mainichizeitung* aufgeführt werden, besitzen 91,7 Prozent ein Universitätsdiplom (einen akademischen Titel), aber 55,2 Prozent von diesen Graduierten kommen von der *Todai*. In politischen und finanziellen Kreisen kommt die Hälfte aller Akademiker von der *Todai*. Diese Gruppe Akademiker hat also sehr viel Einfluß. Selbstverständlich kann man am besten von diesem Einfluß profitieren, wenn man an derselben Universität studiert hat. Ein Band mit derselben *Alma mater* ist die beste Verbindung und Beziehung, die man haben kann.

Andere Umstände, welche die Studenten, besonders die mit einem mageren Beutel, nach Tokio ziehen, sind die niedrige Kolleggebühr und die riesigen Erleichterungen, die der Universität den Beinamen „Mammut-Universität“ gegeben haben. Das von der Regierung jährlich zugewiesene Budget beträgt 4500 bis 5000 Millionen Yen. Der Stab der *Todai* besteht aus 5900 Personen, unter denen viele Gelehrte ersten Ranges sind, nicht nur dem Namen nach, sondern auch in Wirklichkeit. Mit der *Todai* verglichen sind manche Schulen, die nach dem Kriege den Rang einer Universität erhalten haben, nur armselige Institute. Bezüglich der Gebäude machen die beiden katholischen Universitäten, die *Sophia* in Tokio und die *Nanzan* in Nagoya einen ziemlich günstigen Eindruck. Was aber ihren Einfluß und Ruf betrifft, so müssen sie noch sehr bescheiden sein, und noch bescheidener müssen die Professoren sein. Das kann ich nicht stark genug betonen. Nur zu oft hat, wie ich selbst erlebt habe, das arrogante Auftreten eines katholischen Professors großen Schaden angerichtet. Überlegen wir uns vor Errichtung katholischer Universitäten gut, ob wir diese Institute mit demütigen Gelehrten besetzen können. Sonst hilft alles nichts. Auch in der Propaganda müßten wir bescheiden sein.

In Japan stehen alle Universitäten, die öffentlichen sowohl wie die privaten, unter Aufsicht von halboffiziellen Kommissionen und dem Unterrichtsministerium, die ihre Lehrpläne gutheißen müssen und, wo es sich um öffentliche Einrichtungen handelt, die Gelder verteilen. In der Praxis hat das Unterrichtsministerium, das heimlich die schwachen, neuen, örtlichen Universitäten unterhält, relativ wenig zu sagen über die großen nationalen Einrichtungen, die eine strikt interne Verwaltung und Leitung haben. Während der Besatzung suchten amerikanische Funktionäre, den Einfluß sowohl des Unterrichtsministeriums als auch der großen nationalen Universitäten zu schwächen. Aber sie haben die japanische gesetzgebende Macht nie bewegen können, ein Gesetz zu erlassen zugunsten einer demokratischen Kontrolle über alle staatlich subventionierten Universitäten durch gewählte Kuratorien. Die staatliche Tokio-Universität widersetzte sich erfolgreich jeder Veränderung bezüglich des unabhängigen Status der früheren kaiserlichen Universitäten. So sind

diese jetzt weder dem Willen der Regierung noch dem Willen des Volkes direkt unterworfen. Dank dieser unabhängigen Stellung wurde die Politik von den großen Universitäten ferngehalten, so daß diese in einem Lande voll Bürokratie und Vorschriften erstaunlich frei sind. Leider muß man sagen, daß diese großen nationalen Universitäten nicht völlig frei geblieben sind von intellektuellem Hochmut und von Manko an Verantwortungssinn bezüglich des öffentlichen Lebens.

Man hat den Eindruck, daß die Amerikaner nie vollständig in den japanischen elfenbeinernen Turm eingedrungen sind. Zwar haben sie an der Außenseite dies und jenes verändert, aber das wesentliche japanische Innere ist geblieben. Hiervon sind in den Augen eines Außenstehers die zu weit durchgetriebene Spezialisierung und die Unordnung die verderblichsten Eigenschaften.

Die japanische Universität ist nur allzusehr der Ort, wo Gelehrte ihrer Untersuchungs- und Forschungslust frönen. Wohl geben jetzt alle Universitäten Kurse in den Humaniora und in der Sozialwissenschaft. Aber dieser Unterricht ist jüngeren Lehrern aufgetragen, während die erfahrenen und älteren Professoren ihre verborgenen, ja zuweilen fast geheimnisvollen Untersuchungen fortsetzen.

Diskussion ist während der Vorlesungen nicht möglich, weil der Professor die ganze Zeit nötig hat, um seinen Stoff in Diktiertempo vorzulesen. Die Kollegien sind denn auch oft recht trocken. Weil die meisten Kurse nur einmal wöchentlich in anderthalbstündiger Vorlesung gegeben werden, begreift man leicht, daß die meisten Studenten zehn oder mehr Gegenstände in Angriff nehmen. Nur sieht man nicht so leicht ein, wie sie davon viel Nutzen haben können.

In Japan kann man, wie wahrscheinlich überall im Osten, systematischen und deutlichen Unterricht nur wenig respektieren. Zu große Klarheit des Lehrers wird, so kommt mir vor, sogar als Zeichen von Oberflächlichkeit angesehen. Nach Konfuzius darf der Lehrer seinen Studenten nur einen „Winkel“, nur einen Blickpunkt des betreffenden wissenschaftlichen Gegenstandes zeigen; die anderen drei „Winkel“ muß er ihnen selbst überlassen. Vielleicht denkt ein japanischer Professor, der z. B. Ökonomie doziert, an diese alte Regel, wenn er gleich fürs erste Jahr einen dunklen, nur für Fortgeschrittene passenden Text wählt, statt ein Buch zu nehmen, das dem Fassungsvermögen seiner Studenten angepaßt ist. Jungen, die kaum einfache englische Geschichtchen verstehen können, werden sofort mit „Hamlet“ bewirtet. Im allgemeinen lesen japanische Studenten viel zuviel von dem, was sie durchaus nicht begreifen, so z. B. auf philosophischem Gebiet lieber einen völlig unbegreiflichen Text aus Heidegger oder Sartre als eine klare Auseinandersetzung des Existenzialismus dieser beiden.

Professoren und Studenten verdienen aber alles Lob, weil sie sich trotz der nachlässigen und unordentlichen Haushaltung der japanischen Universität zu retten wissen. Die Bibliotheksbücher sind praktisch, weil schlecht katalogisiert, oft unerreichbar. Dabei scheint man der sonderbaren Auf-

fassung zu huldigen, daß eine Bibliothek mehr ein Platz für Bücher als für Menschen ist. Professoren und Studenten müssen daher ihre eigenen sehr beschränkten Mittel in Anspruch nehmen, um sich der nötigen Bücher zu bemächtigen. Die praktische Unbrauchbarkeit der Bibliothek ist nicht nur ökonomisch kostspielig, sondern fordert auch in wissenschaftlicher Hinsicht ihren Zoll. Sie macht vielleicht die Einseitigkeit in einem großen Teil des japanischen Denkens begreiflich und ebenso die Tatsache, daß der japanische Student so leicht durch Propaganda zu beeinflussen ist. Diese Art Lektüre ist in den Buchhandlungen billig zu haben. Dort kaufen die japanischen Studenten denn auch zum großen Teil ihren Lesestoff. Die Unordnung beschränkt sich außerdem nicht auf die Bibliothek, sondern kommt oft noch in der Leitung der Universität zum Ausdruck. Die von der Fakultät gewählten Präsidenten der Universität sind mächtig, bleiben aber gewöhnlich nur vier Jahre. Eine geradlinige und konsequente Führung und Leitung ist äußerst schwer zu verwirklichen, weil der gewählte Dekan jeder Abteilung nur ein Jahr im Amt bleibt, um dann denkbar eilig zu seinem Studium und Privatunterricht zurückzukehren. Jeder Dekan leitet selbständig seine Abteilung. Von Zeit zu Zeit kommen die Dekane zusammen; aber nur selten kommen sie zu einer einheitlichen Amtsführung, die die ganze Universität umfaßt. Die fruchtlosen Diskussionen können stundenlang dauern. Für die Professoren gibt es keine stringenten Normen für Notenbewertung oder für den Inhalt ihres Kurses: sie sind also praktisch autonom.

Wenn die Studenten einmal die Schwelle der Universität überschritten haben, kommen sie in den Prüfungen immer durch, es sei denn, daß sie es gar zu bunt machen. (Aber an unserer *Nanzan*-Universität lassen wir sie wohl durchfallen.) Gewisse Anzeichen deuten darauf hin, daß auch auf den anderen Universitäten in diesem Punkte eine Veränderung sich anbahnt. Als ich japanische Kollegen fragte, wieviel Studenten ich wohl durchfallen lassen könne, wurde mir gesagt, daß bei ihnen die Nichtdurchgekommenen denselben Examensstoff noch einmal erhielten, um dann sicher zu bestehen. Wenn ich mir Überbelastung ersparen wolle, würde ich am besten alle Studenten sofort bestehen lassen. Auf diese Praxis habe ich mich nicht eingelassen, weil sie meines Erachtens erzieherisch ungünstig wirkt.

Und damit kommen wir zu dem für das heutige Japan so wichtigen: „Das Gesicht wahren oder retten“. Auf der Schule bei Sportbewerben erhalten nicht nur die drei ersten, sondern öfter alle Athleten irgendeinen Preis, so daß sich niemand allzu sehr übergangen fühlt. Der „Mitkämpfer“ weiß, daß er verloren hat, weiß auch, daß alle andern dies wissen, tröstet sich aber mit dem Gedanken, daß seine Niederlage nicht formell bekannt wird. Ist der Umstand, daß die Gefühle und Empfindungen bei der Jugend so sorgfältig und rücksichtsvoll behandelt werden, vielleicht verantwortlich für die Tatsache, daß für den erwachsenen Japaner ein Tadel oder Verweis oft unerträglich ist? Ich habe es öfter mit-

gemacht, daß ein japanischer Arbeiter im Zug vom Schaffner ersucht wurde, sich an die Vorschriften zu halten und seine Zigarette auszulöschen. Der ganze Vorfall machte einen äußerst peinlichen Eindruck. Der Schaffner selbst war in größter Verlegenheit, um sich zu seiner Ermahnung aufzuraffen, und er wagte dabei kaum, den Übertreter anzuschauen. Auch dieser letztere hatte eine Art geistiger Marter durchzumachen. Er stand auf, rauchte trotzig weiter, bis der Schaffner das Abteil verlassen hatte, startete äußerst verlegen hinaus, sprang von einem Bein auf das andere und begann je länger desto störrischer auszusehen. Bei der nächsten Station stieg er aus und ging, wie ich sah, in ein anderes Abteil, wo niemand Zeuge seiner Zurechtweisung und Verwirrung gewesen war. Er wußte, daß er einen Fehler gemacht hatte, aber ... Die Japaner sind ein gehorsames Volk und halten sich an die Regeln und Vorschriften. Aber das Übertreten einer Regel hat verwickelte psychologische Folgen, die für alle Beteiligten peinlich sind. Es gibt keinen zweckmäßigen Apparat für den Umgang mit dem „Unerwarteten“ (dem Unverhofften, Unvorhergesehenen).

Wegen dieser Empfindlichkeit der japanischen Seele muß ich äußerst vorsichtig sein, falls ich Studenten beim Examen nicht durchkommen lasse. Ich gehe dabei denn auch sehr umsichtig zu Werke.

Japanische Universitäten lassen sich nicht mit europäischen Maßstäben messen. Infolge der starken Konkurrenz werden im allgemeinen nur die besseren Studenten zugelassen. Wenn auch die Kollegen der Professoren im allgemeinen trocken sind, so ist doch der so ungezwungene Umgang der lebendigen jungen Menschen miteinander eine sehr bereichernde Erfahrung, die die unregelmäßige Situation des förmlichen Unterrichts mehr als ausgleicht und wettmacht. Das Auftreten der Studenten finde ich immer lebendiger und angenehmer als das der Professoren. Letztere scheinen mir so melancholisch zu sein. Sonderbarerweise scheinen Melancholie und ein trauriges, trübseliges Gesicht als ein Beweis großer Gelehrtheit und als ein Zeichen höherer Sittlichkeit zu gelten. Trübsinn, Schwermut und Melancholie gelten als eine Art Tugend und werden in intellektuellen Kreisen öfters mit Tiefsinnigkeit verwechselt. Hier liegt vielleicht die Erklärung für den ungewöhnlichen Erfolg, den Schriftsteller wie Poe, Kafka, Eliot, Sartre, Greene, Camus, Sagan und ihre Schüler in Japan haben. Jedoch ist der Trübsinn des *sensei*, des Lehrers, nicht herb oder sauer: Der japanische Lehrer läßt seine persönliche Bitterkeit nicht seine Studenten entgelten.

Man sollte nun erwarten, daß die Beziehungen zwischen Studenten und Professoren in Japan vertraulicher seien als in Europa. Das ist aber nicht der Fall. Das Verhältnis bleibt äußerst formell. Wenn ich Gelegenheit gebe, Fragen zu stellen, wird meistens kein Gebrauch davon gemacht. Frage ich selbst etwas, so erhalte ich keine Antwort. Ab und zu gibt es einen mitfühlenden Studenten, der dem Fremdling Behagen bereiten möchte und darum eine Frage formuliert. Aber schon durch die Art und Weise, wie er dies tut, und am allgemeinen Unbehagen der Zuhörer

merkt man, daß er eigentlich eine Unhöflichkeit und Unmanierlichkeit begeht. Wer eine Frage stellt, gibt damit zu erkennen, daß der *sensei* sein Werk nicht gut getan hat, oder, was noch schlimmer wäre, der Lehrer sollte mal die richtige Antwort nicht wissen können; dann wäre der Fragesteller verantwortlich für die peinliche Tatsache, daß der Lehrer sein Gesicht verlieren würde. Dasselbe Gefühl entsteht, wenn ich meinen Studenten eine Frage vorlege. Dann bin ich natürlich der Unhöfliche. Die Studenten stieren dann einfach gemächlich vor sich hin und tun so, als ob sie nicht existierten. Wenn ich sie anschau, wenden sie den Blick zur Seite. Sie meinen es unbezweifelt gut; aber ihre Gefühle sind wohl etwas kompliziert und sie wissen sich nicht zu helfen. Sie wollen ihr Gesicht nicht durch eine verkehrte Antwort verlieren; sie wollen auch nicht, daß ich, als für die verkehrte Antwort verantwortlich, mein Gesicht verliere, und ebensowenig wollen sie sich vor ihren Mitstudenten hervortun. Es ist also eine ziemlich komplizierte Situation. Schließlich gebe ich selbst mir dann die Antwort und füge lächelnd hinzu, daß auch sie es wohl wüßten, aber aus demütiger Bescheidenheit schwiegen. Ich kann sie wohl etwas auflockern, indem ich den Unterricht mit Witzen und Scherzen etwas würze. Von diesem Mittel mache ich denn auch reichlich Gebrauch. Dann werden die Zungen wohl etwas gelöst und die Atmosphäre wird viel angenehmer.

In ideologischer Hinsicht sind die japanischen Universitäten überraschend einförmig. Die wichtigsten Einflüsse auf das Denken gehen vielleicht aus von den traditionellen östlichen Begriffen, von der modernen Philosophie *Nishidas*, von den europäischen und besonders deutschen Ideen des neunzehnten Jahrhunderts und vom Marxismus. Seit dem Kriege hat der intellektuelle Einfluß Frankreichs sehr zugenommen. Der Einfluß Hegels und Nietzsches bleibt noch sehr groß, weil die meisten Universitäten in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gegründet sind, als die deutsche Philosophie einen gewissen Höhepunkt erreicht hatte. Aber seitdem sind neue und verschiedenartige (grundverschiedene) philosophische Strömungen, namentlich der Existenzialismus, hervorgetreten. Hegel hat den Weg gebahnt für Marx, dessen Dialektik japanische Gelehrte fast nicht widerstehen können. Aktive Kommunisten findet man unter den Professoren so gut wie nicht; aber der theoretische Marxismus ist in viele Abteilungen der Universität eingedrungen, vor allem in die ökonomischen und politischen Fakultäten. Marxistische Auslegungen finden auch Eingang bei vielen, die auf mehr abgelegenen akademischen Weiden grasen, selbst bei den literarischen, naturwissenschaftlichen, technischen und medizinischen Fakultäten. Der japanische Marxismus ist jedoch nicht mit der Zeit gegangen. So ist zum Beispiel die Arbeitswerttheorie, die in der Sowjet-Union beinahe tot ist, in den meisten ökonomischen Fakultäten Japans noch vollauf lebendig.

Der politische Einfluß der Professoren wird oft überschätzt. Sie können zwar eine Menge Zeitschriftenartikel schreiben; aber diese werden meistens nur von anderen Professoren und Studenten ver-

schlungen. Sie halten sich fern von der aktiven Welt des Geschäftslebens und der Politik. Das einzige, wofür sie sich begeistern und ereifern, ist die akademische Freiheit. Keine einzige japanische Regierung ist sicher vor ihrer Kritik. Die Professoren sind für eine freie Gesellschaft; viele jedoch fürchten, daß Japan noch nicht reif für ein völlig demokratisches Regiment ist. Sie haben der heutigen Generation mehr Pessimismus als Hoffnung zu bieten, was tatsächlich eine große Schattenseite der japanischen Universitäten ist.

Die japanische Universität ist sehr empfindlich gegenüber Pressionen von seiten der Studenten. Sie hat Respekt vor den jungen Menschen und manchmal scheint sie sogar bange vor ihnen zu sein. Professoren tun manchmal alles, um ja populär zu werden. Herrscht unter den Studenten Unruhe, dann sucht man allen Forderungen, selbst den lächerlichsten, entgegenzukommen. Es können leicht Berufsruhestifter eindringen, weil die Universität nicht gern eingreift.

Die japanischen Studenten sind beinahe besessen von politischen und ökonomischen Problemen. Außerhalb der Kollegien beschäftigen sie sich vor allem mit Themen, über die sie im Kollegsaal nicht debattieren können. Die Folge ist, daß nicht die Professoren die Studenten leiten und führen, sondern daß die Studenten die Professoren oft zu extremen Ideen verleiten.

Alles in allem aber finde ich sie ein sympathisches Völkchen. Ich arbeite sehr gern unter ihnen. Hier an unserer *Nanzan*-Universität suchen wir dem jugendlichen, etwas lockeren, aber doch überaus angenehmen Auditorium einen Einblick zu geben, wie das Christentum bestimmte Probleme anfaßt und löst. Ich gebe allgemeine Philosophie und Religionsphilosophie und behandle daneben freie Stoffe wie Religion und Ökonomie, Religion und sog. Überbevölkerung, Religion und Geschlecht und ähnliches. Was ich vor allem zu erreichen suche, ist dies, daß derjenige, der diese öffentlichen und privaten Kollegien gibt, in der Erinnerung der Studenten weiterfortlebe als jemand, der in ihre Studentenzeit eine gewisse aufklärende Atmosphäre gebracht hat. Nur dies wirkt nach und wirkt tief nach. Wenn sie den Hörsaal verlassen haben, müssen sie aufrichtig sagen können: „Das schmeckt“. Mehr glaube ich vorläufig nicht erreichen zu können. Der Einfluß wird sich vertiefen, wenn die jungen Menschen nach ihrer Studienzeit im Leben stehen. Wenn sie später wieder etwas über das Christentum hören oder lesen, treten die Studienjahre wieder in die Erinnerung und damit dann auch eine sympathische Persönlichkeit. Wird dies nicht erreicht, dann ist wenig oder nichts erreicht. Gelingt uns aber diese unsere Absicht, dann sind viele bis zum Vorhof durchgedrungen, und es besteht dann sehr große Aussicht, daß ihre Kinder bis zur hl. T a u f e kommen und vielleicht sie selbst auch noch. Es ist jedoch äußerst schwierig, die heutige Studentengeneration bis zur Taufe zu bringen. Als Intellektuelle wissen die Studenten, daß sie bei der Taufe allerlei Verpflichtungen auf sich nehmen müssen, die in einer nicht-

christlichen Gesellschaft nicht so leicht zu erfüllen sind. Wiederholt haben Studenten mir erzählt, sie seien von dem höheren Adel und der größeren Vortrefflichkeit des Christentums überzeugt. Aber die Annahme des Christentums würde ihr Leben zu kompliziert und zu schwer machen. Mitunter spricht man gegen eine Mauer. Der Glaube ist nun einmal eine reine Gnade Gottes. Als Missionar steht man oft völlig machtlos da.

Dies ist auch der Fall hinsichtlich des unter den Studenten weitverbreiteten Vorurteils, alle Religionen seien Aberglaube oder Illusion, die einfache und einfältige Menschen zwar zufriedenstellen könnten, nach der sie als Gebildete aber kein Bedürfnis hätten.

Wenn Studenten zu intimer Plauderei zu mir kommen — was nicht allzu oft geschieht —, weiß man meistens schon nach der ersten Unterredung: Diese da werden wohl, jene anderen dagegen (und das sind mindestens fünfzehnmal soviel) werden nicht zur Taufe kommen. Der Unterschied liegt hauptsächlich hierin, daß die ersteren beten können und auch wollen, während die letzteren das als völlig nutzlos erachten. Man bringt sie einfach nicht dazu. Die Glaubenssaat geht aber nur da auf, wo der Boden durch Gebet befruchtet wird. Ein Hindernis ist mitunter auch wohl die Sonntagspflicht, obwohl dies bei weitem nicht so groß ist wie die Notwendigkeit und Pflicht zu beten. Die intellektuellen Schwierigkeiten, die man vorbringt, sind wohl etwas oberflächlich und leicht zu lösen; z. B.: „Wie kann Gott allmächtig sein, wenn er nicht einmal ein rundes Dreieck machen kann?“ (Wir hier im Westen sprechen von einem viereckigen Kreis.) Auch kommt man wohl mit veralteten evolutionistischen Theorien.

Gefühlseinwände haben sie genug, und diese allein schon könnten den Gegenstand einer ausgedehnten Studie bilden. Ein besonders großes Hindernis ist die Familien- und Verwandtschaftssolidarität: „Ich kann doch nicht katholisch werden, während meine Eltern und Voreltern immer Buddhisten gewesen sind“. (Die Glaubensgeheimnisse als solche bilden kein Hindernis, abgesehen vielleicht von der wirklichen Gegenwart Christi im heiligsten Sakrament.)

Schließlich ist es Gott allein, der Wachstum gibt, und ist der beste Missionar der, der durch sein eigenes intensiv geistliches Leben die meisten Gnaden von oben erflehen kann. Aber dabei gilt wieder: Der Professor muß vor allem auch ein sympathischer und demütiger Mensch sein, der durch seinen heiteren Charakter, seine gediegene Kenntnis und vor allem durch seine Bescheidenheit imponiert. Anmaßung, Überhebung und Dünkel von seiten eines priesterlichen Professors sind mehr als unerträglich auf der ganzen Welt, aber ganz besonders in Japan. Ich kann diesen Punkt nicht nachdrücklich genug betonen.

Dieser Artikel über die akademische Welt Japans würde sehr unvollständig bleiben, wenn ich die japanischen Studenten im Ausland nicht erwähnte. Ich habe die Idee, daß sie in der Schöpfung des neuen Japan eine wichtige Rolle spielen werden. Nach dem Kriege ist

ihre Zahl im letzten Jahr bis zu 400 gestiegen (wobei die vielen Assistenten und Spezialisten nicht mitgerechnet sind). Von diesen 400 studieren 275 in den Vereinigten Staaten. Japan hat zweifellos Vorteil von dieser Entwicklung. Aber bei der Rückkehr der Studenten nach Japan entstehen leicht Anpassungsschwierigkeiten. Während ihres Aufenthaltes in Europa oder in den Vereinigten Staaten mußten sie zahlreichen Schwierigkeiten die Spitze bieten, z. B. dem Sprachproblem. Vor Jahren gingen viele japanische Studenten nach den Vereinigten Staaten, ausgerüstet mit einer nur sehr beschränkten Kenntnis des Englischen. Dadurch wurde der Kontakt mit ihren amerikanischen Mitstudenten erschwert und fühlten die Japaner sich oft sehr einsam. Da sie den Vorlesungen der amerikanischen Professoren nur mit Mühe folgen konnten, waren ihre akademischen Erfolge, gelinde gesagt, nur sehr bescheiden.

Ein anderes großes Problem bildete die Anpassung an die Gewohnheiten und die Lebensweise der Amerikaner. Für viele Studenten blieb diese Anpassungsschwierigkeit ein ernstes Hindernis. Schwer enttäuscht kehrten darum viele nach Japan zurück. Fälle von Selbstmord waren bestimmt keine große Ausnahme.

Seit einigen Jahren hat sich dieser Zustand einigermaßen gebessert. Es werden nur noch solche junge Leute ins Ausland geschickt, die genügende Kenntnis des Englischen und einen starken Charakter besitzen. Diese neuen Bestimmungen sind nicht fruchtlos geblieben, obwohl einige Schwierigkeiten bleiben, besonders bei der Rückkehr ins Vaterland. Es ist für viele nicht so einfach, an das im Vergleich zu Amerika technisch noch etwas rückständige Japan mit seinen beschränkten Möglichkeiten und großen sozialen Problemen sich direkt voll und ganz wieder anzupassen.

Für die Studenten der Naturwissenschaften und Technik bestehen diese letztgenannten Schwierigkeiten nicht. Diese Studenten finden wohl eine Stelle und können leicht vorwärtskommen. Aber andere, besonders weibliche Absolventen, müssen oft mit einer einfachen Bürostelle zufrieden sein. Solches Sichbescheidenmüssen weckt bei vielen ein Gefühl von Mißlungen- und Fehlgeschlagensein. Ja, sie sind ihres eigenen Vaterlandes überdrüssig und möchten es wohl sofort wieder verlassen, weil es dort in allem so ungeheuer kompliziert und umständlich zugeht und sie sich wieder in allerlei Gewohnheiten hineinzwängen müssen, die ihnen gar nicht mehr liegen.

Es gibt jedoch eine Minderzahl, die die materiellen Versorgungen daheim nicht vergleicht mit denen im Ausland. Diese jungen Menschen sind sich bewußt, daß auch Japan in mancher Hinsicht Bewunderung verdient. Und sie haben vollkommen recht. Immer wieder hämmere ich meinen japanischen Studenten ein, daß sie ihren eigenen kulturellen Untergrund nicht verleugnen dürfen und das Gute in der Lebensweise ihres eigenen Landes sehen wollen müssen. Es ist wohl sehr merkwürdig, daß ein Ausländer die japanischen Studenten auf die Schönheit und Kraft ihrer ei-

genen Kultur hinweisen muß. Mehr als einmal habe ich während meiner Vorlesungen gesprochen über das *Waka*\* von Kaiser Meiji:

*Yoki wo tori / Ashiki wo sutete / Totsukuni ni  
Otoranu Kuni to / Nasuyoshi mo ga na.*

„Möge mein Volk nehmen, was gut, und verwerfen, was schlecht ist, und so nicht minder wert sein als irgendein anderes Land der Welt.“

Dabei habe ich die Studenten angespornt, die Eigenschaften der Abendländer: Selbstvertrauen, Initiative, Sachlichkeit, Akkuratesse und Selbständigkeit im Urteil zu verbinden mit den Eigenschaften der Morgenländer: mit Anmut, Sanftmut, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung, feinem und tiefem Gefühl, freundlicher Reserve und erstaunlichem Geist von Selbstaufopferung.

Jeder japanische Student, der zum Studium ins Ausland geht, hat, so dünkt mich, die sittliche Verantwortlichkeit, nach seiner Rückkehr alles, was er durch sein Studium sich erworben hat, in den Dienst seines eigenen Volkes zu stellen. Gerade die besten Studenten sind sich denn auch der Pflicht bewußt, ihre Kenntnis vom abendländischen Leben und von ausländischen Gewohnheiten und Zuständen gebrauchen zu müssen zugunsten des Fortschritts ihres Vaterlandes. Bei keiner einzigen Gelegenheit werde ich es unterlassen, darauf zu hämmern. Nicht schwatzen, noch weniger klagen, sondern energisch anfassen! Solche Menschen hat Japan nötig. Übrigens ist das oberflächliche Kritisieren meistens verkehrt und vom Übel. Man muß die Dinge viel breiter und großzügiger sehen. Dabei läßt sich die Wahrnehmung machen, daß, während einige Japaner ihr Land herabsetzen, viele abendländische Studenten, die nach Japan kommen, die japanische Lebensweise hoch anschlagen und es im Herzen bedauern, das Land wieder verlassen zu müssen. Die japanische Kultur hat sehr schöne Werte und besitzt viele Elemente, die das Leben angenehmer machen können. Es kommt nur darauf an, welche Maßstäbe man anlegt. Die Mehrzahl der asiatischen Studenten, die einige Zeit in Japan zubringen, kehrt nach Hause zurück mit einer großen Wertschätzung der japanischen Bildung, Kultur und Zivilisation und der Reize der japanischen Lebensweise. Die japanische Kultur hat einen gewissen Charme und Zauber, dem man sich kaum zu entziehen vermag.

Was aber die japanischen Studenten an erster Stelle nötig haben, ist eine gesunde Philosophie, die ihrem Leben ein wirkliches Ziel gibt. Darum war ich sehr froh, daß Gabriel Marcel während seiner Rundreise durch Japan überall im Lande unter der Studentenschaft begierige und aufmerksame Zuhörer fand. Bis dahin waren die jungen Gebildeten gefüttert mit verdorbenem Abfall krankhafter Geister wie Sartre, Simone de Beauvoir, Gide, Dos Passos, Sagan u. a., die mit ihrem verächtlichen Pessimismus, ihrer starken Betonung des Schmutzigen und Niedrigen und

\* ein Gedichtchen von einunddreißig Silben, bestehend aus fünf Zeilen mit respektive 5, 7, 5, 7, 7 Silben.

ihren immerwiederkehrenden Themata von Angst und Verzweiflung den jungen Leuten alle Lebenswertschätzung und Lebensfreude nahmen. Die japanischen Studenten haben etwas anderes nötig als erschreckende Produkte europäischen Todeskampfes. Da kam der große Philosoph Marcel mit seiner Botschaft von Hoffnung und Liebe, mit seiner leuchtenden Philosophie von der wahren (wirklichen) Existenz und der Würde des Individuums, mit seinen klaren Unterscheidungen zwischen Opfer und Selbstmord. Die japanischen Studenten haben mit gespannter und aufrichtiger Andacht ihm zugehört. Immer wieder erscheinen jetzt Bücher und Artikel über seine Philosophie\*. Wenn man sich nach solchen Lichtbaken (Leuchttürmen) richtet, dann bin ich davon überzeugt, daß glänzende Fernsichten sich für das japanische Volk im allgemeinen und die japanischen Gebildeten im besonderen öffnen werden. Wenn diese gesunden Grundsätze bei den japanischen Universitäten Eingang finden, dann weiß ich sicher, daß die japanische akademische Welt eine Verjüngungskur durchmachen und eine Kraft und Frische zeigen wird wie noch nie zuvor. Dann werden die japanischen Universitäten wirklich Institute von höherer und edlerer Bildung werden im Dienste der menschlichen Würde. Das gebe Gott in seiner liebevollen Barmherzigkeit!

## APARTHEID IN SÜDAFRIKA

von Ch. Bosward

Es ist fast unglaublich, was an Vorrechten, Zurücksetzung, Privilegien, Bedrückung, ja Selbstgerechtigkeit und bitterer Not in einem kurzen Wort liegen kann. Ein solch dynamisch geladenes Wort ist in der Südafrikanischen Union *Apartheid*, das wie ein Sturmwind durch die Weltpresse fegte. Dabei wurden scharfe Urteile gefällt, ohne die schwierigen Verhältnisse des Landes mit seinem Rassenproblem genauer zu kennen. Man hat die Regierung vor das Forum des Weltgewissens gefordert und Beschuldigungen und Anklagen aufgehäuft, so daß das einzigartige Land in sehr schlechten Ruf gekommen ist. Auf der andern Seite bemühte man

\* Ich selber mußte wiederholt als Dolmetscher für Gabriel Marcel auftreten. Mein japanisches Buch über seine Philosophie hat einen ziemlich guten Erfolg gehabt. Leider bedeutet mein Buch (4000 Auflage) sehr wenig im Vergleich mit der Sintflut von weniger guten Büchern. Die gesammelten Schriften von André Gide z. B. haben eine Auflage von mehr als einer Million. Die Werke Malraux' und Camus' sind in 500 000 Exemplaren gedruckt, *Bonjour Tristesse* von Françoise Sagan in 300 000 Exemplaren. Dieselbe Zahl hat *Le Deuxième Sexe* von Simone de Beauvoir. Leider übersetzen die Japaner zu viel, was ihrem Heidentum entspricht.

sich, die Verhältnisse so darzustellen, als ob alles klar und hell wie Südafrikas blauer Himmel und strahlende Sonne sei. Kaum irgendwo anders ist der Parteien Gunst und Haß so einflußreich wie hier, und ist es daher so überaus schwer, sich von ferne ein treffendes Bild zu schaffen. Im Lande selbst wird viel geklagt über die Unkenntnis der weißen und schwarzen Bewohner, über die wirkliche Lage der Eingeborenen und Farbigen. Die einen sehen nur das Gute, das für die Neger getan wird; andere aber bleiben an den Slumverhältnissen, der bitteren Not und der moralischen Versumpfung eines Teiles der Nicht-Europäer hängen und schieben alle Schuld daran auf die Verwaltung.

Nach bald 30jähriger Arbeit in Südafrika will ich hier den Versuch machen, ohne Neigung zu einer politischen Partei oder Voreingenommenheit für einen der Volksteile ein Bild zu zeichnen, wie ich es gesehen habe.

### *Das Rassenproblem*

In der Bevölkerung der Südafrikanischen Union treffen sich fast alle Nationen und Rassen der Erde, ausgenommen Eskimos und Indianer. Da ist zuerst die weiße Oberschicht, eine Minorität, die sich Europäer nennt. Die weiße Haut ist ihr Ausweis und Paß, ob nun der Inhaber in Afrika, Australien, Vorderasien oder in Amerika geboren worden ist. Diese Minorität wiederum zerfällt in Afrikaner, die Buren, und in Jingos, die Anhänger des Common Wealth. In dem langen Zusammenleben hat kaum eine Verschmelzung dieser beiden Teile stattgefunden. Was hinüber- oder herüberwechselte, ging im andern Lager auf. Der Gegensatz zwischen beiden Lagern hat sich unter der nationalen Regierung stark erhitzt, wobei die etwas radikalen Maßnahmen Öl ins Feuer gossen. Manche von ihnen gleichen Hitlerischen Vorbildern oder folgen dem Grundsatz: „Right or wrong, my country!“ Vom Standpunkt der Buren aus kann man dafür Verständnis haben. Ob es zum Besten des Landes ist, bleibt vorerst Geheimnis; nur die Zukunft kann es lösen.

Neben der weißen Minorität steht die farbige Majorität von Negern, Mischlingen, Malaien, Indern und andern. Das Verhältnis ist 1:4. Den 2,25 Mill. Europäern stehen 9,5 Mill. Nicht-Europäer gegenüber, darunter etwa 8 Mill. Bantuneger. Alle Farbigen stehen unter Ausnahmegesetzen. Apartheid gilt aber an erster Stelle den Bantunegern gegenüber. Diese haben kein Bürgerrecht, sie werden regiert wie mit dem eisernen Besen der Bibel. Vom Lande ihrer Geburt ist ihnen nur  $\frac{1}{10}$  brauchbarer Boden (Reservate) geblieben. Ein Drittel der Neger lebt in den *locations* der Städte, teilweise unter Slumverhältnissen. Der schwarze Mann darf nur ungelernete und schlechtbezahlte Arbeit verrichten (*Colour Bar*), um Konkurrenz mit dem Europäer auszuschalten. Ein im Lande bekanntes Wort lautet: Der Neger hat kein anderes Recht, als arm zu sein.

Dabei liegt noch etwas in der Luft, was man nicht fassen kann, das aber oft sehr deprimierend empfunden wird, nämlich die geistige Einstellung vieler Weißer dem Schwarzen gegenüber. Manche Weiße sind

nicht oder nur wenig über die Mentalität der Kaffernkriege und Buschmannsjagden hinausgekommen. Man will den „Kaffer“ — ein beleidigender Ausdruck! — nicht als vollwertigen Menschen anerkennen. Selbst die Höhlen im *sinus frontalis* müssen erhalten, um die Minderwertigkeit des schwarzen Mannes zu beweisen. Daher sind Grausamkeiten gegen Neger noch ungewöhnlich hoch an Zahl.

Das Rassenproblem hat, so widerspruchsvoll es auf den ersten Blick scheinen mag, die *Colour phobia*, die Rassenangst, ausgelöst. Obwohl man den Neger als rückständig und minderwertig betrachtet, fürchtet man seine Konkurrenz. Er bekommt nur ein Siebtel vom Lohn eines weißen Arbeiters und ist bei seiner armen Lebensweise ein starker Konkurrent. Daher muß der weiße Mann gesetzlich geschützt werden, um nicht zu „verkaffern“. Das sichert den gehobenen Stand des Europäers, aber auch die Not der Eingeborenen. Alle besser bezahlte Arbeit ist gesetzlich dem Europäer vorbehalten.

Man kann verstehen, daß Apartheid für die Eingeborenen ein Begriff ist, aus dem es blitzt und zuckt, donnert und grollt, ein Begriff, der Spannungen verursacht, die eines Tages Erschütterungen auslösen könnten. Schon kleine, unterdrückte Minoritäten können gefährlich werden, was erst eine erdrückende Majorität! Südafrikas Rassenangst, die teilweise sehr traurige Lage der Neger und Farbigen sind nicht das Ergebnis bösen Willens, sondern der schwierigen Lage: privilegierte Herrenschaft und „freie“ Sklaven. Schon der gute Oom Paul (Paul Kruger) hat geseufzt: Wenn doch der Mann käme, der eine Lösung des Verhältnisses zu den Eingeborenen finden könnte! Ob es die Männer der Apartheid sein werden, bleibt abzuwarten.

### Die Apartheid

Apartheid — *Segregation* — lokale Trennung der Bewohner eines Ortes ist weder neu noch Erfindung der nationalen Regierung Südafrikas. Die Arbeiter auf den Schiffswerften in Bremen wohnten auch nicht zwischen den Strandvillen an der Weser. Das Eigenartige in Südafrika aber besteht darin, daß die lokale Trennung nicht zwischen sozialen Schichten ein und desselben Volkes herrscht, sondern zwischen zwei weit von einander verschiedenen Rassen. Apartheid ergab sich hier von selbst auch ohne Rassenressentiment. Sie bestand schon zu der Zeit, als man einem Farmer eine Farm am Oranje gab, wenn er ein farbiges Mädchen (Mischling) zur Frau nahm<sup>1</sup> und verschiedene protestantische Missionare (Europäer) schwarze Frauen in legaler Ehe zu sich nahmen. Die heutige Regierung ist nur verantwortlich für rücksichtslose Durchführung oder, wie Justizminister Swart in einer Versammlung sagte: „Wir wollen der Welt zeigen, daß Apartheid wirksam (*working*) ist, d. h. durchführbar“ (in Ventersdorp 8. 11. 58).

<sup>1</sup> Vgl. L. GREEN: *To the Rivers End*<sup>5</sup>. Cape Town, 1955, 44

Als die Kolonisten Ende des 17. Jahrhunderts am Kap der Guten Hoffnung schwarze Sklaven und Malaien hereinholten, war Apartheid gegeben. Die schwarze Bevölkerung siedelte sich ganz automatisch am Rand der Städte an. Die Schuld, wenn man schon von einer solchen reden soll, lag darin, daß man diese Siedlungen ganz sich selbst überließ. Solange sie klein waren, ergaben sich keine besonderen Schwierigkeiten. Diese kamen erst mit den Massensiedlungen der Industriestädte, wo bis zu 50 000 Neger mit Kind und Kegel in schrecklich übervölkerten *locations* (Vororten) zusammenhausten, so daß sie eine Gefahr auch für die weiße Bevölkerung bildeten. Denn diese Menschen kamen täglich auf ihre Arbeitsplätze in die Stadt, als Dienstmädchen und Waschfrauen, als Hausburschen und Köche in die Familien. Es mußte etwas gegen die Slums getan werden. Bazillen und Seuchen kennen keine Rassenunterschiede.

Es wurden auch seit Jahren Millionen Pfund Sterling ausgeworfen, um die Elendsviertel abzuschaffen und den Eingeborenen bessere Lebensverhältnisse zu versorgen. Aber die Aufgabe ist gewaltig, die Rückstände zu groß. Alle Aufwendungen scheinen wie in einen Sack ohne Boden zu fallen. Verständlich, wenn man weiß, daß etwa 3 Millionen Eingeborene heute in den Städten leben.

Was auch der weißen Bevölkerung Bedenken machte, war die rigorose Durchführung des Gesetzes und der Mangel an Rücksicht auf die bestehenden Verhältnisse. Ob Missionskirchen und Schulen vorhanden waren, wurde kaum berücksichtigt. Ob ein schwarzer Mann sein kleines Eigentum verlor oder seine Position, spielte keine Rolle. Man kann jedoch sagen: Opfer des persönlichen Vorteils des großen Zieles wegen sind unvermeidlich.

Wäre Apartheid nur lokale Trennung, so würde sie auch von vielen Eingeborenen begrüßt werden. Die Rassenfrage ist im Laufe der 300 Jahre des Zusammenlebens von Weiß und Schwarz nicht leichter geworden. Die Schwierigkeit liegt da, wo man die Frage stellt: Was ist Apartheid eigentlich? Hier gehen die Meinungen auseinander wie die neun Köpfe der Hydra. Dazu kommt, daß sie mit der Parteipolitik, dem Vorteil für die weiße Bevölkerung und manch andern Motiven gekoppelt ist. Erzbischof Whelan, ein geborener Südafrikaner, schrieb dem Verfasser am 4. 9. 1947 u. a.: „Die Rassenfrage und Apartheid sind deswegen so schwierig, weil man nicht einig ist, und weil sie mit Politik zu sehr belastet sind.“

Harmlose Leute, Bierbankpolitiker und andere sehen in Apartheid den Zauberstab, der alle Schwierigkeiten — und deren sind nicht wenige in einem von Rassenproblemen geschüttelten Land — wie Schneeflocken wegschmelzt. Wo die 8 Millionen Neger untergebracht werden sollen, macht ihnen kein Kopfzerbrechen. Namen wie „Bantustan“, „Groß Nigerien“ und andere schweben wie Irrsterne vor ihrer Phantasie. Wo sie aber entstehen sollen, hat nicht einmal der berühmte „Tomlinson-Report“ offenbaren können. Schließlich ist für diese Leute die Kalahari groß genug, um neben den Buschmännern noch Bantustämme aufzunehmen. Daß man

das schwarze „girl“ nicht im Hause haben kann, wenn es in der Kalahari wohnen muß, leuchtet ihnen nicht ein. Übrigens glauben sie an die Möglichkeit, die Industrie weitgehend an den Rand der Negergebiete verlegen zu können.

Der Farmer erwartet von Apartheid viele und billige Arbeitskräfte. Der schwarze Mann soll so gestellt sein, daß er entweder arbeitet oder hungert. Unter den südafrikanischen Verhältnissen hängt der Farmbetrieb sehr stark von den schwarzen Arbeitskräften ab. Bei der oft sehr großen Ausdehnung des Grundbesitzes, den gewaltigen Vieh- und Schafherden, ist eine Familie allein nicht im Stande, den Betrieb in den eigenen Händen zu halten. Gibt es doch Farmen mit über 10 000 Hektar Land und Schafherden bis zu 5000 und mehr Köpfen. Bei der Landflucht, die auch die Negerwelt erfaßt hat, ist es nicht immer leicht, genügend schwarze Arbeitskräfte aufzubringen. Also müssen die Neger so gestellt werden, daß die Not sie an den Pflug und zu den Herden treibt. Die Bedeutung dieser Frage wird man verstehen, wenn man weiß, daß etwa 3 Millionen Neger auf den Farmen der Europäer leben.

Die Burenprädikanten, die man mit Recht als die Väter der Apartheid ansehen kann, verstehen darunter nicht nur strikte Trennung in Kirche und Staat, sondern Verringerung der Arbeitskräfte. Ihr Grundsatz ist: zuerst weniger und dann gar keine schwarzen Arbeiter mehr. Die Farmer sollen ihre Arbeit selbst tun<sup>2</sup>. Ihr Argument lautet: „Wenn Weiß und Nicht-Weiß zusammenlebten, müßten die Nicht-Weißen auch bestimmte Rechte bekommen; das ist aber unmöglich. Der einzig gangbare Ausweg besteht in totaler Trennung“<sup>3</sup>. Diese Ansicht steht aber den Erwartungen der Farmer schnurstracks entgegen und wurde von der Regierung nicht als die ihrige anerkannt. Als Minister Strydom in einer Parlamentssitzung 1956 in die Enge getrieben wurde, gestand er, daß totale Trennung nicht mit der Politik der Regierung übereinstimme<sup>4</sup>. Sie muß Rücksicht nehmen auf die Buren. Denn diese haben mit ihren Stimmzetteln die nationalen Männer in den Sattel gehoben. Wenn man aber den Einfluß der Burenprädikanten kennt, wird man ihr Apartheidziel nicht leicht abtun können. Schon vor Jahren schrieb D. H. Calpin: „Der Präsident macht Politik zu seiner Religion und Religion zu seiner Politik. Er betrachtet sich als Moses seiner Gemeinde, der von Gott politische Offenbarungen nach eigenem Gutachten empfängt. Die Kanzel ist seine politische Plattform“<sup>5</sup>. 1952 erklärte der Prädikant Dr. J. J. de Vos in einer Versammlung, daß 1000 Prädikanten Südafrikas hinter den Kulissen regieren. Sie hätten aus der Kirche eine tödlich-politische Maschine gemacht. Rauschender Beifall und Händeklatschen von 2500 Zuhörern dankte für diese Feststellung<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Tagesblätter vom 26. 1. 1956

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> D. H. CALPIN: *There are no South Africans*. London 1942, 17 f.

<sup>6</sup> *Sunday Times* (Johannesburg) vom 8. 4. 1952

Die Haltung der Regierung bis zum Jahre 1923 läßt sich am besten kennzeichnen mit dem Satz: *Laissez aller, laissez faire*. Die locations waren kein Regierungsproblem; ihre Verwaltung überließ man den Ortsbehörden, die meistens zufrieden waren, wenn die primitiven Leute sich ruhig verhielten und zur Arbeit kamen. Die Vernachlässigung der locations von seiten der Großstädte führte unvermeidlich zu den als Slums bekannten Armutsvierteln. Die großen Unternehmungen, Gold- und Diamantenbergwerke, hatten ihre *Compounds* und waren an den locations nicht interessiert. Erst durch den *Public Health Act* von 1897 wurden die Stadtverwaltungen verpflichtet, für Ordnung, Reinlichkeit und hygienische Einrichtungen zu sorgen, das Brauen von Kaffernbier zu überwachen, das Tragen von Knopfkeulen zu verbieten und gewisse Polizeistunden einzuführen. Es war den Eingeborenen noch nicht allgemein verboten, in den locations Wohnplätze zu erwerben. Jede schwarze Familie hatte jedoch zu sehen, wie sie ein Dach über dem Kopf bekam.

Die zweite Periode begann mit dem *Urban Areas Act* 1923, durch den strikte Trennung der Lebensräume zum Gesetz erhoben wurde.

Die Krisenzeit nach dem ersten Weltkrieg mit ihren blutigen Streiks — einer dauerte 2 Monate und kostete 230 Personen das Leben — führte zur *Colour Bar*, zum gesetzlichen Arbeitsschutz für weiße Arbeiter. Die schwarzen Arbeiter durften nur noch ungelernete, schwere Arbeit verrichten, „gelernte“ Berufe wurden den Eingeborenen immer mehr verboten. Bereits der *Mines Act* 1911 verbot 32 handwerkliche Betätigungen. 1918 wurden weitere 19 berufliche Arbeiten auf die Liste gesetzt, und 1926, durch den *Amend Act*, wurde die Liste so vervollständigt, daß der Neger nur noch Handlanger werden kann. Nur die Berufe des Flickschusters, des Lehrers an Negerschulen und des Polizisten blieben ihm offen. Das bedeutete für viele ein Leben unter der Brotlinie.

Wie weit die Apartheid getrieben werden wird, ist noch abzuwarten; auf alle Fälle ist die gegenwärtige Regierung stolz darauf, der Welt zu zeigen, daß Apartheid durchführbar und wirksam ist. Trotzdem wuchs die Zahl der Einwohner in den locations von Jahr zu Jahr, wie folgende Statistik<sup>7</sup> zeigt:

Jahr	Männer	Frauen	zusammen
1911	410 161	97 981	508 142
1921	439 707	147 293	587 000
1936	784 769	356 874	1 141 643
1946	1 152 022	642 190	1 794 212

Heute dürfte ungefähr ein Drittel der Negerbevölkerung in den locations der Städte leben. Es wurde viel über den Slumcharakter der locations geklagt und geschrieben und alle über denselben Leisten geschlagen. Es gibt aber Unterschiede zwischen location und location.

<sup>7</sup> *Handbook of Race Relations*, 239

Hören wir nun auch noch die eine oder andere Stimme, die nicht partei-gebunden ist. *The Southern Cross*, das katholische Wochenblatt der Südafrikanischen Union, schrieb: „Apartheid, allgemein gesprochen, bedeutet ungelernete Arbeit für Nicht-Europäer bei einem Lohn, der gerade noch genügt, um sich am Leben zu halten; bürgerliche Rechte soll er jedoch nie bekommen. Was ihm bleibt, besteht in eng umgrenzten Lebensverhältnissen, in Trennung des Lebensraumes und in der unmenschlichen Einrichtung der Wanderarbeit, durch die die Negerfamilie in Scherben geschlagen wird. Apartheid hat sich als grausamer und teurer Fehlschlag erwiesen“<sup>8</sup>.

Die Monatsschrift: *The Forum* (Johannesburg) schrieb: „Dieses magische Wort (Apartheid) versprach eine Patentlösung aller Rassen- und Farbenfragen. Es schien ein Allheilmittel für alle Übel des von Rassenproblemen geplagten Landes zu sein“<sup>9</sup>.

Der Amerikaner John Gunter, Journalist und Polyhistor, widmet in seinem Buche: *Inside Africa* viele Seiten den südafrikanischen Schwierigkeiten. Über Apartheid sagt er: „Sexualangst (leider zu spät! *der Verf.*) und biologische Angst spielen eine erschreckende Rolle in der Haltung der Buren... Hier liegt die Wurzel, warum die Eingeborenen unter Wasser gehalten werden, politisch wie auch sonst, die Wurzel für Apartheid mit ihrer grausamen Einstellung... eine Beleidigung für die ganze Menschheit“<sup>10</sup>. Er kommt zu dem Schluß: „Dr. Malan benützte die Neger genau so wie Hitler die Juden“<sup>11</sup>.

Eine Stimme aus dem Volke lautet: „Apartheid ist ein System, nach dem der Neger in Südafrika kein Bürgerrecht hat und auch keines bekommen soll. Vertreter dieser Meinung sind jene Leute, welche die Suppenküchen für hungernde Negerkinder abschafften, dann aber widerwillig und nur teilweise wiedereinführten. Es sind dieselben Leute, die einen Neger kaltblütig über den Haufen schießen, wenn er ihre Farm betritt, und mit 10 Pfund Sterling Strafe davonzukommen hoffen. Es sind dieselben Leute, welche die kärglichen Alterspensionen (für Neger) wieder abschaffen, dafür aber mehr *lashes* (Hiebe mit der Nilpferdpeitsche) und die Todesstrafe einführen möchten. Um billige Arbeitskräfte zu bekommen, sollen mehr Zuchthäuser gebaut und für Negervergehen höhere Strafen festgesetzt werden. Die Liste der Dinge, die sie bereits verbannt haben oder noch verbannen wollen, hat kein Ende“<sup>12</sup>.

Indessen scheint doch etwas Tauwind von Süden zu kommen. Unter dem Titel „Frische Brise von Stellenbosch“ (Predigerseminar) brachte der *Sunday Express*, Johannesburg, am 11. 5. 58 folgenden Bericht: „Zwischen den weißen Wänden und den Eichen von Stellenbosch (im Prädi-

<sup>8</sup> *The Southern Cross* vom 3. 12. 1952

<sup>9</sup> *The Forum*. April 1950

<sup>10</sup> J. GUNTER: *Inside Africa*. London 1955, 535 f.

<sup>11</sup> Ebd. 450

<sup>12</sup> ADAMASTER: *White Man Boss*. London 1951, 25 f.

kantenseminar [*der Verf.*] tagte eine Versammlung von etwa 300 Dominees (Prädikanten), Professoren und Laien. Diese Versammlung dürfte einmal größere Bedeutung erlangen als viele Sitzungen des Parlaments. Die Besprechungen drehten sich auch um das dornigste Problem des Landes, um Apartheid, um die Rassenbeziehungen. Dabei wurde kein hartes Wort gesprochen. Die Versammlung wünschte eine Beschleunigung des Tempos positiver Apartheid und eine Steigerung der Achtung der Nicht-Europäer. Man war einig, daß der Fortschritt der Bantu soweit wie möglich beschleunigt werde. Sehr bemerkenswert war auch, daß Professor J. J. Olivier der Ansicht war: 'Wenn wir die südafrikanischen Nicht-Weißen für Apartheid gewinnen wollen, sollten auch die nicht-weißen Führer befragt werden.' Solche Stimmen gab es bisher noch ganz wenige. Man kann nur wünschen im Interesse beider Rassen, daß aus dem Tauwind Tauwetter werde, das den kalten, harten Eisblock Apartheid zum Schmelzen bringt.

### *Apartheid und die christlichen Konfessionen*

Die Holländische Reformierte Kirche in ihren drei Zweigen — *Nederduitse Hervormde Kerk*, *Doppler Kerk* und *Afgeskeie Kerk* —, der die Mehrzahl der weißen Bevölkerung angehört, steht streng auf dem Standpunkt: keine Gemeinschaft, weder im Staat noch in der Kirche. Sie versucht ihre Haltung mit dem Alten Testament zu begründen und sagt: Die Neger als Nachkommen Chams haben ewig den Fluch zu tragen und Sklaven ihrer Brüder zu bleiben. Es dürfte aber überaus schwer sein, den Beweis zu erbringen, daß die Hottentotten und Bantu Nachfahren Chams sind. Diese Theorie ließ sich wohl aufrechterhalten, solange Südafrika noch am Ende der Welt lag und die bankrotten Burenrepubliken kein Weltinteresse erregen konnten. Erst die Diamanten- und Goldfelder rückten sie ins Licht und in die Börsenberichte. Im übrigen hatte dies Rumpfstück Afrikas seit etwa 1900 eine größere Rolle gespielt als der Zahl seiner weißen Bewohner zukam. Man denke nur an General und Prime-Minister Smuts, einen der klarsten Köpfe in den Verhandlungen nach dem ersten Weltkrieg.

Die Verschärfung der Apartheid seit den letzten 10 Jahren hat in der Welt viel böses Blut gemacht und den Prädikanten scharfe Vorwürfe eingetragen, selbst von den Glaubensbrüdern in Amerika<sup>14</sup>. Trotzdem trat die große Synode der Burenkirchen 1950 einstimmig für Apartheid ein<sup>15</sup>.

Indessen scheint die Selbstsicherheit in den letzten Jahren etwas ins Wanken gekommen zu sein. Im Jahre 1953 wandte sich ein Prädikant von Kapstadt, ob aus eigenem Antrieb, oder ob jemand hinter ihm stand, ist nicht gesagt, an die bekanntesten protestantischen Theologen Europas

<sup>14</sup> Vgl. Tagesblätter vom 27. 10. 1950

<sup>15</sup> *The Forum* vom 21. 4. 1950

und legte ihnen die Frage vor: Erlaubt — befiehlt — verbietet die Bibel nach Ihrer Ansicht eine Volkskirche (d. h. in der nur ein bestimmtes Volk Mitglied sein kann)?

Einige der eingelaufenen Antworten gingen um den heißen Brei herum. Männer wie Professor Brunner, Barth, Billenreuth und Wurth lehnten Apartheid in der Kirche streng ab, Professor Barth gab die kurze Antwort: „Das ist Nazitheologie“<sup>16</sup>.

Anfang 1956 veröffentlichte Professor Keet vom Predigerseminar zu Stellenbosch eine Broschüre mit dem Titel: *Südafrika — waarheen?* (Südafrika, wohin?). Auch er lehnt Apartheid ab und sagt: „Apartheid kann nicht mehr länger als Schirm und Schild für Christentum und westliche Kultur betrachtet werden, da bereits ein großer Teil der Eingeborenen Christen sind und kulturell weit über die Negerkultur hinausgewachsen sind. Es ist ein Unterschied zwischen Geschiedenheit und Verschiedenheit“<sup>17</sup>.

Theoretisch lehnen die meisten christlichen Bekenntnisse Apartheid ab; am klarsten und nachdrücklichsten die *Kirche der Provinz* (Anglikaner) und die Baptisten.

Die Neger sind keine großen Theoretiker, sondern praktische Menschen. Ein gebildeter (*educated*) Neger machte sich auf den Weg und wollte die Kirchen verschiedener Bekenntnisse besuchen. Das Ergebnis seiner „Forschung“ veröffentlichte er in der Negerzeitung: *The Drum*, Johannesburg (1956) mit einigen Lichtbildern. Am meisten Schwierigkeiten begegnete er in der Holländischen Reformierten Kirche. Auch die Presbyterianer und Methodisten wiesen ihn ab. In einigen andern wurde er mehr oder weniger unsanft wieder ins Freie begleitet. Die Siebentag-Adventisten erschrakten über den Besuch, riefen die Polizei und ließen ihn verhaften. Herzliche Aufnahme fand der Mann bei den Anglikanern und Baptisten. Von den katholischen Kirchen heißt es im Bericht: Ich besuchte 13 katholische Gotteshäuser in Johannesburg und Vororten, nirgends fand ich Schwierigkeiten. Die Priester sagten gewöhnlich „OK, ja gewiß, selbstverständlich. Sie brauchen nicht erst zu fragen; unsere Kirchentüren stehen jedermann offen ohne Rücksicht auf die Hautfarbe“<sup>18</sup>. Der Bericht bemerkt aber auch, daß es meistens Laien waren, die ihn sehr unfreundlich abfertigten.

Rein territoriale Trennung, was das Wort *Segregation* oder *Apartheid* an sich besagt, ist keine religiöse Frage, besonders wenn lokale Verhältnisse, wie weite Entfernung, zu kleine Kirchen, Differenz der Sprachen und Kulturdifferenz, es erfordern. Apartheid mit Zurücksetzung, Verweigerung der natürlichen Rechte auf Grund der Hautfarbe lehnt die katholische Kirche auch in Südafrika strikt und klar ab. Sie kennt keine Rassenfrage im üblichen Sinn wie in Südafrika. Äußere Notwendigkeiten

<sup>16</sup> Ausführlicher Bericht in *The Friend* (Bloemfontain) vom 24. 8. 1953

<sup>17</sup> *The Southern Cross* Nr. 1845 von 1956

<sup>18</sup> Vgl. *The Southern Cross* Nr. 1867 von 1956

führen wohl zu getrennten Kirchen, aber zu keiner Trennung in der Kirche. Als am 28. Februar 1958 ein Gesetzesvorschlag den Minister für *Native Affairs* ermächtigte, den Eingeborenen den Besuch gewisser Kirchen zu verbieten, erklärten die Bischöfe einmütig, sich nicht an dieses Gesetz halten zu können. Ihre Haltung zur Apartheid bringt der gemeinsame Hirtenbrief vom Jahre 1952 deutlich zum Ausdruck.

Zuerst betonen die Bischöfe, daß das Rassenproblem in Südafrika wirklich nicht leicht ist, daß es aber mit Parteihader, Klassenhaß und Unterdrückung nicht gelöst werden könne. Eine Lösung ist nur möglich in der christlichen Erkenntnis, daß alle Menschen nach Gottes Ebenbild erschaffen sind. Obwohl ein großer Teil der Eingeborenen noch auf sehr tiefer Kulturstufe steht, darf ihnen das volle Menschsein nicht abgesprochen werden. Manche von den Nicht-Weißen haben aber einen so hohen Bildungsstand erreicht, daß sie ohne weiteres in die weiße Gemeinschaft eingegliedert werden könnten, wogegen leider ein tief eingewurzeltcs Rassenvorurteil steht. Apartheid allein auf Grund der Hautfarbe ist gegen Gerechtigkeit und Menschenwürde. Soziale Übereinkunft, Rassengesetze und Fehler in der Verwaltung machen den Nicht-Europäern den Gebrauch ihrer Menschenrechte weitgehend unmöglich und führen zur Zerstörung der (schwarzen) Familien<sup>19</sup>.

Inzwischen geht Apartheid weiter. Die Marschroute ist für die meisten unbekannt; es ist ein Gang ins Ungewisse. Ob das Endziel der Welt mit Stolz gezeigt werden kann, wird die Zukunft lehren.

## FRAU WELT UND PRIESTERKÖNIG JOHANNES

von Siegbert Hummel

Es ist vermutet worden, daß die Manichäer die Gralssage geschaffen, zumindest aber nach Ost und West vermittelt haben<sup>1</sup>. Der entsagungsvolle und prüfungsreiche Aufstieg des Auserwählten zum Burgpalast, um dort schließlich Herr des Grals zu werden, nachdem vorher vor allem die fleischlichen Versuchungen überwunden worden sind, läßt noch ganz deutlich die Ideale und Ziele der manichäischen *Electi* erkennen. Wahrscheinlich war die Gralssage in den Vorstellungen der Eingeweihten ohne jede lokalisierbare Realität innerhalb der materiellen Sphäre unserer Erde.

<sup>19</sup> Voller Text in: *Statement on Race Relations issued by the Archbishops and Bishops of the Catholic Church in the Union of South Africa*. Marianhill 1952

<sup>1</sup> Vgl. S. HUMMEL: „Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus“ in *Archiv Orientalni*, XXVI/2, Prag 1958

Ihre eigentliche Aufgabe wird dann die bildhafte Umschreibung geistiger Vorgänge gewesen sein. Daneben stand sie jedoch zweifellos bei vielen wenigstens im Ziellicht einer mythologischen Wirklichkeit, wie das noch heute die von der Parzivalsage beeinflusste *Shambhala*-Eschatologie der Tibeter erkennen läßt. Diese hat nämlich bei den Mystikern des Lamaismus auch nur den Wert spiritueller Realität. Dabei kommt dann der Weg in das Wunderschloß *Kalâpa* einer segensreichen Zubereitung gleich, die der Parusie des mit den Bildern der *Shambhala*-Sage umschriebenen Zustandes in dem Ablauf der Weltzeitalter förderlich ist und gegebenenfalls auch an der Apokalypse selbst teilhaben läßt. Man lese hierzu nur die Ausführungen des 3. *Pan-chen* von *bKra-shis-lhun-po* (Taschilunpo) in Zentraltibet, *Blo-bzang-dpal-ldan-ye-she*s, besonders am Schluß seines berühmten Buches *Sham-bha-lai-lam-yig*<sup>2</sup>. Auch *Shambhala* und alle damit verknüpften Vorstellungen sind ihm letzten Endes ein Gaukelspiel (skr.: *Mâyâ*, tib.: *sGyu-'phrul*), also Teil der im Kreislauf des *Samsâra* (tib.: *'Khor-ba*) vorgespiegelten Bilder. Darüber hinaus wird vom Gesichtspunkt des für das *Karma* Zweckdienlichen und Sinnvollen des öfteren sogar eine gewisse Skepsis gegenüber konkreten Einzelheiten laut<sup>3</sup>. Ob diese Skepsis soweit ging, daß der Autor die betreffenden Mitteilungen im Bewußtsein einer *pia fraus* gemacht hat, wage ich nicht zu sagen. Daß die lamaistische Eschatologie, wie sie in den farbigen Bildern der *Shambhala*-Erwartungen verfaßt ist, weithin massiv verstanden wird, braucht wohl kaum nochmals betont zu werden.

Die Anschauungen der Manichäer über die Welt, so wie diese von den Sinnen und der *ratio* wahrgenommen wird und als eine reale erscheint, gleichen oftmals denen der Buddhisten. Der endlose Prozeß von Zeugen und Verderben, Geburt und Tod bedarf zu seiner Überwindung unbedingt der Austilgung der geschlechtlichen Begierden. War der Geist des Akerbodens, die in der Erde und damit auch in Pflanze, Tier und Mensch wirksame Kraft, in der alten zarathustrischen Religion der Perser ein heiliges, förderndes Prinzip, das, als *Spenta Armaiti* personifiziert, die Rolle der Frau und Tochter des *Ahura Mazda* spielte, und war diese Frau als Mutter der Menschen reines und heiliges Vorbild aller Frauen<sup>4</sup>, so tritt bei Mani (\* 215 n. Chr.) eine gegenteilige und unter seinen Anhängern für die Elite der *Electi* verbindliche negative Wertung ein. Die Weltfrau verkörpert im Manichäismus das schädliche Prinzip der Fortpflanzung und gehört nunmehr auf die dunkle, dämonische Seite des Lebens.

<sup>2</sup> Verfaßt um 1775, übers. u. hrg. als „Der Weg nach Sambhala“ von A. GRÜNWEDEL (in: *Abh. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss., Philos.-philol. u. histor. Klasse*, XXIX/3, München 1915)

<sup>3</sup> Vgl. auch A. GRÜNWEDEL, I. c., 5

<sup>4</sup> E. LEHMANN: „Die Perser“ in: CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Tübingen 1925, II, 222 f. u. 245

Bei den Indern kennen wir Bilder der Welt als Frau im Jainismus<sup>5</sup>. Die Welt ist trichotomisch geordnet<sup>6</sup>. Unterhalb der Hüften der Weltfrau liegen die verschiedenen Stufen der Unterwelt, oberhalb die der himmlischen Regionen. Dazwischen trägt der Bauch die Mittelwelt, denjenigen Teil des Kosmos, der auch vom Menschen bewohnt wird, in dessen Mittelpunkt der Berg *Meru* liegt, um den sich sphärisch geordnet mehrere Kontinente lagern. Im buddhistischen Weltbild liegen die Kontinente, deren einer von uns Menschen bevölkert ist, während die anderen Fabelwesen beherbergen, in den vier Himmelsrichtungen außerhalb von Gebirgen, die sich wie Ringe um den Weltberg gruppieren. Die Darstellung des Universums als Frau will aber bei den Jainas nicht mehr als ein bloßer Vergleich sein, eine unter anderen Möglichkeiten der bildlichen Darstellung, wozu lediglich der gegliederte Umriss des Weltalls auf Grund einer verschiedenen Ausdehnung der einzelnen übereinanderliegenden Seinsbereiche anregt. Grünwedel geht bei der Beurteilung dieses Bildes der Weltfrau bei den Jainas mit seinen Vorurteilen und seinem in den letzten Jahren des Schaffens übertriebenen Horror unbedingt zu weit<sup>7</sup>.

Anders als die Weltbilder der Jainas sind die der Lamas. Sie wurden frühestens seit dem 8. Jh. bekannt und heißen *Srid-pai-'khor-lo*. Der Tradition nach stammen sie aus Indien. Ein dämonisches Wesen hält das kreisrunde Schema des Kosmos gleichsam als Inhalt der Matrix vor sich hin. Diese Scheibe trägt nicht mehr nur die Mittelwelt, sondern das gesamte Universum<sup>8</sup>. Wann dieses radförmige, von einem Dämonen gehaltene Diagramm (skr.: *Samsâra-cakra* bzw. *Bhava-cakra*) mit den ver-

<sup>5</sup> W. KIRFEL: *Die Kosmographie der Inder*. Bonn u. Leipzig 1920, Tafel 4. — H. v. GLASENAPP: *Der Jainismus*. Berlin 1925, Abb. 15. — *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, hrg. von H. Haas: „Die Religion der Jainas“ Leipzig 1928, Abb. 2 u. 3

<sup>6</sup> Über das trichotomische Weltbild vgl. S. Hummel: „Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur“ in: *Jahrbuch des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, XIII (Leipzig) 1955. — Id.: „Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet“ in: *Acta Ethnographica Hung.*, VI/1—2 Budapest 1957

<sup>7</sup> A. GRÜNWEDEL: *Die Teufel des Avesta*, Berlin 1924, Teil II, 29. — Über das buddhistische bzw. lamaistische Weltbild vgl. L. A. WADDELL: *The Buddhism of Tibet*. London 1895, 77 ff., über das der Jainas vgl. H. v. GLASENAPP, I. c., 222 ff.

<sup>8</sup> Abb. u. a. in L. A. WADDELL, I. c., 91 (Ausschnitt aus einer Wandmalerei in bKra-shis-lding in Sikhim; vollständig bei C. FORSTMANN: *Himatschal*. Berlin 1926, Abb. neben S. 264), S. 102 u. 108. — Id.: *Lhasa and its Mysteries*. London 1905, Abb. neben S. 222 u. 442. — A. GRÜNWEDEL, I. c., Teil II, Abb. 39 a (lamaistisch-mongolisches Bild). — Id.: „Padmasambhava und Verwandtes“ in: *Baessler-Archiv*, III, 1: Rollbild aus Westtibet. — F. MARAINI: *Segreto Tibet*. Bari 1951, Tafel 60. — S. HUMMEL: „Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet“, I. c., Abb. 4 und Anm. 14. — D. L. SNELGROVE: *Buddhist Himâlaya*. Oxford 1957, Tafel 2. — M. PALLIS: *Peaks and Lamas*. New York 1949, Abb. neben S. 128 (Wandmalerei in westtibet. Tempel). — L. JISL, V. SIS u. J. VANIŠ: *Tibetische*

schiedenen Seinsbereichen des trichotomischen Weltbildes zwischen den Speichen als Hindeutung auf den fortwährenden Kreislauf aus Entstehen und Vergehen in allen diesen Bereichen erstmalig für Indien nachweisbar ist, wissen wir nicht. Ein ähnliches, aber unvollständiges Bild als Wandmalerei in Ajantâ, allerdings, wie es scheint, nur mit der Menschen- und Tierwelt zwischen den Speichen, weist in das 5./6. Jh. n. Chr.<sup>9</sup> Ich muß mir hier eine Beschreibung der Einzelheiten dieser indisch-buddhistischen Diagramme als radförmige Schemata für den Verlauf des *Samsâra* (tib.: *'Khor-ba*) versagen und verweise auf die angegebene Literatur<sup>10</sup>. Die Idee, das gesamte wechsel- und leidvolle Universum als *Bhava-cakra* in den Bauch eines Weibes zu verlegen und damit praktisch dem Wesen des Weibes als fruchtbarer Quelle der Geburten gleichzusetzen, wobei also nicht mehr nur wie bei den Jainas rein äußerlich, mehr spielerisch die menschliche Gestalt des Weibes mit den Umrissen des Universums verglichen wird, haben auch die Manichäer gekannt. Wir werden wieder an die alte persische Vorstellung von der Weltfrau erinnert; aber dort war diese das heilige, fördersame Prinzip des irdischen Lebens.

Die von A. Grünwedel in Bâzâklik in Chinesisch-Turkestan aufgefundenen manichäischen Malereien, auf denen in den Leib einer Frau

*Kunst*. Prag 1958, Tafel 47 (Wandmalerei im osttibetischen Kloster dKar-mdzesgo = Kantse).

<sup>9</sup> L. A. WADDELL: „Buddha's Secret from a sixth Century Pictorial Commentary“ in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1894, Aprilheft. — Id.: *The Buddhism of Tibet*, 108: Die buddhistische Tradition schreibt die Erfindung dieser Diagramme dem Gautama Buddha selbst zu. — Über die Malerei in Ajantâ vgl. L. A. WADDELL: „The Buddhist Pictorial Wheel of Life“ in: *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1892, 133 ff. Es handelt sich um ein Fresko in der Höhle XVII. Über diese Höhlenmalereien vgl. auch B. ROWLAND: *The Art and Architecture of India*. Harmondsworth <sup>2</sup>1956, 137 ff.

<sup>10</sup> L. A. WADDELL: *The Buddhism of Tibet*, 109, Anm. 1 (vgl. denselben in: *The Buddhist Pictorial Wheel of Life*, 134) unterscheidet einen alten und einen neuen Stil. Letzterer zeigt in den einzelnen Seinsbereichen eine Buddhagestalt. Vgl. W. Y. EVANS-WENTZ: *The Tibetan Book of the Dead*. London <sup>3</sup>1957, Abb. neben S. 118 mit Erklärung. — S. HUMMEL, Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet, I. c. — D. L. SNELGROVE: *Buddhist Himâlaya*, 271. — Alter Stil (vielleicht besser Übergangsstil, da der Buddha immerhin außerhalb des Rades erscheint) das Bild bei JISL, SIS u. VANIŠ, I. c., sowie in GRÜNWEDEL: *Die Teufel des Avesta*, I. c. Der jüngere Stil soll von dem Inder ATÎSHA (tib.: *Jo-bo-rje*, † 1054) in Tibet eingeführt worden sein, der ältere dagegen, der auf NAGARJUNA (2. Jh. n. Chr.) zurückgeführt wird, durch einen indischen Mönch und Maler im 8. Jh. im tibetischen Kloster *bSam-yas* (um 787 erbaut). — Alle diese Darstellungen sind nach unseren bisherigen Ausführungen von den buddhistischen bzw. lamaistischen Weltbildern mit dem Weltberg in der Mitte zu unterscheiden. Sämtliche sind sie aber *Mandalas*, d. h. Diagramme mit dem Prinzip der Emanation aus einem Zentrum. Über den Ursprung der tibetischen *Mandalas* vgl. S. HUMMEL: „Der Ursprung des tibetischen Mandalas“ in: *Ethnos*, Stockholm 1958

ein Rad eingezeichnet war<sup>11</sup>, sind mit dem indisch-buddhistischen *Bhava-cakra* und mit dem späteren, der glaubwürdigen Tradition nach davon abhängigen lamaistischen *Srid-pai-khor-lo* durchaus verwandt, wenn die manichäischen Bilder auch eine sichtbare Dämonisierung des Weibes vermissen lassen. Die Auffassung von der Weltfrau als Dämon war jedoch aus der von uns dargelegten Vorstellung heraus nicht nur für die Buddhisten, sondern auch für die Manichäer naheliegend. Die Art, wie das Weib die Scheibe hält, hat ihre Vorbilder bereits im Zweistromlande, wie ein Vergleich mit dem berühmten babylonischen Labartu-Relief ergibt<sup>12</sup>.

Verschiedentlich wird der Dämon mit der Scheibe als *Mâra*, d. h. als Inbegriff des leidvollen, von Begierde und vom Tod gezeichneten *Samsâra*, gedeutet. Das ist im Prinzip richtig. Dem entspricht auch die japanische Bezeichnung *Mu-jô* (Unbeständigkeit)<sup>13</sup> für das Scheusal auf ähnlichen Bildern des japanischen Buddhismus, deren Verwandtschaft mit den tibetischen Malereien nicht zu leugnen ist. Die starken Bindungen der japanischen Kunst an die Traditionen der chinesischen T'ang-Zeit, deren Beziehungen zu Turkestan bekannt sind, können hier manches verständlich werden lassen<sup>14</sup>.

Bei einer genaueren Bestimmung der von *Mâra* angenommenen Gestalt handelt es sich um die dämonisierte Weltfrau als Urmutter aller karmischen Existenzen<sup>15</sup>. Das geht ganz deutlich aus dem Legendenbuch (tib.: *rNam-thar*) des *Nâ-ro-pa*<sup>16</sup> hervor, wo dem Heiligen die Welt als *Samsâra* in Gestalt eines alten Weibes mit den 37 Zeichen der Häßlichkeit erscheint<sup>17</sup>. Die dazu von Grünwedel (l. c. 11) gegebenen weiteren Ausdeutungen wird man ebensowenig aufrecht erhalten können, wie seine Definition des Begriffs einer *Dâkinî* (l. c. 5), die, obwohl Beweise fehlen, allenfalls in ganz wenigen Ausnahmefällen zutreffen mag. Eine *Dâkinî* (tib.: *mKha'-gro*) ist eine weiblich vorgestellte Personifizierung übernatürlicher Kräfte und Kenntnisse, die sich auch hin und wieder inkarnieren kann, vornehmlich aber in ein Zwischenreich gehört, dessen Bewohnern wohl ikonographische Gestalt, aber darum nicht schon ohne weiteres fleischliche Erscheinung zuerkannt wird. Hier liegen meist uralte vorbuddhistische Vorstellungen zu Grunde, die ins tantristisch-buddhisti-

<sup>11</sup> A. GRÜNWEDEL: *Die Teufel des Avesta*, Teil II, 29: Höhlentempel von Bâ-zâklik (Murtuq)

<sup>12</sup> A. JEREMIAS: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. Leipzig 1913, S. 68, Abb. 45.

<sup>13</sup> J. C. HEPBURN: *A Japanese-English Dictionary*. Tôkyô 51894, S. 419a.

<sup>14</sup> Vgl. S. HUMMEL: *Lamaistische Studien*. Leipzig 1950, Abb. 61

<sup>15</sup> A. GRÜNWEDEL: *Die Teufel des Avesta*, Teil II, 29

<sup>16</sup> Übersetzt u. herausgegeben von A. GRÜNWEDEL als „Die Legenden des *Nâ-ro-pa*“, Leipzig 1933. Vgl. dort S. 11 u. 60

<sup>17</sup> *rGan-mo-mi-sdug-pai-mtshan-sum-bcu-rtsa-bdun-dang-ldan*. Ganz offensichtlich als Gegensatz zu den Schönheitszeichen (skr.: *lakshana*, tib.: *mtshan*) des Buddha.

sche und lamaistische Pantheon aufgenommen wurden. So ist die von Grünwedel versuchte und von mir selbst früher vertretene prinzipielle und für die Ikonographie verbindliche Identifizierung der dämonischen Weltfrau mit der *Vajravaráhî* (tib.: *rDo-rje-phag-mo*) oder mit deren Mutation, der *Vajrayoginî*, die auch als *Dâkinî Nâ-ro-mkha'spyod-ma* auftritt, nicht zu begründen, selbst wenn die von Nâ-ro-pa angerufene *Vajrayoginî* zu seiner Belehrung das Bild des *Samsâra* in der Gestalt des dämonischen Weibes vorgegaukelt oder sich gar selbst so maskiert haben sollte. Die *Vajravaráhî* gehört in allen ihren Formen wie sämtliche Angehörige des Pantheons auf die förderliche Seite der Existenz, was man dagegen vom *Samsâra* schlechthin nicht ohne weiteres behaupten kann.

Die Vorstellung vom leidvollen Weltlauf im Bilde eines dämonisierten Weibes als Personifizierung des schädlichen Prinzips der Fruchtbarkeit müssen die Manichäer von den Indern, vielleicht in Nachbarschaft zum Buddhismus und wahrscheinlich in Turkestan spätestens im 8. Jh. übernommen haben, wie vorläufig aus der Datierung von Bâzâklik zu schließen ist. Sie müssen sie aber auch bald darauf an den Westen weitergereicht haben. Der Gedanke, daß dabei Rückwirkungen aus dem Lamaismus aufgenommen worden sind, drängt sich auf, wenn wir die Beschreibung der Frau Welt in Europa mit den drastischen lamaistischen Darstellungen einerseits und den gemäßigteren indischen bzw. manichäischen von Bâzâklik andererseits vergleichen, soweit wir aus dem spärlichen Material überhaupt Schlüsse ziehen können. Die Wanderung dieser Vorstellung nach dem Westen müßte dann zeitlich etwas später liegen als die ins tibetische Hochland, wäre also frühestens kurz nach dem 8. Jh. anzusetzen. Zu unserer Annahme, daß dabei lamaistische Vorstellungen nicht ganz unbeteiligt waren, berechtigen einige Notizen in Wolfram von Eschenbachs zwischen 1200 und 1210 gedichtetem *Parzival*<sup>18</sup>. Das Medium für die Vorstellung von der Frau Welt in der mittelalterlichen Dichtung Frankreichs und Deutschlands war also aller Wahrscheinlichkeit nach die von den Manichäern nach Europa gekommene Grals-sage<sup>19</sup>.

Der Beschreibung des personifizierten *Samsâra* im *rNam-thar* des Nâ-ro-pa<sup>20</sup> entspricht das dämonische Weib *Cundrî* bei Wolfram v. Eschenbach. Beide Frauen sind in den Gelehrsamkeiten dieser Welt wohlbewandert, bei Nâ-ro-pa in Grammatik und Metrik, bei Wolfram in allen Sprachen, in Dialektik, Geometrie und Astronomie. Das ist nicht verwunderlich, da beide den Inbegriff der im *Samsâra* erreichbaren Entwicklung verkörpern. Noch überraschender ist jedoch die Übereinstimmung

<sup>18</sup> WOLFRAM VON ESCHENBACH, hrg. von K. Lachmann, Berlin 31872

<sup>19</sup> Vgl. auch H. BIRVEN: „Über die Legende und das Mysterium des Grals“ in: *Die Säule*, XX/4 (Leipzig) 1939

<sup>20</sup> l. c., 19 A u. 19 B

im abscheulichen Aussehen. Die Beschreibung läßt die bereits angedeutete Annäherung an die lamaistischen Vorbilder erkennen. Im *Parzival* heißt es von *Cundri*:

„sie was genaset als ein hunt:  
zwên ebers zene ir für den munt  
gingen wol spannen lanc.  
ietweder wintprâ sich dranc  
mit zöpfen für die hârsnuor . . .  
Cundri truoc ôren als ein ber,  
niht nâch friundes minne ger . . .  
die nagele wâren niht ze lieht;  
wan mir diu âventiure gieht,  
si stüenden als eins lewen klân.  
nâch ir minn was selten tjust getân“<sup>21</sup>.

Diese Beschreibung entspricht ganz dem lamaistischen Dämon des *Srid-pai-khor-lo*. Auch dort zeigt das Weib eine Art Hundennase, die beiden Hauer im Raubtiergebiß (in Ajantâ noch erkennbar), die zottigen Augenbrauen, die langgezogenen Ohren und die Löwenkrallen (in Ajantâ statt dessen Frauenhände). Und ganz wie Nâ-ro-pa (l. c., 19 A) wird auch Parzival (l. c., 315/26 ff.) von dem Ungeheuer zunächst seiner Torheit gescholten, dann aber wird beiden der schließliche Erfolg unter der Voraussetzung ausdauernden Mühens verheißen<sup>22</sup>. Dazu ist das dämonische Weib in beiden Fällen ermächtigt, denn es verkörpert ja den karmischen Zeitablauf der Existenz beider Adepten. Auch darin ist Cundri dem Samsâra der Inder verwandt, daß sich in ihr, der großen Gauklerin, die buddhistische Mâyâ verbirgt, die von den Tibetern *sGyu-phrul*, d. h. zauberisches Blendwerk, genannt wird. Es liegt durchaus nahe, hier auch Beziehungen zur *Frau Welt* bei Konrad von Würzburg († 1287) für möglich zu halten, wenn auch bei ihr die Häßlichkeit mehr den vergänglichen Reizen leiblicher Schönheit und nicht so sehr wie bei Cundri der weltlichen Klugheit gegenübersteht. Aber diese leichte Verschiebung im Akzent berührt nicht das Wesentliche. Die Betonung der Nichtigkeit des Fleisches ist verständlich vor dem Hintergrund der Bettelorden mit Antonius v. Padua († 1231), Thomas v. Celano (um 1230), Bonaventura († 1274), Giacomone da Todi († 1306) u. a., daneben aber auch angesichts der asketischen Frömmigkeit der Tertiärer und Beginen kurz vor der Geißlerbewegung und dem apokalyptisch-prophetischen Joachimismus<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> l. c., VI, 313/21 ff.

<sup>22</sup> WOLFRAM VON ESCHENBACH: *Parzival*, l. c., XV, 781/16; „du solt des grâles hêrre wesen.“ — Nâ-ro-pa, ed. GRÜNWEDEL, l. c., 19 A: „Kyod-rang-sgrub-pagyis-la-gsol-ba-thob-dang-'jal-te-'ong“ = Indem du selbst das Werk vollbringst, wird es kommen, daß du erreichst, um was du bittest.“

<sup>23</sup> Der Welt Lohn (in: *Kleinere Dichtungen Konrads v. Würzburg*, herausgeg. v. Edward Schröder, Teil I, Berlin 1924, S. 9 f., 217—238). Der Bericht über die Frau Welt bei KONRAD V. WÜRZBURG (Der Welt Lohn) entspricht fast wört-

Die Quellen, aus denen Wolfram von Eschenbach geschöpft hat, liegen bei den Katharern, den sogenannten Neumanichäern Südfrankreichs<sup>24</sup>. Wahrscheinlich ist Guyot, von dem Wolfram die Sage erstmalig gehört haben soll<sup>25</sup>, selbst Katharer gewesen. Zumindest stand er Leuten dieser Bewegung nahe, die sich in Südfrankreich Albigenser nannten<sup>26</sup>. Diese Albigenser, die in den nach ihnen benannten grausamen Kriegen (1209—1229) nahezu ausgerottet worden sind, hielten sich vereinzelt noch bis ins 14. Jh. Die Gegenden um die Pyrenäen waren als Rückzugsgebiet ältester archaischer und mediterraner Traditionen für die ebenfalls ins Mediterraneum zurückreichenden und den eigenen geistigen Überlieferungen verwandten gnostischen Ideen aus Kleinasien besonders aufnahmebereit. Auch der Manichäismus hütete gnostisches Erbe. Mit diesem zusammen übernahmen die Katharer aber auch den Dualismus und eine strenge Askese. Diese wurde in dem bunt schillernden Komplex des Gnostizismus mit seinen oftmals gegensätzlichen Praktiken auf geschlechtlichem Gebiet von den sogenannten Pneumatikern streng geübt. Diesen entsprachen die *Electi* des Manichäismus und die *Perfecti* (*Bonshommes*) der Katharer, die beide die Welt des Fleisches mit ihrem leidvollen Kreislauf aus Geburt und Tod verachteten und mit dem Bilde des Weibes, behaftet mit allen Zeichen der Häßlichkeit, zu deuten versuchten.

Die lamaistische Ikonographie einer Welthexe entspricht nicht nur dieser Vorstellung, sondern sie hat mit dieser auch einen gemeinsamen, historisch greifbaren Ursprung, und zwar nicht nur so, daß diese Bilder von der *Frau Welt*, wie sie im Parzival und im Lamaismus auftauchen, in einer gleichgearteten und auch geschichtlich zusammengehörigen Weltanschauung unabhängig voneinander entstanden sind.

Noch nicht ganz geklärt ist die Herkunft einiger christlicher Malereien, die wohl möglicherweise auf lamaistische Vorbilder zurückgehen, zumindest aber auf indische. Es sind die kreisrunden Weltbilder, die als Scheibe zwar nicht von einem Dämon, aber im Sinne des biblischen Schöpfungs- und Christusglaubens von Gottvater oder von Christus gehalten werden. Außer dieser verständlichen Abänderung auf Grund einer Weltanschau-

lich einer Beschreibung im mittelpersischen *Dinkard* aus dem 9. Jh., bei der FR. R. SCHRÖDER (*Die Parzivalfrage*. München 1928, 33 f.) manichäische asketische Einflüsse vermutet. Die Parallele ist zu merkwürdig, als daß sie zufällig sein könnte. Auch hier wird der Weg über die Katharer geführt haben.

<sup>24</sup> Vgl. auch FR. KAMPERS: „Das Werden der Mär von Parzival und dem Gral“ in: *Velhagen u. Klasings Monatshefte*, 45, 11. — Zu den Katharern (*Catharistae*, *καθάρτοι*) vgl. auch K. HEUSSI: *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen 1928, § 59 b—f

<sup>25</sup> Vgl. W. v. ESCHENBACH, XVI, 827/3—ff. — Über den Quellenbezug des GUYOT (*Kîôt* bzw. *Kyot*) vgl. P. HAGEN: *Der Gral*. Straßburg 1900, 53 ff. Über manichäische Anschauungen in diesem vgl. P. HAGEN, l. c., 69

<sup>26</sup> Nach dem französischen Städtchen Albi als Hauptsitz der Sekte.

ung, die von der manichäischen und buddhistischen verschieden ist, entsprechen diese Darstellungen in ihrem Aufbau so auffallend den indischen und lamaistischen Weltenrädern, daß die Übereinstimmung unmöglich zufällig sein kann. Ich nenne hier nur das Weltbild der Hildegard von Bingen (1098—1178)<sup>27</sup>, ferner eine Malerei im Campo Santo zu Pisa von Piero di Puccio (um 1380)<sup>28</sup> und eine offenbar von diesen älteren Bildwerken abhängige Darstellung in der Lutherbibel aus dem Jahre 1534<sup>29</sup>. Gerade das älteste dieser drei Bilder enthält einige Besonderheiten, die nur aus dem Mahâyānabuddhismus zu erklären sind, wie ich bei anderer Gelegenheit nachzuweisen versucht habe<sup>30</sup>. Während sich die Malerei in Pisa aus den lebhaften Beziehungen Oberitaliens zum Mongolenreich im 13. und 14. Jh. erklären ließe, ist eine solche Ableitung des Bildes der Hildegard v. Bingen, wie mir scheint, vorläufig nicht möglich. Eher kommen hier Beziehungen zum koptischen Christentum Ägyptens in Frage<sup>31</sup>, die für die Rheingegenden im ersten nachchristlichen Jahrtausend nachgewiesen sind. Die Nilländer aber standen von jeher in einem regen Kulturaustausch nicht nur mit Indien, sondern auch mit Zentralasien, und zwar, was das letztere angeht, über Afghanistan<sup>32</sup>.

Obwohl durchaus eine ursprunghafte Verwandtschaft dieser christlichen Diagramme mit der Vorstellung von der *Frau Welt* als Radhalterin besteht, haben wir es wohl bei Hildegard v. Bingen und im *Parzival* mit zwei ganz verschiedenen Strömungen zu tun, zumal die über den Manichäismus nach Europa gekommene Vorstellung von der Weltfrau keine Diagramme entwickelt zu haben scheint. Bei den Manichäern und im Lamaismus ist der Radhalter die Welt, und die Welt ist, wie später Cundri und die Weltfrau bei Konrad v. Würzburg, verabscheuungswürdig, bei Hildegard v. Bingen aber ist der Weltträger ihr Schöpfer und ihr Herr.

\*

Im Buche XVI seines *Parzival* nennt Wolfram v. Eschenbach einen *Priester Johannes*<sup>33</sup>, der auch als sagenhafter König bekannt geworden

<sup>27</sup> *Liber divinatorum operum simplicis hominis*. — Abb. bei H. LEISEGANG: *Die Gnosis*. Leipzig (Kröner) o. J., zu S. 32

<sup>28</sup> S. HUMMEL: *Lamaistische Studien*. Leipzig 1950, Kap. XII, Abb. 62

<sup>29</sup> H. LEISEGANG, l. c., Abb. neben S. 48

<sup>30</sup> S. HUMMEL: „Der Lamaismus und die Ikonenmalerei des morgenländischen Christentums“ in: *Jahrbuch des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, Bd. XIII, 1955

<sup>31</sup> S. HUMMEL: „Zum Ursprung der Totengerichts- und Höllenvorstellungen bei den Tibetern“ in: *ZMR* (Münster) 1958/1

<sup>32</sup> S. HUMMEL: „Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus“ in: *Archiv Orientalni*, 26/2 (Prag) 1958, Anm. 50

<sup>33</sup> 822/21—25:

„Repanse de schoye mohte dô  
alrêst ir verte wesen vrô.  
diu gebar sît in Indyân  
ein sun, der hiez Jôhan.  
Priester Jôhan man den hiez.“

ist. Fr. Zarncke hat in sorgfältigen Untersuchungen alles zu seiner Zeit erreichbare Material veröffentlicht, so daß ich hier darauf verweisen und mich auf einige wenige Angaben zur Geschichte der Verbreitung des Legendenstoffes beschränken kann<sup>34</sup>. Der als Bischof und Geschichtsschreiber bekannte Otto v. Freising berichtet für das Jahr 1145 über einen syrischen Bischof von Gabula (Gebal, Dschebal), der dem Papst Eugenius III. die interessante Mitteilung von einem Priesterkönig Johannes machte, der im Osten, jenseits von Persien und Armenien, regiere, die Mohammedaner geschlagen habe und die Befreiung der heiligen christlichen Stätten von Jerusalem beabsichtige. Bei der genannten Schlacht mit den Mohammedanern handelt es sich in Wirklichkeit aber um eine Niederlage medischer und persischer Truppen durch Ye-lü Ta-schi, den Führer der aus tungusischen Gebieten stammenden K'i-tan, deren Reich unter der Bezeichnung Liao im Osten vom Meere und im Norden von der Mündung des Amur bis zum Altai-Gebirge im Westen und zur Großen Mauer im Süden reichte. Die Christen machten in ihrer schwärmerischen Hoffnung aus dem gemeinsamen Gegner der Mohammedaner einen der ihren. Johannes galt als Christ und Nachkomme eines der heiligen drei Könige<sup>35</sup>. Am 27. September 1177 verfaßte der Papst einen Brief an den Priesterkönig, dem ein apokryphisches Schreiben vorangegangen war, das Johannes an den Kaiser Emanuel v. Byzanz gerichtet haben soll<sup>36</sup>. Über das Schicksal des päpstlichen Briefes ist nichts bekannt geworden.

Als mit dem 5. Kreuzzug (1218—1221) die verzweifelte Lage der Christen im Orient keine Besserung erfuhr, glaubte man vorübergehend, in den Mongolen die kommenden Retter sehen zu dürfen und hielt deren Herrscher für einen Nachkommen des Johannes<sup>37</sup>. Als aber im Jahre 1244 Jerusalem dennoch verloren ging, beschloß man auf dem Konzil von Lyon Missionsgesandtschaften zu den Mongolen auszurüsten. Man hielt die Mongolen für geneigt, das Christentum anzunehmen. Zudem hatte man phantastische Vorstellungen von einer weiten Verbreitung des Christentums in Zentralasien. Einer dieser Sendboten war Wilhelm v. Rubruk (Ruysbroek). Auf seiner berühmten Reise an den Hof des Mongolenfürsten in den Jahren 1253—1255 hat dieser alle ihm zugäng-

<sup>34</sup> FR. ZARNCKE: *Der Priester Johannes*, in: Abh. d. philol.-hist. Classe d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd. 7 u. 8 (Leipzig 1879 u. 1883 = 1876). — Vgl. auch P. HAGEN: *Der Gral*. Straßburg 1900

<sup>35</sup> *Die Reisen des Venezianers Marco Polo im 13. Jh.*, hrg. von H. Lemke, Hamburg 1908, 167 f. (Anm. 3). — FR. ZARNCKE, I. c., 1876, 21.

<sup>36</sup> Seine Abfassung wird um 1177 anzusetzen sein; vgl. FR. ZARNCKE, I. c., 1879, 877 ff. u. 941 ff.

<sup>37</sup> FR. ZARNCKE, I. c., 1876, 7 f. — Zur Zeit Marco Polos und im 14. Jh. sahen manche im nestorianischen Herrscher der turkstämmigen Üngüt im Gebiet der westlichen Mongolei den Nachkommen des Johannes. Vgl. NAMIO EGAMI: „Découverte «L'Église Romaine» établie au XIII<sup>e</sup> siècle en Mongolie, par Giovanni da Monte Corvino“ in: *Conferenze*, II (Rom) 1955.

lichen Nachrichten über Johannes zu sammeln versucht. Während viele seiner Zeitgenossen und später noch (um 1356) die Reisebeschreibung des Johannes de Montevilla das wundersame Reich des Johannes nach Indien verlegten, wo dieser Priesterkönig einst regiert haben soll oder auf wunderbare Weise auch noch regiere, vermutete Rubruk, daß es in Zentralasien liege. Nach seiner Auffassung war Johannes ein nestorianischer Hirt, der sich selbst zum König machte und die Mohammedaner besiegte (= Ye-lü Ta-schi). Das von ihm begründete Reich wäre schließlich durch die Mongolen vernichtet worden. Rubruks Berichte lassen aber eine gewisse Skepsis gegenüber der Macht des Johannes, der ihm eine historische Realität ist, erkennen, die vor allem dadurch genährt wurde, daß in den von ihm durchreisten Gebieten außer, wie er sagt, ganz wenigen Nestorianern niemand etwas von diesem Priesterkönig wußte<sup>38</sup>.

In der Ostkirche und selbst bei den Nestorianern, die, aus syrischen Gebieten verjagt, auf persischem Boden eine neue Heimat gefunden hatten, dann bald bis in die Mongolei und nach China hinein missioniert haben, aber durch die Mongolenstürme gebietsweise ausgerottet wurden, können die Berichte von Johannes kaum mehr als einen höchst unklaren und legendären Charakter gehabt haben. Die mit dem Priesterkönig verbundenen, nahezu apokalyptischen Erwartungen fanden dann in den sehnsüchtigen Hoffnungen des Abendlandes, vor allem in Verbindung mit dem bedrängten Jerusalem unmittelbar vor dem 2. Kreuzzuge (1147 bis 1149) den für die weitere Ausbildung der Sage günstigen Boden, so daß diese bald zum geistigen Besitz der abendländischen Christenheit gehörte<sup>39</sup>.

Wenn wir die an diesen Priesterkönig geknüpften Spekulationen etwas genauer ansehen, fällt sofort eine gewisse Verwandtschaft mit der *Shambhala*-Sage der Tibeter auf. In meiner Arbeit über die Apokalypse des Lamaismus<sup>40</sup> habe ich gezeigt, wie das hinduistische Bild der Hoffnungen auf einen Helden Kalki, der einst die Ungläubigen bekehren und die brahmanische Rechtsordnung wiederherstellen wird, in der tibetisch-lamaistischen *Shambhala*-Eschatologie durch viele Züge bereichert worden ist, die weder indischer noch tibetischer Herkunft sein können, sondern auf die klassischen Gegenden der Apokalypse im Vorderen Orient verweisen, auf die Heimat der kleinasiatischen Gnosis und auf iranische Vorstellungen.

<sup>37</sup> FR. ZARNCKE, l. c., 1876, 7 f.

<sup>38</sup> *Der Bericht des Franziskaners Wilhelm v. Rubruk über seine Reise in das Innere Asien in den Jahren 1253—1255*, übersetzt u. hrg. von H. Herbst, Leipzig 1925, S. 43. — Vgl. auch FR. ZARNCKE, l. c., 1876, 87 ff.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu auch FR. ZARNCKE, l. c., 1876, 96. Ich glaube aber nicht, daß die Sage vom Priesterkönig Johannes eine rein abendländische Schöpfung ist, wurde sie doch im Abendlande erstmalig durch einen Angehörigen der morgenländischen Kirche, durch den syrischen Bischof von Gabula, bekannt.

<sup>40</sup> S. HUMMEL: Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus, l. c.

Es ist, wie schon eingangs gesagt, vermutet worden, daß die Manichäer die Gralsage bzw. dieses Motiv geschaffen oder wenigstens nach Ost und West weitergereicht haben<sup>41</sup>. Zumindest ist manichäisches Gedankengut im *Parzival* enthalten, wie z. B. die Vorstellung von der *Frau Welt*. Die Manichäer scheinen es aber auch gewesen zu sein, die iranische und insbesondere gnostische Traditionen in die ursprünglich indische *Shambhala*-Sage eingebracht haben.

Das sagenhafte Reich *Shambhala* mit dem Palast des Erretters, das, wie schon angedeutet, für den Eingeweihten nur eine spirituelle, für die meisten der Gläubigen aber eine eschatologische und bereits irdische Realität irgendwo im Norden von Tibet hat, bis es einmal vor aller Welt enthüllt werden wird, ist das Zentrum, von dem aus die reine Lehre des Buddhismus ihren apokalyptischen Sieg unter Führung des letzten *Kulika* über unsere Erde antreten wird.

Auch der Weg in das geheimnisvolle *Shambhala* klingt im *Parzival* nach (vgl. Anm. 40). Noch deutlicher werden aber die Beziehungen zwischen *Wolfram* von Eschenbachs Dichtung und der *Shambhala*-Legende bei der Beschreibung der Gralsburg einerseits und des Burgpalastes *Kalâpa* als Sitz des *Kulika* andererseits. Und eben diese Darstellung ist es, die uns in der Vermutung nur bestärken kann, daß die Gestalt des *Priesterkönigs Johannes*, des ersehnten Helden eines bedrängten Glaubens christlicher und vielleicht auch häretisch-christlicher Gemeinden, nicht ohne Kenntnis gerade jener eschatologischen Hoffnungen geprägt wurde, die in der *Shambhala*-Sage ihren besonderen Niederschlag gefunden haben. Daß später, insbesondere im Abendlande, viele Einzelheiten zur Ausschmückung der Sage den fabelnden Reisebeschreibungen der Zeit entnommen wurden, ist verständlich. In Mitteleuropa hatte übrigens die Johanneserwartung im 13. Jh. eine ebenfalls stark an die *Shambhala*-Sage anklingende und auch mit der tibetischen *Ge-sar*-Apokalypse<sup>42</sup> verwandte Parallele in der Kaisererwartung. Danach wird Kaiser *Friedrich II.* ähnlich dem *Kulika* oder dem *Ge-sar* wiederkommen, um die Heiden zu überwinden und das christliche Weltreich zu errichten, das dann aber wie *Shambhala* doch wieder von der Herrschaft des Unglaubens abgelöst werden wird<sup>43</sup>. Zu den Zusammenhängen zwischen der Kyffhäusersage und der iranischen *Keresaspa*-Legende nenne ich der Kürze halber nur meine Arbeit zur Apokalypse des Lamaismus (Anm. 43).

Ich kann mir hier die Vergleiche zwischen *Munsalvaesche* und *Kalâpa* schenken und verweise auf meine diesbezügliche Arbeit. Die Entlehnun-

<sup>41</sup> W. HENNING: „Neue Materialien z. Geschichte des Manichäismus“ in: ZDMG, 90, S. 1 f.

<sup>42</sup> Vgl. S. HUMMEL: Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus (I. c., Anm. 9). — Id.: „Anmerkungen zum Ge-sar-Epos“ in: *Anthropos*, 54 (Posieux) 1959.

<sup>43</sup> Vgl. S. HUMMEL: Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus, I. c., S. 196. — Zur Kyffhäusersage vgl. auch S. HUMMEL, Anmerkungen zum Ge-sar-Epos, I. c., Anm. 55.

gen iranischer Vorstellungen sind auffallend. Dabei braucht wohl kaum noch erwähnt zu werden, daß natürlich im *Sham-bha-lai-lam-yig*, der Beschreibung von *Shambhala* mit dem Palast *Kalâpa*, das vorderorientalische Erbe viel stärker hervortritt als im *Parzival*. *Kalâpa* bietet seinen Bewohnern ein wahrhaft paradiesisches Leben. Krankheiten sind verboten und die Lebenszeit wird durch wunderbares Getreide verlängert<sup>44</sup>, was an die im heiligen Gral verborgene Wunderspeise, an das rituelle Essen und Trinken der Gnostiker, an die Mitrasmysterien, die jüdische Eschatologie und an die babylonischen Vorstellungen vom Lebensbrot und Lebenswasser erinnert<sup>45</sup>. Der paradiesische Garten um die Burg in *Shambhala*, dem Lande der Gerechten, ist *Yimas* Garten gleich, der nach iranischem Glauben auf einem hohen Berge liegt und schon dem *Gilgamesch*-Epos in anderer Weise bekannt war (vgl. Anm. 42).

In der gleichen Art wird nun auch die Residenz des Priesterkönigs Johannes geschildert. Diese liegt auf der Höhe eines Gebirges und stellt einen Paradiesgarten mit seligen Urzuständen dar. Aus dem Garten kommen vier Bäche hervor, ähnlich den vier Flüssen im Garten Eden (Genesis 2, 11 ff.) und ganz wie die vier Ströme *Glang-chen-kha-'bab* (Satledsch), *rMa-bya-kha-'bab* (Karnali), *rTa-mchog-kha-'bab* (Brahmaputra) und *Sen-ge-kha-'bab* (Indus), die im westlichen Zentraltibet um den *Kailâsa* (tib.: *Gangs-ti-se*) herum, der Achse des buddhistischen Weltbildes, entspringen und vier Tiere, Elefant, Pfau, Pferd und Löwe, verkörpern. Es sind die Tiere, die auch als Träger (skr.: *Vâhana*) der vier Dhyânibuddhas Akshobhya, Amitâbha, Ratnasambhava und Vairocana fungieren<sup>46</sup>. Der Paradiesesbaum im Park des Priesterkönigs trägt Früchte, die Hunger und Durst für immer stillen und Leib und Seele gesunden lassen<sup>47</sup>. Daß hier archaische und alt-vorderorientalische Vorstellungen vom Weltbaum und vom Weltberg bzw. von Höhenkulten verborgen sind,

<sup>44</sup> P. HAGEN: *Der Gral*, 121 = FR. ZARNCKE, l. c., 1879, 947: Presbyterbrief

<sup>45</sup> Ausführlicher mit Quellenangaben in S. HUMMEL: Anmerkungen zur Apokalypse des Lamaismus, l. c.

<sup>46</sup> Vgl. S. HUMMEL: *Lamaistische Studien*, Kap. XII. — SWAMI PRANAVÂNANDA: *Kailâs-Mânasarôvar*. Calcutta 1949, Abb. 93 u. 102. — D. L. SNELGROVE: *Buddhist Himâlaya*. Oxford 1928, S. 186.

<sup>47</sup> Vgl. den im 12. Jh. unter Heranziehung des Presbyterbriefes (Anm. 36) und anderer Quellen verfaßten Bericht des ELYSAEUS: „... in cacuminibus montium est paradysus terrena... et in supradictis cacuminibus est fons quidam, ex quo fonte 4 rivuli decurrunt... Isti 4 rivuli educunt etiam poma odorifera nimis, per quae poma noscitur, quod ibi sit paradysus, quia odorifera sunt. Si quis odorificat per 4 dies, non habet voluntatem edendi neque bibendi, et etiam pro eucharistia dantur infirmis et inde sanantur.“ (FR. ZARNCKE, l. c., 1876, 122 ff.). Vgl. auch die deutschen Übersetzungen des Presbyterbriefes bei FR. ZARNCKE, l. c., 1879, 947 ff. Dieser Brief wurde dann auch im Jüngerem Titulrel bei der Beschreibung der Gralsburg verwendet. — Nach dem schon genannten Reisebericht des JOH. DE MONTEVILLA befinden sich im Paradies des Johannes ein Sonnen- und ein Mondbaum (vgl. FR. ZARNCKE, l. c., 1876, S. 153).

habe ich schon bei der Besprechung der lamaistischen Apokalypse (l. c.) besonders hervorgehoben.

Der Weltberg wurde bekanntlich im Zweistromlande schon bei den Sumerern und noch später bis in die assyrische Zeit hinein durch Turmbauten, die sogenannten *Ziggurat*, dargestellt. Diese Stufentürme mit mehreren Etagen sind später in assyrischer Zeit z. T. noch durch Aufsätze mit Treppenumgängen überhöht worden<sup>48</sup>. Die gleiche Idee läßt die tibetische Beschreibung der Anlage von *Shambhala* erkennen (vgl. Anm. 45). In seinem Grundriß stellt sie wie der Stufenturm ein *Mandala*, d. h. ein kosmisches Diagramm bzw. einen Mikrokosmos dar<sup>49</sup>. Aber auch der Palast des Johannes ist ähnlich angelegt. Der oberste Aufbau wird durch eine spiralförmige Treppe erreicht<sup>50</sup>. Wenn nun Wolfram von Eschenbach (XII, 589) das gleiche von der Gralsburg berichtet und hinzufügt (XVI, 822), das Kunstwerk stamme aus *Feirefûzes* Land, diesen *Feirefûz* aber an dieser Stelle als Vater des Priesters Johannes bezeichnet (vgl. Anm. 33), dann ist zu unserem Material für einen Nachweis von Beziehungen zwischen dem *Parzival* mit seinen iranischen bzw. manichäischen Traditionen und der lamaistischen *Shambhala-Sage* einerseits und der Legende vom Priesterkönig Johannes andererseits kaum mehr etwas hinzuzufügen.

Daß die Legende vom Priesterkönig Johannes im morgenländischen und abendländischen Christentum nicht die gleiche eschatologische Bedeutung gewinnen konnte wie die vom letzten *Kulika* des geheimnisvollen Landes *Shambhala* im Lamaismus, ist kein Gegenbeweis für die verwandtschaftlichen Beziehungen der Berichte, sondern einfach darin begründet, daß die christliche Apokalypse als künftigen Retter allein den wiederkommenden Christus gelten lassen kann. Daß aber der Priesterkönig Johannes in einem Paradiese residieren darf, das mit seinem Lebensbaum dem Wundergarten von *Shambhala* in keiner Weise nachsteht, läßt doch mit Gewißheit darauf schließen, daß die Legende nicht von Christen erfunden worden sein kann, sondern entweder von Häretikern oder einer nichtchristlichen religiösen Gemeinschaft, die jener Gedankenwelt gegenüber aufgeschlossen war, die wir als iranisch im *Parzival* wie im *Sham-bha-lai-lam-yig* wiederfanden. Man darf sicher den Namen des Priesterkönigs als einen brauchbaren Hinweis zur weiteren Lösung der Frage betrachten. Die Johannesverehrung und Johanneserwartung

<sup>48</sup> TH. DOMBART: *Der babylonische Turm*. Leipzig 1930, 24 ff. — Vgl. auch S. HUMMEL: „Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur“ in: *Jahrbuch des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, Bd. XIII, Kap. 3. — Id.: „Heilige Berge in Tibet“ in: *Anthropos*, 52 (Posieux) 1957

<sup>49</sup> Vgl. S. HUMMEL: *Geschichte der tibetischen Kunst*. Leipzig 1953, 84 ff. — Id., *Die lamaistische Kunst in der Umwelt von Tibet*. Leipzig 1955, 24 ff. u. bes. 28 ff.

<sup>50</sup> Brief des Johannes an den byzantinischen Kaiser Emmanuel (FR. ZARNCKE, l. c., 1879, S. 877 ff.).

war nämlich den Mandäern eigentümlich, die keine christliche Sekte gewesen sind und auch unter den Namen Nazoräer und Sabier bekannt wurden. Manis Vater aber war selbst Mandäer.

Ob die europäischen Reisenden des 13. Jh., wie beispielsweise Wilhelm von Rubruk und Marco Polo<sup>51</sup>, in Zentralasien nur die bereits zur Johannes-Legende umgestaltete *Shambhala*-Sage gehört haben, möchte ich bezweifeln. Eher ist es möglich, daß sie am Hofe des Mongolenherrschers die in Europa seit dem 12. Jh. verbreitete und ihnen vertraute Sage vom Priesterkönig Johannes in den Berichten von *Shambhala* wiederfanden<sup>52</sup>. Wie dem auch sein mag, die Legende vom Priesterkönig Johannes, die eine Zeitlang die Christen in Ost und West mit großen Erwartungen erfüllt hat, selbst wenn diese Hoffnungen nicht ihren eigentlichen eschatologischen Verheißungen entsprachen, gehört wie die tibetisch-lamaistische Version der *Shambhala*-Sage und wie der *Parzival* in jenen geistigen Mutterboden Zentralasiens, in dem auch die ursprünglich wohl indische Vorstellung von der dämonischen *Frau Welt* mit ihren erschreckenden Häßlichkeiten weiterausgebildet worden ist.

## KLEINE BEITRÄGE

### ALTES TESTAMENT?

von Helga Rusche

Wen die Heidenmission nicht nur obenhin interessiert, wer sich vielmehr bemüht, sie von ihren Wurzeln her zu durchdenken, der kommt nicht umhin, sich verdeutlichen zu müssen, daß die frühe Kirche Antriebe und Kraft zum missionarischen Werk aus ihrem gottesdienstlichen Leben, aus Wort und Sakrament empfing.

In den ersten Zeiten, wo der Völkerapostel sich vom Heiligen Geist getrieben über die Grenzen Israels hinausbegab, hatte man zur Verkündigung noch nicht das N. T. in Händen. Ausgerüstet mit dem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn und mit den Gaben des Heiligen Geistes und als die von Ihm bevollmächtigten Diener und Gesandte machten sich die ersten Missionare auf. Was sie als „Wort Gottes“ in Händen hielten — wir vergegenwärtigen uns das meistens zu wenig —, war das in Jesus Christus „erfüllte“ A. T.

<sup>51</sup> Über MARCO POLO und die Johannessage vgl. FR. ZARNCKE, l. c., 1876, S. 103.

<sup>52</sup> Über lamaistische Priester in der mongolischen Residenz z. Z. von RUBRUK und MARCO POLO vgl. zu den betr. Reiseberichten (l. c.) auch G. SCHULEMANN: *Geschichte der Dalailamas*. Leipzig <sup>2</sup>1958, 91. — Sowohl MARCO POLO als auch JOH. DE MONTE CORVINO (Briefe von 1305 u. 1306; vgl. FR. ZARNCKE, l. c., 1876, 111 u. 114) nennen einen gewissen Georg (Giorge), wobei es sich um einen Herrscher des Üngüt gehandelt haben muß (vgl. Anm. 37). Die Berichte der beiden Reisenden müssen, wie FR. ZARNCKE gezeigt hat, unabhängig von einander entstanden sein.

Aber gerade das A. T., noch zu Zeiten AUGUSTINS den Taufbewerbern als erstes kostbares Gut anvertraut, besonders mit seinen Erzvätergeschichten, wird heute mehr und mehr als Mittel zur Verbreitung des Christuszeugnisses auch auf dem Missionsfeld übersehen oder doch gering eingeschätzt. Woran liegt das? Der interessierte Laie sagt heute gerne — und es ist gleichsam Mode geworden, so zu sagen: Es liegt an der „liberalen“ Bibelwissenschaft. Es beunruhigt ihn, wenn er in die Werkstatt des Exegeten hineinschaut. Es kommt ihm vor, als ob sie sich kaum noch unterscheide von dem Arbeitsraum weltlicher Historiker und Philologen. Er ist verwirrt von der hier geleisteten Kleinarbeit, von Analysen und Hypothesen, deren Ergebnisse ihm für seinen Glauben und für die Verkündigung der Kirche unwesentlich erscheinen. Er verlangt etwas anderes als die ihm mager erscheinende Kost der Kommentare. Gegenüber anderer wissenschaftlicher Forschung seiner Zeit bringt der moderne Mensch mehr Geduld und Abwarten auf. Aber von den Auslegern des A. und N. T. erwartet er von vornherein eindeutigen und klaren Bescheid darüber, wie man ohne große Mühe die Bibel zu lesen habe. Er verlangt Beweise dafür, daß er es tatsächlich (trotz des „veralteten Weltbildes der Bibel“ usw.) und überall mit Gottes Wort zu tun hat. Die Zeit, in der sich die Exegeten mit religionswissenschaftlichen Parallelen und philologischen Wortuntersuchungen, mit der Frage nach der formalen Struktur dieses oder jenes biblischen Abschnittes abgeben, scheint ihm vertane Zeit zu sein. Wo bleibt, so fragt er, die „perspicuitas“ der Schrift, von der noch die Alten wußten, die doch viel unzulänglichere philologische und religionswissenschaftliche Kenntnisse besaßen? Bezeichnenderweise greift der interessierte Laie lieber nach einem dogmatischen oder moraltheologischen Buch als nach einem, das die Fragen der Bibel — außer sie würden als „Entdeckungen“ frisiert — behandelt. Dennoch liegt dem so leichtfertig geäußerten Mißtrauen den Bibelwissenschaften gegenüber ein echtes Gespür zugrunde, daß die biblischen Schriften im Grunde aus sich selbst heraus verstehbar sein müßten. Der Laie und der oberflächlich sich orientierende Theologe irren aber, wenn sie meinen, daß die alttestamentliche und neutestamentliche Forschung diesen Grundsatz der perspicuitas, von dem die Kirchenväter überzeugt waren, beiseitegelegt hätten. Gerade in unserer Zeit ist sowohl auf katholischer wie auch auf evangelischer Seite das Bemühen offenbar, den biblischen Text aus sich selbst heraus zu interpretieren. Man entdeckt Linien, an denen man entlanggehen, Marksteine, nach denen man ein lange unerschlossen gebliebenes Gelände abschreiten kann. Dabei geschieht es, daß man mehr und mehr gewahr wird, wie schon diejenigen Männer, die uraltes Traditionsgut sammelten und aneinanderreichten, mit einem festen Maßstab ihres Glaubens zu Werke gingen. Von altersher wurde die Geschichte Israels dem Glaubensbekenntnis des Gottesvolkes untergeordnet und von ihm her gestaltet und aufgeschrieben. Auch die Bücher des Alten Bundes sind gottesdienstliche Schriften. Die Bibel soll schon von ihren Verfassern her mehr darstellen als eine Sammlung von Begebenheiten, Urkunden, vielschichtigen Traditionen, die sich ineinanderfügen oder übereinanderlegen. Sie ist als Bekenntnis des Gottesvolkes gedacht, das in allen Phasen der Heilsgeschichte neu geprägt wird, aber immer nur dem Einen, der in dieser Geschichte handelt, gilt. Das A. T. sagt: Das Wort ward Geschichte! Es sagt noch nicht: Das Wort ist Fleisch geworden. Man hat das Gefühl, als könnte auch im A. T. jeden Augenblick der Logos vom Himmel kommen. So eng gehören A. und N. T. zusammen, daß der Hebräerbrief sagen kann: „am letzten hat sich Gott geoffenbart durch seinen Sohn“.

In bewundernswerter Klarheit der Gedankenführung bringt der Heidelberger Alttestamentler GERHARD VON RAD in seiner vor kurzem erschienenen *Theologie des Alten Testaments* (München 1957, Bd. I: Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. Es folgt Bd. II: Theologie der prophetischen Überlieferungen) einen wirklichen „Durchblick“ durch die gesamte Landschaft des A. T. Er scheut sich nicht, den Lesern einen Einblick zu geben in schwierigste traditionsgeschichtliche Fragen, er macht sie vertraut mit dem Handwerkszeug, das er anwendet, um hier und dort Schichten vorsichtig voneinander abzuheben, bis er das Urgestein freigelegt hat. Ehrfürchtig vor dem fast immensen Umfang und der Behutsamkeit des Vorgehens liest man von Kapitel zu Kapitel weiter, in einem Zuge, denn im Grunde ist es keine Landschaft, die hier entschlüsselt wird, sondern Geschichte, Gottesgeschichte. Und ihr selbst haftet es an, daß man immer weiter muß, weil man immer weiter geführt wird.

VON RAD erweckt im Leser das nötige Verständnis für die geschichtlichen Heilssetzungen Gottes und für das Ringen um ihre immer neu zu vollziehende Aneignung im Volke des Alten Bundes. Nicht jedem Leser wird es möglich sein, das Buch durcharbeiten; aber schon ein Durchlesen etwa der Abschnitte: die Wüstenwanderung, Israel vor Jahwe, besonders die Einführung in die Frömmigkeit der Psalmen hinterläßt einen nachhaltigen Eindruck. Die Theologie von RADS bedeutet sicher einen Schritt vorwärts zum Gesamtverständnis des A. T. Mancher wird nach einer solchen Sicht der Dinge lange Ausschau gehalten haben. Streng wissenschaftlich und doch ganz dem Glauben dienend, diese Synthese ist bisher kaum gelungen. Vielleicht bedurfte es des scheinbaren Umweges über die theologisch relativ unergiebigere Zeit des Forschens, die man gerne, aber oft ungerechter Weise, die liberale Zeit nannte, in der Gelehrte in das Vorfeld biblischer Theologie gleichsam ihre Expeditionen ins Unbekannte unternahmen, damit zu unserer und zu späterer Zeit einer und dann nach ihm Generationen von Theologen unverwirrt durch das erschlossene Gelände zur Mitte eilen und zu den theologischen Wahrheiten durchfinden können, weil sie sich des rechten Handwerkszeugs bedienen können; GERHARD VON RAD bedient sich besonders der sogenannten formgeschichtlichen Methode, um das Gelände sichtbar zu machen. Profanes Werkzeug kann „treffliches Werkzeug“ sein, wie die Bibelenzyklika sagt, wenn es dazu dient, „die Heilige Schrift reiner und genauer herauszugeben“. Es kann sich jedoch nur derjenige dieses Werkzeugs recht bedienen, der um den geistigen Sinn eines heiligen Textes weiß. Dieser aber erschließt sich letztlich nur durch „Offenbarung“ und wird nur dem geschenkt, der ihr Glauben entgegenbringt. In GERHARD VON RADS Theologie wird der achtsame Theologe immer wieder auf die Würde des Wortes Gottes gestoßen, selbst dort, wo der Verfasser ihn — aber immer sehr behutsam — vor ungelösten textlichen und quellengeschichtlichen Schwierigkeiten stehen läßt.

Als Beispiel möchten wir zum Abschluß einige erklärende Sätze zu Ps. 104 (103) bringen, die in gewisser Weise auch einen Beitrag zur Frage der Mission sind.

„Alle Aussagen in diesem Psalm sind nicht Produkte eines Rationalismus, auch nicht Zeugnisse einer nur religiös verbrämten Naturanschauung, im Gegenteil: Alle Aussagen enthalten Credenda, sie zeigen die Welt, wie sie vor Gott offenbar liegt und wie Gott sie sieht. Das ist doch das Anliegen des Psalms: darzutun, wie die ganze Welt nach Gott hin offen ist. In jedem Augenblick ihrer Existenz ist sie der Fristung durch Gott bedürftig, alles „wartet“ auf ihn, aber sie wird dieser Fristung auch unablässig teilhaftig. Würde sich Jahwe nur

einen Augenblick von der Welt abwenden, so würde ihre Herrlichkeit sofort in sich zusammenfallen. Aber der Lobpreis weiß noch mehr von der Welt auszusagen als Erschaffung und Erhaltung der Welt durch Jahwe. Da sie von Jahwe so wunderbar geschaffen ist und so wunderbar erhalten wird, ist ihr eine Herrlichkeit eigen, von der selbst ein Lobpreis und Zeugnis ausgeht, mit anderen Worten: Sie ist nicht nur Objekt, sondern zugleich auch Subjekt des Lobpreises (Ps. 89, 6): „Es loben (= bekennen) dich alle deine Werke“. Geradezu mit Bellissenheit weist die Hymnik auf die der Gemeinde ganz fernen, auf die kultjenseitigen Bereiche hin: die Enden der Erde, das Meer, die Inseln, die Wüste, die arabischen Bewohner — was wissen sie von Jahwe und seinem Volk? — und doch geht von ihnen ein Lobpreis aus (vgl. Js. 42, 10—12), wie es auch schon Ps. 19 in seiner ersten Hälfte sagt. Tage und Nächte geben das Zeugnis von Himmel und Erde seit der Schöpfung weiter — eine absolut lückenlose Traditionsreihe...“

## EINE NEUE ÜBERSETZUNG DES NEUEN TESTAMENTES INS CHINESISCHE

von Bernward Willeke

In den Jahren 1945 bis 1954 veröffentlichte das chinesische Bibelinstitut der Franziskaner zu Hongkong die erste vollständige Übersetzung des Alten Testaments<sup>1</sup>. Sie umfaßt samt den Erklärungen acht Bände und wurde von den chinesischen Katholiken sehr begrüßt. Auch die Fachwissenschaft hat sie trotz gelegentlicher Kritik gut aufgenommen.

Nach Abschluß des A. T. gingen die Übersetzer, zu denen heute drei Europäer und sieben Chinesen gehören<sup>2</sup>, an die Übersetzung des N. T. Als Vorbereitung auf die neue Arbeit weilte die Mehrzahl der Mitarbeiter fast ein Jahr lang in Europa, um sich mit den letzten Ergebnissen der exegetischen Wissenschaft vertraut zu machen, und vor allem auch im Heiligen Lande, um die Umwelt des irdischen Lebens des Erlösers an Ort und Stelle zu studieren. Im September 1957 erschien der erste Band des N. T., die Übersetzung und Erklärung der vier Evangelien<sup>3</sup>.

Schon äußerlich präsentiert sich der stattliche Band in zwar schlichter, doch vornehmer Aufmachung. Auffallend ist der ausgezeichnete klare Druck, den die bedeutendste Druckerei Chinas, die *Commercial Press* zu Hongkong, besorgte. Der Band enthält 146 Seiten allgemeine Einleitung und 1366 Seiten Einleitung, Übersetzung und Erklärung der einzelnen Evangelien.

<sup>1</sup> Vgl. TH. DIEDERICH, OFM: „Franciscan Biblical Studies“ *Mission Bulletin* (Hongkong), <sup>5</sup>1953, 727—729 u. SISTO A. ROSSO, „A new Catholic version of the Bible, *Catholic Biblical Quarterly* (Washington), <sup>9</sup>1947, 96—100

<sup>2</sup> Es sind die Franziskanerpatres GABRIEL M. ALLEGRA, THEOBALD DIEDERICH, THARSICIUS BENVENU, SOLANUS LI, LUDWIG LIU, ANTONIUS LI, KONRAD LI, JUNIPERUS LI, ACCURSIUS YANG und Rev. MARKUS CHEN, Priester der Diözese Yentai.

<sup>3</sup> Duns Skotus Bibelinstitut, *Fu-yin* (Die Evangelien). Erster Band der Gesamtausgabe des Neuen Testaments. Hongkong 1957, 1512 S.

Die allgemeine Einleitung behandelt zunächst in einem kurzen Abriss die neutestamentliche Zeitgeschichte, angefangen von der Zeit der Hasmonäer bis zur Niederschlagung des letzten Aufstandes der Juden unter Simeon Bar Kochba (135 n. Chr.). Es folgt ein Überblick über die Bücher des gesamten N. T., sodann die allgemeine Einleitung in die Evangelien, in der vor allem die geschichtliche Echtheit sowie das synoptische Problem behandelt wird. In diesen Einleitungen und Überblicken haben es die Herausgeber nicht an Ausführlichkeit fehlen lassen. Es war, wie schon bei der Herausgabe des A. T., ihre Absicht, den chinesischen Lesern, denen wenig biblische Hilfsmittel zur Verfügung stehen, möglichst viele Handreichungen zu bieten und den historischen Hintergrund aufzuhellen, der zum Verständnis der Heiligen Schrift unbedingt notwendig ist.

Den einzelnen Evangelien geht, wie auch sonst üblich, eine spezielle Einleitung voraus. Die Erklärung des Textes folgt jeweils am Schluß der Kapitel in der Form von vielen und reichhaltigen Anmerkungen. Diese für uns ungewöhnliche und für den Leser umständliche Anordnung ist drucktechnisch wohl die einfachste, solange man in der traditionellen Weise, d. h. von oben nach unten und von rechts nach links druckt<sup>4</sup>. Aber hier, wo die Erklärungen zu einem regelrechten Kommentar ausgebaut worden sind, war es anders einfach nicht möglich. An den einschlägigen Stellen werden zudem in zusammenfassenden Traktaten eine Reihe von Sonderfragen erörtert, die dem orientalischen Leser, dem katholischen sowohl als auch dem protestantischen, Schwierigkeiten bereiten können (so z. B. über die Bergpredigt, die Besessenheit, die Engel, die Brüder Jesu, die Parabeln u. a.). Am Schluß vieler Abhandlungen wird die wichtigste Literatur über das jeweilige Gebiet aufgeführt. Es sind durchweg neuere katholische und protestantische Werke, die dem Institut unmittelbar zugänglich waren. Der Anhang enthält eine Tafel mit den Abkürzungen für die biblischen Bücher, eine zweite mit den biblischen Eigennamen und ihren chinesischen Äquivalenten, eine Erklärung der Längen-, Hohl- und Gewichtsmaße, eine Zusammenstellung der zur Zeit des N. T. gebräuchlichen Münzen, ein Verzeichnis der Evangelienperikopen des Meßbuches, und schließlich eine Zeittafel, die die Berichte der Evangelien chronologisch einordnet. Beigefügt sind vier übersichtliche, von LAGRANGE übernommene Karten (das römische Weltreich, Palästina, Jerusalem zur Zeit Christi, Plan des Tempels). Dieser Überblick zeigt schon, daß die Herausgeber bestrebt waren, alles heranzuziehen, was dem chinesischen Leser zum tieferen Verständnis der Evangelien dienlich sein könnte.

Da für das N. T. neben den vielen protestantischen auch auf katholischer Seite bereits mehrere Ausgaben existierten<sup>5</sup>, kam es den Herausgebern bei dieser Neuübersetzung vor allem darauf an, Fehlübersetzungen zu verbessern, eine möglichst getreue, einfache und klare Wiedergabe des Urtextes zu liefern und in Verbindung damit den chinesischen Katholiken zum ersten Male eine eingehende

<sup>4</sup> Die gegenwärtig erscheinende katholische Übersetzung des A. T. ins Japanische, die im Auftrage der japanischen Bischofskonferenz unter Leitung von P. EUSEBIUS BREITUNG OFM geschaffen und von der *Koomyoosha* in Sapporo herausgegeben wird (Vol. I: Genesis-Ruth, 1954; Vol. II: Samuel — Job, 1955; Vol. III: Psalmen-Ekklesiastikus, 1957; Vol. IV im Druck), bringt jedoch die Anmerkungen in bequemer Form am Fuße der Seite trotz der traditionellen Druckweise. Allerdings sind diese Erklärungen auch sehr viel kürzer.

<sup>5</sup> Über die früheren Ausgaben und Arbeiten vgl. G. ALLEGRA OFM: „La version chinoise de la Bible“ NZM 3 (Schöneck), 1947, 286—289.

Erklärung des heiligen Textes zu bieten. Das ist auch zweifellos das besondere Verdienst dieser Ausgabe. Der Übersetzung liegt der griechische Urtext zugrunde, und zwar in der Ausgabe von A. MERK SJ, wobei jedoch dauernd die anderen wichtigen Ausgaben (VON SODEN, NESTLE, VOGELS, BOVER) zu Rate gezogen wurden.

Die Herausgeber geben selbst zu, daß ihnen wegen der Aufteilung der Arbeit unter den Mitarbeitern volle Einheitlichkeit in der Gestaltung des Textes, sowie auch gänzliche Übereinstimmung in den Erklärungen des Kommentars nicht gelungen ist. Es wurde aber das Bestmögliche angestrebt. So wurde jeder Vers des Textes in gemeinsamer Diskussion der zehn Mitarbeiter durchgesprochen. Vor allem wurden die synoptischen Evangelien in der Übersetzung genau verglichen. Die Erklärungen wurden ebenfalls von jedem der Mitarbeiter gesondert geprüft, so daß das Werk wirklich das Ergebnis einer Zusammenarbeit der ganzen Kommission ist<sup>6</sup>. Dem Leiter P. GABRIEL M. ALLEGRA wird jedoch der entscheidende Anteil an der Arbeit zugefallen sein.

Es wird für einen Europäer immer schwierig sein, über Stil und Sprache einer chinesischen Übersetzung zu urteilen. Wie bei den europäischen Ausgaben der Bibel wird man auch bei den chinesischen immer geteilter Meinung sein, wie weit Worttreue und stilistische Formvollendung zu verlangen sind. Jedenfalls bietet die wissenschaftliche Vorbildung der führenden chinesischen Mitarbeiter in der einheimischen Literatur und ihre ebenso gute Kenntnis der griechischen Sprache die Gewähr, daß eine formgerechte und zuverlässige Übersetzung erzielt wurde. So schrieb die chinesische Priesterzeitschrift „*Hsin To Sheng*“ (*Nova Vox Cleri*): „Dies ist eine sowohl inhaltlich wie literarisch äußerst gute Übersetzung. Man darf sie den bisherigen in keiner Weise gleichstellen. Darum haben auch nach dem Erscheinen dieses Bandes alle [meist nicht-christlichen] kulturell interessierten Zeitschriften Hongkongs und Formosas ihr Lob verkündet“<sup>7</sup>. Daß die Übersetzer in den vergangenen 15 Jahren eine überaus wertvolle Erfahrung haben sammeln können, zeigt ein Vergleich des vorliegenden Werkes mit dem Erstlingswerk, den Psalmen (1945). Man muß mit Freude feststellen, daß mit der fortschreitenden Herausgabe der chinesischen Bibel sowohl die sprachliche Vollendung als auch die Erklärung viel gewonnen haben.

Zu dem Neuen, das diese Ausgabe bietet, gehören eine Reihe theologischer oder rein biblischer Ausdrücke, die hier zum ersten Mal gebraucht wurden und in den allgemeinen Gebrauch der Katholiken übergehen dürften. Nur einige seien hier genannt: Inspiration (*mei-kan*), Kanonizität (*cheng-ching-hsing*), Offenbarung (*ch'i-shih*), Katechese (*chiao-li Chiang-shou*), Synoptische Evangelien (*twei-kuan fu-yin*), Eschatologie (*mo-shih-lun*), Gesalbter (*shou-fu-chê*), Engel (*t'ien-shih*), Tetrarch (*fen-feng-hou*), Zöllner (*shui-li*), fasten (*chin-shih*) usw. Für „Logos“ wurde die Übersetzung *sheng-yen* festgehalten, da der Begriff *Tao* (Weg, Lehre, Vernunft), der in einen Teil der neueren Übersetzungen eingedrungen ist, zu leicht mißverstanden wird.

<sup>6</sup> Briefliche Mitteilung des P. TH. DIEDERICH vom 17. 1. 1958. Auch viele andere hier gemachte Angaben entstammen dieser Quelle.

<sup>7</sup> SHIH CHAO-YÜAN: „*Hsin-yüeh shih-tai-ti tsung-chiao i-shih ho hsing-t'ai*“ *chien-chieh*“ (Resümé des Werkes „Die religiösen Gedanken und Verhältnisse im neutestamentlichen Zeitalter“) *Hsin To Sheng* (*Nova Vox Cleri*) Singapore 20 (Nov. 1958) p. 91

In der Wiedergabe der biblischen Personennamen im Chinesischen ist man immer noch nicht zu einheitlichen Anschauungen gekommen. Die Herausgeber haben die herkömmlichen Namen übernommen, wo sie unter der katholischen Bevölkerung bereits Allgemeingut waren. Im übrigen haben sie versucht, die Namen der griechischen Form nachzubilden.

Wenngleich manche Unvollkommenheiten bleiben (neben den erwähnten auch einige Fehldrucke griechischer Buchstaben, die man in chinesischen Druckereien gern entschuldigen wird), so stellen Übersetzung und Kommentar eine bedeutende Leistung dar. Im chinesischen Sprachgebiet hat darum das Werk großes Interesse gefunden. Schon nach einigen Monaten des Erscheinens war bereits die Hälfte der Auflage (5000) abgesetzt. Bald dürfte eine Neuauflage notwendig werden. Besonders beglückend war es, daß auch aus dem China Mao Tse-tung's viele Bestellungen kamen und auch ausgeführt werden konnten. Gerade den schwer kämpfenden Priestern im Innern wird die Frohbotschaft der Erlösung Trost und Stärke bieten.

Mittlerweile geht die Arbeit des Instituts unverdrossen weiter. Gegenwärtig arbeitet man an der Übersetzung und Erklärung der Apostelgeschichte und der Paulusbriefe, die als zweiter Band in abschbarer Zeit erscheinen werden. Als dritter Band soll dann die Sammlung der katholischen Briefe und die Apokalypse folgen.

Wenn die Zeiten ruhig bleiben, so hoffen die Herausgeber nach Vollendung der Gesamtübersetzung eine revidierte Vollaussgabe der ganzen Bibel mit gekürzten Anmerkungen herauszubringen. Danach eine biblische Zeitschrift, biblische Hilfswerke und Bücher zur biblischen Katechese.

## SCHÖNGEISTEREI ALS ERSATZRELIGION

Ein Problem unseres Apostolates in Japan<sup>1</sup>

von *Angelus Aschoff OFM*

Die Zahl der Katholiken in Japan beträgt rund 250 000. Dieses magere Ergebnis einer langen Missionstätigkeit bringt uns zum Bewußtsein, daß Japan eins der schwierigsten Missionsländer ist.

Für diese langsame Entwicklung der Kirche werden verschiedene Gründe namhaft gemacht. Was immer dies für Gründe sein mögen, sicher ist, daß psychologische Momente überwiegen. Es dürfte Wert haben, diese zu untersuchen, sie von ihrer geschichtlich-literarischen Seite her zu beleuchten und zu fragen, ob nicht die Seele Japans geschichtlich entwickelte Züge enthält, die dem Geiste des Evangeliums entgegenstehen und das Apostolat erschweren. Das Ergebnis

<sup>1</sup> Die Hauptgedanken dieser Ausführung stützen sich im wesentlichen auf den Aufsatz: *Nihon ni ôkeru dendô shôgai* . . (Hindernisse des Apostolates in Japan), von KITAMORI KAZÔ, Professor der Theologie an dem Protestantischen Seminar in Tôkyô, in *Ajia ni okeru Kirisutokyô* (Das Christentum in Asien), 1955, 117—133. Die Gedanken KITAMORIS dürften wohl alle Missionsfreunde interessieren und werden hier in kurz zusammengefaßter Form dem deutschen Leserkreis zugänglich gemacht.

einer solchen Untersuchung dürfte für die Gestaltung unserer missionarischen Akkommodation an die Seele Japans Bedeutung haben.

KIERKEGAARDS These von den „drei Stufen im menschlichen Leben“ könnte hilfreich sein, uns in die Psyche oder Geisteshaltung der Japaner einzuführen. Die erste dieser drei Stufen ist die Schönheit. Auf seiten des einzelnen umfaßt sie den Akt des Schauens, des Sichversenkens in den Gegenstand der Schönheit. Sie läßt sozusagen den Betrachter außerhalb des Gegenstandes. Die beiden anderen Stufen, nämlich die der Sittlichkeit und der Religion, unterscheiden sich von der ersten dadurch, daß sie den Menschen hineinnehmen in das Innere, ihn zum Mittelpunkt oder zum Handelnden machen im Bereiche der Sittlichkeit und Religion.

Auf Grund dieser Analyse können diejenigen, die nur für das Schöne, fürs Ästhetische leben, keine echten Christen sein. Denn ihr *Ego* bewegt sich außerhalb des werktätigen Glaubens. Sie leben sozusagen in einer Sicherheitszone, in sicherer Entfernung von unliebsamen Begegnungen mit den Forderungen des Glaubens und der Sittlichkeit. Sie schauen auf das Leben nur vom Standpunkte des Schönen und Erhabenen, ohne irgendwelche tiefere Gedanken damit zu verbinden. Im allgemeinen vertreten sie eine leichte und seichte Lebensauffassung und nehmen die tieferen Probleme des Lebens nicht besonders ernst.

Diese Art von Ästhetentum ist eins der größten Hindernisse unseres Apostolates in Japan, wie wir im folgenden sehen werden. Es wird gut sein, zunächst die geschichtliche Entwicklung und das Wesen dieser schöngestigen Lebenshaltung zu beschreiben.

#### I. Japanisches Ästhetentum unter dem Einfluß von MATSUO BASHO (1644—1694)

1. *Kurze Charakterisierung.* — Eine ästhetische Geisteshaltung, wie sie soeben beschrieben wurde, kann man wohl überall auf der Welt finden. Sie ist an sich nicht etwas Japanisches, aber in Japan hat sie einige spezifische Züge, die sich besonders klar in den Dichtungen von MATSUO BASHO widerspiegeln.

Man kann wohl kaum sagen, daß die Mentalität der Japaner heute direkt von BASHO beeinflusst ist. Aber in ihrem Unterbewußtsein lebt noch etwas von seinem Geiste, das formend auf ihr Geistes- und Gefühlsleben einwirkt.

Hier ist eins von BASHOS Gedichten (*Haiku*), das man in diesem Zusammenhange wohl als charakteristisch bezeichnen kann.

*Kare-eda ni  
karasu no tomarikeri  
aki no kure.*

Auf einem dürren Aste  
saß ein schwarzer Rabe  
an einem Herbstesabend.

Dies Gedicht wird allgemein gewertet als ein typischer Ausdruck der traurig-melancholischen Stimmung angesichts der absterbenden Natur. Die Entwicklung solch düsterer Stimmungsbilder in der Dichtung, die „das Wesen japanischer Sentimentalität“ darstellen, wird dem buddhistischen Mönch SAIGYO HOSHI (1013—1100) zugeschrieben. Doch kam diese Richtung erst zur vollen Entfaltung und Ausweitung in den Dichtungen BASHOS. Hier wird die Beschreibung der traurig-melancholischen Stimmungen nicht auf Vorgänge in der Natur beschränkt. Sie wird ausgedehnt auf die traurigen Seiten des menschlichen Lebens: seine Gebrechlichkeit, seine Unsicherheit, seinen Flüchtigkeitscharakter und seine innere Tragik, die mit dem Tode jedem Menschenleben anhaftet. Man könnte diese

traurig-melancholischen Stimmungen in BASHOS Dichtungen als eine Art „Weltschmerz“ bezeichnen im Hinblick auf die Unzulänglichkeiten und Unausgeglichenheiten im Menschenleben.

Was uns hier besonders interessiert, ist die Tatsache, daß diese Weltschmerzstimmung einen ausgesprochen religiösen Charakter hat. Man kann nicht leugnen, daß sowohl SAIGYOS als auch BASHOS Dichtungen stark religiös gefärbte Elemente enthalten. Die typischen Begriffe, wie „Einsamkeit“ oder „Bedürftigkeit“, beziehen sich unzweifelhaft auf die Unzulänglichkeiten und Begrenztheiten des menschlichen Lebens im religiösen Sinne, so daß man sie als Ausdruck der Erlösungsbedürftigkeit verstehen kann.

2. *Bashos Ästhetentum als Ersatzreligion.* — Gerade wegen seiner engen Verschmelzung mit religiösen Elementen hat BASHOS Ästhetentum für unser Apostolat ernste Folgen. Man könnte es kurz als Ersatzreligion bezeichnen. Gerade weil dieses Ästhetentum alle Züge echter Religiosität hat und oft die Funktion echter Religion einnimmt, bedeutet es in seinen letzten Auswirkungen die Reduzierung jeder echten Religiosität zur bedeutungslosen Sentimentalität und damit ihre innere Aushöhlung und letzten Endes ihre Zerstörung. Somit wird für einen Christen, der im Geiste BASHOS lebt, das Bewußtsein, erlöset zu werden, zu einem bloßen Gefühl des Erlöstseins, dem keinerlei Wirklichkeit zukommt, herabgedrückt. Dies ist die große Gefahr, die BASHOS Ästhetentum für jede Religiosität bedeutet.

Inwiefern wird hier echte Religiosität zur Sentimentalität reduziert? Die an sich echte Religiosität, die sich mit unserer menschlichen Begrenztheit befaßt, wird auf die Dinge der Natur übertragen. Die Fähigkeit, die düstere und melancholische Seite der Natur vom Standpunkte der Schönheit zu betrachten, sich ganz in diese Schönheit zu versenken und sich ihrer zu erfreuen, macht es möglich, in einem gewissen Grade Befreiung oder Erlösung von der drückenden Wirklichkeit menschlicher Begrenztheit zu finden. Es läuft auf eine Ersatzlösung hinaus, nicht auf eine wirkliche Erlösung, die doch das Ziel jeder echten Religiosität ist.

Anstatt uns mit unserer menschlichen Begrenztheit und Unzulänglichkeit zu beeindrucken und damit zu echter Religiosität zu führen, führt uns das Sentiment von BASHOS Dichtung in die Natur. „Der dürre Ast“, „der schwarze Rabe“, und „der Herbstesabend“ — all dies erzeugt in uns zu einem erheblichen Grade das Gefühl der Melancholie, wenn wir diese Dinge vom Standpunkte der Schönheit betrachten und uns daran freuen als etwas Schönerem und uns damit über die Gebrechlichkeiten des menschlichen Lebens hinwegtäuschen. „Dies ist der Geist der *haiku*-Dichtung: er erhebt das Schöne zu einer Art Religion, und reduziert echte Religiosität zu einer unnützen Sentimentalität“. „In einem Worte, der sentimentale Weltschmerz über die traurigen Seiten in der Natur tötet den echten und berechtigten Weltschmerz über die Gebrechlichkeiten und Unzulänglichkeiten des menschlichen Lebens.“ Das heißt, es versperrt den Weg zu echter Religiosität.

3. *Bashos Geist und das Apostolat.* — Obwohl BASHOS Dichtungen das Wesen des japanischen Geistes widerspiegeln, so kann man doch nicht sagen, daß die große Masse in dieser hoch-artistischen Sphäre lebt. Trotzdem ist etwas vom Geiste BASHOS in ihr Unterbewußtsein eingedrungen. Man könnte es vielleicht am besten umschreiben mit den Worten: „Schöngesterei gepaart mit Gleichmut“ oder „ästhetische Abgeklärtheit“. Dieser Geist der schöngestigen Ruhe und Abgeklärtheit bewahrt die Japaner davor, sich über die Unzulänglichkeiten, Be-

grenztheiten etc. besonders aufzuregen. Er macht es ihnen möglich, angesichts der Lebensprobleme eine abgeklärte Ruhe und ihr „mysteriöses Lächeln“ zu bewahren.

Im Besitze dieser schöngestigen Abgeklärtheit und Ruhe lehnen die Japaner die Geisteshaltung ab, die sich irgendwie ernstlich mit den tieferen Problemen des menschlichen Lebens befaßt. Sie verurteilen eine solche Haltung als Mangel an Gesetztheit und Ausgeglichenheit. Um so mehr schätzen sie andererseits, was man als „schöngestige Gelassenheit“ und „rücksichtsvolle Konformität mit der Umwelt“ bezeichnen könnte. Sie schätzen dies so sehr, daß sie denjenigen, die es nicht haben, das Wesen echten Japanertums absprechen.

Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit für unser Apostolat. Im allgemeinen kann man sagen, daß es ein Geist ist, der im Gegensatz zum Geiste des Evangeliums steht. Anstatt „schöngestiger Gelassenheit“ oder „ästhetischen Gleichmutes“ oder „rücksichtsvoller Konformität mit der Umwelt“ verlangt Christus von uns entschiedenes Handeln, ganz unabhängig von Gemütsverfassungen, ganz unabhängig von der Frage, ob etwas zeitgemäß ist oder nicht. In andern Worten: Die Forderungen, die Christus stellt, nehmen keine Rücksicht auf etwaige ästhetische Empfindungen des einzelnen oder der Allgemeinheit.

Wegen der Absolutheit der Forderungen, die das Evangelium stellt, erscheint das Christentum den zartfühlenden Japanern als unkultiviert oder gar barbarisch, als ein System, dem es an rücksichtsvollem Feingefühl mangelt. Aus diesem Grunde halten sich Leute, die Wert darauf legen, in ihrer schöngestigen Gelassenheit nicht gestört zu werden, vom Christentum fern. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß in einer solchen geistigen Atmosphäre unser Apostolat schwer zu ringen hat.

## II. NATSUME SOSEKI (1867—1916) und sein Einfluß auf den Geist Japans

1. *Soseki als Schriftsteller.* — Ein anderes Beispiel ästhetischer Ersatzreligion finden wir in den Werken von NATSUME SOSEKI. Für lange Zeit waren seine Werke sehr populär, sie waren die ewigen *Best-seller*. Dies berechtigt uns zu dem Schluß, daß SOSEKI in seinen Schriften und seinem Denken in besonderer Weise den Geist Japans widerspiegelt.

In jungen Jahren war SOSEKI ganz eingenommen von seiner Vorliebe für die *haiku*-Dichtung. Nicht nur fand er seine Freude in dieser Art Literatur. Seine wichtigsten Prosawerke sind ganz im Geiste der *haiku*-Dichtung geschrieben. Von 1908 ab jedoch machte sich ein Umschwung bemerkbar. Anstatt sich weiter mit der *haiku*-Dichtung zu befassen, fing er jetzt an, das menschliche Leben in seiner großen Mannigfaltigkeit von Fragen und Problemen, besonders der Religion und Sittlichkeit, darzustellen. Hierin hat SOSEKI es zur Meisterschaft gebracht und hierin liegt seine Größe und Bedeutung als Schriftsteller.

Das Werk, das wohl am besten den Geist SOSEKIS wiedergibt, ist *Mon* (Das Tor). Die Hauptperson dieses Werkes übt, um die schöne Frau seines intimen Freundes heiraten zu können, Verrat an diesem Freund. Nach der Tat jedoch läßt ihm sein Gewissen keine Ruhe und quält ihn furchtbar. In seiner Not klopft er an das Tor eines (buddhistischen) Zen-Klosters und sucht dort Erleichterung seiner Gewissensqualen. Doch bevor zehn Tage verflossen sind, verläßt er die strenge Einsamkeit des Klosters und kehrt in die Welt zurück.

Das Verhalten dieser Hauptperson, in der sich SOSEKIS eigenes Innere widerspiegelt, ist bemerkenswert: SOSEKI fühlt sich zur Religion hingezogen, zumal er instinktiv spürt, daß er in ihr allein eine Lösung seiner inneren Probleme finden

kann. So macht er einen Versuch mit ihr, verläßt aber das Kloster wieder, sobald die Religion mit Forderungen an ihn herantritt.

In diesem Punkte ist SOSEKI eine ergänzende Illustration zu dem, was zuvor über BASHO und seine Dichtung gesagt worden ist. SOSEKIS Werke haben genau wie die Dichtung BASHOS zwei wichtige Elemente: zartfühlendes Ästhetentum und starke, religiös gefärbte Züge. Doch sind diese religiösen Züge, die Ansatzpunkte zu echter Religiosität sein könnten, so gemodelt, daß sie letzten Endes doch wieder nur auf eine Ersatzreligion hinauslaufen.

2. *Soseki als Philosoph.* — Ein Zitat, das den Geist SOSEKIS wiedergibt und seine quasi-religiöse Einstellung treffend illustriert, ist das folgende: „Folge dem Himmel, entsage dem Ego!“ Den Sinn dieser Worte wird man am besten in der Umschreibung wiedergeben können: Forme dich selbst im Einklang mit dem Himmel, mach dich frei von aller Selbstsucht. Oder in anderer Form: Strebe nach vollendeter Natürlichkeit im Einklang mit dem Himmel, (dadurch, daß du dich von aller Selbstsucht freimachst).

Befreiung von aller Selbstsucht war das Ideal SOSEKIS, aber auch das große Problem seiner Philosophie. Er sah eine Lösung dieses Problems nur möglich in der Religion. Trotz dieser klaren Erkenntnis konzentrierte er sich nicht auf echte, erstzunehmende Religiosität als die Lösung seines Problems, sondern suchte einen Ausweg in einer Art Ersatzreligion. Der Ausdruck „Himmel“, der ein Ansatzpunkt zu echter Religiosität sein könnte, wird bei SOSEKI zu einem pseudo-religiösen Ausdruck, dem keinerlei Wirklichkeit entspricht.

Inwiefern ist diese Umdeutung, diese Art Ersatzreligion eine Gefahr für echte Religiosität? Je mehr etwas Pseudo-Religiöses echter Religiosität ähnelt, um so gefährlicher ist es für letztere. Statt wirklicher Erlösung bietet die Pseudo-Religion nur Ersatz-Erlösung. Genau wie in BASHOS Dichtung das melancholische Genießen der dunkel-schönen Seiten im Leben der Natur den sinnenden Menschen hinwegzieht von echter Religiosität, so hindern dies Wort von SOSEKI und der Inhalt seiner Philosophie den Menschen daran, die Religion ernstzunehmen und sie mit all ihren Forderungen ins volle Leben hineinzustellen.

Diese beiden Schriftsteller, BASHO und SOSEKI, die den Geist Japans repräsentieren, zeigen uns, daß den Japanern am meisten die Art von Religion zusagt, die gerade da haltmacht, wo echte Religiosität mit ihren Forderungen an den einzelnen einsetzt. Sie bevorzugen eine Art Religion, die dem Ästhetentum und der Schöngelüste genügend Spielraum läßt und einem nicht zunahetritt mit unliebsamen Forderungen. BASHOS melancholische Sentimentalität über die traurigen Seiten des Lebens in der Natur und SOSEKIS Motto: „Folge dem Himmel, entsage dem Ego!“ verkörpern diesen Geist Japans. Denn beide pseudo-religiöse Formen können zu gleicher Zeit, ganz wie es einem paßt, sowohl im Sinne echter Religiosität als auch im Sinne einer Pseudo-Religion genommen werden, mit der keinerlei Verpflichtungen verbunden sind.

In einem Worte: Das feine Ästhetentum BASHOS und SOSEKIS führt die Japaner leicht dazu, echte Religion nicht besonders ernst zu nehmen. Ein religiöser Nimbus im Bereiche des Schönen genügt ihnen, um über die tieferen Fragen menschlicher Existenz hinwegzukommen.

Dieser Charakterzug in der Seele Japans ist die besondere Schwierigkeit unseres Apostolates. Wir müssen das ganze Evangelium einschließlich der harten Seiten, einschließlich der Botschaft vom Kreuze predigen. Dies empfinden die feinfühligen Japaner als etwas Unfeines. Und doch kann nur, wer sich zum ganzen Evangelium bekennt, in das Reich Gottes eintreten.

# DIE KIRCHE CHRISTI UNTER DEN SÖHNEN AMMONS UND MOABS<sup>1</sup>

von Rudolf Müller SJ

Wem es heute vergönnt ist, abseits der heiligen Stätten Jordaniens in einsamere Städte und Dörfer des Landes zu kommen, dem bietet die dortige Christenheit ein höchst eigenartiges Bild: Es war Sonntag. Die Kinder eines ungefähr 3000 Seelen zählenden Dorfes waren in der Schule. Denn diese wird von Mohammedanern geleitet, welche bekanntlich den Freitag als offiziellen Bettag haben. So gingen denn auch an diesem Sonntag die rund 2000 Mohammedaner des Dorfes ihrer gewohnten Beschäftigung nach. Von zwei verschiedenen Kirchtürmchen läuteten die Glocken zum Gottesdienst. Etwa 700 Personen gehören zu den griechischen Schismatikern. Viele davon begaben sich zu ihrer Opferfeier. Die zweite Glocke rief die Rom angeschlossenen Griechen (Melkiten) zum Gottesdienst. Gleichzeitig stieg ein arabischer Priester aus einem alten Auto. Er hatte in einem Privathaus seine Kapelle eingerichtet und schickte sich eben an, für seine drei Familien die heilige Messe nach lateinischem Ritus zu feiern. — Einige Kilometer weiter draußen liegt ein anderes kleines Dorf mit ungefähr 1000 Einwohnern. Alle sind an Rom angeschlossene Katholiken. Zwei neue Gotteshäuser stehen hier nahe beieinander. In dem ersten singen Beduinen die lateinische Messe und das „Tantum ergo“ beim feierlichen Segen. Ihr Priester, ein junger, intelligenter Araber, betreut hier schon seit einigen Jahren die eine Hälfte des Dorfes nach lateinischem Ritus. Das zweite Gotteshaus ist leer und geschlossen. Es gehört dem melkitischen Ritus an. Die Gläubigen sind zu Hause geblieben, weil ihr Priester nur ab und zu vorbeikommt. Gemeinsam mit den „Lateinern“ wollen sie nicht zur Messe gehen, weil es für sie erniedrigend wäre.

Auch im bunten Mosaik orientalischer Kirchen ist dies eine ungewohnte Sache: Neben Mohammedanern, Protestanten und griechischen Schismatikern verbreiten zwei Rom angehörige Riten eifrig den Glauben, nämlich Lateiner und Melkiten. Daß dies in brüderlichem Missionsgeiste geschieht, ist erfreulich; weniger erbaulich ist der „Sektengeist“, der in der Praxis nicht immer ganz vermieden werden kann.

Um das Problem der dortigen Mission besser zu verstehen, ist es gut, wenigstens einen summarischen Einblick in die lokale Kirchengeschichte zu nehmen. Drei Etappen lassen sich dabei unterscheiden: Ein blühender Anfang, die Verfolgung und der Untergang und endlich ein langsamer Aufbau auf getrennten Wegen.

I. Der katholische Glaube erfreute sich schon frühzeitig auf dem Gebiete des heutigen Jordaniens sehr weiter Ausbreitung. Die Zeugen dieses blühenden Anfanges<sup>2</sup> aus dem 4., 5. und 6. Jh. (Überreste von Kirchen, Klöstern, Gemäl-

<sup>1</sup> Die nachfolgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf persönliche Umfrage bei hohen kirchlichen Würdenträgern und Priestern in Jordanien sowie auf eigene Beobachtungen unter den Christen des Landes, speziell den Beduinen im Südosten des Toten Meeres.

<sup>2</sup> Die meisten Angaben dieses ersten Abschnittes verdanken wir P. EDELBY BA in *Proche-Orient Chrétien* 6, 1955/2, 97—117

den usw.) sind zahlreich<sup>3</sup>. Petra war schon spätestens im 4. Jh. Bischofssitz. Am Konzil von Nizäa (325) nahm der damalige Bischof des heutigen Akaba teil, während am Chalcedonense (451) der Bischof von Zaora (im Süden des Toten Meeres) teilnahm. Im Gebiet der Decapolis sind uns vier weitere Bischofssitze aus dem 3. und 4. Jh. bekannt: Tell-Abil, Khirbet el Hammeh, Fahil und Bet er Räs.

II. Im Jahre 634 brachen die Mohammedaner ins Land ein. Sie folgten ungefähr den Spuren Moses' und seines Volkes: Von Moab her über Amman und Jericho kommend, besetzten sie Jerusalem. Bald hörte man nichts mehr von einer Kirche Christi jenseits des Jordans. Einzig aus dem 9. Jh. ist uns in Kerak noch ein Bischof Johannes bekannt. Dann wird alles still. Sogar die Existenz der Wallfahrtsorte in Jerusalem und Umgebung wurde allmählich bedroht. Die Kreuzzüge versuchten, dieser Gefahr Einhalt zu gebieten. Kurz vorher (1054) löste sich der Patriarch von Konstantinopel, Michael Cerularius, von der römischen Kirche. Gleichzeitig trennte er damit fast alle Katholiken des Orients (mit Ausnahme der Maroniten) von Rom und machte sie zu Schismatikern.

III. Der erste Kreuzzug (1099) gewann Jerusalem der Christenheit zurück. Simeon, schismatischer Patriarch von Jerusalem, war eben auf Cypern verstorben. Rom beeilte sich, im Königreich Jerusalem einen lateinischen Patriarchen zu ernennen. Dann wurde die ganze Umgebung bis nach Tyr im Norden und Petra im Süden „latinisiert“. Dies erweckte einen unauslöschlichen Haß allem „Lateinischen“ gegenüber in den Herzen der Schismatiker. 1131 schon mußte der lateinische Patriarch dem militärischen Drucke der Mohammedaner nachgeben und sich in St. Jean d'Acre niederlassen. 1291 mußte er nach Cypern flüchten. Von 1291 bis 1847 war der „lateinische Patriarch von Jerusalem“ nur noch Ehrentitel<sup>4</sup>.

Benedikt XIV. errichtete 1746 die „Custodia di Terra Santa“ definitiv. Schon viel früher aber haben die Söhne des hl. Franziskus Pilger und einheimische Katholiken betreut<sup>5</sup>. Da man keine Trennung von Kirche und Staat kannte, war der türkische schismatische Patriarch in zivilen Angelegenheiten für alle Christen, auch für die Unierten, verantwortlich. Solange die ägyptischen Mameluken das Land beherrschten (d. h. bis 1516), ging alles gut. Ab 1516 aber herrschten die Türken auf politischem Gebiet und die „Griechen“ auf religiösem. Das Patriarchat Jerusalem wurde wiederum schismatisches Monopol.

Rom hatte unterdessen verstanden, daß eine allgemeine Rückkehr der Schismatiker zur Einheit nur möglich sei, wenn die Gläubigen ihren Ritus nach der Konversion beibehalten dürften. Dies war nicht nur taktisches Manöver, sondern klare Anerkennung des Wertes der orientalischen Liturgien. Seit 1439 bekannte sich Rom offiziell zu dieser Meinung<sup>6</sup>.

Der erste wieder residierende Patriarch, Mrg. Valerga, traf im Januar 1848 in Jerusalem ein. Ihm zur Seite machte sich „Don“ Jean Morétain, geboren am 8. Juli 1816 in St. Germain Lospinasse (Loire), besonders verdient († in Jerusalem 1883).

Unter dem türkischen Regime begann seit 1516 jenseits des Jordans eine langsame Rückkehr schismatischer Gruppen zur römischen Einheit. Diese nun Rom

<sup>3</sup> s. auch *Missi*, Spezialnummer: Jordanien, Febr. 1952

<sup>4</sup> VACANT in DThC VIII/1, col. 1002 s.

<sup>5</sup> Idem l. c. col. 1009

<sup>6</sup> P. RONDOT: *Chrétiens d'Orient*. Paris s. a., 48

angehörigen Christen blieben einstweilen unter der zivilen Jurisdiktion der schismatischen Prälaten. Erst 1845 entsprach der türkische Sultan Mahmoud den Gesuchen Frankreichs und Österreichs, indem er einen armenischen Priester als den ersten katholischen, unierten Patriarchen anerkannte und alle Rom angehörigen Christen von der Bevormundung schismatischer Prälaten löste.

Zu Beginn des 19. Jhs befanden sich im heiligen Lande (Jordanien und Israel) etwa 4000 einheimische römische Katholiken, alles Lateiner, die einzigen Lateiner des Orientes. Sie wohnten vor allem in der Umgebung der franziskanischen Klöster der „Custodia di Terra Santa“. 1847 errichtete Pius IX. eine neue lateinische Diözese in Jerusalem und setzte an ihre Spitze wiederum einen *lateinischen Patriarchen*.

Es scheint, daß wir dieses neu erstandene Patriarchat den Ägyptern zu verdanken haben. Die heutige syro-ägyptische Union ist schon die siebente der Geschichte. Die sechste fand statt unter Ibrahim Pascha von 1832—1840. Er hatte es verstanden, die durch den türkisch-russischen Krieg geschwächten Türken aus Syrien und dem Heiligen Lande zu vertreiben. Clot-Bey, einer der damaligen ägyptischen Minister, praktizierender Katholik, soll es gewesen sein, der den Papst um die Wiederherstellung des lateinischen Patriarchats gebeten hatte.

Das neu erstandene Patriarchat kann sich rühmen, den ersten großen Vorstoß zur Wiedergewinnung der Gegend jenseits des Jordans für die Kirche Christi gemacht zu haben. Nach sieben Jahrhunderten sollte die Kirche wieder eingepflanzt werden. 1866 wurde die Mission von Salt gegründet. Kerak folgte 1875, Madaba 1880, Smakieh 1909, Amman 1924, Zerka 1950<sup>7</sup>. 1940 betreute das lateinische Patriarchat in Transjordanien ungefähr 6000 Lateiner<sup>8</sup>.

Der palästinisch-arabische Krieg brachte neue große Veränderungen mit sich. Israel wurde 1949 in die UNO aufgenommen, Transjordanien wurde zum hachemitischen Königreich von Jordanien. Infolge Grenzveränderung und Einwanderung von 517 400 Flüchtlingen stieg die Einwohnerzahl Jordaniens plötzlich von 430 000 auf 1 430 000. Davon sind 1 300 000 Mohammedaner, 58 000 Schismatiker, 34 000 Katholiken (davon die eine Hälfte Lateiner, die andere Hälfte Melkiten)<sup>9</sup>.

Der Klerus des lateinischen Patriarchates ist fast ausschließlich auf den örtlichen Nachwuchs angewiesen. (Seit 1940 sind keine Europäer mehr dazugekommen.) Die Ausbildung des Klerus ist vorzüglich und erfolgt in eigenen Seminarien (Beit Jala und Jerusalem).

Die Franziskaner der „Custodia“ leisten dem Patriarchate wertvolle Dienste. Außer der üblichen Aufnahme der Pilger und der Seelsorge in eigenen Pfarreien halten sie in 6 Ländern des Orientes Schule. In Jordanien sind für das Schuljahr 1957/58 acht franziskanische Schulen verzeichnet mit insgesamt 2746 Schülern (1506 Lateiner, nur 133 Melkiten, 423 Mohammedaner usw.<sup>10</sup>).

1883 hat Leo XIII. in der Enzyklika *Orientalium dignitas* das Prinzip dargelegt, „daß die lateinischen Priester durch den apostolischen Stuhl nur als

<sup>7</sup> vgl. die Artikel: „Pour l'histoire de nos missions“ von P. MEDEBIELE SCJ in *Le Moniteur Diocésain du Patriarchat Latin*, Jerusalem 1955—58

<sup>8</sup> W. DE VRIES in *Oriente Moderno* (Rom) 1940/4, 196

<sup>9</sup> *Missi* 4, 1958, 117 und *Informations catholiques internationales* vom 15. 7. 1954, p. 26

<sup>10</sup> *Statistiche dei collegi e scuole della Custodia di Terra Santa*. Jerusalem 1957/58, 1

Helfer der Patriarchen und Bischöfe nach jenen Gegenden gesandt werden“, und sah sehr strenge Sanktionen für Latinisierung der Orientalen vor. Seit 1908 wurden einige melkitische Priester nach Jordanien gesandt, wo sie in relativ kurzer Zeit 4500 Schismatiker unter Beibehaltung des orientalischen Ritus zur römischen Einheit zurückbrachten. 1932 entstand in Amman eine melkitische Eparchie (Bistum). Der erste Titular war Mgr. Boulos Salman, heute ist Mgr. Assaf Erzbischof. Zu dieser Eparchie gehören schon 15 000 Melkiten (5000 in Amman, 3000 in Zarka, der Rest ziemlich zerstreut über das ganze Land). Sie zählt 24 Priester (die Hälfte davon sind verheiratet und Familienväter). Diese verheirateten Priester sind natürlich nicht immer sehr gut ausgebildet und stehen in dieser Hinsicht weit hinter dem einheimischen lateinischen Klerus zurück. Außer dem täglichen Meßopfer und der Spendung der Sakramente kann man von ihnen in der Regel kaum mehr verlangen, also keine Predigt, keinen Unterricht usw. Die 44 Schwestern im Dienst dieser Eparchie sind in Schulen und Spitälern tätig. Seit 1949 haben sich von Europa kommende „Lateiner“ der Eparchie zur Verfügung gestellt, die ihre Kräfte zur Glaubensverbreitung innerhalb des orientalischen Ritus einsetzen: Zwei Priester der SAM (Pater Lebbe), ein Jesuit, einige Petits Frères et Petites Sœurs de Jésus (P. Foucauld), ferner die Religieuses de Nazareth (in Amman und Irbed) und endlich einige AFI (Auxiliaires Féminines Internationales) in Amman, Zerka und Kerak.

Hinsichtlich der Ausbreitung der Kirche im Königreich Jordanien darf man große Hoffnungen haben. Das neue orientalische Kirchenrecht enthält folgende Bestimmung: „Baptizati acatholici ritus orientalis, qui in catholicam Ecclesiam admittuntur, ritum quem maluerint amplecti possunt; optandum tamen ut ritum proprium retineant“<sup>11</sup>. Also kann der Schismatiker bei seiner Rückkehr zur römischen Einheit zwischen seinem ehemaligen und dem lateinischen Ritus wählen (während ein Konvertit in der übrigen Welt nur Lateiner werden kann, dies auch in solchen Ländern, wo die ausgewanderten Orientalen ihren eigenen Ritus beibehalten haben, die orientalischen Riten also auch sichtbar vertreten sind). Über diese Bestimmungen sind die Melkiten wenig erbaut.

Aber auch die Schismatiker sind sehr unzufrieden und beleidigt. Denn die vor ihren Priestern geschlossenen Ehen zwischen Katholiken und Schismatikern sind nach dem neuen Recht ungültig, während sie im alten Recht nur unerlaubt waren<sup>12</sup>.

In Jordanien leben heute noch 58 000 Schismatiker. Diese lassen sich wohl am leichtesten zur Einheit der römischen Kirche zurückführen. Doch dürfen wir die 1 300 000 Mohammedaner nicht vergessen.

Wie lange noch werden sich auf dem gleichen Pfarreiboden Lateiner und Melkiten als fast „feindliche Brüder“ gegenüberstehen? Wie lange noch werden wir den Mohammedanern das zerrissene Bild der Kirche Christi darbringen? Werden die Lateiner den Mut aufbringen, die Enzyklika: *Orientalium dignitas* wieder zu lesen und ihre Forderungen in die Tat umzusetzen? Wird die melkitische Kirche solange durchhalten können?<sup>13</sup>

<sup>11</sup> AAS 49, 1957, 433—600; vgl. bes. Can. 11, § 1 (p. 439)

<sup>12</sup> AAS 41, 1949, 89—117. Vgl. dazu die beiden „klassischen“ Kommentare von F. GALTIER SJ: *Le mariage*. Beyrouth 1950 und A. COUSSA BA: *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*. III. De matrimonio. Roma 1950

<sup>13</sup> Für weitere Dokumentation s. noch: *La Revue Nouvelle*, Juni 1947, 19—25; August 1947, 144—152. — *Cahiers des Auxiliaires Laïques des Missions* (Brüssel), Okt. 1950: *Remarques sur l'apostolat dans le Proche-Orient arabe* (27—37).

„Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien, auf daß die Welt erkennt, daß du mich gesandt und sie geliebt hast“ (Joh 17, 22—24).

## EUCHARISTIE UND MISSION

In: *Quatember. Evangelische Jahresbriefe* 1958/59, 18—25 steht ein Aufsatz von ERNST BENZ mit dem Titel: „Japan, Asien und die Christenheit“, der sich vor allem mit dem Problem Abendmahl und Mission abmüht. Da weder die katholische noch die protestantische Mission in Japan bemerkenswerte Fortschritte macht, muß irgend etwas falsch sein. Schuld sind bestimmte Übel der westlichen Zivilisation, aber die eigentliche Schuld trägt der Umstand, daß die Sakramente, vor allem das Abendmahl, in den asiatischen Ländern nicht verstanden werden aus dem einfachen Grunde, „weil die Grundelemente des Abendmahls, Brot und Wein, in ihrem Leben und in ihrer elementaren Lebensgemeinschaft keine Rolle spielen und infolgedessen auch die Sakramente keinerlei kommunikale Kraft und Bedeutung erhalten können“. In Japan ist das Wort für Brot ein portugiesisches Fremdwort und steht das Brot in „keinerlei innerer Beziehung zu dem Gemeinschaftsleben des Volkes“. Ähnlich der Wein. So haben die japanischen Christen „keine echte Beziehung zum Abendmahl“. Die Art und Weise der Abendmahlsliturgie bei den Protestanten verschlimmert die Sache noch. „Die ganze äußere Form zeigt eine völlige Beziehungslosigkeit zur Sache.“ Das Problem ist bereits von Keshub Chunder Zen und Uchimura empfunden worden. Letzterer hat die Frage aufgeworfen, „ob das Christentum denn überhaupt den Anspruch, die absolute Religion zu sein, erheben kann angesichts der Tatsache, daß seine Sakramente zwei Dritteln der Menschheit verschlossen sind“. Bei den Buddhisten steht dem Verständnis das grundsätzliche Verbot der Tötung und des Genusses von Fleisch und Blut entgegen, ein „unüberwindliches Hindernis“. Interessant sind die Hinweise auf Äußerungen von Jesuiten und Dominikanern. In den Zeiten der totalen Unterdrückung haben die Christen ihre Gemeinschaft in Form der Tee-Zeremonie gefeiert. In der Tenrikyo ist es gelungen, was den Christen nicht gelungen ist, ein wirkliches Liebesmahl zu gestalten und zu halten. Die zukünftige Entwicklung wird weitgehend von der Schaffung neuer, volkstümlicher Formen abhängen.

Von der Redaktion aus haben wir den erfahrenen Japanmissionar Prof. Dr. Henrik van Straelen S. V. D. gebeten, zu den Äußerungen von Prof. Ernst Benz Stellung zu nehmen. Die Antwort war folgende: „Die geringen Fortschritte der Japanmission sind nicht durch die sakramentalen Formen bedingt, sicher nicht durch die Benützung von Brot und Wein beim Abendmahl. Gewiß, die Japaner haben früher religiöse Bindungen an den Reis gehabt; aber heute, 1959, besitzen sie diese Bindungen nicht mehr. Die Regierung führt das Volk immer mehr vom Reis weg. Die Diätisten empfehlen dem Volk Weizen, Fleisch und bestimmten Fisch. Reis sei zu arm an Vitaminen. Diesem Ratschlag beginnt das Volk zu folgen. Die Japaner essen heute wenigstens etwas Brot. Die armen Schichten zwar stehen in diesem Punkt zurück. Aber auch bei ihnen wird der Reis durch das Brot ersetzt werden.“ Van Straelen bemerkte außerdem, daß die Leute, wenn sie mit der Eucharistie bekannt gemacht würden, erklärten: „Das ist wahr. Jetzt kommen wir in das Mysterium hinein.“ Das letztere aber sage ihnen zu.

*Thomas Ohm*

## DAS HARMONIUM IN DER MISSION

ERNST BENZ hat nach seiner fernöstlichen Studienreise einen Aufsatz über „Das Harmonium“ (*Eckart* 28, 1959, 1—10) geschrieben. Hier ist von einer „totalen Diktatur des Harmoniums in den christlichen Gottesdiensten aller Konfessionen und Denominationen“ die Rede. Das Harmonium habe sich überall durchgesetzt. Die Erklärung liege in ökonomischen und soziologischen Gründen. Immerhin sei der Sieg des Harmoniums über das „große Heer der Flöten, Hörner, Pauken, Trommeln, Pfeifen und Zithern“ auffällig. Man müsse also tiefer suchen. Tatsächlich sei der Sieg des Harmoniums „theologischer Art“. Der pietistische Typus der Mission dränge auf eine „traditionelle Ablehnung von allem, was mit dem ‚Heidentum‘“ zusammenhänge, damit auch von alter nationaler, mit den alten Religionen des Ostens eng zusammenhängender Musik. In das entsprechende Vakuum dringe das Harmonium ein als „das christliche Instrument schlechthin“ und als ein „technisches Wunderwerk“ der technischen Kultur angelsächsisch-europäischer Prägung, mit der das Christentum im Bunde stehe. Manche Missionare versuchen, gegen die Diktatur des Harmoniums zu rebellieren, etwa mit Hilfe des Plattenspielers. Aber das hat die Folge auch die Gefahr, daß „die Bekehrung als der radikale Schritt zu einer entschiedenen Verwestlichung aufgefaßt wird“. Andere Missionare verwenden nationale Tonweisen und Musikinstrumente im Gottesdienst, aber in Japan mit wenig Erfolg. In Indien ist mit dieser Methode mehr erreicht worden, ohne daß aber dabei das Harmonium ganz ausgeschaltet werden könne. Das Ergebnis sei „musikalisch wie liturgisch gleich unerfreulich“. Nur die Volksevangelisation bediene sich in ihren Straßenversammlungen und Zeltmissionen indischer Musik. Freilich geriete der auf diese Weise Gewonnene in der Kirche wieder „unter die Diktatur des Harmoniums“. Immerhin spricht BENZ mit Hinweis auf gewisse Ansätze die Hoffnung aus, daß sich in Indien eine eigene Kirchenmusik entwickelt. Wir bemerken zu den Ausführungen des Marburger Professors für Kirchengeschichte nur, daß auch in den katholischen Missionen das Harmonium herrscht und daß diese Diktatur gestürzt zu werden verdiene.

*Thomas Ohm*

## DIE KATHOLISCHE KIRCHE — EINE BEDROHUNG AFRIKAS

So behauptet die Weltkonferenz der Reformierten Kirchen in Potchefstroom/Südafrika (nach *Natal Mercury*, 14. 8. 1958). Vier Ursachen haben danach zu der „geistigen Krise“ Afrikas geführt: 1. Der Mohammedanismus, der südlich des Äquators schon vier Millionen Anhänger hat; 2. die wiederbelebte Koptische Kirche mit acht Millionen Mitgliedern; 3. der Kommunismus, der im dunklen Afrika fruchtbaren Boden findet; 4. der römische Katholizismus, der zur Anpassung an das Heidentum neigt.

Deutlicher könnte nicht ausgesprochen werden, wie die Holländische Reformierte Kirche Südafrikas die katholische Kirche einschätzt. Die Teilnehmer der Konferenz erkennen aber an, daß „die katholische Kirche sich selbst als die einzige Besitzerin des Christentums betrachtet und an ihre Aufgabe in Afrika mit einer Kraft und einem Enthusiasmus herangeht, die die Protestanten einfach in Verwunderung versetzt“.

Auf die Frage: „Sind wir wirklich zu der Behauptung berechtigt, daß der Katholizismus eine Bedrohung für unseren Kontinent darstellt?“ antwortet die Reformierte Kirche mit der Schlußfolgerung: „In ihrem Ursprung ist diese Kirche nichts weniger als das Ergebnis eines überlegten Versuches, das Christentum mit dem alten Griechenland und mit Rom zu versöhnen.“

Weiter wurde gefragt: Sind Kommunismus und katholische Kirche verwandt? „Es ist eine bemerkenswerte Tatsache“, so heißt es in dem Bericht, „daß der Kommunismus seine größte Gefolgschaft in katholischen Ländern hat. Der Kommunismus war das Ergebnis des Mißbrauches der Macht durch die katholische Kirche in Rußland.“ Dabei hat die katholische Kirche in Rußland nie einen Einfluß ausüben können! Bei der oben dargelegten Einstellung, der auch südafrikanische Regierungskreise nahestehen, kann man begreifen, daß katholischen Missionaren die Einreisegenehmigung nach Südafrika häufig verweigert wird.

P. Georg Lautenschlager CMM

## AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS

### „HAUSKIRCHEN“ IN DER MANDSCHUREI

von Ambrosius Hafner

Vorbemerkung der Redaktion: *In den ersten Zeiten haben christliche Häuser als Stätten der Unterweisung, des Gebetes und der Gottesverehrung gedient: „Hauskirchen“. Das Neue Testament selbst spricht von ihnen. Mit ihren Bewohnern bildeten die betreffenden Häuser „Kirchen“. Noch heute haben wir solche Hauskirchen. Aber wir sollten viel mehr haben. Deswegen begrüßen wir den folgenden Beitrag des langjährigen Mandschurei-Missionars P. AMBROS HAFNER OSB. Der Aufsatz zeigt, wie es gemacht wird oder gemacht werden könnte.*

Abgesehen von dem Sinne der Gemeinschaft der Gläubigen besagt das Wort Kirche ein Gebäude, das durch die Konsekration des Bischofs oder die einfache Weihe eines Priesters dem Dienste Gottes geweiht ist. Opferhandlung und Sakramentspendung, gemeinsames Beten und Verkündigung der Lehre sind Handlungen, die einer Kirche wesentlich sind — eben der Dienst Gottes und der Dienst an den Seelen. Finden sich nun diese drei einer Kirche wesentlich zukommenden Elemente, natürlich soweit möglich, beim Haus einer christlichen Familie oder Gemeinschaft, so kann man einen solchen Ort füglich als ‚Hauskirche‘ bezeichnen. Die Hauskirche ist eine Stätte, in der die drei wesentlichen Äußerungen christlichen Tuns sich vollziehen. In der Mission — bei Kirchen- und Priestermangel — muß sich dies in sehr realer Weise auswirken, soll das christliche Leben überhaupt in Blüte sein.

Im nachstehenden sind nur die Verhältnisse in der mandschurischen Missionsdiözese Yenki (zu dreiviertel Koreaner und ein Viertel Chinesen) unmittelbar vor dem Einbruch des Kommunismus geschildert. Aber in ganz Ostasien, außer dem kommunistischen Bereich, boten die Verhältnisse früher ein ähnliches Bild.

Trat eine Familie oder der größere Teil derselben zum Christentum über, so segnete gewöhnlich der Priester das Haus aus, nachdem vorher abergläubische Gegenstände, die etwa noch da sind, entfernt waren. Die Neuchristen wußten:

nun ist der Einfluß der bösen Geister zurückgedrängt; wir sind in einem ‚christlichen‘ Haus. Gewöhnlich wird von da ab das nicht kurze Abendgebet gemeinsam verrichtet, laut wird der Katechismus rezitiert und man hat acht auf Einhaltung der christlichen Gebote und Vorschriften. So war eigentlich jedes Christenhaus ein Abbild der Kirche, und jedes Haus somit eine ‚Hauskirche‘.

Aber der Zug zur Gemeinsamkeit in der religiösen Betätigung, der den Christen eben aus dem Wissen um das Wesen der Taufe ziemlich selbstverständlich ist, äußerte sich noch in weiterer Weise.

Waren einige Christenhäuser an einem Ort oder sonst in naher Entfernung, so war allgemein und ganz spontan Verlangen und Wunsch nach einem ‚Ältesten der christlichen Gemeinde‘. Dieser ‚Älteste‘ (selbstverständlich war nicht das physische Alter dabei maßgebend) wurde vom Missionar nach Rücksprache mit den anwohnenden Christen aufgestellt. Er verwaltete seine Aufgabe ehrenamtlich. Sein Haus hieß im Munde der Christen *Allgemeines Haus*, Haus, das den Gläubigen der nächsten Umgebung für religiöse Belange offensteht. Hier versammelten sich die Gläubigen an Sonntagen und zu Festzeiten zum gemeinsamen Gebet, manchmal sogar auch zum Abendgebet. Der ‚Älteste‘ vertrat hierbei den Priester. Er betete mit den Anwesenden die vorgeschriebenen Gebete, las die Erklärung des Evangeliums, eventuell auch einen Brief des Missionars und nahm den Katechismus stückweise durch. Zu dieser sonntäglichen Veranstaltung waren gewöhnlich zwei Kerzen angezündet, an Festtagen auch mehr, Kinder holten Blumen herbei, und der primitive Altar wurde geziert. Der Vorsteher hatte auch zu sorgen für Taufe von Neugeborenen. Er versuchte nach Möglichkeit, Nottaufen zu spenden, sah nach den Kranken und leitete das christliche Begräbnis.

Nach dem gemeinsamen Gottesdienst erinnerte nichts mehr, dem Äußeren nach, an diese besondere Hauskirche; denn Kreuz und einige Bilder waren in jedem Christenhaus zu finden.

Eine zweite Art von ‚Hauskirche‘ war ein Christenhaus, das unter den wenigen ebenerdigen Zimmern (und alle Wohnhäuser mit Ausnahme derer in großen Städten sind ebenerdig) eines freihielt als religiösen Raum. Er war mit einem Kreuz, einigen Bildern und einem ständigen Altar versehen, der freilich nur ein Brett war, das auf Stützen ruhte und mit einem Tuch oder weißem Papier bedeckt war. Hier fanden ebenfalls die Gebete, wie oben erwähnt, statt, und gewöhnlich war der Hausherr auch Vorsteher der kleinen oder schon größeren Gemeinde. Hier hatte es auch der Priester bequemer, wenn er zur Feier der heiligen Geheimnisse eintraf.

Die dritte Art von ‚Hauskirche‘ schließlich war ein selbständiger Bau, der sich außen wenig von einem gewöhnlichen Wohnhaus unterschied, innen jedoch keine Zwischenwände aufwies. Nur ein kleiner Teil des Baues oder auch ein eigener Anbau diente als vorübergehender Aufenthalt des Katechisten bzw. Vorstehers. Kam der Priester, so stand ihm dieser Raum zur Verfügung. Es gab bereits größere Gemeinden, die, sei es aus eigenen Mitteln und mit eigener Arbeit, sei es mit Unterstützung der Mission, solche Bauten erstellten. Diese Art Hauskirche trug den Namen *Vortrags- oder Vorlesehalle*.

All diese Gebäude waren schon durch ihren Namen von der eigentlichen Kirche unterschieden und konnten füglich als richtige ‚Hauskirchen‘ bezeichnet werden. Die Kirche selber, das Gebäude, welches Altar und Tabernakel beherbergt, und bei dem ein Priester seinen dauernden Wohnsitz hat, hieß in der chinesischen Sprache *Heilige Halle*. Diese Benennung haben seit den ersten Zeiten der Missionierung auch Japan und Korea übernommen.

In den erwähnten drei Arten der Hauskirchen war der Hauptbetrieb natürlich zur Zeit des Besuches des Priesters, der wenigstens zweimal im Jahre, in der Fastenzeit und im Spätherbst, stattzufinden pflegte. Angemessene Zeit vorher gab der Missionar brieflich seine Ankunft bekannt. Der Vorsteher berichtete sämtlichen Gläubigen davon und damit war in der Regel eine Mahnung an die Lauen und Säumigen verbunden, die Zeit und Gelegenheit zum Empfang der Sakramente nicht unbenützt vorübergehen zu lassen. Trifft nun der Priester ein, so ist gewöhnlich eine Anzahl der Christen bereits versammelt. Nach kurzer Begrüßung und Rast ist Spendung des Bußsakramentes, hernach Prüfung in der Kenntnis der Lehre, oder auch umgekehrt. Dieser Prüfung unterziehen sich nicht nur die Jugendlichen, sondern auch die Erwachsenen. Im allgemeinen ist sie bis zum sechzigsten Jahr verpflichtend. Abends nach dem Essen ist Fortsetzung und Examen der Taufkandidaten, schließlich Abendgebet und Taufspendung. Hernach ziehen sich die Christen zurück und lassen den Priester allein für die kurze Nachtruhe. Am andern Morgen ist gemeinsames Gebet, heilige Messe, oft Trauungsmesse mit Predigt und Kommunionsspendung, Segnung von Andachtsgegenständen, Besprechung von Fragen und verschiedenen Angelegenheiten religiöser Bedeutung und Frühstück. Ist die Zahl der Gläubigen am Orte nicht groß, so ist hiermit die Tätigkeit des Priesters zu Ende. Andernfalls bleibt er noch einen oder mehrere Tage. Dann zieht er mit seinem Begleiter weiter zur nächsten Hauskirche.

Für die Unterhaltungskosten kommen die Gläubigen auf. Jeder spendet einen kleinen Beitrag. Für die Hausfrau bedeutet der Aufenthalt des Missionars natürlich ein Mehr an Arbeit usw., aber sie rechnet es sich zur Ehre an, auf diese Weise wichtige Beihilfe zum Ganzen zu leisten, und schließlich eilt ihr eine Nachbarin bei Bereitung des Essens zu Hilfe.

Wohl ist also der Höhepunkt kirchlichen Tuns in einer Hauskirche anlässlich und zur Zeit des Besuches des Priesters, aber es ist doch der religiöse Alltag, gemeinsames Beten, Studium der Lehre und Unterweisung und Pflege des Religiösen in Gemeinschaft, was dem Begriff ‚Hauskirche‘ wesentlich ist und ihm Inhalt und Berechtigung verleiht.

Einer unserer Missionare, P. Hartmann Eberl, arbeitete in den Häusern seines Bezirkes auf gemeinschaftliche religiöse Betätigung hin. Er tat es auf eine ihm eigene, originelle Art und Weise. So machte er zusammen mit mehreren Jungen, meist der Ministrantengruppe, mehrmals in der Woche abends nach Beendigung der äußeren Arbeiten und nach Einnahme der Mahlzeiten Besuch in irgendeinem christlichen Haus der Pfarrgemeinde und verrichtete dort das Abendgebet. Natürlich schlossen sich diesem Tun die Hausgenossen an. Mit einem kräftig gesungenen Lied wurde diese hauskirchliche Feier beschlossen. Das Ganze dauerte etwas über eine Viertelstunde. Konnte er selber nicht teilnehmen, so bestimmte er einen der Jungen als Führer. Natürlich wurde der Besuch vorher angemeldet, und kaum jemals seien sie zurückgewiesen worden, erzählte der Missionar. Sogar Heiden luden die Jungen ein, und sie horchten gern auf die geweckten Stimmen der jugendlichen Beter. Man nannte dies im Dorfe: *Das fliegende Abendgebet*.

Solche und ähnliche Pflege des Hauskirchentums, wenn man so sagen will, fördert gar sehr das Gefühl religiöser Zusammengehörigkeit und dient wesentlich zu persönlicher seelischer Festigung, was schließlich nur eine Entfaltung dessen ist, wozu in der Taufe der Grund gelegt worden ist.

Die Gegenwart ist eine Zeit der Priesternot und eine Zeit tiefen materialistischen Einbruches in das religiöse Leben weiter Kreise. Könnte da nicht eine

bewußte Pflege des Hauskirchentums, als Pflege lebendigen Christentums überhaupt, ein Mittel sein, das gute Dienste leisten könnte? Natürlich käme vor allem die Situation an Sonn- und Feiertagen in Frage. Kürzlich wußte eine Katechetin, also die oberhirtlich bestellte Religionslehrerin an einer Schule, keine Antwort auf die Frage, ob die Katholiken besondere Gebetsverpflichtung hätten für den Fall, daß die gewohnte Sonntagsmesse nicht stattfinden könne. In den Randbezirken der heiligen Kirche, in der Mission, weiß jeder Christ, daß er in solchem Falle die Pflicht hat, für die Dauer einer heiligen Messe zu beten und außerdem noch, als Ersatz der Predigt, eine Evangelienklärung oder ähnliches zu lesen.

Hier ist ein Punkt, wo die Praxis in der Mission auf die Praxis in der christlichen Heimat Rückwirkung haben sollte.

## DIE „INQUIRY CLASS“ IN AMERIKA

von Thomas F. Stransky

Die erste *National Conference on Convert Work*<sup>1</sup> in den USA stellt exakt den Anstieg heraus, den die Zahl der Konvertiten<sup>2</sup> in den Vereinigten Staaten in den Nachkriegsjahren genommen hat (jährlich über 160 000). Die Kirche in Amerika kann heute mehr denn je ein gnadenvolles Zeichen wahrnehmen. Tausende von Nichtkatholiken sind — bewußt oder unbewußt — reif für die Konversion. Sie brauchten nur einen kleinen Anstoß durch ihre katholischen Nachbarn. Einfacher: Sie müßten nur angesprochen werden.

Einer der entscheidendsten Faktoren für das Anwachsen dieser Bewegung ist die weitverbreitete Anwendung der Gruppenmethode, der *Inquiry Classes*, in denen die Katechumenen, die *Inquirers*, gesammelt und unterwiesen werden. Ein Kurs umfaßt 26 Stunden und dauert 3—6 Monate. Die Kurse haben an Popularität gewonnen, weil sie praktisch und wirksam sind. Wo immer die Methode der privaten Betreuung klugerweise durch die Gruppenunterweisung ergänzt wurde, stieg die Zahl der Konvertiten mindestens um das Doppelte: Sie könnte leicht um das Drei- und Vierfache ansteigen. Als die Gesu-Kirche in Milwaukee (Wisconsin) die Gruppenmethode einführte, stieg die Zahl der Konvertiten im Jahr von 40 auf 149; heute sind es durchschnittlich 210. Besonders starken Erfolg hat die Pfarre St. Charles Borromeo in New York City: im Jahr durchschnittlich 450 Konvertiten! Natürlich hat man das Ideal, in jeder Pfarrei eine *Inquiry Class* einzurichten, noch nicht verwirklichen können. Aber sehr viele Verbesserungen und weitere Verbreitung haben stattgefunden. In der Diözese Chicago haben heute ungefähr 150 Pfarreien solche Kurse; vor 25 Jahren waren es nur zwei oder drei. Aber es gibt noch Diözesen, in denen die einzige *Inquiry Class* in der Dompfarrei besteht. Es übernehmen schon eher einige Pfarreien die *Inquirers* der umliegenden Bezirke, als daß man wohllos die Gruppen vermehrt und ungenügend geschulte Priester als Leiter einsetzt. Mit diesen pfarrlichen *Inquiry Classes* ist in den Geschäftsvierteln einiger Großstädte eine zentrale Instruktions- und Informationsstelle verbunden. Sie hat attraktive Schaufenster-

<sup>1</sup> Vgl. ZMR 43, 1959, 142 f.

<sup>2</sup> Es sei ausdrücklich bemerkt, daß es sich bei den vielen „Inquirers“ um Nichtchristen handelt.

auslagen und lenkt den Blick auf ihre öffentlichen Leseräume und bequem eingerichteten Zimmer, in denen die Priester Privat- oder Gruppenunterricht erteilen. Diese Einrichtungen ziehen manchen an, der sich nur ungern an eine pfarrliche Stelle wenden würde. Viele werden durch diese Einrichtungen zur Konversion veranlaßt. So sind z. B. in den letzten 10 Jahren 1400 Personen getauft worden, die durch unser Informationszentrum in Grand Rapids (Michigan) unterwiesen wurden.

### *Warum diese Popularität?*

1. Bei vielen Nichtkatholiken ist das Interesse für die Kirche keineswegs so stark, daß sie den Mut aufbringen, um eine formelle private Unterweisung zu bitten. Und weil keine Möglichkeit besteht, ihnen zu helfen oder sie zu ermuntern, bleiben sie zwar freundlich gesinnt und interessiert. Aber sie werden niemals einen Priester aufsuchen. Dank der Gruppenmethode hat der Nichtkatholik eine günstige Gelegenheit, die Kirche kennenzulernen; er ist eingeladen, jedoch ohne jede Verbindlichkeit. In der *Inquiry Class* ist er freier und ungezwungener. Er bleibt in der Menge, fühlt sich weniger beobachtet, braucht nicht mit dem Priester allein zu sein und kann ohne peinliche Entschuldigung fernbleiben, wenn es ihm beliebt. Viele haben, als sie mit der *Inquiry Class* begannen, nicht im Traum an eine Konversion gedacht. Wichtig ist auch, daß der *Inquirer* sieht, wie andere Nichtkatholiken ebenfalls der Kirche Interesse entgegenbringen; er wird dadurch angespornt.

2. Auch dem Priester bringt die *Inquiry Class* Vorteile. Er hat einfach nicht die Zeit für zahlreiche Privatunterweisungen. Glaubt er aber, es bei seiner sonstigen seelsorglichen Belastung dennoch schaffen zu können, wäre trotzdem seine Abneigung gegen die *Inquiry Class* aus den bereits erwähnten Gründen nicht berechtigt. Außerdem wäre das ein Beweis dafür, daß die Menschen seines Bezirks nicht sehr konversionsfreudig sind. Denn sonst könnte er die private Betreuung keineswegs bewältigen.

3. Die ansprechende, feststehende, anhaltende Methode hilft ebenso den Laien. Die Erfahrung lehrt, daß 90 % der Interessenten durch einen Laien dem Priester zur Gruppenunterweisung zugeführt werden. Sie wissen genau, was sie tun müssen, wenn jemand Interesse für die Kirche bekundet. Sie brauchen keine Sorge zu haben, daß ein Interessent erschrickt oder davonläuft bei dem Gedanken, ein grimmiges und unnahbares Pfarramt besuchen zu müssen.

### *Wer kommt?*

Am amerikanischen *Inquirer* erweist sich die These von Prof. Ohm OSB im allgemeinen als wahr: Je näher jemand der Kirche steht, desto schwieriger ist seine Bekehrung. Die meisten nichtkatholischen *Inquirers* gehören entweder keiner Kirche an oder sind nur sehr laue Mitglieder. Einige haben bestimmte intellektuelle Zweifel und halten primär Ausschau nach der Wahrheit. Einige kommen nur aus Neugierde; sie möchten gern etwas über ihre katholischen Mitbürger erfahren. Die Durchschnittsbesucher jedoch sind vor allem Suchende. Sie sind Sünder und möchten ihre Sünden vergeben haben, nicht aber gesagt bekommen, daß sie keine haben. Sie hungern nach dem Leben Gottes, nach Liebe, nach Gnade. Die Wahrheit Gottes ist ihnen nur ein sicheres Mittel, damit ihnen diese Liebe zuteil wird und sie praktisch mit Gegenliebe antworten können.

Zum größten Teil sind es Verlobte, die auf irgendeinen Rat hin statt der nur 6 oder 10 Stunden Brautunterricht die *Inquiry Class* besuchen. Oder man findet, daß in einer Mischehe der nichtkatholische Teil durch den Glauben und das Beispiel seines Partners beeinflusst wird. Von den Konvertiten der letzten 6 Jahre in der Gesu-Kirche sind 475 mit Katholiken verlobt; 153 lebten schon in einer Mischehe. Wenn ein Katholik einen Nichtkatholiken zur Teilnahme veranlaßt, ist er streng verpflichtet, diesen zu den ersten drei Vorträgen zu begleiten. Meistens bleibt der katholische Teil dann während des ganzen Kurses.

### *Art und Weise der Darlegung*

Die Neutralität der *Inquiry Class* selbst — nämlich die Tatsache, daß der Priester nähere Beziehung zur ganzen Gruppe hat als zum einzelnen — ist der Hauptgrund für einen Erfolg. Fast ein Gegenbeweis gegen das Prinzip der persönlichen Anpassung! Alle erhalten den gleichen Unterricht. Natürlich ist sehr oft nach einigen Vorträgen das Eis gebrochen. Der Priester kann und soll mit den einzelnen Teilnehmern über ihre persönlichen moralischen und dogmatischen Probleme sprechen. Aber vor dem ersten Vortrag der *Inquiry Class* sage ich mir selbst: „Keiner dieser Menschen hier hat je etwas von Gott gehört und a fortiori nichts von Religion, von Christus, von seiner Kirche.“ Vor jedem Vortrag sage ich mir: „Sie hören das zum erstenmal.“ In meinen Vorträgen verwende ich 90% der Zeit, um die Lehre zu erklären, und nur 10%, das Gesagte zu beweisen. Bei einer Ausführung über das Dasein Gottes z. B. spreche ich zu 90% darüber, wer Gott ist und was seine Beziehung zum modernen Menschen betrifft, und verwende nur 10% der Zeit zum Beweis seiner Existenz und seiner Vorsehung. 80% aller Vorurteile beruhen auf falscher Mitteilung, darauf, daß man gerade das erfahren hat, was die Kirche gar nicht lehrt. Die Erklärung merzt diese Irrtümer aus. Wenn der Betreffende trotzdem immer noch stichhaltige Gegengründe hat, fragt er unter vier Augen. Die Erfahrung lehrt außerdem, daß wir zu dem praktisch veranlagten Amerikaner nicht sagen können: „Das hier ist es, was die Katholiken glauben“, ohne sofort anzufügen: „Und das bedeutet die Lehre für dich, für deine Familie, für dein Volk, für die ganze Welt.“

Man kann scharf zwischen Vortrag und Katechismus unterscheiden. Der Vortrag ist kerygmatisch und psychologisch, der Katechismus hat kein rhetorisches Beiwerk. Er ist klar, fast kühl, in Frage und Antwort geordnet. So sieht der Inquirer deutlich die dogmatische Linie, die den Vortrag durchzieht<sup>3</sup>. Statt des Katechismus benutzen einige Priester auch andere Bücher, die die Richtlinien für ihre Vorträge enthalten<sup>4</sup>. Am meisten bevorzugt wird ein neuer Katechismus, der im vergangenen Herbst erschien. In ihm sind die besten Merkmale der neuen europäischen Katechismen übernommen, während man deren Schwächen

<sup>3</sup> Die drei besten Katechismen sind: *The Parish Catechism* von MARTIN W. FARRELL, United Book Service, 609 E. 89th St., Chicago 11; *A Catechism for Inquirers* von JOSEPH I. MALLOY CSP, Paulist Press, 180 Varick St., New York 14, New York; *The Catholic Faith*, Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana.

<sup>4</sup> Z. B. *Outlines of Catholic Teachings* von JOHN J. KEATING CSP, Paulist Press. *The Catholic Church and You* von WILLIAM GRACE SJ, Bruce Co., Milwaukee, Wisconsin.

vermied. Dazu hat er einen typisch amerikanischen Akzent<sup>5</sup>. Im allgemeinen liest der Inquirer nicht allzuviel. Wir haben mehr als hundert verschiedene Kleinhefte über spezielle Fragen; denn viele lesen Hefte, wenige aber ein Buch. Einige Priester drangen darauf, daß das ganze Neue Testament in drei Monaten gelesen wurde.

Eine sehr wichtige Stunde der Unterweisung ist eine Führung durch die Pfarrkirche. Die Gruppe sieht dabei die Andachtsgegenstände, den geheimnisvollen Beichtstuhl von innen, den Taufstein und die Paramente. Sie betrachtet den Altar aus der Nähe und hört etwas von der Statistik und Geschichte der Pfarrei.

### *Nachbereitung*

Diese Aufgabe wird immer mehr gesehen, aber sie bleibt trotzdem noch der schwächste Teil des praktischen direkten Apostolates. Im Jahre 1937 wurde die *Guild of St. Paul* gegründet, um den Neubekehrten zu helfen, sich in das Klima ihrer neuen Religion einzugewöhnen. Ihre Zellen findet man in den einzelnen Pfarreien; sie setzen sich meist aus Leuten zusammen, die selbst konvertiert haben. Jedes Mitglied ist „Schutzengel“ für je einen Konvertiten. Der Betreffende ist anwesend bei der Taufe und Erstkommunion des Neubekehrten, begleitet ihn anfangs zur Beichte, besucht mit ihm die Sonntagsmesse und nimmt ihn mit in eine der Pfarrgruppen, so daß er auch wirklich bei den anderen Pfarrmitgliedern eingeführt wird. Bedauerlicherweise ist diese Idee nicht so weit verbreitet, wie sie es eigentlich sein sollte.

Eine weitere Tatsache ist, daß viele Priester es nicht gern sehen, wenn die Konvertiten sich häufig unter sich treffen. Sie meinen, die Konvertiten sollten möglichst schnell vergessen, daß sie Konvertiten sind, und sollten zu der Überzeugung kommen, daß sie ebensolche Katholiken sind wie jeder andere in der Pfarrei. Andere denken freilich auch anders. Sie halten z. B. zweimal oder sogar mehrmals im Jahr eine eigene Andacht, zu der nur Konvertiten kommen.

### *Gewinnung neuer Interessenten*

1. *Gebet*. Einige praktische Wege werden besprochen, die Leute zum Gebet für die Nichtkatholiken zu veranlassen. Wir halten im Januar die Gebetsoktav für die Wiedervereinigung im Glauben mit Andachten und Predigten, ebenso die Pfingstnovene. Für die Zeit, in der eine *Inquiry Class* stattfindet, organisieren wir eine Gebets-Kampagne. In der Paulisten-Pfarre in Toronto werden den Kindern in der Pfarrschule einige anonyme Personen bezeichnet mit der Aufforderung, für diese zu beten und zu opfern. Das gleiche gilt für die Schwestern und die Kranken der Pfarrei.

2. *Werbungsmittel*. a) Aus Werbegründen veröffentlichen wir die Programme der Pfarreien zusammen mit denen der Informationszentren. Anzeigen und Hinweise erscheinen in den Zeitungen und den örtlichen öffentlichen Verkehrsmitteln. In unseren regelmäßigen Fernseh- und Radioansprachen schließen wir mit einem Hinweis auf das Informationszentrum. Die Kirchenblätter bringen ebenfalls Anzeigen der *Inquiry Classes*. Das wichtigste ist, daß die Werbung kontinuierlich bleibt.

<sup>5</sup> *Life in Christ* von JAMES KILLGALLON und GERALD WEBER, 720 No. Rush Street, Chicago 11, Illinois.

b) In der Diözese Grand Rapids predigen die Paulisten in allen heiligen Messen aller Kirchen über ihr Informationszentrum und die *Inquiry Classes* in den Pfarreien. Das beansprucht volle zwei Jahre. Der Leiter der *Inquiry Class* versucht auch von Zeit zu Zeit vor den verschiedenen Pfarrorganisationen über das Bekehrungswerk zu sprechen.

c) Einige Leiter schreiben Briefe an alle in Mischehe mit katholischen Partnern lebenden Nichtkatholiken, die ihre Kinder in die Pfarrschule schicken. Sie danken ihnen für die Erfüllung ihres Eheversprechens und legen ihnen nahe, sie seien eingeladen, mehr über die Religion ihrer Kinder und Partner zu erfahren.

d) Nichtkatholiken-Mission. Darunter ist eine Mission für Nichtkatholiken zu verstehen, die sich gewöhnlich an die zweiwöchentliche Mission für die Katholiken anschließt. Die Paulisten halten diese Missionen in Dialogform: Der eine Priester übernimmt die Rolle des Nichtkatholiken und führt mit dem anderen Missionar eine Diskussion. Bald nach dieser Woche beginnt eine *Inquiry Class*. Die Mission bringt, wenn Pfarrer und Laien mitarbeiten, immer genügend Leute für eine Gruppe zusammen.

e) Das erfolgreichste Mittel ist die typisch amerikanische Art der *Open Door*, die auf pfarrlicher, diözesaner oder sogar staatlicher Ebene durchgeführt wird. So hatte z. B. eine Paulisten-Pfarrei in Texas am 2. November einen *Open Door*-Tag für die Nichtkatholiken der Pfarrei und der Umgebung. Die Pfarrei öffnete die Türen des Pfarrhauses, der Kirche, der Schule und sogar des Schwesternhauses für alle Nichtkatholiken. Die Katholiken selbst brachten sie. Die Führung übernahmen Laien. Der Nachmittag — es war ein Sonntag — schloß mit Kaffee (oder Coca-Cola) und Kuchen und einer Ansprache des Pfarrers über das Thema: „Was ist Ihr katholischer Nachbar?“ Eine *Inquiry Class* begann eine Woche später.

f) Die *Open Door* hat sich entwickelt zur *Operation Door-bell*. Drei Tage lang drückt das ganze Bistum die Türklingeln. Ziel ist, genaue Angaben über alle Katholiken zu bekommen. Alle Einwohner sind über den Zweck dieser Untersuchung aufzuklären und über dieses Informationsprogramm zu unterrichten: nämlich alle Nichtkatholiken und lauen und abgefallenen Katholiken zu der *Inquiry Class* einzuladen, die kurze Zeit darauf in jeder Pfarrei veranstaltet werden soll, und den Interessenten vorzuschlagen, sie dorthin begleiten zu wollen. Ein Sonntag danach ist auch ein *Open Door*-Tag. Die größte Kampagne fand im September 1957 statt, als der ganze Staat Wisconsin — fünf Diözesen — in Angriff genommen wurde. Nach monatelanger Vorbereitung und sorgfältiger Einübung von Laien-Gruppen, nach taktvoller Werbung in Zeitung, Fernsehen und Rundfunk drückte die Kirche die Türklingeln. Das Ergebnis: Trotz pessimistischer Voraussagen wurden 819 875 von einer Million Häuser besucht. 528 318 der Angesprochenen bekundeten wohlwollendes Interesse; nur 2 % zeigten sich feindlich, die übrigen indifferent. 18 790 sagten zu, die *Inquiry Classes* zu besuchen<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Die beste Quelle für Originalartikel und Nachdrucke über die *Inquiry Classes* ist *Techniques for Convert Makers*, eine monatliche Veröffentlichung über die erfolgreichsten Methoden betreffs Werbung, Unterricht und Nachbereitung für Konvertiten und über andere Fragen des Apostolates bei den Nichtkatholiken, hauptsächlich für Priester und Seminaristen. *Techniques*, 180 Varick Street. New York 14, New York \$ 1.00 im Jahr. Die ersten hundert Folgen (Jan. 1947 — Dez. 1956) sind in zwei Bänden zusammengefaßt. Weiteres Material: Drei

## BERICHTE

P. DAMIAN KLEIN OFM † 14. XI. 58

Im Alter von 86 J. starb in Bahia-Brasilien der aus Saarbrücken gebürtige Franziskaner P. Damian Klein, langjähriger Theologieprofessor in Salvador-Bahia und Herausgeber des N. T. auf Latein und Portugiesisch. Als Provinzial der nordbrasilianischen Klöster (1920—1923) gründete der Verewigte das Missionskolleg St. Antonius in Bardel, Kreis Bentheim/Niedersachsen, das inzwischen Hunderte von Missionaren für das priesterarme Brasilien herangebildet hat, übernahm für die Provinz den größten Wallfahrtsort zum hl. Franziskus von den Wundmalen in Canindé-Ceará, der der Mitra von Fortaleza untersteht und vorher von italienischen Kapuzinern betreut worden war, und schuf die Provinzzeitung *Sto. Antônio*, die reiches Material für die Provinzgeschichte aus alter und neuer Zeit verarbeitet hat.

In seinen Mußestunden widmete sich P. Damian dem alten Provinzarchiv, schrieb die Provinzchronik seit 1892 und veröffentlichte 1920 die Provinzgeschichte (1585—1918) unter dem Titel: *Die Franziskaner in Nordbrasilien*, in der er das 1763 geschriebene Werk: *Novo Orbe Seráfico Brasilico* des Franziskaners P. ANTONIO DE JABOATAO kritisch verwandte und die derzeitig 25jährige Tätigkeit seiner deutschen Mitbrüder gebührend würdigte.

Rio de Janeiro

P. Venantius Willeke, OFM

### DIE ERSTE NATIONAL CONFERENCE ON CONVERT WORK IN USA

Das Jahr 1958 brachte das hundertjährige Jubiläum der Gründung der Kongregation vom hl. Apostel Paulus (CSP) durch P. THOMAS HECKER. Diese Genossenschaft, gemeinhin Paulistenpatres genannt, war die erste amerikanische Ordensgesellschaft, die in den Vereinigten Staaten errichtet wurde. Sie betreut auf direkte und indirekte Weise die amerikanischen Nichtkatholiken. Ein Teil der Gedenkfeier war die erste *National Conference on Convert Work*, die vom 21.—23. Oktober 1958 in Washington stattfand und von den Paulistenpatres getragen wurde. Mehr als hundert Weltpriester und Ordensleute aus allen Gruppen, die aktiv an der Bekehrungsarbeit beteiligt sind, nahmen an der Tagung teil. Zweck der Konferenz war, Berichte und Erfahrungen auszutauschen, den gegenwärtigen Stand der Konvertitenbewegung festzustellen und neue Wege und Mittel zur Förderung des Apostolates an den Nichtkatholiken zu finden. An die sieben Vorträge schlossen sich ausgedehnte Diskussionen. Zwei der Referate brachten einen großangelegten Überblick über die Konvertitenbewegung: „The Apostolate to Non-Catholics Today“ von H. P. JOHN T. MCGINN CSP und „The Temper of Protestantism“ von H. P. GUSTAVE WEIGEL SJ. Die übrigen fünf Vorträge handelten, mehr ins einzelne gehend, über die Methoden der Werbung und des Konvertitenunterrichtes: „Winning Converts in Your

Sammlungen, herausgegeben von JOHN A. O'BRIEN: *The White Harvest*. Newman Press, Westminster, Md.; *Winning Converts*, P. J. Kenedy & Sons, New York, N. Y.; *Sharing the Faith*. Our Sunday Visitor Press, Huntington, Indiana. Ebenfalls fruchtbar ist *Large Inquiry Classes* von MARTIN FARRELL, United Book Service, 609 E. 89th St., Chicago, Ill.

Parish“ von Kaplan EDWARD McLEAN; „Instructing Converts“ von Kaplan GERALD P. WEBER; „The Psychological Characteristics of the Inquirer“ von Msgr. CHARLES McMANUS; „Ways of Expanding the Apostolate“ von H. P. FRANK STONE CSP; „The After-Care of Converts“ von Msgr. LEONARD B. NIENABER. Ein eigenes Seminar war den besonderen Problemen des Negerapostolates gewidmet. Die Tagung beschloß, im Herbst dieses Jahres eine weitere Nationalkonferenz zu halten, und betraute H. P. JOHN T. MCGINN, den Herausgeber der *Techniques for Convert Makers*, mit der Vorbereitung. Es soll seine Aufgabe sein, Wege zur Bildung einer nationalen Organisation zu ermitteln.

Thomas F. Stransky, CSP

## JUDAEO-CHRISTIAN STUDIES

Im Jahre 1934 wurde in Wien von JOHANNES M. OESTERREICHER das Pauluswerk gegründet, das die Bischöfe Österreichs, der Tschechei, Frankreichs und der Schweiz förderten. Der gleiche Geistliche gab die Zweimonatsschrift „Die Erfüllung“ heraus, die im deutschen Sprachraum auf katholischer Seite mit dem christlich-jüdischen Gespräch begann. Der nazistischen, antisemitischen Welle warf sich OESTERREICHER leidenschaftlich entgegen. Der Einmarsch der Nazis in Österreich 1938 setzte aber dem segensreichen Wirken dieses Priesters ein jähes Ende. Er entkam über die Schweiz nach Frankreich, von wo er sich nach Kriegsausbruch 1940 in die USA absetzte, die seine zweite Heimat geworden sind.

Von höchsten kirchlichen Autoritäten (so 1938 vom damaligen Kardinalstaatssekretär PACELLI) ermutigt, bereitete OESTERREICHER in den USA ein Studienzentrum vor, das der Erforschung jüdisch-christlicher Fragen und entsprechenden Publikationen, weniger aber einer praktischen Sendungsarbeit unter dem Volke Israel dienen sollte. Tatsächlich konnte am Feste Mariä Verkündigung 1953 von OESTERREICHER, dem Dr. JOHN C. H. WU und der Abt vom Sion Dr. LEO VON RUDLOFF helfen, an der Seton Hall University von Newark das *Institute of Judaeo-Christian Studies* (31, Clinton Street. Newark 2. N. J. USA) gegründet werden. Es ist aber nicht eine gradlinige Fortsetzung des Wiener Pauluswerkes, das 1956 wiederaufblühte und seinen Sitz im Kloster Unserer Lieben Frau von Sion hat (Wien VII, Burggasse 37).

Mitarbeiter und Freunde des *Institute of Judaeo-Christian Studies* sind (bzw. waren, weil verstorben) u. a. J. BONDIRVEN SJ/Rom, P. DEMANN NDS/Paris, CH. JOURNET/Fribourg, F. M. LEMOINE OP/Jerusalem, W. NEUSS/Bonn, K. SCHUBERT/Wien, K. THIEME/Mainz, E. ZOLLI/Rom, D. VON HILDEBRAND/New York, J. MARITAIN/Princeton, K. STERN/Ottawa.

Die Ziele dieses Forschungszentrums legte OESTERREICHER als Direktor des Instituts am 7. 10. 1953 in der *Inaugural Lecture*: „Why Judaeo-Christian Studies?“ dar: Aus dem lebendigen Bewußtsein von der Einheit des Alten und des Neuen Bundes in Jesus Christus und von der Verwurzelung unserer Kirche im alten Gottesvolk will das Institut die einheitliche Heilsökonomie Gottes sehen lehren. Zu den Juden will es vom Wesen des Christlichen sprechen und zu den Christen vom Wesen des Jüdischen und von den Juden als den Nachkommen der Väter am Sinai. Es stellt die Lehre der Rabbiner der christlichen Lehre gegenüber und setzt sich mit den führenden Köpfen der Judenheit auseinander, auf dem Gebiet der Theologie, Philosophie, Geschichte, Literatur, Kunst, Soziologie usf. In Jesus Christus, der Juden und Christen trennt, der sie aber auch als

Brücke (*bridge*) umspannt, möchte das Institut Christen und Juden einander lieben lehren.

Die engeren Mitarbeiter verbreiten bzw. publizieren das Ergebnis ihrer Forschungen in Kursen, Vorträgen, Seminaren, Predigten und besonders in *The Bridge, a Yearbook of Judaeo-Christian Studies*, das OESTERREICHER herausgibt. Bd. I (1955) handelt u. a. über den Patriarchen Abraham und den Aufstieg des Gewissens sowie über das Rätsel der SIMONE WEIL, Bd. II (1956) über die Gemeinschaft von Qumran, und Bd. III (1958) aus Anlaß des 80. Geburtstages des jüdischen Theologen MARTIN BUBER am 8. 2. 1958 vornehmlich über dessen Gedankenkreise. Bd. IV wird die „Liebe“ in der christlich-jüdischen Tradition, Bd. V die Messiasfrage behandeln.

Klemens Maria Vogt OFM

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

*old* — CARY-ELWES, COLUMBA, OSB: *China and the Cross*. Studies in Missionary History. Longmans, Green and Co/London — New York — Toronto (1957), XII + 323 pp. sh 25/- net

Als Frucht einer Arbeit von 25 Jahren legt Vf. eine Missionsgeschichte Chinas vor. Bestimmend war für ihn u. a. die Tatsache, daß seit Anfang des vorigen Jhs katholischerseits keine zusammenfassende Darstellung mehr geboten wurde. Der Verlag hat das Buch bestens ausgestattet, die Reproduktionen der Tafeln und Karten sind vorzüglich.

Die Arbeit beruht größtenteils auf Literatur, obwohl Vf. in manchen Archiven gearbeitet hat. Doch finden sich Hinweise auf ungedruckte Quellen selten. Trotzdem kommen Quellenberichte in englischer Übersetzung häufig zu Wort — unzweifelhaft ein Gewinn für den Leser. Ihre Wiedergabe in kleineren Typen stört allerdings das Satzbild. — In der verhältnismäßig umfangreichen Bibliographie (297—308) wird eine Reihe wenig bekannter Autoren aus dem engl. Sprachraum angeführt, jedoch mehr zur Kultur- und Religions- als zur Missionsgeschichte Chinas. Deutsche Literatur klammert Vf. bewußt aus (297); die wenigen Hinweise sind orthographisch fehlerhaft. Eher als die meisten der angeführten Arbeiten hätte J. BECKMANN: *Die katholische Missionsmethode in China in der neuesten Zeit (1842—1912)*, Immensee/Schw. 1931, genannt werden sollen. Das Fehlen einiger neuerer, nordamerikanischer Bücher wird halb entschuldigt (2). Das spricht für die Aufrichtigkeit des Vfs. Dem Charakter des Buches als einer „wissenschaftlichen“ Arbeit schadet es.

Würzburg

P. Josef Glazik MSC

*Das Wort in der Welt*. Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes im 50. Jahre nach dem Tode des Gründers P. Arnold Janssen. Kaldenkirchen 1959. Steyler Verlagsbuchhandlung. Brosch. 5,80; geb. 6,80 DM.

Das Buch, dem Andenken des 1909 verstorbenen Gründers der SVD gewidmet, zeigt in vielen herrlichen Bildern und kurzen Überblicken (Gründung, Geschichte, Generalsuperioren, Presse usw.) auf anschauliche und eindringliche

Weise, wie die Gesellschaft geworden und gewachsen ist und welches ihre Leistungen waren und sind. Man kann nur staunen. Heute ist es eine Gemeinschaft mit 2479 Priestern und 1451 Brüdern, die eine gewaltige Aktivität entfalten und eine reiche Ernte haben einbringen können.

Thomas Ohm

KOREN, HENRY J., CSSp, S. T. D.: *The Spiritans. A History of the Congregation of the Holy Ghost.* (Duquesne Studies Spiritan Series 1.) Duquesne University/Pittsburgh 19, Pa. 1958. XXVII + 641 S.

Spannend von der ersten bis zur letzten Seite ist diese gründliche, inhaltsreiche, mit reichem Bild- und Kartenmaterial ausgestattete „Geschichte der Kongregation vom Hl. Geist“, die zum 250. Todestag von P. Poullart des Places, dem eigentlichen Gründer der Kongregation, erscheint. Die Duquesne-University in Pittsburgh (USA), ursprünglich ein Kolleg der Spiritaner und 1911 zu Universitätsrang erhoben, bereitet neben Studien über P. Libermann auch eine Biographie von P. des Places und die Herausgabe seiner unveröffentlichten Schriften vor. Der ganz in den Hintergrund gedrängte, fast vergessene Stifter verdient diese Ehrung.

Es ist auffallend, daß die Spiritaner, die die neuere Afrikamission einleiteten, die lange vor den Weißen Vätern und auch vor den Lyoner Missionaren in Afrika arbeiteten und auch ins Innere vorstießen, die heute noch mehr als 30 kirchliche Sprengel in Afrika und z. T. sehr blühende wie Onitsha, Owerri, Yaunde, Duala betreuen, die über 1000 Missionarsgräber in Afrika zählen, als Afrikamissionare verhältnismäßig wenig bekannt sind. Der Vf. beklagt sich mit Recht darüber, daß z. B. J. LORTZ in seiner *History of the Church* nur die Weißen Väter und die Gesellschaft des Göttlichen Wortes „als große Missionsgründungen“ nennt, der *Mission Digest* (Jan. 1954, 10) den Erfolg der Afrikamission den Weißen Vätern, Scheutisten, Steylern, Millhillern „and latterly many others“ zuschreibt, die Spiritaner aber, die Pioniere und damals noch am zahlreichsten in Afrika vertretene Missionsgesellschaft, nicht nennt. Im englischen Sprachraum füllt diese Ordensgeschichte eine Lücke aus. In Deutschland kennt man P. Libermann, die Geschichte der Spiritaner aber weniger. Französische monographische Darstellungen sind zahlreich. Der Vf. konnte sich auf die zum größten Teil veröffentlichten Dokumente des Ordens stützen.

Der 1. Teil bietet die allgemeine Geschichte des Ordens, der 2. gibt einen Überblick über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der einzelnen Provinzen und Missionen. Der Vf. führt die Ordenstradition zurück bis auf P. des Places und steht auf dem Standpunkt, daß die Libermann'sche Gründung bei der Zusammenlegung der beiden Orden suspendiert worden sei, P. Libermann aber die alte Kongregation vom Hl. Geist restauriert und ihr die eigentliche missionarische Ausrichtung gegeben habe. Die Tatsache, daß die jetzige Kongregation der Spiritaner rechtlich die alte Kongregation vom Hl. Geist ist, ist für den Vf. auch der Hauptbeweis, daß die Kongregation nicht reine Missionsgesellschaft und noch weniger reine Afrikamissionsgesellschaft ist, wie P. Libermann anfangs wollte. Man versteht die Fragestellung und die ausgedehnte Stellungnahme, wenn man bedenkt, daß das Buch in Nordamerika erscheint, wo die Genossenschaft neben 46 Negerpfarreien und den Häusern für den eigenen Nachwuchs die Duquesne-University, die St. Emma Military Academy, die Notre Dame High School und 27 weiße Pfarreien verwaltet. Der Vf. verteidigt auch die Generalate von P. Schwindenhammer und P. Emonet, die die „Heimatbasis“ sehr

stark ausbauen. Tatsächlich standen am Ende des Generalates von Erzbischof Le Roi, der als erster Missionsgeneral die Missionen besonders betonte, relativ nicht mehr Missionare an der Missionsfront als zur Zeit P. Emonets, nämlich jeweils 53% der Patres und 33 bzw. 32% der Brüder.

Als historische Verdienste müssen der CSSp zuerkannt werden: ihr unerschrockener Kampf gegen den Jansenismus und Gallikanismus, ihr unerschütterliches Stehen zum Apostolischen Stuhl, die Restaurierung des katholischen Glaubens in den alten französischen Kolonien und Mauritius, ihre Pionierarbeit in Afrika, die Missionsprinzipien des P. Libermann, die die neuere Mission nicht unerheblich beeinflusst haben. Die aufgewühlte Zeit, in der der Orden seine Aufgaben erfüllte — Zeit des Jansenismus, Französische Revolution, Napoleon, Gallikanismus, der französische Antiklerikalismus, die beiden Weltkriege — machen seine Geschichte außerordentlich abwechslungsreich, die objektive Darstellung, die auch Fehler nicht verschweigt, sehr lehrreich. Die Hochschätzung, die der Vf. dem Orden — berechtigterweise — entgegenbringt, dürfte ihn hier und da dazu verleitet haben, den „Hintergrund“ der Arbeit des Ordens ein wenig zu schwarz darzustellen. Der 2. Teil des Buches gibt nicht nur einen sehr aufschlußreichen Einblick in die Arbeit des Ordens, sondern ist ein gutes Stück vor allem afrikanischer Missionsgeschichte. Wenn man vom „Pfungsturm über Afrika“ reden konnte, so ist das zu einem guten Teil der „Kongregation vom Hl. Geist“ zu verdanken.

St. Augustin

Dr. Karl Müller SVD

LÖWENSTEIN, FELIX ZU, SJ: *Christliche Bilder in altindischer Malerei.* (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster i. W., hrg. von o. Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm OSB, Heft 8). Aschendorff Münster, 1958, 42 S. 68 ein- und 3 mehrfarbige Abbildungen auf Kunst- druckpapier, kart. DM 7,80.

Um ein Mißverständnis zu vermeiden, sei vorausgeschickt, daß unter „altindischer“ Malerei hier nicht etwa die Kunst der Ajanta-Frescen zu verstehen ist, sondern die Malerei der frühen Mogulzeit um die Wende vom 16. zum 17. Jh. Damals hatte Akbar d. Gr. christliche Missionare an seinen Hof gerufen und durch sie vorzügliche Werke abendländischer religiöser Kunst kennengelernt, die seine Hofmaler alsbald kopierten und dabei allmählich in indischer Manier umgestalteten. Diesen Prozeß belegt Vf. durch etliche überzeugende Beispiele, die er aus dem Schatz eines reichen, unmittelbar vor dem Kriege im Lande gesammelten Materials mitteilt. Er zeigt, daß der europäische Einfluß auf die indische Malerei nicht notwendig degenerierend war, wie oft leichthin angenommen wird. Andererseits brauchen minderwertige Werke durchaus nicht „spät“ zu sein; denn zu allen Zeiten hat es gute und weniger gute Maler gegeben.

Bedenkt man, daß die fast ausnahmslos anonymen Künstler Muhammedaner waren, so ist erstaunlich, wieviel christliche Motive in den noch erhaltenen Darstellungen vorkommen. Am häufigsten finden sich Marienbilder. Besonders hervorzuheben sind: Madonna im Mogulgärtlein; Maria am Ufer eines Flusses, in der einen Hand das Kind, in der anderen das Kreuz; Maria mit dem Kinde unterwegs, umgeben von aufsprühenden weißen Blüten; eine Anbetung des Kindes durch drei Königinnen; eine Immaculata mit indischer Gebetshaltung. Die Geburt Christi ist häufig, seine Kreuzigung dagegen nur ganz selten. Eine Kreuzesabnahme zeigt statt der Dornenkrone eine Krone aus Stricken, die Lands-

knechte haben Halbmonde auf ihren Hellebarden. Bei alttestamentlichen Motiven ist die Abgrenzung gegenüber rein islamischen Darstellungen schwierig. Ein Bild, auf dem vorn der Segen Isaaks an Jakob und hinten offenbar Maria mit dem Kinde zu sehen ist, dürfte aber wohl sicher christlich-symbolische Bedeutung haben. Heiligenbilder sind nicht selten, so Agnes, Hieronymus, Ignatius und besonders Magdalena, deren Darstellung in die einer islamischen Heiligen (Rabia al Adamiya) übergeht. An Engeln finden sich neben rein europäischen Konzeptionen typische Rajputen-Engel in dem Gewand vornehmer Inderinnen, zum Teil mit Kappe und Feder, sowie Engel mit „syrischer Mütze“ und seltsame Gestalten unbekannter Herkunft mit einem Lendenschurz aus Blättern.

Der kunstgeschichtliche Wert der verdienstvollen Monographie liegt auf der Hand, da das Thema „Abendländische Einflüsse in der orientalischen Kunst“ bisher allzu stiefmütterlich behandelt worden ist. Den Missionswissenschaftler interessiert besonders der dargelegte Assimilationsprozeß und die Auswahl dessen, was assimiliert worden ist. Ein Blick auf das Schaffen zeitgenössischer indischer Künstler — nicht wie in der Mogulzeit islamischen, sondern christlichen Bekenntnisses! — zeigt, daß in dieser Auswahl Affinitäten zum Ausdruck kommen, die auch heute noch bestehen.

Schliersee/Obb.

Dr. Winfried Petri

METODIO DA NEMBRO OFMCap: *Storia dell' attività missionaria dei Minori Cappuccini nel Brasile* (1538?—1889). Institutum Historicum Ord. FFr. Min. Cap./Roma 1958. XXXV + 543 S., 3 Kartenskizzen.

Das Werk ist der 16. Band in der *Sectio Historica* des genannten Institutes. Als 13. Band dieser Reihe liegen vom selben Vf. vor ein über 500 Seiten starker Band: *La Missione dei Minori Cappuccini in Eritrea 1894—1952* (Roma 1953), und als 1. Band der Veröffentlichungen des *Centro Studi Cappuccini Lombardi* sein Buch: *I Cappuccini nel Brasile. Missione e Custodia del Maranhão 1892—1956* (Milano 1957). Der junge Vf. veröffentlicht also innerhalb kürzester Zeit drei großformatige dicke Bände Kapuzinermissionsgeschichte; aber am Werk ist hier nicht ein guter Annalist wie sein verdienter Vorläufer P. CLEMENTE DA TERZORIO, sondern ein Missionshistoriker von Rang. Offenbar schon von Natur für geschichtliche Arbeit besonders begabt, ist Vf. 1941 an der katholischen Universität Mailand graduiert, studierte 1948—1951 am Propagandakolleg Missionswissenschaft und leitete gleichzeitig die Zeitschrift *Il Massaia*, hielt sich dann zwecks Sammlung historischen Materials zwei Jahre in Eritrea, dann zwei Jahre in Brasilien auf, und wurde 1955 Professor der Missiologie am Propagandakolleg. Die vorliegende Geschichte der Kapuzinermissionen in Brasilien geht nur bis 1889. Die Rahmeneinteilung ist chronologisch und geographisch. Innerhalb dieses Rahmens wird die fast unüberschbare Fülle der Tatsachen und Aspekte mit scheinbar spielerischer Leichtigkeit angeordnet und ausgebreitet. Die Quellen werden so sorgfältig und scharfsinnig ausgenutzt, daß, obwohl Vf. immer wieder über Lücken in den historischen Unterlagen zu klagen hat, doch ein ziemlich klares Bild von der Begründung und Ausbreitung oder vom Niedergang und Ruin der Missionswerke, von den Indianerreduktionen und Indianerkatechesen, von den Volksmissionen und der ordentlichen Seelsorge, von hervorragenden Missionarsgestalten entsteht. Am Beispiel der Kapuzinermissionen versteht man ausgezeichnet, wie Brasilien zu seinem heutigen katholischen Christentum gekommen ist. Dem Text ist eine lange Liste ungedruckter und gedruckter Quellen

ohd  
Inst. bei  
Rom ohd.  
ohd  
X oo

und der Literatur in allen westeuropäischen Sprachen, auch Deutsch, und ein gutes Register mitgegeben. Ein Anhang enthält das Verzeichnis der von den Missionaren veröffentlichten Schriftwerke und eine Anzahl von Dokumenten.

Koblenz-Ehrenbreitstein

P. Gonsalvus Walter OFM Cap

*vhel*  
*gl. I 338*  
MÜLLER, KARL, SVD: *Geschichte der katholischen Kirche in Togo.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 4) Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen, Rhld. 572 S., 1 Karte, 16 Bildtafeln. DM 28,—

Nach einer kurzen Einführung in die Geographic und Ethnologie Togos und der Behandlung der ersten Berührung seiner Bewohner mit dem Christentum folgt im 1. Teil die quellenmäßige Darstellung der Arbeit der Steyler Missionare von 1892 bis zu ihrer Ausweisung (36—283). Der 2. Teil behandelt die Tätigkeit der Lyoner Missionare in Togo, welche die Mission der Steyler Patres übernahmen, und führt die Untersuchung, nach Missionsgebieten geordnet, bis zur Gegenwart fort. Der Anhang bietet eine Zeittafel der wichtigsten Ereignisse und die Personalien der Missionare mit ihren weiteren Schicksalen; Statistiken der Mission und eine Karte von Togo. 16 vorzügliche Bildtafeln beschließen den umfangreichen Band. Sagen wir es gleich: Wir haben hier eine ganz hervorragende und ausgezeichnete Monographie über ein hochinteressantes, in wechselvollen Schicksalen herangereiftes Missionsland. Es ist uns kein Werk bekannt, das so ausführlich und in so wohldurchdachter Systematik das Werden, die Entwicklung, die Katastrophen und die Probleme eines Missionsgebietes darstellt. Es ist geradezu spannend, die Geschichte der Mission von den schwierigsten Anfängen, da den Missionaren die nötige Erfahrung fehlte und sie sich erst in mühsamem Tasten und Versuchen eine Methode erarbeiten mußten, zu verfolgen. Die Schwierigkeiten waren verschiedenster Art: das Heidentum mit seinen Bollwerken, Auseinandersetzungen mit der deutschen Kolonialbehörde, deren Unnachgiebigkeit tüchtige Missionare sich opfern mußten, Schwierigkeiten infolge der Verschiedenheit der Missionare selbst. Die Großzügigkeit des Beginns zeigt sich in der Errichtung einer großen Handwerkerschule und Druckerei, in der Vorbereitung eines einheimischen Klerus, in den verschiedenen pastoralen Synoden. Es kam die Tragödie der Ausweisung der deutschen Missionare, die mit unnötiger und unchristlicher Härte durchgeführt wurde und das ganze Werk in Frage stellte. Dank des enormen Fleißes des Vf., der alle zugänglichen Archive von Anfang an durchsuchte, erfahren wir so ziemlich alles; selbst unbedeutend scheinende Einzelheiten, die aber das Ganze beleben und ihm Farbe verleihen, vom Ringen und Werben um die Seele eines Volkes. Vf. setzt so dem Wirken seiner Mitbrüder in Togo ein ehrendes Denkmal und entreißt manchen wackeren Streiter für das Gottesreich der Vergessenheit, scheut sich aber auch nicht, ihre charakterlichen und methodischen Schwächen aufzuzeigen. Ohne jedes Ressentiment wird die Weiterführung der apostolischen Arbeit durch die Missionare von Lyon dargestellt; anerkennend und sachlich Kritik übend, wo es nötig ist, gibt uns Vf. ein lückenloses Bild einer vom besten Willen beseelten, wenn auch von menschlichen Schwächen nicht immer freien Arbeit von über 60 Jahren. Wenn auch die Steyler ihre aufblühende Mission verlassen mußten, als die Frucht zu reifen begann, ihr Andenken wurde von den Nachfolgern wachgehalten und ist nicht vergessen. Kurz, eine Monographie, die erfreut wegen ihrer Ausführlichkeit, Sachlichkeit, Systematik und Ehrlichkeit. Dem Vf. sei für die

Mühe, der er sich unterzog, Dank und Anerkennung ausgesprochen. Wir kennen uns gern zu seinem Schlußwort: „Die Christen Togos erkennen darin (im vorliegenden Werk) die Geschichte ihrer Mutter. Die Katholiken Deutschlands und Frankreichs bewundern in ihm das Werk ihrer Missionare. Die Missionare selbst dürften darin manche methodische Anregungen finden.“

Linz am Rhein

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

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

BOCCASSINO, RENATO: *Etnologia Religiosa*. Introduzione generale. Le scuole evolutiviste e le scuole storiche. (Con 141 figure e numerosi diagrammi dimostrativi). Collezione: Storia e scienza delle religioni. Società Editrice Internazionale/Torino 1958. L. it. 2000,—

Dieses Buch enthält Vorlesungen über ethnologische Religionsgeschichte, die Vf. am Orientalischen Institut der Universität Neapel gehalten hat. B. ist Schüler von P. WILHELM SCHMIDT SVD und schließt sich in seiner Methode, seinen Auffassungen und seiner ganzen Darstellung so eng an seinen Lehrer an, daß darüber nichts weiter zu sagen ist.

Es verdient Anerkennung, daß Vf. das wissenschaftliche Werk W. SCHMIDTS in zusammengefaßter Form auch italienischen Kreisen zugänglich macht, für die meist die Unkenntnis der deutschen Sprache ein Hindernis ist. Aber der kritiklose Anschluß BOCCASSINOS an SCHMIDT könnte doch leicht eine falsche Vorstellung entstehen lassen von der heutigen kulturhistorischen Schule SCHMIDTS.

Angesichts der Situation, in der sich diese Schule, besonders seit dem Tode ihres Gründers, befindet, könnte die Frage gestellt werden, ob diese Publikation gerade in diesem Augenblick opportun ist. Die Wiener Schule steht zweifellos heute mitten in einer Krise. Durch das zu lange hingezogene starre Festhalten an der von FRITZ GRÄBNER im Anschluß an BERNHEIM entwickelten, überholten Methode ist man in eine Sackgasse geraten. Die Situation ist nun so, wie B. das auch einmal andeutet, daß Vertreter der Wiener Schule sich ernstlich um eine Neuorientierung bemühen, die noch keineswegs gefunden ist.

Das Kernstück der alten kulturhistorischen Schule, die Kulturkreise, ist entweder ganz oder wenigstens in der alten Fassung, an der B. noch festhält, wohl von allen Schülern SCHMIDTS als unhaltbar aufgegeben. Es wird auch kaum der Versuch gemacht, neue Kulturkreise zu erarbeiten.

Sehr problematisch zum mindesten ist auch SCHMIDTS Grundansatz, daß es heute noch Kulturen gebe, die gar keine oder so wenig Geschichte durchgemacht hätten, daß sie das Bild des Anfangs aller Kultur so widerspiegeln, um als Urkulturen bezeichnet zu werden. Es ist undenkbar, daß Kultur als eine der wesentlichen Äußerungen des Menschseins, nicht überall dem unterworfen sein sollte, was das Menschsein so weitgehend bestimmt: geschichtlichem Wandel. Die Frage, ob die Pygmäen die älteste uns erreichbare Kulturform repräsentieren, die B. unbedingt bejaht, wird damit zwar nicht hinfällig, bleibt aber doch nicht mehr so übermäßig wichtig, besonders wenn man, wie B. auch, anerkennt, daß es nicht nur eine einheitliche Kulturform bei den Pygmäen gibt.

Wie der ganze Komplex der Urkultur, so ist auch die spezifische Religionsform, die ihm B. im Anschluß an SCHMIDT zuschreibt, problematisch geworden. Es zeigt sich immer mehr, daß einerseits der Monotheismus, vielfach in reinerer

und lebendigerer Form, in „jüngeren“ Kulturen eine große Rolle spielt und Gebet wie Primitivopfer hier in Formen auftreten, die vermuten lassen, daß dieselben, etwa bei den Pygmäen der Urkultur, verkümmert sind — man braucht nur die Ausführungen des Vf. über die von ihm erforschte Religion der Acholi in Uganda zu studieren; es zeigt sich andererseits, daß auch die „Urkulturen“, viel vitaler als man ursprünglich wahr haben wollte, teilhaben etwa am Heilbringermythos und überhaupt eine viel reichere Mythologie haben, daß etwa der Totemismus als Kultform, die Verehrung der Verstorbenen als Mittler, der Glaube an gute und böse Geister und — nicht zu vergessen — neben der Religion auch ihre Feindin, die Magie, so stark und vital verbreitet sind, daß man sie unmöglich als fremde Eindringlinge ausklammern kann. Diese Verbreitung läßt allerdings vermuten, daß dies alles zum Urgut der Menschheit gehört, das überall, nicht nur in „Urkulturen“, auch etwa in Judentum und Christentum, wie unter dem Drängen verborgener Archetypen, immer wieder manifest wird, gekleidet in die verschiedensten kulturellen Formen, in der Idee aber einheitlich.

In der Krise dieser ganzen Problematik sind sich nun alle Vertreter der Wiener Schule darin einig, daß eine wissenschaftliche Betrachtung der menschlichen Kulturen ihrem Wesen nach nur eine historische sein kann. Aber immer mehr brach sich die Erkenntnis Bahn, daß eine ethno-historische Betrachtung eine vertiefende Ergänzung braucht. SCHMIDT wußte das auch und hat in seiner späteren Zeit eine solche Ergänzung bei der Psychologie in einer psychologischen Deutung der Tatsachen gesucht. B. schließt sich ihm darin gelegentlich an.

Es ist aber gefährlich und führt über kurz oder lang auf Irrwege, wenn man sich von der Unterstellung leiten läßt, daß die Menschen der Altkulturen psychisch genau so reagieren, wie der moderne zivilisierte Europäer oder Amerikaner. Das ist erfahrungsgemäß nicht der Fall, wohl infolge der verschiedenen weltanschaulichen Orientierung. Wir selbst haben zu den uns fremden Reaktionen dieser Menschen keinen solchen Zugang, daß wir wissenschaftlich damit arbeiten könnten.

Auch die Ergänzung einer ethno-historischen Betrachtung durch eine prähistorische, die W. KOPPERS mit Recht anstrebt, hat, vielleicht wegen Mangel an vergleichbarem Material, nicht das Ergebnis geliefert, das man davon erwartete.

Auf dem richtigen Wege dürften die Kulturhistoriker sein, die versuchen, die historische Betrachtung zu unterbauen und zu größerer Vertiefung und Beseelung zu führen durch eine vorausgehende sorgfältige Struktur- und Funktionsanalyse der Phänomene. Dadurch wird verhütet, daß man Erscheinungen — sagen wir etwa „Monotheismus“ — unter einer Rubrik unterbringt, die nach Struktur und Funktion sehr verschieden sind, und daß man so in eine mechanistische und formalistische Beurteilung der Phänomene verfällt, die schließlich nicht sehr verschieden ist von der einer statistisch-graphischen Methode. Dieses Bestreben, historische und funktionalistische Methode zu kombinieren, hat sich B. nicht zu eigen gemacht.

Es dürfte auch notwendig sein, die Vorstellung von der Geschichte als solcher, wie die alte kulturhistorische Schule sie hatte, als zu anthropozentrisch zu revidieren. Man sah die Geschichte zu viel als Einwirkung der freien menschlichen Persönlichkeit auf ihre Umwelt. Das ist sie auch, aber nicht allein. Wenn wir ein mehr direktes Einwirken des Schöpfers auf das historische Geschehen zugeben, dann kann die Kehrseite dieses Einwirkens, die wir allein sehen, uns nur erscheinen als „gesetzmäßige Entwicklung“. Von dieser Erkenntnis aus könnte

die kulturhistorische Schule zunächst Anschluß gewinnen an die Erkenntnis der kulturmorphologischen Schule, und sie käme weiterhin zu einer mehr positiven Wertung der evolutionistischen Geistesrichtung. Wir haben heute von der Blütezeit dieser Epoche den genügenden zeitlichen Abstand gewonnen, um sie nicht mehr zu sehen mit dem doch wohl nicht allein ethnologisch bedingten Ressentiment P. SCHMIDTS, und so genügt uns nicht mehr eine positive Anerkennung der Tatsache, daß sie Gelehrte von großem Format hervorgebracht, sondern daß sie auch bleibende Erkenntnisse erarbeitet hat, die den Ansatz mancher modernen Einsichten bilden.

B. steht so unbeweglich auf dem Standpunkt von W. SCHMIDT, daß sein Buch steht und fällt mit dessen Theorien, nicht aber mit der kulturhistorischen Schule als solcher. Der eigentliche Wert seines Buches liegt in der Darstellung der Theorien SCHMIDTS. Dieser Wert erhöht sich durch das reiche Abbildungsmaterial mit zum Teil noch unveröffentlichten Photos, namentlich auch aus der wertvollen Sammlung von ausgezeichneten Aufnahmen, die B. selbst von den Acholi mitgebracht hat. Was man dem Buche wünschte und was seine Benutzung bedeutend erleichtern würde, wäre ein gutes wissenschaftliches Register und eventuell ein paar Karten.

Nijmegen

R. J. Mohr

DUMOULIN, H.: *Zen. Geschichte und Wirklichkeit*. Mit 16 Tafeln. Bern (1959). Francke-Verlag. 332 Seiten.

Der dieses Buch geschrieben hat, ist mit der Zen-Literatur und -Geschichte vorzüglich vertraut und zugleich mit den Phänomenen selbst bekannt geworden. So erfährt man wirklich etwas über das Zen, das heute auf manche Menschen des Westens einen so starken Einfluß ausübt, wenn auch die Erleuchtung selbst nicht beschrieben wird, weil sie nicht beschrieben werden kann. Den Missionar und Missionsfreund interessiert natürlich besonders, was über die erste Begegnung zwischen dem Zen und dem Christentum geschrieben wird. Könnte es nicht zu einer neuen Begegnung kommen? Ließe sich die Methode des Zen für die Christen nutzbar machen? Oder das Zen mit dem Christentum vereinen? „Der christliche Tee-Jünger“, so erklärt D., „kann ohne Verfälschung des Echten den buddhistischen Hintergrund des Tee-Weges durch sein eigenes Glaubensgut ersetzen. Sollte etwas Ähnliches auch für die eigentliche Zenübung gelten?“ (216). Die Frage wird also gestellt, aber nicht mehr beantwortet. Wir wären gespannt zu erfahren, wie sie beantwortet werden sollte.

Thomas Ohm

KÖSTER, HERMANN: *Symbolik des chinesischen Universismus*. Anton Hiersemann/ Stuttgart 1958, 104 S.

Das Thema ist mindestens von zwei Seiten wichtig: 1. wegen der großen Bedeutung des Universismus in der gesamten Geistesgeschichte Chinas, wie es DE GROOT in seinem Monumentalwerk *Universismus* (Berlin 1918) dargestellt hat, 2. wegen der Vorliebe der Chinesen zum Symbolismus und zu analogischer Denkart überhaupt. Was die gegenwärtige Situation Chinas betrifft, so ist heute unter freilebenden Chinesen eine ernsthafte Bemühung zu finden, den Konfuzianismus und auch manche Erben des Universismus wieder zu beleben (New Asia College in Hongkong z. B.), obwohl in den letzten Jahrzehnten die gebildete Schicht Chinas die Vergangenheit nicht gerade sehr geschätzt hat. Das Thema ist also auch von aktueller Bedeutung. Daß es sich dabei um einen be-

deutenden Beitrag zur Religionswissenschaft handelt, liegt auf der Hand. Die große Gelehrsamkeit und fesselnd schildernde Art machen die Lektüre zu einer guten Einleitung in die chinesische Gedankenwelt.

Auch für eine echte Verchristlichung der chinesischen Spiritualität bietet das Buch wertvolle Ansätze, vor allem die vom Autor in seinem Heft: *Über eine Grundidee der chinesischen Kultur*, und auch hier immer wieder betonte Verhaltensweise des „Entsprechens“ der kosmischen Ordnung gegenüber. Wenn diese Verhaltensweise auf den Schöpfer des Kosmos hingeeordnet wird, dann bedeutet sie nichts anderes als: „Dein Wille geschehe“. Übrigens steht die Haltung des Entsprechens nicht im Gegensatz zu einer Haltung des Kampfes. Der Kampf ist nicht Zweck an sich. Man muß kämpfen, um der Ordnung der Natur oder besser dem Schöpfer der Natur zu entsprechen. In dieser Hinsicht großartig ist das Zitat von KONFUZIUS über die Symbolik des Wassers (43). Auch die Einsicht, daß der altchinesische Mensch sich als Teil einer Sippongemeinschaft fühlt, und daß dieses Gemeinschaftsgefühl durchaus religiöser Natur war, ist sehr lehrreich. Das *Corpus mysticum* bietet sich hier als eine auf Gott hingeeordnete Gemeinschaft, wo sich das Individuum geborgen fühlt und sich vollwertig entfalten kann, im Gegensatz zum Kommunismus, der eine anonyme und seelenlose Massengesellschaft anstrebt.

Gegenüber einigen Personen würde man mehr *fair play* wünschen, so gegenüber HO CHIU-YÜAN, NEEDHAM, RICHARD WILHELM. Übrigens spürt man das ganze Buch hindurch den Mangel der chinesischen Schriftzeichen. Am deutlichsten wird dieser Fehler, wenn man auf Seite 42 folgendes liest: „Der Lebendigkeit und Tiefe dieses Bewußtseins entspricht denn auch ein reicher Wortschatz wie *jang, wu wei, shun, ying, tui, shu, lei, yu tse, yüan* (MATTHEWS 7741), *ho, yin usw.*“ (42)

Ohne Erklärung ist es unmöglich, alles das zu verstehen. Die Schwierigkeit im Druck ist in Wirklichkeit sehr gering. Man braucht nur einige Seiten mit chinesischen Schriftzeichen und deutscher Umschrift von einem Chinesen oder Japaner abschreiben, daraus ein Klischee machen und dies als Anhang drucken zu lassen Königstein/Ts.

Dr. Th. Hang

SUZUKI, DAISSETZ: *Die große Befreiung*, Einführung in den Zen-Buddhismus mit einem Geleitwort von C. G. Jung. 4. Auflage, Rascher-Verlag/Zürich und Stuttgart, 1958. 190 S.

Die Einführung SUZUKIS in den Zen-Buddhismus ist schon seit langem eines der klassischen Werke auf diesem Gebiet geworden. Daß dies die 4. Auflage in deutscher Übersetzung ist, bezeugt das Interesse im gesamten deutschsprachigen Raum.

Welchen Wert der Zen-Buddhismus immer hat, es ist herzerfrischend, daß seit einhalb Jahrtausenden sowohl in China, dem Heimatland des Zen-Buddhismus (C. G. JUNG nennt ihn „eine der wunderbarsten Blüten des chinesischen Geistes“), als auch in Japan und in anderen ostasiatischen Ländern von so vielen Menschen eine solche Methodik zur Vollkommenheit kultiviert worden ist. In der Tat ist der Zen-Buddhismus keine Philosophie. Er verabscheut alle abstrusen, aus Indien stammenden Theorien. Wenn man das *Yü-lu* im chinesischen Text liest, z. B. die Gespräche vom sechsten Patriarchen HUI-NENG, muß man sich fragen, was für ein wesentlicher Unterschied eigentlich zwischen seiner und der konfuzianistischen Lehre besteht. Vom üblichen Buddhismus ist überhaupt keine

Spur in ihm. Der anti-rationalistische Geist des Zen-Buddhismus liegt übrigens dem Verlangen nach „Namenlosigkeit“ von *Tao-te-king* nahe. Jedenfalls hebt der Zen-Buddhismus einen wichtigen Aspekt der Religiosität hervor: das innere Auskosten, das der engherzige Blick des logischen Verstandes oft hindert. Trotzdem ist der richtige Gebrauch der *ratio* wohl auch für einen Zen-Buddhisten in seinem Alltag nötig. Eine völlige Unabhängigkeit der Wahrheit gegenüber (Ja und Nein) ist nicht möglich. Übrigens, ohne zu wissen hat der Zen-Buddhismus seine eigene Weltanschauung entwickelt, die eigentlich mit dem Zustand der „Erleuchtung“ nicht unbedingt verbunden ist. Mit diesen Reserven könnten die Erfahrungen des Zen-Buddhismus für die Kirche in China und im ganzen Ostasien fruchtbar sein.

Wenn wir an einer Kleinigkeit Kritik üben dürfen, ist es schwer verständlich, warum SUZUKI alle chinesischen Personennamen restlos ins Japanische umgewandelt hat. Es wäre nicht schlimm, wenn man nur die abweichenden Aussprachen genommen hätte, wie z. B. *Doko* statt *Taokwang* (76), *Yeno* statt Hui-neng (64) gebraucht sind. Wenn man aber statt *Pai-chang* — *Hyakujo* (72), statt *Huang Shan-ku* — *Kozankoku* (128) sagt, so bleibt von den ursprünglichen chinesischen Namen nichts übrig.

Königstein/Ts.

Dr. Th. Hang

UXKULL, WOLDEMAR VON: *Die Eleusinischen Mysterien*. Versuch einer Rekonstruktion, mit einem Vorwort von Alexander von Bernus. Avalun-Verlag / Büdingen-Gettenbach (1957). 75 S. L. DM 8,50

Der Vf. († 1945) versuchte hier, die Eleusinischen Mysterien zu konstruieren und tiefer zu deuten. Ich glaube mit ihm, daß gewisse verstandesmäßig-rationalistische Deutungen oberflächlich und vordergründig sind. Es steckt mehr dahinter. Freilich vermag auch U. das eigentliche Geheimnis nicht zu enthüllen. Wir wissen nicht, was im Geheimkult zu Eleusis vor sich ging, was hier als Höchstes und Tiefstes den Mysteren geboten wurde, was sie in tiefster Seele ergriff, in jenem Kult, dem erst Theodosius ein Ende bereitet hat.

Thomas Ohm

*whel* VERENO, M.: *Mythisches Wissen und Offenbarung*. Münster 1958, 110 S.

Vf. unternimmt den Versuch, ein eminent wichtiges Thema aus der Sicht des katholischen Dogmas zu bearbeiten: den Mythos. Die Vielfalt der Fragestellungen kann in seinen Erörterungen nur anklingen, wie Vf. selbst andeutet. Mit großer Belesenheit werden die religionsgeschichtlichen Phänomene herangezogen, ja, man vernimmt deutlich die Absicht, dem Mythos — welchen strittigen Begriff V. auf die nichtchristlichen Religionen überhaupt bezieht (vgl. 15—21) — mit einer *benigna interpretatio* zu begegnen. So sehr wir das Ziel dieser Untersuchung gutheißen und als Frage mitempfinden, kann doch die Kritik nicht verschweigen, daß manches zu leicht gemacht wird. Die Verwendung der theologischen Begriffe entbehrt mitunter der Klarheit und Unterscheidungskraft. So kann man nicht ohne weiteres *pneumatikós* und *guru* in einem Atemzug nennen (vgl. 18). Problematisch bleibt insbesondere, was Vf. zum Begriff der Uroffenbarung schreibt. Er spricht von dem „authentischen Inhalt“ der Uroffenbarung (23). Dagegen ist darauf hinzuweisen, daß dieser authentische Inhalt durchaus unbekannt ist; denn weder aus den biblischen Zeugnissen (Gen 1—11) noch aus der theologischen Tradition konnte über den Inhalt dieses Begriffs bislang

Authentisches ausgemacht werden. Uns will scheinen, als verstünde V. die Uroffenbarung allzu sehr aus einer „christologischen Engführung“, wenn er formuliert: „Die Uroffenbarung ist auf die Offenbarung des Wortes im Fleisch hin angelegt. In der zu Anfang der Menschheit von Gott ergangenen Kundgebung (Was heißt das?, Anm.) ist der ganze Heilsplan enthalten; indem sie gegeben wurde, war das Mysterium der Inkarnation schon mitgesetzt; anders als im Hinblick auf den Christus, ihre zusammenfassende Mitte, hätte sie als das, was sie war und ist, gar nicht gegeben werden können. So ist hier die Inkarnation das ‘Erste’ und die Uroffenbarung das ‘Zweite’“ (13). Verkennen diese Überlegungen nicht doch die Geschichtlichkeit des Handelns Gottes am Menschen? Jedenfalls stellen sie Probleme, die noch längst nicht geklärt sind. Aber in diesem Aufwerfen der Probleme liegt zweifellos der besondere Wert dieses anspruchsvollen Büchleins, in dem gedacht wird und der Leser zum Denken gezwungen wird, mag dieses Mitdenken manchmal auch durch dunkle Formulierungen und aphoristische Assoziationen unnötig erschwert werden. Was bedeutet z. B. der Satz: „Die ‘Vergottung’ ist nicht Ichaufblähung, sondern verwirklicht sich im Maß der Reduktion des ‘Ich’“ (22)? Das könnte einfacher und klarer gesagt werden. Weiter sei noch gefragt, ob die folgenden Ausführungen der Lehre und Problematik des Buddhismus gerecht werden oder ob sie — vom Christlichen her freilich mit gewissem Recht — inadäquate Maßstäbe an ihn anlegen: „Vom Christentum her mag man dem Buddha zum ‘Vorwurf’ machen, daß er nicht zwischen dem phänomenalen irdischen Dasein als solchem und der Sünde, d. h. also den Folgen der Erbsünde, zu unterscheiden wußte. Aber können wir dies von ihm lernen, wozu brauchten wir Jesus? Oder, tiefer gefaßt: Hätte der Buddha die Trennung des natürlich-geschöpflichen Daseins von der Erbsünde im Denken vollziehen und damit das menschliche Denken aus den Fesseln der Sünde erlösen können — was wäre dann das Werk Jenes gewesen, dem wir täglich danken, daß Er uns von der Sünde erlöst hat?“ (72) — Auch manche Ausführungen über Maria sind wenigstens fraglich. Vf. schreibt: „Sie ist für uns das wahre Vorbild der vollkommen reinen Natur. An ihr offenbart es sich, wie von der Geschichtlichkeit Jesu her alle Wirklichkeit in Wahrheit geschichtlich ist... In ihr ist das Ziel allen mythischen Strebens — die Wiederherstellung der gestörten Natur, das vollkommene Innewerden der göttlichen Wahrheit in einem gänzlich ungetrübten Bewußtsein — restlos erfüllt und zugleich unendlich überboten... Um ihretwillen kann die naturhafte Religion nicht verworfen sein, sondern ist in den Taufbefehl, der an die Kirche erging, einbezogen. Maria ist die katholische Antwort auf alle ‘Entmythologisierung’ (was bedeutet das? Anm.). Sie ist als Vorbild und leibhaft-personaler Inbegriff der Kirche zugleich der Inbegriff der Taufe des Mythos.“ (79 f) Das meiste, was hier über Maria gesagt wird, muß m. E. von Jesus ausgesagt werden; Christsein heißt doch ursprünglich Nachahmung bzw. Nachfolge Christi, nicht Mariä, die selbst Jesus folgt. Folgt Maria aber Jesus, dann ist die Nachfolge Jesu das Spezifische des Christen (nicht: des Marianisten!). Die am Schluß des Buches aufgestellten Desiderate für heutiges christliches Denken angesichts des Mythos und der Technik (81—98) verdienen allgemeine Beachtung und zeugen von kritischem Sehvermögen (vgl. bes. 97 f). Sie sind geistvoll und anregend wie das ganze Buch.

München

*Heinz Robert Schlette*

WORMS, E. A., S.A.C.: Australian Mythological Terms: Their Etymology and Dispersion. In: *Anthropos* 52, 1957, 732—768.

P. WORMS, jahrzehntelang als Missionar in Australien tätig, ist es geglückt, das Vertrauen der Eingeborenen zu gewinnen. Er ist dadurch imstande, auch über Esoterisches in Kult und Sprache zu berichten. Auf letzteres bezieht sich die vorliegende Untersuchung. Hauptsächlich berichtet er auf Grund eigenen Aufenthaltes in Kimberley, sodann eigener Reisen auch zu entfernteren Stämmen und endlich einschlägiger Berichte mehrerer Mitarbeiter. Die Schwierigkeit der Arbeit war nicht nur darin begründet, daß die Sprache weithin esoterisch ist, sondern auch darin, die Feinheiten der Aussprache wahrzunehmen und mit unseren Lautzeichen wiederzugeben.

Der weitaus größere Teil aller Ausdrücke bezeichnet in der Grundbedeutung „Verstorbener“, „Weißer Mann“, „Geist“, wobei Weißer Mann mit Verstorbenem und Geist äquivalent ist. Die Ausdrücke werden, nach Wurzeln oder Stämmen geordnet, alphabetisch dargestellt. Sie lassen, insgesamt, die metaphysische Einheit des herrschenden Glaubens der Eingeborenen an die universale Mitwirkung der Geister erkennen, ebenso auch die Durchdringung des täglichen Lebens durch diesen machtvollen religiösen Glauben.

Das wichtigste Ergebnis ist, daß die Eingeborenen von der wirklichen Ubiquität der Geister der Verstorbenen und von dem ewigen Einfluß der Geister auf Menschen und Dinge überzeugt sind. Dem schließen sich einige andere Ergebnisse an, welche Ungenaueres näher bestimmen oder Falsches richtigstellen. Dazu gehört etwa, daß ein intensiver Sprachtausch zwischen den Stämmen stattgefunden hat und ein Einfluß von Hinterindien und den Sunda-Inseln her, wenn überhaupt vorhanden, dann sehr gering ist.

Mehrfach gebraucht Vf., um die Auffassung der Eingeborenen unserer Denkweise nahezubringen, die Ausdrücke „außernatürlich“, „übernatürlich“. Schon das zeigt, wie sehr für die Eingeborenen Natur und Geist, Welt und Überwelt zugleich da sind und einander durchdringen, wenn die Eingeborenen auch nicht imstande sind, sie zu definieren und die gegenseitigen Grenzen zu bestimmen.

In ihrer Sorgfalt und Nüchternheit ist die Arbeit vorbildlich.

Münster

Antweiler

## VERSCHIEDENES

HEINRICH, MAURUS, OFM: *Theologia fundamentalis*. Editio altera. Tokyo 1958. Studium Biblicum Franciscanum. 554 S.

Nach Präliminarien über die Religion und Prolegomena über die heilige Theologie handelt diese Fundamentaltheologie über die geoffenbarte Religion, die christliche Religion, die katholische Religion und die Funktion der Kirche hinsichtlich der christlichen Offenbarung. Den Abschluß bilden ein conspectus terminorum (japanisch, lateinisch, chinesisches) und Indices.

Im Unterschied zur 1. Auflage ist für wichtigere Lehren die Form der Thesen gewählt. Die Einteilung ist die gewohnte. Etwas Eigenes aber ist die starke Berücksichtigung des Apostolates oder der Mission, die als wesentliche Aufgabe der Kirche erscheint (235 ff.; 269 ff.), und erst recht die Rücksichtnahme auf die missionarische Situation, speziell jene im fernen Osten. Hier liegt wohl die

00 x  
eigentliche Bedeutung und das Wegweisende dieses Buches. Östliche Autoren und Weise werden ausgiebig herangezogen, wenn auch Autoren wie Kitaro Nishida, Junyu Kitayama, Radhakrishnan, Bhai Manilal C. Parekh (*A Hindu's Portrait of Jesus Christ*. 1953) und Akhilananda (*Hindu View of Christ*. 1949) fehlen und auf Angriffe heutiger Asiaten auf das Christentum und die katholische Kirche, etwa auf die Heiligkeit der Kirche (vgl. mein Büchlein: *Asiens Kritik am abendländischen Christentum*) weniger oder gar nicht eingegangen wird. In dieser Hinsicht könnte das Buch in nützlicher Weise ergänzt werden.

Über Einzelheiten gehe ich hinweg. Nur einige Bemerkungen! Der Magismus ist wohl nicht eine Form der Religion (S. 3), sondern ihr Widerpart. Zu S. 4 hätte ich die Frage, welches denn die ethnologisch ältesten Völker sind. Statt Muhammedanismus (26) würde besser das Wort Islam und statt Mohammedaner Moslem gewählt. Mohammed spielt im Islam nicht die Rolle wie Christus im Christentum. Deswegen sollte seine Religion nicht nach ihm selbst benannt werden, zumal die Moslem den Ausdruck Muhammedanismus und Mohammedaner nicht kennen bzw. nicht lieben. Ist es wahr, daß „in Mahayana potius agitur de mythologia“ (26)? Hat es nicht auch eine tief sinnige Philosophie? Das Hinayana ist nicht nur in Ceylon (109), sondern auch in Hinterindien verbreitet. Ist der Zen-Buddhismus wirklich aus dem Tantrismus entstanden (109)? Zu S. 202: Auch der Buddha muß gesund gewesen sein, da er so lange gelebt und gewirkt hat.

Alles in allem begrüßen wir diese Fundamentaltheologie ebenso wie die Dogmatik des gleichen Autors. Hier ist ein wichtiger Fortschritt erzielt und ein Buch geschaffen worden, welches der heutigen Universalität der Kirche und ihrer Missionsaufgabe gerechter wird als alle bisher üblichen Lehrbücher der Fundamentaltheologie, hier ein Buch, das noch ausgebaut und vollkommener gemacht zu werden verdient.

Thomas Ohm

*Großer Herder Atlas*. Herausgegeben von Prof. Dr. Carl Troll. Verlag Herder/Freiburg i. B. 1958. XIV u. 792 S. 202 Karten und 32 Kunstdrucktafeln mit zahlreichen Illustrationen und Tabellen. DM 122,—; Halbleder 132,—; Halbfanz 137,—.

Ein Atlas, der in jeder Beziehung hervorragend und up to date ist. Neuartige Karten sind hier vereint mit Illustrationen und Artikeln über die Welt, die Erde, die Kontinente und die Länder. Dazu ein Register mit 80 000 Namen! So vermag sich jeder vorzüglich über unsere Welt und unsere Erde zu orientieren. Man kann Prof. Troll und seinen Mitarbeitern zu dieser großen Leistung nur gratulieren.

Aber was uns hier angeht, ist die Brauchbarkeit und der Wert des Atlases für die Missionare und Missiologen. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß es keinen Atlas gibt, der einem besser helfen könnte, sich über die „Missionsländer“ zu unterrichten, als dieser. Über alles und jedes finden die Missionare und Missiologen hier das Notwendige, über die Erdformen, das Klima, die Fauna, die Vegetation, die Wirtschaft, die völkische Gliederung etc. Desgleichen über die Völker, die Religionen und die Missionen. Über die Völker, welche die Erde bewohnen, geben die völkerkundlichen Karten von Asien (145), Afrika (185) und Südamerika (221) Aufschluß. Was die Sprachenkarten anbelangt (19; 29), so sei zu Karte 29 bemerkt, daß in Südafrika nach amtlichen Verlautbarungen mehr Afrikaans als Englisch gesprochen wird. Die roten Striche (Englisch) bei Korea

und Japan sind wohl eine Übertreibung. So viel Englisch wird in Korea und Japan nicht gesprochen. Religions- und konfessionskundliche Karten werden geboten von der Erde (20), Europa (43) Deutschland (73) und der Schweiz (96). Dazu kommt die Karte von der „Ausbreitung des Islam“ (148), wobei ich bemerken möchte, daß es sich vielleicht empfiehlt, nicht das eine Mal von Mohammedanern und das andere Mal von Moslem zu sprechen. Der beste Ausdruck ist Moslem. Bei etwaiger Neuauflage ließe sich vielleicht einiges noch verbessern. Auf Karte 20 ist schwer zwischen dem Gebiete des Hīnayāna und dem des Māhāyāna zu unterscheiden. Nach der gleichen Karte sieht es so aus, als ob in Malaya die Moslem vorherrschten. In Singapur sind sie aber in der Minderheit und auf der übrigen Halbinsel kaum zahlreicher als die Chinesen, die anderen Religionen als dem Islam anhängen. Gerade diese Karte ist in vielem problematisch (Religionsverhältnisse in Korea, Konfuzianismus in China). Auf Karte 43 ist die Etikettierung „Naturreligion“ nicht exakt. Besser wäre „Stammesreligion“. Am meisten begrüßen wir die missionshistorische Karte: Christianisierung Europas und Weltmission der katholischen Kirche (21). Auch die Karte „Südamerika, Kolonisations- und Entdeckungsgeschichte“ gehört hierher (Missionsstaaten).

Sehr willkommen wird vielen die von Fachleuten stammende Länderkunde (rund 300 Seiten) sein, besonders die Ausführungen über die Erdteile und die Länder mit ihren Angaben über die Religionen. Freilich sind hier Fehler unterlaufen und bleiben hier Lücken, was jeder nur zu gut versteht, der sich eingehend mit diesen Dingen beschäftigt hat. Die Eingeborenen von Belgisch-Kongo sollte man nicht als Fetischisten bezeichnen (318). Wenn für China die Zahl der Buddhisten auf ca. 150 Mill. geschätzt wird und die der Taoisten auf rund 30 Millionen (338), so weiß ich nicht, woher diese Zahlen stammen und wie man sie begründen will. Bei Vietnam (381) müßte auch von Konfuzianern die Rede sein. Bei den Angaben über die Christen in Japan (400) kommen die Protestanten zu schlecht weg. Bei Korea (416) könnte man genau so gut von Hanalim-Verehrung wie von Schamanismus sprechen. Die Bezeichnung Animisten auf S. 442 ist kaum korrekt. Bei den Philippinen fehlen Angaben über die „Heiden“ (463).

Thomas Ohm

*Lexikon für Theologie und Kirche.* 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von J. Höfer/Rom und K. Rahner/Innsbruck. Band II: Barontus bis Cölestiner. XVI Seiten und 1256 Spalten, mit 9 Karten und 89 Abbildungen auf 24 Tafeln. Geb. 77,— DM.

Der 2. Band der Neubearbeitung des altbewährten katholischen Kirchenlexikons weist weiterhin all die Charakteristiken auf, die als Vorzüge bereits in der Besprechung des 1. Bandes in der ZMR hervorgehoben worden sind. So können sich die folgenden Hinweise auf einige wenige Artikel beschränken, um so mehr als an rein religions- und missionskundlichen Stichwörtern dieser Band weniger reich erscheint als sein Vorgänger.

Genannt seien vor allem die Ausführungen von REGAMEY über den *Brahmanismus* sowie über *Buddha* und den *Buddhismus* (über des letzteren Spielarten in China und in Japan referieren zwei weitere Fachgelehrte). Der Beitrag über *China* ist gleichfalls gut aufgegliedert, wobei mit Recht Abstand genommen worden ist von detaillierten Statistiken über die derzeitige kirchliche Organisation des riesigen Gebietes, wie solche noch im alten Bande geboten wurden (1929 bereits an die 100 Sprengel); die zahllosen Namen der Distrikte können

ja der Allgemeinheit nichts bedeuten, und allzu eingehende statistische Angaben sind jeweils gleich wieder überholt (1950 bereits über 140 unabhängige Missionsgebiete), ganz abgesehen von der derzeitigen Unmöglichkeit einer halbwegs zuverlässigen Berichterstattung. Erleichtert wurde dafür die geographisch-territoriale Orientierung durch eine vorzügliche Karte. Eine solche findet sich auch schon in diesem 2. Bande zur kirchlichen Einteilung des gesamten indischen Subkontinentes, dem Artikel über *Birma* beigegeben (das vielleicht besser *Burma* geschrieben würde). Die neue kirchlich-missionarische Lage in Rotchina seit 1950 ist kurz skizziert, wenn auch die neueste Entwicklung (Anbahnung eines Schismas durch mehr oder weniger erzwungene Konsekrierungen von bereits 14 einheimischen „romfreien“ Bischöfen) noch nicht verzeichnet werden konnte.

Als Kuriosum nur sei vermerkt, daß die Bemerkung zum Artikel über *Bart* und *Bartragen der Kleriker*: „In Missionsgegenden ist der Bart meist üblich“ (Spalte 5) längst überholt erscheint. Es dürften unter den über 1300 ausländischen Missionaren Japans und Koreas vielleicht keine 20 Barträger mehr zu finden sein.

Weiter sei hingewiesen auf den religionskundlichen Beitrag: *Bild* (neu hinzugekommen gegenüber der früheren Auflage), ferner die Artikel über *Bußdisziplin* und *Bußsakrament* (gegen früher besser gegliedert und teilweise um missionskundliche Ausblicke erweitert), desgleichen die Beiträge zu *Beschneidung*, *Besessenheit* und *Beschwörung*, in denen ebenfalls missionskundliche Hinweise häufiger erscheinen als in der alten Bearbeitung.

Die Stärke des vorliegenden Bandes aber liegt ohne Zweifel in der überraschend eingehenden Information über alle biblischen Fragenkomplexe, die irgendwie über das engste Fachinteresse der Theologen und Exegeten hinaus auf die Anteilnahme unserer bibelstudienfreudigen Gegenwart rechnen können oder solches Interesse erst wecken wollen. So wird auch in dieser Form ersichtlich, wie sehr die theologischen Forschungsbemühungen der letzten 30 Jahre sich gerade um biblische Problemkreise bewegt haben und wie sie auf diesem Felde offenkundig ihre reichsten Früchte haben einheimen dürfen.

Als Beleg sei hier nur auf einige wenige Beiträge hingewiesen, deren Stichwörter im alten Lexikon entweder überhaupt noch fehlten oder die nunmehr eine durchgehende Neubearbeitung und Ausweitung erfahren haben. Zu den ersteren zählen Artikel über *Basileia*, *Bittgebet*, *Biblische Ethik* (von R. SCHNAKENBURG) oder über *Bibelkommentare* (von J. SCHMID); zu letzteren die Beiträge über *Bibelkritik* (gleichfalls von J. SCHMID; trotz der gedrängten Kürze dem Referenten von besonderem Gewicht erscheinend), desgleichen die Bildbeilagen zu *Bibelhandschriften* (13 Abb. gegenüber nur 2 in der alten Aufl.), die Beiträge zu *Bibelübersetzungen* (35 Spalten, gegen 14 Fachgelehrte zeichnen ihre einzelnen Angaben; selbst japanische und chinesische Übersetzungen finden sich vermerkt), über *Biblische Theologie* (13 Spalten gegenüber 2 in der Auflage von 1930) u. a.

Nicht fehlen dürfte in dieser notwendig durchaus unvollständigen Anzeige auch ein Hinweis auf K. RAHNERS Artikel über *Christentum*, der in Gegenüberstellung zum gleichnamigen Beitrag von früher (von A. RADEMACHER) wohl am deutlichsten auch auf rein dogmatischem bzw. fundamentaltheologischem Gebiet den erzielten Fortschritt in der Fragestellung, d. h. im Aufhellen und Herausstellen der methodischen Grundgegebenheiten und Grundforderungen der letztvergangenen 2—3 Jahrzehnte aufweisen dürfte.

Auch die Beiträge über *Christliche Philosophie*, *Christozentrik*, *Christusmystik* (im alten Bande noch völlig fehlend) und *Christologie* (in der alten Auflage nur

eine halbe Spalte umfassend gegenüber 9 Spalten in der neuen) weisen auf eine gewisse Verlagerung und Zentrierung der dogmengeschichtlichen Forschung sowie dogmensystematischen Darstellung von mehr peripheren Materien weg zum Kern und Quellpunkt allen christlichen Heilsgeschehens und Heilsverständnisses.

Wir freuen uns auf jeden neuen Band und wünschen wiederum den Herausgebern und dem Verlag Glück und rasches Gelingen des großen Werkes.

Korea

O. Graf OSB

RÜDENBERG, WERNER: *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch*. 3. erweiterte, völlig neu bearbeitete Auflage von Hans O. H. Stange. 2. Lieferung (S. 193—384). Cram, de Gruyter & Co./Hamburg, 1958.

Aus gleichem Grund wie für die erste Lieferung können wir uns kein Urteil über das Werk erlauben. Erfreulicherweise sind in dieser Lieferung einige Städtenamen geläufig, wie z. B. *Nan-Tsch'ang* und *Ningpo*. Die Stadt *Lantschou* aber ist immer noch mit ihrem einstigen Namen *Landtschoufu* genannt.

Königstein/Ts.

Dr. Th. Hang

WEGENER, GÜNTHER S.: *6000 Jahre und ein Buch*. Oncken Verlag/Kassel 1958. 286 S.

Das zügig geschriebene populärwissenschaftliche Buch möchte die „abenteuerliche Geschichte“ der Bibel auf dem Hintergrund der Geschichte alter Kulturen, besonders des Volkes Israels, in einer „einigen großen Linie“ darstellen. Es ist in seiner ansprechenden Aufmachung, seiner Diktion und seinen z. T. guten Abbildungen und Skizzen etwa dem Buche: *Und die Bibel hat doch recht* an die Seite zu stellen. Vf. ist sich bewußt, daß eine solche Darstellung mit gewissen Vergrößerungen und Vereinfachungen verbunden ist. Er betont ausdrücklich, daß er kein theologisches Werk vorlegen möchte. Er vermeidet jedoch, abgesehen von einigen Ungenauigkeiten, im allgemeinen grobe Entstellungen. An manchen Stellen überraschen gute, theologisch ausgewogene Bemerkungen, die einer gängigen Volksmeinung energisch entgegentreten (64 f, 126 ff, 139). Problematisch aber sind nicht nur die im Stil eines sensationellen Unterhaltungsbuches gebrachten Kapitelüberschriften, saloppe Bemerkungen und allzu billige Wendungen. Der Haupteinwand gegenüber vorliegendem Buch betrifft die dabei vorgenommenen Akzentuierungen und Auslassungen. Die Schwerpunkte liegen praktisch dort, wo der Stoff dramatisch darstellbar ist und schon in seiner Vorlage dramatische Züge trägt. Der breite, interessanten Details aus der Geschichte der Bibel gewährte Raum läßt doch fast völlig den Inhalt der Schrift vergessen. Der Rahmen der Bibel ist jedenfalls dem Werke wichtiger als das Selbstverständnis der Schrift. Daß die Bibel die Geschichte des Menschen unter Gott sein will, weiß der Vf. sehr wohl (S. 28, 270 u. a.). Aber die Schrift wird nicht von innen her zum Aufleuchten gebracht. Die große Zahl der berichteten Einzelheiten, Daten und Anekdoten läßt die Bibel nicht verstehen als das, was sie ist: die Geschichte Gottes mit den Menschen. Die Erzväter- und Königsgeschichten werden theologisch überhaupt nicht oder kaum durchdacht, die Aussagen über das N. T. beschränken sich fast ausschließlich auf historische Einleitungsfragen. Wenn schon die Schrift selbst nie zur Sprache kommt, sondern ihre Aussagen nur indirekt zur Darstellung gebracht werden, so hätte das etwa so geschehen können wie es C. H. DODD meisterhaft in seinem in der Fontana-Reihe herausgekommenen Buche über Paulus: *The Meaning of Paul for Today* (1958) getan hat.

Von missionstheologischem Interesse sind nur einige Bemerkungen über die frühen Druckversuche in China (143 ff), die Entwicklung der „Ausbreitungsgesellschaften“ für die Bibel in fremden Sprachen (180 ff) mit einigen Schriftproben aus Missionsbibeln. Hingewiesen wird dabei auf die Schwierigkeit der Übersetzung der Schrift in fremde Sprachen und Kulturen. Doch wird auch hier das eigentliche theologische Problem der Schriftübersetzung nicht angegangen. Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang auf die im allgemeinen zu wenig bekannten Arbeiten in der von den *United Bible Societies* nun schon in Vol. IX herausgegebenen Zeitschrift: *The Bible Translator*.

Dillingen/D.

E. Neuhäusler

#### 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.

DANIEL-ROPS, *Geheimnis des Geistes. Gedanken aus fünfzehn Lebensjahren.* Paul Pattloch Verlag/Aschaffenburg (1958). S. 167.

FABER, ROMAN: *Der Vatikan. Eine Einführung in seine Geschichte und Gegenwart.* Mercator Verlag/München (1958). S. 111, Ln DM 8,80.

LAURENTIN, RENE: *Kurzer Traktat der Marianischen Theologie.* Übersetzung aus dem Französischen von Georg Enghardt, Pustet/Regensburg (1959). S. 216, kart. DM 9,50. Ln DM 12,—.

LE TROCQUER, RENE: *Was bist Du, Mensch? Christliche Lehre vom Menschen.* (Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, hrsg. von Joh. Hirschmann SJ. 1. Reihe: Was ist der Mensch? 1. Bd). Pattloch Verlag/Aschaffenburg (1958). S. 138, kart. DM 3,80.

SULLIVAN, JOHN F.: *Die äußeren Formen der katholischen Kirche. Ein Handbuch für jeden Katholiken.* Völlig neu bearb. von John C. O'Leary, Pattloch/Aschaffenburg (1958). S. 483. DM 18,50.

TRESE, LEO J.: *Die Wahrheit gehört uns. Warum sind wir katholisch?* Pattloch/Aschaffenburg (1958). S. 159.

WOLF, ALOIS: *Christliche Literatur des Mittelalters.* (Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, hrsg. von Joh. Hirschmann SJ. XIV. Reihe: Die Christliche Literatur, 2. Bd). Pattloch/Aschaffenburg (1958). S. 169, kart. DM 3,80.

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Hefes:* P. ANGELUS ASCHOFF OFM, Ph.D., St. Joseph Friary, 28-4, Mikawadai-machi, Minato-ku, Tokyo/Japan. — CH. BOSWARD/Südafrika (über Redaktion). — P. AMBROS HAFNER OSB, Altstädten b. Oberstdorf (Allgäu). — Dr. SIEGBERT HUMMEL, Plohn über Auerbach (Vogtland). — P. GEORG LAUTENSCHLAGER CMM, Münster/Westf., Kapuzinerstraße 27—29. — Stud.theol. RUDOLF MÜLLER SJ, 4, Montée de Fourvière, Lyon (Rhône), Frankreich. — Dr. HELGA RUSCHE, Münster/Westf., Nordstraße 45. — P. HENRY VAN STRAELEN SVD, Nanzan-Universität, Nagoya, Japan. — P. THOMAS STRANSKY CSP (Washington), z. Zt. Münster/Westf., Kardinal-von-Galen-Ring 45. — P. KLEMENS MARIA VOGT OFM, Paderborn, Westernstraße 19. — Dr. P. BERNWARD WILLEKE OFM, Münster/Westf., Hörsterplatz 5. — P. VENANCIO WILLEKE OFM, Convento de Sto Antonio, Largo da Carioca, Rio de Janeiro/Brasilien.

# VON DER KULTISCHEN PRACHT UND EINFACHHEIT IN DER MISSION

von Thomas Ohm

## 1

Rabīndranāth Thākūr hat gemeint: „Ein Mensch von starker Religiosität verehrt seine Gottheit nicht nur mit aller Andacht, sondern sein religiöses Gefühl verlangt nach Ausdruck in der Pracht des Tempels und in dem reichen Zeremoniell des Gottesdienstes“<sup>1</sup>. Das ist durchaus richtig. Die meisten religiösen Menschen wollen und brauchen im Kult Erhebung über den gewöhnlichen Alltag und Verklärung des Lebens, und in diesem Sinn Pracht und sogar Prunk, brauchen etwas, das sich nicht nur an den Verstand und das Herz wendet, sondern auch an die Augen und die Ohren.

So die Bewohner des Westens. Wir lassen uns gern anziehen und beeindruckt von der Größe und Pracht St. Peters in Rom und des Domes in Köln. Wir machen Reisen, um feierliche Gottesdienste in Rom, Maria Laach, auf Katholikentagen und bei eucharistischen Kongressen mitzufeiern. Wir freuen uns, wenn die Orgeln brausen und mächtige Chöre singen, wenn am Altar viele Kerzen brennen und Blumen blühen, wenn in den heiligen Gewändern und Gegenständen Pracht entfaltet wird. Wir lieben es, wenn eine ganze Armee von Dienern am Altar aufzieht, wenn große Worte und Gebärden gemacht werden, wenn mit allen Mitteln moderner Technik das Sehbare angestrahlt und ausgeleuchtet wird und die Stimmen überhöht und verstärkt werden. Wir werden geradezu bewegt, wenn Tausende und Hunderttausende gemeinsam das Credo oder das Te Deum singen. Unser Volk fühlt sich gehoben, getröstet und ermutigt, wenn der Gottesdienst „feierlich“ ist. Es braucht und will *majestas* und Vorgaben der *solemnia* der ewigen Stadt.

In den Missionen ist das nicht anders. Unsere katholischen Neger haben feierliche Gottesdienste ungemein gern. Ebenso unsere indischen Glaubensbrüder. Vor Jahren habe ich in Südindien einer großen nächtlichen Prozession zugeschaut, bei der Tausende von elektrischen Lichtern und Gaslampen brannten und ununterbrochen Raketen zum Himmel zischten. Die gotische Kirche strahlte bis hinauf zur Kreuzblume im Lichte unzähliger elektrischer Lichter. Hin und wieder begegnete man in den Straßen brennenden Büschen. Die Nacht war zum Tage geworden<sup>2</sup>. Lanzo

<sup>1</sup> R. TAGORE: *Lebensweisheit*. München 1921, 12

<sup>2</sup> TH. OHM: *Indien und Gott*. Salzburg (1932), 84 f

del Vasto wohnte in Indien an Ostern einem Hochamt bei, „das eine Apotheose von elektrischen Glühbirnen zwischen künstlichen Blumen und Madonnen aus Gips“ war<sup>3</sup>.

2

Aber es gibt „Stille im Lande“, denen Pracht und Prunk im Kult wenig bedeuten und wenig imponieren, gibt sogar solche, die sich durch Prunk und Pracht beschwert, bedrückt und abgestoßen fühlen, solche, die selbst ihre Feste und Feiern in schlichter Weise halten. In Gottes Nähe bringe nur Einfachheit und Schlichtheit, nicht Prunk und Pracht. Diese Leute lieben intime Räume, milde Farben, sparsame Linien, strenge Formen, wenig Schmuck, wenig Worte und auch wenig Klänge. Einige Worte schon bringen bei ihnen die Seele in Bewegung. Die Gebärde eines einzigen Fingers vermag unbegrenzte Gemütsbewegungen auszudrücken und zu bewirken. Es braucht nicht viel zur Mitteilung von Seele zu Seele und erst recht nicht zum Zwiegespräch zwischen dem Menschen und seinem Gott. Es bedarf auch keiner rauschenden Feste. Denn das Leben ist „ein ständiges Fest“<sup>4</sup>. In jedem Augenblick und in jeder Situation erlebt man die Ewigkeit.

An Menschen dieser Art hat es bei den Christen zu keiner Zeit gefehlt. Alle Religionen haben einfach angefangen. Pracht und Prunk sind erst im Laufe der Zeit gekommen. Auch bei den Christen ist es so gewesen. Ursprünglich war alles ungemein einfach und schlicht. Man denke an das Abendmahl in Jerusalem und das Beten und Brotbrechen der ersten Christen, denke auch an die „Hauskirchen“ und den Gottesdienst in ihnen. Noch in den Gründungen des heiligen Benedikt ist alles sehr einfach gewesen. Aber mit der Zeit sind dann doch feierliche Gottesdienste gekommen. Die menschliche Natur drängte hin auf sie. Desgleichen der Eifer für die Ehre Gottes. Aber das Pendel hat auch immer wieder zurückgeschwungen. Auf Cluny folgte Citeaux. Die Cisterzienser haben nur Gotteshäuser ohne Stolz und Überfluß, ohne kostbare Kunstwerte, Gefäße, Paramente, Teppiche, Gemälde, Lichter und dergleichen geduldet. Auch andere haben in diese Richtung gedrängt. Man hat die Gefahr der Masse gefürchtet, nämlich die Gefahr der Veräußerlichung, der Hohlheit und auch der Vermessenheit. Erinnern wir uns der *devotio moderna*. In der *Imitatio Christi* geht es um das „interius simplicari“ und ist von äußeren Dingen kaum die Rede. Bewegungen und Richtungen wie die der Brüder vom gemeinsamen Leben haben offenbar nicht viel von rauschenden Feierlichkeiten gehalten. Der durch die Frömmigkeit der Brüder vom gemeinsamen Leben durch und durch geprägte Hadrian VI. war gegen den Prunk der römischen Renaissance. Auch bei unseren Mystikern haben Pracht und Prunk des Kultes nicht viel gegolten. Schließlich sind die Calvinisten und Reformierten gekommen. Jeder weiß, was

<sup>3</sup> LANZO DEL VASTO: *Pilgerfahrt zu den Quellen*. Düsseldorf (1951), 213

<sup>4</sup> JOHN C. H. WU: *Jenseits von Ost und West*. Mainz (1951), 123

sie von Bildern, Statuen und Paramenten hielten und wie sie mit ihnen verfahren, weiß, daß und wie sie dem Prunk des Gottesdienstes ein Ende bereiteten.

Heute haben wir in unseren Kirchen und Gottesdiensten immer noch Pracht. Aber es gibt eine Richtung, die Einfachheit will, sucht und wünscht. Schon weiß man, daß die Kirchen nicht mit Bildern und Statuen überfüllt sein sollen. Schon fühlt man, daß es gar nicht auf die Zahl der Kerzen und Blumen ankommt. Schon gibt es viele, die schlichter Choral schneller und leichter hinträgt zu Gott als die Musik des Barock.

Aber hier geht es um die Mission.

Beginnen wir mit den sogenannten Naturvölkern. In den Wäldern und Steppen, in denen sie wohnen, stehen keine Tempel und Kapellen mit Bildern und Statuen. Bei den Kulturen marschieren keine Scharen von Priestern und Dienern auf. Die Gebete könnten nicht einfacher sein, als sie sind. Wenn man die Gottheit findet, dann auf den Bergen oder in Hainen oder an Quellen oder auch in den Gestirnen. Was könnte einfacher sein als das Opfer, das die Wamwera auf dem Ilulu dem Achipanganya oder Schöpfer darbrachten<sup>5</sup>?

Aber auch in den Religionen der Kulturvölker herrscht oft die äußerste Schlichtheit. Die besten Vertreter des Konfuzianismus haben auf Einfachheit gehalten. „Das Außergewöhnliche an den Worten des Konfuzius ist, daß sie so gewöhnlich sind und darum der Durchschnittsmensch sie verstehen kann. Das große Problem für den Konfuzianer ist, gewöhnlich zu sein und dabei doch nicht mittelmäßig“, schreibt John C. H. Wu<sup>6</sup>. Also keine pathetischen Reden! Der Himmelstempel ist ausgedehnt, aber im Grunde sehr schlicht. Man strebt nicht in die Höhe, sondern bleibt an der Erde. Im Kulte hat man einmal die Zahl der Saiten auf den Instrumenten vermindert, diese also klangärmer gemacht und „bei der Begleitung des Gesanges durch Instrumente Melodientöne weggelassen“, „um nicht gefährliche Tiefen der Seele aufzurühren“. Durch Schlichtheit in diesen Dingen sollten die Tugenden, namentlich die Selbstbeherrschung, gefördert werden<sup>7</sup>. Wie Laotse bzw. das *Tao te king* die Einfachheit schätzten, dürfte bekannt sein. Weniger schon weiß man vom Chan-Buddhismus. Ein Meister dieser Richtung, Shuan Sah, wollte eben ein Predigt beginnen, als er eine Lerche hörte: „Was für eine wunderbare Predigt über die Wirklichkeit“, sagte er seinen Hörern und verschwand<sup>8</sup>. Der Patriarch Hui-neng lehnte Worte ab, zerriß die „heiligen“ Schriften und zerschlug die Buddhastatuen. Die Anschauung der reinen, unberührten Natur sollte seine Jünger zur tiefsten Einsicht führen und die Erweckung innerer Erlebnisse die Geheimlehre weitergeben.

<sup>5</sup> Vgl. TH. OHM: *Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium*. Köln und Opladen (1953), 54—60

<sup>6</sup> JOHN C. H. WU, a. a. O. 41

<sup>7</sup> LACKMANN: *Die Musik des Orients*. Breslau 1929, 1

<sup>8</sup> J. C. H. WU, a. a. O. 155

Dann die Japaner! Wenn ihnen etwas gemäß ist und vielleicht sogar gefällt, dann die Sparsamkeit in der Entfaltung von Pracht. Die höchsten Höhen der Kunst werden erreicht in der kunstlosen Kunst und die höchsten Leistungen der Dichtung im wortkargsten Gedicht. Die Andeutung wirkt stärker als die Ausdeutung. „Nicht der prachtvolle Kult des Tempeldienstes, nicht die Bauten und die Tausende von Buddhastatuen, sondern ein lichtscheuer, farbenfremder und schmaler Pfad blickt schweigsam auf zum Gipfel der ewigen Einsamkeit“<sup>9</sup>. In den Häusern lehnen die Japaner reichen Schmuck ab. „Kein Bild ziert die Wand, keine Decke den Tisch, kein Teppich die Matten des Bodens.“ Nur in der Wandnische hängt ein Bild. Darunter ein Blumengebilde oder einzelnes Kunstwerk. „Das ist alles.“<sup>9a</sup>

Und wie einfach ist nicht immer der Shinto in seinen „besten“ Zeiten gewesen, in den Schreinen, den Symbolen und den Kulturen! Wie einfach ist ferner nicht der aus den Meditationsübungen der Zenisten entstandene und immer mit ihm in Verbindung gebliebene Tee-tao oder Tee-Weg (*Cha-dō; cha-no-yu*), die Tee-Zeremonie<sup>10</sup>. Wer mitmacht, muß durch eine niedrige Tür eintreten und sich so verdemütigen. Dann findet er sich in einem kleinen Raum ohne überflüssige Gegenstände. Nur *ein* Bild! Nur *eine* Blume oder *ein* Blütenzweig! Alle Gegenstände sind streng ausgewählt. Das Licht ist gedämpft und die Atmosphäre gemildert. Die Gemeinde ist klein. Gesprochen wird sehr wenig. Seele spricht zu Seele. Im Schweigen und in der Stille kommt man der Natur und dem „Nichts“ oder dem Absoluten näher. „Alles scheinbar Großartige erscheint im Teeraum wie eine Barockfassade, und jedes sogenannte Grandiose an Werten und Tönen klingt neben der Tee-Handlung wie Marktgeschrei“<sup>11</sup>.

Wie einfach sind auch viele Gärten, die unter dem Einfluß des Zen-Geistes entstanden sind, — die Gärten der Muromachi-Zeit (14.—16. Jh.) und der Momogaya-Zeit, speziell die Teegärten. Hier ist Schlichtheit und Ruhe. Hier ladet alles zur Meditation ein.

Wie einfach ist ferner der Blumen-Weg (*ka dō*), welcher der Harmonie von Himmel und Erde dient. In einem Bäumchen, einer Blume findet man hier das Kerngesetz, die Harmonie der kosmischen Welt, und in nur drei Hauptlinien hat man „Erde, Mensch, Himmel“.

Wie einfach ist schließlich die Versenkung im Zen-Buddhismus! Nichts tun, nichts sprechen, nichts denken, nichts wollen, nichts fühlen heißt es hier. Mittel und Ziel ist die große Leere. Der alte und große Tempelbereich Myōchinji, in welchem der berühmte Philosoph Nishida Kitaro begraben liegt, „atmet schlichte Einfachheit. Gebäude und Landschaft

<sup>9</sup> JUNYU KITAYAMA: *West-östliche Begegnung*. Berlin 1942, 121

<sup>9a</sup> K. VON DÜRCKHEIM-MONTMARTIN: *Japan und die Kultur der Stille*. München-Planegg 1950, 65.

<sup>10</sup> Vgl. BERLINER: *Der Teekult in Japan*. Leipzig 1930. — K. OKAKURA: *Das Buch vom Tee*. Leipzig o. J.

<sup>11</sup> J. KITAYAMA, a. a. O. 123

entbehren besonderen Schmuckes, weder Kunstwerke noch Garten ziehen Besucher an“<sup>12</sup>.

Im indischen Aschram oder *āshrama*<sup>13</sup>, dessen Mitglieder gemeinsam und in äußerster Einfachheit leben, kommt ein ähnlicher Geist zum Ausdruck. Wie schlicht waren nicht die *āshramas* Gāndhīs und Rabīndranāth Thākurs (*Shantiniketan*) und die in ihnen gehaltenen Gottesdienste! Im *Wardha* versammelte Gāndhī seine Leute zum Gebete auf einer von einer Hecke umgebenen Sandfläche. Ungemein schlicht sind auch die Gottesdienste des Brāhmo-samāj.

Ganz allgemein läßt sich sagen, daß überall dort, wo die Kontemplation und Versenkung mehr bedeuten als das Bittgebet und Gebet überhaupt überall dort, wo man alle Hoffnung auf die stille, ruhige schweigende Betrachtung über den Sinn des Lebens oder auch auf das Hören von der Stimme des Himmels in der eigenen Seele setzt, auf das Sitzen in Betrachtung, auf Einfachheit gehalten wird. Ebenso und noch mehr dort, wo die Versenkung als das eigentliche oder sogar als das einzige Heilmittel gilt. Ähnliches ist zu sagen von den Religionen oder Richtungen, welche die *bhakti* betonen.

Endlich der Islam! Die Moscheen sind verhältnismäßig leer. Keine Bilder. Keine Statuen. Keine Orgeln. Keine prunkvollen Gewänder. Unsere Bilder sind für die Moslem „visuelle Idololatrie“, und unsere Musik ist für sie „auditive Idololatrie“. Der Kult, etwa derjenige am Freitag, ist einfach. Im besonderen ist hier auf den Kult der Nomaden hinzuweisen. Die Sedentariere haben ihre Moscheen. Aber die Nomaden brauchen solche nicht.

Wer um die Menschen und Völker dieser Art weiß, versteht, daß sie unsere Feierlichkeiten nicht begeistern. Viele Asiaten fassen nach Junyu Kitayama unsere Liturgie so auf, als wollten wir im Westen Gott hinter der kultischen Pracht verschwinden lassen<sup>14</sup>.

Menschen dieser Art aber, die doch den Weg Christi einschlagen, nehmen häufig etwas von ihrer alten Art mit ins Christentum hinein. Der ritterliche Takayama Ukon<sup>15</sup>, der aus den Kreisen des Tee-Kultes kam, betete als Christ gern in der Einsamkeit des Teehauses. Sadhu Sundar Singh hatte wenig Sinn für liturgische Schönheit. Ein Katholik in Wonsan meinte: „Uns gefällt ein einfacher Gottesdienst besser. Man kann besser beten als in einem Pontifikalamt.“ Ein Mann vom Range John Wus hat den Sinn für das Leersein des Herzens als der Voraus-

<sup>12</sup> H. DUMOULIN: *Zen. Bern* (1959), 178

<sup>13</sup> Das Wort bedeutet 1) den Ort für bestimmte religiöse Übungen, die Wohnung der „Religiösen“, die Einsiedelei und 2) die Weisen des Lebens, die man theoretisch im brahmanischen Leben passiert.

<sup>14</sup> JUNYU KITAYAMA, a. a. O.

<sup>15</sup> Vgl. über ihn J. LAURES: *Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan*. Münster 1954

setzung für die Erfüllung durch Gott mit ins Christentum hineingenommen<sup>16</sup> und damit den Sinn für die Einfachheit.

Sollten und könnten wir nicht auf Menschen und Kreise dieser Art Rücksicht nehmen, mehr jedenfalls als bisher? In der Liturgie und in der Frömmigkeit überhaupt? Sollten wir bei den Stillen im Lande nicht dem schlichten Kirchlein den Vorzug geben vor der Kathedrale und der stillen Messe den Vorzug vor dem Pontifikalamt? Einfachen Worten vor der pathetischen Predigt? Tut Akkommodation not nicht auch gegenüber jenen, die der dumpfe Ton eines edlen Gongs mehr aufweckt und anrührt als lautes Schellengeklingel, die der keusche Gesang ohne Begleitung mehr über ihr Selbst erhöht als Chöre mit Orchester, die das Flammen einer Kerze heller erleuchtet und stärker erwärmt als ein Meer von Lichtern, die beim hingebungsvollen Anschauen einer einzigen Blüte mehr von den „Zeichen“, dem Sinn, der hinter allen Erscheinungen liegt, dem Geheimnis, das in allem verborgen ist, merken oder ahnen als beim Anblick vieler Blumen aller Art, die das Unverständene mehr lehrt als das Verständene, das Geheimnis mehr als das Offenbare, die von einer stillen Anbetung mehr haben als von lauten Gebeten, denen eine kleine Gemeinschaft mehr gibt als eine große Masse, denen ein Mensch mit Aura und stillen Schwingungen mehr hilft als einer, der außer seinen Paramenten nicht viel an und in sich hat? Können Anpassung von unserer Seite nicht auch jene erwarten, die da meinen oder mit der Zeit lernen, daß Beten mehr Hören und Lauschen als stetes Reden und Singen und Tun ist? „Aquiesce in Domino, et spera in Domino“ (Ps 37, 7)! Wie mir scheint, sollte man diese Frage bejahen.

Alles in allem heißt es, das eine tun und das andere nicht lassen. Alles hat seine Zeit und seinen Ort: die Pracht und die Einfachheit. Wer die Pracht braucht, soll sie haben, und wer die Einfachheit braucht und benötigt und durch diese am besten zur Sammlung, Vertiefung und Begegnung mit Gott und dem Glaubensboten gelangt, soll sie ebenfalls haben. Tatsächlich hat die katholische Kirche für alle das ihnen Gemäße. Sie besagt Einheit in der Verschiedenheit, aber auch Verschiedenheit in der Einheit. „Unser Herz ist weit“ (2 Kor 6, 11).

## DIE ANKUNFT DER ERSTEN FRANZISKANER IN JAPAN

*von Bernward Willeke*

Bis in die ersten Jahre dieses Jahrhunderts hinein war es eine ausgemachte Sache, daß die ersten Franziskaner, Juan Pobre und Diego Bern al, im Herbst 1582 zum ersten Male für einen kurzen Besuch nach Japan kamen und so zu Wegbereitern der Franziskanermission in Japan

<sup>16</sup> Vgl. J. C. H. Wu: *The Interior Carmel*. London 1954, 38—55

wurden. Man berief sich gewöhnlich auf die 1892 veröffentlichte *Crónica de la Provincia de San Gregorio Magno* (1676) des Francisco de Santa Inés OFM, der diese „primera entrada“ in einem langen Kapitel beschreibt<sup>1</sup>. Als dann zeitgenössische Dokumente, vor allem aus dem Archivo General de Indias zu Sevilla, entdeckt und veröffentlicht wurden, entstanden die ersten Zweifel an der Richtigkeit der bisherigen Darstellung. Denn diese Dokumente zeigten, daß dieselben Franziskaner auch im Jahre 1584 auf einer Reise von Manila nach Makao über Japan kamen und daß ihr Besuch großen Einfluß auf die Anfänge der Franziskanermission in Japan hatte. Der Pionier in der Geschichtsforschung der alten Franziskanermission in Japan, P. Lorenzo Pérez OFM, konnte sich damals noch nicht von der traditionellen Auffassung trennen und wußte nicht, ob er nur eine oder zwei Reisen dieser Franziskaner annehmen sollte. Nachdem er die Argumente für die Ankunft der ersten Franziskaner in Japan im Jahre 1582 aufgeführt hatte, sagte er 1915: „Ob die zwei Ordensleute bei dieser Gelegenheit [1582] nach Japan kamen oder nicht, oder ob Br. Juan Pobre<sup>2</sup> allein die Reise machte, wie die zitierten Chroniken sagen, wage ich weder zu bejahen noch zu verneinen. Denn wir kennen gegenüber den zitierten Zeugnissen, zumal dem

<sup>1</sup> FRANCISCO DE SANTA INES OFM: *Crónica de la Provincia de San Gregorio Magno de Religiosos Descalzos de N. P. San Francisco en las Islas Filipinas, China, Japon etc. escrita en 1676*. Vol. I. Manila 1892, 253—256

<sup>2</sup> Br. Juan Pobre hieß Juan Diaz Pardo, bevor er Franziskaner wurde, und wurde 1514 in Sanlúcar de Barrameda in Südspanien geboren. Er war Offizier (*capitán*) im Heer des Miguel Lopez de Legaspi, der 1565 die Philippinen für die spanische Krone eroberte, und gehörte nach einer Liste vom Juni 1576 zu den 139 Gutsbesitzern, die auf den Philippinen eine *encomienda* besaßen (A. DE MORGA: *Sucesos de las Islas Filipinas*. Madrid 1909, 395). Im Juni 1579 begleitete er P. Pedro Alfaro und seine Gefährten auf der ersten Missionsfahrt nach China (*Sinica Franciscana*, II passim), trat 1580 in Manila als Bruder in den Franziskanerorden ein und war der erste Franziskaner, der auf den Philippinen sein Noviziat machte. Im Frühjahr 1582 wurde er mit einem Begleiter wieder nach China geschickt und blieb eine Zeitlang in Makao. 1583 unternahm er mit P. Agustin de Tordesillas eine Missionsfahrt nach Ayuthia in Siam, mußte aber schon nach 2 Monaten wieder nach Makao zurückkehren (L. PEREZ: „Origen de las Misiones Franciscanas en el Extremo Oriente“ in *Archivo Ibero-Americano* (kurz: *AIA*) 3 (Madrid 1915), 33). Im Juli 1584 wurde er zum 3. Male nach Makao geschickt, wurde auf dieser Reise nach Japan abgetrieben und fuhr im Spätherbst nach China weiter. Im Herbst 1585, als die spanischen Missionare Makao verlassen mußten, fuhr er mit 8 Gefährten nach Manila zurück (P. PASTELLS SJ: *Historia General de Filipinas* II, CCXVI). Während der nächsten 20 Jahre versah er das Amt eines Prokurators für das Missionswerk der Franziskaner, zuerst in Manila, dann in der Japanerkolonie von Dilao. In der blutigen Sangleyrebellion (Okt. 1603) befehligte er noch eine Truppe von 400 japanischen Kolonisten gegen die aufständischen Chinesen (L. PEREZ: „Sublevación de los Chinos en Manila es año de 1603“ in *AIA* 25 (1926) 160—161). Er starb mit 102 Jahren in Manila (E. GOMEZ PLATERO: *Catálogo biográfico de los Religiosos Franciscanos . . . de Filipinas*. Manila 1880, 49).

des La Llave, keins, das ihm widerspräche. Jedoch müssen wir klar feststellen, daß, wenn diese Ordensleute 1582 in Japan waren, sie 1584 ein zweites Mal... dorthin zurückgekehrt sind“<sup>3</sup>. Die Historiker der folgenden Jahrzehnte haben sich meist auf die Studien von P. Lorenzo Pérez gestützt, sind aber bis jetzt nicht zu einem klaren Ergebnis gekommen. Leonard Lemmens OFM in seiner *Geschichte der Franziskanermissionen*<sup>4</sup> verlegt die Ankunft der ersten Franziskaner in das Jahr 1584 und bemerkt in einer Fußnote, daß andere sie für das Jahr 1582 ansetzen. Anastasius Van den Wyngaert OFM<sup>5</sup>, Dorotheus Schilling OFM<sup>6</sup> und Johannes Laures SJ<sup>7</sup> nehmen zwei Reisen an, während Thomas Uyttenbroeck OFM wieder eine einzige Reise annimmt, die er in das Jahr 1582—83 verlegt<sup>8</sup>.

Hier soll der Versuch gemacht werden, die Frage nach der Ankunft der ersten Franziskaner in Japan an Hand der ältesten Dokumente zu überprüfen und, soweit wie möglich, einer wirklichen Lösung zuzuführen.

### I. Was ist von der Japanreise 1582 beweisbar?

Daß im Frühjahr 1582 zwei Franziskaner von den Philippinen aus nach Makao fuhren, ist eine Tatsache, die so gut bezeugt ist, daß man an der Wahrheit der Aussage nicht zweifeln kann. So besitzen wir einen Originalbrief vom damaligen Franziskaneroberen der Philippinen, dem Kustos Pablo de Jesús (1533—1610), vom Juni 1582, in dem er sagt, daß er zwei Brüder nach Makao geschickt habe, um zu sehen, wie es dort ginge, und Bericht zu erstatten<sup>9</sup>. P. Alonso Sanchez SJ, der vom Gouverneur der Philippinen, Don Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, nach Makao geschickt wurde, um dort die Vereinigung der Kronen von Spanien und Portugal zu verkünden und die Portugiesen zum Treueid auf Philipp II. zu bewegen, schreibt in seiner *Relacion Breve* (ca. 1583), daß auf seinem Schiff zwei Franziskaner mit nach Makao fuhren<sup>10</sup>, und an einer anderen Stelle, daß diese einige Tage im Hause der Jesuiten in Makao Aufnahme fanden, weil die Franziskanerresidenz aufgelöst und einer der Franzis-

<sup>3</sup> L. PEREZ: „Origen de las Misiones Franciscanas en el Extremo Oriente“ in *AIA* 4 (1915), 247

<sup>4</sup> Münster 1927, 155

<sup>5</sup> *Sinica Franciscana* Vol. II: *Relationes et Epistolae Fratrum Minorum saeculi XVI et XVII*. Quaracchi-Firenze 1933, 47

<sup>6</sup> D. SCHILLING: „Le Missioni dei Francescani Spagnuoli nel Giappone“ in *Pensiero Missionario* 9 (Rom 1937), 290

<sup>7</sup> J. LAURES: *Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan*. Münster 1954, 259

<sup>8</sup> TH. UYTENBROECK: „Early Franciscans in Japan“ in *Missionary Bulletin* 11 (Himeji/Japan 1957), 259

<sup>9</sup> *Indiasarchiv*, Sevilla. Veröffentlicht in *AIA* 5 (1916), 390 f

<sup>10</sup> In COLIN-PASTELLS SJ, *Labor Evangelica de los Obreros de la Compañia de Jesús en las Filipinas*. Barcelona 1900, I, 266

kaner krank war<sup>11</sup>. Die Namen der Franziskaner werden hier nicht genannt. Nur in einer Anekdote, die P. Francisco Colin SJ wohl auf Grund von Aufzeichnungen des P. Pedro Chirino SJ erzählt, wird gesagt, daß P. Sanchez, als er das erste Mal nach Makao fuhr (1582), sehr die Gesellschaft eines Franziskanerbruders geschätzt habe, den man für einen Heiligen hielt und der Fray Juan Pobre hieß<sup>12</sup>. Der Name des anderen Franziskaners wird in dieser Quelle nicht erwähnt.

Eine Weiterfahrt von Makao nach Japan wird nur in den Chroniken berichtet. Die Chronik des Francisco de Santa Ines hat sie ausführlich, und die Chronisten Manuel Baptista de Puga OFM<sup>13</sup>, Domingo Martinez OFM<sup>14</sup> und Juan Francisco de San Antonio OFM<sup>15</sup> schreiben nach dem Zeugnis des P. Lorenzo Perez dasselbe wie Francisco de Santa Inés<sup>16</sup>. Sie alle gehen auf den ersten Chronisten der Franziskanerprovinz des hl. Gregor des Großen auf den Philippinen, Antonio de La Llave OFM († 1645), zurück, der über die Japanreise des Bruder Juan Pobre im Jahre 1582 schreibt:

„Es fuhr dieser Ordensmann mit Bruder Diego Bernal zu den Reichen Japans... Der Grund war, daß der Gehorsam ihn nach Makao schickte, ... wo der heilige (*sic*) P. Pedro von Alfaro ein Kloster gegründet hatte, das dieser Provinz vom hl. Gregor gehörte. Als er (Juan Pobre) schon ein chinesisches Schiff bestiegen hatte, traf er auf dem Meer die Galeone der portugiesischen Kaufleute, die ihre Waren in Japan verkaufen wollten. Dieses Schiff fährt jedes Jahr. Als der Kapitän der Galeone ihn (Juan Pobre) erblickte, sagte er ihm, er möge zu ihm herüberkommen: ‚Pater, komm mit mir. Ich muß sogleich wieder zurückfahren. Ich möchte nicht, daß Dir mit diesen Ungläubigen ein Unglück zustoße.‘ Und so nahm er ihn mit nach Japan“<sup>17</sup>.

In den bisher bekannt gewordenen Dokumenten gibt es keine Stelle, die diese Geschichte des Antonio de La Llave bestätigt. Das mahnt zur Vorsicht. Denn zu einem gültigen historischen Beweis gehören wenigstens zwei voneinander unabhängige Zeugnisse. Da aber alle späteren Chronisten, die diese Japanreise berichten, sich auf La Llave stützen, beruht die Tradition nur auf einem einzigen Zeugnis. Dazu ist man bei La Llave zu einem guten Maß von Mißtrauen berechtigt, da er auch

<sup>11</sup> *Ibid.* 307

<sup>12</sup> *Ibid.* 517

<sup>13</sup> MANUEL BAPTISTA DE PUGA: *Chronica de la Provincia seráfica de San Gregorio en Filipinas y en otros reynos circunvecinos*. Ms im Archiv OFM zu Pastrana in Spanien. Lib. I. cap. XX, 152 f

<sup>14</sup> DOMINGO MARTÍNEZ: *Compendio Historico de la Apostolica Provincia de San Gregorio de Philipinas*. Madrid 1756, Lib. II, cap. IV

<sup>15</sup> JUAN DE S. ANTONIO: *Chronica de la Provincia de San Gregorio*. Sampaloc-Manila 1738, Pars I, lib. III, cap. VIII, 617—621

<sup>16</sup> *AIA* 4 (1915), 245

<sup>17</sup> ANTONIO DE LA LLAVE OFM: *Crónica de la Provincia de San Gregorio*. Ms

in anderen Dingen die Forscher schon auf falsche Fährte gelockt hat<sup>18</sup>. Demnach muß die Fahrt von Makao nach Japan bis jetzt als unbewiesen gelten.

## II. Ist die Japanreise von 1584 beweisbar?

Während der Beweis für die Japanreise von 1582 auf schwachen Füßen ruht, ist die Japanreise des Jahres 1584 sehr gut bezeugt. So haben wir aus dem Jahre 1585 einen Brief des damaligen Kustos der Franziskaner auf den Philippinen, Juan de Plasencia, an den spanischen König, in dem er schreibt: „Als im vergangenen Jahr ein Schiff der Portugiesen nach Makao abging, schickte ich zwei unserer Brüder<sup>19</sup> dorthin, und es gingen auch zwei Augustinerpatres mit. Bei schwierigem Wetter wurden sie nach Japan getrieben, wo sie die Patres der Gesellschaft (Jesu) trafen, besonders den Vizeprovincial. Dort sahen sie, wie wenig Priester es dort gibt und wieviele Gegenden und Völkerschaften auf die Predigt warten, besonders im Königreiche Hirado“<sup>20</sup>.

Dieses Zeugnis des Juan de Plasencia wird bestätigt durch die Aussagen des Augustiners P. Francisco Manrique, die um so wichtiger sind, da er selbst die Reise mitmachte. Er schreibt am 1. März 1588 von Makao aus an den spanischen König: „Im Juli 1584... fuhr ich mit einem Begleiter ab, um das Werk, das uns aufgetragen war, auszuführen, und wegen des rauhen Wetters irrten wir auf dem Meere 25 Tage lang verloren umher. Schließlich befanden wir uns in Japan, im Königreiche Hirado, wo wir über zwei Monate blieben und auf günstige Weiterfahrt warteten... Ich verkehrte viel mit dem König<sup>21</sup> und seinem Vater<sup>22</sup> und versuchte, sie zu unserem Glauben herüberzuziehen. Sie gewannen große Liebe zum Habit des hl. Augustinus und des hl. Franziskus — einige Franziskaner fuhren mit mir — und sie hätten uns gern in ihrem Lande

im Pastrana-Archiv, vollendet 1644. Triennio XII, cap. 31. Nach L. PEREZ in *AIA* 4 (1915), 246

<sup>18</sup> LA LLAVE ist nach unserer Ansicht verantwortlich für die Verwirrung, die in der Chronologie der ersten Jahre der Franziskanermission auf den Philippinen herrscht. Durch die Einteilung seiner Chronik in *Triennia*, die der Regierungszeit der Missionsobern entsprechen sollen, tatsächlich aber nicht entsprechen, hat er gewaltsam die Chronologie geändert, die die späteren Chroniken übernommen haben. So verlegte er z. B. das Kustodie-Kapitel, das den hl. Pedro Baptista Blazquez zum Kustoden erwählte, in das Jahr 1586, während er in Wirklichkeit erst 1588 Kustos wurde.

<sup>19</sup> Einer von ihnen war sicher Br. Juan Pobre, wie aus den hier gebotenen Quellen ersichtlich ist. Nach einem Ms, das L. PEREZ in *AIA* 9 (1918), 80 zitiert, war „der Gefährte des Br. Juan Pobre, der 1584 in Japan notlandete, Br. Diego Bernal“.

<sup>20</sup> Indias-Archiv, Sevilla. Veröffentl. in *AIA* 6 (1916), 417

<sup>21</sup> Matsuura Shigenobu (1549—1614)

<sup>22</sup> Matsuura Takanobu († 1599)

behalten und wollen in dieser Sache sogar eine Gesandtschaft zum Präsidenten und zu unserem Orden in Manila schicken“<sup>23</sup>.

Diese Japanreise wird weiter bezeugt von dem bekannten Visitator der Gesellschaft Jesu in Japan, P. Alessandro Valignano (1538—1606), der in seiner *Apologia* von 1598, die am Ende der *Historia de las Misiones* des Luis de Guzmán SJ abgedruckt ist, auf sie zu sprechen kommt. Er sagt, daß im August 1584 zwei Franziskaner, die auf dem Wege nach Makao waren, durch einen Taifun abgetrieben und in Japan zur Landung gezwungen wurden. Einer von ihnen war Br. Juan Pobre. Auch der Augustiner P. Manrique war dabei. Das Schiff gehörte dem Bartholomé Vaez Landero. Als sie nach Hirado kamen, fanden sie Zuflucht im Hause der Gesellschaft Jesu, wo zwei Patres wohnten, die sich ihrer mit großer Liebe annahmen. Während sich P. Manrique und seine Begleiter in diesem Hafen aufhielten, baten sie den Herrn von Hirado, er möge ihnen und den Söhnen des hl. Franziskus Bauplätze in seinem Lande schenken. Sie versprachen dafür, daß die Spanier dann kommen und in seinem Hafen Handel treiben würden<sup>24</sup>.

Auf Grund dieser drei, gänzlich voneinander unabhängigen Zeugnisse hat die Japanreise von 1584 wirklich stattgefunden und ist als historisch erwiesen anzusehen.

### III. Die Hauptmerkmale der beiden Reisen

An dieser Stelle empfiehlt es sich, einmal die Hauptzüge dieser beiden Reisen klar herauszustellen, um mit ihrer Hilfe auch andere wertvolle Reiseberichte, die nicht zeitlich festgelegt sind, mit Sicherheit datieren zu können.

Die Hauptmerkmale der ersten Reise, so wie sie in den erwähnten Chroniken berichtet wird, sind folgende: a) Sie nimmt von Makao ihren Ausgang. b) Die Fahrt war normal und ohne größere Zwischenfälle. c) Das Ziel war Manila oder allenfalls der Ausgangspunkt Makao.

Die Hauptelemente der Reise von 1584, wie sie in den anderen erwähnten Quellen erzählt wird, sind: a) Die Reise beginnt in Manila und das Ziel ist Makao. b) Die Franziskaner werden von einem Sturm nach Japan abgetrieben und werden zur Landung gezwungen. c) Sie bleiben eine Zeitlang in Hirado.

Untersuchen wir nun daraufhin den wichtigen Bericht in der oft zitierten *Historia*<sup>25</sup> des Marcelo de Ribadeneira OFM. Er spricht an zwei verschiedenen Stellen deutlich von einem Schiff, das von Manila kam, in Japan notlandete und auf dem Br. Juan Pobre war. Es lief den

<sup>23</sup> Indias-Archiv, Sevilla. *AIA* 4 (1915), 248—250

<sup>24</sup> LUIS DE GUZMAN SJ: *Historia de las Misiones de la Compania de Jesús en la India Oriental, en la China y Japón desde 1540 hasta 1600*.<sup>2</sup> Bilbao 1891, 639

<sup>25</sup> *Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*. Edición, Prólogo y Notas por el P. Juan R. de Legisima OFM. Madrid 1947, 335 u. 584

Hafen von Hirado an, und Christen wie Heiden waren voll Bewunderung für die Armut, Demut und Frömmigkeit des Franziskaners, der nach den Worten Ribadeneiras *der erste Franziskaner* war, der nach Japan kam („*el primer Fraile que habían visto en Japón*“). Es ist klar, daß mit der Reise, wie sie von Ribadeneira beschrieben ist, nur die Japanreise von 1584 gemeint sein kann. Auch die Stelle bei Diego Aduarte OP in seiner Geschichte der Dominikanerprovinz auf den Philippinen<sup>26</sup>, wonach Br. Juan Pobre auf der Reise nach China war und in Japan notlanden mußte, weist klar auf das Jahr 1584. Dasselbe gilt von der Beschreibung der Ankunft der ersten Franziskaner in Japan durch Br. Juan Pobre von Zamora OFM<sup>27</sup>, des gleichnamigen Zeitgenossen unseres Juan Pobre, der in seiner noch unveröffentlichten *Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón San Phelipe* nur eine einzige Reise des Br. Juan Diaz Pardo (Pobre) nach Japan kennt, und zwar die, auf der er durch einen Sturm dorthin abgetrieben wurde, also die Reise des Jahres 1584<sup>28</sup>. Zusammenfassend darf man sagen, daß die Mehrzahl der Quellen nur die Reise des Jahres 1584 kennt.

#### IV. Hat die Japanreise von 1582 wirklich stattgefunden?

Wenn Marcelo de Ribadeneira sagt, daß Br. Juan Pobre bei seinem Japanbesuch von 1584 „der erste Franziskaner gewesen sei, den man in Japan gesehen hätte“, so ist man versucht anzunehmen, daß die Japanreise von 1582 gar nicht stattgefunden hat. Hier sollen einige Argumente aufgeführt werden, die gegen den Aufenthalt der Franziskaner im Jahre 1582 sprechen.

1. Es ist auffallend, daß die Japanreise von 1582 gar kein Echo in den zeitgenössischen Dokumenten gefunden hat, während die Reise von 1584 eine sehr lebhaftere Reaktion, Briefe, Gesandtschaften usw., hervorrief. Wir haben heute schon einen guten Überblick über die Dokumente der

<sup>26</sup> „Hazían (los testigos) argumento del santo Fr. Juan Pobre, frayle lego Descalço . . . el qual, yendo un viage a China, arribó a Japon, y se iban tras él los christianos y gentiles japoneses, que no faltava sino adorarle, segun el gran respeto que le tenian; y esto juraron todos, no de oido sino de vista.“ DIEGO ADUARTE OP: *Historia de la Provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Iapon y China*. I, Zaragoza 1693, cap. 55. Zitiert nach AIA 9 (1918), 82

<sup>27</sup> Br. Juan Pobre von Zamora OFM ist oft mit Br. Juan (Diaz Pardo) Pobre verwechselt worden. Er war einer von Alvas Veteranen in Flandern, wurde Franziskaner und kam 1594 zu den Philippinen. Er machte mehrere Reisen nach Japan, Spanien und Italien im Interesse der Missionen und starb 1614 in Madrid. Cf. L. PEREZ: „Fray Juan de Zamora, procurador de la Provincia de S. Gregorio de Filipinas“ in AIA 2. Serie. III (1943), 219—238

<sup>28</sup> *Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón San Phelipe con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón*. Anno de 1597. Ms in der Bibliothek des Bibliophilen Antonio Graiño, Madrid. fol. 11 r

einschlägigen Archive und wissen, daß Besuche der spanischen Missionare in Indochina, Siam und an der Chinaküste sorgfältig berichtet wurden, da sowohl der spanische König als auch die kirchlichen Behörden sehr daran interessiert waren<sup>29</sup>. Über die erste Reise haben wir keine dokumentarisch belegbare Reaktion mit Ausnahme des Eintritts des Gonzalo Garcia in den Franziskanerorden, worüber jedoch noch eingehend zu sprechen ist.

2. Wir wissen heute viel mehr über die Schiffsverbindungen und den ganzen Schiffsverkehr zwischen Makao und Japan als vor etwa 30 Jahren<sup>30</sup>. Danach ging seit 1550 jedes Jahr durchweg nur ein einziges großes, gutauserüstetes Schiff nach Japan. In den ersten Jahrzehnten lief das Japanschiff verschiedene Häfen an, doch seit 1571 besuchte es fast ausschließlich den Hafen von Nagasaki. Aus dem Jahre 1582 hören wir nur von einem einzigen portugiesischen Handelsschiff, das nach Nagasaki fuhr, das des reichen, Spanier-freundlichen Bartolomé Vaez Landero<sup>31</sup>, Bürgers von Makao, das nach C. R. Boxer der Kapitän André Feio befehligte<sup>32</sup>. Das Schiff begann seine Japanreise im Juli 1582, ist aber niemals in Japan angekommen. An der Westküste Formosas geriet es in einen schweren Sturm, erlitt Schiffbruch und verlor den größten Teil seiner Waren und einen Teil seiner Besatzung. In wenigen Monaten konnte jedoch mit dem geretteten Material ein kleineres Fahrzeug gebaut werden, das vor dem 14. Dezember 1582 wieder in Makao anlangte<sup>33</sup>. — Solange nicht gezeigt werden kann, daß ein anderes portugiesisches Schiff bis nach Japan kam, was bisher unbekannt ist, ist mit einer Reise der Franziskaner 1582 gar nicht zu rechnen.

#### V. Unklare Darstellung der Chroniken

Wenn man im Hinblick auf obige Tatsachen die Ereignisse der Japanreise von 1582 nachliest, wie die Chroniken sie berichten, muß man auf den Gedanken kommen, daß sie die Ereignisse durcheinandergeworfen haben, daß ihnen wahrscheinlich aber doch ein wahrer Kern zugrunde liegt. Denn es scheint, daß die Franziskaner wirklich von einem befreundeten Schiffsherrn eingeladen wurden, nach oder über Japan zu fahren, daß sie aber Schiffbruch erlitten und wieder in Makao anlangten. Die

<sup>29</sup> Vgl. die Reisen nach Südchina in *Sinica Franciscana* II oder die Berichte über Siam und Cochinchina in *AIA* 5 (1916), 101—105

<sup>30</sup> Besonders durch die Veröffentlichungen von C. R. BOXER: *Fidalgos in the Far East*. The Hague 1948 und *The Christian Century in Japan, 1549—1650*. London, 1951. Aufschlußreich sind auch die Ausführungen bei J. F. SCHÜTTE SJ: *Ualiganos Missionsgrundsätze für Japan*. Bd. I/1. Rom 1951, 123—133

<sup>31</sup> *Relacion Breve* des P. A. Sanchez SJ. In COLIN-PASTELLS: *Labor Evangelica*, I, 300

<sup>32</sup> BOXER: *Fidalgos* 41

<sup>33</sup> *Ibid.*

Chronisten haben vermutlich diesen Schiffbruch mit der Notlandung in Hirado 1584 verwechselt und deshalb den Besuch des Jahres 1584 in das Jahr 1582 verlegt.

Demnach müßte der wahre Verlauf der Reise von 1582 wie folgt gewesen sein. Als die Franziskaner in Makao ankamen, fanden sie ihr Kloster verlassen. Wohl auf Veranlassung des P. Alonso Sanchez fanden Br. Juan Pobre und sein kranker Begleiter Wohnung bei den Jesuiten. Wegen der Abwesenheit ihres Oberen beschlossen sie, nach Manila zurückzukehren, und hatten sich schon, wie *La Llave* will, um ein chinesisches Schiff bemüht. Wie aus einem Brief des Gouverneurs von Makao, Don João de Almeida, hervorgeht, wollte P. Sanchez wegen der schwierigen Beziehungen mit den chinesischen Hafenbehörden nicht direkt nach Manila, sondern über Japan nach Manila fahren<sup>34</sup>. Da gerade das Handelsschiff für Nagasaki bereitstand, lud der Spanier-freundliche Schiffsherr (war es Don Bartolomé Vaez Landero?) nicht nur P. Sanchez, sondern auch die spanischen Franziskaner ein, mit nach Nagasaki zu fahren, um von dort entweder wieder nach Makao zurückzukehren oder nach Manila weiterzufahren. So wären die Franziskaner tatsächlich auf dem Wege nach Japan gewesen, wurden aber durch den Schiffbruch gehindert und kamen Mitte Dezember wieder in Makao an<sup>35</sup>.

#### VI. Das Zeugnis des Hl. Gonzalo Garcia

Wenn die Reise von 1582 so verlaufen wäre, wie wir sie beschrieben haben, muß noch eine Schwierigkeit gelöst werden, die viele Historiker bewogen hat, doch eine Reise bis nach Japan anzunehmen. Es handelt sich um das Zeugnis des Gonzalo Garcia, des indischen Mischlings, der damals als Katechist in Hirado weilte, dann Franziskaner wurde,

<sup>34</sup> JUAN DE ALMEIDA: „Carta del Capitán major de Macan para el Gobernador D. Gonçalo Ronquillo de Peñalosa“ Makao, 15. 7. 1582, in COLIN-PASTELLS. *op. cit.* I, 294—296

<sup>35</sup> Wieweit diese Vermutung zu Recht besteht, muß die weitere Forschung zeigen. Als vorliegender Artikel schon druckfertig war, teilte P. Thomas Uyttenbroeck OFM in freundlicher Weise mit, daß im Juli 1582 doch ein zweites Schiff von Makao nach Japan abging. Der Kapitän dieses Schiffes, das nach stürmischer Fahrt den japanischen Hafen Kuchinotsu am 12. August 1582 erreichte, sei Antonio Garcés gewesen. P. Uyttenbroeck verweist auf C. R. BOXER: *As Viagens de Japão e seus Capitães-Mores (1550—1640)* in *Boletim Eclesiástico de diocese de Macao*. Macao XXXIX (1941) 85—98; LUIS FROIS: *Segunda Parte da Historia de Japam (1578—1582)*, Tokyo 1938, 273—274; u. M. TEIXEIRA: *Macau e a sua Diocese*, I (Macau 1940) 115—141. Leider standen uns im Augenblick diese Bücher nicht zur Verfügung, um die obigen Angaben nachzuprüfen und einzuarbeiten. Die Ergebnisse dieser Studie dürften aber dadurch nicht in Frage gestellt werden, da in diesen Werken die Franziskaner selbst nicht erwähnt werden.

1597 in Nagasaki als Märtyrer starb und 1862 heiliggesprochen wurde<sup>36</sup>. Marcelo de Ribadeneira spricht von dem tiefen Eindruck, den Br. Juan Pobre auf den jungen Garcia machte. Dieser wollte bei den Jesuiten Bruder werden. Da aber seine endgültige Aufnahme immer wieder hinausgeschoben wurde, gab er seine Katechistenstellung auf und ging nach Makao. Dort trieb er vier Jahre lang (*por espacio de cuatro años*) Handel, und als sich eine Gelegenheit bot, eine Reise nach Manila zu machen, folgte er den Regungen seines Herzens und wurde Franziskaner<sup>37</sup>.

Daß Gonzalo Garcia vier Jahre lang in Makao Handel trieb, ist nicht nur eine Behauptung Ribadeneiras, sondern Garcia selbst bestätigt dies in einer offiziell beglaubigten Erklärung vom 1. Januar 1596 gegenüber den Anschuldigungen einiger Gegner. Er sagt dort, daß er mit Zustimmung des Vizeprovinzials P. Gaspar Coelho SJ seine Verbindung mit dem Jesuitenorden gelöst und wie vorher in Makao Handel getrieben habe. Nach vier Jahren sei er dann nach Manila gegangen, um dort das Kleid des hl. Franziskus zu nehmen<sup>38</sup>.

Manche Forscher haben nun folgendermaßen gerechnet. Es ist sicher, daß der hl. Gonzalo Garcia am 7. Juni 1587 in den Franziskanerorden aufgenommen wurde<sup>39</sup>. Wenn er nun vier Jahre lang vorher in Makao Handel trieb, so kann er kaum nach 1583 mit Br. Juan Pobre zusammengetroffen sein, und infolgedessen muß die Reise des Jahres 1582 stattgefunden haben. Dies ist der tiefste Grund, warum D. Schilling und andere zwei Reisen annahmen, obwohl in den alten Quellen immer nur eine, entweder die von 1582 oder die von 1584, verzeichnet ist. Es ist eine Schwierigkeit, die durchaus ernst zu nehmen ist. Trotzdem glauben wir nicht, daß die Worte Garcias eine Japanreise im Jahre 1582 rechtfertigen.

Die beste Erklärung der Worte Garcias gibt nämlich der Kontext bei Ribadeneira. Wie wir bereits oben gezeigt haben, beschreibt Ribadeneira nur einen Aufenthalt der Franziskaner in Japan, und zwar den im Jahre 1584, und bei dieser Gelegenheit lernt Gonzalo Garcia die Franziskaner erstmals kennen<sup>40</sup>. Es ist undenkbar, daß Ribadeneira, der Gonzalo Garcia gut kannte und lange mit ihm im gleichen Kloster in Kyoto lebte, ein früheres Zusammentreffen 1582 nicht gewußt oder verschwiegen hätte. Dazu sagt er ausdrücklich, daß Br. Juan Pobre bei seinem Besuch im Jahre 1584 der erste Franziskaner gewesen sei, den man in Japan gesehen hätte. Wir glauben darum, daß Gonzalo Garcia die vier

<sup>36</sup> Vgl. J. H. GENSE SJ und A. CONTI SJ: *In the Days of Gonzalo Garcia, 1557—1597* (Bombay 1957) als die erste, zuweilen etwas romanhaft ausgeschmückte Biographie dieses indischen Heiligen.

<sup>37</sup> RIBADENEIRA: *Op. cit.* 584

<sup>38</sup> In L. PEREZ: „Cartas y Relaciones del Japón“ in *AIA* 6 (1916), 244—45

<sup>39</sup> Wir besitzen noch das Original des *Libro de tomas de habito y profesiones nel convento de Manila*. Ms im Archiv OFM in Pastrana. Die Eintragungen über Gonzalo Garcia wurden von L. PEREZ veröffentlicht in *AIA* 4 (1915), 406

<sup>40</sup> RIBADENEIRA: *Historia*, 584

Jahre gezählt hat, wie Christus die drei Tage im Grabe zählte (Mk 8, 31). Indem er die Jahre 1584 und 1587 mitzählte, kam er auf vier Jahre, die für uns heute höchstens drei Jahre ausmachen. So ist es immer noch berechtigt, nur eine Japanreise anzunehmen, und zwar die im Jahre 1584.

## VII. Zusammenfassung

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist kurz folgendes: Während alte Chroniken der Franziskanerprovinz der Philippinen behaupten, daß die ersten Franziskaner Juan Dias Pardo (Pobre) und Diego Bernal 1582 Japan besuchten, verlegen zahlreiche zeitgenössische Dokumente die erste Reise in das Jahre 1584. So haben manche Forscher zwei Reisen angenommen. Jedoch sprechen die alten Quellen immer nur von einer. Die Japanreise von 1584 läßt sich streng historisch beweisen, während die von den Chroniken angenommene Japanreise von 1582 sich nicht nur nicht beweisen läßt, sondern mit großen Schwierigkeiten belastet ist. Auf Grund aller hier beigebrachten Gründe darf man mit hinreichender Sicherheit sagen, daß die ersten Franziskaner nicht im Jahre 1582, sondern im Jahre 1584 nach Japan gekommen sind.

## FREI LUIS DE ANDRADA UND DIE SOLORMISSION

von Benno M. Biermann

Die 1561 oder 1562 gegründete Mission der portugiesischen Dominikaner auf den Solorinseln<sup>1</sup> hatte infolge der merkwürdigen Zeitumstände einen ganz eigenen Charakter. Sie lag am Ende der damals bekannten Welt. Australien war noch nicht entdeckt. Die Macht der Portugiesen reichte nicht aus, um ihren dorthin ziehenden Kaufleuten und Missionaren ständig genügenden Schutz zu bieten. Gleichzeitig mit den Portugiesen stießen die Mohammedaner gegen Osten vor. Sie verbreiteten ihren Glauben und bekämpften die Portugiesen und die mit diesen verbündeten Christen. Dazu kamen seit 1600 die Holländer, die sich häufig mit den Mohammedanern gegen Portugiesen und Christen ver-

<sup>1</sup> Solor, eine kleine Insel östlich Flores (Kleine Sunda-Inseln), in deren günstigem Hafen die portugiesischen Timorschiffe überwinterten, wurde Mittelpunkt des portugiesischen Einflusses. Vgl. B. BIERMANN: „Die alte Dominikanermision auf den Solorinseln“, in: ZMR 14, 1924, 12—48, mit einem Nachtrag SS. 269—273. Ferner die, besonders auf anderen holländischen Quellen fußende, erweiterte Darstellung bei B. J. J. VISSER MSC: *Geschiedenis der kath. Missie van Nederl.-Indie. Onder Portugeesch-Spaansche Ulag.* Amsterdam 1925. — *Onder de Compagnie.* Batavia 1934.

banden. Es ergab sich ein Kampf auf Leben und Tod. Missionare und Christen mußten zu den Waffen greifen, um ihr Leben zu verteidigen, und Festungen bauen, hinter deren Wälle sie sich zurückziehen konnten. So entstanden die Festungen von Solor und Ende. — Auch die spanischen Missionare auf den Philippinen bauten solche Festungen<sup>2</sup>. Sie unterhielten Truppen und bewaffnete Schiffe und suchten Hilfe bei ihren Königen in der Heimat. Blieb die Hilfe aus, so mußten sie sich selber helfen; und das war oft der Fall<sup>3</sup>.

Wie das geschah, sehen wir in dem Fall des Frei Luis de Andrade (oder: Andrada). Die Chronik der portugiesischen Dominikanerprovinz berichtet uns nur wenig von ihm. Sie erzählt lediglich, daß er mit dem Visitator João das Chagas in Begleitung von drei anderen Patres im September 1616 von Goa, am 11. 12. 1616 von Malaka abfuhr und am 15. 1. 1617 in Larantuka eintraf<sup>4</sup>. Ein zweites Mal erwähnt ihn die Chronik bei der Verteilung der Patres auf die verschiedenen Pfarreien, wobei Andrada durch den genannten Visitator die Kirche *Na. Sa. dos Remedios* von Larantuka zugewiesen erhielt. Damals leitete Frei Francisco Barradas als Vikar die Inseln; ihm unterstanden insgesamt sechs Missionare<sup>5</sup>.

Glücklicherweise sind im Propaganda-Archiv zu Rom einige Dokumente von und über Andrada erhalten geblieben, die mehr Licht auf ihn werfen. Es handelt sich um folgende Stücke:

1) Die bisher unveröffentlichte *Breue Relazione delle cose dell' Indie*

<sup>2</sup> XXXIII Congreso Eucharístico internacional, Manila 1937. *Misiones Católicas en el Extremo Oriente*, P. 405—408: „Los Agustinos Recolectos y las obras materiales en Filipinas, I. Fortalezas.“ Hier werden 13 Festungen auf verschiedenen Inseln angeführt. Vgl. auch VAL. MARÍN Y MORALES: *Ensayo de una síntesis de los trabajos realizados por las corporaciones españolas en Filipinas*. Manila 1901, I 279 ss. etc.

<sup>3</sup> Bezeichnend sind die in der *Summaria Relaçam* von JACINTHO DA ENCARNAÇÃO 1679 gemachten Angaben. Der Bericht (BM V, 223) wurde veröffentlicht in der *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia*, VII. Lisboa 1952, 367—546. Wörtlich der gleiche Bericht (BM VI, 208) mit dem Datum 1722 wurde mit Varianten gedruckt in der Serie: *Insulíndia* der gleichen *Documentação*, Vol. V. Lisboa 1958, 347—535. Die *Summaria Relaçam* gibt an: 1566 Bau der Festung mit Kapitän und Soldaten auf eigene Rechnung. — 28. 9. 1575 eine *galiota* mit Artillerie, Kapitän und 20 Soldaten wird bewilligt, solange es der Kapitän, der Bischof und der Vikar von Malaka für nötig halten. — 8. 4. 1586 als erster kgl. Kapitän wird bestellt Antonio Viegas. — 18. 4. 1568 (p. 432, was wohl auf einem Schreibfehler beruht für 1586) werden bewilligt 3 *barcos*, 1 *falcão*, Munition. — 11. 8. 86: eine *fusta*, um die Länder zu verteidigen, wo die Patres es nicht können. — 5. 9. 1590: 30 Soldaten, die auf einer *galiota* nach Solor fahren sollten, um dem Kapitän Gaspar da Silva beizustehen.

<sup>4</sup> LUIS DA SOUSA: *Historia de S. Domingos particular do Reino e conquistas de Portugal*, 3. parte, 1b. 4, c. 21 (<sup>3</sup>Lisboa 1866, IV p. 376 s.).

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 381.

*Orientali, circa la conversione degl' infideli et quanti Vescouati ui sono iiii*<sup>6</sup>. In 112 Punkten beschreibt Andrada hier das gesamte Jurisdiktionsgebiet des Erzbistums Goa mit allen Missionen von Moçambique bis Japan. Dabei werden in allen portugiesischen Städten die Kirchen mit ihren Priestern aufgeführt. Mit Vorzug wird die Tätigkeit der Dominikaner beschrieben.

Andrada erweist sich hier als ein weitgereister Mann, der mit Tatkraft nach Mitteln suchte, um den Nöten der Mission in Ostindien abzuhelfen, insbesondere durch eine Vermehrung der Bistümer. Die Schrift ist etwa 1625 geschrieben. Obwohl sie bereits öfter zitiert worden ist, wird es unsere Leser interessieren, wenn hier die Abschnitte über Makassar und die Solorinseln (NNr. 73—95) in deutscher Übersetzung wiedergegeben werden.

2) Das Zeugnis des P. Magister Frei Diogo Madeira, des Generalvikars der indischen Kongregation, über Frei Luis de Andrada: Goa, den 7. 3. 1627. — Hier wird mitgeteilt, daß Andrada als Sohn der Kongregation in Goa Profess abgelegt habe. Er habe dort religiös immer ein gutes Beispiel gegeben und seine Ämter treu verwaltet. Wegen seiner vielen Dienste und Verdienste sei er vom Consil der Kongregation zum Vikar und Visitator der Religiösen auf den Solorinseln ernannt worden. Der Bischof von Malaka, D. Gonsalvo da Silva, habe ihn zu seinem Generalvikar, Offizial und Visitator gemacht; ebenso sei Andrade zum Kommissar des Heiligen Offiziums ernannt worden. Dabei habe er Gott, der Religion und dem König ausgezeichnete Dienste geleistet, worüber er beglaubigte Zeugnisse vorlegen könne. Auch stamme Andrada nicht von Juden oder Mohammedanern ab, sei deshalb für jede Würde innerhalb oder außerhalb des Ordens geeignet. — Das Zeugnis wird von drei anderen Religiösen, die aus Indien zum Kapitel gekommen sind, bestätigt, wie Augustinus de Plagis, wohl von der Kurie des Ordensgenerals und vielleicht der Übersetzer des Zeugnisses, in einer Notiz vom 30. 3. 1629 am Schluß des Dokuments angibt<sup>7</sup>. Das Datum verweist auf die Zeit, als Andrada in Rom verhandelte, wie die Tergovermerke ausweisen: 21. 5. 1629 — 22. 6. 1629.

3) Hinzu kommen zwei Zeugnisse des Kapitäns Francisco Fernandes von Larantuka vom 3. 1. 1622 und 20. 9. 1625, die ich ebenso in deutscher Übersetzung hier wiedergebe.

4) Schließlich finden wir noch in den *Memoriali* 389 f. 179 eine Eingabe Andradas um eine Abtrennung der indischen Kongregation der Dominikaner von der portugiesischen Mutterprovinz. Wie Andrada darlegt, habe die indische Kongregation 1. genügend Häuser und Religiösen, nämlich 320 Religiösen in 71 Konventen und Vikarien; 2. erhalte sie genügend

<sup>6</sup> Die italienische Übersetzung in SA (= Scritture Antiche) 189, f. 431—441.

<sup>7</sup> SA 189, f. 146r (italien. Übersetzung), 8. — SA 189, f. 147 ss. — Diogo de Madeira war nach der Liste der Generalvikare in der *Hist.* IV, 316 etwa 1619—1622 zum ersten Mal Generalvikar, zum zweiten Mal wohl 1627—1631.

Nachwuchs aus den christlichen Städten und den benachbarten Missionsgebieten; 3. werde die Verwaltung erleichtert ohne den ständigen Rekurs nach dem 18 000 Meilen entfernten Portugal und — ohne die Tyrannei, mit der man die Aufnahme von Kreolen und Indern verhindere und sie von den Ehren und Graden des Ordens fernhalte, wodurch jene beleidigt und die Europäer zum Schaden Indiens bereichert würden. Die Franziskaner hätten vor kurzem die gleiche Gnade erhalten, obwohl sie nur 90 Religiösen zählten. — Mit dieser Eingabe berührte Andrada einen empfindlichen Punkt bei seinen portugiesischen Mitbrüdern wie bei der portugiesischen Regierung, die oft und oft die Wurzel aller Mißstände in den moralischen Mängeln der in Indien Geborenen erblickten und sich deshalb verpflichtet fühlten, diese nicht zu Ehren und Würden aufsteigen zu lassen. Gerade diese übertriebene Sorge führte zu üblen Reaktionen. Andrada scheint das Opfer einer solchen geworden zu sein. Ihm wurde ein Posten in der Nähe Goas übertragen, von wo aus er am 10. 2. 1634 noch einmal an die Propaganda schrieb, um die Abtrennung der Provinz zu erreichen. Mit diesem Brief verschwindet Andrada aus der Geschichte <sup>8</sup>.

\*

Als Andrada 1617 mit dem Visitor João das Chagas in Larentuka eintraf, befand sich die Mission in großen Schwierigkeiten. Am 17. 1. 1613 waren, von abgefallenen Christen und Mohammedanern herbeigerufen, die Holländer vor der Festung Solor erschienen, gerade als der Hauptteil der Besatzung zum Handel nach Timor gefahren war. Am 20. 4. wurde die Festung genommen. Die 30 Portugiesen erhielten freien Abzug, wurden aber gezwungen, mit dem eingeborenen Kapitän Francisco Fernandes und sechs Missionaren nach Malaka zu fahren. Nur ein Dominikaner, P. Augustinho da Magdalena, durfte zurückbleiben und auf seinen Treueid hin bei den Christen in Larentuka wohnen <sup>9</sup>. Ob

<sup>8</sup> Das Schreiben (SA 135, f. 366—370) wurde in der Propaganda am 23. 9. 1636 verhandelt. Die Sache wurde an den General überwiesen. Nach den Akten (A VI, f. 293, n. 14, 3<sup>o</sup>) hatte die Propaganda Andrada auserschen, mit sechs Gefährten nach Makassar zu gehen (22. 6. 1629). Das Schreiben von Frei AGOSTINHO DAS CHAGAS (de Plagis), der Andrada unterstützt hatte, an den Provinzial von Portugal (21. 5. 1629) klingt wie eine Entschuldigung und ein Rückzug: SA 189, f. 267r. Die indische Kongregation wurde tatsächlich durch Apost. Breve abgetrennt, aber die Durchführung von der Regierung verhindert. Cf. Livros das Monções LVI im Torre do Tombo in Lissabon n. 78: Schreiben vom 10. 1. 1645, f. 157. — In der Liste der zu empfehlenden Dominikanermissionare von Goa, die der Belgier FERDINAND DE LE HOVE 1641 von dort an die Propaganda abgab, war von Andrada nicht mehr die Rede (SA 189, f. 57). Die ind. Kongregation wurde schließlich kurz vor der Aufhebung der Orden durch päpstliches Breve vom 11. 8. 1810 von der portugiesischen Provinz abgetrennt (Ordensarchiv XIII 467 B n. 13).

<sup>9</sup> Vgl. BIERMANN a. a. O., 24; ausführlicher bei VISSER: *Onder de Compagnie*, 141 ss. — J. P. Coen spricht in dem dort genannten Brief vom 10. 11. 1614 von zwei Dominikanern, die den Eid abgelegt hätten, während die Dominikaner überhaupt nichts melden.

der Treueid wirklich geleistet wurde, ist jedoch fraglich<sup>10</sup>. Jedenfalls kamen der Kapitän Fernândes und P. Gaspar do Espíritu Santo Anfang 1614 wieder zurück, offenbar weil sie sich an den Eid nicht gebunden hielten. Nachdem im Juli 1614 der holländische Festungskommandant Adriaen van der Velde bei einer Strafexpedition gegen das katholische Karmaing (Carma) gefallen war, versuchte Fernândes am 28. 8. die Festung zurückzuerobern, jedoch vergeblich. Aber Anfang 1616 gaben die Holländer sie ohne Kampf auf, die Portugiesen besetzten sie jedoch nicht wieder. Während der Kapitän Antonio de Sá deswegen noch zur Verantwortung in Goa weilte, erhielt Crijn (Quirin) van Raemburch am 12. 9. 1618 den Auftrag, die Festung wieder für Holland in Besitz zu nehmen. Das geschah noch im selben Jahr. Damit war die Mission wiederum der Gefahr von seiten der Holländer ausgesetzt, nicht minder auch der Bedrohung seitens der Mohammedaner und der abgefallenen Christen, mit denen die Holländer ihre Bündnisse schlossen. Der neue portugiesische Kapitän Agostinho Lobato, der um die Jahreswende 1618/19 eintraf, versuchte vergeblich, die Holländer von Solor zu vertreiben. Auch ging er gegen die Feinde der Christen auf Ende vor und verbrannte sieben Dörfer. Doch fiel er dem Dolche eines Mörders zum Opfer. Auch mehrere Dominikaner wurden getötet<sup>11</sup>. — In diese Verhältnisse führen unsere Dokumente.

\*

Zunächst die Abschnitte aus der *Breve Relazione* über die Solorinseln:

83. *Nahe der Insel Makassar liegen die Solorinseln, alle unter der Sorge der Väter des heiligen Dominikus, wo viele Martyrer aus Haß gegen den heiligen Glauben getötet worden sind, den sie predigten; zuletzt noch zwei.*

84. *Auf den genannten Inseln bin ich mehr als neun zusammenhängende Jahre gewesen. Ich war dort Generalvikar und Visitor des Bischofs von Malaka und Kommissar des Heiligen Offiziums, habe dort zwei Kirchen errichtet und aufgebaut mit Hilfe Gottes und auf eigene Kosten, ohne daß der Orden etwas von Eigenem dazu beigetragen hätte. Wie mir schriftlich und authentisch bestätigt wird, habe ich durch die Gnade Gottes und durch meine Vermittlung mehr als 3000 Personen zu seinem heiligen Gesetz geführt. Zweimal habe ich diese Völker vor den Mohammedanern und den Holländern gerettet, die diese Christenheit vernichten und ausrotten wollten, um dort ihre verdammten Irrtümer einzuführen.*

<sup>10</sup> Vgl. VISSER I. c. Anm. 503.

<sup>11</sup> Wir können hier auf Einzelheiten nicht eingehen. Ich verweise auf VISSER I. c., 142—145 und 149 s., sowie auf die „Chronologie der Dominikanermisssie op Solor en Flores, vooral Poeloe Ende“ von C. G. ROUFFAER in *Nederland's Indie Oud en Nieuw*, Den Haag 1923, 212—215. — HUMBERTO LEITÃO: *Os Portugueses em Solor e Timor de 1515 a 1702*, Lisboa 1948, 128—131.

Andrada war also auf diesen Inseln von Anfang 1617 bis Anfang 1626 und dann, wie er Nr. 78 sagt, elf Monate auf Makassar. Am 27. 3. 1627 weilte er in Goa, wo ihm sein Oberer Madeira das oben angeführte Zeugnis ausstellte. Vikar für seine Mitbrüder auf den Inseln war Andrada etwa von Mitte 1621 bis Mitte 1624. Denn João das Chagas hatte Francisco Barradas als Vikar eingesetzt, am 13. 2. 1621 wird Frei João Grego als Vikar genannt<sup>12</sup>, im Jahre 1624 aber Fr. Agostinho do Rosario<sup>13</sup>.

85. *Diese Inseln unterstehen Herren und Klein-Königen (reguli), die in keiner Angelegenheit Seine Katholische Majestät anerkennen. Sie erkannten, bevor sie Christen wurden, in etwa nur den König von Makassar an und zahlten ihm einen gewissen Anerkennungstribut; aber nachdem sie Christen geworden sind, sind sie allmählich unabhängig geworden. Der genannte König hat als unser Freund keinen Tribut mehr von ihnen fordern lassen. Als ich vor dreieinhalb Jahren in Makassar war, erlangte ich von ihm als meinem Freund ein Patent über die Exemption und die Anerkennung für alle Christen der Solorinseln. Das war eine große Vergünstigung, die er durch meine Vermittlung bewilligte. Sie sind also unabhängige und absolute Herren.*

Der Wortlaut dieser Angaben widerspricht der Aussage des eingeborenen Kapitães Francisco Fernandes (s. u.), daß „alle eingeborenen Christen die Untertanen S. Majestät sind“. Tatsächlich erkannten die bekehrten Christen auf Solor und Timor nach Anleitung der Dominikaner den König von Portugal als ihren Schutzherrn an. Aber sie wachten eifersüchtig über ihre Rechte<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> *Historia* IV, p. 382.

<sup>13</sup> In dem Bericht: *Serviços dos PP. Dominicanos* (Ms: BM V, 235) — das Ms wurde abgedruckt in *Documentação, Insulindia* IV, 475—573, ohne den Abschnitt über Ost-Afrika, Siam und den Anhang über Frei AGOSTINHO DO ROSARIO — beginnt dieser Anhang f. 59r mit den Worten: *Em 624 mandou o Vigairo Geral da congregação da India patente de Vigairo das christandades de Solor ao fr. Agostinho do Rosario*. Der Haupttext diente als Vorlage für LUCAS A S. CATHARINA in der *Historia* VI, 273 ss., wo nur Einzelheiten geändert oder fortgefallen sind. Nach f. 56v ist das Ms geschrieben 12 Jahre nach der Revolution des Pra Tschau Prasaht Taung, die im Jahre 1631 stattfand, also 1643.

<sup>14</sup> C. R. BOXER zitiert in seinem Buche: *Fidalgos in the Far East* (The Hague 1948, 187) ALEXANDER HAMILTONS: *New Account of the East Indies* (Edinburgh 1727), wo es von einem von den Timoresen gewählten, eingeborenen General heißt: *He allowed the King of Portugal to be the Sovereign and Protector of their country, and they would be his loyal subjects, providing their Laws and Liberties might be secured to them*. Die Dominikaner hielten sich bei der Gewinnung der Eingeborenen an die *conquista de paz*, wie sie LAS CASAS verkündete, ohne daß in ihrer Geschichte die Rechtstheorien überhaupt erwähnt würden. Übrigens heißt es in einem in der *Historia* VI 273s veränderten Text der *Serviços* f. 33v von dem „Kaiser“ von Larantua: *nao se tem por vassallo de Sua Magestade, antes se nomea amigo ... obedecendo muy puntualmente aos Padres em tudo tocante a lo spiritual, que he hua particular*

86. Die genannten Inseln sind sieben, außer denen von Makassar. Eine heißt *Servite* oder *Larantuka* [= Flores]. Sie hat hundert oder mehr Meilen im Umfang. Dort residieren Portugiesen und christliche Inder und der Generalvikar und Visitator aller anderen Inseln.

87. Auf diesen Inseln gibt es elf Ortschaften, die von christlichen Indern bewohnt sind, mit vier Religiösen außer dem Generalvikar, der in Larantuka lebt. Es wären aber auf dieser Insel mehr als fünfzig Priester notwendig, weil es dort noch viele Heiden gibt, die sehr leicht zu bekehren wären. Aber weil Bischof und Missionare fehlen, sind noch nicht alle Christen. Der Bischof, der von Makassar kommen wird, kann all diese Inseln visitieren, weil sie nahe beieinander liegen und er keine feste Residenz hat, sondern dort immer umherziehen kann, allen predigend und sie bekehrend; denn auf diese Weise werden in wenigen Jahren alle Inseln von Christen bewohnt sein, da das Volk auf die leichteste Weise bekehrt werden kann. Auf andere Weise geht der Glaube dort nie voran, so wie es jetzt nicht weitergeht. Eher fürchte ich, daß er von dem Gewonnenen verlieren wird, wie ich es in einer Erfahrung von neun Jahren erlebt habe.

88. Die Christen des Landes sind bis auf den heutigen Tag nicht gefirmt; noch wissen sie, ob der Bischof von Malaka ihr Prälat ist, noch, was ein Bischof ist, noch weniger weiß der Bischof von Malaka, ob er für diese Schafe verantwortlich ist, weil er zu weit davon entfernt ist.

89. Eine andere Insel heißt *Crama* [Adonara] mit einem Umfang von drei Meilen, ganz von uns befreundeten Heiden bewohnt, außer zwei großen Ortschaften, die von Christen bewohnt sind, und zwei von Mohammedanern, die die Christen und die Religiösen oft verfolgen, weil sie das Evangelium verkünden. Auf dieser Insel wirkt ein Religiöse; aber es wären mehr als 15 oder 18 notwendig.

90. Die andere Insel [südlich Adonara] trägt den Namen *Solor* und wird einen Umfang von eineinhalb Meilen haben. Es werden dort elf Dörfer sein, von denen zwei von Christen bewohnt sind und zwei von Mohammedanern. Bei den Christen dort ist ein Religiöse. Dort ist auch die Festung, die die Holländer den Portugiesen durch eine Belagerung abgenommen haben. Die übrigen Dörfer sind von Heiden bewohnt, die Religiösen und Prediger nötig haben.

91. Eine weitere Insel heißt *Timor*, auf der es wegen des Handels viele heidnische, den Portugiesen befreundete Könige gibt und Bewohner von Larantuka.

*grandeza e singularidade destas christandades e da praça que nosso Senhor deu a os ministros della.* Ebenso ist bezeichnend die gleichfalls fortgelassene Bemerkung des Ms (l. c.), daß die Christen den Handel mit den Mohammedanern meiden *pella muita obediença que tem ao seu Capitão Francisco Fernandes*, der seit 50 Jahren dieses Amt innehat, bestellt von dem Vizekönig Matthias de Albuquerque, und immer zu großer Zufriedenheit gewirkt habe und noch wirke. (cf. *Doc. Insul.* IV, p. 475 s.).

92. Diese Insel ist [eine Zeile fehlt] ganz von Heiden bewohnt, aber an drei Orten, nämlich in Mena [Sitz der Könige], Amarasse und Kupang, gibt es viele Christen. Ich war in diesen drei Reichen. Ich ging dorthin, um zu predigen und zu bekehren; aber weil einige Religiösen gestorben sind, sind sie ohne Prediger und Lehrer. Die genannten Könige erkennen keinen Vorgesetzten an. [Der Grund, weshalb die Unabhängigkeit der Völker so oft erwähnt wird, ist offenbar der Nachweis, daß der König von Portugal kein Recht habe, dort die Ernennung von Bischöfen zu verhindern.]

93. Bei Timor und Kupang liegt die Insel Enda [Rotti]. Dort gibt es 21 heidnische Ortschaften, von denen jede 4000 und auch 5000 Seelen zählt. Die Insel wird einen Umfang von zwanzig Meilen haben. Das ganze Volk ist gut, freundlich und umgänglich und leicht zum Gesetze Gottes zu bekehren. Sie beten nichts an und haben keinen Aberglauben. Nach meinem Urteil ist es das beste Volk von allen genannten Inseln. Es sind acht Jahre, daß sie nach Larantuka sandten [also 1621] und um Religiösen baten (die heute dort Hauptsache sind). Ich ging mit P. João da Anunciação hin, und viele wurden Christen. Es sind jetzt dort zwei Religiösen auf zwei Stationen. Wenn dort mehr Religiösen wären, würden in sechs Jahren alle Christen sein.

94. Eine andere Insel heißt Savu. Sie wird fünfzig Meilen im Umkreis haben; eine andere Lamallarra mit 25 Meilen. Zu diesen beiden Inseln sind die Religiösen noch nicht gekommen, weil wir zu wenige sind. Vor einem Jahr, als ich von Goa abfuhr [1628], wurden zu diesen Inseln sieben Religiösen gesandt.

95. Alle genannten Inseln werden Solorinseln geheißen. Dort bemühen sich die Väter vom heiligen Dominikus, den Weinberg des Herrn zu bebauen. Es tut dringend not, daß dort ein Bischof sei, gleich wer, damit dort das Gesetz Gottes verbreitet werde, bevor die Mohammedaner eindringen, die es vorhaben und daran arbeiten, oder daß wenigstens der Bischof von Makassar auch Diözesanbischof der Inseln sei.

In NNr. 86—95 behandelt Andrada die einzelnen Inseln. Im dritten Teil der *Historia* werden als Solorinseln nur Solor, Lamalla oder Adonara und Loboballa oder Lomblen aufgezählt<sup>15</sup>. Aber der Begriff weitet sich. Hier ist von sieben Inseln die Rede. Bei Jacintho da Encarnação heißt es, es seien 60, davon acht große<sup>16</sup>. Nach Lucas a S. Catharina gehören sämtliche Inseln zwischen Bali und Neuguinea zu ihnen<sup>17</sup>. Die Namen der einzelnen Inseln verändern sich oft<sup>18</sup>. Auch die südlich gelegenen Inseln werden dazu gerechnet, also Timor, Rotti (oder Klein-Savu oder Enda), Savu oder Groß-Savu und schließlich Sumba, das nur einmal,

<sup>15</sup> *Hist.* IV, p. 338.

<sup>16</sup> *Doc. India* t. VII, p. 424.

<sup>17</sup> *Hist.* VI, p. 273: desde o estreito de Bale até as últimas, que confinam com o mar, que vai dar na ilha de S. Lourenço (= Madagaskar).

<sup>18</sup> Vgl. BIERMANN a. a. O., 13 Anm. 4.

und zwar von Antonio da Encarnação, genannt wird<sup>19</sup>. Bei Andrada wird nach Savu noch die Insel Lamallara genannt, die 25 Meilen Umfang habe. Man hat darunter Lomblen verstanden, wo es einen Ort Lamalerap gibt. Aber der Aufzählung nach müßte es ein anderer Name für Sumba sein. Antonio da Encarnação nennt auch noch Bima, einen Hafen auf dem östlichen Sumbava. Es wird gesagt, die ersten Dominikaner hätten dort gewirkt<sup>20</sup>. Für Sumba und Sumbava liegt bisher kein anderer Beweis vor, daß die Dominikaner auf ihnen eine Mission unterhalten hätten<sup>21</sup>.

Eine ganz besondere Bewandnis hat es mit Savu, was in dem Andrada-Bericht nicht zum Ausdruck kommt. Während Andrada Vikar der Inseln war, gründeten die Jesuiten dort eine Mission. Darüber beklagten sich die Dominikaner April 1621 bei dem Vizekönig Fernando de Albuquerque. Savu gehöre zu ihrer Mission. Am 18. 2. 1622 berichtet der Vizekönig darüber an den König. Er habe dieserhalb an den Bischof von Malaka geschrieben, er solle in der Sache nicht entscheiden ohne besonderen Befehl Seiner Majestät, und zwar wegen der Unruhe, die zwischen den Religiosen entstehen könne. Der Bischof habe geantwortet, das zahlreiche Volk von Savu verlange ausdrücklich Jesuitenmissionare und wolle keine anderen. Wegen der großen Entfernung von Solor habe er beschlossen, die Jesuiten hinzusenden. Einer sei dort mit Freuden empfangen worden. Alle verlangten nach der Taufe. Die Dominikaner aber behaupteten, obwohl sie nie dort waren, Savu gehöre zu ihrer Mission. Der Pater werde aber zur Beruhigung nachgeben, Bericht erstatten und den Entscheid S. Majestät und der Regierung abwarten. Von dem Missionar selber habe er keinen Brief erhalten<sup>22</sup>.

Mit dieser Jesuitenmission scheint die Reise Andradas nach Rotti (= Klein-Savu) zusammenzuhängen, von der er Nr. 93 berichtet. Es handelt sich bei der Jesuitenmission anscheinend nicht um (Groß-) Savu, sondern um Rotti, ganz nahe bei Timor, wo die Dominikaner fortan wirkten,

<sup>19</sup> *Relações summarias de alguns servicos que fizeraõ a Deus, e a estes Reynos, os Religiosos Dominicicos nas partes da India Oriental nestes annos proximos passados*. Lisboa 1635, neu gedruckt in *Documentação, Insulindia* V (281—346), p. 310.

<sup>20</sup> I. c.

<sup>21</sup> I. c. 419 wird berichtet: Der Gouverneur Duarte de Meneses bestimmte durch Provision vom 18. 3. 1586 für den Unterhalt der Missionare von Timor und Bima jährlich 42 000 Reis; also muß damals eine Station dort gewesen sein. Aber die Insel Bima-Sumbava war bereits ganz mohammedanisch, und deshalb gab es keine Bekehrungen.

<sup>22</sup> *Livros das Monções* im Torre do Tombo zu Lissabon: XV n. 42, f. 82. — In den *Lettere Annue d'Etioπia* (Rom 1627) findet sich pp. 51—96 die 'Lettera del Malabar, scritta nell'anno 1621' (im Auftrag des P. Provinzial Giacinto Pereira SJ, datiert: Cochin, 26. 9. 1621). Dort wird über das Kolleg von Malaka berichtet, es befänden sich dort 13 Patres; kranke Patres würden dort gepflegt, die nach den Molukken und nach Sabo (Savu) gehen sollten. (cf. BM V, p. 91).

bis sich die Holländer seit 1648 im nahen Kupang auf Timor festsetzten und Rotti unter ihren Einfluß brachten. Der Streit zwischen den Jesuiten und Dominikanern ging inzwischen weiter. 1633 assignierte Rangel dort die Patres Luis de Paixão und Estevão do Rosario, nachdem João da Anunciação dort zehn Jahre gewirkt hatte. 1636 kam Frei Raphael da Veiga nach Savu, verließ aber nach seinem Bericht die Insel wieder wegen der Unsittlichkeit ihrer Bewohner und begab sich nach Batepute auf Timor<sup>23</sup>.

Der Bischof von Malaka wollte die Jesuiten wieder nach Savu schicken und wandte sich an den König. Dieser schrieb darüber an den Vizekönig am 10. 4. 1626 mit dem Auftrag, er solle sich informieren, ob die Insel wirklich zum Bezirk der Dominikaner gehöre. In diesem Falle sollten diese für die Insel sorgen. Andernfalls solle man die Jesuiten hinschicken<sup>24</sup>. Gegen das Vorgehen des Bischofs und der Jesuiten erhoben die Dominikaner weitere Vorstellungen, so daß der Vizekönig am 18. 12. 1626 nach Lissabon berichtete, er habe von der Sendung Abstand genommen. Die Schwierigkeiten, die er mit den Orden habe, seien größer als alle anderen Schwierigkeiten der Staatsangelegenheiten zusammen<sup>25</sup>.

Wer die Dinge ernst nimmt, wird sagen, die Dominikaner hätten sich freuen sollen, wenn sie für die ungeheure apostolische Arbeit, der sie offenbar nach den Zahlenangaben Andradas nicht genügen konnten, neue Helfer gewonnen hätten. Aber es kam eine Rechtsfrage hinzu, die von den Jesuiten einfach übergangen wurde. Bei Antonio da Encarnação hören wir, daß bei „der ersten Verteilung der Missionen“ unter die Orden in Indien den Dominikanern die Solorinseln zufielen, während die Mission von Monomotapa zunächst den Jesuiten gegeben wurde. Die Jesuiten gaben die Afrika-Mission aber bald wieder auf, so daß sie den Dominikanern auch dort den Weg frei machten<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> *Hist.* VI, 281 und 288.

<sup>24</sup> l. c. XXIII, n. 49, f. 97v.

<sup>25</sup> l. c. XXXV, n. 49, f. 10. — Ich übergehe andere Aktionen. So wurde am 10. 3. 1622 befohlen, die Jesuiten wiederauszuenden. Aber sie wurden wegen des Widerspruchs der Dominikaner zurückgezogen (XVI, n. 51; XXII, n. 57). LEITÃO (l. c., p. 63) erzählt nur von einer Niederlassung der Jesuiten im Jahre 1626 (nach dem Brief vom 18. 12. 1626).

<sup>26</sup> l. c. 309: *Nestas ilhas pois ... cahio aos Religiosos filhos de S. Domingos a boa sorte de prêgar o Evangelho na primeira repartição que se fez de Apostolar pelas Religiões que ha na India.* Von dieser Verteilung ist sonst nie die Rede gewesen. ENCARNÇÃO spricht noch einmal davon (p. 310) und nennt das Jahr 1561. Offenbar handelt es sich um die Besprechungen, die damals in Goa zwischen dem Dominikanerbischof Jorge Themudo, den Jesuiten und den Dominikanern stattfanden, als er 1559 von Moçambique aus nach Goa kam und dort zunächst den Erzbischof zu vertreten hatte. Vgl. darüber L. KILGER: *Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas.* Münster 1917, 58 ff. Damals wurde P. Gonçalo da Silveira SJ in das Reich des Monomotapa gesandt, wohin die Dominikaner ebenso gern gegangen wären. Er starb dort als Martyrer am 15. 3. 1561. Dafür wurde den Dominikanern die Solormission überlassen, um die sich

Nach Savu oder 'Enda grande', „der größten von allen Inseln“, wurde 1624 Frei Agostinho do Rosario, der damalige Vikar der Inseln in Larantuka, gerufen. Welche Insel gemeint ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, da sowohl Rotti wie Savu wesentlich kleiner sind als Sumba oder Timor. Mit 110 Personen, frommen Christen und Händlern, schiffte Agostinho sich in Begleitung der Boten auf zwei Schiffen ein, um die dortigen priesterlosen Christengemeinden zu besuchen. Aber er wurde durch einen Sturm gezwungen, nach Süd-Flores zurückzukehren, wo er sich fünf Monate lang den Gemeinden von Naungo und Quiripaparera de Numbas widmete, ehe er nach Larantuka zurückkehren konnte. Ob aus der Fahrt nach Savu noch etwas wurde, wird nicht gesagt<sup>27</sup>.

Über die Missionsarbeit auf Savu Grande, dem heutigen Savu, haben wir nur die eine, von der *Historia* nicht abgedruckte, sichere Nachricht der *Serviços*, daß dort zwei Dominikaner einige Monate lang gearbeitet haben. In dieser Zeit konnten sie nicht viele Früchte einbringen. Aber die Einwohner zeigten, daß sie gern Christen geworden wären, und baten die Patres zu bleiben oder zurückzukehren. Leider heißt es dann, weil die Insel sehr weit ab liege, seien die Patres nicht mehr zurückgekommen<sup>28</sup>.

Bei der Beschreibung von Timor (NNr. 91—92) ist von besonderem Interesse, daß in den Reichen von Mena, Amarassi und Kupang viele Christen waren, daß dort also schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts eine Mission unterhalten wurde. Sie wurde jedoch durch das widrige Klima gehemmt. Es verging kein Jahr, in dem nicht drei bis vier Patres in Timor starben, sagt Jacintho da Encarnação 1679<sup>29</sup>. Die Anfänge der Timormission liegen noch sehr im dunkeln. Von der ersten Mission dort meldet Gaspar da Cruz, Frei Antonio de Taveiro habe 1556 oder 1557 dort — ohne Angabe des Ortes — 57 000 Bekehrungen erzielt<sup>30</sup>. Luis Frois SJ erwähnt in seinem Brief vom 24. 11. 1559 ein Schreiben eines Königs von Timor, in dem er um Missionare bat<sup>31</sup>. Er selber sei schon mit vielen Vornehmen Christ, mit dem Kommen eines Paters sei die Bekehrung des ganzen Volkes zu erwarten. Es wird sich jedenfalls um Mena an der Nordküste Timors handeln, wo Frei Belchor da Cruz

die Jesuiten schon mehrfach bemüht hatten, insbesondere Baltasar Dias. Vgl. dessen Brief vom 3. 12. 1559 in *Doc., Insulindia* II, p. 345 s., wo der Jesuit jedenfalls die erste Nachricht über Bekehrungen zum Christentum auf Flores gibt. Dort sei in Lavunama, nahe bei Larantuka, der König mit all seinen Großen, im ganzen über 200 Seelen, von einem gewissen João Soares getauft worden. S. auch den Brief des Luis Frois vom 4. 12. 1561, der sich auf Dias beruft, aber die Bekehrung auf die Insel Solor verlegt (*ibid.*, p. 370 s.).

<sup>27</sup> *Serviços*, 59r—60v.

<sup>28</sup> I. c., 40r.

<sup>29</sup> *Doc. India* VII, p. 430.

<sup>30</sup> BIERMANN, a. a. O., 15 f.

<sup>31</sup> *Doc. Insulindia* II, p. 340 u. *India* VII, p. 361. — Vgl. auch den Brief vom 12. 12. 1560: *ibid.*, p. 352.

OP 1587 erfolgreich predigte<sup>32</sup>. Wahrscheinlich hat aber auf Timor keine dauernde Mission bestanden und haben nur Händler von Larantuka und sie begleitende Missionare einzelne Könige zur Taufe bewogen, wie auch vor 1600 in Luka, wo ein König sich bekehrt hatte, später aber wieder abfiel. Die intensivere Mission begann erst nach 1630 mit dem Visitator Frei Miguel Rangel und Raphael da Veiga<sup>33</sup>.

(Forts. folgt)

## BUDDHISMUS IN ASIEN — BUDDHA JAYANTI IN TOKYO —

von Heinrich Dumoulin

Die 2500-Jahrfeier des Todestages Buddhas, der nach der vom südlichen Buddhismus angenommenen Tradition 544 v. Chr. ins Nirvâna einging, wurde zuerst 1956 in Ceylon und dann in vielen asiatischen Ländern festlich begangen. Um auch in Japan die Wichtigkeit des Ereignisses zur Anschauung zu bringen, waren Vertreter aus 13 asiatischen Ländern vom 27. — 31. 3. 1959 zum etwas verspäteten Buddha Jayanti in Tokyo zusammengekommen. Es war die letzte große Gedenkfeier in Asien und zugleich der Abschluß eines Jahrzehntes starker internationaler Tätigkeit des Buddhismus. Seit dem ersten buddhistischen Weltkongreß in Kandy (Ceylon) 1950 kamen Buddhisten aus aller Welt innerhalb von weniger als zehn Jahren zu noch vier weiteren buddhistischen Weltkongressen zusammen<sup>1</sup>, und die Anhänger des südlichen Buddhismus hielten im Beisein von Gästen aus dem Mahâyâna das sechste Theravâda-Konzil in Rangoon (Burma)<sup>2</sup>.

<sup>32</sup> BIERMANN, a. a. O., 37. — Dazu GEORGE CARDOSO: *Agiologio Lusitano*. Lisboa 1666, III 573. CARDOSO bringt das Jahr und Einzelheiten wohl nach dem zitierten MANUEL DA CRUZ OP, damals wohl Generalvikar *no Oriente*, d. i. von Malaka: „*em o livro que fez destas Christiandades*“. Die Schrift scheint verloren zu sein, sie wird sonst nicht erwähnt. — Ein Erlaß vom 5. 9. 1590 begünstigt auch Missionare auf Timor: JAC. DA ENCARNAÇÃO in *Doc. India* VII, 434. cf. LEITÃO, l. c., p. 165 s.

<sup>33</sup> BIERMANN, a. a. O., 38. Es heißt dort auch, daß Antonio de San Jacintho vorher, ca. 1621, nach Mena ging, was aber auf einem Irrtum beruht.

<sup>1</sup> 1952 in Tokyo (Japan), 1954 in Rangoon (Burma), 1956 in Katmandu (Nepal), 1958 in Bangkok (Thailand).

<sup>2</sup> Über dieses Konzil berichteten WINFRIED PETRI (Das 6. Theravâda-Konzil zu Rangun. ZMR, 1957, 63 ff.) und ERNST BENZ (Hinduistische und buddhistische Missionszentren in Indien, Ceylon, Burma und Japan. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 1958, 350 ff.)

Die Buddha-Feier in Tokyo war im Unterschied zu den Weltkongressen und dem Konzil unverbindlicher Art und sollte vornehmlich dem Freundschaftsaustausch zwischen den asiatischen Ländern dienen. Europäische und amerikanische Buddhisten waren nicht eingeladen. Die Organisation wurde hauptsächlich von buddhistischen Laien, Politikern und Wirtschaftlern getragen. Der Präsident des japanischen Organisationsausschusses *Tanzan Ishibashi*, ein führender Politiker der liberalen Partei und früherer Ministerpräsident, bezeichnete in seiner Begrüßungsansprache „die Förderung internationaler Freundschaft und weiteren kulturellen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Austausches“ als Hauptziel der Veranstaltung.

Der Zielsetzung des Buddha Jayanti entsprechend nahmen die Festfeiern den breiteren Raum ein. Viermal tagte während je 2—3 Stunden ein Symposium, zu dem die Vertreter vorbereitete, an alle Teilnehmer gedruckt ausgeteilte Referate beitrugen. Es waren zwei Gruppen für die Verhandlungen gebildet. Die Hauptpunkte der Referate wurden vom Diskussionsleiter in kurzer Zusammenfassung jeweils angegeben, daran schloß sich die Aussprache an. Die drei Hauptthemen des Symposiums lauteten: 1) der Friedensbegriff des Buddhismus und Methoden zu seiner Verwirklichung, 2) die Bedeutung des Buddhismus in den Geistesströmungen der modernen Welt, 3) der Buddhismus in seiner Beziehung zur industriellen Zivilisation.

#### *Asien und Japan*

Buddha wurde vorzüglich als „das Licht Asiens“ gefeiert. Die Solidarität Asiens war einer der Leitgedanken in allen Verhandlungen der Tage. Damit verknüpfte sich die Überzeugung von der überragenden Bedeutung der Lehre Buddhas als des „Einheitsbandes zwischen den asiatischen Völkern und Kulturen“. „Unter dem Licht seiner Lehre ist Asien eins, und folglich wird auch die Menschheit durch sein Licht zum Frieden und Glück geführt“ (*Ishibashi*). Bei den Verhandlungen der folgenden Tage wurden freilich auch Probleme und Schwierigkeiten sichtbar. Die Einheit Asiens ist keineswegs eine so einfache, klar zu Tage liegende Realität. Dies wurde besonders deutlich in dem ansprechenden Referat einer jungen japanischen Gelehrten, *Frl. Chie Nakane*, die die unterschiedliche Aufnahme von Buddhismus und westlicher Zivilisation in den Ländern Asiens untersuchte. Japan empfing, von der chinesischen Kultur geprägt, die buddhistische Lehre in der entwickelten, für Fremdeinflüsse offenen Form des Mahâyâna, während in den Ländern der Hindu-Kultur der Theravâda-(Hînayâna-)Buddhismus herrschend blieb. Die verschiedenen Kulturkreise nahmen auch eine gegensätzliche Haltung zur westlichen Zivilisation ein. In Japan machte die Verwestlichung bei vorwiegend indirekten Kontakten erstaunlich rasche Fortschritte, während Indien durch seine in jahrhundertelanger kolonialer Bedrückung erlangten, ungleich größeren direkten Erfahrungskenntnisse in den Antagonismus zum

Westen getrieben wurde. Wenn die Vertreter der südostasiatischen Länder angesichts der von ihrer eigenen Religiosität verschiedenen religiösen Haltung der Japaner den Eindruck gewinnen sollten, als sei „der Lebensstil der Mehrzahl der Japaner vom buddhistischen weit entfernt“, so seien sie daran erinnert, daß „Buddhismus als Unterströmung bei den Japanern immer noch bleibt und wirkt“. In solchen Worten scheint das Problem der Lage des Buddhismus im modernen Japan auf.

Einer der Veranstaltungsleiter, *Nobushi Itô*, ein hoher Beamter im japanischen Auswärtigen Amt, setzte sich wenige Tage vor Beginn der Gedenkfeier in einem Artikel der englischen Tageszeitung „Japan Times“ mit der besonderen Situation des Buddhismus in Japan auseinander<sup>3</sup>. Zunächst erzählt er von seinen Erfahrungen bei der Vorbereitung der Tagung, die ihn mit vielen Intellektuellen ins Gespräch über den Buddhismus brachte. „Fast alle“, so führt er aus, „haben wenig Kenntnis vom Buddhismus, und die meisten zeigten eine völlige Gleichgültigkeit. Einige sagten mir, sie hätten kein Interesse für eine so veraltete Angelegenheit wie den Buddhismus. Sie brauchten die Priester nur für Begräbnisse und Gedächtnisfeiern der Toten. So ist Buddhismus kein lebendiger Gedanke oder Glaube für die Intellektuellen dieses Landes.“

Bei der Untersuchung der geschichtlichen Gründe dieses Sachverhaltes geht Itô bis in das 17. Jahrhundert zurück. Damals erhob die Tokugawa-Herrschaft die konfuzianische Moral zur Staatsdoktrin. Der Buddhismus blieb weitgehend die Volksreligion, mußte sich aber mannigfache Einschränkungen und strenge polizeiliche Überwachung gefallen lassen. Die konfuzianisch ausgerichtete Kulturpolitik der Tokugawa wurde für das japanische Geistesleben maßgebend. Itô vergleicht die konfuzianische Bewegung in Japan während des 17. und 18. Jahrhunderts mit der europäischen Aufklärung, wobei der Vergleichspunkt vorzüglich in der Zurückdrängung des religiösen Glaubens zu Gunsten einer naturalistischen Vernunftmoral liegt. Der Einstrom der westlichen Kulturgüter seit Beginn der Meijizeit (1868) wirkte sich bei völliger Vernachlässigung des Christentums ebenfalls im Sinne fortschreitender Säkularisierung aus. Seitdem stehen die japanischen Intellektuellen ziemlich geschlossen auf Seiten der Emanzipation und des a-religiösen Liberalismus.

Die Säkularisierung der japanischen Geisteskultur ist ein Haupthindernis für alles religiöse Leben im Lande. Der Buddhismus erfährt diese Schwierigkeit anders, aber kaum weniger stark als das Christentum. Die Bedrohung beschränkt sich im Falle des Buddhismus nicht auf Widerstand und Unverständnis von außen, sondern wird auch zur ernststen inneren Gefahr. Innerhalb des Buddhismus wirkt sich die allgemeine Säkularisierung besonders bei den Intellektuellen in einem merklichen Verlust an religiöser Substanz aus.

<sup>3</sup> Japan Times, 23. 3. 1959

## Der buddhistische Friedensbegriff und seine Verwirklichung

Die Wahrung des Völkerfriedens ist zweifellos die dringendste aller Menschheitsfragen unserer Tage. Die Buddhisten fühlen, daß sie für die Aufrechterhaltung des Weltfriedens einen bedeutenden Beitrag leisten können, ja, mit den überspitzten Worten eines Vertreters des südlichen Buddhismus gesagt, daß „die Gefolgschaft auf dem achtgliedrigen edlen Pfad Buddhas... der einzige Weg zur Erlangung wirklichen Friedens ist“ (*Dhammananda Thera*, Kuala Lumpur, Malaya). Der politische Aspekt der Friedensfrage wurde durchwegs vermieden, vielmehr die Notwendigkeit der Geistesbefriedung als Grundlage jeglichen wahren Friedens betont. Die buddhistische Ethik zeigt in der Überwindung von Gier, Zorn und Unwissenheit den für jeden einzelnen notwendigen Weg zum Frieden.

In der Forderung allseitiger Betätigung des buddhistischen Geistes kam die soziale Seite der Friedensfrage zur Geltung. Man empfahl „die Erweiterung und Stärkung der buddhistischen Weltkonferenzen sowie die Förderung der Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Weltorganisationen im Dienste des Friedens“ (*Shôbun Kubota*, Japan). Ein anderer japanischer Referent wagte sich noch weiter in die Aktualität vor, wenn er ausführte: „Es ist klar, daß die wenigen Regierenden eine Überlegenheit über die Masse der Regierten in Anspruch nehmen. Weltfriede kann nur gedeihen, wenn ein gegenseitiges, auf Gleichheit beruhendes Verstehen zwischen Herrschern und Beherrschten obwaltet. Dies gilt nicht nur innerhalb eines Volkes, sondern auch zwischen den Völkern. Wir können dieses Prinzip auf unsere gegenwärtig bestehenden 'Vereinten Nationen' anwenden, die auch die kleineren asiatischen Völker in die Generalversammlung aufnehmen sollten. Ein geeintes Asien könnte existieren. Daß es nicht verwirklicht werden kann, liegt an unserer Furcht vor Politik und ihrer Macht“ (*Yoshimura—Kawamura*).

Welchen Standpunkt nimmt der Buddhismus in der Frage von Krieg und Frieden ein? Verkörpert er bedingungslos das indische Prinzip der Gewaltlosigkeit (*ahimsâ*), oder erkennt er unter bestimmten Umständen das Recht der Selbstverteidigung an? *Hajime Nakamura* (Universität Tokyo) legte einen ausführlichen Bericht über den „Begriff des Friedens im Buddhismus“ vor. Für den frühen Buddhismus stellt er „einen durchgängigen Pazifismus“ fest. Der Buddha legte seinen Jüngern mit vielen eindrucksvollen Worten das Ideal des Friedens eindringlich ans Herz. Die Buddha-Jünger sollen sich aller Gewaltanwendung enthalten und um jeden Preis den Frieden wahren. Im Mahâyâna-Buddhismus erfährt der Friedensbegriff eine Veränderung. Der Angriffskrieg wird nach wie vor verworfen. Auch werden Wohlwollen und friedfertige Gesinnung mit unverminderter Eindringlichkeit eingeschärft. Aber der König besitzt als Staatsoberhaupt das Vorrecht des Waffengebrauches. Gegen eine einfallende Armee darf er ins Feld ziehen. Seine Verhaltensweise in solchem Falle wird in einem bemerkenswerten Sutra des chinesischen Kanons

ausführlich beschrieben<sup>4</sup>. Nach den Anweisungen dieses Sutra muß der König, bevor er zu den Waffen greift, alle Mittel zur friedlichen Beilegung des Streitfalles erschöpfen. Auch während des Krieges muß er unnötiges Blutvergießen vermeiden und vor allem in seinem Herzen die wohlwollende Friedensgesinnung bewahren. Wenn er so vorangeht, „begeht er höchstens leichte und kleine Sünden, auch wenn er Lebewesen tötet“.

Der ebenerwähnte japanische Diplomat *Itô* bemerkt in einem Referat über „die buddhistische Sicht des Krieges“ die Ähnlichkeit des Standpunktes dieses Sutra mit den Lehren christlicher Theologen über den gerechten Krieg. Er erkennt den Wert der Lehren von Augustinus und Thomas im Unterschied zu den späteren positivistischen Naturrechtstheorien an. Eine Schwäche des christlichen Standpunktes sieht er in der Geneigtheit der Theologen zu subjektiven Meinungen bei der Beurteilung der gerechten Kriegsursache.

Die theoretischen Erörterungen über Selbstverteidigungsrecht und Bedingungen der sittlichen Erlaubtheit des Krieges machen nur eine, und zwar die weniger wichtige Seite der buddhistischen Bemühung für den Frieden aus. Die asiatischen Buddhisten fühlen sich in der Friedensfrage in einem gerechten Gegensatz zum Westen, dessen Geschichte ihnen wie eine einzige Kette von Eroberungen, Religionskriegen, Kreuzzügen, Ketzerverbrennungen und Gewalttaten aller Art erscheint. Der tiefe Abscheu vor so viel Unrecht schlägt in religiöses Ärgernis um, wenn der „eifersüchtige Christengott“ für all dieses Blutvergießen verantwortlich gemacht wird. Zwar gab es auch bei Buddhisten kriegerische Antagonismen, was auch von ruhig denkenden Beurteilern (wie z. B. dem später zu würdigenden japanischen Buddhologen *Shôkin Furuta*) zugegeben wird. Doch sind dies geringfügige Vorkommnisse im Vergleich zu den gewaltigen Kriegsaktionen der christlichen Völker Europas. Von westlicher Seite läßt sich wohl Gewichtiges gegen diesen Vorwurf einwenden, besonders wenn er verallgemeinert und extrem vorgebracht wird. Die Geschichte des Westens ist, vielleicht infolge geographischer, rassischer und anderer charakterformender Einflüsse, seit frühester, vorchristlicher Zeit ungleich differenzierter und antagonistischer als die Geschichte Fernasiens. Das Christentum hat im Milieu seiner geschichtlichen Entwicklung ein hohes geistiges Friedensideal gewahrt, aber zu Krieg und kriegerischen Leistungen und Tugenden eine von der buddhistischen verschiedene Haltung eingenommen. Die Untersuchung der hierbei zusammentreffenden Gründe und Wirkkräfte in ihrer geschichtlichen Verflechtung kann zu einigem Verständnis verhelfen. Doch sollte sich das Christentum gegenüber der asiatischen Kritik nicht mit Apologetik begnügen. Die ehrliche Entrüstung

<sup>4</sup> Das Sutra ist in chinesischer und tibetanischer Übersetzung erhalten, das Sanskritoriginal ist verlorengegangen. Der Titel des Sutra lautet nach japanischer Lesart: *Daisassha nikenji shosetsukyô*, im Katalog von B. Nanjio (Oxford 1883) No. 179.

vieler östlicher Menschen über die westlichen Gewaltsamkeiten muß ernstgenommen werden. Aufrichtige Selbstbesinnung und der Wille zum Verstehen muß hier das Gespräch zwischen Ost und West vorbereiten.

### *Der Buddhismus in den Geistesströmungen der modernen Welt*

Die Gelehrten, die zu diesem Thema sprachen, versuchten vor allem, die Übereinstimmung der buddhistischen Grundgedanken mit dem Weltbild der modernen Naturwissenschaften und der Philosophie aufzuweisen. Der indische Buddhologe *Nalinaksha Dutt*<sup>5</sup> bemühte sich besonders um die Beziehungen zwischen naturwissenschaftlichem und buddhistischem Denken. Er versteht das urbuddhistische Axiom von der Entstehung in Ursachenverknüpfung (*paticca samuppâda*), das wahrscheinlich auf Buddhas Lehrvortrag zurückgeht, im Sinne des dynamischen Evolutionismus. Die vier gegensätzlichen Sätze des Buddha bezüglich des Universums, daß nämlich das Universum 1) begrenzt ist, 2) unbegrenzt ist, 3) sowohl begrenzt als auch unbegrenzt ist, und 4) weder begrenzt noch unbegrenzt ist, findet er in Eddingtons Konzeption des Kosmos als begrenzter und zugleich unbegrenzter Wirklichkeit wieder. Naturwissenschaftliche Gedankengänge und die Grundsätze der idealistischen buddhistischen Philosophie helfen ihm bei der Überwindung des Materialismus. Mag der immaterielle Charakter des Lebens zweifelhaft sein, das geistige Bewußtsein läßt sich nicht als Produkt der Materie erklären. Da Leben und Stoff aus dem Geist hervorgehen, ist die letzte Realität Geist. Das Universum ist selbstbewußter Geist in der konkreten Einheit von Geist und Stoff. „Die moderne Naturwissenschaft und Philosophie neigen zu dem Schluß, daß die letzte Realität reiner Geist (*cit* oder *viññaptimâtratâ*) ist, wie von unseren Sehern der Frühzeit auf Grund von Intuition oder mystischer Erkenntnis behauptet wurde.“<sup>6</sup> So findet Dutt im modernen Weltbild die Einsicht wieder, die am Anfang des Buddhismus steht.

Ein anderer indischer Gelehrter, T. R. *Murti*, der bei der philosophischen Diskussion hervortrat, ist durch seine Forschungen über die Metaphysik des Nâgârjuna bekannt<sup>7</sup>. Nâgârjuna erkennt im Fluß der in gegenseitiger Ursachenverknüpfung entstehenden Dinge die „Leere“ (*śūnya*) des Seins. Als Negation der Negation erweist *śūnya* zugleich mit der Relativität der Erscheinungswelt den absoluten Charakter der Wirklichkeit. Nach Murtis Ansicht hat der Buddhismus in seinen Kernbegriffen der Entstehung in Ursachenverknüpfung und der Leerheit die konsequen-

<sup>5</sup> Seine Hauptwerke sind *Aspects of Mahâyâna Buddhism and its Relation to Hînayâna*, London 1930, und *Early Monastic Buddhism*, 2vls. Calcutta 1941.

<sup>6</sup> *cit* und *viññaptimâtratâ* sind Hauptbegriffe der mahayanistischen philosophischen Schule der Vijnânâvâdin (Yogâchâra), begründet durch ASANGA und VASUBANDHU.

<sup>7</sup> Der Titel seines Buches über Nâgârjuna lautet *The Central Philosophy of Buddhism, A Study of the Mâdhyâmika System*, London 1955.

teste dynamische Philosophie hervorgebracht. Ihre abendländischen Geistesverwandten hat die buddhistische Denkart in Heraklit, Hume, Schelling, Bergson.

Auch die japanischen Gelehrten stellten die buddhistische Philosophie in die Aktualität des modernen Denkens hinein. *Koshiro Tomaki* brachte den Buddhismus mit dem Existentialismus zusammen. Die zwölfgliedrige Kette des Kausalnexuses erklärt die menschliche Existenz im Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra*). In dieser durch und durch leidvollen Existenz sind Geburt und Tod in eins gebunden. Besonders bei den deutschen Existentialisten Heidegger und Jaspers finden sich Gedanken, die der buddhistischen Vorstellung von der menschlichen Existenz nahekommen. Die Idee des Nichts in der Philosophie Heideggers ist dem buddhistischen Begriff der „Leere“ verwandt. In beiden Fällen wird das Sein in der Transzendenz als Nichts begriffen. „Das Grund-sein ist das Grund-nichts.“ Doch während Heideggers Philosophie Spuren eines das Sein verneinenden Nihilismus aufweist, hat *śūnya* mit Nihilismus nichts zu tun. Wenn Jaspers alle Wirklichkeit ohne Isolierung eines einzelnen Dinges in lückenlose gegenseitige Beziehung zu bringen sucht, befindet er sich, wie Tamaki glaubt, in der Nähe der buddhistischen Kausalvorstellung, die sowohl im Hīnayāna (*paṭicca samuppāda*) als auch im Mahāyāna (*ālaya vijñāna* und *tathāgata-garbha*) zentral wichtig ist. Aber im Buddhismus wird die Kausalverknüpfung weniger in logischer Spekulation als vielmehr in praktischer Meditation begriffen.

Diese letzte Beobachtung deutet auf das mystische Element im buddhistischen Denken hin. Leider wurde dieser Ansatz nicht aufgegriffen und weitergeführt. Auch *Kumatarō Kawada* betonte in seinem Referat über „Buddhismus und die universale Philosophiegeschichte“ die Unabdingbarkeit der Realisierung der zwischen Sein und Nichtsein schwebenden menschlichen Existenz, die im Kausalgesetz des *paṭicca samuppāda* einen originalen Ausdruck fand. Hier hätte sich eine Untersuchung der je anderen Weise der inneren Realisierung in Hīnayāna und Mahāyāna sowie des intuitiven Charakters der Erfassung der letzten Wahrheit gelohnt. Eine solche Betrachtung würde das typisch Östliche in der buddhistischen Denkweise schärfer hervortreten lassen. Gerade die Verknüpfung von Philosophie und Meditation, die im Zen am vollkommensten verwirklicht wurde, dürfte die Besonderheit buddhistischer und asiatischer Geistigkeit ausmachen.

### *Der Buddhismus und die industrielle Zivilisation*

Das Tempo der überbevölkerten internationalen Großstädte Asiens ist vom ursprünglichen östlichen Lebensrhythmus merklich verschieden. Auch stehen die das moderne Treiben leitenden Ideologien dem Buddhismus entgegen. Man ist sich in buddhistischen Kreisen der Schwierigkeiten, die aus der technisierten und säkularisierten Weltzivilisation für die Religion erwachsen, wohl bewußt. Utilitaristischer Liberalismus, hedonistischer

Materialismus und marxistischer Klassenkampf haben die Gesellschaft zerrissen und entgeistet. Das Nachkriegsjapan ist von einer sozialen, politischen und wirtschaftlichen Unrast geplagt, die der scharfblickende Beobachter „dem Mangel an Moral im Liberalismus, dem Gegensatz zur Moral im Kommunismus und dem Tiefstand der Moral im Humanismus“ (*Ohno*) zuschreibt.

An und für sich besteht, so betonten alle Sprecher, kein Widerspruch zwischen der neuzeitlichen Produktionsweise, auf der die moderne industrialisierte Gesellschaft beruht, und der buddhistischen Weltanschauung. Der Buddhismus neigt zu einer rationalen Weltansicht und Lebensführung. Als sozialer Reformator zeichnete sich der Buddha durch vernünftige Zweckmäßigkeit und weises Maßhalten aus. Er wirkte im Indien seiner Zeit für den sozialen Ausgleich. Gleichheit und Brüderlichkeit sind die Grundpfeiler der buddhistischen Soziallehre. Die Gemeinschaftstugenden des Mitleids und Wohlwollens werden vom Buddha empfohlen. Die frühe Mönchsgemeinde pflegte ohne Rücksicht auf Klassen- und Kastenunterschiede allgemeinen Brudergeist.

Obwohl in der buddhistischen Geschichte Könige und Herrscher eine bedeutende Rolle gespielt haben, muß die Demokratie als die dem buddhistischen Geiste am meisten entsprechende Staatsform angesehen werden. In der heutigen Weltlage verdienen die Demokratien den Vorzug vor den totalitaristischen Staatsgebilden. Der buddhistische Fachmann für Wirtschaftswissenschaft *Shinzó Ohno* urteilt: „Obwohl das kapitalistische Wirtschaftssystem in der Vergangenheit viele soziale Übel gezeitigt hat, so hat es doch während der letzten 50 bis 70 Jahre, wenigstens in den industriell hochentwickelten Ländern, zur Förderung der politischen Demokratie und der demokratischen Einrichtungen sowie zum wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt dieser Länder beigetragen.“ Freilich, so fügt der Referent hinzu, ist auch das verbesserte kapitalistische Wirtschaftssystem noch weit vom buddhistischen Gesellschaftsideal entfernt.

Die beiden einflußreichsten Sekten des japanischen Buddhismus, *Shin* und *Zen*, zeigten auch die größte Aufgeschlossenheit für die neuzeitliche Produktionsweise und Gesellschaftsform. Zwei Referate suchten in der Entwicklung und den wirtschaftlichen Bemühungen dieser Sekten, auf Max Weber bezugnehmend, Ähnlichkeiten zum protestantisch inspirierten Aufstieg des Kapitalismus in Europa aufzudecken.

Der japanische Buddha-Mönch *Entai Tomomatsu* konnte seine Autorität auf praktische Lebensleistung stützen. Sein Tempel Kanadera in Tokyo ist ein Mittelpunkt der modernen buddhistischen Bewegung in Japan. Dieser lebensnahe Bonze wandte sich entschieden gegen die weltfremde oder sogar weltfeindliche Haltung, die die Buddha-Religion vielerorts angenommen hat. Kühn erklärte er dem Kongreß, die mit dem Leben in der Welt schwer vereinbaren strengen Mönchsvorschriften seien samt und sonders Abweichungen vom wahren Buddha-Geist und späteren Entwicklungen zuzuschreiben. In frühester Zeit, so führte er aus, bestand kein Verbot von Fleisch- und Fischspeisen. „Shâkyamuni schloß

während seines Lebens nie solche Speise aus, ... er selbst nahm Milch und aß Fisch und Fleisch.“ Aus solcher weitherziger Haltung entstand in den demokratischen Ländern ein vernünftiges Wirtschaftsdenken, das in die moderne Zeit hineinpaßt. „Im Vergleich zum gegenwärtigen formalen Stoizismus in einigen der südostasiatischen buddhistischen Länder bewahrt der von China und Korea her eingeführte Buddhismus in Japan, mögen auch vielleicht seine ethischen Praktiken der Überprüfung bedürfen, noch sehr bewußt die heiteren, maßvollen Ideen Shâkyamunis.“ Das Wort des Buddha: „Tugend ist ein Vergnügen für das ganze Leben“ versteht Tomomatsu im Sinne einer „lichten positiven Moral“.

### *Das Selbstverständnis des Buddhismus*

Bei einem Kongreß ist oft ebenso beachtlich wie das gesprochene Wort das Wort, das nicht gesprochen wurde. Ebenso aufschlußreich wie die erörterten Themen sind die Themen, die nicht zur Erörterung kamen. Beim Buddha Jayanti in Tokyo konnte auffallen, daß der Mahâyâna-Buddhismus mit Ausnahme der spekulativen *śûnya*-Philosophie, also die eigentliche Mahâyâna-Religion, die im Verlaufe der Geschichte des Buddhismus höchste Lebendigkeit entfaltete, fast gar nicht zu Worte kam. Die drei großen Hauptströme des japanischen Buddhismus, nämlich Amida-Glaube, Zen-Meditation und Shingon, wurden nur selten und oberhin gestreift. Die Aufmerksamkeit konzentrierte sich auf den frühen Buddhismus des Pâli-Kanon. War es nur Höflichkeit, die die Japaner ihren eigenen Besitz zurückstellen und sich mit ganzer Bereitwilligkeit den Gedankengängen ihrer Gäste hingeben ließ? Oder ist die Hinwendung zur frühesten Form des Buddhismus typisch für das Selbstverständnis des nach Modernisierung strebenden Buddhismus der Gegenwart?

Die Aussage Shâkyamunis, auf der der Urbuddhismus beruht, kann verschieden gedeutet werden. Die rationalistische Deutung, die bei den frühesten Buddhismusforschern in Europa vorherrschte, wich später einer den mystischen Charakter der buddhistischen Erlösungsreligion betonenden Erklärung<sup>8</sup>. Auf dem Kongreß in Tokyo zeigte sich eine augenfällige Hinkehr zum frühen rationalistischen Verständnis. Immer wieder wurde die allem Übernatürlichen ferne, rationale Denkart Shâkyamunis betont. „Buddhas Rationalismus ist völlig im Einklang mit der rationalistischen Tendenz der Gegenwart.“ Und weiter: „Dieses Zeitalter wird als das erleuchtete Zeitalter beschrieben und seine naturwissenschaftliche Haltung zu allen Fragen ist anerkannt. Deshalb ist dieses Zeitalter in vieler Hinsicht das Zeitalter Buddhas, des Erleuchteten“ (*Valisinha*, Indien). Das Wort „Erleuchtung“, das im Buddhismus eine so große Rolle spielt, wurde auf dem Kongreß vorwiegend rationalistisch verstanden.

<sup>8</sup> In *Zen, Geschichte und Gestalt* (Bern 1959) hat der Verfasser das mystische Element im Urbuddhismus und Hînayâna hervorgehoben, S. 9—23 und Anmerkungen (dort weitere Literaturangaben).

In dieser Sicht erscheint der Ausschluß von allem, was eine übernatürliche Macht bedeutet, als Wesenszug der Buddha-Lehre. Der Buddha „war entschlossen, die Lösung durch sich selbst zu finden... Durch seine eigene Anstrengung fand er den Schlüssel zu allen Problemen der menschlichen Existenz im Satz vom Kausalnexu... Er beanspruchte nie, der Sohn Gottes oder des Schöpfers zu sein... Buddhas Lehre war atheistisch, realistisch, selbstvertrauend und über allem menschlich“ (*Itô*). Die ablehnende Haltung gegenüber dem Christentum kommt in den folgenden Worten eines indischen Vertreters noch stärker zum Ausdruck: „Des Menschen Rettung ist in seiner eigenen Hand. Der Mensch ist sein eigener Schöpfer und Zerstörer... Dieses ist die männliche Lehre, die ihre Anhänger nicht zu Sündern macht, die die Hände eines Gottes oder Gesetzgebers, der irgendwo sitzt und sie belohnt und bestraft, um Erbarmung bitten“ (*Valisinha*). Die Buddha-Lehre wird zu einem rationalen Weg menschlicher Selbstbehauptung, wenn der buddhistische Kultusminister Ceylons *Kuruppu* erklärt: „Buddha zeigt einen Weg des Lebens, gegründet auf Tatsachen, ein Gesetz der Selbstkultur, das den Menschen zur Emanzipation von allem Übel und Leiden führt.“

Die geschichtlich zutreffende Deutung des Urbuddhismus im Sinne seines Gründers bleibt eine schwierige, wahrscheinlich unlösbare Aufgabe. Bei der Rationalisierung des Buddhismus, die heute hauptsächlich von den buddhistischen Gelehrten vorgenommen wird, geht viel an religiöser Substanz verloren. Schließlich kann sich keine Religion, auch nicht die schier unbegrenzt anpaßbare Religion des Buddha, ungestraft mit den a-religiösen Mächten des modernen Zeitgeistes verbünden. Es bleibt abzuwarten, wie sich die Rationalisierung des Buddhismus weiter auswirken wird.

### „Buddhismus ohne Buddhismus“

Einer Religion, die als Weltreligion Anspruch auf Universalität erhebt, stellt sich die Frage des Verhältnisses zu den anderen Religionen. *Shôkin Furuta* suchte die Lösung dieser Frage im Geist des Zen, aus dem heraus sein paradoxes Wort vom „Buddhismus ohne Buddhismus“ geboren ist. Seine Ausführungen riefen zwar bei einigen indischen Kongreßteilnehmern lebhaften Widerspruch hervor, doch dürften sie von den meisten Buddhisten Japans mit Sympathie aufgenommen worden sein. In weitherzigem Verständnis erkannte Furuta allen Religionen einen Beruf der Versöhnung und des Friedens zu. Er freute sich mit herzlichem Optimismus über „den Geist der Freundschaft, der in jeder von ihnen existiert“. Der Buddhismus besitzt in hohem Maße das Vermögen des harmonischen Ausgleiches. Deshalb kann er so viel zur Überbrückung der Gegensätze beitragen, „daß die Hoffnung einer ideologischen Aussöhnung zwischen Ost und West einzig auf den besonderen Ideen und Eigentümlichkeiten des Buddhismus beruht“.

Worin besteht nun dieses eigentümlich Buddhistische, durch das alle Religionen in die Harmonie gebracht werden können? Es ist „der Buddhismus ohne Buddhismus“, nämlich die letzte, höchste Weisheit, die in absoluter Unbegrenztheit alle in Worte gefaßten Lehren transzendiert. Der Erleuchtete besitzt eine Weisheit, die alle Wahrheit umschließt. *Furuta* kommt bei ihrer Beschreibung wie sein Meister D. T. Suzuki auf die Paradoxe der Kōan des Zen zu sprechen. „Fragte einmal ein Mönch den Zen-Meister Yün-men: ‚Was ist der Buddha?‘ Er erhielt die Antwort: ‚Ein aufgetrockneter Schmutzspatel.‘“ Oder Meister Tung-shan erwiderte auf die gleiche Frage: „Drei Pfund Hanf.“ Jede andere Antwort und auch die Antwort: „Der Gott des Christentums“ wäre, wie *Furuta* bemerkt, ebenso gut gewesen. Vom Standpunkt der höchsten Erleuchtung her sind alle Worte belanglos. Der Buddha ist allumfassend und kann auch mit Christus gleichgesetzt werden, obwohl Buddhismus und Christentum grundverschiedene Religionen sind. Hier wird die Aussöhnung zwischen den Religionen durch die monistische Erleuchtungsmystik versucht. Nun kann freilich mystische subjektive Erfahrung nicht den letzten Maßstab für die Wahrheit bieten. Doch ist bedeutsam, daß auch von buddhistischer Seite das Gespräch zwischen den Religionen gewünscht wird.

## KLEINE BEITRÄGE

### SCHISMA

von Max Meinertz

Das Wort „Schisma“, ebenso wie das Wort „Häresie“, haben in der Sprache des kanonischen Rechtes einen ganz eindeutigen Sinn erhalten. Nach der Definition bei EICHMANN-MÖRS DORF<sup>1</sup> ist der Schismatiker ein „Getaufte, der sich von der kirchlichen Gemeinschaft lossagt“, während der Häretiker Glaubenswahrheiten der katholischen Kirche leugnet. Natürlich gibt es auch Mischformen. Diese Begriffe haben sich im Laufe der Geschichte erst allmählich zu diesem scharf geschliffenen Inhalt entwickelt. Beide Worte kommen schon im Neuen Testament vor, aber ohne terminologische Bestimmtheit. Beim Worte „Häresie“ (αἵρεσις) findet man bereits den Anfang zur Entwicklung der späteren eindeutigen Bedeutung, beim Worte „Schisma“ (σχίσμα) sind nur Andeutungen da. Ich habe vor einiger Zeit den Sachverhalt im einzelnen durch einen Aufsatz „Schisma und Häresie“ klargelegt<sup>2</sup>, und kurz vorher hat der bekannte belgische

<sup>9</sup> Wu-men-kuan, Kōan Nr. 21 und 18, Deutsche Übersetzung von H. DUMOULIN, Wu-men-kuan, Der Paß ohne Tor, Tokyo 1953, S. 33 u. 31.

<sup>10</sup> Vgl. die Ausführungen über „Natürliche Mystik“ in *Zen, Geschichte und Gestalt* 279—288.

<sup>1</sup> *Lehrbuch des Kirchenrechtes*, 3. Band, Paderborn 1950, S. 414.

<sup>2</sup> *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge, Paderborn 1957, S. 114—118.

Benediktiner Dom JACQUES DUPONT das größtenteils gleiche Thema im wesentlich gleichen Sinn behandelt<sup>3</sup>, ohne daß ich bei Abfassung meines Aufsatzes von seiner Arbeit Kenntnis hatte.

Man muß beim Worte Schisma eine buchstäbliche und eine übertragene Bedeutung unterscheiden. Demgemäß fasse ich das Resultat der Untersuchung in folgenden Worten zusammen: „Bei der buchstäblichen Bedeutung handelt es sich um Risse, die naturgemäß je nach dem Zusammenhang in verschiedenem Material sein können: Kleid, Tempelvorhang, Netz usw. Im übertragenen Sinn sind stets Streitigkeiten, Meinungsverschiedenheiten, Friedensstörung und dergleichen gemeint.“

Nun ist neuerdings versucht worden, abweichend vom biblischen, erst recht natürlich vom späteren kirchlichen Sprachgebrauch, das Wort Schisma auf das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum anzuwenden. So hat URS VON BALTHASAR in seiner geistvollen „Einsamen Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum“<sup>4</sup> die Trennung der Kirche von der Synagoge „das erste, grundlegende Schisma“ genannt und von Jesus gesagt, daß er „durch seinen Neuanfang mit den Jüngern zum »Schisma« innerhalb der Synagoge werden wird“ (S. 92). Nun sind doch, biblisch gesprochen, die Urheber von Schismen entschieden zurückzuweisen. Paulus warnt z. B. vor Streitigkeiten (σχίσματα 1 Kor 1, 10) und klagt über solche σχίσματα bei der Eucharistiefeier (1 Kor 12, 25) Irenäus verurteilt scharf jene, die „von der Wahrheit abfallen“ (= Häretiker), aber auch denen, die „die Einheit der Kirche spalten und trennen“ (= Schismatiker), werden Strafen angedroht (*Haer.* 4, 33, 7). Natürlich kann BALTHASAR Jesus nicht in dieser Rolle sehen wollen, und darum fügt er hinzu: „Aber das Schisma haben die sich Weigernden vollzogen“. Damit ist jedoch der Gedankengang verschoben, und es fragt sich, ob nicht schon deshalb das Recht fraglich geworden ist, das Verhältnis von Synagoge und Kirche ein Schisma zu nennen. Alle übrigen Schismen sollen nach BALTHASAR ein „Abbild“ dieses „primärsten Schismas“ sein. In diesem Zusammenhang nennt er (S. 107) — kirchenrechtlich korrekt — die Trennung der Kirche zwischen Ost und West ein Schisma, belegt aber auch die Reformation des 16. Jahrhunderts mit dem gleichen Namen. Dadurch wird die Unklarheit der Bezeichnung noch größer.

DUPONT erklärt in dem eben genannten Aufsatz ganz zutreffend, daß wir den Gebrauch des Wortes Schisma der Tatsache verdanken, daß Paulus „a écrit au sujet du schismata qui s'étaient produits dans l'église de Corinthe“, wo er also innerkirchlichen Streitigkeiten gegenüberstand. Im Johannesevangelium handelt es sich um akute Differenzen in der Beurteilung Jesu, wenn z. B. gesagt wird, daß das Gleichnis vom guten Hirten „unter den Juden“ ein σχίσμα (Vulgata: *dissensio*) hervorrief (Jo 10, 19). In den synoptischen Evangelien kommt das Wort σχίσμα nur einmal (im Gleichnis vom neuen Flecken auf dem alten Gewande, der einen schlimmeren Riß verursacht) vor (Mk 2, 21; Mt 9, 16), dazu mehrere Male das entsprechende Zeitwort σχίσειν, besonders beim Tode Jesu, wo es heißt, daß der Tempelvorhang zerriß (ἐσχίσθη), (Mk 15, 38 = Mt 27, 51). Hier ist also die natürliche Bedeutung von σχίσμα verwendet, die an sich mit dem Verhältnis von Synagoge und Christentum nichts zu tun hat. Gewiß tritt im Sinn des Evangelisten eine symbolische Bedeutung hinzu. Die Zerreißung des

<sup>3</sup> *Le schisme d'après Saint Paul*. Extrait de 1054—1954: *L'église et les églises*. Chevotogne 111—127.

<sup>4</sup> Köln-Olten 1958, S. 83.

Tempelvorhangs soll den heilsgeschichtlichen Wert des Todes Jesu zum Ausdruck bringen und dartun, daß der Alte Bund sein Ende gefunden hat. Man kann daraus aber doch nicht ernsthaft schließen, daß mit dem Zerreißen des Tempelvorhangs ein Schisma entstanden sei, zumal auch hier gilt, daß der Urheber dieses Zerreißen Gott selber gewesen ist, der also ein solches Schisma „verschuldet“ hätte. Ebenso ist es bei dem „schlimmeren Riß“ (σχίσμα) im alten Gewande. Den symbolischen Sinn des Bildwortes formuliert J. SCHMID<sup>5</sup> mit folgenden Worten: „Eine Vermengung des Neuen, das Jesus bringen will, mit den jüdischen Frömmigkeitsformen würde die in ihm liegenden Lebenskräfte an ihrer Entfaltung hindern und ein auf die Dauer unerträgliches Kompromiß darstellen, wäre ‚Judaismus‘.“

Darum nimmt man zweckmäßig Abstand davon, das Verhältnis zwischen Synagoge und Kirche ein Schisma zu nennen, und beschränkt den Ausdruck, wie es der biblische Befund und die spätere kirchliche Sprache verlangen, auf kirchliche Verhältnisse. Diese Ablehnung hat natürlich nichts damit zu tun, daß das alttestamentliche Gottesvolk in enger Verbindung mit dem neutestamentlichen Gottesvolk geschaut werden muß. Gerade als Kontrast zu den furchtbaren Verbrechen, die der Nazismus am Volk der Juden begangen hat, wird diese Zusammenschau in der heutigen Theologie mit Recht stärker als in früheren Zeiten getätigt. Zutreffend wird jetzt auch stärkerer Nachdruck auf die Paulusworte aus dem Römerbrief (Kap. 9—11) gelegt, in denen von der unwiderrufbaren Auserwählung Israels durch Gott die Rede ist, vor allem auf die Ankündigung jenes „Geheimnisses“, das dem Apostel von Gott offenbar besonders kundgetan worden ist: Die „Verstockung“, die über einen Teil von Israel gekommen ist, wird in der Endzeit, wenn „die Vollzahl der Heiden“ in die Kirche eingegangen ist, aufgehoben, „und so wird ganz Israel gerettet werden“ (Röm 11, 25 f). Es besteht freilich auch die Gefahr der Überbetonung dieses geheimnisvollen Zukunftswortes, indem die in christlicher Liebe getätigte Sorge um das alttestamentliche Gottesvolk in der Gegenwart eingeschränkt wird. HANS ASMUSSEN<sup>6</sup> sagt im Anschluß an Röm 11: „Die Umspannung der Völker durch die Kirche ist das geschichtliche Ziel der Kirche, wobei es sich versteht, daß sie auf diesem Wege möglichst viele einzelne zu erreichen versucht. Man darf aber die christliche Erfassung eines Volkes als Volk nicht für einen nebensächlichen christlichen Tatbestand halten, mag es sich dabei um Israel oder um die Heiden handeln.“ Ein anderes Wort von KARL BARTH<sup>7</sup> mag hier noch seine Stelle finden. BARTH betont das „Jetzt“ (Röm 11, 31: die Juden sollen *jetzt* Barmherzigkeit erlangen) und fügt hinzu: „Das bedeutet, daß es den Christen nicht etwa erlaubt ist, ihre entsprechende Stellung zur Judenfrage auf den jüngsten Tag zu verschieben, sondern daß sie heute, jetzt verantwortlich sind, daß durch die ihnen widerfahrene Barmherzigkeit auch jene, die Juden, Barmherzigkeit erlangen.“ Die Mahnung, die in solchen Worten für die Christen liegt, mag durch ein drittes Wort aus dem schönen Aufsatz des evangelischen Pfarrers FR. MANNHEIMER<sup>8</sup> „Gottesreich und Una sancta“ belegt werden. „Wenn Israel heute mehr denn je aufgefordert ist, in Christus seinen wahren, kommenden Retter zu sehen, dem Geiste der Bibel und dem Geiste Gottes sich neu zu öffnen, so gilt von der

<sup>5</sup> *Das Evangelium nach Markus*. Regensburger Neues Testament <sup>3</sup>1954, S. 68.

<sup>6</sup> *Der Römerbrief*. Stuttgart 1952, 243.

<sup>7</sup> *Kurze Erklärung des Römerbriefes*. München 1956, S. 179.

<sup>8</sup> *Una Sancta* 11 (1956), 70—79, S. 79.

Kirche ganz dasselbe.“ Und in einem Aufsatz<sup>9</sup> „Das ökumenische Anliegen“ des bedeutenden französischen Dominikaners YVES M. J. CONGAR, der freilich das Verhältnis zum Protestantismus behandelt, aber auch in unserem Zusammenhang beachtenswert ist, heißt es, daß man „gegenüber geistigen Welten“ „von Anfang an behutsam sein muß, und daß man unter Vermeidung jeglicher apologetischer Eile einfach demütig und sorgfältig bedacht sein muß, sich auf die Ebene jener Welt zu begeben und sich um ihr Verständnis zu bemühen“.

## EINE HINDI-ÜBERSETZUNG DES NEUEN TESTAMENTS

von Paul Hacker

Eine Übersetzung bzw. Übersetzungen des Neuen Testaments, ja der ganzen Heiligen Schrift in Hindi, von protestantischen Autoren verfaßt, gibt es schon seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Die protestantische Hindi-Bibel hat sogar eine erwähnenswerte Stellung in der Geschichte der Anfänge der modernen indischen Prosa; ihre Sprache wird von dem Literarhistoriker Rāmcandra Śukla als in der Hauptsache „rein“ bezeichnet<sup>1</sup>. Gegenwärtig ist in Nordindien die von der Indischen Bibelgesellschaft in Allahabad besorgte Gesamtausgabe der Heiligen Schrift in Hindi verbreitet<sup>2</sup>. Ihre Sprache gilt jedoch heute vielfach als veraltet; eine neue Übersetzung wird von protestantischer Seite vorbereitet.

Inzwischen begannen seit 1940/41 Teile des Neuen Testaments, zuerst das Johannesevangelium, von einem katholischen Inder ins Hindi übertragen, zu erscheinen. Der Verfasser ist Pater RAPHAEL PAUL SAH S.J. in Bettiah. Er begann seine Übersetzungsarbeit unmittelbar nach seinem Noviziat, angeregt durch den Versuch einer Hindi-Übersetzung des Johannesevangeliums, den ein Pater nicht-indischer Herkunft unternommen hatte. Um vom Original aus arbeiten zu können, lernte P. Sah Griechisch; Bischöfe Nordindiens und seine Ordensoberen beauftragten ihn, die Arbeit durchzuführen. Bibelspezialisten seines Ordens und bedeutende Hindi-Gelehrte haben mitgeholfen. Anfang 1958 konnte die Übersetzung des ganzen Neuen Testaments erscheinen<sup>3</sup>. 15 000 Exemplare wurden zunächst gedruckt; 10 000 davon waren in zwei Wochen verkauft. Der Übersetzer ist auch sonst eifrig tätig, an der Schaffung einer katholischen Hindi-Literatur mitzuwirken. Er hat z. B. die *Imitatio Christi* und die Autobiographie der hl. Theresia vom Kinde Jesu ins Hindi übertragen, ist Herausgeber des „Herz-Jesu-Sendboten“ in Hindi und Leiter der Prabhāt Sāhitya Mālā, eines katholischen Hindi-Bücher-Vereins, der im Februar 1959 seine Publikationsarbeit aufgenommen hat.

<sup>9</sup> *Una Sancta* 13 (1958), 213—224, S. 222.

<sup>1</sup> R. C. ŚUKLA: *Hindī Sāhitya kā Itihās* (8. Aufl. Kāśī, samvat 2009) S. 423 ff.

<sup>2</sup> *Dharmaśāstra, arihāt Purānā aur Nayā Dharm-Niyam*. Ilāhābād: Bible Society of India, Pakistan and Ceylon 1950.

<sup>3</sup> *Nayā Uyvasthān*. Mūl Yūnānī se Hindī mē. Anuvādak: R. P. Sāh, Yesu Samāji. Paṭnā: Sanjīvan Press 1958.

Die Übersetzung ist seit den früher erschienenen Teilausgaben weiter verbessert worden: eine dem Rezensenten vorliegende Ausgabe des Matthäusevangeliums, 1952 bei der Sanjivan Press in Patna herausgekommen, weicht im Ausdruck oft von der jetzt erschienenen Gesamtausgabe ab. Auch in künftigen Auflagen wird wohl weiter an der Übersetzung gearbeitet werden. Denn die Hindi-Sprache entwickelt sich in schnellem Tempo. Einen Aspekt dieser Situation deutet das von L. Raymond, dem Vorsitzenden der Katholischen Hindi-Literaturgesellschaft, geschriebene Vorwort an: „Die Hindi-Sprache hat sich noch nicht so vollständig und umfassend entwickelt, daß wir sie im Rahmen bestimmter Maßstäbe festlegen könnten. Was wir in Bihar für gutes Hindi halten, wird vielleicht in Mittelindien (Madhya Bhārat) etwas anders eingeschätzt.“ Die hier erwähnten regionalen Unterschiede sind offenbar nur ein Anzeichen dafür, daß allenthalben an der Neugestaltung des Hindi-Ausdrucks experimentiert wird.

Die vorliegende Übersetzung hat das im Vorwort ausgesprochene Ziel, „einfach, leichtverständlich und schön“ zu sein, ohne Zweifel in höherem Maße erreicht als die alte protestantische. Insbesondere an den Paulusbriefen wird das deutlich. Deren griechischer Satzbau, der so ganz anders ist als der der modernen indischen ebenso wie der europäischen Sprachen, hat in der protestantischen Übersetzung zu manchen umständlichen oder ungewöhnlichen Ausdrucksweisen Veranlassung gegeben. Die neue katholische Übersetzung dagegen liest sich wirklich wie heute gebräuchliches Hindi.

Aber was man gegenwärtig „Hindi“ nennt, ist eine literarische Sprache, auf der Grundlage einer anspruchslosen, größtenteils persisch-arabische Wörter verwendenden Umgangssprache seit 150 Jahren durch Ausmerzungen dieses unvornehmen Vokabulars und Aufnahme von Tausenden von Sanskritwörtern geschaffen, in einem Prozeß, der noch anhält und in dem die Notwendigkeit der Anpassung an das moderne Leben ebenso wie das Bestreben, die Sprache zu veredeln, zu immer neuen Experimenten treibt. Auch eine Hindi-Bibel kann sich, wenn sie den heute geltenden Wertmaßstäben gerecht werden will, der Sanskritisierung — die der Latinisierung europäischer Sprachen in der Renaissancezeit vergleichbar ist — nicht entziehen. So kann man denn in sehr vielen Fällen beobachten, daß die neue katholische Übersetzung Sanskritwörter verwendet, wo in der protestantischen ererbte — manchmal auch heute veraltete — Hindiwörter stehen. Die Sanskritwörter sind aber den Ungebildeten weithin noch unverständlich. Die neue Übersetzung bedeutet also nicht ohne weiteres, daß damit die Heilige Schrift dem ganzen Volke zugänglich würde. In vielen Fällen dürfte dazu noch Unterricht bzw. Erklärung von Wörtern notwendig sein.

Das schwierigste Problem war die Schaffung einer christlichen Hindi-Terminologie. Auch hierfür mußte natürlich Sanskrit-Vokabular verwendet werden. Wie diese Terminologie zustande gekommen ist, wieweit sie vielleicht schon durch katholische Katechese geschaffen war, wieweit sie an die früher vorhandene protestantische Übersetzung anknüpft, wieweit sie verbesserungsfähig ist — das wären interessante Fragen für Spezialuntersuchungen. Erwähnt sei, daß die bisherige Arbeit an der christlichen Hindi-Terminologie zusammengefaßt ist in einem Wörterbuch, das Pater C. BULCKE S.J. geschrieben hat und in dem ein von P. SAH verfaßtes Wörterverzeichnis mitverwendet ist<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> C. BULCKE and R. SAH: *A Technical English-Hindi Glossary of General Culture with special reference to Christian Religion and Spirituality*. Ranchi: Dharmik Sahitya Samiti 1955.

Leichtverständlichkeit ist offenbar das Hauptziel gewesen, daß der Übersetzer angestrebt hat. Wenn das mitunter etwas auf Kosten der Genauigkeit geschieht<sup>5</sup>, so muß man sich gegenwärtig halten, daß die Aufgabe, das Griechisch des Neuen Testaments und insbesondere das Griechisch des Apostels Paulus, das schon zu seiner Zeit sicher nicht immer leicht zu verstehen war, indisch umzudenken, nur durch Kompromisse gelöst werden kann, wenn der übersetzte Text einigermaßen indisch klingen soll. Denn es fehlen ja in der Sprache, in die übersetzt wird, die Voraussetzungen nicht nur der Mittelmeerantike, sondern auch einer christlichen Tradition. Im ganzen wird man wohl sagen müssen, daß die Art, wie der Übersetzer die Kompromisse geschlossen hat, es einem Inder, dem das moderne Hindi vertraut ist, sicher erleichtern wird, in die Heilige Schrift hineinzufinden und aus ihr zu leben. Zu den einzelnen biblischen Büchern sind Einleitungen und zu einigen Stellen Erläuterungen in Fußnoten hinzugefügt.

### „NICHT VOM BROTE ALLEIN“

von Thomas Ohm

Vor einiger Zeit erklärte mir ein goanesischer Priester, man brauche in Indien nur große Stahlwerke und andere Fabriken zu bauen und auf diese Weise allen Leuten die Möglichkeit zum Erwerb des täglichen Brotes zu geben. Dann würde es mit dem Kommunismus und seiner Anziehungskraft in Indien aus sein. Ich widersprach sehr heftig und bezeichnete diese These als großen Irrtum. Depressiert ging der Priester von dannen. Bei mir war er mit seinem Anliegen nicht angekommen und durchgedrungen.

Anscheinend hat die These des indischen Priesters zahlreiche Vertreter. Man erwartet vieles, Wesentliches und sogar Entscheidendes von der sozialen Hilfe. Heute wird mehr ausgegeben für die Ernährung mit Brot als für die Ernährung mit dem Worte Gottes. Wir wollen den Nutzen und die Notwendigkeit solcher Hilfe gewiß nicht verkleinern. Der Kommunismus hätte niemals so starke Werbekraft entfaltet, so große Macht erlangt und solche Verbreitung gefunden, wenn die Welt sozial in Ordnung wäre, jeder seinen Teil bekäme und jeder sein

<sup>5</sup> Einige Beispiele aus dem Philipperbrief: Phil 1,18 ist durch *apnā matlab sādḥne ke lie* („um eigene Zwecke zu verfolgen“) wiedergegeben. — Phil 1,19 ist mit *Yesu Khrīst ke ātmā kī pracur prāpti ke prabhāve se* (etwa: „kraft des reichlichen Gewinns des Geistes Jesu Christi“) zwar wegen der mannigfachen Anklänge, die das Sanskritwort *prāpti* hervorruft, recht kräftig ausgedrückt (die protestantische Übersetzung hat ... *ke dān ke dvārā* „durch die Gabe...“), aber der Begriff (W. BAUER, *Wörterbuch zum NT: Unterstützung*, Vulgata: *subministratio*) kommt in der Übersetzung nicht direkt zum Ausdruck. — Phil 1,21 ist der knappe und prägnante Satz durch die Übersetzung *mere jine kā arth hai Khrīst aur marne kā — un kī prāpti* („Der Sinn meines Lebens ist Christus und der meines Sterbens, ihn zu gewinnen“) durch die Übersetzung schon interpretiert und dadurch leichter verständlich geworden, hat aber zugleich an Kraft und Weite des Gehalts verloren.

tägliches Brot hätte. Der Christ muß und wird helfen, wo seine Hilfe notwendig ist.

Aber mit dem „Brot“ allein ist es nicht getan. Es gibt nicht nur wegen Armut, Not und Hunger, sondern auch wegen Wohlstand und Luxus Unmut und Unzufriedenheit. Man spricht mit Recht von „Luxusverwahrlosung“ und weiß von den gefährlichen Folgen der Überschätzung und des Besitzes materieller Güter, von Langeweile, Gemütsverarmung und dergleichen.

Außerdem gibt es „Revolution“ nicht bloß wegen äußerlicher Not, sondern auch wegen seelischer Verwundung. Die eigentliche Anziehungskraft des Kommunismus liegt nicht in den äußeren Nöten der Menschen und Völker, sondern anderswo. Viele Leute haben den Glauben an die alten Ordnungen und ihre Träger verloren. Sie wollen nicht bloß Brot, sondern auch entsprechende Achtung und Behandlung. Sie leiden an „Kälteschäden“, an „Liebesmangelschäden“, nicht bloß an ungenügender Ernährung, sondern auch und besonders an der Art und Weise, wie sie gestellt sind und gewürdigt werden. Hier liegt sogar das schwerste Übel, in seelischer Verwundung und Zurücksetzung. Der Kommunismus aber war und ist hier eine Hoffnung. Er ist im Grunde aus dem Ressentiment der Kleinen, Armen und Zurückgesetzten entstanden und verdankt seine Anziehungskraft vor allem dem Umstand, daß er als eine „Heilslehre“ erscheint, daß er „Heil“ verkündet und eine bessere Zukunft verspricht, daß er verheißt, die Beleidigten und Erniedrigten zu erlösen.

Folglich sind die Probleme in den Missionen nicht mit der Überwindung des Hungers und anderer Nöte gelöst, sondern beginnen sie erst mit dieser Überwindung. Es ist immer noch wahr, was mir hinduistische Mönche 1930 in Kalkutta sagten: Das „soziale Evangelium“ ist eine Mißdeutung des Christentums und der Religion überhaupt. Selbstverständlich gehört die soziale Arbeit zur Religion. Aber zuerst kommt die Erlösung und die Liebe zu Gott. Außerdem ist es in der sozialen Arbeit nicht mit der äußeren Hilfe getan. Ein chinesischer Medizinstudent hat aus Paris geschrieben: „Oft dieses Unverständnis und die Brutalität der Menschen, die mich umgaben... Ich schloß mich ab... Materiell gesehen konnte ich mich nicht beklagen, aber ‚der Mensch lebt nicht vom Brot allein‘<sup>1</sup>. Schließlich sollten heute nicht nur die Gefahren und Übel des Hungers gesehen werden, sondern auch die des Reichtums, des Wohlstandes und der Sätturiertheit. Sind für Jesus die Reichen nicht hilfsbedürftiger gewesen als die Armen? ‚Selig die Armen!‘“

## TECHNISCHE ERFINDUNG IM DIENST DER ERZIEHUNG UND MISSIONSARBEIT

von P. Franz Giet

Es ist an dieser Stelle belanglos zu erörtern, ob die Technik als Teil der Naturwissenschaft den Geisteswissenschaften die Schleppe nachtragen oder das Licht vorantragen soll. Jedenfalls sollte der mit der Zeit fortschreitende Erzieher und Missionar hellwach sein für die Frage, wie er die modernen Erfindungen der Technik für seine ihm gestellten Aufgaben wirksam einsetzen kann. Diese

<sup>1</sup> M. H., *Après cinq ans à Paris*. In: Cahiers auxiliaires 16, 1957, 62.

Erkenntnis war der Anlaß zu der Errichtung des Fremdsprachen-Laboratoriums an der Nanzan-Universität in Nagoya, Japan. Die Vorlage zu dieser Idee brachte ich aus Washington mit, wo die Jesuitenpatres in der Georgetown University das beste Fremdsprachen-Laboratorium der USA-Universitäten eingerichtet haben. An unser jungen, erst 1949 errichteten Universität konnte ich ohnehin nicht viel mit meinen ausgefallenen Fächern wie Phonetik und nordchinesischer Mundartenforschung anfangen, und so führte der Entschluß, die Phonetik und die modernen technischen Errungenschaften der Elektroakustik allen unsern Studenten nutzbar zu machen, im Frühjahr 1952 zur Errichtung unseres Fremdsprachen-Laboratoriums. Es war vielleicht ein gewagter Versuch, denn es war das erste in Japan. Aber schon nach einem Jahr wurde es um das Dreifache vergrößert.

Für den deutschen Leser klingt es etwas befremdend, von einem Fremdsprachen-„Laboratorium“ zu reden. Der Name wurde aus dem Amerikanischen übernommen. Es ist allerdings kein Laboratorium, wo jeder Student an seinem eigenen Tisch sitzt und Wortgebilde seziiert oder mit Sprachatomen experimentiert. Wohl hat auch dort jeder seinen eigenen Tisch, ja sogar seine eigene Kabine, so groß — aber etwas niedriger — wie eine Telefonzelle. Von diesen Kabinen stehen 106 schön in Reih und Glied in zwei Sälen verteilt. Jede solche Zelle hat einen Kopfhörer, den sich der Student über den Kopf zieht und dann Fremdsprache praktiziert. An diese Säle anschließend, liegt das Büro für mich und meine drei Assistenten mit Fachbibliothek, Modellen, Schallplattenkursen für 20 Sprachen und anderen Lehrmitteln. Hinter dem Büro befindet sich der Aufnahmeraum mit den vielerlei Instrumenten, dem Tonbandarchiv und einem schalldichten Studio.

Zwischen den beiden Klassenräumen liegt ein modern angelegter Bedienungstisch mit eingebauten Tonbandgeräten und anderem Instrumentar, Schaltpult, Mikrofon für direkte Ansage und die Schalttafel für den Strom. Von dieser Bedienungsanlage aus wird für 25—30 Klassen je zweimal in der Woche über Tonband Fremdsprachen-Unterricht erteilt. Die Anlage erlaubt, daß gleichzeitig bis zu vier Sprachen gelehrt werden können. Selbstverständlich hat der Student noch weiteren Unterricht in der betreffenden Sprache im normalen Klassenraum bei seinem Fachlehrer, noch weitere 6—10 Stunden sogar. Er kann Kurse belegen in Englisch, Deutsch, Französisch und Spanisch.

Bei diesem Tonbandunterricht werden im allgemeinen nur Konversationstexte benutzt. (Es sind die gleichen, die auch der Lehrer des Konversationsunterrichts in der Klasse gebraucht). Sie werden vorher im natürlichen Gesprächston auf Tonband gesprochen, immer nur von Leuten, die die betreffende Sprache als Muttersprache sprechen. Der Student hat beim Abhören dieser Tonbänder stets den gedruckten Text vor sich, ausgenommen bei den fünfmaligen schriftlichen Examina. Damit aber dieses Abhören nicht etwa — wie am Rundfunkgerät oder im Film — ausschließlich rezeptiv, also passiv bleibt, sondern vielmehr zu einem aktiven, lautgestaltenden Prozeß wird, spricht der Student jeden Satz oder Satzabschnitt sofort nach. Die entsprechende Zeit dazu ist ihm auf dem Tonband schon bei der Aufnahme ausgespart worden.

Wir legen viel Gewicht auf ein frisches Nachsprechen, auf gute, d. h. lautreine Aussprache, besonders auch auf Intonation und Rhythmus. Die trennenden Zellwände steigern die Konzentration des Studenten, sie bewahren seine Augen vor Ablenkung, vor allem aber dämpfen sie die störenden Geräusche um ihn her und von außen (Straße, Gang); das Nachsprechen der andern belästigt ihn nicht, sein eigenes Nachsprechen hallt kräftiger zurück. Überdies haben die Kabinen-

wände eine psychologische Wirkung: Der Student fühlt sich allein, er wird mutiger, und es irritiert ihn nicht, wenn ihm das Nachsprechen noch nicht recht gelingt und er sich dabei verhaspelt. Dem Studenten ist auf diese Weise das bestmögliche Nachstudieren von Gesprächstexten geboten. Keine noch so gute Ausspracheanleitung und kein noch so exaktes Umschriftsystem kann ihm die „akustische Schrift“ des Tonbandes ersetzen. Die Aufzeichnung des Klangbildes auf dem Tonband kommt dem gesprochenen Wort am nächsten. Zudem wiederholt das Tonband dem Studenten die Gesprächstexte nach Abschnitten mehrmals, natürlich in immer gleichbleibender Weise. Selbst der bestgeschulte Sprachlehrer würde das nicht in dieser Weise fertigbringen. Das Tonbandgerät tut es akkurat und automatisch. Diese automatische Eigenschaft des Instrumentes hat jedoch nichts mit Mechanisierung des Unterrichts zu tun. Denn was es dem menschlichen Geist über das Ohr anbietet, war auch im menschlichen Geist empfangen, vom menschlichen Sprechzentrum gesendet, von menschlichen Sprachorganen in natürlicher Rede geformt worden. Dem gegenüber sind jede Schreibmaschine, jedes Vervielfältigungsverfahren, jeder Druckereibetrieb und alle ihre Erzeugnisse weit größere Vermechanisierungen des lebendigen Wortes.

Dieser Tonbandunterricht erspart dem Lehrer die äußerst ermüdende Arbeit, die gleichen Texte immer und immer wieder vorzusprechen. Eine Überwachung und Korrektur der Aussprache ist ihm damit leichter gemacht, weil er nun dafür frei ist. Er kann während der Durchgabe der Texte den einzelnen Studenten durch phonetische Hinweise und Tricks helfen, ihre Aussprache zu verbessern. Das geschieht überdies vornehmlich beim Einzeltest in meinem Büro nebenan. In den vergangenen Jahren habe ich in mehr als 1700 etwa halbstündigen Einzeltests die Aussprache der Studenten korrigiert. Ich konnte bei diesem mühsamen Unternehmen eine Erfahrung sammeln und einen Einblick in die falschen Lautsubstitutionen gewinnen wie vielleicht kaum ein anderer Lehrer.

Bei der Auswahl des Unterrichtsstoffes habe ich versucht, gelegentlich auch missionarischen Interessen zu dienen. Gewiß muß es unser vorrangliches Interesse sein, den Unterricht so zu gestalten, daß er voll und ganz den modernen Anforderungen einer Universität entspricht. Die Tonbandaufnahmen müssen gut sein, deutlich und lebhaft. Der Lehrstoff muß sprachlich und inhaltlich wertvoll sein. Und gerade das letzte, der wertvolle Inhalt, sollte vor allem von uns priesterlichen Erziehern berücksichtigt werden. Da sollten wir unsere ganze missionarische Aufmerksamkeit einsetzen. Natürlich nicht aufdringlich: Das könnte mehr schaden. Ausgehend von dieser Idee, habe ich schon vor sechs Jahren begonnen, in den letzten Wochen vor Weihnachten für alle Klassen über Tonband einen Text durchzugeben, der den eigentlichen Sinn des Weihnachts- und Erlösungsgeheimnisses in Unterhaltungsform darlegt. Die textliche Aufnahme untermalten wir mit Geräuschkulisse und schöner Weihnachtsmusik. Um die Weihnachtszeit herum ist jeder Japaner für so etwas zu haben. Das gehört zur modernen Bildung. Jeder Japaner kennt Weihnachten unter dem englischen Wort „Christmas“, japanisiert zu „Kurisumas“, aber für die meisten bedeutet es leider nichts weiteres als eine Fastnacht mit allerlei unmöglichem Flitter, Masken, Luftballons, Alkohol und ausgelassenem Tanz. Da ist es geradezu eine missionarische Notwendigkeit, die jungen Studenten aufzuklären, und dies in einer den Japaner ansprechenden Form: mit schöner Musik.

Weiter werden für einige Klassen englische Radiodramen mit biblischem Inhalt als Lehrstoff gegeben. Es sind das ausgezeichnete Hörspiele, die die Studenten ebenfalls in gemessenen Pausen wiederholen. Gerade bei diesen Stücken

konnte ich regste Aktivität in den Kabinen beobachten. Der gute Einfluß wird, wann Gott will, zutagetreten. Noch kürzlich sagte eine konvertierte Studentin, sie sei durch diese biblischen Hörspiele auf den Gedanken gekommen, katholisch zu werden.

Der fremdsprachliche Unterricht ist für Japan mehr als für jedes andere Land eine Existenzbedingung. Wenn dieses 92 Millionen zählende Volk als Großmacht im Welthandel bestehen will, kann es bei seinem höchst komplizierten Schriftsystem nicht daran vorbei, noch mehr als bisher auf die Erlernung international bekannter Sprachen zu dringen. Es werden immer mehr Menschen benötigt, die diese Sprachen nicht nur lesen und schreiben, sondern auch fließend und ausspracherichtig sprechen können. Es wäre z. B. geradezu grotesk, wenn eine japanische Firma in Indien Lokomotiven verkaufen und dazu einen Mann schicken wollte, der wirklich das einfachste Tertianer-Englisch nicht versteht. (Es brauchen aber längst nicht immer Lokomotiven zu sein!). Bei dem ausgesprochenen Mangel an ausländischen Lehrern sollte der für die Erfordernisse der Zeit aufgeschlossene Erzieher im Interesse seiner Studenten die Möglichkeiten der modernen Technik ausnützen und die Schallplatte und das Tonband im Unterricht einsetzen. Sie bringen ihm den Ausländer in die Klasse, sie helfen ihm, aber sie ersetzen ihn nicht. Es ist vertrauenerweckend, wie hier in der Öffentlichkeit, besonders in pädagogischen Kreisen, die Aufmerksamkeit für diese Möglichkeiten wach wird. Diese Aufmerksamkeit hat auch dazu beigetragen, daß unsere Nanzan-Universität im Lande schneller und weiter bekannt wurde. Ungezählte Besucher, insbesondere Schulmänner, kamen in den vergangenen Jahren — oft in kleineren oder auch größeren Gruppen — hierher, um sich diese Einrichtung anzusehen, und auch, um methodisch zu lernen. Es sind in den letzten drei, vier Jahren auch in verschiedenen Städten Japans ähnliche Fremdsprachen-Laboratorien errichtet worden. In allen Fällen kamen Vertreter dieser Schulen erst nach hier, um sich Informationen und Ratschläge zu holen. Denn auch das hat man schon erkannt, daß es nicht die Einrichtung und die Instrumente allein sind, die die Sprache lehren, sondern daß es auch hier, wie in der Sprache selbst, wiederum der menschliche Geist ist, der Geistiges schafft.

## VON DER VERWIRRUNG IN DER MISSIOLOGISCHEN TERMINOLOGIE

Die Verwirrung in der missiologischen Terminologie hält an und wird sogar immer noch größer. Fast möchte man von einem babylonischen Sprachchaos reden. Der eine verwendet den Ausdruck „Mission“ in diesem, der andere in jenem und wieder ein anderer in wieder einem anderen Sinn. Bald ist die Bestimmung des Begriffs biblisch, bald dogmatisch, bald kanonistisch orientiert. Ähnliches gilt von Ausdrücken wie Apostolat, missionarisches Apostolat, Apostel und Missionar. Oft genug wird nicht mehr unterschieden zwischen Mission und Seelsorge, Christianisierung und Re-Christianisierung, Umkehr und Rückkehr. Nicht selten sieht es so aus, als ob die Redner und Autoren überhaupt nicht wüßten, was sie sagen und schreiben. So etwa, wenn sie die Worte „Herald“, „Zeuge“, „Apostel“, „Missionar“ verwenden oder Begriffe wie „proklamieren, Botschaften ausrichten, predigen, lehren und bezeugen“. Alles geht durcheinander. Viele haben keine Ahnung mehr von der ursprünglichen und

eigentlichen Bedeutung vieler missiologischer Worte. Die Folgen für das Gespräch, die Diskussion, die Forschung, und nicht zuletzt für die Praxis kann sich jeder denken. So möchte man wünschen, daß die Worte wieder in ihrem eigentlichen Sinn verwendet werden und nicht mehr so ahnungs- oder sogar verantwortungslos mit ihnen umgegangen wird. Die Ordnung der Dinge beginnt mit der Ordnung der Sprache. Konfuzius hatte schon recht, wenn er auf die Richtigstellung der Begriffe bedacht war. „Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zustande, kommen die Werke nicht zustande, so gedeiht Moral und Kunst nicht... Der Edle duldet nicht, daß in seinen Worten irgend etwas in Unordnung ist. Das ist es, worauf alles ankommt“ (KONFUZIUS, *Lun Yü* XIII, 3; übersetzt von Richard Wilhelm). Bemerken wir noch, daß viele gängige Begriffsbestimmungen gar nicht ernst genommen und angewendet werden. Viele rechnen die Häretiker und Schismatiker zum „Missionsobjekt“. Aber welche Handbücher der Missionsgeschichte beziehen denn die Bemühungen um sie in ihre Darstellung ein? Viele bestimmen „Mission“ als „plantatio ecclesiae“. Aber wo sind die missionswissenschaftlichen Werke, welche sich nun in allem genau nach dieser Zielsetzung und Definition richten?  
*Thomas Ohm*

## AUS DER PRAXIS - FÜR DIE PRAXIS

### HALB-CHRISTLICHE EHE

Ein Casus aus den Missionen

*von Johannes Gehberger*

Sempronius und Lucia, beide heidnisch, leben schon seit mehreren Jahren in gültiger Naturehe und haben mehrere Kinder. Sempronius besucht das Katechumenat und empfängt die hl. Taufe, wobei er den Namen Antonius erhält. Lucia bleibt heidnisch. Nach der Taufe des Antonius leben beide genau so friedlich zusammen wie vor der Taufe. Es ist ein Zusammenleben *sine contumelia creatoris*. Für die christliche Erziehung der Kinder ist die heidnische Lucia kein Hindernis. Aber nach einigen Monaten kommt Antonius zum Missionar P. Andreas und fragt ihn, ob es ihm nicht erlaubt sei, sich von Lucia *quoad mensam et torum* zu trennen. Es gefalle ihm nicht, daß er als Katholik mit einer heidnischen Frau leben soll. Falls ihm diese Trennung erlaubt würde, würde er eventuell an die Möglichkeit einer neuen Ehe mit einer katholischen Frau denken. Er habe Lucia gefragt, warum sie sich nicht taufen lasse. Sie habe darauf geantwortet, das sei ihre ganz persönliche Angelegenheit. Sie wolle darüber nicht sprechen, wolle aber weiterhin friedlich mit ihrem Manne zusammenleben wie vor dessen Taufe.

Was ist dazu zu sagen? 1. Eine Lösung des Bandes der Naturehe durch *Privilegium Paulinum* ist in diesem Falle nicht möglich, weil die geforderten Bedingungen für das *Privilegium Paulinum* nicht vorhanden sind. Lucia will sich nicht taufen lassen, aber sie will *sine contumelia creatoris* (Can. 1121 § 1,

2<sup>o</sup>) die Ehe fortsetzen. An der Aufrichtigkeit dieser ihrer Aussage ist nicht zu zweifeln.

2. Es fragt sich nun, ob eine Trennung *quoad mensam et torum* möglich ist. Viele Autoren berühren diese Frage nicht. Sie handeln vielfach nur darüber, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um zu einer neuen Ehe schreiten zu dürfen. Aber einige behandeln die Frage der bloßen Trennung, ohne die Möglichkeit einer neuen Ehe. Dabei wird oft eine Entscheidung der dritten Synode von Lima zitiert<sup>1</sup>.

Es heißt in ihr: „*Si vero (infidelis) differat conversionem suam, neque tamen iam baptizato coniugi perniciosus existat, eum a fide avertendo, aut ad mortale peccatum pertrahendo . . . tunc et expectandum adhuc esse per semestre tempus, et assidue de sua interim conversione admonendum. Sed quoniam tum periculum recens conversi cavendum est, ne si diu permanserit in toro infidelis, fidem Christi fortassis amittat, dum vult servare homini: tum vero libertati illius consulendum est, ne caelebs vivere cogatur qui forsitan uritur; idcirco decernimus ut, transacto sex mensium spatio, res ad Episcopum deferatur, qui bene perspecta causa, fideli declaret, copiam esse aliud matrimonium ineundi propter fidei aut caritatis scandalum, quod patiatur. Quod si nullum esse periculum in cohabitatione viderit, iubeat expectare infidelem, vel etiam consulat cohabitare, si prodesse intelligit iuxta Pauli Apostoli consilium. Neque enim potest omnibus conversis eadem regula praefigi, cum occurrant profecto variae circumstantiae, neque sit omnium infidelium eadem ratio.*“

Aus dem Texte dieser Bestimmung ist ersichtlich, daß nicht für alle Fälle eine allgemeine Regel aufgestellt werden kann. Es handelt sich um eine Provinzial-Synode, welche bestimmte Verhältnisse berücksichtigt.

Vromant gestattet die Trennung, wenn der heidnische Teil die Annahme des katholischen Glaubens *pertinaciter* verweigert. „*Verum infidelis sese obstinatum praebere debet, sive ex modo quo invitationem repellit; sive ex elapso temporis spatio, ultra quod expectandum non videatur* (Cf. S. C. S. O. 29 novembris 1882<sup>2</sup>). Da scheint jedenfalls irgendeine feindselige Haltung mit der Verweigerung der Bekehrung verbunden zu sein.

Das Zusammenwohnen mit einem Ungläubigen kann manchmal vom Heiligen Stuhl oder vom Ordinarius verboten werden, weil es schädlich sein kann für den gläubigen Teil selbst oder für die Kinder, oder weil dadurch ein *scandalum* bei den anderen Gläubigen entstehen könnte<sup>3</sup>.

Dieser Grund würde in unserem Falle nicht in Frage kommen, weil es klar ist, daß das Zusammenleben mit Lucia weder für Antonius noch für die Kinder einen Schaden bedeutet. Zudem werden in diesem Missionsgebiet, wie wohl auch in den meisten Missionsgebieten, viele Ehen mit Dispens vom *impedimentum disparitatis cultus* geschlossen. Wenn in vielen Fällen die Kirche das Zusammenleben durch Gewährung der Dispens gestattet, kann niemand Ärgernis daran nehmen, wenn ein christlich gewordener Partner einer heidnischen Naturehe das Zusammenleben mit dem heidnischen Teile fortsetzt. Würde das Zusammenleben für den christlichen Teil ein *persionis periculum* bedeuten, dann käme das *Privilegium Paulinum* in Frage<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> zitiert aus dem Erlaß der S. C. S. Officii v. 29. 11. 1882: Collectanea S. C. de Prop. Fide, Roma 1893, n. 1358, p. 481

<sup>2</sup> VROMANT: *De matrimonio*. <sup>3</sup>1952, nr. 338

<sup>3</sup> VROMANT, I. c., nr. 339

<sup>4</sup> VROMANT, I. c., nr. 338

Aber Vromant unterscheidet genau zwischen *periculum perversionis* und *consuetudo damnosa* oder *scandalum*. Er verlangt weiter, daß die Trennung nur geschehen dürfe *auctoritate Ordinarii ad normam Can. 1131, § 1<sup>5</sup>*.

Bei dem friedlichen Verhalten der Lucia kommen die Gründe, die nach Can. 1131, § 1 eine Trennung rechtfertigen, nicht in Frage. Aus der Wendung: *haec aliaque id genus* in diesem Canon ist klar, daß es noch andere Gründe geben kann, die die Trennung rechtfertigen. Aber Wernz-Vidal scheint zu weit zu gehen, wenn er den Übertritt zu einer akatholischen Sekte dem Verharren im Unglauben gleichsetzt, und so dem katholisch gewordenen Teil einer heidnischen Naturehe das Recht der Trennung zugesteht nach Can. 1131, § 1<sup>6</sup>.

Ein Heide, der von Jugend auf im Irrtum aufgewachsen ist und dem es zu schwer fällt, die Wahrheit der katholischen Religion zu erkennen, wird wohl milder zu beurteilen sein als ein Katholik, der seiner Kirche den Rücken kehrt. Aber auch Wernz-Vidal läßt eine Trennung *sine iusta gravique causa* nicht gelten<sup>7</sup>.

Am weitesten geht Noldin, der dem gläubig gewordenen Teil ohne jede Einschränkung das Recht zugesteht, das Zusammenleben aufzugeben. Die Verweigerung der Taufe in Verbindung mit der Zusicherung der *pacifica cohabitatio sine contumelia creatoris* gibt dem gläubig gewordenen Teil nicht das Recht, das *Privilegium Paulinum* zu gebrauchen, *attamen ab infideli quoad torum et mensam se separare, immo per dispensationem Summi Pontificis etiam ad alias nuptias transire potest*<sup>8</sup>.

Da aber Noldin dafür kein Beispiel anführt, kann man mit Recht zweifeln, ob Rom jemals so eine Dispens gegeben hat. Daß der Papst aus einer höheren Vollmacht heraus das Band einer nicht-sakramentalen Ehe lösen kann, wird heute allgemein angenommen. Nur aus dieser Annahme heraus lassen sich die Vollmachten erklären, die in Can. 1125 gegeben sind. Das zeigen auch Beispiele aus den Jahren 1924<sup>9</sup> und 1948<sup>10</sup>.

Gäbe die bloße Verweigerung der Taufe von seiten der Lucia dem Antonius das Recht auf immerwährende Trennung, dann wäre eine Lösung des natürlichen Ehebandes durch den Papst berechtigt. Aber auch die Naturehe ist innerlich unauflöslich. Sie kann nicht gelöst werden durch die Kontrahenten selbst. Sie kann jedoch von Gott gelöst werden, der im sekundären Naturrecht eine Ausnahme gestatten kann. Sie kann auch von der Kirche gelöst werden, welche Interpret des *ius divinum* ist, und damit auch des Naturrechtes<sup>11</sup>. Aber natürlich ist für solch eine Lösung eine *iusta causa* nötig<sup>12</sup>.

Die hl. Taufe bringt übernatürliche Wirkungen in der Seele hervor. Sie ändert aber an sich nichts in den naturrechtlichen Beziehungen der beiden Partner einer Naturehe. Durch die Taufe des einen Teiles ist diese Naturehe nicht zu einem Sakrament geworden<sup>13</sup>. Lucia hat auch nach der Taufe des Antonius ihr natür-

<sup>5</sup> *ibid.*

<sup>6</sup> WERNZ-VIDAL: *Jus matrimoniale*, nr. 631, adnotatio 58

<sup>7</sup> *ibid.*

<sup>8</sup> NOLDIN: *De sacramentis*. <sup>27</sup>1951, nr. 522

<sup>9</sup> 10. 6. 1924; 6. 11. 1924 — zitiert aus BOUDON: *Memento du Privilège Paulin*. Paris 1949, 64 s.

<sup>10</sup> OESTERLE in *Theol.-prakt. Quartalschrift* (Linz) 1949, 338

<sup>11</sup> TRIEB: *Handbuch des kanonischen Eherechtes*, 684

<sup>12</sup> ebda

<sup>13</sup> ebda, 29. — RAYANNA in *Periodica* 1939, 119

liches Recht auf das Zusammenleben behalten. Eine Trennung von seiten des Antonius wäre nur dann berechtigt, wenn durch die Interpellationen (Can. 1121) der *discussus moralis* der Lucia festgestellt würde durch ihre negative Antwort auf beide Interpellationen, oder wenn die im Can. 1131, § 1 erwähnten Gründe in Frage kämen. Beides trifft in unserem Falle nicht zu.

Boudon, Triebs, Knecht, Vermeersch fordern die Fortsetzung des Zusammenlebens. Die Taufe kann nur solchen gependet werden, die sich aufrichtig bekehren. Ein Katechumene, der die Absicht hat, nach der Taufe vom *Privilegium Paulinum* Gebrauch zu machen, muß trotzdem vor der Taufe bereit sein, das Zusammenleben fortzusetzen, falls der heidnische Teil sich nicht von ihm trennt<sup>14</sup>. Würde er trotzdem eine neue Ehe eingehen wollen, so könnte er nicht zur Taufe zugelassen werden, weil er sich schwer gegen das Gesetz der Unauflöslichkeit der Ehe versündigte<sup>15</sup>. Die Fortsetzung des Zusammenlebens kann ein Mittel sein, im ungetauften Teil das Verlangen nach der Taufe zu erwecken. Bei einer Trennung würden beide Teile dem *periculum incontinentiae* ausgesetzt sein<sup>16</sup>. Triebs fordert nach einer positiven Antwort auf die zweite Interpellation die Fortsetzung der Ehe<sup>17</sup>. Also kann die bloße Verweigerung der Taufe kein Grund für eine Trennung sein. Der gleichen Ansicht ist Knecht: „Wenn verschiedene Kanonisten wie Sanchez, Clarisatus, Kugler, Feije meinen, der gläubige Gatte könne, ja müsse den ungläubigen auch dann verlassen, wenn dieser zwar die *pacifica cohabitatio*, nicht aber seine Bekehrung verspricht, so geht diese Auffassung entschieden zu weit, ist mit dem Apostelwort kaum zu vereinbaren und scheint in Can. 1121, § 1 abgelehnt zu sein. Vergl. S. O. 23 Jan. 1603“<sup>18</sup>.

Ganz klar sagt Vermeersch: „*Sincera enim interpellatio fieri non potest a coniuge qui ipse nollet cum parte interpellata cohabitare. S. O. 21. Nov. 1883, et S. O. 30. Aprilis 1908: coniux qui nolit redire ad coniugem a quo pacifice recipetur, ne baptismo quidem dignus est*“<sup>19</sup>. Ebenso Rayanna S. J.: „*Nam si conversus non debet redire ad primam uxorem, ad quid est illa interpellatio?*“<sup>20</sup>. Wenn auch die Stelle 1 Cor 7,12: *Non dimittat illam* rein exegetisch gesehen eine zweifache Deutung zuläßt, als Befehl oder als Rat, so ist doch in der Praxis durch die Forderung der zweiten Interpellation (Can. 1121, § 1) die Möglichkeit einer Trennung ausgeschlossen, falls nicht andere Umstände hinzukommen. Die Möglichkeit einer Trennung würde auch leicht zu dem Mißbrauch führen, die Taufe als ein Mittel zu gebrauchen, um zu einer anderen Frau zu kommen.

Da also kein Grund für eine Trennung vorhanden ist, wird sich auch kein Grund finden lassen, der eine Lösung des natürlichen Ehebandes durch den Papst rechtfertigen würde. Somit besteht für Antonius die Verpflichtung, die Ehe mit Lucia fortzusetzen.

<sup>14</sup> BOUDON, I. c., 18

<sup>15</sup> *ibid.* 19 (zitiert S. Off. vom 5. 1. 1757 u. 21. 11. 1883) u. 44

<sup>16</sup> I. c. 43

<sup>17</sup> TRIEBS, a. a. O., 714

<sup>18</sup> KNECHT: *Handbuch des kath. Eherechtes*. Freiburg 1928, 712, Anm. 4

<sup>19</sup> VERMEERSCH in *Periodica* 10, 1922, 33

<sup>20</sup> *Periodica* 1939, 203

## BERICHTE

### DIE NIEDERLÄNDISCHE MISSIOLOGISCHE WOCHE

(7.—9. April 1959)

von P. Gregorius van Breda

In Nimwegen wurde wie alle zwei Jahre die niederländische missiologische Woche abgehalten; das Hauptthema war *Mission und Gemeinschaft*. Der Reiz des Themas für sich und das anwachsende Interesse zumal für die Missionierung Afrikas hatten wohl die große Anzahl von 225 Teilnehmern veranlaßt. In bezug auf die Verbreitung der hervorgehobenen Gedanken war es wichtig, daß 24 Priesterinstitute, nicht weniger als 22 Schwestern- und 5 Brüderkongregationen eine Vertretung geschickt hatten; dazu waren noch 4 Laieninstitute gegenwärtig: eine großartige Vertretung! Aus allen Weltteilen war die Missionserfahrung zusammengetragen: 50 Missionare auf Urlaub, 30 Altmisionare und 67 zukünftige Missionare haben die Tagung mitgemacht.

Zuerst gab P. Dr. F. *Malmberg* S. J. das theologische Fundament zum Thema: Das Christentum ist im Wesen gottmenschliches Gemeinschaftsleben. Die Erlösung Christi bezieht sich in der Breite auf alle Menschen, in der Tiefe auf den ganzen Menschen. Die Ausführung dieses göttlichen Heilsplanes vollzieht sich durch die Kirche. — P. Dr. *Gregorius* O.F.M.Cap. behandelte die Bedeutung und die Brauchbarkeit einheimischer Gemeinschaftsformen für die Missionierung, während P. M. *van Oss* C.I.C.M. die Missionen von heute mit dem abendländischen Einfluß auf sozial-wirtschaftlichem Gebiete konfrontierte. Die Kirche kann in den unterentwickelten Gebieten dem Drang nach abendländischer Bildung nicht aus dem Wege gehen, zumal dieser vielfach die Motivierung zur ersten Kenntnisaufnahme mit dem Christentum ausmacht; sonst wird der Kommunismus diesen Völkern Hilfe leisten. — P. C. *Juffermans* (Mill Hill) besprach das Problem der wirtschaftlichen und ärztlichen Fürsorge in bezug auf die Missionierung. Die Geldwirtschaft, die überall eindringt, hat die aktuelle Not der primitiven Völker akzentuiert, die wirtschaftlichen Bedürfnisse gesteigert und die Produktion der Landwirtschaft, die bisher fast ausschließlich auf die Selbstversorgung und die Konsumgüter beschränkt war, jetzt auf den Weltmarkt hingelenkt. Die ökonomische Entwicklung hat im allgemeinen mit der kulturellen, sozialen und politischen Fortbildung nicht gleichen Schritt gehalten, wodurch diese Völker überall in eine Krisissituation hineingeraten sind. Man vergleicht seine eigene wirtschaftliche Bedürftigkeit mit dem relativ höheren Wohlstand der europäischen Bevölkerungsschicht, welchen man ohne die entsprechende Arbeitsleistung gleichfalls erwerben möchte. Industrialisierung und Urbanisierung lösen die Bevölkerung von ihrer traditionellen Gebundenheit los und vermehren die Unzufriedenheit. Es ist Aufgabe der Mission, mitzuarbeiten mit der kapitalkräftigen Hilfeleistung der internationalen Organisationen zu einem mehr menschlichen Ausgleich der verschiedenen Lebensbereiche. Weiterhin soll sie die ärztliche Fürsorge mit in die Hand nehmen und die Leute durch Gewerbeschulen zum richtigen Berufsethos erziehen. — Schließlich behandelte P. W.

*Switsar* M.S.C. von missionsmethodischer Sicht aus die Standes- und Fachorganisationsarbeit. Der Abschluß der Kolonisationsära fordert vom Missionar eine vollständige Umschulung. Man kann nicht ohne weiteres die abendländischen Organisationsformen übernehmen. Die Bedürfnisse der autochthonen Bevölkerung sind dabei immer maßgebend. Die sozial-politische Verantwortlichkeit der jungen Christenheit soll auch der Kolonial- oder Mandatsregierung gegenüber rücksichtslos gefördert werden. Die rein-katholische Prägung der Organisationsformen kann mit Rücksicht auf die Minderheit der Katholikenzahl nicht immer beibehalten werden. Dem gottlosen Kommunismus gegenüber sind oft andere organisatorische Bindungen am Platz. Bei der heutigen Sachlage ist die baldige Bildung einer eigenen christlichen Führerschaft eine Forderung der Zeit, während auch der Aussendung und Fürsorge asiatischer und afrikanischer Studenten an den europäischen Universitäten die größte Aufmerksamkeit gewidmet werden soll. Die lebendigen Diskussionen, die jedem Referat folgten, haben außerordentlich zum Erfolg dieser niederländischen missiologischen Woche beigetragen.

## 2. UNESCO-ARBEITSTAGUNG ZUR FÖRDERUNG DES KULTURAUUSTAUSCHS ZWISCHEN EUROPA UND ASIEN

*von Josef Hasenfuß*

Die deutsche Unescokommission hat wie im Vorjahr (vgl. ZMR 43, 1959, 48—53) nun eine 2. Arbeitstagung für Kulturaustausch zwischen Europa und Asien in Bad Ems vom 27.—29. 4. 59 gehalten mit dem Rahmenthema: „Die Bedeutung Asiens für das Geschichtsbewußtsein der Gegenwart“. Präsident Steltzer wies einleitend auf die Bedeutung und die Aufgaben der Tagung und den Fortgang der Arbeit auf dem in Frage kommenden Gebiet hin. Dozent Dr. Schneider hielt dann ein Referat über „den Mangel an Geschichtssinn bei den Indiern“. Er ging aus von der Tatsache, daß wir bei der indo-arischen Hochkultur eine kaum zu bewältigende Zahl von literarischen Zeugnissen haben, wir uns hier aber in einer fast geschichtslosen Welt bewegen. Im 3. Jh. v. Chr. begannen, durch Persien angeregt, historische Angaben, die aber auch kein historisches Gewissen verraten. Die Inschriften etwa des Ashoka und die zeitgenössische Literatur verherrlichten die Taten der Herrscher, buddhistische Ethik u. a. Zwei Chroniken aus dem 4. und 5. Jh., dann eine Königsgeschichte aus dem Anfang des 12. Jhs. n. Chr. sind auch mehr Dichtungen als Geschichte. Aufs Ganze gesehen gilt, daß die Indier ihre Geschichte vergessen haben und nicht an ihr interessiert waren. Auch die Berührung mit den Griechen, später mit den Chinesen und mit dem Islam, hat hier nichts geändert. Die Indier denken als Typus unhistorisch, was besonders deutlich wird beim Vergleich mit Griechen und Chinesen. Die griechische Kunst ist bei allem Idealisieren dem Anschaulichen verhaftet; der Indier nimmt nicht die Welt als solche hin, sondern will sie irgendwie symbolhaft zum Ausdruck bringen. Die Stärke seiner Phantasie und Abstraktionskraft zeigt sich in der Maßlosigkeit seiner Mythologien. Die Griechen haben in der Geometrie als Anschauungswissenschaft mehr geleistet als die Indier, die ihrerseits in der auf abstraktem Denken beruhenden

Algebra, dann in der Grammatik die Griechen mit ihren Leistungen übertreffen. Das indische systematisierende Denken will alles in Schemata ordnen und kennt Lehrbücher über alle möglichen Dinge, aber nicht über Geschichte. Das indische Denken ist systematisierend-zyklisch eingestellt in der Betrachtung von Räumen und Zeiten, die es nicht gestalten, sondern überwinden will. Die indische Ethik ist passiv-pessimistisch-individualistisch auf Überwindung und Negierung der Welt bedacht, die christliche Ethik auf aktives Handeln und Gemeinschaft. Dem entspricht auch die indische religiöse Welt, die bei aller Mannigfaltigkeit durch die religiöse Klammer des Weltseelengedankens und die soziale Klammer des Kastensystems zusammengehalten wird. Während die indisch-buddhistische Ethik und Religion negativ, pessimistisch und individualistisch ausgerichtet ist, ist die chinesisch-konfuzianische Weltanschauung nüchtern auf geschichtliche Tradition und den Staat bzw. das Kollektiv eingestellt. So sehen wir heute auch die Chinesen in totalitärem staatlichem System nüchtern nach Macht streben, in Indien aber den Gandhischüler Nehru weich und elastisch regieren, ohne daß eine militärische Macht hinter ihm steht. In der Diskussion wurde auf den Unterschied hingewiesen zwischen dem unhistorisch-zyklischen Denken der Inder, dem statisch-traditionellen der Chinesen und dem historisch-dynamischen christlichen Denken.

Im anschließenden Vortrag behandelte Prof. Dr. K. Erdmann, Kiel, „Die asiatische Welt im Denken von Marx und Engels“. Beider Denken, so wurde festgestellt, ist wesentlich europazentrisch und ökonomisch, wonach die Religion, also auch in Indien, ideologischer Überbau der ökonomischen Verhältnisse ist. Die Bewertung Asiens zeigt sich auch in der Periodisierung der menschlichen Entwicklungsgeschichte in der Reihenfolge: Urkommunismus, asiatischer Despotismus, europäischer Feudalismus, bürgerlicher Kapitalismus und klassenlose Gesellschaft. Die Kolonialisierung der asiatischen Völker wird positiv gewertet, weil so der auf dem einheimischen Handwerk und Bauerntum beruhende staatliche Despotismus zerstört und die „mumifizierten“ asiatischen Völker wieder in die Entwicklung (zum Sozialismus) hineingerissen würden. Eine Wandlung in dieser Einstellung vollzieht sich bei Lenin und Stalin. Lenin erklärt sich, als seine Revolution nicht, wie erhofft, für Europa maßgebend wurde, solidarisch mit der nationalen Befreiungsaktion des Ostens und für ein Zusammengehen des Kommunismus mit dem asiatischen Kleinbürger- und Bauerntum. Als dann die nationale Erhebung durch friedliche Ablösung vor sich ging, und zwar durch führende Schichten, entstand eine gewisse Entfremdung zu Asien mit dem Ergebnis, daß 1959 die Sowjets nicht zur Asienkonferenz eingeladen wurden. So kam es zur Änderung des Kurses durch Chruschtschow, zum Bündnis mit dem asiatischen Despotismus auch da, wo er bürgerlichen und feudalen Charakter hat. Zur Beurteilung der Frage, ob das nun eine negative Weiterbildung der Theorie von Marx und Engels ist oder nicht, ist zu bedenken, wie utopistisch deren Thesen sind, die gleichwohl vielfach realisiert wurden, wenn auch auf anderm Wege, als jene wollten. Der Konkurrenzkampf mit dem Westen ist dabei, das Gefälle zwischen hochentwickelten und unterentwickelten Ländern zu mildern. Nehru und Mao-tse-tung zählen Marx und Engels zu Ahnherrn. Es wird vom Westen abhängen, ob für Asien überzeugende Antwort gegeben wird, was in den Fragen von Marx und Engels enthalten ist. — In der Diskussion kam zum Ausdruck, daß für Asien unter allen europäischen Werten neben dem Christentum vor allem der Marxismus wesentliches Interesse hat.

Abramowski entwickelte dann die Sicht „der asiatischen Welt im Geschichtsbild M. Webers“. Dieser suchte seine religionssoziologische Grundthese, daß im Abendland vom Protestantismus bzw. Puritanismus und seiner Wertung der Berufsbewährung als Zeichen der Auserwählung die wesentlichen Impulse zur rationalen Lebensführung im Berufs- und Erwerbsleben ausgegangen sind, auch negativ zu beweisen durch das Fehlen solcher Antriebe in der asiatischen Religionswelt, in China, Indien und im Judentum. Konfuzius' Leitbild ist der Gentleman, der durch Schönheit der Seele und Schicklichkeit bzw. rituelles und zeremonielles Wesen sich auszeichnet. Es fehlt hier die Spannung zur Welt, aus der heraus der Puritaner die Welt umgestalten will. Der Konfuzianismus glaubt an Geister und die irrationale Macht der Magie, während der Puritaner alles entzaubert. In Indien verhindert das Kastenwesen, die passive Erlösungslehre, der Glaube an das Karma und den Kreislauf der Wiedergeburten die Ausbildung eines rationalen Berufsethos. Die jüdische Sendungsprophetie hat (im Gegensatz zum gesetzestreuen Judentum) zum erstenmal den entscheidenden Schritt zur innerweltlichen rationalen Lebensführung getan, der dann konsequent vom Protestantismus auf dem Boden des okzidentalen Städtewesens als einer über das Traditionelle und Charismatische hinausführenden rationalen Gemeinschaftsform entwickelt worden sei. — In der Diskussion kam zum Ausdruck, daß die Weberschen religionssoziologischen Kategorien allmählich auch in die asiatische Betrachtungsweise Eingang finden. Professor Spranger illustrierte den Unterschied zwischen westlicher und östlicher Geisteshaltung treffend also: Der Japaner wohnt in einem Haus, wo sämtliche Wände wegzuschieben sind. Auch die Seele des Asiaten schwingt so als Welle im Universum mit. Der Abendländer Descartes dagegen fragt sich, wie man die Welt denken müsse, um sie beherrschen und gestalten zu können.

Im Schlußreferat zeigte Oberstudiendirektor A. Gail „Die Bedeutung Asiens im Unterricht der höheren Schulen“. Hier bestehen schon in den bisherigen Lehrplänen, besonders für Geographie, Geschichte, Deutsch, Mathematik, Religion, viele Ansätze zur Behandlung Asiens. Nachhaltig sollte man darauf dringen, die vorhandenen Anknüpfungspunkte gründlich auszuwerten, und zwar so, daß die Eigenständigkeit Asiens wie Europas in Kultur, Politik, Wirtschaft und Religion und damit die echte Wechselwirkung und nicht nur die Überformung des einen Partners durch den anderen erkennbar wird. Besondere Bedeutung komme für diese grundsätzliche Arbeit dem Unterricht in Deutsch, Philosophie und Religion (Missionsproblem) zu. Solch wichtige Vorarbeit kann dann für den Geschichtsunterricht auf der Oberstufe fruchtbar werden. Diese an Schwerpunkten der Begegnung zu leistende Arbeit hat geschichtspädagogisch noch den Vorteil, daß es im wachsenden Blick für die asiatische Eigenart auch den Blick für die europäische Gemeinsamkeit schärfen hilft. Europas Technik und Nationalismus haben Asien erobert und sind so zu einer Bedrohung nicht nur Europas, sondern der Welt geworden. Ihre wirksame Überwindung kann nur von einem Europa ausgehen, das durch Einigung den Nationalismus und die Technik durch Humanisierung zu überwinden vermag. In diesem Sinne wurden dann in der anschließenden Diskussion eingehender die Möglichkeiten zum besseren gegenseitigen Verständnis von Europa und Asien erörtert. Präsident Steltzer gab noch den Plan bekannt der Herausgabe einer Schriftenreihe mit dem Ziel, die deutsche Öffentlichkeit aufzuklären über die Fragen, die die Unesco veranlassen, die Kulturbeziehungen zwischen Asien und dem Westen in den Mittelpunkt langjähriger Bemühungen zu stellen. Er konnte auch die erfreuliche Mitteilung

machen, daß nun von der Unesco Mittel in Aussicht stehen zur Unterstützung einiger Nachwuchskräfte zum Studium des kulturellen Lebens Asiens, was für den einen oder anderen unter unseren jungen Religions- und Missionswissenschaftlern von Interesse sein wird.

## ERSTE KATECHETISCHE KONFERENZ IN SÜDAFRIKA

von P. Georg Lautenschlager

Vom 1. — 3. April trafen sich in Johannesburg die Mitglieder der „nationalen katechetischen Kommission Südafrikas“ zu ihrer ersten Sitzung. Beratungsgegenstand war die Neugestaltung des religiösen Unterrichts, vor allem die Herausgabe eines neuen Einheitskatechismus.

Schon lange war man sich in Südafrika darüber klar, daß die katechetische Situation eine Neubesinnung auf die Fundamente christlicher Wahrheit und eine Neugestaltung der religiösen Unterweisung fordere. Deshalb beschloß die südafrikanische katholische Bischofskonferenz Ende 1958, eine „nationale katechetische Kommission“ zu bilden. Diese solle den Weg freimachen für eine katechetische Neuorientierung. Die Hauptschwierigkeiten für die Kommission sind die vielen Rassengruppen, die vielen Katechismen, die berechtigten Interessen mehrerer Druckereien und nicht zuletzt die verschiedene Art, in der die Priester der einzelnen Ordensgemeinschaften und die Katechisten in dem weiten Land die religiöse Unterweisung handhaben.

Um dieser Schwierigkeiten Herr zu werden und um eine entsprechende Vertretung der einzelnen Gruppen zu gewährleisten, besitzt die Kommission eine geographische und eine sprachliche Vertretung: 1. Jede Kirchenprovinz stellt fünf Mitglieder: einen Priester, einen Bruder, zwei Schwestern und einen Laien. 2. Je zwei Priester und ein Laie vertreten folgende Sprachen: Afrikaans, Zulu, Sesotho, Tswana, Sepedi und Xhosa. Die laufenden Arbeiten sollen durch eine kleinere Arbeitskommission erledigt werden<sup>1</sup>.

Unter dem Vorsitz von Erzbischof Denis Hurley OMI von Durban trat am 1. 4. 1959 die nationale katechetische Konferenz im Konvent der Heiligen Familie von Parktown, Johannesburg, zusammen. Anwesend waren 19 Priester, 2 Brüder, 6 Schwestern und 6 Laien.

Das erste Referat über Ziel und Inhalt religiöser Unterweisung hielt Erzbischof D. Hurley<sup>2</sup>. „Das Ziel jeglicher religiöser Unterweisung“, so sagte er, „kann am besten mit den Worten des Völkerapostels Paulus wiedergegeben werden: ‚...die Frohbotschaft von dem unergründlichen Reichtum Christi zu verkünden und allen Licht zu bringen über die Verwirklichung dieses Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war‘ (Eph 3, 8 f).“ Einseitig intellektuelle Ausbildung führe zu folgenschweren Verzerrungen. Der ganze Mensch mit allen seinen Kräften müsse Gott erfassen. „Würde jemand zu dieser Schlußfolgerung kommen“, so fragte der Erzbischof, „der einen der Katechismen liest, wie sie heute in Gebrauch sind, oder der eines

<sup>1</sup> Nach *The Southern Cross* (Kapstadt) vom 11. 3. 59.

<sup>2</sup> Text teilweise in *The Southern Cross*, 15. 4. 1959.

unserer theologischen Handbücher ansieht und eine Sonntagspredigt hört? Natürlich ist im Katechismus, in den Handbüchern und in den Predigten das Wesentliche enthalten; aber es springt nicht hervor und schlägt dich in's Gesicht. Die Annäherungsweise ist zu intellektuell und analytisch gewesen<sup>3</sup>. Der sogenannte „Penny“-Katechismus<sup>4</sup> sei dafür ein Beispiel. Es sei an der Zeit, die Ergebnisse der europäischen katechetischen Bewegung auch in der Mission auszuwerten<sup>5</sup>. Der Erzbischof wies vor allem auf die Arbeiten von J. A. JUNG-MANN SJ<sup>6</sup> hin und auf das sehr wertvolle Buch von JOH. HOFINGER SJ: *The Art of Teaching the Christian Doctrine* (Notre Dame University Press, Indiana, U.S.A. 1957, <sup>2</sup>1958), das er allen Missionaren und Katechisten empfahl. An Stelle des verstandesbetonten Religionsunterrichtes müsse die ganzheitliche religiöse Erziehung treten, die in das Leben einführen und den lebendigen Vollzug der christlichen Wahrheiten einüben könne. Dann wandte sich der Erzbischof dem Inhalt religiöser Unterweisung zu. Dabei konnte es sich natürlich nur um die Betonung oder die Reihenfolge der zu behandelnden Wahrheiten drehen. Denn darüber, daß die ganze Offenbarung Christi Inhalt der religiösen Unterweisung sein muß, bestand keine Frage. Die alte Einteilung des Katechismus in Glaubenslehre, Gebote und Sakramente wird heute weitgehend modifiziert zugunsten der „kerygmatischen“ Methode, die eine leichtere Umsetzung der dargebotenen Wahrheiten in eine tätige Gottesliebe ermöglicht. Der neue deutsche *Katholische Katechismus* bildet dafür das Muster<sup>7</sup>. Aufgabe der Kommission ist es, entsprechende Vorarbeiten dazu zu leisten.

Den weiteren Verlauf der Konferenz skizzieren wir hier nur kurz: Schw. Theodula CPS sprach über „pädagogische Wesensmerkmale des Religionsunterrichts“ und P. Suitbert Hellinger CMM über: „Richtlinien für einen Grundriß der biblischen Geschichte“ und „Der Katechismus als Textbuch — Funktion, Form und Inhalt“. Die Möglichkeit gemeinsamer Textbücher wurde eingehend diskutiert. Ferner kamen die Probleme der religiösen Unterweisung für Afrikaner (Eingeborene) zur Sprache: P. D. H. St. George OMI sprach über „Die religiöse Unterweisung in den katholischen Schulen“, und P. H. ten Velde über „Die religiöse Unterweisung außerhalb der katholischen Schulen“. Zuletzt beschäftigten sich die Konferenzteilnehmer mit den Problemen der katechetischen Unterweisung für die Nichtafrikaner (Weiße, Inder und Farbige = Mischlinge): M. Thekla OP behandelte „die Nichtafrikaner in den katholischen Schulen“ und Mr. v. Mercer „die Nichtafrikaner außerhalb der katholischen Schulen“.

In einem Kommentar zur Konferenz bemerkt Fr. Collins, der Vizepräsident der Katechetischen Kommission: „Die geleistete Arbeit bestand größtenteils in der Reinigung der Atmosphäre“<sup>8</sup>. Es mußten erst die Voraussetzungen und Grundlagen für eine fruchtbare Zusammenarbeit geschaffen werden. Die Konferenz bildet einen Anfang, der im September dieses Jahres seine Fortsetzung finden soll. Bis dahin hofft man, die Ergebnisse der Konferenz genügend aus-

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ganz kleiner Katechismus, in allen englisch-sprechenden Gebieten verwendet.

<sup>5</sup> Nach dem sogenannten Gesetz der „Phrasenverschiebung“ zwischen Mission und Heimat, nach dem die Mission theologisch ein paar Jahrzehnte nachhinkt.

<sup>6</sup> Zu erwähnen ist hier vor allem seine *Katechetik*. Freiburg 1953.

<sup>7</sup> Wie schon voriges Jahr für einen englischen Katechismus.

<sup>8</sup> *The Southern Cross*, 15. 3. 1959.

gewertet zu haben, um den nächsten Schritt tun zu können. Man bemüht sich um die Mitarbeit europäischer Fachleute, was nur zu begrüßen ist, da es der Mission vielfach an eigens geschulten Leuten mangelt.

Als Ergebnisse der ersten katechetischen Konferenz in Johannesburg stellen wir fest: 1. daß die verantwortlichen Stellen sich darüber klar geworden sind, daß der zu schaffende Katechismus „kerygmatisch“, d. h. verkündigungsnah, aufzubauen ist; 2. daß den Kindern außerhalb der katholischen Schulen (es sind über 50 %!) besondere Aufmerksamkeit zugewendet werden muß; 3. daß die Ausbildung von Katechisten und anderen Laienkräften mit gesteigerter Energie vorangetrieben werden muß<sup>9</sup>.

Die Kirche in Südafrika ist sich bewußt, daß die bestehenden seelsorglichen Probleme herzhaft angegriffen werden müssen. Das zeigt nicht nur diese erste Nationalkonferenz der katechetischen Kommission. Diese bildet nur ein Glied in der Kette von Versammlungen, die auf regionaler oder nationaler Ebene stattfanden. Es sei deshalb gestattet, die wichtigsten in der letzten Zeit zu erwähnen, nämlich den 23. Katholischen Afrika-Kongreß in Roma, Basutoland, 19. — 23. Dezember 1958, auf dem sich 300 Priester und Laien aus ganz Südafrika mit dem Thema „Das Apostolat der Arbeiter“ beschäftigten<sup>10</sup>, und die erste Nationalkonferenz des Klerus in Johannesburg, 23. — 27. Februar 1959, auf der über 100 Vertreter des südafrikanischen Klerus das Thema „Katholische Aktion“ besprachen<sup>11</sup>. Für das Jahr 1959 ist ein Missionskongreß geplant, auf dem Vertreter aller missionierenden Ordensgenossenschaften speziell Missionsprobleme behandeln wollen<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Laienkräfte werden schon mit sehr gutem Erfolg zur Erteilung des Religionsunterrichtes verwendet. In der Diözese Mariannahill z. B. leisten die in der „Catholic African Women's Union“ zusammengeschlossenen afrikanischen Mütter vorbildliche Arbeit. Sie unterrichten z. Z. über 2500 Kinder in ihren eigenen Heimen oder an geeigneten Plätzen. (Brief von P. R. Specht, 27. 3. 59)

<sup>10</sup> *The Southern Cross*, 31. 12. 1958.

<sup>11</sup> *ibid.*, 4. 3. 1959.

<sup>12</sup> *ibid.*, 17. 12. 1958.

## CHRONIK

1958

4. 11. Papst *Johannes XXIII.* wird in St. Peter zu Rom feierlich gekrönt.
13. 11. Auf *Neuguinea* wird die Apostolische Präfektur Mendi von dem Apostolischen Vikariat Port Moresby abgetrennt und Kapuzinern anvertraut.
17. 11. Nach einem Militärputsch übernimmt General Ibrahim Abbud im *Sudan* die Regierung.
24. 11. Seku Ture und Kwame Nkrumah planen den Zusammenschluß von *Ghana* und *Guinea*.
- 24./30. 11. Senegal, West-Sudan, Gabun, Mauritania, Mittelkongo, Ubanghi-Chari, Tschad werden selbständige Republiken in der französisch-afrikanischen Gemeinschaft.
1. 12. Papst *Johannes XXIII.* empfängt den *Schah von Persien* in Audienz.
4. 12. Vollendung des *Kariba-Damms* im Sambesi.

8. 12. Gründung einer *panafrikanischen* Bewegung in Accra (Ghana).
9. 12. Die Republik *Guinea* (Westafrika) wird als 82. Staat in die Vereinten Nationen aufgenommen.
9. 12. *Decretum laudis* für die „Missionsgesellschaft des hl. Patrick“.
10. 12. Beginn der ersten Bischofskonferenz der ostasiatischen Bischöfe in *Manila* unter der Leitung von Kardinal Agagianian, dem Propräfekten der Propaganda.
11. 12. In Gabun wird ein Teil des Bistums Libreville zur Diözese *Muila* errichtet und Spiritanern anvertraut. *Libreville* wird Erzbistum einer neuen Kirchenprovinz mit *Muila* als Suffraganat.
11. 12. Auf Madagaskar werden zwei neue Kirchenprovinzen errichtet mit den Erzbistümern *Fianarantsoa* und *Diego Suarez*. Die Apostolische Präfektur *Tsiroanomandidy* wird zum Bistum erhoben.
11. 12. Das Apostolische Vikariat *Abercorn* in Nordrhodesien erhält in Msgr. Adolf Fürstenberg PA einen deutschen Missionsbischof.
13. 12. *Mao Tse-tung* verzichtet auf die Präsidentschaftskandidatur.
23. 12. Aufstände in *Tibet* nehmen größere Ausmaße an.
- 1959
3. 1. *Alaska* wird 49. Staat der USA.
- 4.—6. 1. Unruhen in Belgisch-Kongo.
- 11./14. 1. Gründung der panafrikanischen Gewerkschaftsbewegung gläubiger Arbeiter in *Brazzaville*.
13. 1. König Baudouin sichert dem *Kongo* die Unabhängigkeit zu.
- 2./8. 2. Afro-asiatischer Kongreß in *Kairo*. Protest gegen die Anwesenheit russischer Delegierter.
7. 2. In Südafrika stirbt Daniel *Malan*, der Begründer der Apartheid-Politik.
12. 2. In der Republik Volta (Westafrika) wird ein Teil der Apostolischen Präfektur Niamey zur neuen Apostolischen Präfektur *Fada N'Gurma* erhoben und Redemptoristen anvertraut, und in der Republik Zentralafrika (Ubanghi-Chari) wird vom Bistum Berberati das Gebiet *Bossanga* als Apostolische Präfektur abgetrennt und Kapuzinern zur Missionierung übergeben.
16. 2. Blutige Unruhen unter den Negerstämmen in *Brazzaville* (Zentralafrika).
19. 2. Die Apostolische Präfektur *Mundu* in der Republik Tschad wird zum Bistum erhoben.
24. 2. Unruhen in *Nyassaland* und *Somaliland*.
3. 3. Verhaftung des Kongreßführers Dr. Banda in *Nyassaland*.
- 15./29. 3. Vier Wirbelstürme verwüsten weite Gebiete der Insel *Madagaskar*. Der Schaden wird auf viele Millionen geschätzt.
19. 3. Kämpfe in Lhasa. Flucht des *Dalai Lama*.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

#### MITTEILUNGEN

Der Tagungsbericht der Missionstudienwoche Bonn 1958: *Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission — heute* ist soeben im Umfang von 200 Seiten erschienen. Der Verkaufspreis beträgt für Subskribenten DM 7,50, für andere Interessenten DM 9,—. Der Bericht ist erhältlich bei der Geschäftsstelle des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Aachen/Rhld., Stephanstr. 35.

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

BÜHLMANN, WALBERT OFM<sup>Cap</sup>: *Feuer auf Erden*. Lebensbilder von acht Kapuzinermissionaren. (Franziskanische Lebensbilder, hrg. von den Kapuzinern, 1.) Thomas-Verlag/Zürich u. Ferd. Schöningh/München - Paderborn - Wien 1958. S. 172, kart. DM 4,80.

Das schmale Bändchen im Taschenbuchformat bietet eine erfreuliche und erbauliche Lektüre, geeignet, etwas von dem Feuer, das in den Kapuzinermissionaren brannte, im Leser zu entzünden. Das Büchlein wird junge Menschen sicher ansprechen, bietet aber auch dem erwachsenen und anspruchsvollen Leser vollauf Genüge. Denn Vf. verrät sich in der Darstellung nicht nur als Kenner der Mission und ihrer vielgestaltigen Probleme, sondern auch als feinsinnigen Deuter des religiösen Innenlebens. Das Menschliche kommt dabei nicht zu kurz; es leuchtet immer wieder auf in den Beziehungen der verschiedenen Missionare zu ihrer Mutter. Das Büchlein ist so nicht nur in der *Widmung* den Müttern zugeeignet, „die ihren Kindern etwas vom Missionsfeuer ins Herz senkten“. — Schade, daß auf S. 105 die Zeilen so stark durcheinandergeraten sind.

Würzburg

P. Josef Glazik MSC

COUTINHO, FORTUNATO: *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVI<sup>e</sup> siècle)*. Publications Universitaires de Louvain. Louvain 1958. XXXVI und 306 S. 350 bfr.

Das Werk greift aus der Missionsgeschichte Indiens einen nicht unwichtigen Teil heraus: die Geschichte der Pfarrei. Doch wird auch dieser Gegenstand noch eingeschränkt. Es geht nur um die Rechtsgeschichte der indischen Pfarrei, also um ihr rechtliche Organisation, nicht um Pfarrleben und Pfarrseelsorge, wenn diese sich auch im Rahmen der rechtlichen Pfarrorganisation abspielen. Außerdem wird diese Pfarr-Rechtsgeschichte auf die Bistümer der lateinischen Kirche beschränkt, sowohl die des portugiesischen Patronats als auch die der Propaganda. Die Pfarreien der syrischen Kirche an der Malabarküste werden nicht berücksichtigt. Damit ist die Zeit auf die Jahrhunderte seit Beginn der portugiesischen Mission begrenzt. Die beiden Hauptteile behandeln getrennt das Pfarr-Recht des Padroados und der Propaganda. In beiden Teilen werden nach kurzem geschichtlichem Überblick über das Entstehen der Pfarreien und Missionsstationen die Rechtsbestimmungen für die Kulddiener und für den materiellen Unterhalt von Kult und Kulddienern geboten. Dabei ist die Darstellung immer dreistufig: die allgemeinen Rechtsbestimmungen, das indische Sonderrecht und die Anwendung in der Praxis. Außer den bekannten Quellenpublikationen des Patronats und der Propaganda wurden die Archive in Portugal und beim Hl. Stuhl herangezogen. Die Archive des Erzbistums Goa bieten sehr wenig, und die Archive der Orden, die in Indien wirkten, wurden aus Zeitmangel gar nicht herangezogen, dürften wohl auch die großen Linien dieser Rechtsgeschichte kaum

wesentlich ändern. Die Arbeit, die von der Rechtsfakultät der Universität Löwen als Dr.-Arbeit angenommen wurde, zeichnet sich durch Klarheit, Ausgewogenheit des Urteils und Gründlichkeit in Verwertung der Quellen aus.

Bonn

P. Jos. A. Otto SJ

DANIELOU, JEAN: *Die heiligen Heiden des Alten Testaments*. (Peter-und-Paul-Bücherei) Schwabenverlag/Stuttgart o. J. 143 S. Ln. DM 7,90

*Les saints paiens de l'Ancien Testament* ist bereits 1955 erschienen, bedarf also kaum noch einer Würdigung in dieser Zeitschrift. Aber da es hier in einer deutschen Übersetzung angeboten wird, erscheint es angebracht, darauf hinzuweisen. Ist doch das Problem der religiösen Werte in der heidnischen Welt, das Vf. in Konferenzen vor dem *Cercle de St. Jean-Baptiste* erörtert hat, ein wirklicher Beitrag zur Theologie der Mission und gewinnt heute an Bedeutung, weil die „adventhafte“ Haltung des Menschen vielfach versehrt, oft sogar schon verloren ist. Gerade deshalb wäre es notwendig, das Problem zu der Frage zu erweitern, wessen der Mensch außerhalb des Bereichs der Wort-Offenbarung, der Mensch der „kosmischen Religion“, maximal und minimal fähig ist, um sein Heil zu gewinnen. Dieses *Prolegomenon* zu einer Theologie der Mission müßte die Kluft zu überbrücken suchen, die zwischen dem ‚heiligen‘ Heiden und der Unheilssituation des ‚gewöhnlichen‘ Heiden klafft.

Am Titel des Buches ist folgendes anzusetzen: Das Buch handelt von den „Heiligen“, die, mit Ausnahme der Königin von Saba, vor dem Bund mit Abraham gelebt haben. Die „heiligen Heiden des Alten Testaments“ gehörten also nicht zum Alten Bund (Äquivalenz des Begriffes!).

Zur deutschen Übersetzung, deren Bearbeiter nicht genannt wird, wäre zu sagen, daß sie, zumindest in der Zitationsweise, zu abhängig vom französischen Original geblieben ist. Wenn Fußnoten den Sinn haben sollen, den Leser weiterzuführen, dann hätte einiges deutschen Verhältnissen angepaßt werden müssen (z. B. hätte *Le mystère de l'Avent* in der deutschen Fassung zitiert werden können). Damit soll das Verdienst des Verlages, auch diesen DANIELOU dem deutschen Leser zugänglich gemacht zu haben, nicht geschmälert werden. Der beste Dank ist eine Bitte um mehr.

Würzburg

P. Josef Glazik MSC

GHEDDO, PIERO: *Giornalismo Missionario in Italia*. Editrice Missionaria Italiana/Milano 1958, p. 170. Lire 600.—

GH. legt seine Dissertation vor, mit der er an der journalistischen Fakultät der Universität *in pro Deo* promovierte. Der Zweck der Arbeit ist, bei den Katholiken einen „Sinn für die Presse“ zu wecken. In den ersten allgemeineren Kapiteln bringt er eine Fülle von Zeugnissen — darunter erstaunlich viele päpstliche Äußerungen —, die die Bedeutung der ‚Großmacht Presse‘ unterstreichen. Bei der Bestandsaufnahme über den tatsächlichen Einfluß kommen die katholischen Zeitungen Italiens ziemlich schlecht weg. Es gibt zwar über 2000 kath. Zeitschriften in Italien. Aber die meisten haben eine geringe Auflage und leiden an inhaltlicher und redaktioneller Anspruchslosigkeit. Vf. geht es besonders um die Missionszeitschriften. Auch hier gibt es viele, aber nur wenige von größerer Bedeutung. Im ganzen gesehen, haben sie eine geringe Auflage. Die Missionszeitschriften sollen den Sinn für die Mission wecken. Das Fehlen der missionarischen Gesinnung schreibt GH. den Fehlern der Missionszeitschriften zu. Sicher

nicht ganz zu Unrecht. In den konkreten Kapiteln über die Ausbildung der ‚Missionsjournalisten‘, die Redaktion und Verwaltung, die Thematik und die äußere Gestaltung der Zeitschriften, über Verwaltung und Vertrieb geht Gh. auf Einzelheiten ein und bringt recht wertvolle Anregungen und Vorschläge. Das letzte Kapitel befaßt sich — wie könnte es anders sein — mit dem oft und überall geäußerten Wunsch nach größerer Zusammenarbeit und Vereinheitlichung der Missionspresse. Aber, so richtig alle Gründe sind, die vorgelegt werden, so wenig wird es gelingen, den Blättchenwald zu lichten. — Eine recht brauchbare Bibliographie über das Thema: ‚Journalismus und Missionspresse‘ bildet den Abschluß. Wenn auch die Arbeit direkt für italienische Verhältnisse geschrieben ist, so wäre es doch wünschenswert — mit entsprechenden Änderungen und Ergänzungen für deutschsprachige Verhältnisse —, sie zu übersetzen und sie jedem, der sich mit Missionspresse beschäftigt, zu gründlichem Studium zu empfehlen. Mag manches etwas zu negativ gesehen sein, — man spürt aus jedem Satz die Liebe P. GHEDDOS zur Mission und zum Journalismus, und das ist sicher eine ausgezeichnete Voraussetzung für Missionsjournalismus.

St. Gabriel - Mödling b. Wien

P. Joh. Bettray SUD

*Histoire universelle des Missions catholiques ...* publiée sous la direction de Mgr. S. Delacroix, 3e vol.: Les missions contemporaines (1800—1957). Grund/Paris s. a. (1958), 446 pp.

Der 3. Bd der großen französischen Missionsgeschichte (inzwischen ist das Werk mit dem Erscheinen des 4. Bd. vollendet) bietet die gleichen Vorzüge wie seine beiden Vorgänger: hervorragende Ausstattung, mehrere ganzseitige Buntdrucke, zahlreiche Fotos außerhalb des Textes und eine ansehnliche Zahl anschaulicher geographischer Karten. Das Werk könnte weiteste Kreise für die Mission interessieren, stellt an den Leser aber auch einige Ansprüche. — Der Plan des vorliegenden Bandes ist übersichtlich, der erste Teil behandelt den Anteil der Päpste am Missionswerk, der zweite die Entfaltung der einzelnen Missionen. Die Namen der Autoren bürgen durchweg für verlässliche Auskunft.

Der Band zeigt aber auch die Nachteile seiner Vorgänger. Die Darstellung ist z. T. sehr summarisch, dadurch lückenhaft und manchmal — falsch. Ich verweise nur auf die Darstellung der Missionsarbeit in Melanesien und auf Neuguinea. Sie wimmelt von Ungenauigkeiten und Fehlern, die aufzuzählen zuweit führen würde. Man hat den Eindruck, als habe der Vf. sich keinen klaren Überblick verschafft, nicht einmal geographisch. Zur zugehörigen Karte sei bemerkt, daß das Ap. Vikariat Kavieng nicht auf Neuguinea liegt, sondern eine Abzweigung von Rabaul ist.

An den Einleitungen und der Zusammenfassung des Hrg. ließe sich aussetzen, daß sie zu optimistisch sind. Die Krise der Mission in der gegenwärtigen Situation scheint doch viel tiefer zu gehen, als Hrg. glauben machen will. Vielleicht wäre es an der Zeit, auch einem weiteren, und gar einem gebildeterem Leserkreis die wahren Lichter aufzustecken. Sonst könnten alarmierende Krisenzeichen Panik auslösen statt christlicher Entscheidung.

Würzburg

P. Josef Glazik MSC

HEISING, HELDEMAR: *Missionierung und Diözesanbildung in Kalifornien*. (Westfälische geographische Studien, 14. Geographisches Institut der Universität Münster i. W. 1958. 116 Seiten Text, 4 Karten.

Die vorliegende Dissertation fußt nicht nur auf geschichtlichen und missionskundlichen Studien: Der Verfasser durfte eine Reise nach Kalifornien unternehmen und so im Lande selbst den historischen Quellen und den örtlichen Verhältnissen bis zur Gegenwart nachspüren. Die Darstellung beginnt mit der Schilderung der Entdeckungsreisen und der Erforschung der Pazifik-Küste von 1513 bis 1769. Die spanischen Missionen der Jesuiten in Nordamerika wurden nach der Vertreibung der Gesellschaft Jesu von den Franziskanern übernommen. P. Junipero Serra begann seine Bekehrungsversuche bei den Indianern 1769 — vorerst ohne Erfolg. Bären, Kälte und Skorbut bedrohten die Glaubensboten, die zum Schutze gegen die Pfeile der Indianer Lederjacken trugen. Endlich zeigten sich doch Erfolge, obgleich auch die europäischen Siedler den Missionaren nicht jederzeit freundlich gesinnt waren. Von 1769—1840 wurden etwa 90 000 Taufen gespendet. Die Missionare wendeten die Systeme der Reduktionen und Doktrinen an; Handwerkserziehung und soziale Einrichtungen dienten als Hilfsmittel. Dann kam es zur Diözesanbildung. Einwanderung von Europäern verschiedener Länder, von Asiaten und Negern verlangte die Gründung national und rassisch gesonderter Pfarreien. — Das wohlgegliederte, durch Statistiken und Tabellen ergänzte Werk stellt eine wertvolle Bereicherung der missionsgeschichtlichen und missionskundlichen Forschung dar.

Freiburg/Schw.

P. L. Kilger OSB

HORNEF, JOSEF: *Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?* Verlag Herder/Wien (1959) 196 S. Brosch. DM 6,80.

Landgerichtsdirektor Hornef — Erneuerung des Diakonats. Der Mann und die Idee gehören unzertrennlich zusammen. Auch in dem vorliegenden Büchlein vertritt H. seine Idee und sein Ideal eifrig, kräftig, mit Überzeugung und mit guten Gründen. Ich glaube, daß man ihm beistimmen kann und muß, und zwar nicht bloß bei den grundsätzlichen Erörterungen über den Nutzen und die Notwendigkeit des Diakonats, sondern auch bei den Fragen, welche die Ausbildung der Diakone, ihre Zuordnung zum Priestertum, ihre Besoldung etc. betreffen. Aber uns geht hier besonders die Beziehung zur Mission an. Geweihte Diakone, nebenberufliche sowohl wie hauptberufliche, könnten für das Leben auf den Außenstationen von höchster Bedeutung werden und zugleich auf den Hauptstationen die Geistlichen entlasten. Außerdem dürften sie bestimmte Aufgaben, die jetzt Laien obliegen, wesentlich besser erfüllen. Im übrigen wird in dieser Schrift immer wieder auf die Mission Bezug genommen. Ja, der Mission ist ein ganzes Kapitel gewidmet. Wir können nur wünschen, daß die Schrift auch in den Missionen viel gelesen wird.

Thomas Ohm

MESOT, JEAN SMB: *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa VII) Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1958. 153 Seiten.

Es ist auffallend, daß wir für die Zeit von 325 bis etwa zum Fall Roms i. J. 410 kein umfassendes Werk besitzen, das die Christianisierung des römischen Reiches eingehender behandelt, während für die ersten drei Jahrhunderte

A. HARNACKS zweibändiges Werk: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 1906, bzw. 41924) im wesentlichen heute noch Gültigkeit hat. Besonders die zweite Hälfte des 4. Jhdts war für die Ausbreitung des Christentums günstig. Der Bekehrung vom Heidentum zum Christentum standen von seiten des Staates keine Hindernisse mehr im Wege. Das Christentum war staatlich anerkannte, ja privilegierte Religion. Die anfängliche Duldung des Christentums entwickelte sich bereits unter Kaiser Konstantin zur offenen Begünstigung und schließlich durch eine Reihe von Maßnahmen der Kaiser Konstantius, Gratian und Theodosius I. zur Alleinberechtigung fort. Der Versuch Kaiser Julians († 363), das Heidentum wieder in seine frühere Stellung zurückzuführen, mißlang. Die zweite Hälfte des 4. Jhdts war entscheidend für die Ausbreitung des Christentums innerhalb der römischen Reichsgrenzen. Ambrosius von Mailand, der an einem Brennpunkt der damaligen Zeit wirkte, hat dazu Wesentliches beigetragen. Dieses Wirken darzustellen, ist das Ziel der vorliegenden Arbeit. Sie beansprucht nicht, das oben erwähnte noch fällige umfassende Werk der Heidenbekehrung im 4. Jahrhundert zu bieten. „Bestenfalls vermag sie die Bekehrungstätigkeit und -methode des hl. Ambrosius als Einzelbeispiel des 4. Jahrhunderts darzustellen.“ Darüber hinaus will die Studie auch „ein Beitrag zur Klärung der Bekehrungsgeschichte des hl. Augustinus sein“, die Rolle herausstellen, die Ambrosius dabei gespielt hat. „Ziel unserer Untersuchung ist nicht die Darlegung seiner Theorie über die Bekehrung, die Ambrosius in seinen Werken entwickelt hat, sondern es soll gezeigt werden, was der Bischof von Mailand in seiner Seelsorgsarbeit für die Bekehrung geleistet hat.“

Um diese Tätigkeit besser verstehen zu können, schickt der Vf. einen Überblick über die geschichtliche Umwelt, besonders über die religiösen Verhältnisse voraus (S. 5—21), dann behandelt er die Art und Weise, wie Ambrosius seine engen Beziehungen zu den römischen Kaisern in den Dienst seiner Bekehrungstätigkeit gestellt hat (S. 22—49), weiter beschreibt er das Wirken des Ambrosius durch die ordentliche Seelsorge, und zwar als Metropolit von Oberitalien und dann als Bischof von Mailand, das Wirken durch die Heidenpredigt, die Judenpredigt, das Katechumenat, die Einladung zur Taufe — die Hinführung zur Taufe ist das Hauptanliegen der ambrosianischen Bekehrungsseelsorge —, die Taufvorbereitung, die Einführung in die Mysterien, die Seelsorge an den Neugetauften (S. 50—117). Im abschließenden Abschnitt stellt der Vf. die Erfolge der ambrosianischen Bekehrungstätigkeit zusammen: Er setzt den größten Aufschwung des Christentums in Mailand vermutungsweise in die Jahre 380—390. Die schönste Frucht der Bekehrungstätigkeit des hl. Ambrosius ist die Taufe Augustins in der Osternacht 387. Der Vf. übt wegen des Fehlens von sicheren Quellenangaben lobenswerte Zurückhaltung in der endgültigen Beurteilung der Rolle, welche Ambrosius in der Bekehrungsgeschichte Augustins tatsächlich spielte.

Der Vf. hebt heraus, daß Ambrosius besonderes Interesse an der Bekehrung der „intellektuellen Elite“ hatte, an der Bekehrung der Kaiser und der alten Aristokratie, an der Ausrichtung der Bekehrungstätigkeit auf das Taufmysterium, die Hinführung des Getauften in die lebendige Kirche.

Das Thema brachte es mit sich, daß der Vf. manches referieren muß, was längst bekannt ist. Trotz des Titels „Die Heidenbekehrung“ hätte man gern etwas Zusammenfassendes gehört über die Tätigkeit des Ambrosius hinsichtlich der Arianer (vgl. S. 46 ff) und seiner etwaigen Missionstätigkeit außerhalb der Reichsgrenzen, zumal die Judenpredigt und die Bekehrung Augustins behandelt wird. Zur Behauptung des Vf., daß „auch im 4. Jahrhundert noch die Anfänge

des christlichen Gemeindelebens mit der Gründung eines Bischofssitzes zusammenfallen“ (vgl. S. 51 und 66, Anm. 100), meldet sein Landsmann IVO AUF DER MAUR O.S.B. in seiner römischen Dissertation: *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (Theol. Fak. Sancti Anselmi de Urbe 1958) Widerspruch an. Personen-, Orts- und Sachregister sowie das Verzeichnis der Stellen aus den Werken des hl. Ambrosius (S. 137—153) erhöhen den Wert der solid gearbeiteten Studie, die zwar nicht mit sensationellen Ergebnissen aufwarten kann, aber ein beachtenswerter Beitrag zur „Mission und Ausbreitung des Christentums“ in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist.

Beuron-Rom

Basilius Steidle O.S.B.

RENAULT, GILBERT: *Die Karavellen Christi* (Les caravelles du Christ). Rheinische Verlags-Anstalt/Wiesbaden o. J. 294 S. Ln. DM 19,80

In letzter Zeit häufen sich die Bücher, die dem Entdeckungszeitalter, seinen wagemutigen Männern und ihren kühnen Taten gewidmet sind. Vorliegende Übersetzung gehört zu den besten. Sie behandelt die portugiesischen Entdeckungen, angefangen von Heinrich dem Seefahrer bis zu Vasco da Gama. Dahinter steht die Auseinandersetzung mit dem Islam, dessen Vormachtstellung durch einen Angriff in seinem Rücken gebrochen werden soll. Dadurch erhält die Veröffentlichung nicht nur einen geistesgeschichtlich und missionarisch bedeutsamen Hintergrund, sondern geradezu eine vordergründige Aktualität, ganz abgesehen davon, daß manche Situationen der Vergangenheit durch Ereignisse unserer Zeitgeschichte dem Verständnis des Lesers nahegebracht werden.

Obwohl das Buch keinen wissenschaftlichen Apparat aufweist, überzeugt es. Vf. läßt eine Menge von Quellen im Text zu Wort kommen und gestattet dem Leser einen Blick in seine Studierstube: Die zeitgenössischen Berichte werden sondiert, gegeneinander abgewogen und durch andere Nachrichten ergänzt. So entsteht nicht nur ein lebendiges Bild der großartigen Leistung Portugals, es kommt auch zu beachtlichen Korrekturen unseres bisherigen Wissens. — Schade, daß eine gute Karte fehlt, um den Entdeckern auch visuell folgen zu können! Die zahlreichen, hervorragenden Bilder können diesen Dienst nicht leisten, so dankbar wir dem Verlag für sie und für die geschmackvolle und vornehme Ausstattung des Buches sind.

Würzburg

P. Josef Glazik MSC

*XO*  
*XO*  
SANTOS HERNANDEZ, ANGEL SJ: *Una misionologia española*. Editorial El siglo de las Misiones/Bilbao 1958. pp. 172

Vf., der uns durch seine *Adaptación misionera* bestens bekannt geworden ist, legt hier ein schmales, aber sehr gewichtiges Bändchen vor. Es ist der Niederschlag von Konferenzen, die Vf. vor Ordensfrauen aus ganz Spanien während einer Missionsstudienwoche gehalten hat. Es geht ihm darum, den verschiedenen Weisen, wie das missionstheologische Problem von den einzelnen missionswissenschaftlichen „Schulen“ im Ausland aufgefaßt und ausgesagt worden ist, eine „typisch spanische“ gegenüberzustellen.

Nach Vf. ist die spanische „Schule“ dadurch gekennzeichnet, daß sie den missionarischen Aspekt der Kirche in den Rahmen der paulinischen Lehre vom mystischen Leib Christi und seiner tiefen und umfassenden Deutung durch den heiligen Augustinus stellt. „Väter“ dieser spanischen Missionologie sind dem Vf.

Kardinal Benlloch, Erzbischof von Burgos († 1926), und P. José Zameza SJ († 1957).

Man kann Vf. nicht nachsagen, er habe sich seine Sache leicht gemacht. Er versucht ehrlich, den einzelnen „Schulen“ gerecht zu werden, selbst der protestantischen Auffassung eines Gustav Warneck. Er zeichnet auch ein zutreffendes Bild von den Anfängen der kath. Missionswissenschaft (Mw.), was angenehm überrascht, weil in manchen Veröffentlichungen romanischer Missiologen, die eine Einführung in die Mw. vorlegten, der Name Schmidlins überhaupt nicht mehr genannt oder sein Verdienst geschmälert wird.

Daß Schmidlin mit Warneck die Koppelung: Kolonien und Mission als Tatsache, wenn auch nicht als Grundsatz hingenommen haben; daß Schmidlin sich die theologische Fragestellung von Warneck aufdrängen ließ (ohne jedoch in eine innere Hörigkeit zu geraten!), sind Tatsachen, die auch von der „Münsterschen Schule“ gesehen und gewertet werden. Daß gleichwohl die Rettung des verlorenen Menschen, das Heil des einzelnen, seine Bekehrung, in Münster als das spezifische und erste Ziel der Mission angesehen wird (vgl. demnächst THOMAS OHM: *Macht alle Völker zu Jüngern*. Wewel/Freiburg i. B.), hat seinen vornehmlichen Grund darin, daß die hauptsächlich von romanischen Missiologen vertretene „Plantationstheorie“ einen zu stark, wenn nicht ausschließlich juristischen Charakter hat und auf den biblischen Befund fast gar keine Rücksicht nimmt.

In diesem Zusammenhang kommt der spanischen Schule und ihrer hier vorgetragenen Lehrmeinung unzweifelhaft große ekklesiologische Bedeutung zu. Daß wir mit manchen Ausweitungen (Nichtkatholiken statt Nichtchristen als Missionsobjekt, demgemäß Katholisierung statt Christianisierung als Missionsaufgabe) nicht konform gehen, ist ohne tiefere Bedeutung gegenüber dem großen Anliegen, endlich zu einer missionstheoretischen und missionstheologischen Aussage zu kommen, die nicht mehr nur den Charakter einer Lehrmeinung trüge, sondern die genuin katholische Lehre über die Mission darstellte.

Das vorliegende Büchlein könnte einen wesentlichen Beitrag dazu leisten. Deshalb ist auch zum Teil gerechtfertigt, daß ein großer Part dem Andenken P. Zamezas gewidmet ist (119—162). Denn er hat den ekklesiologischen Aspekt überzeugend vertreten und war stets bemüht, ihn für die persönliche, religiöse Haltung der Glaubensboten und ihrer Gehilfen fruchtbar zu machen. Demgegenüber ist die Darlegung der eigentlichen Lehre vielleicht doch etwas zu kurz gekommen (37—118, oder eigentlich nur 78—118). — Wir wären Vf. zu besonderem Dank verpflichtet, wenn er als Gegenstück zu seiner Akkommodationslehre eine ebenso gründliche und umfassende Darstellung der Missionstheorie vorlegen würde.

Würzburg

P. Josef Glazik MSC

SCHURHAMMER, GEORG, SJ: *The Mission Work of the Jesuits in Muthedath (alias: Arthunkal) and Porakad in the 16th and 17th Centuries*. Printed at the Santa Cruz Press (Allepey) / Allepey (India) 1957.

Es handelt sich hier um den Abdruck eines Vortrags, den Vf. am 31. 12. 1956 in Arthunkal gehalten hat und der vorzüglich und eingehend auf Grund der Quellen die Missionstätigkeit in Muthedath und Porakad während des 16. und 17. Jh.s schildert. Die Arbeiten des P. FENICIO und anderer sind hier nicht umsonst gewesen, wie der heutige Stand der Kirche in diesem Gebiete beweist.

Thomas Ohm

Handwritten: *Abt.: Aug. 1911 = Planca e Lett...*  
*Bd 36 = Ke I 444*

SCHÜTTE, JOSEF-FRANZ, SJ: *Ualignanos Missionsgrundsätze für Japan*. Erster Band 1573—1582, Zweiter Teil 1580—1582 (Storia e Letteratura, 68) Edizioni di Storia e Letteratura / Roma 1958. XXV + 591 S. Lit. 7500.—

Der 1. Teil wurde bereits in der ZMR 35, 1951, 345—347 besprochen, so daß ich mich hier darauf beziehen darf.

SCHÜTTES Werk konnte nicht einfach eine Darstellung festgestellter Grundsätze sein, sondern mußte die gesamte Tätigkeit V.s darstellen, soweit die Festlegung der Grundsätze ihr Ziel war. So weitet sich das Werk — z. T. übertrieben — fast zu einer Biographie aus. V. war noch jung (34 Jahre) und erst drei Jahre zuvor zum Priester geweiht, als er 1573 Visitor aller Jesuitenmissionen in Indien wurde. Es war ein gewaltiger Raum, auf den sich seine Jurisdiktion erstreckte, von Äthiopien bis nach Japan und den Molukken. Als Ausländer wurde V. über die dort lebenden und z. T. im hl. Dienste ergrauten Missionare gestellt. In dem Gebiete lebten Völker verschiedenster Art, von denen er mit seinen Zeitgenossen im allgemeinen eine sehr niedrige Meinung hatte, mit Ausnahme der Chinesen und Japaner, die ihm als „Weiße“ erschienen und denen seine besondere Sorge galt, weil er sie für das Christentum als besonders geeignet erachtete.

Aufgabe des Visitors war es, das gesamte Missionsleben zu regeln, für die einzelnen Missionen die Regeln aufzustellen, nach denen sie zu leiten waren. So stellt V. ein *Summarium* auf für die indische Mission, so legte er den Grund für die damals beginnende China-Mission. Dann wandte er sich nach Japan. Hier setzte er sich, am 25. 7. 1579 in Kuchinotzu in Hizen (Figen) auf Kiushu gelandet, — bei den vielen guten Abbildungen wäre wohl auch eine Karte angebracht gewesen! — in schweren Krisen gegen den bisherigen Japan-Oberen P. Francisco Cabral durch. In Japan gab es damals drei Hauptgebiete mit drei Lokaloberen. Im ersten, im Westen der Insel Kiushu oder Shimo (unter dem Lokaloberen P. Caspar Coelho), hielt V. im August 1580 den ersten Konsult ab und gab die ersten vorläufigen Bestimmungen. Bis dahin reicht der 1. Tbd. Dann ging sein Weg nach dem zweiten Gebiet, Ost-Kiushu, wo P. Luis Frois Oberer war. Dort hielt er mit den Missionaren in Uzuki-Bungo im Oktober 1580 den zweiten Konsult. Die Krise war überwunden. Wie tief V. bereits damals in das Verständnis japanischer Verhältnisse eingedrungen war, zeigt sein Japankatechismus, den er mit Hilfe früherer Bonzen verfaßte. Das dritte Missionsgebiet lag in Mitteljapan, im Gokinai (Miyako), dem Gebiet des Oda Nobunaga, wo V. sich mit dem dortigen Oberen P. Organtino Gneccchi Soldo, seinem Landsmann, noch besser verstand als mit den Portugiesen und durch die großen Erfolge zu froher Hoffnung gestimmt wurde. Hier hielt er im Juli 1581 in Azuchiyama mit den Missionaren einen dritten Konsult. Anfang September 1581 kehrte V. nach Bungo zurück, wo er das Zeremonienbüchlein (*Advertimentos*) herausgab, in dem das Verhalten der Missionare in sieben Kapiteln bis ins einzelne beschrieben wird, um die Mission in die japanische Gesellschaftsordnung einzureihen. Zum Schluß hielt er noch eine kurze Visitation im Shimo. Im November 1581 schrieb er dort — entsprechend dem im 1. Tbd. erwähnten *Regimento* für die Oberen — das *Regimento* für die Patres in den Residenzen, dazu ein *Summario* für die Gebräuche im Missionsleben, Katechumenat, Sonntagsdienst, Begräbnis usw. Endlich hielt er im Dezember 1581 in Nagasaki einen letzten großen Missionskonsult, bei dem alle Verordnungen noch einmal durchgesprochen und Einzelfragen entschieden wurden. Die Akten der Tagungen werden eingehend besprochen und z. T. in deutscher Übersetzung

wiedergegeben. Hinzu kommen die Vollmachten für den neuen Vizeprovinzial und das *Regimento* für den Oberen des Shimo.

SCH. behandelt dann noch die erste japanische Gesandtschaft nach Rom und Madrid, die V. kurz vor seiner Abreise organisierte, da der Vorwurf erhoben wurde, daß es sich um eine Mystifikation handle, und zeigt die Bedeutung dieser Gesandtschaft in Bezug auf die Methode Vs.

Das Schlußkapitel behandelt das Gesamtergebnis der japan. Visitation im Anschluß an das dem Ordensgeneral vorgelegte *Japan-Summarium*, das in der vorliegenden Form erst in Indien geschrieben wurde. Es trägt das Datum: Cochín, den 28. 10. 1583. In ihm werden zunächst Land und Leute, Kultur und Religion beschrieben, dann der Zustand der Mission beim Abschied Vs. Die folg. Kapitel (6—30) behandeln praktische Missionsfragen. Als „Scheinlösungen“ bezeichnet V. die Ernennung eines Bischofs und die Berufung anderer Orden; besonderes Gewicht wird gelegt auf Seminare, Schulen, einheimischen Welt- und Ordensklerus, Katechisten (*Dojoku*), Verhältnis zwischen Europäern und japanischen Helfern, vielerlei Einzelfragen bzgl. der Leitung und besonders der Finanzierung durch den Seidenhandel. Neu ist die Weiterführung der Motivierung. Die Besonderheiten werden eingehend erörtert, unter Betonung der andersartigen, eine besondere Anpassung erfordernden Kultur.

Im 2. Teil des Schlußkapitels zeigt SCH. aus der Japan-Geschichte Vs., die er noch in Japan begann, wie V. dem Beispiel Franz Xavers zu folgen suchte, und bringt einen Rückblick auf den 1. Bd. Es folgen zehn wertvolle, hier erstmals veröffentlichte Dokumente mit zwei Berichtigungen und Ergänzungen zur Frage der Schenkung von Nagasaki und Mogi an die Kirche, die im Buche eingehend besprochen wurde, und für die Gesandtschaft nach Rom, sowie ein mit größter Sorgfalt durchgearbeitetes Register (83 S.).

Wir stehen bewundernd vor dem mit Sorgfalt und wissenschaftlicher Akribie gezeichneten, imposanten Bilde des genialen Organisations, der den Völkern des Ostens und ihren Kulturen offen und unvoreingenommen gegenüberstand und uns deshalb in vielem gerade heute ein Vorbild sein kann. Es liegt mir ferne, hier Ordensrivalitäten austragen zu wollen. Aber es fehlt die objektive Kritik der Maßnahmen, die doch auch ihre andere Seite haben und in Einzelheiten sachlich und geschichtlich beanstandet werden können.

Die anderen Orden sollten ausgeschlossen werden. War man allein, so konnte man ungehindert seine Pläne durchführen. Die Ordensleitung schien genug Weisheit zu besitzen, auch außerordentliche Maßnahmen, wenn nötig, gutzuheißen. Im Notfalle stand dem General der Weg zum Papste offen. Wenn man mit anderen zusammenarbeitete, war es notwendig, einer höheren, und zwar neutralen Instanz die letzte Entscheidung zu überlassen, so daß man immer damit rechnen mußte, daß von dem eigenen Ideale Abstriche zu machen waren. Aber ist das schließlich nicht überall notwendig, wo andere Mitarbeiter interessiert sind? Und die Spanier waren interessiert. Seit den Zeiten des Kolumbus richteten sich ihre Augen auf die reichbevölkerten und hochentwickelten und deshalb, wie man annahm, für das Evangelium besonders disponierten Gebiete Chinas (vgl. H. BERNARD SJ: *Les Philippines du Grand Archipel de la Chine*. Tientsin 1936, und: *Aux Portes de la Chine*. 1933). Das Streben nach dort blieb lebendig, besonders bei den Missionaren. Als L a s C a s a s 1539 vor der Frage stand, ob er wegen des Widerstandes der Conquistadoren seine friedliche Mission in Verapaz aufgeben solle, plante er, nach China zu ziehen (JUAN DE LA CRUZ: *Coronica*. Lisboa 1567, f. 221r). Er war es auch, der für Bischof Zumar-

raga, Martin de Valencia und Domingo de Betanzos die Erlaubnis zur Fahrt nach China erwirkte (ihr Dankesbrief v. 21. 2. 1545: Col. Doc. Am. XIII, 531). Am 9. 1. 1544 hatte Paul II. den spanischen Dominikanern und den anderen Mendikanten die Erlaubnis gegeben, nach dem ostasiatischen Festland und den Inseln zu ziehen (A. M. CARRENO: *Fr. Domingo de Betanzos*. Mexiko 1934, 245 s.). Der Drang der Orden nach den Philippinen richtete sich viel weniger nach diesen Inseln mit ihrer ungebildeten und spärlichen Bevölkerung als nach den großen Reichen des Ostens. Als es nun den Jesuiten als ersten gelang, in Japan und China einzudringen, schlugen sie den anderen die Tore zu. War das nicht mehr, als Menschen ertragen können? Hat V. das recht bedacht? Wäre es nicht trotz aller Vorteile einer Abschließung besser gewesen, unter dem Schutz einer höheren Autorität eine gemeinsame Arbeit, wenn auch vielleicht in verschiedenen Bezirken Japans, zu versuchen?

Nach V. war der Hauptgrund der Bekehrung für viele die imponierende Einheit der Jesuiten gegenüber der Vielheit der Sekten in Japan. Aber war diese Einheit nicht Einseitigkeit gegenüber der Einheit der Kirche, in der es viele Wohnungen gibt und viele Arten, geeint in der Liebe Christi? Mir will scheinen, so, und nur so hätten die Ärgernisse vermieden werden können, die in Japan und China die Folge waren.

Aus dem Seidenhandel zogen die Jesuiten nach V. einen jährlichen Gewinn von etwa 6000 Dukaten bei einem Bedarf von über 10 000 Dukaten. Ohne dieses Geld wäre die Mission nicht möglich gewesen. Aber andererseits widerspricht es der kirchlichen Tradition seit den urchristlichen Zeiten, die kirchlichen Bedürfnisse durch Handel zu finanzieren (vgl. dazu die Rechtsbücher, z. B. PRÜMMER: *Manuale Juris ecclesiastici*. Freiburg 1920, 96). Immer und immer wieder wurde den Klerikern der Handel verboten, vorher und nachher. Wohl wurde dann und wann, auch in den Missionen, der Handel zur Behebung eines Notstandes erlaubt, und es wäre unrecht, den Seidenhandel zu beanstanden, wenn es sich hier nur darum gehandelt hätte, im übrigen aber alles geschehen wäre, um auf andere Weise die notwendige Finanzierung sicherzustellen. Vielleicht sollte eine Unternehmung des Nikolaus Trigault SJ diesem Zwecke dienen, der 1618 dem König ein *Memoriale* einreichte, um einen allgemeinen Sammelverein einzurichten und so die Bedürfnisse der Missionen zu decken (vgl. meinen Art. in ZM 24, 1934, 284 ff). Aber der Vorschlag verlief im Sande, der Handel ging weiter und erregte schwerstes Ärgernis. Trotzdem müssen wir das Wort von C. R. BOXER unterstreichen (*Fidalgos in the East*. The Hague 1948, 172): If they made good money they spent it on good works. Wir können den Handel nicht als etwas an sich Schlechtes verdammen.

Walberberg

P. Benno Biermann OP

VERVOORT, PIETER: *Sie tanzen in Monomotapa*. Ein Wanderjahr unterm Kreuz des Südens. Echter-Verlag/Würzburg (1958). S. 366. Ln. DM 12,80.

Wer kennt und liebt sie nicht, die Reisebeschreibungen PIETER VERVOORTS, angefangen von: *Ein Paar Stiefel wandert zum Himmel!* Man greift deshalb gern zu seinem neuen Buch und hat seine Freude daran.

Allerdings — es ist nicht eine so unbeschwerte Lektüre wie sonst. Eine fremde Welt mit fremden Menschen und anderen Freuden und Leiden tat sich dem Erzähler, tut sich dem Leser auf. V. wollte ein Missionsbuch schreiben. Es ist ihm zweifellos gelungen. Kaum ein Problem, das er nicht gesehen, zu dem er nicht Stellung bezogen hätte. Ob er immer den Nagel auf den Kopf getroffen

hat, ist eine andere Frage. Aber er ist immer mit ganzem Herzen dabei, wenn er für oder wider Partei ergreift. Deswegen werden auch jene, die sich einer Kritik unterworfen finden, ihm nicht ernstlich böse sein können. Ich hoffe es wenigstens. — Wenn ein wenig von der Liebe VERVOORTS zu den schwarzen Menschen Afrikas im Leser aufblühen würde, hätte das Buch einen vollen Erfolg erzielt.

Würzburg

P. Josef Glazik MSC

VICEDOM, GEORG F.: *Die Mission der Weltreligionen*. Chr. Kaiser Verlag München 1959. 183 S. DM 8,—

Das Buch kommt gerade zur rechten Zeit. Denn wir leben in einer Zeit, in der die nichtchristlichen Weltreligionen ein ungewohntes Selbstwertgefühl und Sendungsbewußtsein an den Tag legen, sich in ihrem Verbreitungsgebiet gegen die Mission wenden und sich sogar in den sogenannten christlichen Ländern um die Christen bemühen, um diese vor dem Christentum zu retten. Das vorliegende Buch möchte in dieser Hinsicht „den Christen die Augen öffnen“, den sich um die Erneuerung unseres Volkes durch das Evangelium Bemühenden zeigen, „wo die Fragen und Möglichkeiten liegen“, und schließlich helfen, „sich mit der Propaganda der Weltreligionen auseinanderzusetzen“. Im einzelnen wird nacheinander gehandelt über die Missionsbegründung, die Renaissance, das Missionsobjekt, die Botschaft und die Mission der nichtchristlichen Weltreligionen und „unsere Antwort“. Ich möchte glauben, daß hier ein wertvoller Beitrag zu dem Thema vorliegt, das heute so viele beschäftigt und beunruhigt, und außerdem eine neue Freude an dem uns durch Christus aufgetragenen Werk vermittelt wird. Mehr Berücksichtigung hätte vielleicht das Mahayana verdient. Wir stimmen ganz mit Vf. überein, wenn er sagt, die Kirche schulde den Völkern das Evangelium (173), und wenn er fordert, „daß die Kirche in ihrer Gesamtheit das Evangelium verkündet“ (174). Die Gemeinde muß nach Vf. wissen, „daß sie selbst das Evangelium nicht hätte, wenn es nicht allen Menschen vermeint wäre“ (175). „Die Missionsarbeit der alten Christenheit ist nicht am Ende, sie geht erst richtig an“ (176).

Thomas Ohm

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

BANNERTH, ERNST: *Das Buch der vierzig Stufen von 'Abd al Karīm al Gīlī*. Nach einer Bagdader Handschrift herausgegeben, übersetzt und mit Erläuterungen versehen. (Österreich. Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 230. Bd., 3. Abhdlg.) Wien 1956. 96 S.

Die kurze arabische Abhandlung, deren Text und Übersetzung mit Erläuterungen von E. BANNERTH veröffentlicht wurde, stammt von einem der bekanntesten unter den späten Autoren der islamischen Mystik, dem Iraker al-Gīlī (14.—15. Jh. n. Chr.). Von seinen Prosaschriften ist bisher noch nichts publiziert worden, obwohl sein Hauptwerk, das „Buch vom vollkommenen Menschen“ von H. H. SCHAEDE (ZDMG 79, 192 ff.) ausgiebig verwertet wurde. Das vorliegende Werk ist ein für Novizen verfaßtes philosophisches Kompendium über die Stufen des Seins, in dem alles Sein auf 40 Klassen existierender Dinge auf-

geteilt wird. Am Anfang stehen 11 Stufen des göttlichen Seins; dem absoluten Sein Gottes, das nicht benannt werden kann und für das die menschlichen Bezeichnungen keine Geltung haben, folgen gesondert die Seinsstufen der göttlichen Manifestationen, der Attribute und der Namen, unter denen Gott sich offenbart und benennbar ist, dann (12), als Übergangsstufe zwischen dem urewigen Sein Gottes und dem zeitlich entstandenen Sein des Erschaffenen, das „Möglichsein“. Darauf folgen (13—17) die geistige Welt vom zuerst erschaffenen Intellekt bis zu den Engeln und (18—39) die Seinsstufen der Natur und des Kosmos (Elemente, Materie, Leere, Atom, zusammengesetzte Dinge, Planetensphären, Mineral-, Pflanzen- und Tierreich). Am Schluß steht als 40. Seinsstufe die des Menschen, der als Mikrokosmos alle vorangegangenen Stufen, Göttliches, Geistiges, Kosmisches und Materielles, in sich vereinigt und an allen teilhat. Dieser kurze Schlußabschnitt hebt die große Mannigfaltigkeit des Seienden, die vom Autor vorher vorgeführt worden ist, im Sein des Menschen wieder auf und erweist, daß es sich um die Schrift eines Vertreters der Mystik handelt. Al-Gilī zeigt sich darin nicht als Verkünder des mystischen Erlebnisses, sondern als später Theoretiker des Sufismus, als Denker, der die Theologie, die Philosophie und die Naturwissenschaften heranzieht, um dem Sufismus eine wissenschaftliche Grundlage zu geben. — Der Verf. legt der Edition und Übersetzung nur eine Bagdader Handschrift zugrunde, die er für ein Unikum hält, und gibt an, das Werk sei in BROCKELMANN'S *Geschichte der Arabischen Literatur* noch nicht genannt. Man findet aber bei BROCKELMANN (II 206 und Suppl. II 284) rund 15 Handschriften eines Werkes mit dem Titel „Buch der Stufen des Seins“. Es ist schwer zu verstehen, daß den Verf. die Ähnlichkeit des Titels mit dem seiner Handschrift („Buch der vierzig Stufen“) nicht veranlaßte, der Spur nachzugehen und sich über den Inhalt der bei BROCKELMANN genannten Handschriften dieses Werkes zu informieren. Inzwischen hat Pater KÖBERT-Rom in *Orientalia* Bd. 27, 127—33 bereits festgestellt, daß die bei BROCKELMANN genannte Vatikanische Handschrift des „Buches der Stufen des Seins“ mit dem von BANNERTH herausgegebenen Werk identisch ist; er hat eine ganze Reihe einwandfrei richtiger Lesungen daraus mitgeteilt. Die Edition hätte ein höheres Niveau erreicht, wenn die sonstige Überlieferung herangezogen worden wäre. Auf die Übersetzung wirken sich gewisse Fehler der Bagdader Handschrift aber nicht so nachteilig aus wie eine Reihe von Mißverständnissen des arabischen Textes. Die Verbesserungen, die P. KÖBERT a. a. O. (S. 130—2) zu den ersten Seiten geliefert hat, können noch beträchtlich vermehrt werden. Für den Nichtislamisten wird das Verständnis der Übersetzung manchmal dadurch erschwert, daß Termini technici der Theologen und Sufis, besonders auch Ausdrücke aus Koran und Hadith, die bei den Mystikern nicht mehr den vom Propheten gemeinten Wort-sinn haben, sondern „interpretiert“ worden sind, durch bloße Übersetzung nicht klarer werden. Mancher Gedankengang wird dem Leser, der nicht den arabischen Text benutzen kann, nicht voll verständlich werden. In den Erläuterungen ist jedoch viel wertvolles Material zur Herkunft und zum Verständnis der Gedanken des Textes aus der philosophischen Literatur des Islam, aus dem sufischen Schrifttum und der europäischen Islamliteratur zusammengetragen. Insgesamt verdient der Verf. Dank und Anerkennung dafür, daß er erstmalig einen Prosatext al-Gilī's bekannt gemacht hat, und sicher wird der Religionswissenschaftler, auch wenn ihm inhaltlich manches dunkel bleiben muß, Nutzen aus dieser Publikation ziehen können.

B. B. A. A. — *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*. Vol. XIX—XX, 1956—1957, Parte I. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia. (Ex-Arzobispado 29. Tacubaya, México 18) México D. F. 1958, pp. 232. Dollars 4.—

Das BBAA hat sich seit seinem ersten Erscheinen 1937 einen guten Namen erworben und ist ein geradezu unentbehrliches Arbeitsinstrument für alle geworden, die sich mit der Geschichte der beiden Amerikas beschäftigen.

Der vorliegende erste Teil der Jahresberichte 1956 und 1957 (der zweite dient ausschließlich der *Información bibliográfica*) gibt Rechenschaft über die wissenschaftliche Tätigkeit der verschiedenen anthropologischen Gesellschaften des amerikanischen Kontinents (5—120). Hinzu kommen internationale Informationen (121—141), einige Studien über neuere Publikationen (142—194), Kurzberichte (195—210) und etliche Nekrologe (211—224). — Die Missionswissenschaft interessieren zwei angezeigte Arbeiten der *Comisión de Historia* über europäische Archivalien zur Missionsgeschichte Ecuadors und Nicaraguas — J. M. VARGAS: *Misiones Ecuatorianas en los Archivos Europeos* (192 pp.) und C. MOLINA ARGÜELLO: *Misiones Nicaragüenses en los Archivos Europeos* (164 pp.).

Würzburg

P. Josef Glazik, MSC

HERMANN, MATTHIAS, SVD: *Himmelsstier und Gletscherlöwe*. Mythen, Sagen und Fabeln aus Tibet. Eisenach und Kassel 1954. 256 S. DM 3,80.

Der Vf., der mehrere Jahre im nordosttibet.-chines. Grenzgebiet ethnologische Feldforschung getrieben hat, veröffentlicht mit diesem Buche wertvolles, von ihm selbst aufgenommenes und übersetztes Quellenmaterial zur Kultur- und Religionsgeschichte Tibets, das nicht nur von örtlicher Bedeutung ist. Das Grenzland von A-mdo wird mit Recht „die Wiege des Tibetertums“ (Einl. S. 11) genannt; denn in den Gegenden um den Küke-noor gingen im 3./2. Jh. jene Kulturkomponenten, die für die tibet. Frühgeschichte und damit auch für die spätere tibet. Hochkultur im südlichen Zentraltibet von entscheidender Bedeutung waren, eine erste Symbiose ein. Die einzelnen Schichten dieses Vorganges sind in den vorgelegten Epen, Liedern, Hymnen und Fabeln noch zu erkennen. Manches von dem, was in Hinsicht auf diese Schichtung oder in Hinsicht auf Tibet als Rückzugsgebiet alteuropäischer und alt-vorderorientalischer Überlieferungen bisher noch hypothetisch war, wird durch zuverlässige Realien gesichert. Darin erhält das Buch seine Bedeutung nicht nur für die Tibetologen, sondern auch für die Kultur- und Religionshistoriker weiter Gebiete Eurasiens; denn vieles von dem in Tibet heute noch lebendigen Traditionsgut ist an seinen Ursprungsorten längst erstorben.

Nur einige Beispiele aus der Fülle der vom Vf. gesammelten Schöpfungslieder, Geschichten über den Ursprung alter Bräuche und lebensnotwendiger Dinge (21—121) und Fabeln (127—241) mögen die Bedeutung des Buches als Dokumentation der Vielschichtigkeit der tibet. Kultur und der gegenseitigen Durchdringung ihrer Komponenten illustrieren: Wenn an Stelle der Blutsverwandtschaft von einer Verwandtschaft der Knochen geredet wird (41), so begegnen wir damit Vorstellungen aus einer archaischen, schamanistischen und solaren Jägerkultur, in der dem Skelett fundamentale Bedeutung für die Lebensfunktionen zukommt (vgl. neuerdings zu dieser Frage I. PAULSON, Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere, In: *Ethnos*, Stockholm 1958, 2—4). Die Idee vom Kosmos als einem

Zelt, in dem Sonne, Mond und der Regen als Gäste aus- und eingehen, gehört zum frühesten Besitz der Nomaden Zentral- und Hochasiens. In die schamanistische Schicht gehören auch die Raben (tibet.: *Bya-nag*) als Donnervögel (vgl. M. HERMANN: *Mythen und Mysterien der Tibeter*. Köln 1956, 272 und S. HUMMEL, Besprechung von G. TUCCI: *Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal*. Rom 1956. In: *Z. f. Ethnologie* 1959). Lunare Traditionen vertritt in Tibet u. a. der Mondhase (127 f). Das hat schon F. GRECARD (in: *Mission Scient. dans La Haute Asie*, Paris 1898, II, 403) vermutet. Wenn sich dieser Hase als Hüter eines Wassergeheimnisses (= Mond) bezeichnet (l. c. und zugehörige Anm. 1), so ist das nur aus den gleichen vorderorientalischen mond- und stiermythologischen Vorstellungen zu erklären, während die große Bedeutung des Pfauvogels (tibet.: *rMa*, 127 f) gerade im A-mdo-Gebiet altiranische, solare Überlieferungen erkennen läßt. Die bedeutendste Gottheit in Osttibet und Zentrum der kultischen Verehrung ist der später ins lamaistische Pantheon aufgenommene A-mes-rma-chen (= Urahn, großer Pfau). Beides, lunares und solares Kulturgut aus dem alten vorderen Orient, gehört zu den Wurzeln der tibetischen Kultur. Auf die Bedeutung des alten Iran für die Entwicklung der tibetischen Kultur hat H. verschiedentlich hingewiesen (vgl. neben seinem Buche *Mythen u. Mysterien der Tibeter* auch „Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter“. In: *Anthropos*, 41—44, 1946—49, 275 ff. und „Überlieferungen der Tibeter“, in: *Monumenta Serica*, XIII, Peking 1948, 161 ff).

Neben der schamanistisch-tungiden, hochasiatischen Tradition und neben den kleinasiatischen Einflüssen sind auch die im tibetischen Kulturbild selteneren paläomongoliden Vorstellungen vertreten. Die Ursprungssagen von einer Weltentstehung aus dem Ei (22 ff.) gehören zweifellos in jenen Mythenschatz, dessen Schwerpunkt in Süd- und Südostasien liegt (vgl. S. HUMMEL: *Eurasiat. Traditionen in der tibet. Bon-Religion*. In: *Biro-Festschrift*, Budapest 1959).

Daß alle diese Schichten der tibetischen Kultur später buddhistisch-lamaistisch bzw. indisch durchdrungen und überarbeitet wurden, kann am größten Teil des Quellenmaterials mehr oder weniger abgelesen werden.

Das schöne Buch wird sich nicht nur des Interesses der Wissenschaftler, sondern auch einer größeren Lesergemeinde erfreuen. Denn die mit viel Scherz und Humor, aber auch mit tiefster Lebensweisheit bereicherten Sagen und Fabeln dieses kleinen, aber im Gesamtbild der menschlichen Geistesgeschichte so bedeutenden Volkes werden ihren bleibenden Wert haben, auch wenn dessen Kultur nunmehr ihrem Untergange entgegengeht.

Siegbert Hummel

KRONENBERG, ANDREAS: *Die Teda von Tibesti*. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. XII) Verlag Ferdinand Berger, Horn-Wien, 1958. Mit 17 Bildern und einer Karte, XIV—160 SS.

Das Buch bildet das Resultat einer Österreichischen Studienreise durch Tibesti von Dezember 1953 bis Ende Mai 1954. Bis jetzt waren wir ethnologisch nur dürftig über die Teda unterrichtet; außer einigen Artikeln über die Clanverfassung und die Heiratsbräuche verdient vor allem das *Dictionnaire Ethnographique Teda* (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, Nr. 9, Paris 1950) genannt zu werden. Durch diese Veröffentlichung sind wir nun bedeutend besser auf dem laufenden. Allerdings liegt der Schwerpunkt dieser Studie auf der Beschreibung der sozialen Verhältnisse; weiter behandelt sie die Wirtschaftslage, die religiösen Anschauungen und die Kulturgeschichte.

Bei den sozialen Verhältnissen zeigt sich wenigstens eine doppelte Schicht: eine wohl autochthone matrilineare Kultur, zu der z. B. das Matrilocat gehört und die auch bei den Tuareg noch bemerkbar ist, und eine patrilineare Kulturlage, die vielleicht mit der Großviehzucht hineingebracht und vom Islam verstärkt worden ist. Im Verwandensystem werden die charakteristischen Züge einer „double descent society“ offenbar, d. h. doppelt-unilaterale Verwandtschaftsbeziehungen: „Der Vaterbruder und die Mutterschwester sind potentielle Eltern“ (S. 53). Der Doga-Gruppe (durch eine gemeinsame *lineage* von 7 Generationen verbunden) kann man am besten den Ausdruck „Sippe“ verleihen (S. 54—55). Interessant und ethnologisch bedeutend ist die Auseinandersetzung über die Clans (S. 55—87): gemeinsame Abstammung, gleiche Clanmarken, gleiches Clantabu, gemeinsames Bodeneigentum und derselbe Clanname (S. 56). Bei der kulturhistorischen Übersicht gibt der Vf. die verschiedenen Meinungen über die Zugehörigkeit der Teda zu den Berbern wieder, wobei er sich wohl als ausgezeichnete Kenner der Literatur zeigt, aber leider nicht zu einer Schlußfolgerung kommt. Die Abhandlung hat aber trotzdem großen ethnologischen Wert.

Tilburg (Niederlande) P. Dr. Gregorius O.F.M.Cap.

LINDENBERG, WLADIMIR: *Die Menschheit betet*. Praktiken der Meditation in der Welt. Ernst Reinhardt-Verlag, München/Basel, 1956. 232 Seiten.

Behandelt werden Gebet und Meditation in folgenden Ländern und religiösen Formen: Altchina, Buddhismus, Zen-Buddhismus, Yoga, Chassidismus, Islam, Indianer, Urchristentum, Ostkirche, Katholizismus, Reformation, Quäker. — Der Vf. nimmt die Ausdrücke Gebet und Meditation in ihrem allerweitesten Sinn, sowohl als Versenkung in den unpersönlichen Seelengrund und Weltgrund, wie auch als persönliche Ich-Du-Beziehung zu Gott. Alle Religionen sind ihm gleichwertige Offenbarungen der religiösen Veranlagungen des Menschen. Das Werk ist aus viel Einzelarbeit erwachsen. Im Gegensatz etwa zum großen Werk von FRIERICH HEILER über das Gebet will es nicht in erster Linie der Wissenschaft, sondern dem Leben dienen. Und dies tut es in hervorragender Weise. Es ist eine wirkliche Schule des Betens, von der lebendige Impulse ausgehen, die wohl jeden empfänglichen Leser segensreich befruchten müssen.

Schöneck

Gebhard Frei, S.M.B.

RINGGREN, HELMER — STRÖM, ÅKE v.: *Die Religionen der Völker*. Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte. Deutsche Ausgabe von J. Ringgren und Ch. N. Schröder. (Kröners Taschenausgaben, Bd. 291) Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1959. VIII u. 538 S. Ln. DM 13,50.

Die vorliegende Religionsgeschichte der beiden schwedischen Dozenten für Religionsgeschichte in Upsala hat nicht nur in Schweden, sondern weit darüber hinaus solchen Anklang gefunden, daß der Kröner-Verlag sie in die Reihe seiner Taschenausgaben aufnahm. Es ist ein Wagnis, wenn nur zwei Autoren eine solche Darstellung aller nichtchristlichen Religionen zu geben versuchen, hat aber den Vorteil, daß so eine einheitliche Zusammenschau gewonnen wird. Nach einer Einführung in die religionsgeschichtlichen Prinzipienfragen und Grundbegriffe werden die Religionsformen der Schriftkulturen des vorderen Orients (Ägypter, Sumerer und Akkader, Westsemiten, Hethiter, Israel und Islam), die der indogermanischen Schriftkulturen (Iranier, Indier, Hinduismus, Buddhismus, Griechen, Römer, hellenistischer Synkretismus, Kelten, Germanen, Sklaven und Bal-

ten), die der ostasiatischen Schriftkulturen (Chinesen, Japaner) und abschließend die Formen der Naturreligion in Afrika, Asien, Amerika und Australien behandelt. Es wird jeweilig eine umfassende Zusammenschau der Mythologien und Glaubenssysteme, des kultischen und religiös-sittlichen Lebens, der Gemeinschaftsformen in ihrer Entwicklung und aktuellen Situation gegeben. Das Buch bietet sowohl für den Studenten als auch den Nichtfachmann eine umfassende, klare und übersichtliche Darstellung der allgemeinen Religionsgeschichte, breitet in knapper Form das Wissenswerte an religionsgeschichtlichem Stoff vor dem Leser aus und trägt überall dem neuesten Forschungsstand Rechnung. Besondere Vorzüge des Buches sind die auch die neuesten Publikationen berücksichtigenden Quellennachweise und umfassende Literaturangaben, sowie Namen- und Sachregister.

Würzburg

Josef Hasenfuß

## VERSCHIEDENES

DANIEL-ROPS: *Die Bibel als Geschichtsbuch*. Pattloch-Verlag / Würzburg 1958. 620 S., DM 16,80.

Die dt. Übersetzung des bereits 1950 in frz. Sprache erschienenen Buches bringt die Texte des A.T. (Titel daher nicht ganz zutreffend!) nach der bekannten Ausgabe Hamp-Stenzel (Pattloch-Verlag). Die Anmerkungen sind von R. Tamisier, Einführung und verbindender Zwischentext von DANIEL-ROPS. stellt einen gelungenen Versuch dar, dem bibelentfremdeten Leser die Lektüre alttestamentlicher Schriften zu erleichtern, und berücksichtigt weitgehend die Ergebnisse moderner Bibelwissenschaft.

Gewisse Vereinfachungen und unnötige Attribute wären zu vermeiden gewesen (S. 217; 246 oben; 262 oben; 268: „der Herr will die Treue der Seele“); 313 (Isaia als „Tatenmensch“); 456 (das Martyrium des Eleasar und der sieben Brüder als „dramatisches Ereignis“). Ob Tamisier recht hat, wenn er Jeremias als einen charakterisiert, der das „innere Leben“ gefunden hat (S. 264, Anm. 19; 345, Anm. 69) — und ob er wirklich dem Stil des Buches Jonas gerecht wird, wenn er ihn als „satirische Kritik“ am jüdischen Partikularismus bezeichnet (das Buch ist m. E. mit echtem Humor geschrieben und überführt auf diese Weise die Partikularisten) — mag dahingestellt bleiben.

Münster

Helga Rusche

GROTZ, J.: *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*. Herder/Freiburg 1954, 490 S.

Die vorliegende, umfangreiche Studie, die von der Tübinger Kath.-theol. Fakultät als Dissertation angenommen wurde, greift eine alte Streitfrage wieder auf, nämlich die nach der Bußpraxis in den ersten Zeiten der Kirche, etwa vom Jahre 150 bis zum Jahre 325. Nach den umfangreichen Erörterungen, die um die Jahrhundertwende stattgefunden hatten, galt es fast als ausgemacht, daß die Entwicklung der Bußstufenordnung eine Leistung der griechischen Kirche sei, in der sie von Basilius dem Großen in klassischer Weise formuliert wurde. Die ersten Ansätze einer verbindlichen Regelung dieser disziplinären Fragen

sollen sich auf dem Konzil von Nizäa gezeigt haben. Man suchte damals durch die Kanones Klarheit und Ordnung zu schaffen in den verworrenen Fragen der Bußpraxis, da durch die Verfolgung, die von Konstantins Schwager Licinius im 2. und 3. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts nur in seiner östlichen Reichshälfte inszeniert wurde, die Frage der in die Kirche Zurückstrebenden nach dem Maß ihrer Verfehlung graduiert werden mußte. Darum galten bei der Mehrzahl der Forscher Anlaß und Voraussetzung der nicäischen Kanones als räumlich und zeitlich genau begrenzt; damit aber auch der Raum ihrer Anwendung, den eben die griechische Kirche präsentiert; diese These fand um so eher bereitwillige Aufnahme, als auf dem Reichskonzil von Nicäa das Abendland nur durch wenige Abgesandte vertreten war, während das Gros der Versammlung von den Bischöfen des Orients gestellt wurde. Dazu kam noch, daß damals auch bei den dogmatischen Auseinandersetzungen mit dem Arianismus ein Problem behandelt wurde, das um 325 im Abendland noch kein Echo fand. Wenn sich später im Westen in der Bußpraxis auch verschiedene Bußstufen fänden, so handele es sich um die Übernahme einer Disziplin, die ursprünglich in Nizäa für den Osten inauguriert wurde. Der Westen habe keinen Beitrag geleistet für das Zustandekommen der Bußstufenordnung.

Durch das Faktum dieser fest konsolidierten wissenschaftlichen Meinung sind die Methode und die Art des Voranschreitens in der vorliegenden Arbeit weit hin bestimmt. In mühsamer Kleinarbeit müssen sämtliche, schon oftmals herangezogene literarische Zeugnisse nochmals unter die Lupe genommen werden; die Arbeit kann nur weiterkommen in ständiger, z. T. haarscharfer (d. h. aber nicht unfreundlicher) polemischer Auseinandersetzung mit den Forschern, die das gleiche Thema bereits behandelten. Die Schriftsteller mit den breitesten Ausführungen zur kirchlichen Bußpraxis stellen den Stoff für das Gerüst der ganzen Abhandlung. Der *Hirte des Hermas*, dem man ja nicht gerade Präzision in der Aussage und klare Eindeutigkeit in der Verwertung der gebrauchten Bilder nachsagen kann, ist und bleibt eine Crux für die Interpretation; aber er ist nun einmal der Kronzeuge für das 2. Jahrhundert. Die präzise, manchmal fast überscharf erscheinende Interpretation der vier wichtigsten Hermasstellen führt zu dem Ergebnis, daß um 150 in der römischen Kirche schon eine Buße existiert hat, die allen Sündern offensteht. Exkommunikation und Buße sind nicht nachfolgend voneinander abhängig. Die Exkommunikation wurde über Apostaten und Lästere verhängt, und um sie hat die Kirche sich damals nicht mehr gekümmert; die anderen Sünder wurden zur Buße angehalten, in schweren Fällen waren sie dazu verpflichtet, so daß im Weigerungsfalle die Exkommunikation folgen konnte, aber die Voraussetzung für die Übernahme der Buße war diese keineswegs.

Im 3. Jahrhundert mehren sich die Zeugnisse, bedingt durch die größere Zahl der Gläubigen und die dadurch bedingte Menge der Schwachen in den großen Verfolgungen. Der große karthagische Bischof Cyprianus († 258) ist hier ein Markstein. Er kennt die einfache kirchliche Buße als Auswirkung der kirchlichen Mahnung zur Bußgesinnung, und Grotz meint, daß etwa in der Fastenzeit vor Ostern sehr viele Gläubige (vielleicht fast alle) sich der *exomologesis conscientiae* unterzogen hätten, ohne daß sie je mit der Exkommunikation bedroht worden seien. Für bestimmte schwere Tatsünden gab es die *paenitentia plena*. Zu ihr gehörte die *satisfactio*, die im Zustand der *excommunicatio* geleistet werden mußte; da es sich dabei um einen Verstoß „gegen Gott“ handeln mußte, getraute die Kirche sich erst dann zur Aufhebung der Exkommunikation und zur Einleitung der kirchlichen Buße zu schreiten, wenn der Verzeigungswille Gottes

untrüglich kund geworden war. Der wichtigste Weg zur Feststellung des göttlichen Urteils war natürlich ein Konzilsentscheid. So drängte bei der Häufigkeit der Fälle diese Praxis geradezu zur Normierung durch konziliare Kanones. Und in dieser Praxis kann man die Anfänge eines Bußstufensystems erkennen. Die Differenzierung der Sünden ist in der alten Kirche eines der wichtigsten moraltheologischen Probleme. Ihr hat Origenes sich besonders zugewandt. Die Folge dieser Arbeit war dann die größere Möglichkeit der individuellen Behandlung des Sünders. Während bei Cyprian — soweit wir das aus seinen Schriften feststellen können — die Exkommunikation fast ausschließlich bei den Abgefallenen verfügt wurde, findet nach Origenes die Exkommunikation bei den Todsünden im engeren Sinn Anwendung, darunter sind Vergehen von bestimmter Schwere zu verstehen, die mit besonderer Bosheit begangen werden; alle anderen Todsünden, besonders wenn sie keine Tatsünden sind, ziehen zwar nicht die Exkommunikation nach sich, müssen aber gepeinigt werden; aber auch leichtere Sünden können zur Exkommunikation führen, wenn trotz dreimaliger *correctio* keine Besserung erfolgt.

Natürlich werden auch die Quellen einer Prüfung unterzogen, die nicht von so fundamentalem Zeugenwert sind wie die vorgenannten. Clemens von Alexandrien, Tertullian (dessen Meinung aus seiner montanistischen Zeit früher in ihrem Zeugniswert für die kirchliche Praxis zu hoch angeschlagen wurde), die Didaskalie und namentlich der viel zitierte Streit zwischen Kallist und Hippolyt. Die Existenz von Bußstufen läßt sich weiterhin nachweisen bei Gregor Thaumaturgos, bei Petrus von Alexandrien, in den Kanones der kleinasiatischen Synoden von Ankyra und Neocäsarea, und was besonders bedeutungsvoll ist, in den Bestimmungen der Synode von Elvira in Spanien. Jeder, der einigermaßen mit der Materie vertraut ist, weiß, daß sich in den Kanones von Elvira keine genauen Bezeichnungen für die Bußstufen finden, aber Gr. führt den Nachweis, daß der Sache nach die drei Stufen der Exkommunikationsbuße, der *paenitentia legitima*, und der Mitstehenden in Spanien bekannt sind. Der Gruppe der Weinenden geschieht keine Erwähnung. Die Gründe, weshalb die Synode die einzelnen Stufen nicht nominiert hat, liegen dann doch bei der speziellen Entwicklung des Bußwesens im Abendland. Gr. gewinnt dieses Ergebnis bezüglich Elvira vor allen Dingen durch die Spätdatierung der Synode (324). Hier liegt ein schwacher Punkt der Beweisführung, denn es erscheint zweifelhaft, ob seine Gründe für die Lösung dieser so oft verhandelten Datierungsfrage alle Forscher überzeugen können. Die Arbeit erweist den Vf. als einen mutigen und disziplinierten Kritiker, befähigt mit der Gabe der straffen Beweisführung. Gegenüber der Leistung, eine organische und stetige Entfaltung in der frühchristlichen Bußpraxis aufgezeigt zu haben, fallen die Versehen und kleinen Mängel der Arbeit nicht ins Gewicht. Für unsere Vorstellung von dem frühen Entwicklungsprozeß innerhalb des kirchlichen Lebens ist die Arbeit von größter Bedeutung. Sie zeigt aufs neue, wie erstaunlich früh die Entwicklung zu ausgebildeten Formen anzusetzen ist und wie diese Entwicklung fast in allen Ländern gleichzeitig und parallel sich vollzieht.

Münster

B. Kötting

KRAUSE, WILHELM: *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*. Herder, Wien 1958. 320 S. kart. DM 28,—

Vf. ist klassischer Philologe und Gymnasialprofessor in Wien. Er hat sich die große und entsagungsvolle Aufgabe gestellt, das Verhältnis der beginnenden Väterchriften zur Literatur der Umwelt unter die Lupe zu nehmen. Dabei faßt er „frühchristlich“ im engeren Sinne, d. i. den ersten drei Jahrhunderten zugehörig. Darauf beschränkt sich die Untersuchung. Das Toleranzedikt bildet die Zäsur.

Das Buch ist sehr gut und klar aufgeteilt und gegliedert. Nach einem aufschlußreichen Vorwort und einer wichtigen Einleitung über die Problemstellung behandelt der erste Abschnitt die allgemeine Bewertung und quantitative Heranziehung der heidnischen Literatur durch die christlichen Autoren der ersten drei Jahrhunderte nach Christus. Der zweite bringt spezielle Untersuchungen der qualitativen Verwertung der heidnischen Literatur und die direkten Zitate aus der römischen Literatur in der lateinischen Patristik der Frühzeit. Hier sind speziell die Apologeten Minucius Felix, Tertullianus und Arnobius und C. F. Lactantius (der die größte Ausbeute liefert) behandelt.

Uneingeschränkte Anerkennung verdient schon die riesige Arbeitsleistung, die unter erschwerenden Umständen bewältigt wurde. Die ganze christliche Literatur bis zur Zeit Konstantins mußte geprüft und gesichtet werden. Die Auswertung erfolgt in einer sehr exakten Arbeitsweise. Die Texte sind gründlich untersucht und vorsichtig exegetisiert, die Inhaltsangaben der einzelnen patristischen Schriften sehr genau und zuverlässig angegeben. Die Anmerkungen verraten ebenso wie die verarbeitete Literatur größte Sorgfalt.

Oft sehr umfangreiche Abschnitte sind in deutscher Übersetzung gebracht. Diese hält sich meist an die *Bibliothek der Kirchenväter*. Wo sich Abweichungen von dieser finden (wie S. 92, 107 usw.), spürt man die wohl überlegte und begründete eigene Meinung des Vf. Besonders Tertullianus ist sehr selbständig wiedergegeben. Über einzelne Wendungen kann man naturgemäß verschiedener Ansicht sein (S. 89 ist „Fronto“ durch „Freund“ ersetzt).

Die griechischen Philosophen scheinen nicht systematisch berücksichtigt zu sein. So fehlt S. 93 die Erwähnung des Epikur aus Tertullianus: *De test* an I, sehr oft Sokrates, Platon usw. Theologisch wären manche Ergänzungen erwünscht. Aber das ist ja nicht Absicht des Buches. Zum Traditionsbegriff (S. 271) ist auf das Lehrbuch der Dogmatik von B. BARTMANN verwiesen. Dort fehlt die neueste Literatur, die etwa J. POHLE - J. GUMMERSBACH I<sup>10</sup> (1952) 60—61 verzeichnet. Auch J. R. GEISELMANN (*Die Tradition*. In: *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln 1957, 69—108) u. a. wären zu nennen.

Schade, daß dem Namen- und Sachverzeichnis nicht die gleiche Sorgfalt gewidmet wurde, die sonst die Untersuchung auszeichnet. Es ist leider nicht erschöpfend. Viele tatsächliche Vorkommen sucht man dort vergebens. — Druck und Ausstattung sind sehr gut. Das Werk lobt seinen Meister.

Tübingen

J. Stelzenberger

SUTCLIFFE, EDMUND F., S. J.: *Der Glaube und das Leiden*. Nach den Zeugnissen des Alten und Neuen Testaments. (Providence and Suffering in the Old and New Testament, London - Edinburgh - Paris - Melbourne - Toronto and New York, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1953; übersetzt von Dr. Ch. Edelstein). Herder/Freiburg 1957. 210 S. DM 12,80.

Ausgehend von einigen älteren Anschauungen des Fernen und Nahen Ostens, stellt der Verfasser in der zeitlichen Folge der Entstehung der biblischen Bücher dar, wie man über das Leiden gedacht hat, das im weitesten Umfang verstanden wird, unter Einschluß der kleinen Mißbelligkeiten des Alltags. Die Darstellung des Geschichtlichen und Exegetischen wird unterbaut und gesteuert von der dogmatischen Grundhaltung und bezieht gelegentlich auch apologetische Gesichtspunkte ein, die sich die Harmonisierung leichter machen, als daß es einem härteren Zugriff genügen könnte. So wird etwa der Unterschied zwischen einem Verbrecher und Martyrer darin gesehen, daß für den Verbrecher die Hinrichtung eine Erniedrigung bedeutet, für den Martyrer dagegen die Möglichkeit, ewigen Ruhm zu erwerben (199.200). — Der englische Titel entspricht dem Inhalt besser als der deutsche.

Münster

Antweiler

X<sup>00</sup>  
Neues Testament. Übersetzt und erklärt von Otto Karrer. Neubearbeitete Auflage 1959. Verlag Ars Sacra/München (1959). 820 Seiten. DM 11,80.

Das in dieser Zeitschrift bereits besprochene Werk erscheint hier in neuer, verbesserter Auflage — nach Ausstattung, Sprache, Anmerkungen, Register zum Lehrgehalt usw. wohl die beste Ausgabe des NT in deutscher Sprache! Im Register zum Lehrgehalt vermissen wir bloß „Mission“.

Thomas Ohm

Das Neue Testament. Übersetzt und herausgegeben von Prof. Dr. Josef Kürzinger. Pattloch Aschaffenburg (1959). 558 Seiten. DM 4,80.

Daß diese Übersetzung schon nach wenigen Jahren in 8. Auflage erscheinen kann, bürgt für ihre Qualität. Der Text ist überprüft und die Sprache verbessert worden. Vorzüglich die Anmerkungen!

Thomas Ohm

UXKULL, WOLDEMAR VON: *Die Einweihung im Alten Ägypten*, nach dem Buch Toth geschildert. Avalun-Verlag, Büdingen-Gettenbach, 1957. 175 S., 1 Plan, 11.—13. Tausend, DM 12,80.

UXKULL versucht, den esoterischen Werdegang eines Osirispriesters im Tempel zu Memphis anschaulich zu machen.

Münster

Antweiler

VOEGELIN, ERIC: *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. Kösel/München 1959. 92 S.

Die Politik zu verachten und die Politiker zu schmähen, ist bequem, um sich zu entlasten, und wirksam, sich in das Ansehen eines geistigen Menschen von überzeitlichem Format zu bringen. Daß Verachten der Politik und Schmähen der Politiker nicht nur ein Unrecht gegen diese darstellt, sondern auch einen Mangel an Einsicht und Tiefe bekundet, das wird deutlich, wenn man sieht, wie VOEGELIN Politik, Wissenschaft und Gnosis bis zu jener Tiefe hin zurückführt und verbindet, von der aus der Mensch erst beginnen kann, sich als menschlich, und das heißt, als gottverbunden zu erfahren.

Im Vorwort spricht Vf. von dem Anliegen, der Geschichte, der Erforschung der Gnosis, knapp und übersichtlich. Im zweiten Teil handelt er von modernen Gnostikern: HEGEL, COMTE, MARX, NIETZSCHE, die Erkenntnis und System dazu benutzen, Gott zu morden, den Menschen zu vergotten und sich gegen mögliche

und notwendige Angriffe durch Frageverbote abzuschirmen. Durch die Analyse und Polemik läßt sich Vf. dazu hinreißen — gegen seine Auffassung im Vorwort —, einseitig zu werden: weder will die Gnosis generell Herrschaft über das Sein (54), noch ist das System primär eine gnostische Denkform (54), noch ist die Gnosis generell so revolutionär, wie wir dieses Wort im allgemeinen verstehen. Auch der Gebrauch des Wortes *parusitisch* (60) ist nicht glücklich. Selbst wenn HEIDEGGER dem Wort *Parusie* einen Sinn gibt, der möglich ist, so ist das Wort doch so stark religiös und theologisch gebunden, daß man es nicht so festlegen sollte, wie Vf. es versucht. Was er sagen will, läßt sich auch anders ausdrücken, und das Eschatologische wird durch parusitisch nicht ausgeschlossen. Auf Seite 14, 15 würde man für Belege dankbar sein, die sonst genau gegeben werden.

Wie treffend und gegenwartsnah das kleine Buch ist, sei an zwei Sätzen erläutert: „gerade die deutschen Mystiker spielen gerne mit Worten und verbergen durch das Spiel mit der Sprache den Ungedanken“ (53); „auf das deicidium der gnostischen Theoretiker folgt das homicidium der revolutionären Praktiker“ (77).

Münster

Antweiler

HESSEN, JOHANNES: *Das Kausalprinzip*. Ernst Reinhardt Verlag / München-Basel. 2<sup>1958</sup>. 300 S. Kart. DM 16,—; Ln. DM 18,—.

Vorliegende 2. Aufl. ist ein fotomechanischer Nachdruck der 1. Aufl. von 1928 mit einem „Anhang“ über „Die jüngsten Diskussionen um das Kausalprinzip“. HESSENS Thesen sind bekannt: Das Kausalprinzip ist kein analytischer Satz und kann weder deduktiv noch induktiv noch phänomenologisch bewiesen werden. Es ist lediglich ein Postulat unserer theoretischen Vernunft und ein notwendiges Axiom für die wissenschaftliche Erkenntnis des realen Seins und Geschehens. Im „Anhang“ wird noch betont, daß nicht alle Naturgesetze in statistische Gesetze aufgelöst werden dürfen und daß das als Postulat betrachtete Kausalprinzip für die Willensfreiheit Raum läßt.

Im „Anhang“ vermisse ich den Hinweis, daß die Ausführungen über die logischen Grundsätze S. 192 ff. von HESSEN heute doch wohl nicht mehr gehalten werden. Während dort ihre „Selbstbegründung“ „nur im Charakter dieser Grundsätze als notwendiger Voraussetzungen für alles Denken und Erkennen“ (200) gesehen wird, hat HESSEN inzwischen in seinem *Lehrbuch der Philosophie*, Erster Band: Wissenschaftslehre (München 1947) mit Recht betont, daß sich die logischen Gesetze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten auch ontologisch begründen lassen (101 ff.). Sie geben also nicht mehr den „Rahmen“ (*Kausalprinzip* 204) für die HESSENSche Deutung des Kausalprinzips ab, sondern lassen viel eher vermuten, daß, gleich ihnen, auch das Gesetz vom zureichenden Grund und das Prinzip der Kausalität einer ontologischen Begründung zugänglich sind.

Wenn man sich mit HESSENS Gedankenführung auch nicht durchweg einverstanden zu erklären vermag, darf das Werk wegen seiner umfassenden, übersichtlichen und tiefgründigen Behandlung der weit verzweigten Kausalproblematik als eine hervorragende Leistung bezeichnet werden.

Bamberg

Hans Pfeil

## EINGESANDTE BÜCHER

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

ADAMS, ALFONS: *Transzendenz der Erkenntnis und Eschatologie der Geschichte*. (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, 2) Aschendorff/Münster 1958, 147 S. Pappband DM 9,80

BAZELAIRE, L.-M. DE: *Auch die Laien sind Kirche*. (Der Christ in der Welt — eine Enzyklopädie, XII. Reihe: Bau und Gefüge der Kirche, 8) Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1959, 143 S.

ELIADE, MIRCEA: *Das Heilige und das Profane*. Rowohlt/Hamburg 1957, 154 S.

GUITTON, J. — DANIELOU, J. — LECLER, J.: *Das Mysterium des Fegfeuers* (Bibliothek Ekklesia, 9) Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1958, 156 S.

HAFNER, AMBROSIIUS: *Ein Blick in die Arena*. Koreanische Martyrerbriefe. Eos-Verlag/St. Ottilien 1958, 55 S.

*Indio-Asia*. Vierteljahresshefte für Politik, Kultur und Wirtschaft Indiens, Heft 1, Januar 1959. Kohlhammer-Verlag/Stuttgart.

KIRCHGÄSSNER, ALFONS: *Heilige Zeichen der Kirche*, (Der Christ in der Welt — eine Enzyklopädie, VII. Reihe: Die Zeichen des Heils, 9) Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1959, 132 S.

PERCHERON, MAURICE: *Buddha in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt/Hamburg 1959, 173 S.

SHEEN, FULTON J.: *Einführung in die Religion*. Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1958, 181 S.

TRESMONTANT, CLAUDE: *Paulus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt/Hamburg 1959, 173 S.

WILLEKE, VENANCIO, OFM: *Convento de Sto Antonio de Ipojuca*. (Separata: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, vol. 13, 1956) Rio de Janeiro 1956, 103 S.

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Hefes*: P. Dr. BENNO BIERMANN OP, Dominikanerkloster Walberberg (Bez. Köln). — P. Dr. HEINRICH DUMOULIN SJ, Sophia University, Chiyosaku, Kioicho 7, Tokyo (Japan). — P. JOHANNES GEHBERGER SVD, Catholic Mission, Wewak (New-Guinea). — P. Dr. FRANZ GIET SVD, Pio XI House, 1 Nanzancho, Showa-ku, Nagoya (Japan). — P. Dr. GREGORIUS VAN BREDA OFM Cap, Korvelse weg 165, Tilburg (Niederlande). — Univ.-Prof. Dr. PAUL HACKER, Bonn, Lotharstraße 113. — Univ.-Prof. Dr. JOSEF HASENFUSS, Würzburg, Jägerstraße 13 b. — P. GEORG LAUTENSCHLAGER CMM, Münster/Westf., Kapuzinerstraße 27-29. — Prälat Univ.-Prof. Dr. MAX MEINERTZ, Münster/Westf., Kapitelstraße 14. — P. Dr. J. A. OTTO SJ, Bonn, Lennéstraße 5. — P. Dr. BERNWARD WILLEKE, OFM, Münster/Westf., Hörsterplatz 5.

# MISSIONSGESCHICHTE UND PHILATELIE

von Clemens Anheuser

Als Rowland Hill 1840 das erste Postwertzeichen einführte und Heinrich von Stephan 1874 den Weltpostverein gründete, ahnten beide nicht, welche Bedeutung jene postalischen Gebührenquittungen, die wir Briefmarken nennen, erreichen sollten. Sie sind die Visitenkarten der Völker geworden. Jedes Land ist bestrebt, auf seinen Marken wirtschaftliche Vorzüge, politische Interessen, kulturelle Leistungen, heimatliches Brauchtum, Welt- und Kirchengeschichte bildlich aufzuzeigen. Das Studium und die Auslegung solcher Darstellungen nennen wir Briefmarkenkunde oder Philatelie.

Daß die rund 140 000 Markenbilder, die wir kennen, in der großen Überzahl weltlicher Natur sind, ist verständlich. Die Post ist ja keine kirchliche, sondern eine staatliche Einrichtung. Nichtsdestoweniger hat das Christentum in seiner 2000jährigen Geschichte den Völkern derart sein übernatürliches Siegel aufgeprägt, daß die meisten Postverwaltungen an der Ausgabe christlicher Motive überhaupt nicht vorbeikommen. Der Kirchturm, der das Stadtbild überragt, ist und bleibt ein Denkmal christlicher Kultur. Etwa 8000 Marken mit Darstellungen Christi und der Eucharistie, des Kreuzes und der Bibel, der Muttergottes, Marken mit Engeln und Heiligen, Päpsten, Kirchenfürsten und Geistlichen, mit vorbildlich-gläubigen Laien aller Stände und Berufe, rund 1000 Kirchen und Dome, christliche Symbole in großer Zahl — das ist das Ergebnis eines Streifzuges durch die Welt der christlichen Markenbilder. Man kann ungezählte Themen dogmatischer, exegetischer, kirchengeschichtlicher, katechetischer und kunstgeschichtlicher Art bearbeiten. Für eine Sammlung „Religionsgeschichte“ kämen noch einige hundert Marken aus der Mythologie der asiatischen und afrikanischen Völker hinzu, desgleichen Darstellungen aus den ehemaligen heidnischen Kulturen Zentralamerikas. Für Sammler, die an der praktischen und ideellen Ausbreitung des Glaubens interessiert sind, muß das hier behandelte Thema: „Missionsgeschichte und Philatelie“ besonders reizvoll sein, weil gerade die größten Missionare aller Zeiten auf Briefmarken unvergängliche Denkmäler gefunden haben<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ANHEUSER, CLEMENS, *Die christliche Welt im Markenbild*. 4 Bde., Wissenschaftl. Verlag Musterschmidt, Göttingen 1950—1959; BRAUN, LUCIEN: *Konstruktive Philatelie*. Straßburg 1949 (vergr.); DESCOTTE, F.: *Timbres et Christianisme*. Bruxelles 1952; HORN, AL.: *List of Religion on Stamps*. Fremont/Ohio 1951; *Kristelijke motieven*. Teteringen/Niederlande 1957; SCHMIDT, GABRIEL: *Doctrina christiana*. Aachen 1955.

Die italienische Ausgabe von 1923 aus Anlaß der 300-Jahrfeier der Propaganda Fide illustriert sinnvoll den Missionsauftrag Christi nach Markus 16, 15: *Praedicate Evangelium omni creaturae!* Wir sehen Christus bei der Predigt und die zitierte Inschrift. Das Bild des Papstes Gregor XV. erinnert an die Gründung der *Congregatio De Propaganda Fide* 1622, die die Interessen der Missionsländer regelt und die Unternehmungen der Glaubensboten überwacht. Jeder der vier Werte dieses Satzes zeigt rechts einen für die Missionsgeschichte bedeutungsvollen Ordensheiligen mit dem entsprechenden Wappen: Franz von Assisi, Dominikus, Franz Xaver und Theresia von Avila.

Die Erstlinge der Heidenwelt, die dem Heiland huldigten, waren die Weisen aus dem Morgenlande. Das beliebte Motiv von der Anbetung der heiligen Drei Könige finden wir auf Marken Brasiliens 1940, Ungarns 1943, Deutschlands 1948, Cubas 1956/57. Weihnachtsmarken mit dem Stern von Bethlehem wurden ausgegeben von Holland (der Sternsinger) 1939, von der Dominikanischen Republik 1942, von Österreich 1948 zum Liede „Stille Nacht, heilige Nacht“, von Süd-Korea 1957, von Australien 1958. Peru zeigte 1938 das Wappen von Lima mit den drei Königskronen und dazu den Text: *Hoc signum Regum est.*

Die eigentliche Missionsgeschichte beginnt mit den Aposteln. Die gesamte Apostelgruppe ist nur einmal zur Geltung gekommen, und zwar mit der Darstellung des Krakauer Marienaltars von Veit Stoß (Polen 1933). Den Träger der Schlüsselgewalt finden wir auf Ausgaben des Vatikans 1938 mit der Inschrift: *Tu es Petrus*, desgleichen zum Heiligen Jahr 1950 mit dem Text: *Tibi dabo claves regni coelorum* (Mt 16, 18), ferner 1950 aus Anlaß der Jahrhundertfeier der päpstlichen Nobelgarde, weiter 1953 mit dem Petrusgrab und einer Grabinschrift. Zum Heiligen Jahr 1950 erschienen im Saarland und in Irland dreiwertige Gedenksätze mit der Abbildung der Bronzestatue aus dem Petersdom in Rom. Zum Silberjubiläum des Bistums Berlin verausgabte die Deutsche Bundespost Berlin 1955 das Petrusbild nach einer Statue aus der Schloßkirche in Doberlug-Kirchhain im Kreise Luckau. Von den übrigen Aposteln sind auf Briefmarken dargestellt: St. Jakobus der Ältere als Patron Spaniens auf zahlreichen spanischen Ausgaben von 1937, 1940, 1943, 1954 und St. Johannes unter dem Kreuz auf einem belgischen Block von 1949 zum Gedenken an den Maler van der Weyden.

Es wäre verwunderlich, wenn der Völkerapostel Paulus, der durch Wort, Schrift und Tat die Grundlage für die Weltmission geschaffen hat, nicht auch philatelistisch in Erscheinung träte. Die Malta-Ausgabe von 1899 gehört sogar zu den ältesten christlichen Motiven und ist eine begehrte Rarität. Dargestellt ist der Schiffbruch, wie er im 27. Kap. der Apostelgeschichte beschrieben ist. Eine ähnliche Marke mit abweichendem Aufdruck wurde 1914 ausgegeben. Die Paulus-Statue des Bildschnitzers Gafa auf Malta findet sich auf Emissionen von 1926, 1938 und 1956. Griechenland ehrte den Heiligen 1937 durch eine ansprechende Marke nach dem Gemälde von Ludwig Richter: „St. Paulus auf dem Areopag“.

Auch der Gedenksatz von 1951 zur 1900-Jahrfeier der Einführung des Christentums in Griechenland behandelt den Inhalt des 17. Kap. der Apostelgeschichte. Der Satz umfaßt zwei Bilder des Heiligen, ferner „Paulus predigt in Athen“ und einen antiken Altar mit der Inschrift: Ἀγγόστῳ Θεῶ — Hier muß auch St. Publius genannt werden, der in Verbindung mit Paulus auf Malta eine Rolle spielte (Apg 28). Sein Bild erschien 1926, 1930, 1938.

Zypern gedachte 1928 des heiligen Barnabas, des langjährigen Begleiters des heiligen Paulus. Infolge einer Meinungsverschiedenheit trennten sich die beiden, und Barnabas ging nach Zypern, wo er starb. Als man später sein Grab öffnete, fand man das vom ihm geschriebene Matthäus-Evangelium bei dem Leichnam. Diese überlieferte Begebenheit ist auf der Marke wiedergegeben.

Das Christentum der ersten Jahrhunderte ist gekennzeichnet durch das stille Heldentum und den Blutpreis der jungen Gemeinden unter den ständigen Verfolgungen, aber gerade das Martyrerblut sollte zum Samen der Christen werden, wie Tertullian sich ausdrückt. Manche der Blutzengen sind wegen ihrer Volkstümlichkeit bevorzugte Markenmotive; so ist z. B. der heilige Georg 28mal auf Ausgaben von 15 Ländern zu sehen. Weil die Märtyrer nicht in direkter Beziehung zur Missionsgeschichte stehen, begnügen wir uns hier mit der bloßen Aufzählung ihrer Namen, soweit sie in der Philatelie hervortreten: Blasius, Christophorus, Demetrius, Laurentius, Luzius, Romanus, Sebastian, Vitus, Devota, Ursula. Eine neue Vatikanserie zeigt die unter Valerian 258 gemarterten Heiligen: Laurenz, Papst Sixtus II., Agapitus, Felizissimus, Cyprian und Fructuosus. Besondere Erwähnung verdient der Erzmartyrer Stephanus (Österreich und Italien), von dessen Bekennermut eingehend im 6. und 7. Kap. der Apostelgeschichte berichtet wird.

Im 4. und 5. Jahrhundert begegnen uns bereits große Glaubensboten, die, angespornt durch das Beispiel der Blutzengen, unermüdlich das Wort Gottes ausbreiten. Das Bild der heiligen Helena finden wir 1934 auf einer Marke der Insel St. Helena. St. Martial (Frankreich 1942) wirkte als erster Bischof von Limoges. St. Marinus ist auf San-Marino-Ausgaben von 1923, 1937, 1944, 1945 und 1947 abgebildet. St. Nikolaus, der 325 am Konzil von Nizäa teilnahm, wurde durch Marken von Monaco 1951, Frankreich 1951, Belgien 1947, Liechtenstein 1953 und Türkei 1955 geehrt. Unter Papst Silvester I. (Vatikan 1953) erlangte das Christentum die äußere Freiheit. Der heilige Martin wurde 372 Bischof von Tours und erzielte viele Bekehrungen; sein Bild sehen wir auf 32 Marken aus Belgien, Saarland, Österreich, Rheinland-Pfalz und der Deutschen Bundespost 1957 (Siegel der Stadt Aschaffenburg). Der irische Nationalheilige Patritius ist auf Marken von 1937 abgebildet.

Bahnbrechend für die Ausbreitung des Christentums im 4. und 5. Jahrhundert sollte der heilige Augustinus werden, der Mitgestalter der abendländischen Kultur und der größte Kirchenlehrer. Zu seinem 1600. Geburtsjahr 1954 wurde man sich seiner Bedeutung wieder bewußt. Der

Vatikan ehrte ihn mit zwei prachtvollen Sondermarken nach einem Gemälde von Botticelli. In Nordafrika haben Christen und Mohammedaner vereint eine Jubiläumsmarke gefordert, so daß Algerien dem Wunsche nachkam und als Motiv ein altes Fresko aus dem Lateran wählte. Es zeigt den Heiligen als Afrikaner mit Kraushaar. Auch die Ruinen von Tagaste und der Dom von Hippo sind eingezeichnet. Mit den Jubiläumsfeierlichkeiten in Hippo (heute Bône) wurde unter dem Patronat des St.-Gabriel-Weltbundes eine Ausstellung christlicher Motive auf Briefmarken verbunden, die auf die Muslime tiefen Eindruck machte.

Bevor wir das 5. Jahrhundert verlassen, müssen wir noch des heiligen Papstes Leo des Großen gedenken, der auf zwei Vatikanmarken abgebildet ist, die 1951 zum Gedenken an die 1500-Jahrfeier des Konzils von Chalzedon ausgegeben wurden. Die nach einem Gemälde Raffaels gestaltete Zeichnung hält den Augenblick fest, wie Leo dem Hunnenkönig Attila entgegentritt, ihn zum Abzug bewegt und dadurch Rom rettet. Man sieht auch die Apostelfürsten Petrus und Paulus, die bei der Begegnung erschienen sein sollen. Die kirchen- und missionsgeschichtliche Bedeutung des Papstes liegt darin, daß er wegen seiner wichtigen Entscheidungen in den dogmatischen Auseinandersetzungen seiner Zeit, z. B. auf dem Konzil von Chalzedon, die Hauptstütze für den Primat des römischen Stuhles wurde.

Neuer segensreicher Auftrieb erwuchs dem Missionswesen im 6. Jahrhundert mit der Gründung des Benediktinerordens durch den heiligen Benedikt von Nursia, dessen Bild auf Markensätzen Italiens 1929 und Belgiens 1948 wiedergegeben ist. Bemerkenswert ist die Saar-Ausgabe 1953: St. Maurus empfängt den Segen Benedikts für seine Missionsreise. Diese Reise führte zur Errichtung der Abtei Tholey. Rechts auf der Marke sieht man einen Baumstumpf, dem frische Ranken entsprossen; es ist dies ein Hinweis auf das geflügelte Wort, das man auf den Monte-Cassino-Marken lesen kann: *Succisa virescit* — Was abgehauen ist, grünt wieder.

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts missionierte am Oberrhein St. Fridolin, der Apostel der Alemannen, dessen Bild in das Wappen von Glarus aufgenommen wurde und auf Schweizer Marken von 1923 und 1952 zu sehen ist. Auf der iberischen Halbinsel wirkten St. Martin von Dumé (Portugal 1953), gestorben 579 als Erzbischof von Braga, in Sevilla die leiblichen Brüder Leander und Isidor, beide im Wappen von Sevilla mit dem hl. König Ferdinand abgebildet und auf spanischen Lokalausgaben 1936 und 1938 gezeigt, in Toledo der heilige Erzbischof Ildelfons, der zusammen mit der Muttergottes auf einer mexikanischen Marke von 1939 dargestellt ist; er hat als Kirchenschriftsteller die Jungfräulichkeit Mariens verteidigt. Österreich ehrte 1949 den ersten Bischof von Salzburg, St. Rupert, und die Saar setzte 1950 dem heiligen Lutwinus mit vier Wohlfahrtmarken ein postalisches Denkmal; er war der Erbauer der Abtei Mettlach, wurde Bischof von Trier und Reims und starb 713 in Reims.

Wir kommen zum heiligen Willibrord, der als erster christlicher Missionar Zivilisation und Kultur nach Westdeutschland brachte. Luxemburg hat ihm dreimal ganze Markensätze gewidmet: 1938 zum 1200. Todestag, 1947 zum Wiederaufbau der zerstörten Abtei Echternach und 1958 zum 1300. Geburtstag. Zunächst sehen wir ihn als Heiligen, als Lehrer und als Bischof. Aufschlußreich ist die Inschrift auf der Ausgabe von 1947: *Clemens Willibrordus, Frisonum Apostolus, Patriae Patronus, Culturae Propagator*. Der dreiwertige Gedenksatz von 1958 zeigt ihn als Bischof und Wundertäter. Auf der niedrigsten Wertstufe liest man: *Clemens Willibrordus fulgens sidus anno Domini 658 nascens mundo*. Als Willibrord 695 von Papst Sergius I. zum Erzbischof von Utrecht geweiht wurde, gab dieser ihm den Beinamen „Clemens“. Auch Holland beteiligte sich 1938 an dem Todesjubiläum des Heiligen durch die Ausgabe von zwei Sondermarken; wir sehen ihn als jungen Missionar bei der Landung in Katwijk und als ersten Bischof von Utrecht.

Leider hat der große Deutschland-Apostel Bonifatius 1954 zu seinem 1200. Todestag nicht jene postalische Ehrung erfahren, wie sie die Philatelisten erwartet hatten. Die symbolhafte Gedenkmarke der Deutschen Bundespost — durchstochene Mitra — wurde den Ansprüchen der Sammler im Sinne der konstruktiven Philatelie nicht gerecht. Auf Ersuchen der Sammlergilde St. Gabriel verausgabte der Vatikan eine ansprechende Serie von drei Werten; Bonifatius steht auf dem Stumpf der Donar-Eiche, welchem ein neues Reis entspringt. Rechts ist der Dom von Fulda, die Grabstätte des Heiligen, abgebildet. Die Inschrift lautet: *Apostolus Germaniae*. — Holland brachte aus dem gleichen Anlaß eine Sondermarke in den Verkehr mit dem Bilde des heiligen Bonifatius im Mönchsgewande.

Einen Gefährten des heiligen Bonifatius finden wir auf einer deutschen Marke von 1930: den heiligen Burchard, der 754 als Bischof von Würzburg starb. Das Markenmotiv ist ein Brückenstandbild auf der Mainbrücke von Würzburg. — Zum 1150. Todestag des heiligen Lüdger 1959 war eine Gedenkmarke vorgeschlagen und auch ernsthaft erwogen worden; doch das maßgebende Gremium für die Wahl von Sondermarken entschied mit einer Stimme Mehrheit für eine Darstellung des Heiligen Rockes in Trier.

Das weite Missionsfeld im Abendlande, das zum großen Teil von Benediktiner-Missionaren bestellt worden war, fand reiche Ernte unter Kaiser Karl dem Großen. Wir finden sein Bild auf Ausgaben von Belgien 1946 und Rheinland-Pfalz 1947/48.

Wenden wir uns jetzt dem Osten Europas zu. Hier sind es zunächst die leiblichen Brüder Cyrillus und Methodius, welche in Wort und Schrift das Evangelium verkündeten und die heiligen Bücher in einer von ihnen erfundenen Schrift in das Slawische übertrugen. Die Tschechoslowakei gedachte ihrer i. J. 1935; man sieht sie mit einer Bibel in kyrillischer Schrift und mit einem Kruzifix. Bulgarien folgte 1937 mit einer Ausgabe zum Gedenken an die Einführung des kyrillischen Alphabets

vor 1000 Jahren; die Darstellungen zeigen die beiden Heiligen mit kirchlichen Schriften und bei der Predigt. Es sind noch zwei weitere Emissionen Bulgariens von 1955 und 1957 zu erwähnen; auf beiden Ausgaben sind wieder die Slawenapostel als Erfinder der slawischen Schrift dargestellt; nur fehlt hier der Heiligenschein, der die beiden Missionare auf den früheren Marken noch schmückte. *Sapienti sat!*

Ein Schüler des heiligen Methodius war der heilige Klemens der Bulgare, der die kirchenslawischen Schriften noch weiter ausbaute; er ist abgebildet auf einer bulgarischen Marke von 1929. Unter dem Fürsten Boris, der als Nationalheiliger Bulgariens verehrt wird (Marken von 1943), missionierte er in Mazedonien. — Fast zur gleichen Zeit lebte im Rilo-Gebirge der heilige Johannes von Rilo, der 946 starb, und dem 1940 und 1946 von Bulgarien Sondermarken gewidmet wurden. Seine Schüler erbauten das berühmte Rilo-Kloster, das als Nationalheiligtum angesehen wird.

In Böhmen führte das vorbildlich-christliche Leben des heiligen Wenzeslaus und dessen deutschfreundliche Politik zur Ausbreitung des Glaubens. Ein Markensatz der Tschechoslowakei von 1929, ausgegeben zum 1000. Todestag des Heiligen, verherrlicht ihn als Herzog, als Begründer des Veitsdomes in Prag und als Blutzengen. Andere Ausgaben von 1927 und 1929 zeigen das Wenzel-Denkmal auf dem Wenzel-Platz in Prag. Nochmals sehen wir den Heiligen auf tschechischen Marken von 1948; hier ist er als Patron der späteren Prager Universität dargestellt.

St. Adalbert aus dem Benediktinerorden unterrichtete den späteren König Stephan von Ungarn im christlichen Glauben. Er wurde Bischof von Prag und unternahm große Missionsreisen, wobei er 997 seinen Eifer für Christus mit dem Leben bezahlte. Sein Andenken lebt fort auf einer polnischen Marke von 1938 in der Darstellung als Schutzgeist, und auf einer tschechischen Ausgabe von 1947, die zum 950. Todesjahr des großen Missionars erschien.

Die Saat Adalberts trug reiche Früchte in Ungarn. König Stephan führte fast sein ganzes Land dem christlichen Glauben zu. Zahlreich sind die Marken, die sein Bild tragen. Wir beschränken uns auf die Ausgaben im großen Jubiläumsjahr 1938; da wurde mit der 900-Jahrfeier seines Todes der Eucharistische Weltkongreß verbunden, und eine philatelistische Ausstellung in Budapest gehörte auch dazu. All diese Ereignisse wurden durch Sondermarken für die Geschichte festgehalten. Wir sehen, wie Papst Silvester II. 1001 durch den Benediktinerabt Astrik die berühmt gewordene Stephanskronen überreichen läßt, wie der spätere heilige Bischof Gerhard von Csanad Stephans Sohn Emerich, den Patron der ungarischen Jugend, unterrichtet, ferner wie Stephan die Königskrone und gleichzeitig ganz Ungarn der Gottesmutter weiht. Die Marienverehrung im Lande der Magyaren ging so weit, daß spätere Geschichtsschreiber es *Regnum Marianum* nannten. Ein Philatelist kann 12 verschiedene Marken mit der Madonna als *Patrona Hungariae* zeigen, die bis 1945 erschienen sind. — St. Stephan war vermählt mit der Schwe-

ster des heiligen Heinrich II., der seligen Gisela, die nach dem Tode des Königs Nonne wurde. Sie fand auf einer ungarischen Marke 1930 ein postalisches Denkmal. Stephans Werk wurde fortgesetzt durch den heiligen Ladislaus, der auf Marken von 1930, 1938, 1940 und 1943 abgebildet ist.

Ein Markenbild der ukrainischen Republik von 1920 zeigt ein Denkmal in Kiew, das den heiligen Wladimir darstellt, der gegen 990 die Taufe empfing und einen Großteil des russischen Volkes dem christlichen Glauben zuführte. Naturgemäß erzählt uns die Philatelie über die Bekehrung Rußlands fast nichts; dennoch mußte die Sowjet-Union 1956 zum Gedenken an den Vater der russischen Geschichtsschreibung den Mönch Nestor zeigen, der vor 900 Jahren das erste Geschichtswerk in der Landessprache schrieb.

Ein Markensatz Polens von 1938 illustriert mehrere Momente aus der Kirchen- und Missionsgeschichte des Landes. Da sieht man an der Seite des deutschen Kaisers Otto III. dessen Freund Boleslav Chrobry, der 1025 zum Polenkönig gekrönt wurde; beide gründeten das Erzbistum Gnesen. Der heilige Bischof Otto von Bamberg missionierte im 12. Jahrhundert zwischen Elbe und Oder; sein Bild erschien 1955 in einem Gedenksatz der Deutschen Bundespost Berlin. Der gleiche Satz enthält auch die Abbildung einer Statue der heiligen Hedwig, der Patronin Schlesiens, die durch ihr Beispiel auf die Glaubensverbreitung im Osten einwirkte. Einen Markstein bedeutete für Polen das Jahr 1386; da empfing der litauische Fürst Jagiello die Taufe und wurde durch die Heirat mit der ungarischen Königstochter Hedwig gleichzeitig König. Die Vermählungsszene ist auf einer Marke von 1938 zum Gedenken an die 20-Jahrfeier des polnischen Staates festgehalten.

Über die Christianisierung Litauens gibt uns ein litauischer Markensatz von 1932 Aufschluß. Da sehen wir, wie Fürst Witold das Sakrament der Taufe empfängt. Dieser Fürst war es, der mit einer großen Gefolgschaft von Priestern das Land durchzog, Kirchen baute und Pfarreien gründete. Die Hauptstadt Wilna erhob er zum Bischofssitz. Das Bild Witolds, der 1392 Großfürst wurde, kommt auf mehreren Ausgaben Litauens zur Geltung.

Zahlreiche Städte und Burgen in Preußen und in den baltischen Staaten geben Kunde von den Deutschen Ordensrittern, aber noch kein Hochmeister ist bislang durch Briefmarken geehrt worden. Auch der heilige Ansgar, der Patron der nordischen Missionen, ist leider postalisch unberücksichtigt geblieben. Nur der heilige König Olav II., der das Christianisierungswerk seines Vorgängers Olav I. in Norwegen fortsetzte, tritt mit zwei Marken in Erscheinung, die 1931 zu seinem 900. Todestage ausgegeben wurden; die Bilder zeigen den Heiligen im Kampfe und die Sterbeszene in der Schlacht von Stiklestad. Im Dom von Drontheim (Norwegen 1930) hat er sein Grab.

In Schweden war es der heilige Erich, der während seiner Regierung von 1150—1160 das Christentum ausbreitete. Sein Bild wurde in das

Siegel Stockholms aufgenommen, und dieses Siegel diente 1953 zur 700-Jahrfeier der Stadt als Motiv für die Gedenkmarke. — Man gedachte auch der heiligen Brigitta, der Gründerin des Brigittenordens, der sich in den skandinavischen und baltischen Ländern segensreich auswirkte. Ihr Bild erschien 1941 auf zwei Marken. Auch auf einer Marke Estlands von 1936 zur 500-Jahrfeier des Brigittenklosters bei Reval ist sie im Klostersiegel abgebildet.

Von der Missionierung Finnlands kündigt die Ausgabe von 1955: „800 Jahre Christentum in Finnland“. Die beiden Markenbilder zeigen einmal den heiligen Erzbischof Heinrich von Upsala mit seinem Mörder Balli, das andere Mal den Heiligen mit Kreuzfahrern. Heinrich von Upsala hatte mit dem oben erwähnten Schwedenkönig Erich einen Kreuzzug gegen Finnland unternommen und missionierte mit guten Erfolgen, bis er 1157 ermordet wurde. — Auf einer anderen finnländischen Marke von 1933 erkennt man Bischof Magnus Tawast, der von 1412—1450 um die kulturelle Hebung des Volkes sich mühte.

Inland verausgabte 1956 eine Marke mit dem Bilde des heiligen Thorlak, der dem Orden der Augustiner-Chorherren angehörte und 1178 Bischof von Skalholt wurde. Die Annalen der isländischen Geschichte nennen ihn einen frommen und eifrigen Seelenhirten.

Wir dürfen in unserer Missionsgeschichte die Kreuzzüge nicht übergehen, weil sie ja darauf abzielten, die Heiligen Stätten Palästinas in den Besitz der Christenheit zu bringen. Es ist nicht viel, was die Philatelie darüber aussagen kann. Den Haupthelden des ersten Kreuzzuges, Gottfried von Bouillon, sehen wir auf einer belgischen Marke von 1944. — Erheblichen Anteil an der zweiten Kreuzfahrt hatte der heilige Bernhard von Clairvaux, der mit seinen Predigten das Gewissen der europäischen Fürsten aufrüttelte. Zu seinem 800. Todestag 1953 erschienen Gedenkmarken in Frankreich (Porträt) und im Vatikan (Vision). St. Bernhard wird aber auch als Restaurator des Zisterzienserordens angesehen und als Kirchenlehrer verehrt. Durch Entsendung von 50 Mönchen nach Orval im Süden Belgiens hat er sich um die Gründung der Orvalabtei verdient gemacht, die im Mittelalter ein Zentrum religiösen Lebens war. Sie wurde in der Französischen Revolution zerstört. Erst 1926 erwarben Trappisten die Ruinen. Man darf ruhig behaupten, daß die Briefmarkensammler die Abtei wieder aufgebaut haben durch Erwerb der vier Markensätze, die Belgien zugunsten Orvals herausgab. Auf dem Wert 1,75 Franc von 1933 ist auch das Bild des heiligen Bernhard. — Am dritten Kreuzzug beteiligte sich der heilige König Ludwig IX. von Frankreich. In dem Satz: „Berühmte Franzosen“ von 1954 hat er ein ansprechendes Denkmal gefunden. Ägypten hat ihn 1957 weniger würdig dargestellt. Der ägyptische Markensatz zeigt Bilder aus den Verteidigungskämpfen gegen Aggressoren. Man erkennt König Ludwig als Gefangenen; er war 1250 in die Hände der Sarazenen gefallen, konnte sich aber loskaufen. Auf einem neuen Zug gegen Tunis erlag er mit einem Großteil seines Heeres 1270 der Pest.



1



2



3



4



5



6



7



8



9

1. Christi Missionsauftrag

2. St. Petrus

3. St. Paulus

4. St. Willibrord

5. St. Bonifatius

6. St. Augustinus

7. Cyrillus und Methodius

8. Stephan und Ladislaus

9. Jesuitenmission in Paraguay



10



11



12



13



14



15



16



17



18

10. Ausreise des Columbus

11. Nobregas Landung in Brasilien

12. Las Casas

13. Damian de Veuster

14. Kardinal Massaia

15. Autogramm des hl. Franz Xaver

16. José M. Antunes

17. Charles de Foucauld

18. José Vaz

Neuen Missionsgeist entfachten im 13. Jahrhundert die Mendikantenorden der Franziskaner und Dominikaner. Die beiden Stifter begneteten uns schon, als im Anfang vom Missionsauftrag Christi die Rede war. Sankt Franziskus sollte der Bahnbrecher der neuen Missionsbewegung werden, war er doch der erste, der in die Ordensregel ein eigenes Kapitel über die Heidenbekehrung einbaute. Ihn selbst trieb es zu den Sarazenen, wie die Marke aus der italienischen Franziskusserie von 1926: „Franziskus in Jerusalem“ es kundtut. Kein anderer Orden hat auch so viele Missionspioniere gestellt wie der Franziskanerorden. Die ansprechenden Gedenksätze Italiens und San Marinos zum 700jährigen Todestag des heiligen Franz machten Schule für die Bildphilatelie, die damals, 1926, noch in den Kinderschuhen steckte.

Missionar und Volksprediger, Wundertäter und Kirchenlehrer war der heilige Antonius, ein Gefährte des heiligen Franz, den mehrere Länder auf ihren Postwertzeichen verherrlicht haben: Portugal 1895 zum 700. Geburtstag des Heiligen, Bolivien 1939 aus Anlaß eines Eucharistischen Landeskongresses, Italien und Portugal 1931 zum 700. Todestag und Kolumbien 1954 mit dem Gnadenbilde der „Patrona de Colombia“; auf dieser Marke hat St. Antonius einen Ehrenplatz neben der Rosenkranzkönigin. Postgeschichtlich tritt der Heilige auch dadurch hervor, daß man alle Arten von Postsendungen seinem Schutz anvertraut, indem sie mit entsprechenden Vignetten oder mit seinem Namen gekennzeichnet werden.

Als „Europae Apostolus“ bezeichnen zwei Vatikanmarken von 1956 den heiligen Johannes Capistran, dessen größtes Verdienst zwar darin bestand, daß er 1456 bei Belgrad die Türkengefahr abwandte, der aber auch 40 Jahre hindurch als franziskanischer Volksprediger auf allen berühmten Kanzeln fast ganz Europas gestanden hat.

Ein Sohn des heiligen Franz war der gottselige Marco d'Aviano aus dem Kapuzinerorden, der als Prediger viele Länder durchzog und 1683 bei der Rettung Wiens vor den Türken eine Rolle spielte. Sein Bild steht auf einer Osterreich-Marke von 1933. — Kapuziner-Missionar war auch der irische Mäßigkeitsapostel Theobald Mathew, der seit 1808 in vielen Ländern das Gewissen der Massen aufrüttelte; Irland ehrte ihn 1938 durch zwei Sondermarken. Weitere Franziskussöhne treffen wir später auf den amerikanischen Missionsfeldern.

Dem Stifter des Predigerordens haben die Filipinos 1948 ein schönes und würdiges postalisches Denkmal gesetzt; man sieht die Titelseite eines alten Katechismus, und die ehrwürdige Heiligengestalt darauf ist Dominikus. Viele seiner geistigen Söhne, darunter auch große Theologen (Thomas von Aquin), feiern auf Briefmarken Triumphe. Ein bedeutender Rechtsgelehrter, der aber auch auf dem Missionsfelde hervorgetreten ist, wird auf der Vatikan-Ausgabe zum Juristenkongreß 1935 zusammen mit Papst Gregor IX. gezeigt: der heilige Raimund von Pennafort. Er hat die letzten 35 Jahre seines Lebens der Maurenbekehrung in Spanien geopfert. — Der heilige Vinzenz Ferrer konnte als begna-

deter Volks- und Bußprediger viele Juden und Mauren für den Glauben gewinnen und zahlreiche Irrlehrer zur Kirche zurückführen; Spanien widmete ihm 1955 eine Gedenkmarke. — Nicht übergehen wollen wir den Sittenprediger Savonarola, der 1498 gefoltert und verbrannt wurde; Italien suchte 1952 durch eine prachtvolle Gedächtnismarke das an ihm begangene Unrecht wiedergutzumachen. — Auch zwei Dominikanerinnen verdienen Erwähnung: die heilige Katharina von Siena und die heilige Johanna von Portugal. Katharina, die Patronin Italiens, erhielt 1948 zur 600-Jahrfeier ihrer Geburt einen künstlerisch hochwertigen Markensatz, worin ihre Verdienste um Staat und Kirche gewürdigt werden. Johanna von Portugal war die Tochter des Königs Alfons V. Während des afrikanischen Feldzuges war sie Regentin, dann wurde sie Nonne und starb 1490. Ihr Bild in der damals üblichen Hoftracht erschien 1953. Weitere Dominikaner treffen wir später.

Spärliche Kunde war im 13. Jahrhundert über fremde Länder im fernen Osten nach Europa gedrungen, aber diese Kunde hatte genügt, missionsbegeisterte Franziskaner den Weg nach China finden zu lassen. Über ihr Heldentum berichten die Missionsannalen, die Philatelie bleibt stumm. Erst ein Reisebericht Marco Polos gab genauere Auskunft über die Völker in Asien. Italien widmete dem Weltreisenden 1954 eine Gedenkmarke. Die Erzählungen Polos trugen dazu bei, mit größerem Eifer den Seeweg zum geheimnisvollen Orient aufzusuchen. So begannen nach 1415 die Entdeckungsfahrten, die eine neue Missionsära einleiteten. Prinz Heinrich der Seefahrer, Großmeister des Christusordens, Diogo Cão, Bartolomeo Diaz — all diese Seehelden, die die Küsten Afrikas erkundeten und fast immer von Priestern begleitet wurden, waren im Herzensgrunde Laienmissionare, die den Heiden das Licht des Glaubens bringen wollten. Die Kreuze, die sie bei ihren Landungen aufstellten oder in Felsen ritzen, sind beredte Zeugen für ihren Missionsgeist. Die Namen und Bilder dieser Entdecker sind auf portugiesischen Briefmarken festgehalten. Vasco da Gama war es vorbehalten, 1498 auf dem Seewege nach Indien zu gelangen; seine Tat ist auf zahlreichen Postwertzeichen verherrlicht.

Der größte Erfolg in der Entdeckungsgeschichte sollte Christoph Columbus beschieden sein. Sein Plan für die Westfahrt fand wirkliche Unterstützung bei den Franziskanern von Santa Maria de la Rabida. Eine spanische Marke von 1930 hält den Augenblick fest, wie der Obere des Klosters, Juan de Marchena, dem Entdecker und seiner Mannschaft bei der Ausreise von Palos 1492 den Segen spendet. Drei Ziele waren es, die Columbus bei seinen Fahrten verfolgte: die Ausbreitung des christlichen Glaubens, die Eroberung fremder Länder für die spanische Krone und die Gewinnung von Schätzen, um damit die Heiligen Stätten in Palästina für die Kirche zu sichern. Überall, wo er landete, pflanzte er ein Kreuz auf und sprach mit seinen Begleitern ein Dankgebet. Gerade die Kreuzaufrichtung und die kreuzgeschmückten Segel des Führerschiffes „Santa Maria“ waren für die Markenzeichner beliebte Motive. Es

würde zu weit führen, hier auf alle Columbusmarken einzugehen. Auf mehreren Ausgaben sieht man neben dem Entdecker auch Geistliche, meist Franziskaner. In den letzten Lebensjahren trug Columbus nur noch das Kleid des heiligen Franziskus, das zu tragen er als Mitglied des Dritten Ordens berechtigt war; er wollte auch darin beerdigt werden. — Sollte an dieser Stelle nicht auch die spanische Königin Isabella ehrenvoll erwähnt werden? Hat sie doch wesentlichen Anteil an der Entdeckung der Neuen Welt. Daß die Staaten Lateinamerikas in ihr die „Mutter Amerikas“ sehen, wurde 1951 deutlich, als man ihren 500. Geburtstag feierte. Fast ganz Amerika beteiligte sich an dem Jubiläum mit Gedenkmarken.

Das 16. Jahrhundert ruft uns zurück nach Europa. Wiederum ist Spanien der Schauplatz eines Ereignisses von weittragender Bedeutung: Ignatius von Loyola gründet den Jesuitenorden. Vatikanmarken von 1956 halten den Augenblick fest, wie Papst Paul III. (Tridentinum-Ausgabe 1945) die Verfassungsformel für die Gesellschaft Jesu bestätigt. Spanien, Columbien und Paraguay feierten ebenfalls 1956 das Ignatius-Jubiläum mit Sonderpostwertzeichen. Wegen des Einflusses, den der Orden in der Gegenreformation ausübte, hatte der Vatikan schon 1945 zum Gedenken an die 400-Jahrfeier des Konzils von Trient das Bild des heiligen Ignatius gebracht. In dem gleichen Tridentinum-Satz findet sich auch das Bild Kaiser Karls V., der tatkräftig sowohl das Konzil wie auch die Missionsbewegung gefördert hat.

Aus dem Jesuitenorden ist der größte Missionsapostel der Neuzeit hervorgegangen, der heilige Franziskus Xaverius. Er gab dem gesamten Missionswesen eine bahnbrechende Norm hinsichtlich der Anpassung, der Sprachstudien und der Gewinnung einheimischer Helfer und wurde der Apostel Indiens und Japans. Auf dem Wege nach China starb er 1552, nachdem er Zehntausende von Asiaten eigenhändig getauft hatte. Der erste Gedenksatz zu Ehren des Heiligen erschien 1931 in Portugiesisch-Indien aus Anlaß der Franziskus-Xaverius-Ausstellung in Goa. Die Markenbilder zeigen den Missionar, den Heiligen, seinen Namenszug, sein Grab und sein Denkmal. 1946 verausgabte Portugiesisch-Indien eine Markenserie zum Gedenken an die Kulturpioniere Indiens, darunter glänzt auch das Bild des großen Missionars. Macau zeigte 1951 eine ähnliche Darstellung. Postalische Triumphe wurden dem Heiligen 1952 zuteil aus Anlaß seines 400. Todestages. Ganze Sätze widmeten ihm Portugal, Macau, Timor und Portugiesisch-Indien. Spanien, Belgisch-Kongo und Ruanda-Urundi begnügten sich mit der Ausgabe einer Einzelmarke.

Ein anderer Jesuit, der auf den Blättern der Missionsgeschichte als Märtyrer verzeichnet steht, ist der heilige Johannes de Brito. Er wirkte in Indien und hatte schwer gegen die von seinen portugiesischen Landsleuten eingeschleppte Sittenverderbnis zu kämpfen. 1693 fiel er dem Christenhaß eines indischen Fürsten zum Opfer. Markenausgaben von Portugal 1947 (Heiligensprechung) und von Portugiesisch-Indien 1946 bewahren sein Andenken.

Auch Indo-China zeigt 1943 einen großen Missionar aus der Gesellschaft Jesu: Alexander de Rhodes. Er stammte aus Frankreich, missionierte in Tongking, wo er 6000 Heiden dem Christentum zuführen konnte. Als er verfolgt wurde, ging er nach Persien und betätigte sich sowohl seelsorglich wie literarisch. Er starb 1660 zu Ispahan. Die Gedenkmarke enthält neben dem Porträt Bücher, einen Engel und einen Adler. — Bei der Missionsgeschichte Amerikas lernen wir noch weitere Jesuiten kennen. Auch auf europäischen Marken finden sich verschiedene Vertreter des Ordens, die aber mehr als Gelehrte hervorgetreten sind.

Hören wir jetzt, was uns die Philatelie über die Missionierung der Neuen Welt zu sagen hat. Beginnen wir mit Brasilien! Als Cabral 1500 ungewollt das Land entdeckte, waren an Bord acht Franziskaner, geführt von Henrique de Coimbra. Als diese das erste Meßopfer in Brasilien feierten, war das gleichsam die Taufe des Landes. Auf einer Gedenkmarke von 1951 finden wir die Opferszene nach einem Gemälde von Meirelles dargestellt. Die Chronik berichtet, daß die Indianer alle Kulthandlungen der Weißen nachahmten; sie schlugen an die Brust und machten Kniebeugen und Kreuzzeichen. Seit jener Stunde sind die Söhne des heiligen Franz bis auf den heutigen Tag Brasilien treu geblieben. Verschiedene Klöster und Städte, die auf brasilianischen Briefmarken abgebildet sind, weisen auf die franziskanische Tradition hin.

Aus Anlaß der 400-Jahrfeier der Gründung der Stadt Salvador durch den Jesuiten Manuel de Nóbrega verausgabte Brasilien 1949 zwei Gedenkmarken: Bild des Gründers und die Landungsszene. Nóbrega wirkte in Bahia, Pernambuco, São Paulo und starb 1570 in Rio de Janeiro. Auch die Stadt São Paulo feierte 1954 das 400jährige Bestehen. Da fällt nun auf, daß Portugal und die portugiesischen Besitzungen Nóbrega als Gründer mit Sondermarken ehrten, während Brasilien zu dem Jubiläum eine Marke mit dem Bilde des gottseligen José Anchieta herausbrachte. Nóbrega war ein Sohn Portugals. Sein Bild erschien 1954 in Portugal mit der Inschrift: „Manuel de Nóbrega, Gründer der Stadt São Paulo“. Die portugiesischen Besitzungen Angola, Cabo Verde, Guinea, Indien, Macau, Mozambique, Sao Thomé & Principe und Timor brachten Nóbregas Porträt und daneben moderne Hochbauten von São Paulo. — Der Jesuitenmissionar José Anchieta, dessen Seligsprechung eingeleitet ist, stammte aus Teneriffa, kam 1563 nach Südbrasilien, durchstreifte bis zu seinem Tode 1597 die Urwälder und war den Wilden Priester, Lehrer, Arzt und Krankenpfleger. Missionswissenschaftlichen Wert erlangte seine Grammatik der Tupi-Guarani-Sprache. Außer der schon erwähnten Gedenkmarke von 1954 widmete ihm Brasilien 1934 einen Jubiläumssatz von vier Werten aus Anlaß seines 400. Geburtstages, ferner 1941 eine Sondermarke mit seinem Bilde anlässlich der 400-Jahrfeier des Jesuitenordens. — Noch ein dritter Jesuiten- und Brasilienmissionar wurde 1940 durch eine Gedenkmarke geehrt: Antonio Vieira. Er kam als Kind von Portugal nach Brasilien, trat in Bahia der Gesellschaft Jesu bei, wurde mit wichtigen Staatsämtern am portugiesischen Hofe betraut,

lehnte aber die Bischofswürde ab, kehrte 1652 nach Brasilien zurück und wurde der gefeierte Prediger und Indianerapostel, der die Eingeborenen gegen die Übergriffe der Europäer verteidigte, so daß ihm schwerste Demütigungen widerfuhr. Er starb 1697 als Provinzial.

Mit einiger Verspätung gedachte Paraguay des Ignatius-Jubiläums von 1956. Die Bilder des Gedenksatzes zeigen hauptsächlich den Gründer der Gesellschaft Jesu, aber auf einem Wert erkennt man auch den Organisator der einstmals so blühenden Indianer-Reduktionen; es ist Rochus Gonzales. Die Markeninschrift bezeichnet ihn als „Beato“. Er wurde 1576 zu Asuncion geboren. Dank seiner Vertrautheit mit Sprache, Sitten und Bräuchen der Eingeborenen erzielte er seine großen Erfolge mit der Gründung von Reduktionen. 1626 starb er eines gewaltsamen Todes. Schon 1955 hatte Paraguay einen Markensatz von 15 Werten zugunsten des Wiederaufbaus der ehemaligen Jesuitenmission herausgebracht. Mit Wehmut betrachtet man die abgebildeten Ruinen, die erkennen lassen, daß Kirchen und Klöster einstmals stattliche Bauwerke waren, die Indianer unter der Leitung von Jesuitenmissionaren aufgeführt hatten. Mit Trauer denkt man an das unselige Ausweisungsdekret von 1767, wovon 564 Mitglieder des Ordens im „Jesuitenstaat“ betroffen wurden.

Über die Anfänge der Missionierung Boliviens gibt eine Marke von 1951 Auskunft. Die Inschrift lautet: „Pedro de la Gasca gibt dem Hauptmann Alonso de Mendoza den Auftrag zur Gründung der Stadt La Paz.“ Der genannte Geistliche war 1546 mit hohen Vollmachten von Spanien nach Bolivien gekommen, um verschiedene Reformen zugunsten der Eingeborenen durchzuführen. 1549 veranlaßte er die Gründung der Stadt „U. L. Frau vom Frieden“. So entstand La Paz, die spätere Hauptstadt. Pedro de la Gasca starb 1567 als Bischof in Spanien.

Zwei Heilige Südamerikas verdienen in einer Missionsgeschichte Erwähnung: die heilige Rosa von Lima (1586—1617) und die heilige Mariana von Jesus (1618—1645). Die eine wurde als Patronin Amerikas 1937 von Peru durch zwei Marken geehrt, die andere, die „Lilie von Quito“, erhielt von Ecuador zwei größere Gedenksätze, einmal 1946 zu ihrem 300. Todestag, und dann wieder 1951 aus Anlaß ihrer Heiligsprechung.

Peru zeigt auf seinen Marken von 1942 den Dominikaner Caspar Carvajal, der 1542 Orellana bei der Entdeckung des Amazonas begleitete und wichtige Aufzeichnungen hinterließ. Auf dem Markenbild hält er den Indianern ein Kreuzifix entgegen.

Columbien verdanken wir zahlreiche Briefmarken mit christlichen Motiven, darunter auch solche, die einen Missionswissenschaftler interessieren müssen. Die Inschrift einer ganz herrlichen Ausgabe verrät uns, daß 1950 400 Jahre verflossen waren, seitdem die Söhne des heiligen Franz im Lande tätig sind. Die Marke zeigt das Wappen des Franziskanerordens. Auch berühmte Klöster auf verschiedenen Emissionen bestätigen das Wirken der Minderbrüder. Erst 1958 erschien wieder ein dreiwertiger Satz, der das Bild des Franziskaners Rafael Alaman-

za zeigt, der sich als Apostel der Liebe im Dienste der Menschheit ausgezeichnet hat. Er starb 1927. — Mehrfach begegnet uns der Dominikaner-Erzbischof Cristobal de Torres, der 1653 die Hochschule „U. L. Frau vom Rosenkranz“ in Bogota gründete. Ihm und seiner Gründung galt eine größere Ausgabe von 1954. — Eine Ausgabe von 1955 mit dem Bilde des heiligen Petrus Claver ist nicht nur eine Huldigung für den Heiligen selbst, sondern ehrt auch wieder den gesamten Jesuitenorden, dem er angehörte. Er kam 1610 nach Columbien und wirkte 40 Jahre hindurch unter heroischen Opfern im Dienste der Negerklaven. Als Patron der Negermissionen lebt er fort. — Eine Marke von 1938 zeigt die spanischen Eroberer bei der Feier der heiligen Messe und erinnert an die Gründung der Hauptstadt Bogota 1538.

Wenn wir uns jetzt nach Zentralamerika wenden, begegnen wir an erster Stelle einem großen und edlen Menschenfreunde, der reich mit philatelistischen Ovationen bedacht worden ist, dem Dominikaner Bartolomeo de las Casas, der 1502 nach Cuba kam, 1543 Bischof von Chiapas in Mexiko wurde und 1566 in Spanien starb. Immer stand er auf der Seite der Eingeborenen, wenn es darum ging, deren Rechte und Pflichten festzulegen. Bei König und Papst erwirkte er günstige Dekrete zu ihrem Schutz. Zu seinem Gedenken wurden Marken ausgegeben von der Dominikanischen Republik 1893, von Mexiko 1933, von Nicaragua 1937, von Cuba 1942, von Guatemala 1949, von Columbien 1951, von Spanien 1946.

Die mexikanischen Briefmarken zeigen uns verschiedene Glaubensboten, deren Namen in den Missionsannalen einen guten Klang haben. Da sehen wir auf einer Ausgabe von 1940 den heiligmäßigen Bischof Vasco de Quiroga, der 1530 von Kaiser Karl V. nach Michoacan gesandt wurde, um das Vertrauen der Eingeborenen zu gewinnen, die wegen der Grausamkeiten der Konquistadoren in die Berge geflohen waren. Mit Weisheit und Geduld erledigte er seine Aufgabe, so daß die Indianer ihn „Vater Vasco“ nannten. Er starb 1565 als Bischof von Michoacan. — Zum Gedenken an die 400-Jahrfeier der ersten Druckerei Mexikos, überhaupt der ersten in Amerika, verausgabte die Post 1939 einen Markensatz, der Bilder über Presseerzeugnisse aus dem Jahre 1539 bringt. Auch der Gründer der Druckerei ist dargestellt, der Franziskaner Juan Zumarraga. Er war Missionar und Menschenfreund, Forscher und Gelehrter. Als erster Erzbischof von Mexiko starb er 1546. — Ein anderer Franziskaner ist auf einer Flugpostmarke von 1946 abgebildet, der gottselige Pater Antonio Margil. Wegen seines apostolischen Eifers übertrug man ihm die Leitung der Missionskollegien. Er starb 1726 im Rufe der Heiligkeit zu Mexiko und wird der Apostel von Texas genannt.

In Costa Rica erschien 1950 ein Markenbild, das aus Anlaß der Jahrhundertfeier der Geburt eines Bischofs ausgegeben wurde. Dieser Bischof interessiert uns ganz besonders, nicht etwa deshalb, weil er ein Deutscher war, sondern weil die Schreinerwerkstatt seiner Eltern bei der Gründung des Kolpingvereins eine Rolle spielte, sie war sozusagen die

Wiege des Vereins, denn hier trafen sich 1844 unter der Führung des frommen Lehrers Breuer die ersten Mitglieder. Der Name des Bischofs ist Bernhard Thiel, geboren 1850 zu Elberfeld. Die theologischen Studien konnte er wegen des Kulturkampfes nicht fortsetzen, deshalb ging er nach Paris und wurde dort im Lazaristenorden zum Priester geweiht. Thiel kam nach der Weihe nach Südamerika, dozierte in Quito Theologie und siedelte nach Costa Rica über, wo er 1880 Bischof von San José wurde. Sein Hauptaugenmerk galt der Heranbildung eines geistig und seelisch geschulten Klerus. Er unternahm auch Forschungsreisen und sammelte Material für ein ethnologisches und naturwissenschaftliches Museum. Hochgeehrt starb er 1901 in San José. Ein Denkmal wurde ihm 1923 errichtet.

Unter den Marken-Emissionen der Vereinigten Staaten von Nordamerika finden wir vier Postwertzeichen, die für unsere philatelistische Missionskunde von Bedeutung sind. Wir betrachten zuerst die Ausgabe von 1940 zur 400-Jahrfeier der Entdeckung Kaliforniens. Da steht neben einem berittenen Offizier ein betender Franziskaner, Marco de Nizza, geboren in Nizza. Er kam 1531 nach Peru, dann nach Mexiko, wo er Provinzial wurde. Als er 1539 an einer Forschungsexpedition in die Gegend von Kalifornien teilnahm, bewies er den Eingeborenen gegenüber solche Klugheit und so feinen Takt, daß der Vizekönig an den spanischen Hof berichtete: „Ein Minderbruder, demütig, arm und barfüßig, erreichte bei den Indianern alles, was unsere mächtigen Truppen mit Waffengewalt nicht erreichen konnten.“ Der Missionar starb in der Stadt Mexiko. — Aus Anlaß einer Ausstellung in Omaha erschien 1898 ein Markenbild, das einen predigenden Missionar darstellt, und dessen Inschrift heißt „Marquette am Mississippi“. Der Jesuitenpater Jacques Marquette stammte aus Laon in Frankreich und wirkte unter den Huronen in Kanada. 1673 beteiligte er sich an einer Expedition zur Erforschung des Mississippi und predigte hier als erster den Wilden das Evangelium. Er starb 1675 am Michigansee. — Ein Franziskaner, der dem Zweig der Rekollekten in Frankreich angehörte, begegnet uns auf einer USA-Marke 1951, die zur 250-Jahrfeier der Gründung der Stadt Detroit ausgegeben wurde. Es ist Nicholas de l'Halle, der 1701 Cadillac auf einer Forschungsreise begleitete. Am Tag der heiligen Anna feierte er an der Gründungsstelle von Detroit das heilige Meßopfer und legte den Grundstein für die heute noch bestehende Pfarrkirche Sankt Anna. Bei den Ottawa-Indianern erlitt er 1706 den Martertod. — Bei Gelegenheit der Panama-Pazifik-Ausstellung zu San Francisco 1913 wurde eine Marke ausgegeben, die eine Szene wiedergibt: „Die Entdeckung der Bucht San Francisco“. Diese Szene spielte sich 1769 ab, als unter Portola erstmalig die berühmte Bucht erreicht wurde. Auf einem Hügel steht die Entdeckergruppe und späht bewundernd in die Ferne. Ein Kreuz wird aufgepflanzt, und bei dem Kreuze erkennt man an den Kutten zwei Minderbrüder. Leider steht nicht fest, ob einer der beiden

Franziskaner der große Missionar Junipero Serra ist, der bekanntlich Kaliforniens Hauptstadt San Francisco gründete.

Verlassen wir jetzt Amerika und werfen einen Blick auf den Schwarzen Erdteil. Es ist nicht viel, was die Briefmarke hinsichtlich der Missionsgeschichte Afrikas bietet. Auf zwei Marken schaut uns das ehrfurchterweckende bärtige Antlitz des Begründers der Gesellschaft der Weißen Väter entgegen, des Kardinals Charles Lavigerie. Die eine Ausgabe von 1939 zum Gedenken an die Pioniere der Sahara kommt aus Algier, die andere von 1951 zur Erinnerung an den Kampf gegen die Sklaverei aus Belgisch-Kongo. Von 1867 bis zu seinem Tode 1892 wirkte Lavigerie als Erzbischof von Algier unermüdlich an der Christianisierung der afrikanischen Völker, und schöne Erfolge waren ihm beschieden. Auch den Kampf gegen die Sklaverei führte er mit unerbittlicher Schärfe. 1882 wurde er Kardinal. Neben der Gesellschaft der Weißen Väter gründete er die Genossenschaft der Missionsschwestern von Unserer Lieben Frau. Beide Gründungen wirken sich bis in die Gegenwart segensreich aus.

Unser philatelistisches Missionsalbum zeigt zwei Afrika-Missionare aus der Kongregation der Väter vom Heiligen Geist: 1. Bischof Prosper Augouard. Die entsprechende Gedenkmarke erschien 1952 in Französisch-Äquatorial-Afrika zum 100. Geburtstag des Bischofs. Neben dem Porträt sieht man die von ihm erbaute Kathedrale von Brazzaville. Augouard war erst Soldat in einem Zuavenregiment, wurde Priester und kam 1879 nach Afrika, wirkte in Gabun, dann in Französisch-Kongo, wo er viele Bekehrungen erzielte. Auch als Bischof setzte er rastlos seine Missionstätigkeit fort. Seinem französischen Vaterlande leistete er wichtige Dienste in der Kolonialpolitik, daher auch die vielen Orden auf seiner Brust. Er starb 1921 in Paris. — 2. José Maria Antunes. Die Gedenkmarke aus Anlaß des 100. Geburtstages des Missionars erschien 1956 in Angola. Antunes war groß als Missionar, Organisator und Patriot und wirkte mit diplomatischem Geschick manche Hilfe für sein Missionsfeld. Nach der Weihe 1879 wurde er Lehrer im Heilig-Geist-Kolleg zu Braga. 1881 verließ er seine Heimat Portugal und ging nach Angola, wo er Missionen gründete, die sich bis an die Grenzen von Zambezia erstreckten. Als er 1904 Provinzial wurde und nach Portugal zurückkehren mußte, leistete er wirksame Vorspanndienste für ein Gesetz, das den Missionen eine bessere Zukunft sicherte. Der Name des Paters bleibt unauslöschlich mit der Missionsgeschichte Angolas verbunden. — Der Name des Kapuzinermisionars und späteren Kardinals Massaia ist mit der Mission in Abessinien aufs engste verwachsen. Sein Bild mit einer Karte seines früheren Wirkungskreises erschien 1952 auf einer italienischen Marke. Ihm gelang es 1852, als Kaufmann verkleidet, bis zum Süden Abessiniens vorzudringen und dort eine Mission zu gründen. Da er in der Heilkunde bewandert war, gewann er großen Einfluß auf das Volk, doch Glaubensfeinde wußten den Negus dazu zu bewegen, ihn auszuweisen. So kehrte er 1879 nach Rom zurück und schrieb ein ethnologisch wertvolles Werk in 12 Bänden über Land und Leute Äthiopiens.

Für seine Verdienste wurde er 1884 zum Kardinal erhoben. Er starb im Alter von 80 Jahren. — Einen modernen Wüstenheiligen sehen wir auf Markenbildern von Algier 1950 und von Frankreich 1959: Charles de Foucauld. Nach einem abenteuerreichen Leben empfing er 1901 im Trappistenorden die Priesterweihe und verbrachte nun die folgenden Jahre als Einsiedler unter den Wüstensöhnen Afrikas, zunächst in Algier, dann im Hoggargebirge, bis er 1916 bei Gelegenheit eines Aufstandes unter den Tuaregs einer Kugel zum Opfer fiel. Bekehrungen hatte er nicht zu verzeichnen, aber die Mohammedaner schätzten ihn und seinen Glauben. Sein Missionsideal, durch Gebet, Arbeit, Nächstenliebe, Gastfreundschaft und äußerste Anspruchslosigkeit auf die Umwelt einzuwirken, lebt fort in den Kleinen Brüdern und Schwestern Jesu. — Zwei ergreifende Markenmotive verdanken wir 1955 Spanisch-Guinea aus Anlaß der Errichtung der Apostolischen Präfektur vor hundert Jahren. Sie werfen ein günstiges Licht auf das Wirken der Glaubensboten. Einmal sehen wir einen Negerpriester bei der heiligen Messe (daß er den Manipel verkehrt trägt, scheint doch mehr für eine künstlerische Freiheit zu sprechen als für ein Versehen), das andere Mal wird die Spendung einer Taufe illustriert. Ein weiterer Wohlfahrtssatz, diesmal für die Eingeborenen-Hilfe, erschien in Spanisch-Guinea 1958; es werden gezeigt: ein predigender Missionar und ein Kreuzifix, das ein Werk einheimischer Volkskunst ist.

Unsere philatelistisch betrachtete Missionsgeschichte hat vom Fernen Osten her kaum etwas zu erwarten, abgesehen von den portugiesischen Besitzungen Goa und Macau, die wir zum Teil schon kennenlernten. Indochina gedachte 1943 des französischen Missionars Pigneau de Béhaine, der 1770 Bischof von Adran wurde und später apostolischer Vikar von Kotschinchina. Man rühmt nicht nur seine Verdienste in der Heidenbekehrung, sondern auch sein diplomatisches Geschick; so bewirkte er 1787 das Bündnis Kotschinchinas mit Frankreich. Er starb 1799 in Saigon. — Portugiesisch-Indien bedachte den einheimischen Missionar José Vaz mit drei Gedächtnisausgaben. Er wurde 1651 zu Sancoale in Ostindien geboren, empfing 1676 die Priesterweihe, wirkte mit ganzer Hingabe in Indien und trat der vom heiligen Philipp Neri gegründeten Kongregation der Oratorianer bei. Sein Seeleneifer trieb ihn dann nach Ceylon, wo er aber angefeindet und auch eine Zeitlang gefangengehalten wurde. Durch die Herausgabe von Wörterbüchern trat er sprachwissenschaftlich hervor. Er starb 1711. Der Seligsprechungsprozeß ist eingeleitet. Die Gedenkmarken, zum Teil größere Sätze, erschienen 1948, 1952 und 1955.

Auf den Philippinen sind wiederholt schöne Markenmotive zur Verherrlichung der Eucharistie, des Heiligsten Herzens Jesu und der Gottesmutter erschienen, die Missionsgeschichte jedoch ist spärlich behandelt. Wir sehen lediglich auf zwei Ausgaben von 1935 und 1954 die Landung des ersten Missionars mit dem Entdecker Magalhaes (spanisch Magellan) dargestellt. Zum Glück ist der Name des Priesters, der am Oster-

fest 1521 am Gestade der Philippinen die heilige Messe feierte, bekannt; es ist der Augustinermönch Pedro Valderrama. Er gehörte zu den sieben Missionaren, die den Seefahrer auf der 1520 begonnenen Weltreise begleiteten. Auf der Ausgabe von 1935 ist die Landungsszene anschaulich wiedergegeben: der Geistliche erhebt die Hände und segnet das Inselreich, während Magalhaes zum Dankgebet niederkniet.

Einige Inseln im Großen Ozean müssen noch beachtet werden, z. B. Molokai in der Hawaii-Gruppe. Hier wirkte der gottselige Damian de Veuster 15 Jahre als Aussätzigenapostel, bis er selbst vom Aussatz befallen wurde und 1889 daran starb. Unter triumphalen Ehrungen wurde der Leichnam 1936 in die belgische Heimat übergeführt. Auf der Gedächtnisausgabe Belgiens von 1946 sieht man das Bild des Paters, sein Denkmal und die Aussätzigenstation auf Molokai. Auch Brasilien ehrte 1952 und 1953 P. Damian mit seinem Bilde auf obligatorischen Zuschlagsmarken. — Chile schenkte 1940 aus Anlaß der 50-Jahrfeier der Besitzergreifung der Osterinsel dem Missionar Hermann Eugen Eyraud eine Gedenkmärke mit dessen Bild. Der Genannte kam in jugendlichem Alter aus Frankreich nach Chile, schloß sich hier der Genossenschaft der Brüder vom Heiligsten Herzen Jesu an und meldete sich für die Mission. Als er nach Tahiti gesandt wurde, erfuhr er dort von den traurigen Zuständen auf der Osterinsel. Er ging hin und begann unter maßlosen Schwierigkeiten sein Missionswerk. Als er 1869 starb, waren 1000 Inselbewohner bekehrt. — In Neukaledonien erschien 1953 eine Gedenkmärke zu Ehren des Bischofs Wilhelm Douarre. Dieser war in Frankreich aus der Kongregation der Maristenpatres hervorgegangen, kam 1843 nach Neukaledonien und gründete auf der Insel Ballade eine Mission, die aber zweimal von den verhetzten Eingeborenen zerstört wurde. Als er zum drittenmal zu seinen „geliebten Kannibalen“ zurückkehrte, war ihm ein voller Erfolg beschieden, doch seine Gesundheit war zerrüttet; Tausende kamen, den sterbenden Bischof zu sehen. Er verschied 1853, erst 43 Jahre alt. — Ein anderer Maristenmissionar, ebenfalls ein Franzose, wurde 1954 als Martyrer heiliggesprochen: Aloysius Chanel. Er gründete 1836 auf den Inseln Wallis und Futuna, einem Nachbargebiet von Neukaledonien, eine Mission, aber 1841 fiel er unter Mörderhand. Die Inseln Wallis und Futuna verfügen seit 1920 über ein eigenes, vom Weltpostverein anerkanntes Postregal, so daß die Gedächtnismärke mit dem Bilde des Martyrers aus Anlaß der Heiligspredung 1955 hier erscheinen konnte.

Wie in den Handbüchern der Missionsgeschichte das Heldentum der Ordensschwestern auf den Missionsfeldern meist nur nebensächlich berührt wird, so auch in der Philatelie. Gerade diesen Engeln der Liebe, die an Krankenbetten, in Kindergärten, Schulen und Altersheimen unersetzliche Pionierarbeit im Dienste der Glaubensverbreitung leisten, müßten viel mehr postalische Denkmäler gesetzt werden, als es bisher geschehen ist. In Niederländisch-Indien wurde 1938 ein Markensatz von fünf Werten ausgegeben, auf denen eine holländische Missionsschwester

bei der Behandlung kranker Kinder zu sehen ist. Belgisch-Kongo zeigt 1930 Schwestern bei der Pflege eines Negerkindes und bei der Betreuung von Negermädchen. Die Saar gedachte auf der Wohlfahrtsausgabe von 1951 einer Vinzentinerin beim Krankendienst. Die zahlreichen Genossenschaften der Franziskanerinnen, die auf allen Missionsfeldern zu finden sind, werden auf einer Schweizer Portofreiheitsmarke von 1935 durch eine Ingenbohler Schwester vertreten. Auf einer Togo-Marke von 1942 erkennt man bei spielenden Kindern eine Nonne im Tropenhelm.

Einige Gründerinnen von Schwesterngemeinschaften sind ebenfalls postalisch vertreten: Heilige Klara von Assisi (Vatikan und Italien 1953), heilige Angela Merici (Vatikan 1945), heilige Maria Michaela (Spanien 1952), Mutter Maria Raffols (Spanien 1940), Mutter Maria Aikenhead (Irland 1958).

Auch einige Heilige, die zum Zwecke der Glaubensverbreitung Gesellschaften gegründet haben, verdienen Erwähnung: Don Bosco, Begründer der Salesianer (Vatikan 1936 und 1957, Bolivien 1948), Antonius Claret, Begründer der Claretiner (Spanien 1951), Jean Baptiste de la Salle, Begründer der Christlichen Schulbrüder (Frankreich 1951, Brasilien 1951, Monaco 1954, Nicaragua 1958); die Ausgabe von Nicaragua umfaßt 15 Werte, darunter Porträts von Schulbrüdern. In Ecuador erschien 1954 eine umfangreiche Ausgabe zum Gedenken an den gottseligen Bruder Hermann Michael Cordero, einen bewährten Pädagogen, der aus der Genossenschaft der Christlichen Schulbrüder hervorgegangen ist. — Unabhängig von Jean Baptiste de la Salle gründete Edmund Ignatius Rice 1802 in Irland die Genossenschaft der „Christian Brothers“, die gleichfalls über viele Weltteile verbreitet ist. Das Bild des Gründers erschien 1944 auf einer irischen Marke.

Naturgemäß sind an der Entwicklung der Missionen auch die Päpste wesentlich beteiligt. Manchen hat man den Ehrentitel „Missionspapst“ beigelegt. Es würde den Rahmen dieser Abhandlung überschreiten, wenn man auf die Erlasse und Sendschreiben verschiedener Statthalter Christi oder auf ihre Hilfsaktionen im Interesse der Glaubensverbreitung näher eingehen wollte. Bis zum Juli 1959 lagen die Bilder von 28 Päpsten auf Briefmarken vor.

Eine lückenlose Missionsgeschichte läßt sich mit Hilfe der Philatelie natürlich nicht erbringen und wird auch von niemand erwartet. Was hier niedergeschrieben wurde, sollte lediglich dazu dienen, das Interesse weiter Kreise, auch der Nichtsammler, auf die Briefmarkenkunde zu lenken. Ungeahnte Möglichkeiten stehen offen, Geist und Fähigkeiten für eine sinnvolle Gestaltung der Freizeit spielen zu lassen.

Die Erinnerung an die Interposta (internationale Postwertzeichen-Ausstellung) in Hamburg in der letzten Maiwoche dürfte noch lebendig sein. Viele Monate vor der Ausstellung hatte die Presse die Werbetrommel gerührt, und dabei las man immer wieder den Hinweis, daß auch die Sammlung „Christliche Motive“ von Kardinal Spellman gezeigt würde. Der Schreiber dieser Zeilen hat die

Interposta besucht. Vier gewaltige Hallen bargen postalische Kostbarkeiten aus aller Welt. Die Regale, aneinandergereiht, hätten die Länge von  $3\frac{1}{2}$  km (dreieinhalb Kilometer) ergeben. Abgesehen von wenigen Motivsammlungen waren sie gefüllt mit Raritätensammlungen. Seltenheiten und immer wieder Seltenheiten! Sammlungen der altdeutschen Staaten, Seltenheiten aus Spanien, Türkei, Mexiko, Korea, Japan, Uruguay, Mozambique, Äthiopien — über drei Kilometer lang! Und die Spellman-Sammlung? Hier stauten sich die Besucher. Man mußte eine halbe Stunde Schlange stehen, bis man endlich einen Blick auf die 42 Blätter werfen konnte. 42 Blätter in drei Reihen untereinander geordnet — zweieinhalb Meter lang! Ehrfürchtig standen die Beschauer vor den künstlerisch aufgemachten Seiten und betrachteten die Madonna von Fatima, die Skapuliermadonna von Malta, die Gnadenbilder von Saragossa und Chèvremont, die Patronin Ungarns, die heilige Elisabeth von Thüringen, den heiligen Christophorus. — Man hätte noch lange stehen und alles in sich aufnehmen mögen, aber die Aufseher drängten zum Weitergehen, andere wollten die Sammlung auch sehen. Die Besucher erklärten offen, daß diese zwei Meter Ausstellungsfläche das Glanzstück der Interposta waren. Und die Spellman-Sammlung enthielt keine Seltenheiten, sondern christliche Motive aus den letzten Jahrzehnten.

Mancher Leser der Missionsgeschichte wird die Frage stellen: Wie kommt man an die Marken und an die Deutungen der Bilder? Antwort: Durch den Weltbund Sankt Gabriel. Seit 1953 sind die Vereine aller Länder, die dem christlichen Motiv ihre Aufmerksamkeit schenken, im Weltbund erfaßt; 15 Zeitschriften in acht Sprachen geben Auskunft über Neuerscheinungen, Ausstellungen, Literatur, Tauschmöglichkeiten, Veranstaltungen; sie weisen hin auf Jubiläen, bieten Vorschläge für Markenentwürfe und üben Kritik an Briefmarken. Das deutsche Gildenblatt erscheint bereits im 18. Jahrgang. Die internationale philatelistische Akademie Sankt Gabriel, deren Ehrenpräsident und Mitbegründer Kardinal Spellman ist, hat die Aufgabe, das Markenbild zu erforschen und die Ergebnisse den Gildenblättern zur Verfügung zu stellen. Gegenwärtig zählt die Akademie 34 Mitglieder in aller Welt.

Wie kann das Interesse für das christliche Markenmotiv und gleichzeitig für das Missionswerk der Kirche geweckt werden? Durch Ausstellungen. Die deutsche Sammlergilde allein verfügt über hinreichende Objekte, große Säle damit zu füllen. Auch kleine Räume genügen der Öffentlichkeit, insbesondere die Jugend, auf methodisches Sammeln aufmerksam zu machen. Die Pressestelle „Sankt Gabriel“ in Essen-Werden (Schuirweg 14) erteilt gegen Rückporto jede Auskunft.

## FREI LUIS DE ANDRADA UND DIE SOLORMISSION \*

von Benno M. Biermann

Die Haupttätigkeit Andradas bezog sich auf Larantuka, wo er die Pfarrkirche *Na. Sa dos Remedios* zu verwalten hatte. Von dort aus fiel sein Blick auf das Meer, auf die gegenüberliegende Insel Adonara und die etwas ferner gelegene Insel Solor mit der von den Holländern besetzten Festung. Auf dem Meere segelten die Schiffe der Portugiesen, und die der feindlichen Holländer und der Eingeborenen, über deren Absichten man nicht klar sein konnte. Andrada war vor seinem Eintritt in den Orden wohl Seemann und Soldat gewesen, so daß er wußte, was er unter Umständen zu tun hatte, um die Mission mit ihren Christen gegen die Feinde zu schützen. So sehen wir ihn in den *Zeugnissen* des Kapitäns Francisco *Fernández* insbesondere als den tüchtigen Verteidiger seiner bedrohten Herde.

*Francisco Fernández* ist bereits öfter erwähnt worden. Geboren in Larantuka, war er anfangs der neunziger Jahre des 16. Jahrhunderts als Kapitän in den Dienst der Portugiesen getreten und hatte die Schutztruppe der Eingeborenen befehligt, die immer dort eingesetzt wurde, wo den Christen von den Mohammedanern Gefahr drohte<sup>34</sup>. Aus der Verbannung von Malaka zurückgekehrt, scheint ihm zunächst der Kamm geschwollen zu sein<sup>35</sup>. Aber er beugte sich und gelangte mit den Jahren zu immer größerem Ansehen. Rangel singt in seinem *Memoriale* an den König (1633) das Lob Franciscos, der damals mehr als 80 oder 90 Jahre alt war. Rangel schlug dem König vor, ihn auf Lebenszeit zum Kapitän zu machen<sup>36</sup>. Als Überneunzigjähriger hatte er die Führung der Truppe gegen den *Vaihale* auf Timor, der unter dem Druck des kriegerischen Königs Tolo von Makassar den Islam angenommen hatte und ihn auf Timor zu verbreiten suchte. Der *Vaihale* wurde besiegt und mußte seinen Fez abliefern. Daraufhin nahmen viele Könige von Timor den christlichen Glauben an<sup>37</sup>. — Nach einem Bericht von 1665 habe Francisco

\* s. ZMR 43, 1959, 176—187.

<sup>34</sup> In den *Serviços* von 1643 (Anm. 13 u. 14) heißt es, daß er damals 50 Jahre das Amt innehatte. Aus dieser Truppe gingen später die aus Larantuqueiros gebildeten Hilfstruppen der Katholiken gegen die Holländer hervor; vgl. BOXER: *The Topasses*.

<sup>35</sup> *Hist.* IV, p. 378: *servia-lhe o poder, e mando, .. para ser vicioso sem redea e viver sem remenda . . .*

<sup>36</sup> *Doc. Insulindia* I, p. 344.

<sup>37</sup> *Jac. da Encarnação*, l. c., p. 423; *Hist.* VI, p. 291 u. 302. Es wird dort von

noch im Alter von 130 Jahren ein Kind gezeugt und einen wilden Wasserbüffel bezwungen<sup>38</sup>. Sein Ruf stieg also ins Legendäre. Von diesem Mann stammen die beiden Zeugnisse über Andrada, die im folgenden übersetzt wiedergegeben werden sollen.

Das erste Zeugnis des Francisco Fernândes handelt von der Zurückweisung des holländischen Angriffs auf Larantuka am 16. 5. 1620. Dieser mißglückte Angriff wird von den Holländern nicht verschwiegen. Rouffaer schreibt darüber: „Im Vorjahr kann Raemburch (der Kommandant der Festung von Solor) bereits einen Anfall Lobatos auf seine wiedereingerichtete Festung abweisen; aber im Mai 1620 macht er selber einen verwegenen Angriff auf Larantuka, der ebenfalls mißglückt... Wunder über Wunder wird dieser portugiesische Sieg in der dominikanischen Chronik nicht vermerkt, wohl aber das Martyrium eines savoyischen Paters auf Lamakera 1618 und eines anderen in Lamalerap („Lamalarra“) auf Lomblen am 18. 1. 1621“<sup>39</sup>.

*Das erste Zeugnis vom 3. 1. 1622 lautet:*

[147r] *Ich, Francisco Fernândes, Kapitän von Larantuka, dem derzeitigen Hauptort dieser Christenheit und der Solorinseln — da die Festung in der Gewalt der Holländer ist —, gebe Zeugnis, daß es die Wahrheit ist, daß am 16. Mai des Jahres 1621 vier große holländische Schiffe (nave) und drei andere Fahrzeuge (vascelli) mit zahlreicher Besatzung und Artillerie und 17 anderen Booten (barcos), die mit feindlichen Mohammedanern besetzt waren, gemischt mit vielen Holländern, die auf Solor wohnen, insgesamt eine große Menge Leute, zu diesem*

Lucas a S. Catharina gesagt, Fernândes sei damals 130 Jahre alt gewesen. Das ist Übertreibung; aber er mochte 1641 zwischen 90 und 100 Jahre zählen.

<sup>38</sup> BOXER: *Fidalgos*, 178. — 181 sagt B., daß Fernândes um das Jahr 1653 starb. Er beruft sich auf die *Breve Relação* des ANTONIO DA ENCARNACÃO, Lisboa 1665 (BM V, p. 161), deren einziges bekanntes Exemplar im Besitz von Prof. BOXER als Vorlage zu einer Neuausgabe in der *Doc. Insulindia* dienen soll.

<sup>39</sup> ROUFFAER (s. Anm. 11), p. 215. Er verweist auf THIELE in *Bijdr. Kon. Inst.* 5. 2. 1887, p. 238 und auf IJZERMAN in *Cornelis Buysero*, 1923, p. 228 s. — THIELE schreibt an der angegebenen Stelle: „Drei Kompanien von 62 Mann, von einigen Solorezen begleitet, landeten in der Nähe des Platzes, aber zu wenig mit dem Terrain bekannt, ließen sie sich in eine Enge locken und wurden von den Portugiesen überfallen. Dabei entstand eine Panik und ergriffen die Holländer übereilt die Flucht, vom Feinde verfolgt. Bevor sie die Schiffe erreicht hatten, waren viele getötet oder verwundet“. Für diese Schilderung bietet das Zeugnis Fernândes' jedenfalls eine wesentliche Ergänzung. — Über das Martyrium der Patres Augustinho da Magdalena (1618) und João Bautista da Fortalêza mit Simão da Madre de Deus (1621) vgl. BIERMANN, 31. — Bei der Übersetzung gestatte ich mir, die allzulangen Sätze zu teilen und ermüdende Floskeln, wie das ständig wiederholte: „der genannte Generalvikar“ ohne Beeinträchtigung des Sinnes fortzulassen.

Hafen Larantuka kamen, der nahe bei der Festung liegt. Sie wollten hier diesen Ort Larantuka besetzen und alle seine Bewohner niedermachen, alle eingeborenen Christen dieser Inseln unterwerfen, die Untertanen S. Majestät [des Königs von Portugal] sind, um den von ihnen sehr begehrten Handel mit Sandelholz, Wachs und Schildpatt zu vernichten und an sich zu reißen, den die Portugiesen und die Christen auf diesen Inseln betreiben und der, einschließlich der Zölle für S. Majestät und Ihre Stadt Makao, einen großen Wert hat<sup>40</sup>. Sie fuhren in den Hafen ein und beschossen zwei Stunden lang die Wohnungen mit solcher Wut und solchem Lärm, daß der ganze Ort verlassen wurde und die Holländer in Sicherheit an Land gehen konnten. In Ordnung marschierten sie vor und bemächtigten sich des Ortes, ohne Widerstand zu finden. Es waren ihrer über 500 Mann ohne die Mohammedaner, die sie begleiteten. So waren sie bald Herren der Lage und drangen in die Häuser der Verheirateten ein, die mit ihren Frauen und Kindern in die Wälder geflüchtet waren. Sie hatten ja keine Mittel, sich zu verteidigen, und waren ihrer wenige. Bei dieser gefährlichen Gelegenheit fügte es Gott, daß Generalvikar und Prälat von Larantuka und den anderen Christengemeinden der Solorinseln der hochwürdige P. Frei Luis de Andrada war, ein Religiöse des Ordens des heiligen Dominikus, der als Haupt und Prälat die Aufgabe der Verteidigung des Landes und der Christen übernahm, mit großer Mühe und Gefahr, da er nicht genügend Leute noch Mittel hatte, um einer [147 v] so großen Macht zu widerstehen. Trotzdem nahm er mit großem Mut im Eifer für seine Schafe und Untergebenen dreißig Soldaten, die in seinem Dienst und Solde standen, mit einigen anderen Eingeborenen, versorgte alle mit Pulver und Munition und legte einen Hinterhalt an einem Orte, wo die Feinde nach seiner Annahme landen würden, um ihnen auf dem Wege ein Hindernis entgegenzusetzen oder sie wenigstens in Verwirrung zu bringen, ungeachtet der großen Gefahr wegen der Kanonenschüsse, die sie abfeuerten. Aber da sie an einer anderen Stelle vorgingen, waren sie mit Leichtigkeit Herren des Ortes. Da nun Frei Luis d'Andrada sah, daß die Sache verloren war und kein Ausweg mehr bestand, zog er mit den wenigen Soldaten, die ihm zur Verfügung standen, in einen an die Wohnungen angrenzenden Wald, um zu sehen, wie die Dinge ausgingen. Die Holländer aber, nicht zufrieden mit dem Besitz des Ortes und dem, was sie dort vorfanden, wollten den mit so geringer Mühe errungenen Sieg ausnutzen und wandten sich zu einem dem unseren benachbarten Hügel, der von christlichen Indern bewohnt war, um unsere dort verborgenen

<sup>40</sup> Der Handel mit dem in Ostasien viel begehrten, duftenden Sandelholz hatte schon früher die Chinesen und dann die Portugiesen und Holländer nach Timor gelockt. Auch die Mission lebte vielfach von den Zöllen, die auf Solor erhoben wurden. Über diesen Handel vgl. H. FIEDLER: *Die Insel Timor*. Friedrichsseggen 1929, 22; *Hist.* VI, p. 277 s. und HELIO A. ESTEVES FELGAS: *Timor Português*. Lisboa 1956, 454—457.

Leute zu fassen und zu zwingen, ihnen die anderen auszuliefern. Als aber Frei Luis d'Andrada die Absicht der Holländer erkannte — er stand auf Wache, indem er sich in einem Gebüsch nahe der Straße verborgen hielt — da er also die Absicht der Holländer erkannte und die Gelegenheit ihm günstig schien, trat er plötzlich zum tapferen Angriff aus dem Wald heraus. Die erste Musketen- und Arkebusen-Salve hatte solche Wirkung, daß plötzlich viele Holländer tot zusammenbrachen, darunter einige hervorragende, auch der Hauptmann der Vorhut, der gerade den Tambur schlagen ließ, den er bei sich hatte und allen [den Schlachtruf] Santiago zurief. So groß war der Schrecken der Feinde, daß sie, ohne auch nur einen Gewehrschuß abzugeben, sofort den Rücken wandten, da sie glaubten, daß es viel mehr Leute waren, die ihnen entgegen kamen. So gerieten sie in Verwirrung und jeder [148r] floh, wie er konnte. Frei Luis de Andrade folgte ihnen mit seinen wenigen Leuten und mit einigen anderen, die im Anblick des Sieges aus den Wäldern kamen, wo sie sich verborgen hatten. Er trieb sie bis zur Küste, sie aber warfen ihre Waffen auf den Weg, um ihr Leben zu retten. Er ließ sie sich einschiffen mit dem Wasser an der Kehle in ihren kleinen Schiffen, d. h. kleinen Booten, viele schwimmend, wobei noch einige ertranken. Groß war die Verwirrung und das Geschrei bei dieser Not. Andere kamen von den Straßen ab und stürzten, während unsere Musketiere unaufhörlich feuerten, um sie zu vernichten. Die Zahl der Toten war so groß, daß sie auf 147 Holländer kam, die tot auf der Straße oder an der Küste liegenblieben, (ohne die Mohammedaner, von denen auch noch einige starben,) und ohne die vielen Verwundeten, von denen nachher, wie man hörte, noch viele in der Festung starben. Sie verloren drei von ihren Booten oder Nachen, zwei Fahnen, einen Tambur, 232 Gewehre und viele Schwerter, die Frei Luis d'Andrade alle sammeln ließ. Mit diesem Verlust, der für die Holländer schwer war — es starben ihnen viele Leute und der größere Teil der Hauptleute und Offiziere —, zogen sie sich in ihre Festung zurück, deren Kapitän auch unter den Gefallenen war<sup>41</sup>, und von dort fuhren sie nach drei Tagen nach Jacatara. Von den Unseren war kein einziger verwundet oder tot, außer einem kranken Sklaven, den sie in einem Zimmer fanden und, da er nicht fliehen konnte, niedermachten. Es war einer der größten Siege, den Gott in diesen Gegenden gewährt hat, denn die Unseren waren sehr wenige und dabei schlecht bewaffnet und mußten mit so vielen kriegsgeübten Leuten aus Europa kämpfen. Nach dem Abzug der Holländer blieb der Ort frei durch das Verdienst des Frei Luis d'Andrade. Als die Verheirateten, die sich in den Wäldern verborgen hatten, nach Hause zurückkehrten, wurden unter einem Felsen noch drei verwundete Holländer gefunden, die

<sup>41</sup> Daß Crijn van Raemburch bei dieser Gelegenheit gefallen sei, wird von den Holländern nicht berichtet. Vielleicht ist es ein Irrtum. ROUFFAER schreibt I. c. p. 215, er sei bis 1622 „Commandeur“ gewesen und dann durch Jan Dayman ersetzt worden.

nicht hatten fliehen können. Einer von ihnen war der Admiral der ganzen Flotte. Für diese [148v] — sie wurden ärztlich behandelt und geheilt — erhielt Frei Luis d'Andrade 33 Personen, Portugiesen und eingeborene Christen, die seit langer Zeit auf der Festung Solor in härtester Sklaverei Dienst taten. Weil es zu dieser Zeit in Larantuka niemand zur Verteidigung des Ortes gab, hatte Frei Luis d'Andrade als Prälat und Haupt des Volkes und seiner Schafe ihre Verteidigung übernommen und dabei einen solchen Mut und solch strategisches Geschick gezeigt, daß er mit Gottes Hilfe einen so glücklichen Erfolg und Sieg errang und Ursache war, daß diese so oft von den Holländern und Mohammedanern verfolgte Christenheit nicht ausgerottet wurde. Und damit dieser so große, Gott und Seiner Majestät geleistete Dienst nicht ohne Lohn in Vergessenheit gerate, habe ich, verheiratet und wohnhaft in dem genannten Orte, es auf seine Bitten mit dem gegenwärtigen Zeugnis beglaubigt. Und so schwöre ich auf die heiligen Evangelien, daß in Wahrheit die obengenannten Dinge sich so zugetragen haben. Larantuka, am 3. Januar 1622.

Franciscus Fernádes

Das zweite Zeugnis hat der Kapitán am Ende der Wirksamkeit Andradas auf den Solorinseln ausgestellt. Wieder geht es wesentlich um militärische Betätigung, wie sie leider nicht zu umgehen war. Aber auch andere Punkte werden erwähnt. Mit dem Sieg der Portugiesen von 1620 war die Not nicht behoben. Man hatte sich offenbar um Hilfe nach Malaka-Goa gewandt. Am 17. 2. 1621 schrieb der Vizekönig Fernão de Albuquerque nach Lissabon, da die Holländer die Festung Solor erneut besetzt hätten und eine Wiedereroberung nicht in Frage komme — die Holländer würden immer zurückkehren können —, solle man die Angelegenheit den Dominikanern überlassen. Aber man sollte ihnen ihre *Ordinarias* pünktlich auszahlen<sup>42</sup>, was indes nach Fernádes nicht geschah.

Das zweite Zeugnis Fernádes' lautet:

[149r] Ich, *Francisco Fernádes*, Kapitán des Ortes Larantuka (heute Hauptort dieser Christenheit und der Solorinseln, weil die Festung von den Holländern genommen ist), gebe Zeugnis, daß es wahr ist, daß P. Frei Luis de Andrade aus dem Orden des hl. Dominikus neun Jahre in den genannten Christenheiten gewesen ist. Davon war er drei Jahre Generalvikar, Offizial und Visitator [von seiten des Bischofs von Malaka], Kommissar des Hl. Offiziums und Prälat aller Religiösen und hat all diese Ämter mit großer Uneigennützigkeit, mit Eifer und Klugheit verwaltet, sowohl gegenüber den Weltleuten als gegenüber den Religiösen, mit großer Tugend und gutem Beispiel seiner Person, indem er viele zum Glauben bekehrt und einige Kirchen auf eigene Kosten erbaut hat. Immer war er, von einem Orte zum anderen ziehend, mit vielem Verständnis tätig, verteilte viele Gaben und Geschenke, bekleidete

<sup>42</sup> Nach *Doc. remitidos da India* im Torre do Tombo, L. 12, f. 38 (LEITÃO, p. 133).

die zum Glauben neubekehrten Christen und viele andere, von denen er hoffte, daß sie sich bekehren würden. Was er erwarb und erreichte, diente mehr den Kosten des Gottesdienstes, zu Almosen für die Christen und zur Ausrüstung der Kirchen, die er errichtete, als für seine Person und sein Haus, und wenn er auch immer in diesen Angelegenheiten tätig war, leistete er mit den genannten Geldern und Ausgaben Sr. Majestät noch viele Dienste. Während er in diesen Gegenden lebte, hat er immer auf seine Kosten 25 Musketiere und Arkebusiere unterhalten und sehr gut mit Pulver und Munition versehen und hatte noch andere Waffen in Vorrat, um sie bei Gelegenheit unter seine Christen zu verteilen. Immer hatte er sein gut ausgerüstetes Kriegsschiff mit den zugehörigen Ruderern bereit, um zu jeder Stunde und dringenden Gelegenheit, wie es vorkam, gegen die Holländer und die ihnen verbündeten Mohammedaner vorzugehen, die alltäglich mit Überfällen und Streifzügen diesen Ort, wie auch andere Christengemeinden, bedrohen. Die Feinde wohnen ja sehr nahe und in Sichtweite. Viele Male zog der genannte Pater persönlich mit seinem Schiffe aus, indem er sich allein der Gefahr aussetzte, um seinen Christen Mut zu machen. Daraufhin zogen auch sie aus. Er fuhr aus, um Beicht zu hören, wenn es nötig war, und einige Male war es das Verdienst des P. Luis de Andrade und seiner Leute, daß die Holländer nicht viel Raub ausüben und unsere Leute nicht töten konnten, weil er immer schnell bereit war und es ihm manchmal wie von den Händen ging. Wenn ich nachher mit einigen Schiffen zu Hilfe kam, hatten sich die Feinde schon zurückgezogen. [149v] Und jedesmal, wenn ich auszog zu irgendwelchen Streifzügen und zur Beunruhigung der Feinde, war das Schiff des Paters mit einer starken Besatzung, mit Waffen und Munition dabei, wie gesagt auf seine eigenen Kosten, denn er hatte keine Unterstützung und kein Gehalt von Sr. Majestät. (Gelder wurden den Patres seit vielen Jahren nicht mehr gezahlt.) Und bei fünf großen Streifen, die ich unternahm, fuhr der Pater mit seinem Schiffe persönlich mit und leitete dabei auch seine Christen auf anderen Schiffen, indem er sie zum Dienste Sr. Majestät ermunterte. Auf diesen fünf Fahrten erschlugen wir 18 Holländer und viele Mohammedaner. Und als ich auszog, um den Ort Lamaqueira zu nehmen, einen mit den Holländern verbündeten Feind<sup>43</sup>, begleitete mich der Pater gleichfalls mit seinen Leuten und seinem Schiffe und mit einem anderen Schiffe, in dem seine Christen fuhren, von ihm mit Waffen, Munition und Segeln versehen. Der Ort wurde genommen und verbrannt, so daß nichts stehenblieb, und wir erschlugen 37 Mohammedaner und vier Holländer, welche ihnen halfen. Wegen der Schäden und Verfolgungen, die Frei Luis de Andrade persönlich oder durch andere Ordensmitglieder den genannten Feinden antat, war er von ihnen gefürchtet und gehaßt, so sehr, daß sie einige Male versuchten, ihn in die Hände zu bekommen durch Überfälle, die sie ihm bereiteten, aus denen aber Gott ihn immer befreit hat. Insbesondere zogen sie einmal mit

<sup>43</sup> Dort waren 1621 zwei Patres erschlagen worden (s. Anm. 39).

neun Schiffen nach Waibalo [bei Larantuka], wo er wohnte, um sein Haus zu überfallen und ihn lebendig oder tot zu ergreifen, aber als die Feinde an Land gegangen waren, drangen sie nicht weiter vor, sondern zogen sich von dort wieder zurück. So erzählte uns nachher ein holländischer Kapitän Johann Thomas<sup>44</sup>, der von dort zu uns entfloh. Er war persönlich bei jenen Schiffen, um ihnen Nachdruck zu geben. Bevor dieser Kapitän zu uns kam, fuhr er mit acht Schiffen, die mit Holländern und Mohammedanern besetzt waren, zu einem Streifzug aus. Da geriet zwischen sie ein unbewaffnetes Schiff von uns, auf dem Dom Constantino, Payam-König und Herr der eingeborenen Christen von Solor, mit einigen Vornehmen, seinen Verwandten und vielen Frauen heimfuhr von einer Hochzeit. Als Frei Luis d'Andrade benachrichtigt wurde, daß die Feinde sie bedrohten, fuhr er persönlich nur mit seinem Schiffe aus. Denn niemand von den Seinen hatte Mut, ohne ihn auszufahren, da [150r] der Feinde so viele waren, und so fehlte jener Teil der Hilfstruppe, der dem Pater am nächsten wohnte. Plötzlich, als das Schiff von dem genannten Kapitän Johann Thomas bemerkt und als das Schiff des Paters erkannt wurde, wandte er sich ab und entfernte sich von dem Schiff, dessen er sich schon beinahe bemächtigt und von dem er schon viele Dinge hatte ins Meer werfen lassen. Mit eiligen Ruderschlägen fuhr er davon, gefolgt von dem Pater mit vielen Musketenschüssen bei einer Entfernung von viereinhalf Meilen. Als ich die Schiffe sah und den Pater, der hinterdrein fuhr, bin ich mit fünf anderen Schiffen von Larantuka ausgefahren, um ihm zu helfen. Zwei der feindlichen [Schiffe] gingen an Land und der Pater ließ sie fortnehmen. Dabei wurden 6 Holländer und 15 Mohammedaner erschlagen, abgesehen von den Verwundeten, ohne irgendeinen Schaden auf unserer Seite. Weil von der Festung ein größeres Schiff ausfuhr, um ihnen zu helfen, haben wir ihnen keinen größeren Schaden zugefügt. Mit diesem Sieg kehrten wir von dort nach Larantuka zurück. Gott hat bei dieser Gelegenheit durch P. Luis de Andrade die Christenheit von Solor und den Ort Larantuka gerettet. Wenn der genannte D. Constantin, der König des Landes, mit seinen Verwandten und den Frauen gefangenengenommen worden wäre, wie es die Holländer vorgehabt hatten, dann hätten sie dieselben nicht getötet, sondern uns mit ihnen als Lebendigen bekriegt, um die Portugiesen und die Christen auszutreiben oder sie alle niederzumachen mitsamt den Patres, die dort

<sup>44</sup> Johann Thomas Dayman. Er schloß am 22. 1. 1624 mit sechs mohammedanischen Solor-Häuptlingen und dem bisher katholischen Karma (Karmaing) auf Adonara ein Bündnis, dessen Text in HEERES: *Corpus Diplomaticum* I, 1907, p. 192 s. malaiisch und p. 548 holländisch wieder gegeben ist. Im folgenden Jahr ging er zu den Portugiesen über und starb bald darauf. Auch sein Nachfolger Jan de Hornay, der den genannten Vertrag mitunterzeichnet hatte, ging im Februar 1629 zu den Portugiesen über, als Batavia die Räumung der Festung anordnete, und so der Weg für Miguel Rangel frei gemacht wurde. S. ROUFFAER 1. c., 215. Mitte 1628 hatte er eigenmächtig einen Waffenstillstand mit Larantuka geschlossen.

durch Verordnung des D. Constantino selber und seiner Verwandten, in dessen Land wir wohnen, ohne anderen Schutz als den Gottes und ihrer Verteidigung. Die Genannten wären, um ihr Leben und ihre Freiheit zu retten, mit den Holländern übereingekommen, auf diese Weise den Handel mit Sandelholz zu unterdrücken, der von ihnen auf diesen Inseln so heiß erstrebt wird, weshalb sie sich auch in der Festung festgesetzt haben. Dadurch hätte S. Majestät schweren Schaden gelitten wegen des großen Nutzens, den Ihre Zollbehörde in Malaka daraus zieht und Ihre Stadt Makao<sup>45</sup>.

Eine Galeere kam von Ternate zu dieser Stadt Larantuka. Kapitän der 80 Spanier, die auf ihr fuhren, war Francisco Fernández, [er fuhr] im Auftrag des Pedro de Heredia, des Gouverneurs jenes Landes. Die Galeere kam auf einer Rundfahrt durch die Inseln, um Rudersklaven zu bekommen, die man benötigte, [150v] und um soviele als möglich zu dem Hauptschiff zu bringen, das, schlecht versorgt, in Ternate geblieben war. P. Luis d'Andrade bot dazu große Hilfe und Gunst, um viele Mohammedaner für die Galeere zu gewinnen, und so befahl er seinem Schiffe, einige Streifzüge zu den feindlichen Küsten der Mohammedaner zu machen. Es brachte 29 mohammedanische Sklaven zusammen, die der Pater sofort bestimmte, in der Galeere zu rudern. Er schickte dasselbe Schiff noch einmal mit Bemannung und Munition zur Begleitung des Fähnrichs Andrea de León, der auf einem anderen Schiff Führer von 12 Spaniern war, um ihm zu helfen und ihn zu führen, da dieser die Gegend nicht kannte. Zusammen fuhren sie zu dem Lande von Ende, 90 Meilen von Larantuka, wo sie 96 feindliche Mohammedaner gefangennahmen, die sie für die Galeere mitnahmen, außer einigen Frauen und anderer Beute, die von den Spaniern zur Deckung der Unkosten verkauft wurden. Der Pater trug die Kosten für die 14 Tage des Aufenthalts, sowohl für seine eigenen Leute wie für die Spanier. Ich selber habe die Anwesenheit der Spanier benutzt, um drei Ortschaften der feindlichen Mohammedaner zu verbrennen, nahe bei den Holländern, die ich zerstörte und verbrannte, wobei viele getötet wurden, darunter drei Holländer. Wir brachten viele Artillerie-Stücke aus Bronze zurück und andere Beute, so daß die Feinde große Zerstörungen und Verluste erlitten. Bei dieser letzten Gelegenheit begleitete mich P. Luis de Andrade mit seinen Leuten, seinen Waffen und seinem Schiffe und einem anderen, auf dem seine Leute waren, um uns Beicht zu hören. Er ging voran, um uns alle zu

<sup>45</sup> Über die Stellung und die Bekehrung des Payam von Larantuka berichtet die *Historia* VI, p. 284 s. Er war der „Kaiser“ von Flores oder Ende, dem alle Häuptlinge Tribut und Folge leisteten. Es wird berichtet, daß er feierlich getauft wurde von Frei Antonio de S. Jacintho als Vikar der Solorinseln nach der Ankunft von Rangel (1629). Wenn er hier schon D. Costantino genannt wird, hat er entweder bereits als Katechumene den großen Namen angenommen, oder Antonio müßte schon früher in Larantuka gewesen sein und ihn vor 1625 getauft haben. Er blieb immer ein treuer Christ und Freund — nicht Vasall! — der Portugiesen und starb 1661 (vgl. Anm. 14).

ermuntern. Er trug die Auslagen für die beiden Schiffe. Diese und die Seinen machten 14 Mohammedaner zu Sklaven, die er als Rudermannschaft für die genannte Galeere gab, die in der Tat in den 25 Tagen, die sie sich dort aufhielt, mit der Rudermannschaft versorgt wurde und von dort nach Ternate zurückkehrte<sup>46</sup>.

Weil P. Frei Luis de Andrade auf seinen Antrag von dieser Gegend fortgeht, um zu dem dortigen Lande und zu S. Majestät zu kommen, so habe ich in aller Wahrheit dieses Zeugnis gegeben. Der Kürze halber übergehe ich viele andere Dinge. Möge man dort sehen, wie große Dienste der genannte Pater Sr. Majestät auf diesen Solorinseln geleistet hat in der Zeit seines Aufenthaltes. Und so schwöre ich auf die hl. Evangelien, daß die erzählten Dinge wahr sind.

Larantuka, den 20. September 1625.

Francisco Fernändes.

Zumal in dem zweiten Zeugnis Francisco Fernändes' zeigt sich die ganze Grausamkeit des Krieges, der damals von den Portugiesen und Katholiken einerseits und den Holländern und Mohammedanern andererseits geführt wurde. Von der Friedensbotschaft des Evangeliums bleibt kaum mehr etwas übrig. Aber die Missionare hielten sich nicht nur für berechtigt, sondern für verpflichtet, diesen Krieg zu führen, weil sie in der Verteidigung nicht nur um ihr eigenes, sondern auch um das Leben ihrer Christen kämpften, ja, um deren ewiges Heil. Nach damaligem

<sup>46</sup> Dasselbe Ereignis wird gemeldet in dem Ms-Anhang der *Serviços*, f. 60r. (nicht abgedruckt!); aber in etwas anderem Lichte: Nach seiner mißglückten Savu-Unternehmung folgte ein Ereignis, das Frei Agostinho do Rosario alle überstandenen Leiden vergessen ließ. Durch Gottes Fügung kam eine spanische Galeere von den Molukken nach Larantuka, hörte von den Leiden der Christen und sah, was zum Besten der Mission getan werden könnte. Leider habe der Verfasser vergessen, den Namen des Kapitäns zu nennen, der es wohl verdient hätte, genannt zu werden. Die Mohammedaner hätten durch die stärkeren Schiffe und die Artillerie der Holländer ein solches Übergewicht gehabt, daß sie viele von Unseren töteten und gefangennahmen ohne die Möglichkeit, ihnen auf dem Meere zu widerstehen. Als die Galeere im Hafen lag, gingen die Patres, der Kapitän und auch der holländische Kapitän (Dayman) mit anderen an Bord. Alle klagten dem Spanier ihre Not und gaben ihre Ratschläge, wie er am besten dem Dienst Gottes und des Königs entsprechen könnte. Nachdem man dann drei maurische Dörfer beraubt und verbrannt, ging man gegen den mit Bollwerken befestigten Hauptort vor (Trong auf Adonara), aber da die Festung zu stark war, drohte man, man werde im nächsten Jahre mit stärkerer Macht wiederkommen, um die Festung der Mauren wie der Holländer fortzunehmen. Man wandte sich dann nach Ende, wo Dayman sich als Holländer vorstellte und Lebensmittel verlangte, die von 17 Eingeborenen gebracht wurden. Als sie an Bord waren, wurden sie gefangengenommen und gegen Befreiung vieler Gefangener und gegen ein hohes Lösegeld wieder freigegeben. Im gemeinsamen Kampf der Portugiesen und Spanier gegen die Feinde war damals die Rivalität zwischen ihnen milder geworden. Cf. C. R. BOXER: „Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East“ in: *Journ. of the R. Asiat. Soc.* London 1946, 153.

Recht und Brauch wurden die in einem gerechten Krieg Gefangenen als Sklaven betrachtet, zumal in den außereuropäischen Ländern<sup>47</sup>. Im allgemeinen führte die Kirche keine Kriege, sie überließ das dem Staate. Aber hier gab es keinen, irgendwie ausreichenden, staatlichen Schutz. Die Eingeborenen waren frei und hatten deshalb das Recht der Kriegführung untereinander und damit auch das Recht, ungerecht angreifende Feinde zu Sklaven zu machen. Sklaven waren auf Timor neben dem Sandelholz immer ein Hauptobjekt des Handels gewesen. Dieser Krieg auf Timor ging bis ins 19. Jahrhundert fort<sup>48</sup>.

Besonders tragisch war, daß die Missionare in den Krieg mithineingezogen wurden. Aber, wenn diese nicht vorangingen, wagte niemand, den kampfgewöhnten und geschulten Europäern Widerstand zu leisten. Dazu kam ein anderes. Die Hilfstruppe von Larantuka wurde in die Kämpfe auf Timor hineingezogen, zuerst 1641, als Ambrosio Dias mit 150 und Francisco Fernádes mit 90 Musketieren gegen Servião und den *Vajale* oder *Behale* vorgingen<sup>49</sup>, und dann unter dem Sohn Franciscos, Matthias, und dem zweiten, von der Festung Solor 1629 herübergekommenen Kapitän Jan de Hornay. Die Larantuqueiros, die vielfach auf Timor heirateten, kamen zur Macht unter der Führung der Nachkommen des Hornay und eines gewissen Kapitáns Matheus da Costa und führten Kriege gegen die Holländer, die Timoresen und gegen ihre Missionare<sup>50</sup>. Daß in einem so wüsten Durcheinander und bei der geringen Zahl der Missionare, die sich auch bei bestem Willen kaum mehren ließ, die allgemeine Zucht selbst unter den Missionaren sinken mußte, ist verständlich. Aber das Urteil Boxers<sup>51</sup> und mancher anderer scheint mir doch zu hart. Aus den bitteren Streitigkeiten, die sich zwischen den Dominikanern und den portugiesischen Gouverneuren ergaben, haben wir wohl die Anklagen letzterer, aber nur wenige Antworten der Dominikaner. Der Bericht des Generalvikars Frei Antonio de Pillar aus Goa vom 20. 1. 1740 an den Bischof von Malaka spricht von den Schwierigkeiten und von den Bemühungen der Dominikaner in Indien, geeignete Missionare in genügender Zahl nach den Solorinseln zu bringen, als der König durch seine Verordnung vom 8. 10. 1738 verlangte, die Dominikaner durch Jesuiten zu ersetzen, und von den Oratorianern ein Seminar gründen zu lassen<sup>52</sup>. —

<sup>47</sup> Vgl. den Artikel: „Esclavage“ in *Dict. Théol. Cath.* V/1 (Paris 1924), col. 507

<sup>48</sup> Vgl. das Kap. XI: „Turbulent Timor“ in BOXERS: *Fidalgos*, 174 ss.

<sup>49</sup> *Historia* VI, p. 300 ss.

<sup>50</sup> C. R. BOXER: „The Topasses of Timor“ in: *Mededeling 73 der Kon. Uereniging Ind. Inst.* (Amsterdam 1947). Die Larantuqueiros auf Timor wurden von den Holländern im folg. Jh. ‚Tupassen‘ oder ‚Schwarze Portugiesen‘ genannt (über den Namen s. BOXER l. c.; Tupassen nannte man auch die schwarzen Offizialen bei den Prozessionen in Indien: ANT. DA ENCARNACAO, 1635, f. 12r)

<sup>51</sup> BOXER: *Fidalgos*, 190 s.

<sup>52</sup> nach den Kopien in den *Monções do Reyno* in Goa, livro 109 mit den Schreiben des Königs und Vizekönigs vom 9. 10. 1738 u. 10. 2. 1740, veröffentlicht von

Ein weiterer Bericht, den der Generalvikar Manuel de Santo Thomas im Auftrag der Regierung vom 14. 12. 1785 am folgenden 20. 1. 1786 an die Regierung einreichte<sup>53</sup>, klagt, daß die Gouverneure rücksichtslos die Missionskasse beraubten und trotz aller Versprechungen nichts zurückgaben. So Pedro de Rego (um 1734), Antonio José Telles (um 1769), Dionisio Gonsalves Galvão (1759—66) — die beiden letzten wurden wegen ihrer Räubereien von den Eingeborenen erschlagen! — und besonders Caetano Lemos Vello de Meneses (seit 1775), der schließlich in Goa verurteilt und für zehn Jahre nach Moçambique verbannt wurde. Ebenso klagt der Bericht über Verleumdungen. Die Gouverneure stehen auch bei Affonso de Castro, der ihre Klagen gegen die Missionare ohne weiteres als begründet annimmt, in bösem Lichte<sup>54</sup>. Die Hauptklage der Gouverneure war stets, daß sich die Missionare zu sehr in die Politik einmischten, indem sie den Widerstand der Eingeborenen gegen die Gouverneure — in Einzelfällen auch den bewaffneten Widerstand — unterstützten. Aber die Missionare standen von Anfang an in dieser Politik. Sie waren es, die die Eingeborenen bewogen hatten, Christen zu werden und sich im Kampf gegen Holländer und Mohammedaner — bei Wahrung ihrer Freiheit — unter den Schutz der Portugiesen zu stellen. Wenn die Portugiesen nun ihre Freiheit verletzten, dann war es doch eine Selbstverständlichkeit, daß die Eingeborenen sich an die Missionare wandten, und ebenso selbstverständlich war, daß die Missionare bei den Gouverneuren für die Eingeborenen eintraten. Andernfalls hätten sie das Vertrauen der Eingeborenen verloren.

Wir wollen die Missionare nicht um jeden Preis rein zu waschen suchen. Aber ganz sicher haben sie oft in ihrer Art und den Zeitumständen entsprechend ihr Bestes getan, um das Reich Gottes auszubreiten und es gegen seine Feinde zu schützen. Die späte Frucht ihrer Arbeit und ihrer Opfer ist es, daß ein Teil Indonesiens vor dem Islam und dem Protestantismus bewahrt wurde und daß heute die blühendste Christenheit gerade auf den Kleinen Sunda-Inseln lebt und sich entfaltet — die Stütze und Hoffnung des ganzen Archipels.

Nachdem wir Andrada und seinen Bericht über die Solorinseln behandelt haben, bleibt uns noch sein *Bericht über Makassar*, wo er sich nach dem Fortgang von Larantuka (nach dem 20. 9. 1625, dem Datum des zweiten Zeugnisses des Francisco Fernândes) elf Monate aufhielt. Wir brauchen die Mission von Makassar hier nicht weiter zu behandeln, da

A. FARIA DE MORAIS: *Subsidios para a História de Timor*. Bastora 1934, Documentos p. 5—15

<sup>53</sup> Archiv Moçambique, inhaltlich wiedergegeben von AMANCIO GRACIAS in: *O Oriente Português* 4, 1907 (Nova Goa), 137 ss.

<sup>54</sup> A. DE CASTRO: *As Possessões Portuguezas na Oceania*. Lisboa 1867. — Vgl. auch BIERMANN a. a. O. im Nachwort S. 270 ff.

P. Wessels SJ uns alles Wesentliche darüber zusammengestellt hat<sup>55</sup>. Trotzdem sind uns die Einzelheiten des Andrada-Berichtes (NNr. 74-81) sehr wertvoll.

74. Die Insel Makassar oder Celebes ist von Malaka, wenn man nach Süden fährt, 325 Meilen oder mehr entfernt. Sie ist sehr groß und hat einen Umfang von etwa 300 Meilen, wenn nicht mehr. Der König derselben ist Kaiser und hat viele Könige unter seiner Herrschaft. Alle Könige dieser Insel sind seine Vasallen.

75. Dieser König trägt den Namen Sumbanco<sup>56</sup>, er ist ein großer Freund der Portugiesen und Kastilianer wegen des Handels. Derselbe spricht, liest und schreibt sehr gut portugiesisch, so gut, als ob er dort geboren wäre. Noch besser kennt er unseren Glauben, und was das Beste ist von allem: Er hat viele Male an die früheren Bischöfe und Gouverneure nach Malaka geschrieben, er wolle das Gesetz annehmen und Christ werden — er war Heide —, man solle ihm Religiösen und Priester schicken, und alle seine Untertanen würden ebenfalls Christen werden. Demgegenüber zeigte man eine große Sorglosigkeit, und es vergingen viele Jahre [Lücke]. Aber der König von Jor, ein Mohammedaner, der damals Feind der Portugiesen und Nachbar von Malaka war, erhielt Kenntnis von dem Beschlusse des Heiden. Um den heidnischen König auf seine Seite zu bringen und ihn den Portugiesen zu entfremden, suchte er ihn, damit er nicht Christ würde, zum Mohammedaner zu machen. Er schickte ihm mit seinen Gesandten zwei oder drei »Hebês«, was in jener Sprache »Vater« heißt, damit der König so Mohammedaner würde. Wenn man damals von Malaka Religiösen geschickt hätte, hätte man nicht ohne weiteres die gute Gelegenheit verpaßt, auf der Insel den Glauben zu verbreiten. Durch diese Gesandtschaft und diese »Hebês«, die den König in der falschen Sekte unterrichteten, wurde er mit einigen der Seinen im Jahre 1604 Mohammedaner.

76. Als man in Malaka erfuhr, daß der König Mohammedaner geworden war, sandte man einen Weltpriester hin. Man hätte auch viele Religiösen senden können, aber das tat man nicht. Der Priester aber hatte nach seiner Ankunft in Makassar mehr Sorge, Handel zu treiben, als dem Könige und dem Volke zu predigen. Die Folge war, daß er mit seinem bösen Beispiel viel mehr unser Gesetz dort verächtlich machte, als daß er dem König Gelegenheit bot, Christ zu werden.

77. Als der König von der Lebensweise des Priesters hörte, befahl er den Seinen, die mohammedanische Sekte anzunehmen, was diese aber

<sup>55</sup> C. WESSELS SJ: „Wat staat geschiedkundig vast over de oude missie in Zuid-Zelebes-Makassar 1525—1669. In: *Studien*, Bosch 1925. — B. J. J. VISSER MSC hat in seiner *Geschiedenis* seine Angaben, sowie die von P. STOKMAN OFM und P. L. PEREZ OFM gesammelt und ergänzt (*Onder de Compagnie*, 99—119)

<sup>56</sup> Dieser Name wird auch von anderen gebraucht, z. B. Valentijn. Vielfach wird auch der einfache Name *Radja* gebraucht, oder auch *Mataram*, der Name des Königs von Java; *Sambopo* ist der Name einer der drei Festungen des Hafens von Makassar.

*unwillig aufnehmen, da sie auf den Genuß des Schweinefleisches nicht verzichten wollten. Manche haben es aber getan, mehr, um dem König zu gefallen, als aus eigenem Willen. Mehr als  $\frac{4}{5}$  der Insel sind noch heidnisch, da sie die mohammedanische Sekte nicht annehmen wollen.*

*78. Viele von diesen mohammedanischen Männern und Frauen kennen die ganze christliche Lehre in portugiesischer Sprache. Ich habe selber gehört, wie sie dieselbe aufsagten, und ich habe sie ihnen vorgetragen in den elf Monaten, die ich dort verweilte. Weil aber der König sehr gut weiß, daß unser Gesetz heilig ist, sagte er mir oftmals, wenn er sich mit mir wie ein wahrer Freund unterhielt, er nehme unser Gesetz nicht an, damit nicht die anderen Könige sich über ihn lustig machten und ihn für einen unbeständigen Menschen hielten, der jeden Tag ein neues Gesetz annehme.*

*79. Als der König einmal in unser Haus eintrat, sah er auf einem Gemälde die Heiligste Dreifaltigkeit dargestellt. Er betrachtete es und sagte: ‚Da sind drei Personen, aber nur ein Gott!‘ Ich habe mich darüber sehr gewundert. Der Bischof von Malaka schickt manchmal einen Priester zur Stadt des Sambopo als Kaplan für die portugiesischen Kaufleute, die dorthin gehen und von Dezember bis Mai Handel treiben. Er spendet ihnen die Sakramente, und im genannten Monat kehrt er nach Malaka zurück, indem er viele Christen ohne Priester zurüchläßt. Das ist eine große Verantwortung, weil viele ohne die Sakramente sterben müssen. Einer von diesen Priestern stellte einmal am Weihnachtsfeste eine kleine Krippe auf, in der das neugeborene Jesukind lag, mit der heiligsten Jungfrau, seiner Mutter. Der König trat dort ein, betrachtete die Krippe und den Altar, auf dem der Gekreuzigte Christus abgebildet war. Bei diesem Anblick zeigte er auf die Krippe und sagte: ‚Gott geboren!‘ und auf den Altar: ‚Hier ist Gott gestorben!‘*

*80. Dieser König besucht oft die Kirchen und hat einigen Almosen gegeben mit der Bitte, man möge für ihn Messen lesen lassen. Er hat auch der Tauffeier und dem Sakrament der Ehe beigewohnt und zeigte beim Anblick der Zeremonien der Kirche sein Wohlgefallen.*

*81. In der Stadt des Sambopo oder des Königs habe ich, wie gesagt, elf Monate lang gepredigt und die christliche Lehre vorgetragen, sowohl vor vielen dort ansässigen christlichen Indern, Eingeborenen wie Ausländern, als auch einigen Portugiesen, die um des Handels willen dort wohnen.*

*82. Diese Insel liegt nahe bei den Solorinseln, von denen ich an ihrem Orte sprechen werde. Durch unsere Schuld und die Gleichgültigkeit des Bischofs von Malaka sind dort so viele Seelen verloren gegangen und gehen noch verloren. Aber es gäbe noch ein Heilmittel, wenn man zu der Insel einen Bischof senden würde, der sich der Sache annähme und die Sprache des Landes spräche. Er würde sie ohne Schwierigkeit zurückführen, und sie würden alle Christen werden. Denn das Volk ist gelehrig und freundlich, gut zu behandeln und von guter Veranlagung. Und die Insel gehört nicht dem katholischen König. Er hat dort nichts*

zu sagen. Es scheint mir nicht, daß irgendeine Unzuträglichkeit vorläge, weshalb man einen Bischof nicht dorthin senden könnte, da ihn der dortige König mitsamt den Patres, die dorthin gehen würden, reichlich unterhalten würde, so wie er auch mich in den elf Monaten meines Aufenthaltes unterhalten hat und wie er es mit allen [Lücke] tut, die sich dort vorübergehend aufhalten. Und wenn der Bischof auch von dem König nichts erhalten würde, würde er doch die besten Einkünfte finden.

Der Fürst, von dem uns hier Andrada erzählt, war nicht König von Makassar. Es handelt sich vielmehr um Carim (oder Crain) Patingalloa, den Generalgouverneur und Vormund des Königs, mit dem auch Alexandre de Rhodes SJ im Jahre 1646 in Makassar zusammentraf und den er uns noch ausführlicher, aber genau in den gleichen Farben schildert<sup>57</sup>. Sultan war wohl Allah Udin, über dessen Hof und die Portugiesenfrendschaft an diesem Hof ein englischer Kaufmann in Batavia 1625 berichtet<sup>58</sup>. Von Carim Patingalloa wird gesagt, daß er von 1638 bis zu seinem Tode 1654 die Regentschaft führte. Patingalloas Verständnis für das Christentum ist wohl zu erklären aus dem häufigen Besuche Makassars durch katholische Missionare, besonders portugiesische Jesuiten und spanische Franziskaner. Wenn er Portugiesisch wie seine Muttersprache sprach, muß er wohl einen Portugiesen als Erzieher gehabt haben. Es gab auch Spannungen zwischen ihm oder der Regierung und den Christen. Als Francesco Donato OP 1531 von Solor nach Makassar kam, mußten sich die Christen dort verborgen halten wegen der Verfolgung. Aber auch er erzählt, daß er Gnade fand vor Patingalloa. Er floh von dort nach Malaka und berichtete über seine Erlebnisse in einem Briefe von dort am 5. 1. 1632<sup>59</sup>. Die von der Propaganda beschlossene Sendung von Andrada mit sechs Dominikanern im Jahre 1629 kam nicht zustande<sup>60</sup>. Als Malaka im Jahre 1641 von den Holländern erobert wurde, zogen sich die Flüchtlinge größtenteils nach Makassar zurück, wo Patingalloa sie gütig aufnahm. Zeitweise waren dort 45 Geistliche, darunter die beschöfliche Kurie, Jesuiten, Franziskaner, Augustiner und Dominikaner. 1651 wurde ein Haus für die Dominikaner eingerichtet<sup>61</sup>. Aber mit dem Tode Patingalloas (1655) und durch die verstärkten Bemühungen der Holländer, den portugiesischen Einfluß zu verdrängen —

<sup>57</sup> A. DE RHODES SJ: *Uoyages et Missions*. Paris 1854, 381 ss. (II c. 9)

<sup>58</sup> BOXER: *Topasses* 4, nach den Dagregisters.

<sup>59</sup> SA 103 und 105 verschiedene Schreiben von ihm. Vgl. auch G. DE S. MARIA SEBASTIAN: *Breve racconto della vita del V. P. Mag. Francesco Donato*. Roma 1669, p. 82—84. Vergebens versuchte D., Patingalloa zu bekehren; aber er gewann einen seiner Söhne für das Christentum. Vielleicht ist es dieser Prinz, der als Christ mit Erlaubnis des Königs zu den Portugiesen ging und im Dominikanerkloster zu Makao Unterkunft fand. Für ihn bittet der Vikar Fr. Pedro de S. Jão am 18. 6. 1639 um die Unterhaltskosten (*Arquivos de Macau* II (1930) p. 289)

<sup>60</sup> VISSER: *Onder de Compagnie*, 106

<sup>61</sup> JACINTO DA ENCARNACAO, I. c., p. 542 ss.

1654 wurde Makassar und besonders das Portugiesenviertel von den Holländern unter Outshoorn bombardiert —, gelang es schließlich, den Sultan Hassan Udin durch den Vertrag von Batavia vom 19. 8. 1660 zu zwingen, alle Portugiesen und ihren Anhang auszuweisen. Der Vertrag wurde unter dem Druck der Holländer mit aller Härte durchgeführt, so daß von einer etwa 2000 Seelen zählenden Gemeinde nach wenigen Jahren nichts mehr übrigblieb. Ein trauriges Ende! <sup>62</sup>.

## DOGMATISCHE PERSPEKTIVEN IM HINBLICK AUF DIE NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN

von Heinz Robert Schlette

Die Frage nach der Beurteilung der nichtchristlichen Religionen durch das Christentum und speziell von Seiten der katholischen Kirche, die sich als die einzige, legitime und unfehlbare, die Fülle der geoffenbarten Wahrheit in sich bergende, von Gott selbst gestiftete Gemeinschaft versteht, ist keineswegs neu. Sie wurde bereits in der christlichen Antike angesichts der griechischen und römischen Religionen gestellt — man denke nur an Klemens von Alexandrien —, trat dann allerdings bis ins 12. Jahrhundert hinein zurück, weil man glaubte, das Wort Gottes sei bereits „bis an die Grenzen der Erde“ gedrungen<sup>1</sup>, doch sie wurde zunehmend aktueller im Prozeß der Auflösung der mittelalterlich-christlichen Welteinheit<sup>2</sup>, der — grob gesagt — im Gefolge der Kreuzzüge und der Begegnung mit der arabisch-islamitischen Welt einsetzte. Bekanntermaßen haben die Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts das Problem lebhaft empfunden und diskutiert, vor allem der Kardinal Nikolaus Cusanus<sup>3</sup>, jedoch auch Pico della Mirandola<sup>4</sup>, und der liberalen Haltung eines Erasmus von Rotterdam liegt es gewiß nicht fern<sup>5</sup>. Auch

<sup>62</sup> Ausführlich bei VISSER, l. c., 106—119

<sup>1</sup> Vgl. H. R. SCHLETTE: Zur Problematik der Taufverpflichtung, in: *ZMR* 42 (1958) 105 f.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die gedrängte, in ihren Konzeptionen klare und abgerundete Untersuchung von R. GUARDINI: *Das Ende der Neuzeit*. Würzburg 1950.

<sup>3</sup> Zu erwähnen sind vor allem seine Schriften *De Deo abscondito* und *De pace fidei*.

<sup>4</sup> Vgl. E. MÖNNERJAHN: Zum Begriff der theologischen Unklarheit im Humanismus, in: *Festgabe Joseph Lortz*. Hrsg. v. E. Iserloh und P. Manns. Bd. I: Reformation — Schicksal und Auftrag. Baden-Baden 1958, 277—304.

<sup>5</sup> Vgl. D. GORCE: La patristique dans la réforme d'Erasmus, in: *Festgabe Joseph Lortz*. I, 233—276; K. VON RAUMER: Erasmus von Rotterdam und der Friede, in K. VON RAUMER: *Ewiger Friede*. Friedensrufe und Friedenspläne seit der

in der Kunst des Barock und Rokoko findet man häufig den Niederschlag eines besonderen, wenn auch nicht sehr ernsthaften Interesses am Afrikanischen und Asiatischen. In der Aufklärung ist es vor allem Gotthold Ephraim Lessing, der durch seine berühmte Parabel von den Drei Ringen eine „Lösung“ vorgelegt hat, die sich bis heute im außerchristlichen Bereich so gut wie allgemein durchsetzen konnte und die auch zahlreiche Christen annehmen<sup>6</sup>. Das 19. und 20. Jahrhundert mit ihren evolutionistisch-relativierenden Theoremen und Ideologien mannigfacher Art haben die vorherrschende Meinung von der Gleichwertigkeit aller Religionen sowie von der Unerkennbarkeit und sogar der Unmöglichkeit einer allein wahren Religion nur noch bestärkt. Die evangelische und katholische Missionstätigkeit der letzten Jahrhunderte trifft natürlich auf die gleichen Probleme wie die allgemeine und liberale Religionsforschung; für sie stellt sich dringlicher als für eine mehr oder weniger positivistische Betrachtungsweise die Frage nach dem Sinn und Wert der nichtchristlichen Religionen.

Mit diesem vereinfachenden Überblick über die Geschichte unserer Frage haben wir nichts Neues gesagt. Man muß sich jedoch den Horizont vergegenwärtigen, innerhalb dessen wir nach der katholisch-dogmatischen Beurteilung des Sinnes der nichtchristlichen Religionen zu fragen haben. Zur Erörterung des Problems selbst bedarf es zunächst einer genauen Bestimmung des Aspektes und einer Orientierung über die vorliegenden Antworten in der christlichen Theologie sowie einer Vergegenwärtigung der vielfältigen theologischen Voraussetzungen, die eine klare Aussage zu unserer Thematik überaus erschweren. Erst nach diesen Vorüberlegungen kann dann vorsichtig eine Richtung angedeutet werden, in der die Lösung der Frage zu suchen ist. Von diesen methodischen Erwägungen aus ergibt sich der Aufbau unserer Darlegungen: I. Die Abgrenzung der Frage; II. Der Stand der Frage; III. Die Voraussetzungen des Problems; IV. Umrisse einer Antwort.

Renaissance. Freiburg/München 1953, 1—21. Des ERASMUS Schrift *Querela pacis* ist bis in kleinste Beobachtungen hinein von großer Sympathie für die Nichtchristen und ihre Religiösität durchdrungen. Vgl. die Übersetzung dieser Schrift bei K. VON RAUMER, a. a. O. 211—248: „Klage des Friedens, der bei allen Völkern verworfen und niedergeschlagen wurde“.

<sup>6</sup> Diese „tolerante“ Haltung, die aus einem durchaus ernstzunehmenden Relativismus hervorging, beherrscht heute im allgemeinen die verschiedenen Bereiche der Religionswissenschaft wie auch weite Kreise der europäischen und amerikanischen Intellektuellen. Im außereuropäischen Raum findet sie starke Unterstützung vornehmlich von Seiten des modernen Hinduismus. Der indische Ministerpräsident Jawaharlal Nehru, der als liberaler Humanist mit sozialistischen Zügen gelten kann, sagte einmal: „Die indische Philosophie bekennt sich zum Grundsatz der Nicht-Einmischung. Jeder kann sein Heil suchen, wie es ihm gefällt, und gewöhnlich gibt es dabei keinen Ärger mit den Nachbarn. Die Kreuzsreligionen haben ein anderes Fundament...“ (T. MENDE: *Gespräche mit Nehru*. Hamburg 1956, 79 f.)

Obleich es eine bald unerträgliche Modeerscheinung ist, nur noch Versuche, Ansätze und Prolegomena anstatt von Hypothesen und Theorien zu schreiben, sehen wir uns außerstande, mehr als prädisponierende Gedanken vorzutragen<sup>7</sup>. Aber ist es nicht so, daß sich in dem Angebot der „Versuche“ die Aporetik unserer Epoche ankündigt, von der oft genug pathetisch, aber mit Recht erklärt wurde, sie sei eine Zeit der Übergänge?

## I

Daß nach dogmatischen Aussagen über die nichtchristlichen Religionen gefragt wird, hat — neben dem akuten Anstoß aus der globalen Vereinheitlichung der Kultur und der menschlichen Beziehungen — seinen Sinn vornehmlich in der theologischen Problematik der Heilsmöglichkeit der nichtchristlichen Menschen, d. h. der Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren katholischen Kirche als ebendieser Institution. Doch führt dieser Gesichtspunkt über sich selbst hinaus zur Frage nach dem Sinn der nichtchristlichen Religionen im Schöpfungs- und Erlösungsplan Gottes oder — modern gesprochen — in der Heilsgeschichte. So sehr ein Zusammenhang zwischen der Sinndeutung der Religionen und der Heilsmöglichkeit der ihnen anhängenden Menschen besteht, so handelt es sich doch um zwei verschiedene Themen; es sei deshalb bemerkt, daß wir hier lediglich nach der theologischen Interpretation des Sinnes der nichtchristlichen Religionen fragen und das Heilsproblem nur insoweit berücksichtigen, als das für unseren Aspekt notwendig ist.

Der Klarheit halber müssen wir noch eine weitere Abgrenzung vornehmen. Unsere Frage zielt auf eine „Theologie der nichtchristlichen Religionen“<sup>8</sup>. Dies ist nicht so zu verstehen, als ginge es darum, eine Theologie des Buddhismus, Hinduismus, Jainismus etc. zu entwerfen. Wir sind der Meinung, daß diese Art der Betrachtung unmöglich ist, weil vom Verständnis der Wahrheit und der Offenbarung Gottes aus, wie die

<sup>7</sup> Selbstverständlich kann das Problem nicht einfach im Rückgriff auf einen Autor, d. h. mit historischer Methode gelöst werden. Die Fragen als Fragen müssen selbst aufs Neue durchdacht werden. Um diesem Ziel näherzukommen, verzichten wir hier mit Absicht auf die komplette Referierung der Literatur. Es seien lediglich drei die katholische Lehrauffassung über die nichtchristlichen Religionen wiedergebende Darstellungen erwähnt: E. MAGNIN: Religion, in *DT&C XIII* (Paris 1937) — aus diesem umfangreichen Artikel (Sp. 2182—2306) kommen für unseren Gesichtspunkt nur in Betracht die Sp. 2285—2292: „Conclusion générale“; F. KÖNIG: Das Christentum und die Weltreligionen, in F. KÖNIG: *Christus und die Religionen der Erde*. III. Freiburg 1951, 731—776; H. DE LUBAC: *Catholicisme*. Paris 1952, 188—205. Das formale Thema „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ wird in diesen Abhandlungen jedoch nicht erörtert.

<sup>8</sup> Es ist heute üblich geworden, einen solchen *genetivus objectivus* zu verwenden, z. B. in Prägungen wie Theologie der Arbeit, der Familie, der Stadt, des Todes, der irdischen Wirklichkeiten, der Laien etc.

Kirche es uns vorlegt, die Situation der verschiedenen nichtchristlichen Religionen dieselbe ist<sup>9</sup>.

Daß im Mittelpunkt einer „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ die Fragen nach dem Wahrheits- und Offenbarungscharakter, nach dem Verhältnis jener Religionen zu Israel, zu Jesus als dem Messias und zur Kirche als dem Neuen Israel stehen, ist ohne weiteres ersichtlich. Es geht jedoch nicht nur um die Wahrheit selbst und das Verhältnis bzw. die Teilhabe der nichtchristlichen Religionen an der einen Wahrheitsfülle, es geht zugleich immer auch darum, daß das Christentum den Missionsanspruch erhebt und erheben muß, also jene Religionen in ihrer Existenz notwendig infragestellt, insofern deren Aufgehen im Christentum mit göttlicher Autorität verlangt wird. Bevor wir näher auf den Sinn dieses „Übergehens“ zu sprechen kommen — dieses Problem führt bereits zentral in die „Theologie der Religionen“ hinein —, wollen wir jedoch noch innehalten und zusehen, wie die christlichen Aussagen hinsichtlich der nichtchristlichen Religionen heute normalerweise lauten.

## II

Ohne die in Betracht kommenden Autoren hier im einzelnen zu referieren, dürfen wir sagen, daß sich heute vor allem zwei Meinungen — jeweils mit mancherlei Modifizierungen und Klauseln — gegenüberstehen.

Die erste lehnt sich stark an die Hl. Schrift an, ist im Bereich der evangelischen Theologie bestimmend<sup>10</sup> und auf katholischer Seite in

<sup>9</sup> Die durchaus notwendige und nützliche Beschäftigung mit den einzelnen Religionen dient deshalb nicht einer „Theologie des Buddhismus“ etc., sondern der Apologetik, vergleichenden Religionsgeschichte, Religionspsychologie und -soziologie wie auch der Religionsphilosophie. Dabei zeigen sich Aspekte, die für das christliche Selbstverständnis und für Mission, Dogmatik, Moralthologie, Liturgik usw. von Wichtigkeit sind und sogar akkommodiert werden können und sollten; doch man sieht schon, daß die Frage nach einer Theologie der nichtchristlichen Religionen in eine gänzlich andere Frage-Richtung hineinführt, die allgemein und umfassend ist und nicht den Gegensatz etwa von Christentum und Buddhismus ins Auge faßt, sondern den fundamentaleren von Christentum bzw. Kirche und Nichtchristentum schlechthin.

Der Deutlichkeit halber sei noch einmal betont, daß wir hier also nicht allgemein über die Nichtchristen zu sprechen beabsichtigen, sondern in spezifizierter Sicht über die nichtchristlichen Religionen als solche. Dabei muß freilich der allgemeinere Aspekt mitberücksichtigt werden. Es scheint, als sei über die nichtchristlichen Religionen als solche bisher in der Literatur fast nicht gehandelt worden; meistens beziehen sich die Darlegungen auf die allgemeine Situation der Nichtchristen gegenüber dem an die christliche Offenbarung glaubenden Menschen.

<sup>10</sup> Vgl. vor allem K. BARTH: *Die kirchliche Dogmatik*. I/2. 4. Aufl. Zollikon-Zürich 1948, 304—397 und IV/1. Ebd. 1953, 531—573. Zur Orientierung vgl. H. BOUILLARD: *Dialektische Theologie*, in *LThK* III. 2. Aufl. Freiburg 1959, 334—339 (mit ausführlichen Literaturangaben).

vergangenen Jahrhunderten der Mission maßgebend gewesen — wenn auch nicht immer ausdrücklich als Theorie, so doch wenigstens in der Praktizierung der Missionsmethoden. Nach dieser Ansicht befinden sich die „Heiden“<sup>11</sup> schlechthin im Unheil, sie vermögen nichts zum Heil, d. h. nichts übernatürlich Verdienstvolles zu leisten, sie leben „in Finsternis und Todesschatten“, ja die nichtchristlichen Religionen als solche sind allesamt Zeichen menschlicher Empörung gegen Gott und deswegen verdammt. Das Christliche ist eine Weise des Gottesbezuges *sui generis*, d. h. keine Religion, sondern die Stätte der in der Geschichte von Gott ausgehenden Auserwählung und Begegnung (mit einem konkreten Volk und dann jetzt) mit einer bestimmten Gemeinschaft herausgerufener Menschen. Diese geschichtliche Verbindung Gottes mit einer klar umrissenen Gruppe aus der Menschheit soll zwar letzten Endes allen zum Heil dienen, doch wird dies erst im eschatologischen Endstand sichtbar werden, da die Mächte des Widergöttlichen die Offenbarkeit des Sieges Christi auf dieser Erde mit göttlicher Zulassung noch aufhalten dürfen. So etwa lautet die Ansicht der sogenannten „Dialektischen Theologie“. Es ist sofort klar, daß sie auf ganz bestimmten Voraussetzungen beruht. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß der Tenor der biblischen Aussagen diese Auffassung bestärkt.

Der Auskunft dieser dialektischen und harten Theologie steht eine mildere gegenüber, die sich aus verschiedenartigen Quellen konstituiert. In ihr fließen zusammen die aristotelisch-thomistische Theologie mit ihrem Naturbegriff, die Ideen der christlichen Humanisten und die tolerante Sympathie der Aufklärung, allerdings auch die nüchterne und handfeste Überlegung des *common sense* angesichts der religionsgeschichtlichen Fakten. Diese heute im katholischen Bereich dominierende Meinung versteht — mit berechtigter und beliebter Anknüpfung an die griechischen Väter — das Christentum als die Fülle und Erfüllung der nichtchristlichen Re-

<sup>11</sup> Man muß es durchaus begrüßen, daß der Ausdruck „die Heiden“ (vgl. Th. Ohm, Art. „Heidentum“, in: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, hrsg. von F. König, Freiburg 1956, 333 f) mehr und mehr in seinem diffamierenden Charakter erkannt und deshalb gemieden wird. Dieses Wort ist ursprünglich polemisch gemeint und mit den „Barbaren“ der Griechen zu vergleichen. Doch wie soll man es ersetzen? In Gebrauch kommt der Begriff „Nichtchristen“, aber das ist im Grunde wegen seines rein negativen Charakters ein Notbehelf, ein nominalistisches Etikett, welches das Wesen der damit gemeinten Menschheit nicht auszusprechen vermag. Es ist bezeichnend, daß wir als Christen in unserer Sprache kein sachgemäßes Wort geprägt haben, das akzeptabel wäre. Die Bibel, Altes wie Neues Testament, sagt *gojim*, τὰ ἔθνη, *gentes*, Völker. Diese Rede-Redeweise ist wohlbegründet; sie stellt Volk und Völker des einen Gottes einander gegenüber. MARTIN BUBER übersetzt *gojim* mit „Weltstämme“. Eine wirkliche Lösung bietet freilich das Wort *Völker* (oder *Weltstämme*) auch nicht, da es den Singular zur Bezeichnung des einzelnen Menschen ausschließt. In dieser mißlichen Situation der Sprache scheinen die Termini „der Nichtchrist — die Nichtchristen“ das kleinere Übel zu sein.

ligionen und diese selbst als Vorstufen, als von Gott in seiner heilsgeschichtlichen Pädagogik intendierte Vorphasen auf dem Weg zur Erfüllung. Das Unheil der nichtchristlichen Religionen, das auch nach dieser Ansicht bestehen bleibt, liegt weniger in deren Bosheit, Revolte und Idololatrie, sondern mehr in ihrer unverschuldeten, doch faktisch vorhandenen Unerfülltheit, in ihrem fragmentarischen Charakter und ihrer Angewiesenheit auf die noch ausstehende Fülle des Christlichen, die als katholische Kirche antreffbar ist. Die Seele ist von Natur aus christlich (bzw. katholisch) und sucht immer schon jene Fülle, die das Christliche darstellt<sup>12</sup>. Tritt zum Nichtchristlichen das Christliche hinzu, dann wird jenes in seinem wesenhaften Ansatz lediglich auf seine Erfüllung hin verlängert.

Beide Antworten enthalten zweifellos Richtiges und Falsches oder besser: Halbrichtiges und Halbfalsches. Sie kommen daher meistens auch nicht in „reiner“ Form vor, sondern machen gegenseitig Konzessionen<sup>13</sup>. Dies ist kein Zufall, sondern weist darauf hin, daß die Lösung in der Tat als Synthese gedacht werden muß. Das Problem ist jedoch, wie diese Synthese auszusehen hat. Nach dem bisher Gesagten erscheint es ratsam, sich auf eine tiefere Schicht des Problems zu begeben, um die Voraussetzungen zu erkennen, die bei der Beurteilung der Frage notwendig und wesentlich ausschlaggebend sein müssen. Diesen Rückgriff auf die theologisch-systematischen und dogmengeschichtlichen Grundlagen halten wir für methodisch tragfähiger als eine begeisterte Spekulation<sup>14</sup> zugunsten

<sup>12</sup> PIUS XII. nannte das Verlangen der Nichtchristen nach der Wahrheitsfülle ein „unbewußtes Sehnen“, vgl. M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik*. III/1. München 51958, 828. Wenn man diese Formulierung nicht bloß als eine allgemeine Charakterisierung der Situation der Nichtchristen vom Standpunkt der Offenbarungswahrheit aus auffaßt, ist schwer zu sagen, was das Wort „unbewußt“ dann bedeuten soll.

<sup>13</sup> So finden wir z. B. bei dem verdienten französischen Theologen JEAN DANIELOU, der die Kirche im allgemeinen als die Erfüllung des Nichtchristlichen, ja sogar des Kommunismus, denkt, als die „wahre Religion aller Menschen“ (vgl. *Vom Heil der Völker*. Frankfurt a. M. 1952, 16; frz. Titel *Le Mystère du Salut des Nations*), auch den folgenden Satz: „Der wesentliche Unterschied zwischen dem Katholizismus und allen anderen Religionen liegt also darin, daß die anderen vom Menschen ausgehen und einen ergreifenden, manchmal auch schönen Versuch darstellen, sich hoch zu erheben, um Gott zu finden. Im Katholizismus hingegen vollzieht sich die Bewegung umgekehrt: Gott selber steigt zur Welt hernieder, um ihr die Gemeinschaft mit seinem Leben zu bringen.“ (Ebd. 17) Es geht uns hier weniger darum zu zeigen, daß diese unter Katholiken beliebte apologetische Aussage dogmatisch und religionsgeschichtlich gesehen mehr als problematisch ist, sondern um den „dialektischen“ Gehalt dieses Satzes und seine Diskrepanz zu der Erfüllungsthese.

<sup>14</sup> Aus diesem Grund erscheint uns das Vorgehen von M. VERENO in seinem — zweifellos geistvollen und anregenden — Aufsatz „Von der All-Wirklichkeit der Kirche. Ein Beitrag zur Theologie des Heidentums“ (*ThQu* 138 (1958) 385—427) als fragwürdig. Er führt auch kaum über den bekannten Standpunkt vom

der zweiten der geschilderten Meinungen, die ja ohne Zweifel die menschlich sympathischere ist.

### III

Der Voraussetzungen dogmatischer Aussagen über die nichtchristlichen Religionen sind so viele, daß wir sie hier nur thesenhaft andeuten können. Das Schwierige liegt aber weniger darin, daß die zu klärenden Vorfragen so zahlreich sind; schwerwiegender ist, daß sie für die christliche Theologie und Selbstinterpretation zentrale und grundlegende Themen betreffen. Gibt es aber in diesen fundamentalen Positionen Kontroversen und divergierende Theorien, so will es fast als unmöglich erscheinen, in einer gleichsam „am Ende“ stehenden Frage wie der unsrigen eine gültige und präzise Antwort zu erhalten oder zu geben. Auf der anderen Seite zeigt jedoch der Blick in die systematische Theologie ebenfalls, daß es um das Problem so schlecht wiederum auch nicht steht, denn es werden einschlägige wichtige Fragen immer wieder erörtert, deren Zusammenhang mit unserem Thema offenkundig gegeben ist, wenn er auch zu selten ausgesprochen wird. Dies gilt z. B. für das Problem „Natur und Übernatur“<sup>15</sup>. Was in der Beantwortung dieser Frage, die seit der Diskussion um Henri de Lubac's Werk *Surnaturel*<sup>16</sup> nicht mehr recht weitergekommen ist, gesagt werden muß, hat für die Beurteilung des theologischen Sinnes der nichtchristlichen Religionen konstitutive Bedeutung. Je nachdem ob man die Natur als gefallene Kreatur, als gesundgebliebenen Restbestand ontologischen Wesens, als abstrakte *natura pura* oder als dauernd von der Gnade gehaltene und durchwaltete Seinswirklichkeit versteht, wird die Antwort anders ausfallen<sup>17</sup>. Dies im einzelnen auszuführen, wäre Stoff für eine eigene Untersuchung, doch liegt der für uns wichtige methodische Sinn dieser Fragestellung zutage. Mit dem Problem der Natur hängen sogleich zusammen die der Offenbarung und der Erbsünde, der Schöpfung und der Zielbestimmung der Schöpfung durch Gott. Damit verbindet sich die Frage nach dem Wesen Gottes selbst als des Schöpfers und Erlösers, das Problem der Güte und Gerechtigkeit Gottes, seines allgemeinen Heilswillens und seines speziellen Willens zur Heilsgeschichte mit der Menschheit als ganzer. Hinzu treten ferner die Fragen nach dem

Christentum als der Vollendung und Erfüllung hinaus. Der Kirchenbegriff dieser Abhandlung bedarf zudem entschieden der Präzision.

<sup>15</sup> Dieses Problem wurde in Bezug auf die Nichtchristen thematisch bereits in einer frühen Schrift von TH. OHM angegangen: *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas*. Münster 1927.

<sup>16</sup> Paris 1946. Vgl. dazu den von entgegengesetzter Seite geschriebenen Bericht von TH. DEMAN, Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie, in: *ThR* 46 (1950) 70—82.

<sup>17</sup> Wir erleben das Dilemma des Naturbegriffs heute auch noch auf einem anderen Gebiet, wo die formale Gleichheit in der Schwierigkeit der zugrundeliegenden Voraussetzungen deutlich erkennbar ist: beim Problem des Naturrechts.

Wesen der Sünde, der Erlösung und der Rechtfertigung, der Sendung Christi und der Kirche und viele Detailfragen, die mit all diesen zusammenhängen. Es zeigt sich hier die innere sachliche „Systematik“ in der Wirklichkeit und Welt Gottes selbst, die aller menschlich-wissenschaftlichen, theologischen Systematik immer schon vorausliegt. Die theologische Sinnbestimmung der nichtchristlichen Religionen geht also stets und mit Notwendigkeit aus dem umfassenden System einer ganzen Dogmatik hervor.

Es könnte darauf hingewiesen werden, daß es in der klassischen katholischen Dogmatik überhaupt keine Stelle gibt, an welcher über die nichtchristlichen Religionen thematisch gehandelt werden könnte. Dieser Einwand ist insofern richtig, als der traktatmäßige Aufbau der katholischen Dogmatik bis heute<sup>18</sup> jenes Grundschema behalten hat, das durch die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, die bis zum 16. Jahrhundert theologisches Schulbuch waren<sup>19</sup> und erst dann durch die in ihrem methodischen Aufbau nicht andersartige *Summa theologica* des Aquinaten abgelöst wurden, in die Systematik hineinkam<sup>20</sup>. Freilich soll nicht verkannt werden, daß in den schulmäßigen Themen von der Schöpfung, Natur, Erbsünde, Erlösung in Christus, Heilsnotwendigkeit der Kirche etc. Elemente vorgelegt wurden, mit denen so etwas wie eine „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ aufgebaut werden kann. Die Chancen für eine Würdigung der nichtchristlichen Religionen sind besonders in jenen Theologien günstig, die die heilsgeschichtliche und die geschichtstheologische Perspektive stärker berücksichtigen<sup>21</sup>.

Zu den Voraussetzungen einer Beantwortung unserer Frage gehört nicht zuletzt die Verständigung über den Gehalt, die Intention und das

<sup>18</sup> Es ist darauf hinzuweisen, daß die von KARL BARTH entworfene Dogmatik einen ganz eigenständigen und neuen Aufbau besitzt. Auf katholischer Seite wurde der Aufriß einer neustrukturierten Dogmatik von KARL RAHNER vorgelegt, vgl. *Schriften zur Theologie*. I. Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 9—47.

<sup>19</sup> Vgl. K. BIHLMAYER — H. TÜCHLE: *Kirchengeschichte*. II. Paderborn<sup>12</sup>1948, 251.

<sup>20</sup> Auf die biblischen und patristischen Grundlagen sowie auf die frühcholastischen Vorarbeiten zum Aufbau der Sentenzenbücher des Lombarden brauchen wir hier nicht einzugehen.

<sup>21</sup> Hier wäre hinzuweisen auf Augustinus, Hugo von St. Viktor, Anselm von Havelberg, Joachim von Fiore, Bonaventura u. a. Vgl. F. HOFMANN: *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. München 1933; J. RATZINGER: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München 1954; Ders.: *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*. München 1959; H. R. SCHLETTE: Heilsgeschichte und Mission. Ein Beitrag zur Missionstheorie nach Hugo von St. Viktor, in: *ZMR* 41 (1957) 25—44. In diesem Zusammenhang sei auch genannt: J. SPOERL: *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*. München 1933 — ein wichtiger Beitrag zur Geschichtstheologie im 12. Jahrhundert. Neuerdings M.-D. CHENU: *La Théologie au douzième siècle*. Paris 1958, 62—89. — S. ferner G. SÖHNGEN: *Der Weg der abendländischen Theologie*. München-Salzburg-Köln 1959.

Gewicht der biblischen Aussagen. Exegetisch und bibeltheologisch läßt sich heute sagen, daß die negativen Urteile über die Nichtjuden und Nichtchristen primär stets jene Situation im Auge haben, in welcher der Nichtjude oder Nichtchrist sich bewußt dem göttlichen Anspruch verweigert oder auch in seinem Unglauben von Gott selbst verstockt wurde (vgl. Ex 9,12 u. ö.; Röm 9,18; Joh 12,40), und daß die Ablehnung der Fremdreigionen und Mythen aus der aitiologischen und zeitgeschichtlich bedingten Polemik zu erklären ist, d. h. keine grundsätzlich theoretischen Auskünfte über den Sinn jener Religionen zu geben beabsichtigt<sup>22</sup>. Die Hl. Schrift kennt sehr wohl „Heiden“, die von Gott als gerecht erfunden werden, weil sie in der Weise ihrer — „kosmischen“ — Religiosität ihrem Gewissen gemäß leben<sup>23</sup>, und aus dem Gesamtbild des die Geschichte führenden gerechten und liebenden Gottes ergibt sich die Erkenntnis, daß niemand ohne seine Schuld verworfen wird. Jedoch hebt dieser Grundsatz die vorherrschendere biblische Aussage über den offenbarungs- und gottfernen Charakter alles Nichtchristlichen keineswegs auf.

Aus dieser Schau ergibt sich eine weitere Erkenntnis, die vielleicht ungewohnt ist, aber durchaus orthodox und vom Stand der heutigen Dogmatik aus erklärbar: Es geht in der Heilsgeschichte zunächst nicht um die Sicherstellung des individuellen Heils als solchen. Dieser Satz ist mißverständlich; wir müssen ihn näher erläutern, da er für die Beurteilung unseres Problems entscheidend ist.

Die Kirche spricht jedem Menschen die wirkliche Erlangung des Heiles zu, wenn er nach seinem Gewissen, mag dieses auch irrend gewesen sein, untadelig gelebt hat<sup>24</sup>. Man kann fragen: Wozu ist dieses ungeheuer große und erhabene Drama der Heilsgeschichte von Gott ins Werk ge-

<sup>22</sup> Vgl. K. L. SCHMIDT, Art. ἔθνος in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrg. von G. Kittel. II. Stuttgart 1935, 362—369; H. STRATHMANN und R. MEYER, Art. λαός, ebd. IV. Stuttgart 1942, 29—57.

<sup>23</sup> Vgl. das ausgezeichnete Büchlein von J. DANIELOU: *Die heiligen Heiden des Alten Testaments* (Stuttgart 1958), das die Gestalten Abel, Henoch, Danel (nicht zu identifizieren mit dem Propheten Daniel, vgl. Ezech 14, 12—20), Noe, Job, Melchisedech, Lot und die Königin von Saba nach den Aussagen der Hl. Schrift und der Kirchenväter nachzeichnet.

<sup>24</sup> Vgl. B. HÄRING: *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*. Freiburg 1954, 178—224, speziell: 198—200: „Über die Verpflichtung eines irrigen Gewissensurteils“. Vgl. bei THOMAS VON AQUIN: *De veritate* XVII, 5 ad 4. — Man muß sich einmal drastisch vergegenwärtigen, zu welchen Konsequenzen die schulmäßige und doch wohl rechtgläubige Anschauung über das irrende Gewissen führt. Sie würde z. B. besagen, daß ein in einem *error invincibilis* befindlicher Kommunist, der seinem kommunistisch geprägten Gewissen folgt — so etwas gibt es natürlich —, um so sicherer das Heil erlangt, je bewußter er nach der kommunistischen Moral lebt, die von ihm — für unser Urteil und Empfinden — Schreckliches verlangen kann. Ähnlich stellt sich das Problem für den Buddhisten, Anthroposophen etc., wenn die Fragestellung hier auch weniger aufregend ist. Jedenfalls wird man sagen müssen, daß die Lehre vom Gewissen keineswegs „fertig“ ist, sondern auf ein neues, verantwortendes, die biblischen Aussagen ernstnehmendes Denken wartet.

setzt worden, wenn es nur um das Heil einzelner Seelen geht, das auch durch ein Leben nach dem Gewissen sichergestellt werden könnte? Offenbar muß es in der Heilsgeschichte, bei der Begegnung des Menschen mit Gott um mehr gehen, wenn auch schwer zu sagen ist, was dieser letzte Sinn schlechthin allen menschlichen, geschichtlichen und kreatürlichen Seins dann ist. Wir dürfen annehmen, daß er mit der Verherrlichung Gottes selbst zusammenhängt, mit der Kundgabe seiner *doxa* als des Erweises seiner Liebe, die Er selbst ist und nicht bloß „hat“. Diese Spekulationen führen in ungelichtete und wohl auch nicht mehr zu erhellende Mysterien, weil wir den Sinn der freien Entschlüsse Gottes nicht mitvollziehen können, ja weil bereits — was heute nicht selten zu wenig zur Kenntnis genommen wird — die Aussage von der Schöpfung und damit von der Existenz einer „außerhalb“ Gottes seienden nichtgöttlichen Wirklichkeit ein *mysterium stricte dictum* darstellt. Für unsere Frage genügt es jedoch hier, darauf zu achten, daß es Gott und dem Christentum nicht allein und primär um die Rettung einzelner Seelen geht — obwohl allerdings jenes andere, um das es dann an erster Stelle geht, in der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch ausgetragen wird.

Fassen wir kurz zusammen: Von der Hl. Schrift aus läßt sich eine „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ nicht aufbauen. Die in der Schrift begegnenden Prinzipien weisen jedoch darauf hin, daß das Unheil der Nichtchristen und ihrer Religionen nicht in der Bestimmung der einzelnen Seelen zur ewigen Verdammnis liegt, sondern vielmehr in dem Fernsein von der geschichtlich sichtbar gewordenen Wahrheit und Güte des liebenden Gottes. Das Hl. Offizium betonte am 7. 12. 1690 gegen die Jansenisten ausdrücklich die Möglichkeit des Heiles und der Gnade im nichtchristlichen Bereich (vgl. Denz. 1294 und 1295), ohne die grundlegende Disqualifizierung des Nichtchristlichen durch das positiv-historische Ereignis der Erwählung Israels und der Kirche aufzuheben.

Gibt es aber paradoxerweise in der Unheilssituation der nichtchristlichen Religionen dennoch Heilsmöglichkeiten — denn Gottes Heilswirken begrenzt sich nicht absolut und kann nicht von der Kirche begrenzt werden —, so stellt sich als Voraussetzung für eine zutreffende dogmatische Interpretation der nichtchristlichen Religionen das bekannte schwere Problem, wie diese offensichtlich nicht zu bestreitenden Tatsachen mit dem Satz: *Extra ecclesiam nulla salus* in Einklang zu bringen sind<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> An anderer Stelle (vgl. *Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission*. Missionsstudienwoche Bonn am Rhein 22.—26. Sept. 1958. Hrgb. von L. Kilger. Münster 1959, 183—191) haben wir von der „personalen Mission“ gesprochen. Dies widerspricht dem hier Gesagten nicht. Die Mission hat sich zu vollziehen als personales Geschehen und sie zielt immer auf eine personale Entscheidung ab; es kommt jedoch darauf an zu verstehen, daß es dann in dieser personalen Entscheidung als solcher um wesentlich mehr geht als um die Rettung der eigenen Seele.

<sup>26</sup> Vgl. M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik*. III/1. A. a. O. 820—839. SCHMAUS legt dar, daß das Axiom sich der Bedeutung nähert: „Ohne die Kirche kein Heil“ (ebd. 829).

Bei der augenblicklichen Diskussion über die Kirchengliedschaft<sup>27</sup> ist es höchst prekär, anzugeben, in welchem Sinne die Kirche in den nichtchristlichen Bereich hineinragt und worin die heilsgeschichtliche Bedeutung einer solchen verhüllten Gegenwart der Kirche unter den Nichtchristen sowie der Sinn der durch diese Präsenz mitcharakterisierten Nichtchristen selbst zu erblicken ist<sup>28</sup>.

Wir mußten eine Fülle von Fragen aufwerfen, um deutlich zu machen, in welche Dimensionen eine „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ hineinführt. Es war nicht möglich und nicht beabsichtigt, diese Fragen zu lösen. Jedoch hat es keinen Sinn, sie zu unterdrücken, wenn das Thema theologisch-systematisch untersucht werden soll. Daß von der theologischen Antwort für die Missionstheorie und Missionsmethode vieles abhängt, bedarf kaum einer Begründung. Gerade deswegen aber ist es notwendig, die Probleme scharf zu stellen und die Lösung weniger von geistvollen Kombinationen zu erwarten. Nunmehr gilt es, auf der Grundlage des bisher Dargelegten die Umrisse einer Antwort so gut wie möglich zu skizzieren.

#### IV

Die Verdammung aller Religionen und entsprechend alles Religiösen wie auch die Einordnung der Religionen als bloßer Vorstufen auf dem Weg zum Christentum bzw. zur katholischen Kirche als ihrer organischen, gradlinigen Erfüllung bilden zwei extreme Positionen, die weder den Gegebenheiten der Hl. Schrift noch den Aussagen der katholischen Dogmatik gerecht werden. Es ist nicht zu bezweifeln, daß im Bereich der nichtchristlichen Religionen Gebet, Mystik, Sittlichkeit, Opfer und Kult in erhabener Weise anzutreffen sind<sup>29</sup>. Wenn dies alles nur Täuschung, subjektives Tun ohne objektiv-heilshaften Belang wäre, würde Gott — und zwar der wahre und lebendige Gott selbst, der doch in den Gebeten der Nicht-

<sup>27</sup> Vgl. dazu K. RAHNER: Die Gliedschaft in der Kirche nach der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis Christi*“, in: *Schriften zur Theologie*. II. Einsiedeln — Zürich — Köln 1955, 7—94.

<sup>28</sup> In der Patristik und im Mittelalter sprach man von der *Ecclesia ab initio*, zu der alle Gerechten gehören, die jemals auf der Erde gelebt haben, vgl. Y. CONGAR: *Ecclesia ab Abel*, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche*. (Festschrift für Karl Adam) Düsseldorf 1952, 79—108; F. HOFMANN: *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, 212—221; H. R. SCHLETTE: Die Eucharistielehre des Hugo von St. Viktor, in: *ZkTh* 81 (1959) 177—179.

<sup>29</sup> Zu vergleichen wären die zahlreichen einschlägigen Untersuchungen religionsgeschichtlicher Art. Wir verweisen nur auf das bekannte Werk von TH. OHM: *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* (Krailling vor München 1950), dessen reichhaltiges Material immer noch einer entsprechenden Würdigung seitens der Dogmatik harret. Erwähnt sei noch die ergreifende Sammlung religiöser Zeugnisse, die MARTIN BUBER unter dem Titel *Ekstatische Konfessionen* herausgegeben hat (Jena 1909).

christen gemeint ist — jene Menschen zum Narren halten, und die konkrete Menschenwelt wäre sozusagen durch einen insgeheim wirkenden „spiritus malignus“ oder durch einen bösen Demiurgen so sehr pervertiert, daß auf sie in keinerlei Hinsicht noch Verlaß wäre. Dies anzunehmen widerspricht nicht nur einer zuendegedachten Theologie der Kreation, sondern auch einer so lapidaren biblischen Aussage wie der vom Bundesschluß mit Noah, die — ganz gleich wie, wann und woher jener Bericht historisch und literarkritisch betrachtet in die Urgeschichte des Pentateuch hineingekommen ist — dem naiven Hörer des Wortes doch offenbar sagen will, daß Gott allen Menschen seine Erbarmung und Huld schenkt, wessen der Regenbogen als die beiseitegestellte Waffe des Kriegers Zeuge ist<sup>30</sup>. Es gibt also sowohl eine innere Legitimität in allen Religionen und Religionsformen als auch eine in ihnen sich ereignende Erkenntnis Gottes aus der Natur und ihrem lebengewährenden Rhythmus<sup>31</sup>, d. h. aus den ständig in der Schöpfung geschehenden Manifestationen Gottes sowie aus dem ethischen Anspruch im Herzen jedes Nichtchristen (vgl. Röm 1, 20; 2,14—16)<sup>32</sup>. Die Väter hatten den Mut zu der These, daß alles Gute, Wahre und Schöne, wo immer es sich finde, vom Heiligen Geiste stamme.

Dennoch aber darf man nicht annehmen, daß von dem legitimen „Kern“ der nichtchristlichen Religionen ein direkter, gerader Weg zur Offenbarungsreligion führt. Die Offenbarung, die einen Bereich eröffnet, der nur auf Grund der freien Tat Gottes zugänglich werden konnte und geworden ist, ist nicht die bloße Verlängerung des Natürlichen, sondern ein Novum, zu dem man nur gelangt durch Ruf und Gnade Gottes und durch das menschliche Korrelat dazu, nämlich durch die Umkehr oder die Bekehrung. Dies ist jedenfalls die eindeutige Auskunft der Hl. Schrift, und das Glaubensbewußtsein der Kirche bezeugt es in der Liturgie in allen Jahrhunderten.

Was mit Umkehr oder Bekehrung bezeichnet wird, ist — gemäß dem, was früher über den Grund der Unheilssituation der nichtchristlichen Religionen dargelegt wurde — weniger das individuelle Sich-Abwenden von individueller Schuld, sondern primär ein Prozeß, der in der personalen Entscheidung des Menschen durchgekämpft werden muß, aber einen durchaus über-personalen Sinn besitzt<sup>33</sup>, nämlich der Prozeß der Abkehr

<sup>30</sup> Vgl. zu Gen 9, 8—17 H. GUNKEL: *Genesis*. 4. Aufl. Göttingen 1917, 150 f.; G. VON RAD: *Das erste Buch Mose*. Göttingen 1949, 110 f.

<sup>31</sup> Vgl. J. DANIELOU: *Die heiligen Heiden im Alten Testament*, 82—88.

<sup>32</sup> Vgl. O. KUSS: *Der Römerbrief*. 1. Lief. Regensburg 1957, 30—37 und 68—72 sowie die Exkurse: „Das in die Herzen der Heiden geschriebene Werk des Gesetzes“ („Naturgesetz“ und „Naturrecht“) (S. 72—76) und „Das Gewissen“ (S. 76—82).

<sup>33</sup> Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hervorgehoben, daß es in dem Lösungsprozeß der Bekehrung natürlich auch um eine Abkehr von der individuellen Schuld geht. Doch diese Reinigung von der eigenen Schuld — die ja praktisch gesehen auch anders als durch eine Bekehrung zum Christentum ge-

von der Halbheit, Bruchstückhaftigkeit des Bisherigen zu der Fülle des Lichtes. Was sich in dieser Annahme der Erfüllung in der personalen Glaubenszustimmung des einzelnen sich-bekehrenden Nichtchristen ereignet, ist nicht — wenn wir einen Ausdruck von Gottlieb Söhngen aufnehmen dürfen — „erstwesentlich“ die Rettung seines eigenen Seelenheils — obwohl dieses dabei mit auf dem Spiel steht —, sondern primär eben die Anerkennung der Herrschaft des sich geschichtlich offenbarenden Gottes über mich selbst und darin die Verherrlichung und Preisung dieses Gottes, die für den kleinen Teil meiner menschlichen Existenz dem Königtum Gottes, der kommenden Basileia, bereits jetzt Raum gewährt<sup>34</sup>. Mag diese Deutung auch noch mancher Ergänzungen und Unterscheidungen bedürfen, so sollte doch mit ihr in unserem Zusammenhang nur zum Ausdruck gebracht werden, daß Christwerdung ohne den Prozeß einer Ab- und Umkehr nicht möglich ist, weil sich die christliche Glaubenswirklichkeit gegenüber den nichtchristlichen Religionen auf einer höheren Ebene, in einer Ordnung *sui generis* befindet, die — im Gehorsam zum vorhergehenden Ruf Gottes — nur durch einen menschlichen Akt erreicht werden kann, der den Charakter eines Sprunges oder eines Wagnisses<sup>35</sup> besitzt.

Die nichtchristlichen Religionen sind also für die Dogmatik keineswegs schlechthin eine *massa damnata*, sie sind auch nicht auf ihre Weise einfach „in Ordnung“ und lediglich noch auf die Erfüllung angewiesen. Ihre zutreffende Kennzeichnung geschieht durch die Synthese. Diese Synthese verstehen wir jedoch nicht als billigen Mittelweg oder im Sinne eines sich vorzeitig zufriedengebenden *Et — Et*, sondern als eine echte, dritte, in sich eigenständige Antwort, die das Wahre der beiden Thesen zu einer neuen Einheit in sich verbindet. Jedoch diese formale Bestimmung — so schön sie klingt — inhaltlich zu füllen, ist gerade das so schwierige Problem, mit dem wir es zu tun haben. Die nichtchristlichen Religionen sind zugleich bedroht, verdorben, irrend und wahrhaftig, erfüllungsfähig,

sehen kann, insofern Gott auch Nichtchristen Anteil am Heil gewährt — besitzt einen theologischen Sinn, der die bloße Sündenvergebung transzendiert in eine Dimension, die die Verherrlichung Gottes und die endzeitliche *Basileia* betrifft.

<sup>34</sup> Wir können das Gemeintem verdeutlichen mit einem Hinweis auf die altkirchliche Taufauffassung, wie sie in dem Bericht der Apostolischen Konstitutionen zum Ausdruck kommt. Der Täufling wendet sich vom Teufel und seinem Reiche weg zu Christus und der familia Christi hin: συντάσσομαι τῷ Χριστῷ Vgl. J. PASCHER: *Die Liturgie der Sakramente*. Münster <sup>2</sup>1955, 53 f.; s. auch A. STENZEL: *Die Taufe*. Innsbruck 1958, 98—104.

<sup>35</sup> Gemeint ist nicht ein blindes und unmotiviertes, sondern ein in weisen Einsichten begründetes Wagnis, das sich freilich nicht auf rationalistisch-mathematische Gewißheit berufen kann und auch nicht darf. Dieses im Grunde alte Prinzip der christlichen Religionsphilosophie kommt in immer noch gültiger Weise in dem in mancher Hinsicht überholten Buch von P. WÜST: *Ungewißheit und Wagnis* (München 1937; <sup>6</sup>1954) zur Darstellung.

reich. Sie stehen sachlich *vor* dem Christentum, das sie erfüllt, jedoch nicht, ohne sie vorher geläutert zu haben. Es gibt keinen Weg zum Christentum ohne die Phasen der Ab- und Umkehr. Die Religionen sind zwar seit Jesus Christus objektiv gesehen im Heilsplan Gottes bereits überholt<sup>36</sup>, aber sie sind es konkret und existentiell solange nicht, wie noch Menschen sie ehrlichen Gewissens leben. Der Ruf Christi in Gestalt der missionierenden Kirche verdammt nicht die Religionen, die Gott zugelassen hat, damit seine Herrlichkeit vor ihnen aufscheinen kann, und stürzt sie nicht vollends in die Finsternis, sondern bricht je und je einzelne Menschen aus dem Gefüge der Religionen heraus, zeigt diesen damit ihre eigentliche Bestimmung und die Mächtigkeit des wahren Gottes, dessen echatologisches, allen Völkern geltendes Handeln schon begonnen hat<sup>37</sup>. Nur wer als einzelner dem personalen Anruf sich verweigert, wird verdammt, weil er dem Königtum Gottes nicht Raum gibt. Doch auch er wird nur dann verdammt, wenn seine Weigerung schuldhaft ist. Niemand aus der Christenheit kann wissen, in welchem Maße und bei wem die Verweigerung mit oder ohne Schuld geschieht; uns ist nur gesagt, daß sie möglich ist.

Die nichtchristlichen Religionen bleiben also auch *post Christum natum* in der doppelgesichtigen Situation von Legitimität und Unerfülltheit, Licht und Schatten, Heiligkeit und Perversion, Bereitschaft und Verhärtung. Sie bezeugen zugleich Fülle und Gnade Gottes und die nichterklärbare Blindheit des Menschen. Diese von Gott bejahte und gewollte Blindheit gegenüber der christlichen Wahrheit hat ihren Sinn (nicht in einer willkürlichen Verteilung des Heiles, sondern) in der Ermöglichung freier personaler Entscheidungen, durch die Gott verherrlicht und seine Herrschaft angenommen wird. Warum Gott überhaupt diesen „Aufwand an Heilsgeschichte“ ins Sein gesetzt hat, können wir zwar fragen, jedoch nicht deduzieren, denn wir vermögen Gottes Gedanken und Entscheidungen nicht nach-zu-denken. Es würde uns auch nichts helfen, das Warum zu wissen, da unser Heil nicht — wie die Gnosis meinte — in der Erkenntnis, sondern in der Liebe besteht.

Die Disposition der Nichtchristen auf das Christliche hin kann man wohl auch mit einer sich an Paulus (vgl. Röm 5,20) anlehrenden Analogie interpretieren: Die Nichtchristen wurden dem Gesetz ihrer Blindheit unterworfen, damit sie die Gnade ersehnten und damit in der Gnade als Gnade die Königsherrschaft Gottes heller aufleuchte. Abermals in analoger Weise zur Erfüllung Israels im Neuen Israel (vgl. Mt 5,17) ist auch die Erfüllung des Nichtchristlichen im Christlichen zu denken als eine Vollendung im Höheren, in dem nicht nur das Gute und Gerechte, son-

<sup>36</sup> Vgl. TH. OHM: Zur Gliederung der Religionsgeschichte, in *ThR* 50 (1954) 4: „Von dem Augenblick an, wo Christus aufleuchtet, wird das Adventliche in der Religion klar und das Irrige und Schlechte entlarvt.“

<sup>37</sup> Vgl. J. JEREMIAS: *Jesu Verheißung für die Völker*. Stuttgart 1956, 63.

dern auch die Eigenart und das Einmalige des Nichtchristlichen in geläuterter Weise „aufgehoben“, verwahrt ist.

Wenn es gelungen wäre, das Problem einer „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ in seinem Zusammenhang mit der Dogmatik im allgemeinen aufzuzeigen und Grundlagen für die Möglichkeit einer fruchtbaren Erörterung des Themas zu entwickeln, wären unsere Überlegungen, obwohl eine „Lösung“ fehlt, nicht vergeblich. Es scheint festgehalten werden zu dürfen, daß zur Kennzeichnung der nichtchristlichen Religionen die folgenden Gesichtspunkte berücksichtigt werden müssen:

a) Die nichtchristlichen Religionen sind zur *Erlösung und Erfüllung* durch das Christliche *bestimmt*;

b) ihr Unheil ist ihre *Gottes- und Christusferne als Mangel* an Wahrheit und Heil, der größere Gefährdung bedeutet;

c) den nichtchristlichen Religionen kommt eine *heilsgeschichtlich begründete Legitimität* zu, die von dem menschlich Unqualifizierten, vom Bösen in ihnen, zu unterscheiden ist, mag das auch im einzelnen schwierig sein;

d) die nichtchristlichen Religionen besitzen ein *relatives Existenzrecht* im Hinblick auf ihre Situation *vor* der Offenbarung, und zwar nicht im Sinne eines chronologischen, sondern eines theologisch-heilsgeschichtlichen, auch in der Zeit nach Christus noch gültigen *prius*.

## ÜBER DIE VEREINBARKEIT DER ZEN-MEDITATIONS- METHODE MIT DEM CHRISTENTUM

von *Thomas Hasumi*

### I. Zur Einführung

Zur Vermeidung aller erdenklichen Mißverständnisse möchte ich im voraus sagen, von welchem Standpunkt aus ich „über die Vereinbarkeit der Zen-Methode mit dem Christentum“ handeln werde. Es geht hier nur um einen Versuch, dieses Thema zu erörtern. Mein Standpunkt ist ausgesprochen in dem Satz: „Übernatur vollendet Natur.“ Zunächst will ich nun das Wesen der Zen-Methode — nicht nur vom Äußerlichen, sondern vom inneren Wesen und Zusammenhang her darstellen und dabei folgendes erörtern: 1. das Wesen des Zen-Buddhismus und die Zen-Meditations-Methode; 2. die religiöse Neutralität der Zen-Methode; 3. die Anwendbarkeit der Zen-Methode im christlichen Glaubensleben und ihre Vereinbarkeit mit dem Christentum. Der Kernpunkt dieser Untersuchung ist die Frage, ob die Zen-Methode vom Wesen des Zen

als Religion trennbar ist, und wie sie von dieser getrennt werden kann.

Das Christentum steht wegen seines übernatürlichen Inhalts höher als der Zen-Buddhismus. Das heißt aber nicht, daß es nichts von der religiösen Lebensmethode des Zen-Buddhismus lernen könnte. Von dieser Ansicht aus gesehen, kann diese Abhandlung hoffentlich dazu beitragen, für dieses schwierige Problem eine Lösungsmöglichkeit zu finden<sup>1</sup>.

## II. *Das Wesen des Zen-Buddhismus und die Zen-Meditationsmethode*

Der Zen-Buddhismus stammt als Religion aus dem Mahayana-Buddhismus (dem „Buddhismus der großen Fahrzeuge“), der in Europa teilweise wenig bekannt ist. Die Mahayana-Lehre entwickelte sich religiös und metaphysisch und will durch die Erleuchtung die Erlösung erreichen. Alle Lebewesen haben die Buddha-Natur in sich und können zur Erlösung die vollkommene Erleuchtung verwirklichen. Dieser Weg zur Erleuchtung ist im Mahayana-Buddhismus eine der wesentlichsten Lehren. Ohne ihn kann die Erlösung aller Lebewesen nicht verwirklicht werden.

Gegenstand der Erlösung sind nicht nur die Menschen, nicht nur alle Lebewesen, sondern ist alles Seiende im Kosmos und der Kosmos selbst. Aber was bedeutet Erlösung? Die Erlösung ist Zurückkehren zur reinsten Urnatur als Nichts, mit anderen Worten, vollkommene Einstimmigkeit mit Buddha. Dieser Erlösungsbegriff ist sehr ähnlich dem Begriff, wie ihn Solowjew in seiner unvergeßlichen Schrift „Zwölf Vorlesungen über den Gott-Menschen“ berührt hat.

Voraussetzung für die Erlösung durch die Erleuchtung ist die restlose Hingabe an das Buddha-Gesetz und die Vereinigung mit der Buddha-Natur. Dieser Zustand der Erlösung alles Seienden durch die Erleuchtung ist durch die Erreichung der höchsten Erkenntnis charakterisiert. Sonst sind alle Tugenden, Barmherzigkeitstaten und Verdienste sinnlos. Dies Ideal ist besonders im Zen stark und in fruchtbarer Weise verkörpert.

Von dieser Herkunft aus entwickelte sich in Japan die Zen-Lehre in besonderer Gestalt. Aber was ist eigentlich Zen?

Zen-Buddhismus ist eine Sekte des Buddhismus in Japan, die ohne Liturgie und mit wenig Hilfe von Schriftenstudium die Erleuchtung und dadurch die Erlösung nur in der Meditation zu erreichen sucht. Der japanische Philosoph Suzuki hat besonders über die Zusammenhänge zwischen Kegon, dem zuerst nach Japan eingeführten Buddhismus, und Zen geschrieben und sagt: „Zen ist die praktische Vollendung der Kegon-Philosophie in buddhistischen Gedanken und ihr theoretischer Höhepunkt“<sup>2</sup>. Nach Suzukis Meinung ist die Philosophie des Zen das Kegon, und die Lehre des Kegon entfaltet sich im Zen-Leben.

<sup>1</sup> Hinweise für meine Arbeit verdanke ich H. DUMOULIN: *Zen*, Bern 1959 und T. SUZUKI: *Zen*, Tokyo 1940 (in japanischer Sprache).

<sup>2</sup> T. SUZUKI: *Einführung in den Buddhismus*. Leipzig, 8.

Der japanische Tendai-Buddhismus, von Dengyo Daishi (767—822) gegründet, hat diese Kegon-Lehre radikal und noch umfassender entwickelt und diese Zen-Methode angenommen und mit seiner Lehre zusammengefaßt. Es ist gar nicht erstaunlich, daß später alle Begründer des japanischen Zen-Buddhismus von der Tendai-Schule herstammten. Um diese Kegon-Lehre wirklich erleben zu können, hat der Zen-Buddhismus vom Dharma die Meditations-Lehren angenommen, die sich in ihrer Weiterentwicklung später in zwei Richtungen, Koan- und Zazen-Methode, differenziert haben.

Nach dem Mahayana-Buddhismus wird die höchste befreiende Erkenntnis in einer Wesensschau erlangt. Diese Erkenntnis der Leerheit der Dinge hat nur die negative Aussage, die transzendente Weisheit ist. Der Kegon-Buddhismus bringt das Eindringen der absoluten Buddha-Natur in die individuelle persönliche Erscheinungswelt zum Ausdruck. Buddha ist das All, und das All ist Buddha. Aber die allumfassende Einheit des Absoluten, mit anderen Worten das Nichts, läßt die erscheinenden Dinge in ihrer Besonderheit bestehen.

Die Tendai-Schule erweitert den Gegenstand der Erlösung von allen Lebewesen bis zu allem Seienden im Kosmos. Sie schildert die All-Ein-Wirklichkeit des Buddha in dem absoluten kosmischen Buddhaleib. Letztes Ziel des Bemühens alles Seienden ist die Teilnahme am kosmischen Buddhaleib. Tendai ist ein religiöser Theo-Kosmismus. Von dieser theokosmischen Naturbetrachtung der Tendai-Schule entwickelte sich der Zen-Buddhismus. Um diesen Tendai-Theo-Kosmismus in innerlicher Erleuchtung erleben zu können, bildete Zen seine Lehre und Methode.

Nach der Zen-Lehre ist die Erleuchtung der eigentliche Zustand der menschlichen Natur. Die ursprüngliche Natur ist ihrem Wesen nach erleuchtet. Die Abwesenheit von Gedanken, die in formaler Denkensart beschränkt sind, ist der ursprüngliche Zustand der Seele. Die Seele ist dann reiner Spiegel des Kosmos. Durch diese Erleuchtung wird die eigene Natur zur vollkommenen Leere, das heißt geht ein in das Nichts, um dort Buddha zu werden.

### III. Über die Zen-Methode

Vom methodischen Standpunkt aus gesehen, gibt es zwei verschiedene Übungsweisen im Zen, die Koan-Methode und die Zazen-Methode. Der Unterschied liegt nur in der Methode des Erleuchtungsweges. Der Rin-Zai-Zen betont sehr stark die Koan-Methode, und der Übungsweg des Soto-Zen ist Zazen, das ist die Hockmeditation.

Die Koan-Methode ist wirklich wie ein Feind aller Gesetze des formalen logischen Denkens. Sie führt unser Denken zu seinem letzten, unanalysierbaren, absoluten Grenzbegriff und zeigt uns das absolute Paradox. Unser Denken muß die höchste Spannung erreichen. Koan ist eine höchste psychische Anstrengung, die dahin zielt, in jedem Augenblick in uns das unlösbare Problem zu erzwingen, und die Erleuchtung wird als

Durchbruch in eine neue seelische Wirklichkeit erlebt, in der es keine Grenze mehr gibt zwischen bewußtem und unbewußtem seelischen Leben, sondern das Unbewußte und das Bewußte in deutlicher Reflexion zutage liegen. Diese Grenzerfahrung bringt dem menschlichen Bewußtsein einen neuen Horizont der Erleuchtung.

Der Wert der Koan-Methode liegt darin, daß sie eine Methode der Hinführung zur Erleuchtung ist, also nicht das Wesen des Zen ausmacht. Lehre und Hilfsmittel sind zweierlei. Im wesentlichen Sinne hat ein Hilfsmittel als Hinführung nur relativen Wert. Das Wesen des Zen liegt nicht in der Methode, die Erleuchtung zu erfahren, sondern darin, durch die Erleuchtung Buddha zu werden. Von diesem theoretischen Standpunkt aus gesehen, läßt sich die Koan-Methode als Hilfsmittel im Zen von der Zen-Lehre als Religion trennen.

Diese Methode ist nicht nur an das Zen gebunden. Die japanische Kunst ist die Frucht der Anwendung dieser Methode in allen ihren Gebieten<sup>3</sup>.

Die Hauptübungsmethode des Sôtô-Zen ist Zazen, die Hockmeditation in der stillen Gestalt des Alltags. Sie vertraut nicht so viel der Koanpraxis wie der Rin-Zai-Zen. Dôgen (1200—1253), der Begründer der japanischen Sôtô-Zen-Schule, schätzt die Hockmeditation sehr. Nach ihm ist nur durch Zazenübung die Überlieferung des Buddha zu erreichen. Natürlich betrachtet er Zazen nur als Hilfsmittel, wie Lesen und andere Tugendübungen. Er ermahnt unermüdlich zum richtigen Hocken und gibt ins einzelne gehende ausführliche Anweisungen für die Körperhaltung und das äußere Verhalten bei der Zazenübung. Bei Dôgen sind diese Methode und die Zen-Lehre sehr eng verbunden. Er bekennt sich zu den überkommenen Vorstellungen tiefer Einsicht von der Einheit des Seelischen und Körperlichen im Menschen. Körper und Seele sind untrennbar bei Zazen-Übungen. Wenn der Körper in richtigem Hocken die Buddha-gestalt einnimmt, wohnt in der Seele Buddha<sup>4</sup>. Denn die Erleuchtung ist in der ganzen Gestalt des Menschen, die eine Hingabe an den Leib des Buddha ist. Und die Erleuchtung ist sowohl im Bewußtsein als auch im Nicht-Bewußtsein, weil die Bewußtseinswirkung ursprünglich ohne Gegenstand und eigene Natur ist, das Nicht-Bewußtsein aber keine Nichtigkeit bedeutet. Bewußtsein und Nicht-Bewußtsein heben sich auf im Urbewußtsein<sup>5</sup>. Nun ist die Seele ein reiner Spiegel des Urbewußtseins. So erreicht man dies Urbewußtsein mit Zazenübung.

Diese Passivität der Zazen-Versenkungsmethode reinigt zuerst die Seele, die uns innerliche Freiheit erleben läßt. Nach dieser absichtslosen Übung, die von unserem Bewußtsein alles Wünschen, Vorstellen, Urteilen wegnimmt, erreicht man die vollkommene, unmittelbare Erkenntnis, die ursprüngliche Erleuchtung ist. In dieser Übung und Erleuchtung offenbart sich die Welt als Ganzheit, als das ursprüngliche Etwas. Dôgen betont,

<sup>3</sup> T. SUZUKI: *Zen und die Kultur Japans*. Hamburg (ro-ro-ro) 1958.

<sup>4</sup> DÔGEN: *Shobôgenzô*, Bendowa.

<sup>5</sup> *Ibid.* Zazenkan.

daß man, während man durch Zazen die All-Einheit erlebt, auch unwillkürlich die Lösung aller Koan-Probleme erreicht. Man sieht vor seiner durchsichtigen Seele in allem die Soheit alles Seienden.

Bemerkenswert ist, daß Dôgen ausdrücklich zum Glauben neben der Zazen-Meditation ermahnt. Der Glaubensgegenstand wird in zweifacher Weise vermittelt, einmal durch einen eigenen Lehrmeister und zweitens durch die überliefernde Schrift des Buddhismus. Diese gläubige Hingabe ergänzt und vervollkommnet die Zazen-Übung. Dôgen betont besonders die Beziehung zwischen Buddha-Natur und Zen-Meditation, aber doch orientiert er richtig die Zen-Methode in seinem Glaubensleben.

#### IV. Die Trennbarkeit der Zen-Methode von der Zen-Lehre

Zen als Religion ist bis jetzt nur eine geschichtliche Erscheinung im Buddhismus. Das Problem ist nun, ob Zen-Lehre als Religion und Zen-Methode trennbar sind, und noch weiter, ob die Zen-Methode auf jede andere Geisteshaltung und Geistesübung übertragbar ist. Jede Religion hat ihre eigene Übungs-Methode, welche hilft, die eigene Lehre richtig zu verwirklichen und zu erleben. Aber das bedeutet nicht, daß Lehre und Methode untrennbar sind. Die Zen-Lehre benutzt nur die praktische Weise der Koan-Methode und Zazen-Methode zur Erleuchtung, wie ich es im vorigen Abschnitt behandelt habe.

Es gibt hierfür ein deutliches Beispiel. Von den ersten Tee-Meistern des 16. und 17. Jahrhunderts in Japan waren viele christlichen Glaubens. Die Teekunst entwickelte sich von der Lehre und Sitte des Zen-Buddhismus her; trotzdem kam eine Anzahl Teemeister nicht aus den Reihen der Zen-Buddhisten, sondern denen der Christen. Diese Tatsache ist theoretisch kein starker Beweis für die Vereinbarkeit beider Seiten, zeigt aber, daß die Möglichkeit zur Vereinigung vorhanden ist.

Was bedeutet dieses Phänomen? Sen no Rikyu (1521—1591) hat im 16. Jahrhundert erstmals die Teezeremonie als Kunst vollendet. Von sieben seiner besten Schüler, die „die sieben Weisen des Tees“ genannt wurden, sind fünf Christen gewesen, wahrscheinlich war auch Rikyu selbst christlichen Glaubens. Diese christlichen Teemeister haben ohne Veränderung des Wesens des Zen-Hintergrundes als Welterlebnisses in der Teekunst ihr christliches Glaubensleben durchgesetzt<sup>6</sup>. Sie haben die Zen-Versenkungsmethode durch die Teekunst im christlichen Glaubensleben angewendet. Natürlich ist Teekunst nicht nur ästhetische Kunst, sondern Kunst des Lebens. Sie liegt jenseits von aller Kunstfertigkeit<sup>7</sup>.

Weil das Christentum universalen Inhalt hat, sollte es auch in seinen Methoden universal sein. Wir beschränken das Christentum zu stark auf die europäische geschichtliche Gestalt und Methode, die nicht immer in

<sup>6</sup> H. DUMOULIN: *Zen*. Bern 1959, 216.

<sup>7</sup> Vgl. HĀSUMI: *Wahrheit und Kunst*. München-Weilheim 1959.

der universalen Religion anwendbar und oft außerhalb des europäischen Kulturkreises wenig übertragbar ist.

Wir müssen nun wieder zum Wesen des Zen-Buddhismus zurück, um dieses Phänomen zu erklären. Soheit des Zen ist eigentlich keine Theologie, keine Philosophie, sondern ist das unmittelbare und darum unaussagbare individuelle Erlebnis, dessen Ziel die ständige innerliche Erleuchtung ist. Diese Erfahrung wird zur Fähigkeit, die jederzeit in jeder Art des Geisteslebens wirksam werden kann. Durch diese Erleuchtung ist offenbar auch die ganze Welt in ein anderes, neues Licht getaucht und alles bekommt eine andere, tiefere Sinnggebung.

Mit diesen neuen Augen gesehen, kommt es darauf an, daß der Mensch in seinem eigenen Dasein sich das Sein selbst zur eigenen Offenheit bringt. In diesem Zustand ist es der Menschenseele möglich, in alle Geistesschichten einzudringen. Nun sieht man die reinste Urgestalt der Welt.

Das Wesen des Zen ist erleuchtetes und erfülltes Leben. Bis jetzt hat sich das Zen in seiner geschichtlichen Gestalt notwendigerweise nur auf den Buddhismus und die Kunst Japans, die sehr vom Buddhismus beeinflusst ist, beschränkt. Wenn wir aber das Wesen der Zen-Methode tief sinnig betrachten, ist es möglich, mit der Zen-Methode in alle Bereiche der menschlichen Geistestätigkeit einzudringen. Die Zen-Methode weckt nur das in uns verborgene Urbewußtsein, das erst alle geistige Tätigkeit ermöglicht und unsere Seele in einen neuen innerlichen Horizont eindringen läßt. Ohne Eindringen in die tiefsten Schichten der Seele können wir nicht diese schöpferische Geistestätigkeit erleben. Je tiefer die Seele ist, um so schöpferischer und allgemeiner ist sie.

#### V. *Anwendbarkeit der Zen-Meditationsmethode*

Dieses Verhältnis des Zen zu jeder anderen Geistesrichtung ist sehr bemerkenswert. Das Wesen der Zen-Methode, besonders als Übungsmethode des Geistes, ist nicht nur religiöser Art, sondern auf jede andere Geisteshaltung übertragbar. Die ganze japanische Kunst wurde nicht nur in ihrer Weltanschauung und in ihren philosophischen Grundlagen, sondern in der Kunstmethode sehr stark beeinflusst. Im Mittelalter haben alle japanischen Ritter an Zen-Übungen teilgenommen, um den Dualismus zwischen Leben und Tod, Diesseits und Jenseits zu überwinden und um mit dem Tod den Lebenssinn zu erfüllen. Wenn wir unser Denken bis zur letzten Grenze führen, begegnen wir unvermeidlich dem Paradox. Nur mit logischer Methode kann man diesen Zwiespalt nicht transzendieren, sondern nur in einer unergründlichen seelischen Explosion diesen Durchstoß erleben.

Vielleicht ist es nicht unmöglich, das Mysterium der christlichen Religion mit der Zen-Koan-Methode bis zur letzten Konsequenz zu denken, zu betrachten und zu meditieren und alle Mauern des Dualismus des

menschlichen Denkens zu durchstoßen und so unmittelbar mit unserem seelischen Horizont in dieses Mysterium einzudringen.

Eine andere Möglichkeit ist die, durch den Zazen-Meditationsübungsweg unsere Konzentrationsfähigkeit des Geistes zu verstärken und den unermesslichen Grund des Urbewußtseins aus sich selbst entspringen zu lassen. Mit unruhiger Seele kann man auch die christliche Lehre nicht empfangen. Unsere erleuchtete Seele wird dann transparent werden, um alle übernatürliche christliche Lehre unmittelbar zu empfangen.

Ein großer und wesentlicher Unterschied zwischen Christentum und Zen-Buddhismus ist die Persona, die ein eigenster Begriff des Christentums ist. Im Zen-Buddhismus verschwindet die „Persona“ im NICHTS. Aber das bedeutet nicht, daß es im Zen-Buddhismus keinen Personbegriff gibt. Buddhismus erfaßt die Natur als Persona. Diese Natur ist nicht identisch mit der christlichen Natur. Wenn man Buddha immer näher kommt, wird die eigene Persona kleiner und die Buddha-Person als Glaubensgegenstand immer größer und größer, und beide verschwinden endlich im NICHTS. Persona ist eigentlich Selbstbeschränkung und Selbstoffenbarung Gottes. Durch diese Selbstbeschränkung offenbart sich Gott selbst, zeigt sich selbst als Person. Durch diese Person verbindet sich Gott mit den Menschen. Aber Zen begreift das letzte Etwas als Nichts. Durch das Nichts verbinden sich Menschen und Kosmos, alles Seiende. Diese Vergleichung in beiden Religionen ist unsere zukünftige Aufgabe.

Sicherlich gibt es für den, der an Gott glaubt, eine Möglichkeit, in seinem Leben die Zen-Methode anzuwenden. Aber es ist noch etwas problematisch, weil die Zen-Methode sehr stark die Soheit (Natur Gottes) betont und allen Zen-Ausdruck in intentionaler Begriffswelt begreift. Die Zen-Methode schaltet einfach die extentionale Begriffsgestalt aus. Diese Verfahrensweise ist sehr ähnlich der Phänomenologie Husserls, die keine Fähigkeit besitzt, um den Existenzbegriff des Seins zu begreifen<sup>8</sup>. Dieses Problem ist grundlegend für die Frage der Vereinbarkeit der beiden Religionen.

Das Ergebnis dieser Abhandlung ist folgendes: 1. Zen-Methode und Zen-Buddhismus sind trennbar. 2. Nach dem geschichtlichen Beispiel kann man mit den Zen-Methoden, besonders mit der Koan-Methode, das dualistische Denken überwinden und mit der Zazen-Methode in rein menschlichem Bewußtsein Gott empfangen. 3. Es ist jedoch problematisch, die Zen-Methode direkt im Christentum anzuwenden, weil die Zen-Methode die Person Gottes in der Soheit begreift.

Nach dieser Untersuchung haben wir einige Hoffnung, die Zen-Methode einigermaßen in der christlichen Glaubenslehre anwenden zu können. Aufgabe der Mission ist es nicht, das Geistesgut der außerchristlichen Welt zu zerstören, sondern vom übernatürlichen Standpunkt aus zu voll-

<sup>8</sup> BOCHENSKI: Europäische Philosophie der Gegenwart, Bern 1951, 132.

enden. Wieviel unfruchtbare Opfer wir mit falscher Missionsmethode gebracht haben, ist unabsehbar.

Nun möchte ich nachdrücklich folgendes sagen: Zuerst müssen wir Christen innerliche, seelische Ruhe und Frieden haben. Seelische Ruhe gehört zur Persönlichkeit. Sonst ist es fast unmöglich, daß Christen nicht-christliches Geistesgut vollenden.

## DER AUSTRALISCHE SEELENBEGRIFF

*von E. A. Worms*

Den australischen Seelenbegriff behandeln wollen heißt einen Versuch machen, der auf den ersten Blick hin verwirrenden Auffassung der australischen Urbevölkerung von einem dreifachen Seelenzustand, nämlich dem des präkonzeptionellen Geistkinds, des lebenden und des toten Menschen, ein Verständnis abzurufen. Dieses Ziel vor Augen, habe ich im Nachstehenden meine eigenen Feldforschungen bezüglich der entsprechenden mythologischen Lehren, Geschehnisse und Zeremonien in Kimberley (Nordwest-Australien) mit denen anderer Ethnologen, die in den Nachbargebieten gearbeitet haben, zusammengestellt, ergänzt und ausgewertet. Dabei richtete ich, mehr als es wohl bisher geschehen ist, besondere Aufmerksamkeit auf die einheimischen, religiös-mythologischen Fachausdrücke, deren linguistische Analyse und geographische Verbreitung. Die so gewonnenen Grundbedeutungen, ihre Vergleichung mit Parallelbezeichnungen und das Verständnis ihrer Verbreitung eröffnen vorerst einen tieferen Einblick in die komplizierten religiösen Gedankengänge unserer Jagd- und Sammlervölker, die die Neigung haben, ihre oft spärlichen Berichte auch noch aus esoterischen Rücksichten zu verschleiern. Sodann verschaffen sie auch ein korrekteres Bild der religiösen, linguistischen und ethnischen Einheit Australiens, die erst in den letzten Jahren offensichtlicher wurde. Schon aus diesem Grunde geht es kaum an, gewisse Feststellungen, die schon in ihrer betonten Einzigkeit einen gewissen Mangel an Evidenz vermuten ließen, zu hoch über das allgemeine australische Niveau hinauszuhoben. Dabei denke ich besonders an den so häufig erwähnten Monotheismus der Stämme Gippslands (Südost-Australien), der noch nicht kritisch genug untersucht worden ist.

Ebensowenig wie wir bei den australischen Wildbeutern rein geistige Begriffe für ihre Heroen- oder Geisterwesen oder gar Höchstwesen antreffen können, dürfen wir von ihnen klare und abstrakte Ideen bezüglich der menschlichen Seele erwarten. In dieser Untersuchung werden wir immer wieder diese Begriffe von einer groben bis feinen Leiblichkeit graduell beschwert finden, ob es sich um das transparente Geistkind, um die kraftvolle, schattenähnliche Körperseele oder um die selbst nach dem Verscheiden noch nicht ganz leibfreie Totenseele handelt. Aber in dieser

rührenden Hilflosigkeit besseren Verständnisses des in der menschlichen Persönlichkeit ruhenden Dualismus meinen wir, urvölkisches Mutmaßens vom Vorhandensein einer Entelechie des Körpers sehen zu können, die wir so einfachhin „Seele“ zu nennen gewohnt sind.

### I. Das Geistkind

1. *Sein Wesen.* — Schon vor dem Beginn der Schwangerschaft erscheint das zukünftige Kind dem träumenden oder in Gedanken versunkenen Vater und fragt ihn, ob er es als Sohn oder Tochter annehmen wolle. Es ist von kleiner, menschlicher Gestalt und bei den *Aranda* (Zentral-Australien) von der gleichen hellrötlichen Hautfarbe wie die Neugeborenen und mythischen Wesen<sup>1</sup>. Wenn der Vater seine Zustimmung gegeben hat, tritt das Geistkind in seine Mutter ein, nachdem der Vater nach der Art der Vermehrungszeremonien einen leichten Halmspeer oder ein kleines Schwirrholz (*mandagidgid*) mit einer eingravierten Frauengestalt gegen ihre Hüfte geworfen hat; die Frau wird sich dann ihres Zustandes bewußt. Wo diese mythologische Empfängnis betont wird, finden wir bei den Männern nicht selten eine offizielle Unkenntnis oder Unbeachtung der paternellen Physiologie, die aber von Frauen und Kindern inoffiziell nicht bemäntelt wird<sup>2</sup>.

Im Glauben der Eingeborenen der Stämme West-Kimberleys sind die Geistkinder von den Ahnenwesen der mythologischen Vorzeit erschaffen worden und wohnen mit diesen in der Krone eines heiligen Eukalyptusbaumes<sup>3</sup>. Dort erwarten sie ihre Menschwerdung, von dort steigen sie durch unterirdische Wasserläufe in Teiche und Quellen herab oder ruhen unter einem schattigen Baum, wo sich ihr zukünftiger Vater zufällig aufhält. Der Platz der Geistkinderscheinung ist das „Geburtshaus“ des Nomaden, das er mit Ehrfurcht besucht und an dem er zu sterben wünscht.

In Nord-Kimberley gehen die Geistkinder aus der mythologischen Regenbogenschlange, einem sekundären Fruchtbarkeitswesen, hervor, das ich auf Höhlenbildern mit eierschwangerem Leib und einem eben entschlüpften Kindlein auf dem Nacken dargestellt fand. Die Ockerfarben

<sup>1</sup> C. STREHLOW: *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. Frankfurt/M. 1908, 2. Teil, 52. — E. A. WORMS: „Mythologische Selbstbiographie eines australischen Ureinwohners.“ In: *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 5, 1957, 40—48

<sup>2</sup> H. PETRI: *Sterbende Welt in Nordwestaustralien*. Braunschweig 1954, 162—171, gibt eine eingehende Darstellung des Geistkindproblems. A. NIEDERMEIER: *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, III. Wien 1950, 99, bietet eine gute Erklärung des Grundgedankens des Geistkindglaubens.

<sup>3</sup> Die Mythologie der sibirischen Jägervölker zeigt eine überraschende Anzahl „australischer Züge“, z. B. den Kinderseelenbaum der Dolganen, das Seelenloch der Juraken, die Schatten- und Hauchseele nebst ihren Schlafwanderungen der Samojeden und die Baum- und Plattformbestattung der Tataren. Siehe H. NACHTIGALL: „Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien.“ In: *Anthropos* 48, 1953, 44—70

dieser Gemälde werden von Zeit zu Zeit aufgefrischt, um ihre Menschen, Tiere und Pflanzen hervorbringende Kraft neu anzuregen<sup>4</sup>.

Im Norden Australiens sind die Geistkinder von der gleichen Schlange, dem Donnerwesen, in dunklen Wolken untergebracht, die aus dem dampfenden Urin dieses Wesens oder aus dem Menstruationsblut irdischer Frauen entstanden sind. Auf Regentropfen steigen sie in solch kleiner Gestalt herab, daß sie nur vom geistverbundenen Medizinmann erblickt werden können. Auch sie stellen sich dem Vater vor, wenn er einen Fisch fängt oder Honig sammelt, je nachdem ob der Tropfen ins Meer oder aufs Land niederfiel<sup>5</sup>.

Die höchsten Wesen wie *Galalang* oder *Inar* in Kimberley<sup>6</sup> und *Atua llingka*<sup>7</sup> in Zentral-Australien haben mit der Erschaffung der Geistkinder so wenig zu tun wie mit dem Werden der Heroen und der Erhaltung oder Mehrung der Tier- und Pflanzenwelt. Darum wenden sich die Eingeborenen weder durch Gebet noch durch Opfer an diese ihnen im allgemeinen wohlgesinnten höchsten Wesen, die sich hinwiederum weder durch Hilfeleistungen und Strafen, noch durch Belohnungen um sie kümmern. Auch die Heroen- und Ahnenwesen haben keinen Kontakt mit den höchsten Wesen. Dagegen senden sie Leben, Unterhalt und Unheil und rächen Überschreitungen der Ritual- und Sozialgesetze am Individuum und seiner Stammesgemeinschaft<sup>8</sup>.

2. *Seine Namen.* — In West-Kimberley werden besonders zwei Bezeichnungen für das Geistkind gebraucht: *rai*, *raia* und *randji*. C. STREHLOW fand bei den Aranda *ratapa*, das er weniger zutreffend mit „Neugeborenes“ oder „Kinderkeim“ wiedergibt<sup>9</sup>. Australische Ethnologen haben es

<sup>4</sup> Abbildungen bringt E. A. WORMS: „Contemporary and Prehistoric Rock Paintings in Central and Northern Kimberley.“ In: *Anthropos* 50, 1955, 552. Ebenso H. PETRI, a. a. O., Tafel XX. Letzterer berichtet folgende Feststellung eines Eingeborenen: „Ya-yari ist der Ungurteil in mir“ (162. 165), d. h. wohl: Das Geistkind, das noch in mir lebt, stammt von Ungur, der Regenbogenschlange, und ist in mir identisch mit meiner Körperseele (s. u. II), nur unterschieden durch meine zwei Daseinsphasen als Kind und Mann.

<sup>5</sup> C. P. MOUNTFORD: *Arnhem Land. Art, Myth and Symbolism*. Melbourne 1956, 308 ff.

<sup>6</sup> E. A. WORMS: „Djamar and His Relation to Other Culture-Heroes.“ In: *Anthropos* 47, 1952, 545—547. 552. — DERS.: „Religiöse Vorstellungen in Nord Westaustralien in fünfzig Legenden.“ In: *Annali Lateranensi* 4, 1940, 221 s.

<sup>7</sup> Wörtlich: „Mann von sich entsprungen“; auch der „große Emufüßige“ genannt, der mit seiner Frau und seinen Kindern, den „Unsterblichen“, „jenseits der Sterne wohnt“. Diese Feststellungen entnahm ich dem mir gütigst von T. G. H. STREHLOW, Dozent der Universität Adelaide, zur Verfügung gestellten Ms. seines bald in Melbourne erscheinenden Monumentalwerkes: *Songs of Central Australia*.

<sup>8</sup> Nach STREHLOW, l. c., besitzen die Aranda keine sanktionierten Moralgesetze, sie kennen „no hell, no furies, but only fear and spears“, was auf die übrigen Stämme ausgedehnt werden darf.

<sup>9</sup> C. STREHLOW, a. a. O., 2. Teil, 52. — T. G. H. STREHLOW: *Aranda Traditions* Melbourne 1947, 118

mit „spirit child“, d. i. unser „Geistkind“, übersetzt, wofür man sinn- gemäß auch „Kinderseele“ einsetzen kann.

Wie aus der nachfolgenden linguistischen Entwicklungsreihe ersichtlich wird, ist *ra-i* nur eine starke Kontraktion von *ra-tapa*, *ra* selbst aber eine Verkürzung vom Stamm *ran-* oder *ral-*, das in *ran-dji* Verwendung fand. Die Grundbedeutung ist „Mensch“.

Während diese Wörter in Kimberley und Zentral-Australien als mythologische *termini technici* dem präexistierenden Kindwesen vorbehalten sind, wird *rai-a* am Murrayfluß (Südaustralien)<sup>10</sup> und ihre Parallelförm *rala* in Kimberley in der Alltagssprache für „Kind“ schlechthin benutzt. In anderen Völkergruppen haben manche andere Wurzeln zur Formung des Wortes „Kind“ beigetragen, wie *bab-*, *mob-*, *wob-*, *mam-*, *wal-*, *war-*, *gadj* etc.

Die obigen Stämme *ra-*, *ran* und ihre Variationen *ral-*, *rar-*, *lan-*, *lal-*, *lar-*, *la-* sind für die Schaffung von Namen für verschiedene Lebensstände (Mann, Frau, Vater, Jungmann), für Völkernamen<sup>11</sup>, Verwandtschaftsnamen und die mit diesen verknüpften *tabu*-Verhältnisse, sowie für Ritualgegenstände und -handlungen (Schwirrholz, Vorhängemuschel, Subinzision), über weite Teile des Festlandes hin recht fruchtbar gewesen, wie eine spätere Spezialarbeit zeigen soll. Ich bringe hier nur zwei Entwicklungsreihen, soweit sie für *ra-i*, *ran-dji* und *ra-tapa* unmittelbar in Betracht kommen:

*ra-i* < *ra-dj* < *ra-dja* < *ra-djaba* < *ra-tapa*  
*ran* < *ran-dj* < *ran-dji* < *ran-djibi*.

In ihrer Gesamtheit weisen *ra-*, *ran-* einfach auf ein mit Leib und Leben begabtes Menschenwesen hin. Erst von den in den weiten Regionen zwischen dem Inneren und der Nordwestküste nomadisierenden Volksstämmen wurde ihre Profanbedeutung in den mythologischen Bereich erhoben und ausschließlich auf das im traumhaften Gesicht erschaute, noch nicht empfangene Kind angewandt. Wenn *rai* etc. gelegentlich auf die Lebensseele und sogar auf die Seele des Toten ausgedehnt wird, wird dadurch wohl wiederum die Annahme einer einzigen, alle Lebensperioden überdauernden, menschlichen Persönlichkeit bezeugt.

## II. Die Körperseele

1. *Ihr Wesen.* — Es ist eine Sonderheit des australischen Seelenglaubens, daß der Mensch neben seiner realen, fleischlichen Daseinsform auch über eine solche von ätherischer, unirdischer Zart- und Feinheit verfügt, deren Aktivität sich zu Lebzeiten in Träumen, gedanklicher Konzentration, in Visionen und telomagischen Zeremonien vorübergehend bemerkbar macht, um bald wieder in den ersteren Normalzustand umzuwechseln.

<sup>10</sup> *reyu* = *radja*, Kind; *ruchaa* = *radja*, Vater. Vgl. E. M. CURR: *The Australian Race*. Melbourne-London 1886, II 276. 280

<sup>11</sup> z. B. die *Ran-guli-njeri* am Murrayfluß, die *Rada-lang* und *Rida-runga* im Nord-Territorium. Jeder dieser Stammesnamen bedeutet ‚Menschen-Menschen‘.

Wenn nach der zweiten Bestattung seiner leiblichen Überreste der Tote die geheimnisvolle Fahrt zur Toteninsel antritt (s. u. IV), geht seine Existenz für länger in einen noch mehr verflüchtigten Zustand über, von dem es keine Rückwandlung in die mehr leiblich gebundene, irdische Daseinsweise gibt. Hinter diesem schwankenden, unklaren Dualismus wird das Ahnen eines vom Körper nicht ganz abhängigen geistigen Prinzips sichtbar. Obwohl weit vom krassen Materialismus entfernt, ist das ungeschulte Denken der australischen Primitiven nicht bis zur Erkenntnis eines reinen Seelenbegriffes vorgedrungen.

Die Unabhängigkeit der somatischen Seele finden die Eingeborenen im Traumleben bestätigt, wenn sie ihre schlummernde Hülle verläßt und auf Wanderungen geht. Ein Mensch, der unvermittelt aufgeweckt wird, ist in Gefahr, körperlichem und psychischem Siechtum zu verfallen, da sein abwesender Geist nicht genügend Zeit fand, in den irdischen Leib zurückzukehren.

Nach Auffassung der Yaoro in West-Kimberley kann der ätherische Mensch bei der Traumwanderung vom bösen *Djawari-Gabo*, wörtlich dem „Totenfresser“, abgefangen und in ein Felsenloch, das mir gezeigt wurde, eingesperrt werden. Wenn der Erwachende an gewissen Schwelungen seines Körpers dieses Ausbleiben feststellt, weiß er sich dem Tode verfallen. Vielleicht gelingt es einem befreundeten Mediziner, das Seelengefängnis zu entdecken und den flüchtigen Feinleib zurückzubringen<sup>12</sup>. Die Gogadja in Südost-Kimberley nehmen an, daß böse Geister auf der Lauer liegen, um den schwebenden Traumleib zu überraschen und ins Totenreich zu verschleppen und dadurch den Beraubten zum Verkümmern und Sterben zu bringen. Krankheiten und Tod werden darum nicht als pathologische Erscheinungen angesehen, sondern als Folgen negativ-mythologischer Ereignisse, die durch nachfolgende, magisch-betonte Ordale, tabu-Erklärungen und Feindschaften weitreichende soziale Rückwirkungen auf das Stammesleben haben können. Hieraus erklärt sich auch die Ablehnung und das geringe Vertrauen, das unsere, von der europäischen Kultur noch kaum berührten Wüstenstämme der prophylaktischen und therapeutischen Behandlung mit modernen Medizinern entgegenbringen.

Diese Traumfahrten können aber auch gute Erfolge zeitigen, da bei solchen Gelegenheiten der Eingeborene von wohlwollenden Geistern dichterische, choreographische, musikalische und artistische Inspirationen erhalten kann. Auch alles produktive, den Durchschnitt überragende Denken und Erfinden wird als ein Ergebnis des Verkehrs mit den Heroen- oder Ahnengeistern betrachtet. Der Künstler trägt die Gloriole inniger Geistesverbindung und erhält ehrenvolle Prädikate wie „klug, erfahren,

<sup>12</sup> E. A. WORMS: „Aboriginal Place Names.“ In: *Oceania* (Sydney) 14, 1944, 299. Vgl. auch die aus Knochenröhren und Ringstäbchen verfertigten „Seelenfallen“ der nordamerikanischen Indianer und der Polynesier; s. K. BIRKET-SMITH: *Geschichte der Kultur*. Zürich 1948, 393

weise“ oder „geschickt“, die sprachlich mit den Bezeichnungen der außer-natürlichen Wesen zusammenhängen.

Zuweilen werden diese Traumreisen mit Hilfe machtschwangerer Ritualgeräte oder *Tjuringa*, dem irdischen Sitz der Heroengeister, geflüssentlich gefördert. Yaoro-Männer ergriffen in meiner Gegenwart vor der Rindenfigur des mächtigen *Djanba*, in kniender Stellung und mit gesenkten Köpfen, einen mit Federflaum beklebten Strick, der die Spitzen der *Tjuringa* verband. Auf diese Weise glauben sie, eine Art von Bilokation hervorzurufen und mit ihrem leichtstofflichen Ich weitentfernte Orte zu besuchen<sup>13</sup>.

2. *Ihre Namen*. — Zwei Wörter sind vorzüglich für „Körperseele“ in Gebrauch: *djalngga* und *nimanggar*. Das erstere betont mehr die leibliche Lebenskraft, letzteres mehr die außerleibliche, ätherische Seite menschlicher Existenz, weshalb gerade dieses Wort von unseren Missionaren in der Katechese für „Seele“ und „Heiliger Geist“ benutzt wird. Beides sind Kimberley-Wörter.

a) *djal-ngga* = „Fleisch(= Leib)-Begleitendes“<sup>14</sup>, Leibesleben, Mensch, Stamm, mythologische Kraft“. Es besteht aus *djal* und *ngga*.

*djal*, *djalu*, *dalu* wird gebraucht für die mythologische Erhaltungs- und Heilkraft, die den Menschen befähigt, das von den vorzeitlichen Wesen (nicht von dem Höchsten Wesen!) erschaffene pflanzliche, tierische und menschliche Leben durch Vermehrungs- und Läuterungsriten zu erhalten und zu beschützen.

-*ngga* „mit, durch“ ist eine adverbiale Postposition zum Ausdruck des indirekten Grundes einer Handlung<sup>15</sup>. Ein mit besonders starker mythologischer Kraft begabter Mann wird *djal-ngga-guru*, wörtlich „Kraft-mit-Mensch“ = Kraftträger, genannt, wofür man leider oft das aus fremden Kulturen stammende „Medizinmann“ oder „Zauberer“ eingesetzt hat. Sogar in Victoria, ca. 2800 km südöstlich von Kimberley, findet sich *djal* in Namen für ‚Geist‘ wieder, wie in *djal-widja-b* und *budu-djal*, wörtlich ‚Mann-Mann‘; ferner in einer zweiten Bezeichnung für das Geistwesen *Mungan-Ngaua*, das Fr. GRÄBNER und W. SCHMIDT m. E. zu stark als „großen Schöpfergott“, „Höchstes Wesen“ und „Hochgott der Urkultur“ betonen, nämlich in *Guna-djalun-g* („Kurnai-talung“), wörtlich ‚Mann-Mann‘, nicht ‚mein Mann‘, wie A. W. HOWITT meinte<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> E. A. WORMS: „Die Gorangarafeier.“ In: *Annali Lateranensi* 6, 1942, 234 s.

<sup>14</sup> Die lutheranischen Missionare von Hermannsburg (Zentral-Australien) haben das Wort *tjalk-erintja* für ‚Menschwerdung‘ geprägt, von *tjal erama* = Fleisch werden; *tjalk* ist sehr wahrscheinlich unser *djalng*; s. T. G. H. STREHLOW: „Aranda-Grammar.“ In: *Oceania* 13, 1942, 78

<sup>15</sup> vgl. W. H. DOUGLAS: *Introduction to the Western Desert Language of Australia*. Sydney 1958, 93

<sup>16</sup> E. M. CURR: *Australian Race*. Melbourne-London 1887, III 503. 517. — A. W. HOWITT: *The Natives of South-East Australia*. London 1904, 491. — W. SCHMIDT: *Ursprung und Werden der Religion*. Münster 1930, 240 f. 259 ff.

*dalu* wird ähnlich wie *rai* zur Bildung von Verwandtschaftsnamen (daher die australische Phrase: „Jener ist von unserem Fleische“), von Tabu- und Altersklassenbezeichnungen und Stammesnamen<sup>17</sup> herangezogen.

b) *nimanggara*, *nimandara*, *nimaradja* = „Dunkel, Schatten, Spiegelbild, Geist, ätherische Außenseele“.

*ni-* ist Possessivpronomen der 3. Pers. Sing.: „sein, ihr“; *mang*, *manga* = „dunkel, Dunkelheit“; *-dja*, *-djar*, *-gar* Suffix des sachlichen oder persönlichen Agens.

Die eigentliche Bedeutung von *nimanggara* etc. ist also „sein Schatten mit“, „sein Schatten-Sein“, „sein Ebenbild“. Darum sagt der Njol Njol-Mann der Beagle Bay Mission: „*Wamben ni-maradja in-djalen wol-og*“, d. h. wörtlich: „Mann sein Spiegelbild er sieht Wasser in = der Mann erblickt sein Spiegelbild auf dem Wasser.“ Er macht das Kreuzzeichen mit den Worten: *Nilabal Ibal agal Wal agal Holy Nimandjara*. Die Bedeutung „Geist“ wird in dem Gogadja-Wort (Südost-Kimberley) für den „Erschaffer“ *Manggar-gundja-gundja*<sup>18</sup>, d. h. wörtlich: „Geist-Mann-Mann = der Geist“ erkennbar; ferner in *manggar*, „Federsandale“ oder „Tarnschuh“, der den Träger bei einem Strafzug unsichtbar, dem Geist ähnlich machen soll.

### III. Die Totenseele

1. *Ihr Wesen*. — Der Auffassung der Australier von einer materiell-ätherischen Leibganzheit unter dem einen gleichen seelischen Lebensprinzip entspricht der Glaube an eine leiblich-geistige, meistens zeitlich gedachte Fortdauer nach dem Tode des Menschen. Seine Existenz geht nicht mit dem Tode sogleich zugrunde, sondern unterliegt unter dem Einfluß der Geisterwesen einer endgültigen Umwandlung. Die sofortige Verschiebung in eine andere Nominalklasse<sup>19</sup> und seine Umbenennung mit *biljur*, Totengeist, bezeugt diese Überzeugung der Stammesgenossen. Bei alledem darf man nicht außer acht lassen, daß *biljur* auch weiterhin in gelegentlicher Verbindung mit der ursprünglichen Leibeshülle bleibt. Die Ethnologie spricht hier vom Glauben in einen „lebenden Leichnam“, der schon in der Altsteinzeit bekannt gewesen zu sein scheint<sup>20</sup>.

Die Totenseele zieht mit ihrem ätherischen Leib erst dann in das ferne Totenreich ein, wenn alle Klage- und Bestattungspflichten erfüllt und der irdische Leib bis auf die Knochen zerstört ist. Die begleitenden Umstände erlauben einen Einblick in das Wesen des *biljur*.

Schon während der Agonie, wenn *nimandjara*, die Lebensseele, aus- und einzieht und den kranken Körper auf immer länger dauernde Zeit-

<sup>17</sup> z. B. *Djalga-mara* (West-Australien), *Djala-guru* (Nord-Territorium), *Djala, Garin-dala* (Queensland)

<sup>18</sup> vgl. C. STREHLOW, a. a. O., 1. Teil, 6

<sup>19</sup> A. CAPELL: „Mythology in Northern Kimberley.“ In: *Oceania* 9, 1939, 385

<sup>20</sup> J. MARÉNGER: *Urgeschichtliche Religion*. Zürich-Köln 1956, 55. 118. — K. DITTMAR: *Allgemeine Völkerkunde*. Braunschweig 1954, 87 Anm. 21

räume verläßt, reagiert die Umgebung mit ängstlichem Stillschweigen oder leisem Jammern. Haben aber das Aufhören der Atembewegungen und das Erkalten des Leibes angezeigt, daß sie von den Geistern zurückgehalten ist, so gerät das Lager in eine erschütternde Aufregung. Die Männer, die bisher ihre Köpfe schweigend gegen die Baumstämme gedrückt hatten, schleudern Speere und Bumerangs auf die unsichtbar anwesenden bösen Wesen oder magischen Mörder, ihre Werkzeuge. Die Frauen hämmern ihre eigenen Köpfe mit Steinen und spitzen Grabstöcke bis aufs Blut. Der Wald erschallt von Wehrufen, in die sich das Heulen der Jagdhunde einmischt. All dies ist nicht einzig Ausdruck des Trennungsschmerzes, sondern auch pflichtmäßig-rituelle Beteuerung ihrer persönlichen Unschuld am Tode, der als magischer Mord von Geisterwesen oder Verwandten an ihnen gerächt werden könnte.

Mit erschreckender Anhänglichkeit hält sich der Totengeist in der Nähe der Leiche auf; pfeifende Geräusche, die Schreie des Brachvogels und das Anschlagen der Hunde verraten sein Umherschweifen. Er ist von weißer Farbe und kann von einigen Eingeborenen gesehen werden. Vielleicht bringen sie den Mut auf, den Windschirm zu verlassen und ein kleines Feuer anzuzünden oder ein Gefäß mit Wasser draußen aufzustellen, an dem sich *biljur* laben kann, ohne in ihre Behausung einzudringen. Um solche unheimlichen Besuche hintanzuhalten, wird die ethnologisch so berühmte „Leichenfesselung“ vollzogen, die uns schon von Moustérien her bekannt ist. Der Körper wird mit Ocker gefärbt, Finger- und Fußnägel werden angebrannt, Daumen und Zeigefinger zusammengebunden, die Hände über der Brust gekreuzt und mit einem Dorn aneinandergeheftet, die Leiche in Hockerstellung verschnürt und in breite Rindenstücke des Papierrindenbaumes verpackt.

Darauf wird der Tote auf eine Plattform gelegt, die in eine Baumgabel eingebaut oder auf Pfosten errichtet wird und *garbagu*, d. h. Knochenbaum, genannt wird: „*Garbagu-djana djibi wirdja binja*“, wörtlich: „Plattform auf den Mann hineinstecken ich tue — Ich lege den Toten auf die Plattform“<sup>21</sup>. Sie ist in Kimberley rechteckig, im Osten (Queensland)<sup>22</sup> und Südosten (Mündung des Murray)<sup>23</sup> dreieckig; die letztere Form ist vielleicht ein Hinweis auf das Totenfloß, das die Totenseele zur Toteninsel bringt. Diese Hochaufbahrung geschieht zum Schutze gegen hungrige Dingos und zur Beschleunigung der Mumifizierung. Der Tote ist den in der Baumkrone wohnenden Heroengeistern näher und hat einen Wohnsitz erhalten, der demjenigen ähnlich ist, den er als *rai* in den Ästen des heiligen *Bandara*-Baumes vor seiner Empfängnis innehatte.

In Gegenden, wo das Erdbegräbnis Brauch ist, wird der gefesselte Tote in einer Grabnische mit dem Gesicht zur westlichen Toteninsel hin be-

<sup>21</sup> Abbildung von Plattformen s. A. BIRKET-SMITH, l. c., Bild 219

<sup>22</sup> vgl. *Tom Petrie's Reminiscences*. Sydney 1932, 31

<sup>23</sup> cf. R. M. BERNDT: „Some Aspects of Jaralde Culture, South Australia.“ In: *Oceania* 11, 1940, 173

stattet. Er wird mit Zweigen und Rinde gegen den Erddruck abgeschützt, und ein kleines Flugloch wird für den Totengeist in Grabhügel offen gelassen, was uns an das „Seelenloch“ mancher jüngerer Megalithgräber erinnert<sup>24</sup>.

Der volle Ausschluß des Verstorbenen aus der Stammesgemeinschaft wird als vollzogen betrachtet, wenn die „sekundäre Bestattung“ vorgenommen worden ist. Diese besteht darin, daß die mehr oder weniger zertrümmerten Knochen in einem Termitenhügel versteckt oder in der Nische einer Felsenhöhle vermauert werden, deren Wände mit großen Darstellungen eines Heroenwesens oder der Regenbogenschlange bemalt sind. Frauen tragen zuweilen die Schlüsselbeine ihres verstorbenen Gatten für Jahre in einem Rindentrog wie eine Reliquie auf ihren Wanderungen mit, um sich ihre Gunst zu sichern. Die nach dem Verscheiden abgeschnittenen Kopfhaare werden entweder in einen Hüftengürtel verwoben oder über ein kleines Holzkreuz (*Waninga* = „Fadenkreuz“) gespannt. Dieses wird in ein Wasserloch geworfen und von der dort verborgenen mythologischen Schlange, die das Totenreich beherrscht, verschlungen<sup>25</sup>.

Nachdem das spärliche Eigentum des Toten verbrannt worden ist, wird der Lagerplatz für immer verlassen. Die Nennung seines Namen wird sorgfältig vermieden, es sei denn, er war einer jener begabten Männer, die Gesänge und Tänze komponiert oder durch bedeutsame Einrichtungen wie Fischwehren Geschichte gemacht haben.

Daß der Tod nicht als ein rein physisches, sondern hauptsächlich als ein mythologisches Geschehen angesehen wird, ergibt sich auch daraus, daß die Eingeborenen, soweit ich sehen kann, kein besonderes Wort für „sterben“ oder „Tod“ haben. Sie sprechen von „fallen“, „müde, schwach, krank, kalt werden“<sup>26</sup>, was keine euphemistischen Redewendungen sind, sondern diskrete Beschreibungen der Folgen eines verhängnisvollen Geistertreffens der Lebensseele, sei es direkt oder mit einem übelwollenden „Kraftträger“ oder Medizinmann.

2. *Ihr Name.* — Die Hauptbezeichnung für „Totenseele“ ist *biljar*, *biljar*, *biljer*, *buljar*, *bulja*, *bio*. Die Grundbedeutung ist „hellfarbig, weißlich, schimmernd“ und wird ausgedehnt auf „Europäer, Mischling, weißer Hautflecken, Neugeborener“. Zur Wertung letzterer Anwendung ist zu bemerken, daß der australische Säugling nicht ein dunkelfarbiges, sondern ein hellrötliches Pigment zeigt. Darum sagte eine Eingeborenen-Frau: „*buljar buljar bab ing-galalb*“, d. h. recht hellfarbig wird das

<sup>24</sup> J. MARINGER, a. a. O., 268

<sup>25</sup> R. M. BERNDT - T. H. JOHNSTON: „Death and Burial at Ooldea.“ In: *Oceania* 12, 1942, 205

<sup>26</sup> Für unser „sterben“ gebrauchen die West-Kimberley-Stämme: *bunnga-nja*, *ma-djalgan*, *ma-djimben* = fallen, hinsiechen; *godjadj* = schläfrig; *wadjed* = müde, schwach; *djiwari*, *djuhar*, *debar*, *rawar*, *reba* = schlecht (mythologisches *malum*); *beridj ma-djun* = kalt werden. Die altgermanische Wurzel *daw* in *touwan*, *dojan* = ‚sterben, Tod‘ und das gotische (*af*)*daujan* = ‚erschöpft sein‘ bieten uns eine Parallele.

Kind Mensch. Auch die höchsten Wesen sollen eine solche Farbe haben. „*Biljur njanga-njana rawari marngo*“, wörtlich: „Das Hellfarbige sah ich eines schlechten Mannes = Ich sah den Geist eines toten Mannes“ stellte ein Garadjari-Mann (West-Kimberley) fest.

Das Wort *biljur* erscheint ferner in *biljeridj* „schimmernd, aufleuchtend“. Wenn dieses Wort sich in *bilje-ridj* auflösen ließe, dann fänden wir hier das uns schon bekannte *ridja-raia-rai* = „Geistkind“ wieder, und die obigen Wörter *biljur* etc. wären Kontraktionen von *bilju-ridja*, *bilju-raia*, „schimmerndes Wesen, Geist, Totengeist, Gespenst“<sup>27</sup>. *biljur* wird nicht nur auf „Totenseele“, sondern auch gelegentlich auf die „Körperseele“ und sogar auf „Herz“ angewandt. Durch solche linguistische Überschneidungen wird der australische Glaube an ein einheitliches, seelisches Lebensprinzip, das unterschiedslos alle Lebensstadien umschließt, deutlicher.

#### IV. Das Totenreich

Der Glaube an ein Totenreich kann über weite Gebiete Australiens hin verfolgt werden. Seine sich oft wiederholenden Bestandteile sind ungefähr folgende: eine weit entfernte, meist im Westen gelegene Insel, ein Seelen-floß oder -nachen mit einem „Charon“, einem präsidierenden Heroenwesen, ein sorgenloses Dasein mit Erfüllung irdischer Lebensbedürfnisse, eine begrenzte Dauer und — wenigstens in Zentral-Australien — eine katastrophale Zerstörung des Totenwesens ohne Auf-erstehung.

1. Die von den Pallottinern christianisierten Küstenstämme in West-Kimberley erzählen von *Luman*, der Toteninsel, die im Indischen Ozean gegen Westen liegen soll. Es ist ein kühler Platz, an dem sich alte Freunde wiedersehen und auf unbestimmte Zeit das altgewohnte Jagd- und Sammlerleben fortsetzen. Die Wurzel *lum* in *Luman* erscheint ziemlich häufig in Namen für Heroenwesen, wie in *Lum*, Bringer des Feuers, in *Luma-gu* oder *Lu*, dem Regenbogenwesen, in *Lumin-djin*, Bringer des geheimen Schwirrhohles, und in *Lumbi-dja*, dem Totenwesen. So unterstreicht dieses Wort den Geistcharakter des Totenreiches.

2. Die Toteninsel *Djiligin* der Ungarinjen, der östlichen Nachbarn unserer Missionen, liegt ebenfalls im Westen. Dort herrscht *Bundulmiri*, der die Totenseelen dem Heroen-Schöpfer *Woloro* übergibt, der wahrscheinlich mit der Regenbogenschlange identisch ist<sup>28</sup>.

3. Bei den Narindjeri an der Mündung des Murrayflusses (Süd-Australien), bei denen sich — wie oben erwähnt — die dreieckige, wohl von Queensland eingeführte Totenplattform befindet, reisen die Totenseelen

<sup>27</sup> Eine ähnliche Grundbedeutung und Anwendung fand ich bei den ausgestorbenen Tasmaniern, deren Namen für das Schöpferwesen, *Tiggana Marrbona* = *Digana Mara Bona*, ich mit ‚Zwielichtmann‘ oder ‚Geist‘ übersetzte. s. E. A. WORMS: „Tasmanian Mythological Terms.“ In: *Anthropos* 54, 1959.

<sup>28</sup> A. CAPELL: „Mythology...“ In: *Oceania* 9, 1939, 386

nach *Nguru Nguru* („Land Land“), der heutigen Känguruh-Insel, am Eingange des Spencer Golfes. Von dort begeben sie sich nach einer rituellen Waschung zum Geisterwesen *Nurunderi*, der im Geisterreich *Wairewari* wohnt (*Wairewari*: vielleicht *Wadji-rabari* = Männer-schlecht, tot = Totengeister)<sup>29</sup>.

4. Im östlichen Arnhem-Land (Nord-Australien) besteigt der Totengeist ein Rindenboot. Es wird von einem Geist-Fährmann, dem erstverstorbenen Menschen, nach der Toteninsel *Puralako*, der Heimat des Morgensterngeistes, gerudert, von Delphinen begleitet. Wenn der Tote nach einigen Zwischenlandungen und erfreulichen Geistertreffen auf der Insel landet, schleudern männliche Geister einen Schauer von Speeren auf ihn, die seinen Geistleib zwar durchbohren, aber nicht vernichten. Dann wird er als Freund aufgenommen und verbringt sorgenlos die Zeit mit Tanzen, Singen und Fischen. Frauengeister verjüngen sich und gebären nach kurzer Schwangerschaft schmerzlos Kinder. Unangenehme Charaktere wandeln sich schon vor der Ankunft in freundliche Wesen, Alte und Kranke in gesunde, da „im Totenland eben alles gut sein muß“. Leider erfahren wir nichts über die Dauer dieses Zustandes<sup>30</sup>.

5. Die Jenseitsmythe der Loritja oder Gogadja, die in den wüstenähnlichen Bezirken zwischen Gregory Salt Lake und Alice Spring (Zentral-Australien) umherziehen, hat uns C. STREHLOW überliefert. Sie ist eingehend und tragisch zugleich sowie der Tradition der Aranda sehr ähnlich. Hier heißt die weit im Norden liegende Toteninsel *Jupalakungura* (d. i. *Djuwara-gu Ngura* = Toten-Land) oder *Ngoaluruku-ngura* (d. i. *Ngaua-lu Radja* oder *Raia Ngura* = Geister-Menschen-Land). Dort sind Vögel und Bäume von weißer Farbe, der Farbe der Toten (vergl. *biljur* = „schimmernd, weißlich“). Das Leben zieht sich in ähnlicher Weise wie in der irdischen Heimat hin. Eines Tages aber wird die Totenseele, die sich bei einem heftigen Gewitter unter einen weißen Eukalyptusbaum flüchtete, von einem Blitzstrahl getroffen. Der Blitz „erschlägt und zermalmt den Geist, dessen Überreste der nachfolgende Regen unter die Wurzeln des *ulupu*-Baumes schwemmt; die Existenz des Geistes hat aufgehört“<sup>31</sup>.

Dieser pessimistische Bericht wird von T. G. H. STREHLOW, einem Sohn des ersteren, Dozenten der Universität Adelaide, bestätigt und erweitert: „Der Tod ist die letzte, große Katastrophe, die evtl. zur vollständigen Zerstörung seines Leibes und seines Geistes führt. Sein Lebenswerk ist erfüllt; die Ahnengeister schlafen nur, aber der Mensch muß sterben, und sein Tod endet alles.“ Diese Geschehnisse hätten einen ganz anderen Lauf genommen, wenn der erste mythologische Brachvogel-Mann, als er nach seinem Tode versuchte, sich aus der Erde herauszuarbeiten, nicht von dem

<sup>29</sup> G. TAPLIN: „From Murray River to Lacepede Bay.“ In: E. M. CURR: *Australian Race*. Melbourne-London 1886, II 242—273. — R. M. BERNDT, I. c. 11, 1940, 182 ss.

<sup>30</sup> C. P. MOUNTFORD, I. c. 325 ss.

<sup>31</sup> C. STREHLOW, a. a. O., 2. Teil, 6 f.

Elster-Mann in den Nacken gespeert und zum zweiten Mal in den Boden gestampft worden wäre. „Nun“, so äußerte sich ein alter Aranda STREHLOW jr. gegenüber, „müssen wir alle sterben. Nun werden wir für immer vernichtet. Für uns gibt es keine Auferstehung!“ Er hatte das hoffnungsvolle Wort „*Kamerintja*-Auferstehung“ von den ersten lutheranischen Missionaren von Hermannsburg (1877) wohl gehört, aber scheinbar niemals angenommen<sup>32</sup>.

Dieses Geschick erinnert an eine Parallele bei den Yirrkalla im Arnhem-Land (Nord-Australien). Dort spricht der Mondmann *Alinda*, Mörder seiner beiden Söhne, zu seinen zwei Frauen, die ihn verbrennen wollten: „Ich habe beschlossen, daß von nun an die ganze Schöpfung sterben muß. Einmal tot, wird sie nie mehr aufleben. Nur ich allein werde, mit einer monatlichen Ausnahme von drei Tagen, immer leben“<sup>33</sup>.

Wir finden andere Stämme, deren Mythen auf den ersten Blick eine radikale Existenzvernichtung nicht zu vertreten scheinen. So werfen bei den Narindjeri die Söhne des Mondmannes *Nurunderi* den Verstorbenen Stricke herab, an denen sie sich zum Firmament hinaufarbeiten können<sup>34</sup>. In meiner ethnologischen Sammlung in Melbourne befindet sich ein ungefähr ein Meter langes, mit zahlreichen, esoterischen Spiralen verziertes Holzstück. Die ältesten Njol Njol-Männer erzählten mir vor über 20 Jahren, daß dieses das letzte Stück jenes Baumes sei, an dem früher die Menschen in den Himmel kletterten, bis unglücklicherweise Feuerholz sammelnde Frauen diesen Baum fällten. Ähnlich klingt die Arandasage von den Giftdrüsenmännern, die an ihren Speeren in den Himmel stiegen und nach Wegnahme dieser Himmelsleitern den Erdbewohnern zuriefen: „Wir werden für immer unsterblich bleiben“, und sich dann in Sterne, die in der Nähe der Magellanschen Wolken stehen, verwandelten<sup>35</sup>. Doch handelt es sich in diesen Fällen sehr wahrscheinlich nur um die Fortdauer der Wesen der mythologischen Vorzeit, an deren glücklicherem Geschick die Bewohner der Toteninsel nicht teilnehmen.

Als ein Finale, das etwas weiter ausgreift, als unser Thema lautet, sei folgende Zusammenstellung gegeben:

1. Die Ablehnung der Fortdauer nach dem Tode beruht zum Teil auf der Abneigung der Primitiven, sich eingehend mit abstrakten Ideen, wie der einer ewigen Dauer, zu beschäftigen; ferner auf dem Mangel eines klaren Begriffes von der Geistigkeit ihres Lebensprinzips, obwohl er in verschwommener Form immer wieder durchscheint.

2. Durch die starke Betonung einer dem menschlichen Geiste stets anhängenden Körperlichkeit, sei es auch nur einer ätherischen, entsteht bei ihnen jenes eigenartige Bild vom trennungslosen Sterbensvorgang, sowie das vom befristeten, anthropomorphen Nachleben bis zur vollständigen Vernichtung durch heftige Naturvorgänge.

<sup>32</sup> T. G. H. STREHLOW: *Aranda Traditions*, 42—45 (von mir übersetzt)

<sup>33</sup> MOUNTFORD, I. c., 489

<sup>34</sup> R. M. BERNDT in *Oceania* 11, 1940, 169

<sup>35</sup> C. STREHLOW, a. a. O., 1. Teil, 21—24

3. Durch die Einschlebung von Heroen- und Ahnenwesen trennen sie sich praktisch von jedem Verkehr mit dem außerhalb jeden Kausalverhältnisses stehenden, otiosen Geiste, den wir zögernd mit „Höchstem Wesen“ bezeichnen, da es sich oft nur schwer von den niederen Wesen unterscheiden läßt.

4. Eingeschaltet in die fortdauernde Schöpfer- und Erhaltungstätigkeit dieser Wesen, von denen sie selbst abstammen, glauben sie mit Hilfe ihrer visionären Selbsterfahrungen und magisch-nötigenden Praktiken zur Fruchtbarkeit aller Lebewesen beizutragen. Dieses gilt auch in bezug auf die Sendung der *rai* oder Geistkinder, die sie, oft unter Verleugnung besseren biologischen Verstehens und unter Verneinung oder Mißdeutung des elterlichen Beitrags, als neuen Nachwuchs in ihre Stammesgemeinschaft eintreten lassen<sup>36</sup>.

## KLEINE BEITRÄGE

### DIE MISSION UND DAS LANDPROBLEM

Es ist allerhöchste Zeit, daß sich die Mission praktisch an der Lösung des Landproblems oder der Schaffung von Lebensräumen in ihren Gebieten beteiligt.

In der Missionsperiode, die etwa Mitte des 19. Jahrhunderts begann, haben sich alle Missionen soviel an Grund und Boden erworben, als sie erwerben konnten und als sie für die Anlage von Stationen mit ihren Kirchen, Schulen, Hospitälern, Handwerksbetrieben und für die Beschaffung des Lebensunterhalts brauchten oder zu brauchen glaubten. In vielen Ländern halfen ihnen dabei die Regierungen. Portugal stellt noch heute den Missionen die nötigen Ländereien unentgeltlich zur Verfügung. In China haben sich die Missionen das Recht erzwungen, von allen Provinzen Grundeigentum zu pachten oder zu kaufen. In Afrika hat man für billiges Geld Land erworben, wenn es nicht geschenkt wurde.

Dieser Grund und Boden hat der Mission die Möglichkeit gegeben, zu existieren, zu wirken und Leute zu beschäftigen, zu ernähren und landwirtschaftlich und technisch zu fördern. Aber auf der anderen Seite hat er der eigentlichen Mission Kräfte entzogen und Auffassungen untergraben helfen wie jene, daß aller Grund und Boden dem Kaiser, dem Staat oder Gott gehört und nur gehören kann.

In unseren Tagen drängt alles auf eine Änderung hin. Die Kommunisten rufen laut nach ihr, aber auch andere, sogar Christen. Selbst in so abgelegenen Gegenden wie zu L. in Tanganyika verlangen die Schwarzen, daß die Mission nur soviel an Grund und Boden behält, als sie für die eigentliche Missionsarbeit benötigt. Abtbischof Joachim Ammann hat auf der Bonner Missionsstudienwoche energisch eine Lösung des Landproblems verlangt. Diese und jene Regierungen drängen in die gleiche Richtung.

<sup>36</sup> Weitere deutsche Literatur s. bei J. HAEKEL: „Religion.“ In: *Lehrbuch der Völkerkunde*, hrg. von L. Adam und H. Trimborn, Stuttgart 1958, 40—72

Wie ich glaube, sollte die Mission nicht allzusehr auf die erworbenen Rechte pochen und sich nicht gegen die Entwicklung stemmen, sollte sie sich mit dem ungerechten Mammon Freunde machen. Gewiß, die Mission besitzt ihr Land mit Recht und hat dieses Land entwickelt. Aber die Zeiten haben sich nun geändert. Was einmal eine Hilfe war, ist heute in nicht seltenen Fällen ein Hindernis. Wenn wir abgeben, was wir nicht unbedingt brauchen, machen wir Kräfte für die eigentliche Mission frei und verpflichten wir uns die Leute. Wenn wir aber nicht freiwillig geben, wird uns vielleicht das Land eines Tages genommen werden. In China und anderswo sind wir längst soweit. Die Mission läßt sich auch denken ohne große Kaffee- und Zuckerrohrplantagen und dergleichen. Diese Dinge sind auch von denen zu berücksichtigen, die heute dem Hunger in aller Welt abhelfen wollen.

Thomas Ohm

## BERICHTE

### MISSIONSLITURGISCHER KONGRESS NYMWEGEN

Vom 12. — 19. September tagte zu Nymwegen und Uden (Niederlande) eine internationale Studienwoche, die sich mit dem Problemkreis *Liturgie und Mission* beschäftigte. Der Kongreß war, von den verschiedensten Gesichtspunkten her betrachtet, außerordentlich bedeutsam. Zunächst, was die Teilnehmer angeht: Es waren fast 40 Bischöfe erschienen, darunter überraschend viele afrikanische und asiatische. Den Vorsitz führte S. Em. VALERIAN KARDINAL GRACIAS, Erzbischof von Bombay. Hinzu kamen rund hundert geladene Gäste: Missionare und Fachleute der Liturgie- und Missionswissenschaft. — Dann, was die Referate betrifft: Sie wurden von Missionsbischöfen gehalten oder von Männern, die über persönliche Missionserfahrung verfügten. Inhaltlich boten die Referate (auf die hier nicht näher eingegangen wird, weil sie demnächst in Deutsch, Englisch und Französisch erscheinen werden) nicht nur den gegenwärtigen Stand der liturgiewissenschaftlichen Erörterung, sondern darüber hinaus gewichtige Anregungen für die pastorale und katechetische Praxis in den Missionen. — Was die Diskussionen angeht, so ist zu sagen, daß sie sich zwar den Themenkreisen der einzelnen Tage anschlossen, aber im allgemeinen auf die Referate selbst wenig Bezug nahmen. Die zu diskutierenden Fragen wurden schriftlich fixiert vorgelegt. Das erwies sich als Vorteil und Nachteil. Als Vorteil: Man vermied ein uferloses Geplänkel über unwesentliche Punkte und kam schneller zu greifbaren Ergebnissen. Zudem war man in der Lage, der Mission zu zeigen, was an liturgischer Erneuerung bereits erreicht wurde und was auf diesem Gebiet möglich ist. Als Nachteil: Es zeigte sich, daß ein beachtlicher Teil der Versammlung, mit dem Fragestand nicht genügend vertraut, überfordert wurde. So konnte der Eindruck aufkommen, daß man nicht an erster Stelle von den Notwendigkeiten der missionarischen Praxis ausgehe, sondern mehr und eher von den Desiderata der Liturgiewissenschaft. Dem begegnete die maßvolle Formulierung der in drei Diskussionsgruppen gewonnenen Erkenntnisse, die allabendlich in einem gemeinsamen Gespräch aufeinander abgestimmt wurden. Auf diese Weise gelang es, zu konkreten Ergebnissen zu kommen, die allen, die sich mit Recht von der Liturgie eine gnadenhafte Hilfe in der gegenwärtigen Missionssituation versprechen, Wege aufweisen, wie sie das Ziel ihrer apostolischen

Arbeit erreichen können. — Am Rande sei vermerkt, daß die Tagung sehr gut organisiert war; daß die Niederlande, nicht zuletzt der kleine Ort Uden, den Teilnehmern eine herzliche Gastfreundschaft erwiesen haben; daß die Begegnung mit so vielen Männern der Praxis und der Wissenschaft ein reicher Gewinn war. Insgesamt begünstigte der Kongreß in seiner Atmosphäre den Austausch von Erfahrungen und Erkenntnissen. Was aber weit gewichtiger ist: Er vermittelte das Erlebnis weltweiter Aufgeschlossenheit und machte dadurch die Tagung zu einer überzeugenden Darstellung der *Ecclesia catholica*.  
J. Glazik MSC

## BESPRECHUNGEN

### MISSIONSWISSENSCHAFT

*Archivum Historicum Societatis Jesu*. Anno XXVIII. Jan.—Jun. 1959. Romae (Institutum Historicum S. I. Via dei Penitenzieri, 20).

Die Nummer enthält (S. 3—50) einen für die Missionsgeschichte wichtigen Artikel von Francis A. Rouleau S. J. über „The First Chinese Priest of the Society of Jesus Emanuel de Siqueira. Cheng Ma-no. Wei-hsin 1633—1673“.

Thomas Ohm

*Aspirations nationales et Missions*. Rapports et Compte rendu de la XXVIIIe Semaine de missiologie Louvain 1958 (Museum Lessianum, Section missiologique, 37). Desclée de Brouwer (Paris 1959). 240 S.

Die 28. Löwener Missiologische Woche hat ein wirklich brennendes Problem unserer Zeit aufgegriffen: den überall erwachenden Nationalismus in den Missionsländern. Das Thema wird grundsätzlich durch P. de Sora S. J. vom Sozialinstitut des Institut Catholique/Paris aufgeheilt. Konkret zeichnen die Lage am treffendsten die Redner aus den Reihen des nationalen Klerus der Missionsländer. Es überrascht, wie offen sie die Schwierigkeiten behandeln, die die Mission und die ‚landfremden‘ Missionare zu bewältigen haben (besonders in Gebieten mit Kolonialstatut, wie z. B. Belgisch-Kongo). Die Entgegnungen der Missionare, die nicht um jeden Preis entschuldigen und bisherige Stellungen verteidigen wollen, sind ein Zeugnis nicht nur des guten Willens, sondern auch jener selbstlosen Haltung, die das Kennzeichen des echten Missionsdienstes gerade in der gegenwärtigen Stunde der Weltzeit sein muß. — Die Löwener Woche 1958 war so nicht mehr ein Monolog oder eine theoretische Diskussion — wie früher oft und manch andere Tagung noch —, sondern ein Zwiegespräch. Es wäre zu wünschen, daß es überall, und gerade in den Missionen, fortgeführt würde.

Würzburg

P. Josef Glazik MSC

*Bibliotheca Missionum*. Begonnen von P. Robert Streit OMI. Fortgeführt von P. Johannes Dindinger OMI. XII. Band: *Chinesische Missionsliteratur 1800—1884*. n. 1—1217. Herder/Freiburg 1958, XVIII u. 745 S.

Die Manuskripte der China-Bände (ab 1800) des großen bibliographischen Werkes waren dem Kriegsgeschehen zum Opfer gefallen. Ihr Verlust bedeutete für die Vf. einen schweren Schlag, der leicht eine höchst bedauernswerte Lücke

in der längst international anerkannten Missionsbibliographie hätte zur Folge haben können. Es ist den Verfassern als hohes Verdienst anzurechnen, daß sie den Mut gefunden haben, noch einmal an die mühsame Arbeit Hand anzulegen.

Der vorliegende 12. Band hat die Chinesische Missionsliteratur des 19. Jhdts. (1800—1884) zum Gegenstand. Ungemein reiches Material zur chinesischen Missionsgeschichte des vorigen Jahrhunderts ist hier zusammengetragen. Im Vorwort wird die Zeit, um die es geht, ganz kurz charakterisiert. Wir halten diese summarische Einführung in den Sinn des ganzen Bandes für recht wünschenswert und nützlich; sie ist gewissermaßen der Schlüssel zum gesamten Inhalt. Wird man auch in einer Bibliographie keine lange historische Einleitung suchen, so würde eine etwas weniger knapp bemessene Einführung dem Benutzer von Wert sein. Sie würde die weitgehende Bedeutung des Bandes für die verschiedensten Gebiete unterstreichen. Denn der Band erschöpft sich keineswegs in der Aufzeigung der Quellen zum vorigen Jahrhundert. Er enthält viel Material zum ganzen Ablauf der Geschichte der Kirche und des Christentums in China, angefangen von den Nestorianern, über die mittelalterlichen Franziskanermissionen, zu Matteo Ricci und seinen Ordensbrüdern in China, zur Ritenfrage usw. Ferner ist der Band nicht nur auf China eingeengt, sondern behandelt in zahlreichen Nummern auch Nachbarländer. Neben den eigentlichen kirchlichen Belangen finden sich nicht wenige Angaben über verschiedene kulturelle Gebiete, Reisebeschreibungen, Geographie, Kartographie usw.

In dankenswerter Weise ist an verschiedenen Stellen das Schrifttum über einzelne Persönlichkeiten (z. B. Matteo Ricci, Nr. 625, S. 274—283; Ferdinand Verbiest Nr. 350, S. 111—116; Jean Gabriel Perboyre Nr. 369, S. 122—142 u. a.), oder über Missionsunternehmen (z. B. Nr. 978, S. 492—502 die Tätigkeit der Observatorien von Zikawei und José), über historische Fragen oder Gegenstände (z. B. die Inschrift von Singanfu und andere Inschriften und Monumente, Nr. 604, S. 263—266) zusammengetragen. Das erleichtert dem Forscher die Arbeit nicht wenig. Allerdings geht dies auf Kosten der chronologischen Anordnung und methodischen Konsequenz des Bandes, denn die hier verarbeitete Literatur reicht trotz der titelgemäßen Begrenzung des Bandes auf die Jahre 1800—1884 bis in die Gegenwart. Es wäre wohl gut gewesen (wenn nicht im Titel, so doch wenigstens im Vorwort, da eine eigentliche Einleitung fehlt) klar anzugeben, nach was für Rücksichten und in welchem Ausmaß diese Weiterführung der Literatur bis in die Gegenwart erfolgte, da dies für den Band wesentlich ist.

Am Schluß des Bandes folgt ein fünffacher Index: Autoren-Verzeichnis 685—704; Personen-Verzeichnis 705—720; Sach-Verzeichnis 721—733; Orts-, Länder- und Völker-Verzeichnis 734—741; Sprachen-Verzeichnis 742—745. Diese Verzeichnisse haben gewiß im vorliegenden Werk besondere Berechtigung und sind (abgesehen von der Frage, ob nicht ein einziges Gesamt-Verzeichnis den Benutzer rascher zum Ziel führt als fünf Sonderverzeichnisse) von großem Nutzen, wenn auch, wohl notwendigerweise, nicht immer vollständig. (So fehlt im Sach-Verzeichnis unter „Atlas“ S. 408 (nr. 897); unter „Karte“ S. 199 (nr. 492, 4), S. 537 (nr. 1023) u. a.

Der Gebrauch des Bandes wird durch die Kopfleisten mit der entsprechenden Jahreszahl sehr erleichtert. Vielleicht wäre es von Vorteil gewesen, auch die Nummern jeweils dort mitanzugeben, da die Autoren wohl häufig die Nummern zitieren und der Benutzer gelegentlich seitenlang blättern muß, bis er die angegebene Nummer findet.

Rom

*P. J. Schütte SJ*

*Frauen in fernen Ländern.* Das Buch der Frauenmission. Hrg. von Hedwig Thomä. Evang. Missionsverlag / Stuttgart 1958. 232 Seiten, DM 10,80.

Das Buch enthält Beiträge von europäischen Frauen, die in den Missionsländern arbeiten, und von Frauen, die in jenen Ländern beheimatet sind und den Weg zu einer der christlichen Kirchen gefunden haben oder auf Grund ihrer Ausbildung im öffentlichen Leben stehen. Und zwar handelt es sich um Lebensbilder von Frauen, die aus der Reihe der Namenlosen herausgetreten sind und sich einsetzen, das Los ihrer Schwestern zu bessern. Wie dieses Leben heute noch aussieht, kann man nur ahnen. Nur in wenigen Beiträgen ist es so klar ausgesprochen wie in der Rede von Frau Julia Sarumpaet im Mai 1957 zu Bandung (Indonesien). Diese Kenntnis ist aber notwendig zur Würdigung der Stellung, die der Frau im Christentum zuerkannt wird. Die aus dieser Anerkennung erwachsende Verantwortung wird von den einheimischen Frauen in hohem Maße erkannt und bereitwillig übernommen. Viele Probleme harren jedoch noch der Lösung. So hat z. B. die unverheiratete berufstätige Frau in vielen Ländern noch nicht das Ansehen wie ihre verheiratete Schwester. Ihre Eingliederung ins Stammesleben ist noch nicht vollzogen. Die daraus erwachsenden persönlichen Schwierigkeiten können erst überwunden werden, wenn in den Völkern das Bewußtsein lebendig wird, daß die Frau ihren Wert in sich hat und ihn nicht erst durch ihre Bindung an den Mann und die Geburt der Kinder erhält.

Münster/Westf.

Gudrun Hoffmann

*Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1959.* Hrsg. im Auftrag der Bayerischen Missionskonferenz von Walther Ruf. Selbstverlag der Bayer. Missionskonferenz. 1959. 176 S. DM 3,75.

Das Jahrbuch enthält Beiträge von Kuder, Vicedom, Gensichen (Das Sendungsbewußtsein des Hinduismus), Lehmann, Athisayam u. a. sowie eine Rundschau, eine Bibliographie, Statistisches (etwa Statistik 1957 der deutschen evangelischen Mission), Angaben über Missionskonferenzen und Missionsanschriften. Nach dem einheimischen Bischof John Kuder von Neu-Guinea geht es in den Missionen „um Leben und Tod der Völker“ (9). Nach Vicedom ist „ohne Frage“ „heute der Missionar selbst das Hauptproblem“ (22).

Thomas Ohm

MILLOT, RENE P.: *Das Heldenlied der Mission* (L'épopée missionnaire). Abenteuer und Missionen im Dienste Gottes vom hl. Paulus bis Gregor XV. (Texte zur Heiligen Geschichte, hrg. von Daniel-Rops). Paul Pattloch Verlag / Aschaffenburg (1959). 398 S. Glb. DM 16,80.

Es ist zu begrüßen, wenn heute auch für das Volksbuch immer mehr auf die Quellen zurückgegriffen und so dem Leser gezeigt wird, worauf unser Wissen von der Vergangenheit eigentlich beruht. Besonders dankenswert ist, daß hier der Versuch für die Missionsgeschichte gemacht wurde und nicht nur Tatsachen aneinandergereiht, sondern auch die Ideen in ihrer Entwicklung aufgezeigt werden. Die verbindenden Anmerkungen des Hrg. sind faßlich, knapp und doch hinreichend. Über die Auswahl könnte man hier und da anderer Meinung sein, auch über die Deutung des einen oder anderen Ereignisses (Entwicklung des französischen Protektorats!). — Das Buch kann als eine ideale Handreichung für den kirchengeschichtlichen Unterricht in der Schule, auch in der höheren, nur empfohlen werden.

Würzburg

P. Josef Glazik MSC

NIEDERBERGER, OSKAR SMB, MA: *Kirche — Mission — Rasse.* Die Missionsauffassung der niederländisch-reformierten Kirche von Südafrika. Administra-

tion der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried, 1959. XVII + 402 Seiten.

Der erste Abschnitt des Buches entwickelt den Kirchenbegriff der niederländisch-reformierten Kirchen und zeigt auf, wie weit die einzelnen Elemente des Kirchenbegriffes missionshindernd oder missionsfördernd sind, der zweite geht auf die Entstehung der Kapkolonie, das Werden der niederländisch-reformierten Kirchen in Südafrika und deren Missionsversuche bis zum Ende des 18. Jh.s ein, der dritte ist der Kirchen- und Missionsentwicklung im 19. Jh. gewidmet. Der vierte und bei weitem längste Teil (S. 176—378) behandelt den Ausbau und die Rechtfertigung der nied.-ref. Missionstätigkeit im 20. Jh. Die ersten drei Abschnitte wurden 1956 der theologischen Fakultät der Gregorianischen Universität (Rom) als Dr.-Dissertation vorgelegt, der letzte im vorigen Jahr in Rhodesien geschrieben. Unter „Nied.-ref. Kirchen“ versteht der Autor die „Nederduits Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika“ (Kapprovinz), die „Nederduits Gereformeerde Kerk van Natal“, die „Nederduits Hervormde of Gereformeerde Kerk van Suid-Afrika in Transvaal“ und die „Nederduits Gereformeerde Kerk in die Oranje Vrystaat“. Die „Nederduits Hervormde Kerk van Afrika“ und die „Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika“ werden nur herangezogen, soweit es zum besseren Verständnis des Zusammenhanges notwendig ist.

Das Buch ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich und aktuell. Den Missionar interessiert es, wie die „Missionen“ neben ihm denken und handeln. Der ökumenischen Bewegung ist der Einblick in die formenden Kräfte und theologischen Anschauungen der nicht-katholischen Bekenntnisse ein Herzensanliegen. Die Bantuschulgesetze werden heute viel diskutiert. Die Lösung der Rassenfrage in Südafrika, speziell in der Form der „Apartheid“, beschäftigt viele Zeitungen und Zeitschriften. Die große Selbstsicherheit, mit der die Regierung der südafrikanischen Republik Rassen- und Apartheidpolitik betreibt, wird durch die Rassen- und Apartheidtheologie der nied.-ref. Kirchen, auf die sie sich stützt, erst recht verständlich.

Der Vf. bemüht sich in sehr vornehmer Weise, sachlich und ohne Leidenschaftlichkeit, allen vertretenen Auffassungen gerecht zu werden, denen der weißen Kirchen, aber auch denen der Bantubevölkerung und der Mischlinge. Dabei unterläßt er es nicht, in klaren Worten auf die Haltlosigkeit der biblischen und geschichtstheologischen Beweise, die die weißen Theologieprofessoren zugunsten der Rassen- und Missionspolitik der südafrikanischen Mission und Regierung aufzuführen, hinzuweisen. Staat und nied.-ref. Kirchen arbeiteten in Südafrika seit jeher eng zusammen. Das erklärt z. T. den relativ großen Erfolg der nied.-ref. Mission, könnte ihr aber einmal zum großen Verhängnis werden, zumal auch die Begegnung von Missionar und Missionsvolk und die Missionsmethode von der Sorge um allzu große Selbständigkeit der Bantu-Missionskirchen geprägt sind. Bisher verhinderte der stark religiöse Charakter des Burenvolkes und seine wohlwollende paternalistische Haltung gegenüber der wohl zahlreicheren, aber hilfs- und einflußlosen nichtweißen Bevölkerung das Aufkommen allzu großer Härten und Ungerechtigkeiten; den heute so häufig als beleidigend empfundenen „Paternalismus“ aber (neben manchem tatsächlich verübten Unrecht) wird auch der Bantu Südafrikas nicht mehr lange ertragen. — Gute Register erleichtern den Gebrauch des an Gedanken reichen und heute so aktuellen Buches, und eine wertvolle Bibliographie ermöglicht das Weiterstudium der in Fülle aufgeworfenen Probleme.

St. Augustin

Karl Müller SUD

TAYLOR, JOHN V.: *The Growth of the Church in Buganda*. An attempt of Understanding. (World Mission Studies.) SCM Press LTD / London 1958, 285 S., 14 Fotos. Preis: 25 sh.

Es handelt sich um den ersten Band einer neuen Reihe der *World Mission Studies* mit dem Ziel, die protestantischen Missionen in Asien, Afrika und Südamerika zu untersuchen. Die vorliegende Monographie behandelt nicht Gesamtuganda, sondern beschränkt sich auf eine kleine Gruppe von Dörfern, die nur selten vom Berufsmissionar besucht werden und deren christliches Leben auf die Bemühungen der Gelegenheitsmissionare, also der Laienkräfte, angewiesen ist. Mehr als anderswo wird im Gebiet der Bantu, und in Uganda im besonderen, der Unterschied sichtbar zwischen dem Evangelium, wie es verkündet, und dem Evangelium, wie es gelebt wird. Vf. macht eindringlich darauf aufmerksam, vielleicht zu stark. Denn in der ganzen Welt, und schon zu Zeiten des hl. Paulus, gibt es die Kluft zwischen dem geschauten Ideal und der gelebten Wirklichkeit.

Alexander Mackay, der erste protestantische Ugandamissionar, pflegte zu sagen: „Wenn man die Theologie mit der Mathematik vergleicht, so ist die Metaphysik abstrakte Mathematik, und die Missionen sind angewandte Mathematik. Die Gedankengänge der Theologie bedürfen der Kontrolle durch die Praxis des Missionslebens. Man kann zur Wahrheit nur gelangen, indem man ausgeht von den Tatsachen, die einem die Missionen bieten.“

Was sind nun nach TAYLOR die neuen Wahrheiten, die uns von der missionarischen Erfahrung her aufgezeigt werden? Es sind folgende drei: In Europa und Amerika kann man die Tendenz feststellen, die sich so formulieren läßt: Die Sakramente sind eine Belohnung für die Christen, die gut leben. Getauft werden also die Kinder von Eltern, die ein christliches Leben führen; kirchlich getraut werden Leute, auch Geschiedene, die sich ordentlich halten; ein kirchliches Begräbnis erhalten jene, die man als ordentliche Christen bezeichnen kann. In Afrika ist es anders. In Uganda ist unbedingt gleiches Verhalten gegen reich und arm erfordert; und die Sünder, bemerkt Vf., haben ebenso großes Recht auf die Sakramente und Sakramentalien wie die Guten, ja sie bedürfen ihrer noch mehr.

Der Missionar muß aus dem Bekehrungswerk ausscheiden, wenigstens für den öffentlichen Bereich. Er kann als Berater noch sehr wertvolle Dienste leisten, soll sich jedoch nicht in die Exekutive einmischen, noch weniger ihr Leiter sein. Das bodenständige Christentum muß seine Angelegenheiten selbst leiten; auch wenn dabei Fehler unterlaufen, wird das Ergebnis immer noch besser sein als beim fähigsten Ausländer.

Das Evangelium, so folgert Vf. weiter, muß in den Übersetzungen und Kommentaren aus der anglikanischen Kultur gegen Ende des 19. Jhs. herausgelöst werden, muß das damals angenommene Gewand abstreifen und sich nicht bloß allgemein mit der Welt der Bantu, sondern mit der spezifischen Bugandakultur verbinden.

Diese drei Konklusionen sind sehr interessant. Sie gelten, mutatis mutandis, auch für die katholische Mission.

Vf. war zehn Jahre hindurch Lehrer am theologischen Kolleg von Mukono in Uganda und hatte hier sehr engen Kontakt mit den einheimischen anglikanischen Geistlichen. Außerdem verbrachte er, gerade im Hinblick auf die vorliegende Publikation, drei Jahre in dem kleinen Dorf Kabubiro und einige weitere Wochen in den Nachbardörfern Kasawo, Masulita und Buloba.

Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob seine Schlußfolgerungen, die sich doch nur auf eine so kleine Zahl von Fällen stützen, als allgemeingültig an-

gesehen werden können. Vf. nimmt als Beispiel die Pfarrei Malinda; von 38 Anglikanern betreten 6 niemals die Kirche, 13 nur an hohen Festtagen; von den dortigen 26 Katholiken besuchen 12 regelmäßig die Sonntagsmesse. Von 53 verheirateten Christen blieben nur 14, darunter 8 Katholiken, monogam; von 64 Christen besuchen alle, außer 4 oder 5, regelmäßig den Zauberer. Das Bild scheint sehr düster, und wir können nicht behaupten, daß es zu schwarz gezeichnet wäre. Aber kann man von so wenigen Einzelfällen aus überhaupt allgemeingültige Schlußfolgerungen ziehen?

Interessanter sind die langen Ausführungen über die Geschichte der Missionen in Uganda und die überlieferten religiösen Anschauungen. Der erste Teil (bis S. 105) versucht, das Wachstum der katholischen und protestantischen Missionen von 1850 bis 1950 darzustellen. Das ist wirklich ein Gewinn. Diese Geschichte wurde bisher nie geschrieben. Noch jetzt bedarf es vieler und sorgfältiger Untersuchungen, um genau herauszustellen, was eigentlich alles in den Religionskriegen Ugandas im Jahre 1892 mitspielte und vor sich ging. Vf. bietet uns viele bisher unveröffentlichte Einzelheiten, die er den Archiven der SCM in London entnahm, übergibt aber auch viele bekannte Einzelheiten, so daß ein abgewogenes Urteil kaum möglich ist.

Die soziologischen Bemerkungen über die Ehe und Pubertätsriten sind höchst interessant; man wünschte jedoch, daß mehr Unterscheidungen gemacht würden für die einzelnen sozialen Schichten. Denn auch in Uganda variieren die Gebräuche und Sitten stark innerhalb der sozialen Schichten. Ein besonders schwieriger Punkt ist schließlich die Abwägung des materialistischen Einflusses, der von den Europäern und Indern im Lande ausgeht. Vf. meint, daß die Bantu in geringerem Maße, als man bisher wohl annahm, geneigt seien, unsere europäischen Gebräuche zu übernehmen. Er mag recht haben für jene Dinge, die typisch europäisch sind, nicht aber für das, was spezifisch christlich ist. Der Muganda hat das Christentum sehr tief in sich aufgenommen und sich von ihm prägen lassen. Es gibt eine Bugandaform des Christentums, wie es einen *American way of catholic life* oder eine deutsche Ausprägung des Christentums gibt. Es braucht natürlich seine Zeit, bis sich die katholische Form des Bugandachristentums im Lande heimisch gemacht haben wird; aber diese Zeit wird kommen.

Den Schluß bilden einige Anhänge, darunter ein Verzeichnis der ersten Christen Ugandas, katholischer wie protestantischer, und der Bericht über ihre weiteren Schicksale. Bildtafeln und Statistiken dienen der Veranschaulichung. Das Buch ist eine vorzügliche, von ernster Auffassung getragene Monographie, die auch dem katholischen Missionar wertvolle Anregung bieten wird.

Linz am Rhein

P. Dr. Frid. Rauscher W. U.

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

BIANCHI, UGO: *Il dualismo religioso*. Saggio storico ed etnologico. Roma 1958, 216 S.

In dieser religionsgeschichtlich ausgerichteten Studie geht es dem Vf. um das Problem des kosmogonischen Dualismus. Er vertritt die These, daß die dualistische Anschauung von einem zweifachen Prinzip der Weltentstehung nicht auf iranische bzw. gnostische Einflüsse zurückzuführen ist, da der Historiker Kultur- und Religionsbereiche feststellt, die völlig außerhalb einer möglichen und wirklichen Einflußsphäre des Iranischen bzw. Gnostischen liegen und dennoch ein-

deutig dualistischer Art sind. Vf. verweist insbesondere auf den allgemeinen Befund bei den nordsibirischen Völkern und vor allem bei den nordamerikanischen Indianerstämmen und den polynesischen Völkern. Er interpretiert die dualistischen Mythen im einzelnen und untersucht auch dualistische Erscheinungen im christlichen Mittelalter sowie im polnischen Judentum des 17. und 18. Jhs. Seine Darlegungen führen zu der Konsequenz, daß der Dualismus als kosmogonisch-grundlegende „Theorie“ nicht von irgendwoher ableitbar ist, sondern ein eigenständiges Phänomen darstellt, das — wie Vf. sich ausdrückt — aus der „humus ethnologica“, d. h. aus dem jeweils gegebenen völkischen Grund hervorgeht (vgl. S. 26 f.). Was mit „humus ethnologica“ gemeint ist, wird leider philosophisch und sachlich zu wenig präzisiert. Die These des Buches steht gegen jene vom Urmonotheismus. Wir können diese Frage hier auf sich beruhen lassen. Vf. müßte jedoch die andere Frage beantworten, ob nicht in der Frühzeit Israels ein undualistisches Denken antreffbar ist und, wenn ja, aus welchen Gründen. Der Befund hinsichtlich des kosmogonischen Dualismus bei den Eingeborenen Afrikas und Südamerikas kommt in der Untersuchung nicht zur Sprache. Eine Heranziehung der Theorie des kollektiven Unbewußten von J. G. JUNG könnte zum Ganzen wenigstens wertvolle Anregungen bieten. JUNG wird vom Vf. jedoch nicht zitiert. — Die Studie beruht auf solider Erforschung der ethnologischen und religionshistorischen Fakten und der entsprechenden Literatur und verdient, von der religions-, geistes- und kulturgeschichtlichen Wissenschaft beachtet zu werden.

München

Dr. Heinz Robert Schlette

VELTHEIM-OSTRAU, HANS-HASSO VON: *Götter und Menschen zwischen Indien und China*. Tagebücher aus Asien. — Dritter Teil: Birma, Thailand, Kambodscha, Malaya, Java und Bali. Classen Verlag / Hamburg 1958. 380 S. Ganzleinen 19,80 DM.

Der feinsinnige, im Jahre 1956 verstorbene Vf. führt uns in dem posthum erschienenen Schlußband seiner Asientagebücher aus der Zeit kurz vor dem letzten Krieg in alte Kriegsstätten und neue Hauptstädte des Raums von Hinterindien und Insulinde. Für den Religionsforscher ist der Wert des in breitem biographischem Stil geschriebenen und mit zahllosen Zitaten aus der Übersetzungs- und Sekundärliteratur durchsetzten Buches dadurch getrübt, daß es mehr romantisch-ästhetisierend anstatt pragmatisch gehalten ist und allenthalben die persönliche Neigung des in einer Art geistigen Jugendstils beheimateten Autors zum Ausdruck bringt. Sachlich am wertvollsten sind vielleicht die Ausführungen über javanische Musik. Ref. hat aber nicht den Eindruck, daß dies Werk einen unentbehrlichen Beitrag zur wissenschaftlichen Südostasienliteratur liefert. Dennoch kann es als seriöse — wenn auch stark subjektive und den modernsten Problemen nicht immer voll gerecht werdende — Schilderung eines dem Europäer sehr fremden Kulturgebietes empfohlen werden.

Schliersee

Winfried Petri

#### VERSCHIEDENES

VON DEN DRIESCH, JOHANNES: *Geschichte der Wohltätigkeit*. Band I: Die Wohltätigkeit im alten Ägypten. Verlag Ferdinand Schöningh / Paderborn 1959, 207 S., kart. 18,— DM.

1939 veröffentlichte der holländische Historiker HENDRIK BOLKESTEIN ein umfangreiches Buch über die „Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum“. Auf den ersten Seiten dieses bedeutenden Werkes schrieb er: „Es ist eine allgemein verbreitete Überzeugung, daß die Barmherzigkeit gegen Arme, die im Darreichen von Almosen besteht, eine christliche Tugend ist, und zwar eine christliche Tugend in dem Sinne, daß sie mit und von dem Christentum in die Welt gebracht worden ist. Diese Auffassung ist mit den festgestellten Tatsachen unvereinbar: die Wohltätigkeit gegen Arme ist viele Jahrhunderte vor dem Christentum in Ägypten als Tugend gerühmt worden.“ Nicht nur gerühmt, sondern auch in bemerkenswertem Ausmaß verwirklicht wurde diese Tugend im alten Ägypten. Diesen mit dem Christentum, insbesondere dem ersten Christentum, gemeinsamen Zug hat man früher kaum beachtet. GERHARD UHLHORN und WILHELM LIESE behandelten in ihren bekannten Werken nur die Geschichte der christlichen Liebestätigkeit. In dem vorliegenden Buch von JOHANNES VON DEN DRIESCH haben wir nun die erste monographische Darstellung der Wohltätigkeit im alten Ägypten. Verf. gibt zunächst eine Übersicht über die „politische, soziale und geistige Entwicklung Ägyptens“ bis zum Ende der Ptolemäerzeit (30 v. Chr.). Das zweite Kapitel behandelt die Religion, das dritte die Literatur der Ägypter. In diesen drei Kapiteln, die mehr als die Hälfte des Buches ausmachen, bringt Verf. nichts Neues. Er ist, wie er selber im Vorwort sagt, kein Ägyptologe und darum angewiesen auf die bekannten Geschichtswerke der Ägyptologen BREA-  
STED, ERMAU, JUNKER, STEINDORFF, ANTHES u. a. m. Sie kommen in vielen und langen Zitaten zu Wort. Im letzten Kapitel erst, dem vierten, wird die Wohltätigkeit in Ägypten behandelt, die amtliche und die private. Es ist interessant, daß die sechs Werke der Barmherzigkeit, die Jesus bei Matthäus 23, 35 ff. im Spruch des Endgerichtes aufzählt, auch in der Literatur und auf den Denkmälern des vorchristlichen Ägypten häufig genannt werden. Unter diesem Gesichtspunkt rücken in der Geschichte der Wohltätigkeit Ägyptens das frühe Christentum und auch Israel nahe zusammen. Da aber die religiöse Gedankenwelt Ägyptens von der Israels und des Christentums sehr verschieden ist, ist es nicht leicht, Gemeinsames und Unterscheidendes in der religiösen Motivierung der Wohltätigkeit und Armenpflege hier herauszuarbeiten. Mir scheint, daß BOLKESTEIN da mehr in die Tiefe und Verflochtenheit der Motivierung eingedrungen ist als VON DEN DRIESCH. Aber auch sein Buch ist eine dankenswerte Leistung. Es bleibt zu hoffen, daß er in den angekündigten Bänden, die folgen und die gesamte Geschichte der Wohltätigkeit im Abendland und im Islam behandeln sollen, noch gründlicher Arten, Verflechtung und Wandel der Motive im Zusammenhang mit den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen herausarbeiten wird.

München

Nikolaus Monzel

RAHNER, KARL SJ: *Das Dynamische in der Kirche*. (Quaestiones Disputatae, 5). Herder / Freiburg 1958. 148 S., engl. Broschur DM 8,40

Was mißfällt, kann zum Nachdenken anregen. Wem an der heutigen Theologie und Kirche einiges — oder vieles — mißfällt, empfindet als Theologe die Pflicht, „seine eigene Position neu zu durchdenken“ (5, vgl. 95. 96), und das ist nur dadurch möglich, daß man die Aufgabe der Kirche und der Theologie neu durchdenkt.

K. RAHNER liegt daran, die Kirche als lebendig zu erfahren und ihr Leben wachsen zu sehen, zunächst mehr intensiv als extensiv, wobei es unnötig ist zu sagen, daß intensives Wachstum die Voraussetzung für extensives sein muß.

Wachstum aber vollzieht sich nur im Konkreten. Deswegen hat sich die Kirche um das Konkrete zu kümmern und die Theologie dem Konkreten zuzuwenden.

Das klarzumachen, ist das Anliegen R's. Er hebt hervor, daß „das Amt und die Institution nicht allein in der Kirche herrschen dürfen“ (61), daß vielmehr das Charismatische, das Einmalige, das „Unberechenbare“ (41) ebenso wichtig und noch wichtiger sind, weil Amt und Institution nicht Selbstzweck, sondern Mittel, Hilfe und Ausdruck des Konkreten sein sollen. „Es gibt Charismatiker auch außerhalb des Amtes in der Kirche“ (46), und „das Charismatische braucht nicht notwendig und in jedem Falle als ein miraculös Außerordentliches aufzutreten“ (47). Er gesteht zwar „ein weltlich kluges Organisationsbedürfnis“ zu (52), fordert aber mehr „ein aristokratisches Bewußtsein der Verschiedenheit des Ranges und der Leistung“ (59) und weiß, daß „das Charisma immer mit einem Leiden verbunden ist“ (68). Zwar wird das Charisma nicht definiert, aber es wird hinlänglich deutlich, was damit gemeint ist: der Sinn für das Einmalige einer Aufgabe, wobei zum Einmaligen vor allem dies gehört, daß es nicht aus Allgemeinem ableitbar ist.

So ist der mittlere Aufsatz über „Das Charismatische in der Kirche“ in der Tat die Mitte des Buches. Ihr vorgeordnet ist der theoretische Unterbau, formuliert in dem Axiom „das Einzelne läßt sich nicht in das Allgemeine auflösen“ (9). Inbezug auf das Handeln bedeutet das, zwischen „Prinzip und Imperativ unterscheiden zu müssen“ (15), wobei Prinzip die allgemeine Regel bedeutet, Imperativ dagegen den Anruf für den Einzelfall. RAHNER fordert, daß „die mehr doktrinaire Verkündigung der Prinzipien mit einer Proklamation von Imperativen gepaart sein sollte“ (28); stellt fest, daß „es zuviel Prinzipien und zu wenig Imperative gibt“ (30) und daß „das Verhältnis zwischen Imperativ und Prinzip nicht geklärt ist“ (20). Als Regel stellt er auf, daß „ein probabler Imperativ besser und sicherer ist als ein bloß richtiges Prinzip, aus dem kein Tun entspringt“ (35).

Der dritte Teil erläutert an den *Exercitia spiritualia* des hl. Ignatius ein Merkmal, den „Trost“, an dem man den Anruf Gottes in einer unwiederholbaren Verpflichtung erkennt.

Im zweiten Teil wendet sich RAHNER gegen mancherlei, worin nicht wenige empfindlich sind: gegen „bürokratische Routine, die Selbstzwecklichkeit, das Herrschen des Herrschens anstatt des Dienens wegen, die traditionelle Verholzung. Das hochmütig-ängstliche Sichsperrn vor neuen Aufgaben und Forderungen“ (47). Es sieht sich, wenn man um des Allgemeinen willen das Besondere abwertet, um der Regel willen den Einzelfall verleugnet, um der Beständigkeit willen die Veränderung bestreitet, um der eigenen Denkformen willen die der anderen herabsetzt, um der Macht willen den Geist verrät, um der Theorie willen die Überzeugung verachtet. RAHNER hat das Anliegen der Situationsethik und Verkündigungstheologie in dem berechtigten Teil aufgenommen, miteinander verknüpft und mutig und klar ausgesprochen.

Der erste und dritte Teil sind notwendig als Ergänzung, aber beide zu weit-schweifig. Besonders vom dritten Teil fürchte ich, daß er mehr verdunkelt als erhellt. RAHNER versucht klarzumachen, was Ignatius unter „Trost ohne Ursache“ versteht. Dieser Trost sei „der gegenstandslose Trost in der existentiell radikalen Liebe zu Gott“ (116, A. 42); „die gemeinte Objektlosigkeit sei die reine Offenheit für Gott, die namenlose gegenstandslose Erfahrung der Liebe von dem über alles Einzelne, Angebbare und Unterscheidbare erhabenen Gott; es ist nicht mehr ‚irgendein Objekt‘ gegeben, sondern das Gezogensein der ganzen Person mit dem Grund ihres Daseins in die Liebe über jedes bestimmte, abgrenzbare

Objekt hinaus in die Unendlichkeit Gottes als Gottes selbst“ (117, 118); es „ist die reine gegenstandslose Helle des getrösteten, jedes Angebbare übersteigenden Sichgenommenseins des ganzen Daseins in die Liebe Gottes hinein“ (119); es ist eine ‚gegenstandslose‘, wenn auch nicht inhaltslose Erfahrung (121); „es verstehe sich daher von selbst, daß das Bewußtsein dieser übernatürlichen Transzendenz mit Gott als ihrem reinen und uneingeschränkten Woraufhin dieser unendlichen Bewegung wachsen kann, reiner werden kann, daß das gegenständliche Objekt, das im normalen Akt Bedingung der Bewußtheit dieser Transzendenz ist, gleichsam transparenter werden, fast verschwinden kann, selber unbeachtet bleibt, daß die reine Bewegung selbst immer mehr das Eigentliche wird“ (126); der Trost sei „reine Offenheit auf Gott (als konkret vollzogener, nicht als satzhaft theoretischem Prinzip)“ (138), ermöglicht durch eine „ungegenständliche Erkenntnis“ (134).

Hätte RAHNER von vornherein den Ignatiusbrief zitiert, den er auf S. 132, 133 bringt, hätte er sich die mühsame Aufspalterei und Worthäufung sparen können. Unterschieden werden sollen der Trost, der durch einen geschöpflichen Gegenstand oder Vorgang bewirkt wird, und der Trost, für den man keinen solchen Grund erkennt, den man als von Gott selbst bewirkt erlebt. Drückt man das so aus, dann braucht man keine „gegenstandslose Erkenntnis“; dann ist der Trost nicht gegenstandslos, sondern höchst erfüllt, wesens-erfüllt; dann braucht man nicht Gott als „Gegenstand“ zu beseitigen und als „Woraufhin“ wieder einzuschmuggeln; dann erspart man es, aus der „reinen Bewegung“ „das Eigentliche zu machen“; dann braucht niemand über „die reine gegenstandslose Helle des Sichgenommenseins des ganzen Daseins“ nachzugrübeln.

Was Eigenart einer Vorlesung sein mag, kann für eine Schrift — und nicht nur für sie — eine Unart werden, nämlich: überflüssige Adverbien und Adjektive, willkürliche Wortbildungen, Wiederholungen, ungenaue Unterscheidungen, unnötige Abstraktionen. Alles das findet sich das ganze Buch hindurch. Dafür, in der Reihenfolge der Seiten einige Belege: „das Individuum ist die raumzeitpunktliche Eingrenzung des Allgemeinen“ (17); „der Erzengel Gabriel ist von Fallhaftigkeit frei“ (17, vgl. 21, 23); „der einzelne Mensch in seinem individuellen Leben als Geist und Freiheit“ (18); „hellsichtig sehen“ (23); „allgemeine Normen, Essentialethik im weitesten Sinn“ (24); „das letzte Wesen“ (63); „Inhaltlichkeit“ (für Inhalt); (96, 99); „das Einmalige, das unwiederholbar Geschichtliche, das unaussprechlich Individuelle“ (98); „tausend andere Dinge“ (106); „Gnade oder Wunder oder sonstige geschaffene Wirklichkeit“ (107); „syllogistische Deduktionsmoral“ (107); „jede nichtwunderbare geschaffene Wirklichkeit“ (108); „satzhaft aussagbar“ (109); „Essential-ontologie“ (124); „kategorial gegenständliches Objekt“ (126); „eine solche Transzendenz Erfahrung als solche“ (126); „gegenständliche Inhaltlichkeit des Bewußtseins“ (128); „abgrenzbar endlicher Begriff“ (128); „Worte und Begriffe, begrifflich erfaßte und sich selbst gegenestellte Gegenstände“ (133); „die apriorische Struktur des Geistes als eines Seienden mit einer festen Wesenheit“ (134); „Essenzmoral“ (136); „die Findung des Individualwillens Gottes vollzieht sich“ (137); „religiöse Berufsfindung“ (145); Diese Belege verteilen sich fast nur auf den ersten und dritten Teil. Zu diesen beiden gehört auch, daß „natürlich“ (11, 14, 15, 18, 20, 26, 42, 75, 103 A, 107, 126, 129, 130, 131, 134) und „offenbar“ (16, 22, 26, 27, 29, 120, 132) häufig gebraucht werden.

Lange Sätze sind erhellend und genußreich, wenn sie einen weiten Gedanken klar darbieten und sichtbar gliedern. Ob das in dem Buch von RAHNER immer geglückt ist, möge man etwa an folgenden Sätzen prüfen, zu denen mindestens

jeweils eine Klammer gehört: „Ist nämlich...“ (16.17, 13 Zeilen, 3 Klammern); „Ist aber...“ (17, 11 Zeilen, 2 Klammern); „Und wenn...“ (24.25, 20 Zeilen, 1 Klammer); „Ist in den...“ (80, 18 Zeilen, 2 Klammern); „Daß dieses...“ (83.84, 13 Zeilen, 1 Klammer); „Soll diese...“ (113, 13 Zeilen, 1 Klammer); „Warum...“ (124, 10 Zeilen, 3 Klammern); „Ob...“ (127.128, 17 Zeilen, 2 Klammern); „Wir haben...“ (136, 15 Zeilen, 2 Klammern); „Gott beides...“ (137.138, 17 Zeilen, 1 Klammer); „Daraus aber...“ (139.140, 12 Zeilen, 3 Klammern). Auch diese Sätze gehören nur dem ersten und dritten Teil an.

Daß ein Schriftsteller nicht gering von sich denkt, ist notwendig; sonst würde er nicht schreiben. RAHNER hat es nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen: „man ist gebeten“ (23); „aus dem nur flüchtig Angedeuteten“ (25); „Schreiber dieser Zeilen als solch kleinen Mann“ (32); „diese schlichte und ein wenig dumme Frage“ (67); „nur einfältige Menschen merken das nicht“ (67); „nur ein ganz bescheidener Anstoß“ (78 A); „Verfasser dieser bescheidenen Zeilen“ (80 A); „diese bescheidene Andeutung“ (100).

Das religiöse Anliegen RAHNERs bleibt bestehen: eine in der Gegenwart für die Zukunft lebendige Kirche. Ob sein theologisches Anliegen so lösbar ist, wie er es möchte, hat er selbst in dem Satz zweifelhaft gemacht: „das existentiell Einzelne ist satzhafte gegenständlich nicht faßbar“ (19), also auch nicht durch eine Theologie der Imperative, was aber nicht ausschließt, daß die Theologie den Imperativen Raum geben sollte. Worauf es RAHNER ankommt, ist in dem Charisma-Artikel eindringlich und eindrucksvoll vorgetragen. Daß die beiden anderen Beiträge als zu umständlich erscheinen, kann man, in Angleichung an deren Sprechweise, etwa so ausdrücken: Die satzhafte Thematisierung der Problemfindung (und die damit natürlich verbundene analytische Erhellung des gegenüberstehenden Objektes durch noch zu findende und eventuell neue Worte oder Abgrenzung bedürftige Begriffe) im Wortaufbau der Abhandlung (nämlich dem Bezogen-werden-müssen auf das Gesamt der Kirche und innerhalb ihrer des spekulativen Bewußtseins ihrer selbst, der Theologie) wäre mit weniger Worten nicht unmöglich (und dem Leser sicher dankenswerter) gewesen.

Druckfehler: bleibenden (33, 10 v. u.); boshaft (32, 11 v. u.); Tubaren (97, 9 v. o.).  
Münster

*Antweiler*

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* P. CLEMENS ANHEUSER OFM, Kloster Bardel/Hann., Post Gildehaus. — P. Dr. BENNO BIERMANN OP, Dominikanerkloster Walberberg (Bez. Köln). — Prof. Dr. JOSEF GLAZIK MSC, Würzburg, Winterleitenweg 46. — THOMAS HASUMI, Fribourg/Schweiz, 1, Rue du Jura. — Dr. HEINZ ROBERT SCHLETTE, Freiburg i. Br., Schützenallee 15. — P. E. A. WORMS, Pallotine College, 142, Addison Road, Manly/NSW Australien.



17. JULI 1975

6. 12. 78

