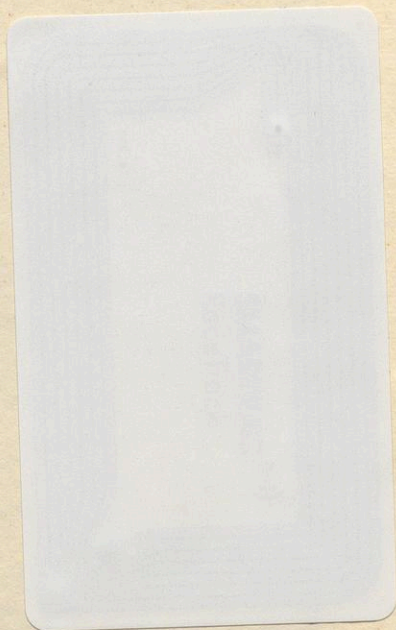
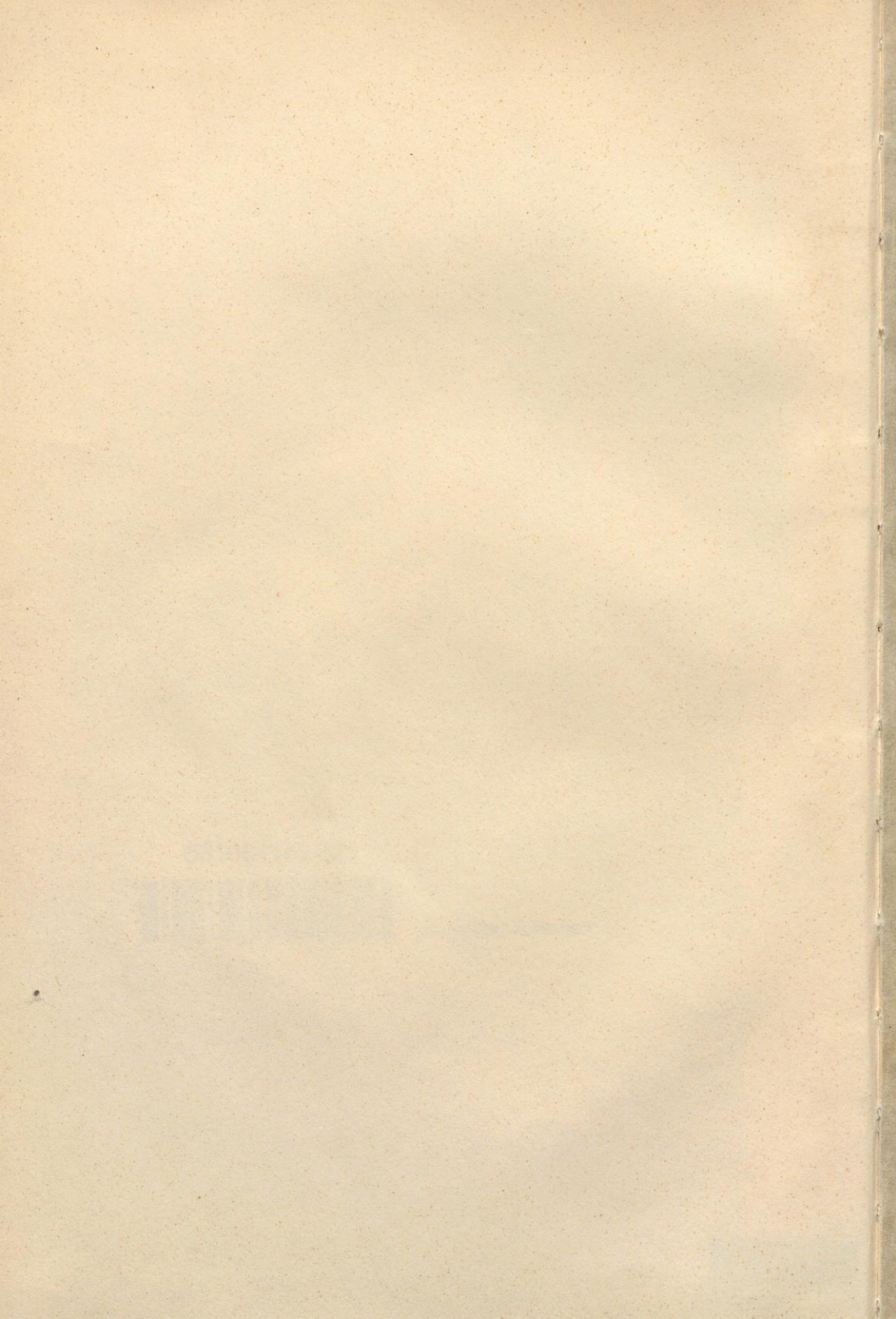




531084142 021



Universität Tübingen



1. Fachsch. d. Theol. 457 K 7956
2. 22 v

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

44. JAHRGANG · 1960 · HEFT 1

1380

Inhalt

J. HORNEF: Die Wiedergeburt des Diakonats und die Missionen 1 · TH. STELTENPOOL: Liturgische Erneuerungsbestrebungen in Kerala 15 · A. VILLANYI: Beduinenmission 31 · J. H. KAMSTRA: Japans größte Gefahr — die Sökagakai 41 *Aus der Praxis — für die Praxis*: Die Stellung der Mission zur Polygamie in Mingende (Neuguinea) 52 *Kleine Beiträge*: Das Problem der Schrift-erfüllung — Vom Malen, Zeichnen und Lernen in den Missionen 59. *Berichte · Chronik · Mitteilungen · Besprechungen*



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Verlagsort Münster Westf.

11-D 105.
4. FEB. 1960

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, Univ.-Prof. Dr. J. Glazik MSC 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 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]).

1. Vorsitzender: Konsul Dr. h. c. Georg Frey (München 23, Osterwaldstr. 9—10).
2. Vorsitzender und Leiter der wissenschaftlichen Kommission: Prof. Dr. Th. Ohm. Schriftführer: P. Dr. Karl Müller SVD (St. Augustin b. Siegburg). Schatzmeister: Paul Koppelberg CSSp, Präsident des Päpstl. Werkes der hl. Kindheit (Aachen, Stephanstraße 35).

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1960 • 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.)

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONSWISSENSCHAFT

44. Jahrgang
1960



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



gk I 85

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1960 · 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 44. Jahrganges 1960

Abhandlungen

Seite

✓ Glazik, Josef: Jesus-Apostel und Hoherpriester	87, 175, 282
Hornef, J.: Die Wiedergeburt des Diakonats und die Missionen	1
Kamstra, J. H.: Japans größte Gefahr — die Sökagakkai	41, 98
Keil, Emil: Die Anwendung der Sulfonamide in der Tropenmedizin	114
Kellermann, Günther: Wandlung und Fortwirken des germanischen Weltbildes in den religiösen Vorstellungen der angelsächsischen Stabreimdichtung	241
Kishitani, Shôko: Die Psyche der japanischen Sprache und die europäische Denkweise	271
Meinertz, Max: Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu	81
Metzler, Josef: Missionsseminarien und Missionskollegien	257
Müller, Karl: „Praedicate Evangelium“ als Zentralidee der päpstlichen Missionszyklen	161
Ohm, Thomas: Von der Akkommodation der Nicht- und Neuchristen	183
Schmitz, Josef: Was wird in Deutschland von katholischer Seite für die afro-asiatischen Studenten getan?	200
Steltenpool, Th.: Liturgische Erneuerungsbestrebungen in Kerala	15
van Straelen, H.: Religion im heutigen Japan	187
Villanyi, A.: Beduinenmission	31
Willeke, Venantius: Umbanda und Christentum in Brasilien	107

Kleine Beiträge

Brinktrine, Johannes: Zur Deutung des Wortes „Ostern“	125
✓ Glazik, Josef: Ein sonderbarer Beitrag zum Akkommodationsproblem	130
✓ Glazik, Josef: Zum Missionsbegriff in „Princeps Pastorum“	294
Mc Murtrie, K. F.: Kirchenmusik in Südafrika bei Katholiken und Nicht-katholiken	213
Neuhäusler, E.: Das Zeugnis vom Königtum Gottes	209
Ohm, Thomas: Vom Malen, Zeichnen und Lernen in den Missionen	63
Ohm, Thomas: Von der Missionsgeographie	128
Ohm, Thomas: John Henry Newman und die Mission	128
Ohm, Thomas: Yoga für Christen?	215
Ohm, Thomas: Za-Zen im Dienst der christlichen Frömmigkeit	293
Rusche, Helga: „Kommt herzu, ihr Völker!“	121
Rusche, Helga: Das Problem der Schrifterfüllung	59
Schlette, Heinz Robert: Zur theologischen Frage nach den Religionen der „Völker“	296
Schmitz, Josef: Belgiens Katholiken und ihre Beiträge für die Päpstlichen Werke	217
Willeke, V.: Neue Missionsaufgaben der Franziskaner in Brasilien	216

Gößmann, Wilhelm und Elisabeth: Häusliche Eucharistiefeier	308
Schäfer, A.: Die Stellung der Mission zur Polygamie in Mingende (Neuguinea)	52

Berichte

Der zehnte Internationale Kongreß für Religionsgeschichte (Antweiler)	307
P. Johannes Laures S.J. (1891—1959) (Cieslik)	133
Die Missiologische Woche von Löwen: 23.—26. August 1960 (P. Gregorius)	307
Die Missionskatechetische Studienwoche in Eichstätt (Müller)	300
Mitgliederversammlung des Internationalen Institutes für Missionswissenschaftliche Forschungen (Müller)	64
Nichtkatholische Missionen in Südafrika (Mc Murtrie)	136
Das neue japanische Rituale (Willeke)	67
U.N.-Bericht über Neu-Guinea (Worms)	134
Wir Katholiken und unser Kerala (Vallamattam)	66

Mitteilungen

Daten der Missionsgeschichte	219
Lehrauftrag für P. Dr. Bernward Willeke OFM	70
Prof. Ohm — Berufung	308
Verleihung des Missionswissenschaftlichen Diploms	219

<i>Chronik</i> (Otto)	68, 217
---------------------------------	---------

Besprechungen

Andersson, Efraim: Messianic Popular Movements in the Lower Congo (Müller)	314
Atlas Missionum a Sacra Congregatione de Propaganda Fide dependentium (Glazik)	200
Bairy, Maurice A.: Japans neue Religionen in der Nachkriegszeit (Dumoulin)	149
Bethmann, Dr. Erich W.: Yemen on the threshold (Antweiler)	234
Bibliografia Missionaria, Anno XXII: 1958 (Glazik)	138
Bierbaum, Max: Niels Stenson. Von der Anatomie zur Theologie (Helenis Held)	318
Bosch, David: Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu (Meinertz)	81
Bouhard, Johannes SJ: Le R. P. Paul Le Jeune, S.J. et la fondation des missions des Jésuites en Nouvelle-France, 1632—1642 (Glazik)	70
Chelini, Jean: La Ville et l'Église (Stransky)	71
Colling, Alfred: Die religiöse Musik (Tegethoff)	228
Congar, Yves M.-J.: Si vous êtes mes témoins (Stransky)	71
Cragg, Kenneth: Sandals at the Mosque (Jäschke)	150
Cresi, Dominico: Discussioni e Documenti di Storia Franciscana (Müller)	72
Cronin, Vincent: Der Jesuit als Mandarin (Glazik)	221
A Decisive Hour for the Christian Mission (Ohm)	220
Deuringer, Karl: Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca (Schlette)	153

	Seite
Deutsch-Japanische Studien (Willeke)	229
<i>Devanandam</i> , P. D.: The Gospel and nascent Hinduism (Petri)	150
<i>Dompieri</i> , Giacomo: Um echten Missionsgeist (Kleine)	139
<i>Drioton</i> , Étienne/ <i>Contenau</i> , Georges/ <i>Duchesne</i> , Guillemin: Die Religionen des alten Orients (Schmidtke)	74
<i>Dupeyrat</i> , André: 21 Jahre bei den Kannibalen (Lautenschlager)	311
<i>Ehrlich</i> , Ernst Ludwig: Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nach- biblischen Judentum (Antweiler)	230
Erkenntnis und Wirklichkeit (Antweiler)	319
<i>Gheddo</i> , Piero: Il Pontificio Istituto Missioni Estere (Müller)	139
<i>Gonçalves</i> , Sebastian SJ: Primeira parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus. Vol. I: Vida do N. P. Xavier e começo da História da Companhia de Jesus no Oriente (Kilger)	222
<i>Guariglia</i> , Guglielmo: Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem (Hasenfuß)	315
<i>Gusinde</i> , Martin: Die völkerkundliche Ausrüstung des Missionars (Mohr)	77
<i>Hofinger</i> , Johannes: The art of teaching Christian Doctrine (Filthaut)	311
<i>Houang</i> , François: Christus an der chinesischen Mauer (Kleine)	139
<i>Hünemann</i> , Wilhelm: Geschichte der Weltmission (Glazik)	222
<i>Jedin</i> , Hubert: Kleine Konziliengeschichte (Schlette)	78
<i>Jenny</i> , Hans: Israel, junger Staat auf altem Grund (Antweiler)	234
<i>Joly</i> , Eugène: Begegnung mit dem lebendigen Gott (Helenis Held)	316
<i>Jourdan</i> , Vital: Pater Damian, Vater der Aussätzigen (H. Held)	223
<i>Juhász</i> , Koloman: „Jesuiten im Banat (1718—1773)“ (Fenyvessy)	154
<i>Jungmann</i> , J. A.: Symbolik der katholischen Kirche (Schlette)	317
Kairo-Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie (Schlette)	230
<i>Kamel</i> , Hussein M.: City of wrong, a Friday in Jerusalem (Antweiler)	76
<i>Kirchgäßner</i> , Alfons: Die mächtigen Zeichen (Antweiler)	231
<i>Knobloch</i> , Joh.: „Der Ursprung von nhd. Ostern, engl. Easter“ (Brinktrine)	154
<i>Latourette</i> , Kenneth Scott: Geschichte des Fernen Ostens in den letzten hundert Jahren (Glazik)	235
Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III (Graf)	154
Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IV (Graf)	235
<i>Löhr</i> , Ämiliana: Die Heilige Woche (Rusche)	155
<i>Loup</i> , Robert: Martyrer in Tibet (Glazik)	223
<i>Margiotti</i> , Fortunato: Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738 (Biermann)	141
<i>Margull</i> , J. B.: Theologie der missionarischen Verkündigung (Rusche)	142
<i>Mayer</i> , Rud.- <i>Reuß</i> , Joseph: Die Qumramfunde und die Bibel (Neuhäusler)	155
<i>Mensching</i> , Gustav: Die Religion (Antweiler)	317
<i>Mensching</i> , Gustav: Die Söhne Gottes (Eising)	151
Steyler Missionschronik 1959 (Kleine)	312
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1959 (Schmitz)	140
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1960 (Ohm)	312
<i>Mohr</i> , Richard: Richtlinien für eine Missionsmoral (Stelzenberger)	73
<i>Morant</i> , Adelrich OSB: Die philosophisch-theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas (Rauscher)	144
<i>Mosiek</i> , Ulrich: Die probati auctores in den Ehenichtigkeitsprozessen der S. R. Rota seit Inkrafttreten des Codex Juris Canonici (Oesterle)	79
<i>Müller</i> , Karl: Die Weltmission der Kirche (Helenis Held)	223

<i>Ohm, Thomas: Asia Looks at Western Christianity (Glazik)</i>	145
<i>Ohm, Thomas: Das Katechumenat in den katholischen Missionen (Richter)</i>	74
<i>Van Oostrom, Arnold: Agatha mwana Kajikoe (Glazik)</i>	227
<i>Aus Palästinas Legendenschatz (Eising)</i>	153
<i>Peterson, Erik: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Rusche)</i>	156
<i>Der heilige Pirmin und sein Missionsbüchlein (Glazik)</i>	138
<i>Plattner, Felix Alfred: Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert (Promper)</i>	224
<i>Queguiner, Maurice: Introduction à l'hindouisme (Hacker)</i>	152
<i>Rahner, Karl: Visionen und Prophezeiungen (Schlette)</i>	158
<i>Reiffenstein, Ingo: Das Althochdeutsche und die irische Mission im oberdeutschen Raum (Schlette)</i>	145
<i>Revista de Historia de América (Glazik)</i>	237
<i>Revista de Historia de las Ideas (Biermann)</i>	319
<i>Rieker, Hans-Ulrich: Bettler unter Toten (Hacker)</i>	76
<i>Robertson, E. H.: Tomorrow is a Holiday (Promper)</i>	158
<i>Rüdenberg, Werner: Chinesisch-Deutsches Wörterbuch (Hang)</i>	78
<i>Ruf, Wather: Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1960 (Ohm)</i>	224
<i>Rusche, Helga: Töchter des Glaubens (Richter)</i>	237
<i>Santos Hernández, Angel: Iglesias de Oriente (Hammerschmidt)</i>	232
<i>Schnackenburg, Rud.: Gottesherrschaft und Reich (Neuhäusler)</i>	209
<i>Seumois, André: L'Anima dell'Apostolato Missionario (Vögele)</i>	224
<i>Teinonen, Seppo A.: Gustav Warneckin Varhaisen Lähetysteorian Teologiset Perusteet (B. Willeke)</i>	145
<i>Toumliline (Ohm)</i>	146
<i>Tragella, P. Giovanni Battista: Le Missioni Estere di Milano (Müller)</i>	147
<i>Tschiang Kai-Schek: Sowjetrußland in China (Schlette)</i>	158
<i>Uyttenbroeck, Thomas: Early Franciscans in Japan (B. Willeke)</i>	148
<i>Vogel, Franz Josef: Rom und die Ostkirchen (Glazik)</i>	79
<i>Vromant, G.-Bongaerts, L.: Jus Missionariorum. Vol. I: Introductio et Normae Generales (van der Marck)</i>	313
<i>Why I became a Missioner (Lautenschlager)</i>	314
<i>Zander, Leo A.: Einheit ohne Vereinigung (Glazik)</i>	237

DIE WIEDERGEURT DES DIAKONATS UND DIE MISSIONEN

von Josef Hornef

Die äußerst schwierige Lage, die Krise, in der sich unsere Missionen weithin befinden, läßt sich in folgenden Fragen umreißen:

1. Wie sollen wir die Kirche bei den Missionsvölkern „einpflanzen“? Wie können wir das Volkstum dieser Völkerschaften „taufen“? Welche Wege der Anpassung lassen sich gehen? — 2. Wie kann die Mission den Völkern helfen, mit der stürmisch eindringenden technischen Zivilisation, mit dem plötzlichen Umbruch auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet und mit den politischen Umwälzungen innerlich und äußerlich fertig zu werden? Wie kann sie selbst inmitten dieses Umbruchs bestehen? — 3. Wie beheben wir den Priestermangel, der das Wachstum der Mission behindert und gerade in blühenden Missionsgebieten zu den größten Schwierigkeiten geführt hat und führt? — 4. Wie mobilisieren wir die Hilfe der Laien, sei es — wenigstens vorerst noch — der Laien, die aus den altchristlichen Ländern in die Mission kommen, sei es der einheimischen Laien? Wie bilden wir eine einheimische Laienelite? Wie können wir in den Missionen die Katholische Aktion formieren?

In diese Gesamtproblematik muß die Frage der Wiedergeburt des Diakonats in den Missionen hineingestellt werden, wenn sie lebensnah begriffen und fruchtbar werden soll.

Zu unserem Thema liegen im Schrifttum bereits viele Äußerungen vor. Die erste zusammenfassende Arbeit über die Erneuerung des Diakonats hat einen Priester, Wilhelm Schamoni, zum Verfasser. Der Titel der Schrift: *Familienväter als geweihte Diakone*¹ bezeichnet prägnant Schamonis Anliegen. Er hat sich darin auch zur Wiedergeburt des Diakonats in den Missionen geäußert, auch eine Reihe missionsgeschichtlich bedeutsamer Tatsachen gebracht². In der Zeitschrift: *Die katholischen Missionen* wurde das Thema 1953 aufgegriffen³.

Welche Bedeutung die Neubelebung der niederen Weihen und des Diakonats für die Missionen hätte, wurde weiteren Kreisen erstmals bekannt durch das Referat des Missionsbischofs van Bekkum auf dem

¹ Paderborn 1953.

² Diakone und das System der Katechisten in den Missionen, S. 59 ff. Zu den geschichtlichen Notizen SCHAMONIS s. J. HORNEF: „Um die Wiederbelebung des Weihediakonats“ in: *Werkhefte für kath. Laienarbeit*, Heft 3, 1951, 52.

³ J. HORNEF: Erneuerung des Weihediakonats in den Missionen. In: KM 72, 1953, 42, siehe *Die Besinnung*, 1950, Heft 6, S. 337.

Pastoralliturgischen Kongreß in Assisi (1956). Die mutigen Ausführungen fanden auf der gleichzeitigen Tagung der Missionare in Assisi Zustimmung. Im Anschluß an diesen Kongreß hat J. Hofinger SJ in der Abhandlung: „Ist in der Mission ein eigener Stand der Diakone anzustreben?“ zu unserer Frage eingehend Stellung genommen⁴. In seinem Buch: *Vers un renouveau du diaconat* gibt Paul Winninger, Professor am Séminaire St. Thomas in Straßburg, im Rahmen seines Überblicks über die einzelnen Befürworter der Diakonaterneuerung die Gedanken Hofingers wieder⁵. Auch in meiner Schrift: *Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?*⁶ handelt ein Kapitel von „Diakonats und Mission“ (166 ff.).

Wie allgemein das Interesse an unserer Frage ist, zeigt der Aufsatz von P. Alfonso Bassan vom Pontificio Istituto Missioni Estere: „Il rinnovamento del diaconato nella prospettiva missionaria.“ Im April 1959 in der Zeitschrift *Le Missioni Cattoliche* in Mailand erschienen, waren die Ausführungen Bassans zunächst Anlaß zu einer Veröffentlichung in *The Tablet* (London). Der Aufsatz erschien sodann in *La Documentation Catholique* vom 2. 8. 1959 (Maison de la Bonne Presse, Paris) und am 22. 8. 1959 im Organ der zentralen Leitung der Katholischen Aktion Spaniens *Ecclesia* (Madrid). Daß er dem *Spiegel* Anlaß zu Ausführungen unter dem Titel „Zölibat — Nachwuchssorgen“ Anlaß bot (Nr. 27 vom 1. 7. 1959), sei nebenbei bemerkt.

Neuerdings (Sept. 1959) hat Erzbischof D' Souza aus Nagpur/Indien auf dem Internationalen Studienkongreß für Liturgie und Mission in Nymegen ein wohlbegründetes, eindringliches Referat gehalten: „Should we work towards Permanent Deacons in the Mission?“⁷ und sich nachdrücklich für die Schaffung des Diakonats in den Missionen eingesetzt. Zugleich äußerte er sich dahin, daß seine Vorschläge auch in den christlichen Ländern, in denen die Kirche heute meist in einer kritischen Lage sei, Anwendung finden könnten.

Im Folgenden soll der Stand der Frage im Überblick aufgezeigt werden. Über Ausmaß und Folgen des Priestermangels in den meisten Missionen braucht hier wohl kein Wort gesagt zu werden. Obgleich ein einheimischer Klerus mehr und mehr den ausländischen Missionaren zur Seite tritt — hier in größerem, dort noch in sehr bescheidenem Ausmaß —, so läßt sich doch das Endziel, daß der fremde Missionar überflüssig wird und der einheimische Klerus allein die Seelsorge übernimmt, nicht von heute auf morgen erzwingen. Auch der Nachschub an Ordensmissionaren oder Weltgeistlichen aus den altchristlichen Ländern hat seine Grenzen, obschon bei größerer Hochherzigkeit hier sicher mehr ge-

⁴ ZMR 41, 1957, 201—213.

⁵ Paris 1957, 105 ff.

⁶ Wien 1959.

⁷ Deutsche Übersetzung demnächst im Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz.

schehen könnte. So drängt die Not dazu, sich die Hilfe der Laien zu sichern, solange noch möglich von Laienmissionaren (Fachleuten) aus den altchristlichen Ländern, demnächst von aktiven einheimischen Laien. Diese Laienhilfe müßte übrigens selbst dann erstrebt werden, wenn die augenblickliche Situation nicht so kritisch wäre. Ist doch der Laie zur verantwortlichen Mitarbeit berufen und seine Mithilfe nötig, um die Fülle des Gottesreiches zu sichern. Aber so wichtig die Bildung einer einheimischen Laienelite, so bedeutsam die Mobilisierung der Katholischen Aktion sein mag, all dies wird reichlich Zeit brauchen, bis es zum Tragen kommt. Man braucht ja nur vor Augen zu haben, wie lange es bei uns dauert, bis die Katholische Aktion zu wirklichem Leben erwacht. Stehen wir nicht heute noch weithin in den Anfängen? Ganz abgesehen davon, daß bis heute die Begriffsklärung noch nicht zum Abschluß gekommen ist! Zudem sind der Tätigkeit der Laien als Laien immer Grenzen gesetzt.

Wäre nicht auch das ein Weg — und zwar eine recht beachtliche Möglichkeit —, einzelne Laien ins Klerikat hereinzunehmen, sie zu Lektoren, Akoluthen, ja Diakonen zu weihen und sie dem Missionar und dem einheimischen Priester als Hilfskräfte zur Verfügung zu stellen?

Der Diakon wäre der Helfer, der den Priester im weitesten Umfang unterstützen könnte; er wäre nicht Seelsorgehelfer, sondern Hilfsseelsorger! Auch hier sei gesagt: Die Lösung dieser Frage ist uns gestellt unabhängig von der gegenwärtigen Notsituation, die Not ist nur der Anlaß zur Lösung. Es geht darum, ob eine Stufe des Ordo, die die Kirche als Teilverwirklichung des Priesteramts im Sinne des Auftrags Christi geschaffen hat, auf die Dauer nur als Weihe, als bloße Zeremonie erhalten bleiben soll, ohne zugleich als Amt, als eigenständiges (nicht zu vollem Priestertum tendierendes) Amt ausgeübt zu werden.

Die seelsorgerischen Aufgaben, die dem Diakon in der Mission gestellt sind, lassen sich im Wesentlichen aufgliedern in liturgische, katechetische und karitativ-soziale.

Die erste Gruppe hat Hofinger⁸ so eindringlich und ausführlich dargestellt, daß ich mich kurz fassen kann. Hofinger weist vor allem auf folgendes hin: 1. Der Gottesdienst könnte durch den Diakon wesentlich feierlicher gestaltet werden. Was das für die Mission bedeutet, mag durch die Äußerung Bischofs van Bekkum illustriert werden, wonach die angeblich Primitiven unseren Gottesdienst (stille Messe) für primitiv halten. — 2. Der Diakon wäre das ideale Bindeglied zwischen Priester und Volk, der ideale Interpret (*meneur*), „den wir im lateinischen Ritus so notwendig brauchen“. — 3. Die Gemeinde der Außenstation könnte mit ihm „Sonntag feiern“ in einer missionarisch weit wirksameren Form, als dies unter Führung (des Laien-Gemeindevorstehers oder) des Katechisten möglich ist (Predigt, Spendung der hl. Kommunion). — 4. Mit

⁸ ZMR 41, 1957, 201—213.

Hilfe der Diakone ließe sich die Spendung der hl. Kommunion an Sonn- und Feiertagen in würdigerer Form vollziehen, selbst wenn auf der Hauptstation Hunderte, ja Tausende zum Tisch des Herrn kommen sollten. — 5. Der Diakon könnte den Leib des Herrn zu den Kranken bringen, u. U. auch den Sterbenden die hl. Wegzehr reichen. — 6. Die Neugeborenen könnten statt der Nottaufe, die durch die erschwerten Umstände der Mission weithin Regel ist, durch den Diakon alsbald nach der Geburt die feierliche Taufe erhalten. — 7. Die Kirche könnte den Diakon bei der liturgischen Gestaltung der Eheschließung wie der Totenfeier heranziehen. — 8. Der Diakon könnte das Wort Gottes verkünden, sowohl im Gottesdienst — besonders beim Gottesdienst ohne Priester auf der Außenstation — wie auch außerhalb des Gottesdienstes.

Hierzu darf ergänzend gesagt werden: Die katechetische Tätigkeit könnte auf der ganzen Breite christlicher Belehrung durch den Diakon erfolgen: Religionsunterricht für die Kinder wie für die Erwachsenen, Belehrung der Katechumenen, Beicht- und Kommunionunterricht, Ehevorbereitung u. a. Es hätte einen guten Sinn, den Brautunterricht durch den geweihten, verheirateten Diakon erteilen zu lassen. Wenn wir in der Heimat erst heute erkennen, welche eminente Bedeutung die rechte Ehevorbereitung und die Arbeit an der christlichen Familie hat, so wäre es ein Segen, wenn diese unsere späte Erkenntnis in der Mission alsbald in die Tat umgesetzt werden könnte. Dem Diakon fiele hierbei eine wichtige Aufgabe zu.

Zu Ziffer 3 soll nicht unerwähnt bleiben, daß es Schamoni⁹ war, der auf die Bedeutung des Diakons für den Sonntagsgottesdienst ohne Priester und als Betreuer der Filialgemeinde in der Heimat wie der Außenstation in der Mission nachdrücklich hingewiesen hat. „Man versteht, daß dort, wo ein Diakon wirkt, aus einer verstreuten Herde das Volk Gottes sich organisiert, daß dort Kirche wird, sichtbare Gemeinde.“ Diese gemeindebildende Kraft des Diakons auf der Außenstation kann kaum zu hoch eingeschätzt werden.

In diesem Zusammenhang sei hervorgehoben: Die Inkarnation des Christentums in das Volkstum hinein muß letztlich durch die Einheimischen zur Durchführung kommen. Gerade ging mir der Bericht eines Missionsbischofs zu, dem die Möglichkeiten kultischer Anpassung ein sehr ernstes Anliegen sind. Zu den Konferenzen, auf denen über Wege der Anpassung beraten wurde, hat er neben den einheimischen Priestern die einheimischen Lehrer der Missionsschulen mit gutem Erfolg zugezogen. Würde der einheimische Diakon nicht auch zur Lösung dieser Fragen sein gutes Teil beitragen können? Es kommt ja darauf an, diese Bemühungen auf eine möglichst breite Basis zu stellen. Die Schar der Diakone in den weiten Missionsgebieten, mit religiösen Kenntnissen aus-

⁹ a. a. O. 30 ff., 37 ff.

gestattet und mit den Anschauungen und dem Brauchtum ihres Volkes vertraut, würde diese Basis spürbar verbreitern.

Zu den liturgischen und katechetischen Aufgaben des Diakons kommt seine besondere Verpflichtung zu Werken der Caritas. Mit Recht weist Hofinger darauf hin, daß die Caritas eine sakrale Aufgabe ist¹⁰. Sie ist ein Auftrag Christi an die Kirche als solche, dem sie auch durch ihre Amtsträger, die Priester, und wenn diese durch die Aufgaben, die nur von ihnen erfüllt werden können, voll in Anspruch genommen sind, durch die Diakone nachkommen muß. — Es ist erfreulich, daß in weiten Kreisen der Caritas das Interesse für die Wiedergeburt des Diakonats lebhaft erwacht ist. Von der *Secours Catholique* Frankreichs ausgehend, hat dieses Interesse jüngst greifbare Gestalt angenommen auf der Sitzung der Programm-Kommission der *Caritas Internationalis*, die vom 14.—16. 3. 1959 in Royaumont bei Paris stattfand. Vier Referate über das Diakonat wurden dort gehalten, eines von dem Leiter des Diakonatskreises Freiburg-München, Johannes Kramer, über das „Diakonatsamt als kirchliches Amt im Lichte der heutigen Pastoral“. Der Tagungsbericht betont die Bedeutung gerade dieses Referats: Bei dem Diakonatskreis handle es sich um einen gelebten Versuch um eine persönliche Orientierung zum Diakonatsamt hin. Die Mitglieder des Kreises bereiten sich geistig und geistlich auf das Ziel vor, selber Diakone zu werden, wenn die Kirche sie ruft. Die Bedeutung dieser Bemühungen sei beträchtlich, auch wenn der Kreis klein (und zwar bisher bewußt klein gehalten) sei.

Was die Konferenz von Royaumont begann, wurde auf der Sitzung des Exekutiv-Ausschusses der *Caritas Internationalis* in Genf fortgesetzt. Mehr und mehr wächst in den maßgebenden Kreisen die Einsicht, daß die Caritas in Gefahr gerät, sich im Organisatorischen zu erschöpfen und zur allgemeinen Wohlfahrtspflege abzusinken, wenn nicht der Geist sie leitet, der lebendig macht. Die Männer der Caritas sehen daher im Diakonatsamt eine hervorragende Möglichkeit, Caritas und Altar zu verbinden. Diese Erkenntnisse dürften auch für die Caritasarbeit in der Mission wesentlich sein.

Im übrigen darf man hier nicht nur an speziell karitative Arbeit des Diakons denken. Sehr wesentlich dürfte in der Mission die Hilfe des Diakons auf sozialem Gebiet sein. Es wurde schon mehrfach betont, daß der Diakon auf karitativ-sozialem Gebiet eine gediegene Ausbildung haben müsse¹¹. Hans Wollasch, der Leiter des vom Deutschen Caritasverband betriebenen Wohlfahrtspflegeseminars in Freiburg i. Br., hat schon vor Jahren die Frage gestellt, ob nicht die Absolventen solcher Anstalten auf Grund ihrer hier empfangenen Ausbildung ein Wissen mitbrächten, das sie in besonderer Weise zum kirchlichen Dienst in der Pfarrei befähigt. „Die allgemeine Ausbildung legt in folgenden Fächern

¹⁰ Vgl. auch J. HORNEF in *Caritas* (Freiburg) 1952, Heft 3/4, S. 76.

¹¹ s. KM 72, 1953, 44.

ein genügend breites und tiefes Fundament für die selbständige Bewältigung des sozialen Berufs: Volkswirtschaftslehre, Sozialpolitik, Sozialversicherungswesen, Psychologie, Pädagogik, Soziologie, Jugendpflege, Staatslehre, Verwaltungskunde, Rechtskunde, Gesundheitslehre und Sozialhygiene, Wohlfahrtskunde, Jugendwohlfahrtskunde, Caritaskunde“¹². Es ist in diesem Zusammenhang gewiß interessant, daß die jungen Leute, die sich im „Diakonatskreis“ zusammengeschlossen haben, aus dieser Anstalt hervorgegangen sind. Gleiche Anstalten gibt es in Köln und Essen. Wenn der Diakon neben der katechetischen eine karitativ-soziale Ausbildung erhalten soll, so müßte sie der vorbeschriebenen ähnlich sein, wohl knapper, konzentrierter gehalten, weil sie für den Diakon ja nur einen Teil seiner Gesamtbildung darstellt.

Gewiß kann man diese Dinge für den Bereich der Mission nicht einfach klischieren, gewiß müssen dort die geistigen Grundlagen großenteils — etwa durch kirchliche Sozialinstitute — erst erarbeitet werden. Jedenfalls könnte ein Diakon, der neben der liturgisch-katechetischen Ausbildung eine karitativ-soziale erhält, in der Mission Wertvollstes leisten.

Wenn der Diakon kommt, so hat Pius XII. auf dem 2. Laienkongreß in Rom (Okt. 1957) gesagt, so steht er durch die Weihe auf der Seite des Priesters. (Er ist kein Laie mehr!) Er hätte also an der Seite des Priesters auch die Aufgabe, die „Mitglieder“ der Katholischen Aktion geistlich zu führen. Er hätte aber auch die Möglichkeit, im Rahmen der Katholischen Aktion seine sozialen Kenntnisse zu verwerten und so das Wirken des Priesters zu ergänzen, der diese Kenntnisse nicht oder nicht in diesem Maße hat. Er könnte helfen, durch weltanschauliche und sozialkritische Aufklärung den geistigen Kampf gegen den materialistischen Sozialismus und Kommunismus zu führen und einen Damm aufzurichten gegen das bedrohliche Vordringen dieser Irrlehren. Sollte man seine Hilfe nicht auch in manch anderer Weise beim Aufbau einer neuen Sozialordnung unter den Missionsvölkern brauchen können? Im ganzen würden die Diakone bei diesem Aufbau einer christlich orientierten Sozialstruktur einen beachtlichen Faktor darstellen, wenn sie eine entsprechende karitativ-soziale Ausbildung bekämen.

Mit Aufgaben der kirchlichen Verwaltung, insbesondere der Finanzverwaltung, sollte der Diakon im allgemeinen nicht befaßt werden. Diese wird meist ein Laie erfüllen können. Dazu braucht man weder einen Priester noch einen geweihten Diakon.

Überschaut man die vielseitigen Wirkmöglichkeiten, die dem Diakon in der Mission gegeben sind, so braucht man wohl nicht zu fragen, ob er Arbeit genug finden wird. Eher wird man schon an eine Spezialisierung denken können etwa in der Art, daß der eine in der Hauptsache

¹² „Der Mann in der beruflichen Seelsorgehilfe“, in: *Caritas* 1952, 59.

auf karitativ-sozialem Gebiet, der andere mehr auf katechetischem Gebiet — je nach seinen Anlagen — eingesetzt werden könnte.

Warum der Diakon nur als Leiter der Außenstation in Frage kommen soll, wie es in der Entschließung des Pastoralliturgischen Kongresses von Assisi heißt, ist nicht recht verständlich. Seine Aufgaben verweisen ihn in mannigfacher Weise auch an den Missionshauptort, wo er neben dem Priester ein weites Wirkungsfeld hat¹³.

Man wird von dem Diakon in der Mission nicht sprechen können, ohne vom Katechisten zu handeln¹⁴. Die Institution des Katechisten ist Jahrhunderte alt. Der Katechist hat der Missionskirche unvergängliche Dienste geleistet. Heute ist der Stand der Katechisten in eine Krise geraten. Er ist im Vergleich zum Stand der Lehrer an den Missions- und Staatsschulen bildungsmäßig und sozial zurückgeblieben. In solcher Verfassung kann er der Kirche nicht die Dienste leisten, deren sie bedarf. Andererseits kann die Missionskirche die Hilfe des Katechisten nicht entbehren. Die Stellung des Katechisten muß daher gehoben werden, sowohl bildungsmäßig wie wirtschaftlich als auch in der sozialen Geltung. „Jedenfalls ist eine tiefgreifende Umwandlung des Katechistenwesens unumgänglich“¹⁵. Schon ist ein Rückgang der Zahl der Katechisten bemerkbar, so in Süd-Indien. Müßte man nicht den Katechisten, um in ihm einen vollgültigen Gehilfen des Priesters zu haben, auf das Bildungs- und Sozialniveau des Lehrers heben?

Wenn die Kirche die niederen Weihen und das Diakonat als Ämter wieder erstehen lassen will, dann wird sie gerne an vorhandene Institutionen anknüpfen. Könnte nicht aus dem Stand der Katechisten, der ohnedies auf eine höhere Ebene gehoben werden muß, ein Stand der Diakone entwickelt werden? Zwar hat der Katechist heute meist nur recht bescheidene Kenntnisse aufzuweisen. Aber er bringt in der Regel guten Willen und Opfermut mit. Sollten sich nicht unter den ca. 80 000 Katechisten eine gute Anzahl ebenso zuverlässiger wie bildungsfähiger Männer finden? Sollte es nicht möglich sein, die Besten aus ihnen, etwa durch einen oder zwei (geschlossene) Halbjahreskurse geistig und geistlich so zu fördern, daß man ihnen eine niedere Weihe, etwa die Weihe zum Lektor, erteilen könnte? Eine Auslese aus diesen Lektoren könnte man nach weiterer Ausbildung und geistlicher Formung zu Subdiakonen und diese nach einer Zeit der Bewährung zu Diakonen weihen. Wenn nur 10 % zum Ziel kämen, wäre dies schon eine Schar von Hilfsseelsorgern, die in der gegenwärtigen schwierigen Lage eine wesentliche Hilfe bedeuten könnten. Einen ähnlichen Vorschlag hat Hofinger gemacht¹⁶. Er möchte diese Diakone (nur?) auf den größeren Außen-

¹³ Vgl. SCHAMONI a. a. O., 55.

¹⁴ So SCHAMONI, HORNEF. Vgl. auch HOFINGER-KELLNER: *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*. Innsbruck 1957.

¹⁵ *Herder-Korrespondenz*, 13, 1958/59, 281.

¹⁶ HOFINGER-KELLNER a. a. O., 217.

stationen verwandt wissen. Schon die Weihe zum Lektor würde dem Katechisten eine bedeutende Hebung seines Ansehens bringen, erst recht würde die Weihe zum Diakon seine soziale Stellung wesentlich erhöhen.

Später müßte die systematische Ausbildung der Diakone in einem (für mehrere Diözesen gemeinsamen) Diakonen-Seminar erfolgen, das nach Möglichkeit von dem Priesterseminar gesondert zu halten wäre. Dabei müßten schon an die Vorbildung der Anwärter entsprechende Anforderungen gestellt werden. Mit gutem Grund schreibt Hofinger: „Wenn wir Diakone bekommen — und wir wünschen sie —, dann sollen es in jeder Hinsicht gut ausgebildete Männer sein, die den neuen Stand der Diakone zu Ehren bringen . . .“¹⁷. Schamoni, der in erster Linie sich für das nebenberufliche Diakonat eingesetzt hat, möchte in Konsequenz dieser seiner Grundhaltung in der Mission die Diakone nicht eigens als solche herangebildet sehen; er möchte Männer zu diesem Amt berufen wissen, „die sich bewährt haben und alle Voraussetzungen bieten“¹⁸. Zu den notwendigen Voraussetzungen gehört aber doch ein gutes Maß an Wissen. So wie die Dinge heute in der Mission liegen, ist beim Diakon sogar ein recht beachtliches Maß an Wissen nötig. Das kann nur durch eine regelrechte Ausbildung gewonnen werden.

Wenn dabei auf die großen finanziellen Schwierigkeiten hingewiesen wird, so soll der Ernst dieser Einwendungen gewiß nicht verkannt werden. Die Lage ist heute derart, daß die Missionskirche nicht länger zögern darf, von ihren eigenen Gläubigen wirkliche Opfer zu verlangen, auch auf finanziellem Gebiet. Seitdem die deutsche Fastensammlung für die Hungernden in aller Welt über 30 Millionen DM erbracht hat, ist die Zuversicht gewachsen, daß auch im katholischen Volk der Heimat noch Reserven an Opfermut vorhanden sind. Man muß sie nur zu mobilisieren wissen. Sicher ist die Spende weitgehend unsren Missionsgebieten zugute gekommen. Das sollte eine dauernde Einrichtung bleiben. Andere Länder werden sich anschließen. Auch eine Meldung wie diese läßt die Zuversicht wachsen: 1348 Theologiestudenten haben 1958 teilweise oder ganz auf Kosten der holländischen Katholischen Arbeiterbewegung studiert. Die holländische KAB hat für die Studienfinanzierung rund 120 000 DM aufgebracht! — Mit Hilfe solcher Patenschaften ließe sich vieles durchführen, was in der Mission nötig ist. Wenn genügend einheimische Priester vorhanden wären, müßten wir ja auch für ihren Unterhalt aufkommen! Warum sollten wir nicht für die Diakone sorgen, die die Arbeit der fehlenden Priester nach Kräften verrichten wollen?

Noch auf eine andere Weise könnten wir in der Mission zu Diakonen kommen. Schon Schamoni hat darauf hingewiesen, daß man in den Reihen der Laienbrüder geeignete Männer finden könnte¹⁹. Diese

¹⁷ ZMR 41, 1957, 210.

¹⁸ a. a. O., 62.

¹⁹ a. a. O., 44.

Möglichkeit ist durch den Aufsatz „Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui“ des Generalpriors M.-D. Épagnéul²⁰ unterstrichen worden. Er betont, daß etwa die *Auxiliaires du clergé* (Säkular-Institut, dessen Mitglieder sich als Seelsorgehelfer betätigen) ebenso wie die Laienbrüder seiner eigenen Genossenschaft, der *Frères missionnaires des campagnes*, in der Seelsorge weit mehr leisten könnten, wenn sie zu Diakonen geweiht würden. Wenngleich diese Gedanken zunächst im Blick auf die Seelsorgeverhältnisse in Frankreich entwickelt wurden, so haben sie doch allgemeine Bedeutung, auch für die Missionen. Vielleicht erwartet man in der Mission von einem Laienbruder eher, daß er eine abgeschlossene handwerkliche Ausbildung mitbringt, etwa um junge Handwerker heranbilden zu können. Aber gewiß gibt es auch Brüder, die sich für die Katechese oder für die karitativ-soziale Arbeit eignen; jedenfalls könnten sie künftig von ihrem Orden oder ihrer Genossenschaft dazu herangebildet werden, wobei vor allem an einheimische Laienbrüder zu denken wäre. Bei Säkularinstituten, deren Mitglieder in ihrem weltlichen Beruf verbleiben, dürfte es nicht der Generallinie entsprechen, daß ihre Leute Kleriker werden. Soweit sie sich jedoch seelsorglichen oder karitativen Arbeiten widmen, käme die Weihe zum Diakon für ihre Mitglieder sehr wohl in Betracht. Sicher wäre die Weihe ein Weg, das Ansehen der Laienbrüder zu heben, so daß junge Menschen mehr als seither sich diesem heute so wenig begehrten Beruf zuwenden würden.

Neben dem hauptberuflichen Diakonat käme die Schaffung eines nebenberuflichen Diakonats in Frage. Hofinger glaubt, daß dafür in der Mission die Voraussetzungen noch fehlen, und möchte an Männer, die in einem weltlichen Beruf stehen, nur die niederen Weihen verliehen wissen²¹. Doch dürfte das von dem Reifegrad dieser oder jener Mission abhängen. Sicher findet sich unter den Laienmissionaren, die aus den altchristlichen Ländern kommen, der oder jener, der zum nebenberuflichen Diakon taugt. Auch unter der einheimischen Laienelite, zumal im Lehrerstand, dürften sich Männer finden, die man gestrost zu nebenberuflichen Diakonen erwählen könnte. Wenn Bassan²² meint, durch die gleichzeitige kirchliche und weltliche Betätigung werde eine unerwünschte Vermischung von Profanem und Sakralem geschaffen, so dürfte das kein ausschlaggebendes Argument sein. Gewiß tendiert das kirchliche Amt (je höher, je mehr) nach Ausschließlichkeit der beruflichen Betätigung im Dienste der Kirche. Aber es geht doch hier um zeitgebundene kirchenrechtliche Wertungen, nicht um sachlich notwendige oder um gottgewollte Gegebenheiten. Würde nicht die nahe Berührung

²⁰ NRTh 79, 1957, 153.

²¹ ZMR 41, 1957, 210. Ähnlich CLAUDE SAVART in den *Cahiers Universitaires Catholiques*, Nov. 1958.

²² a. a. O., 125.

mit dem Leben des Laien, wie sie beim nebenberuflichen Diakon durch seinen weltlichen Hauptberuf vorhanden ist, eine starke Hilfe für die Seelsorge sein? Ich darf mich hier vor allem auf Schamoni beziehen. Würde man nicht den Wunsch so mancher Laien, Gott und der Kirche ihre Freizeit im Dienst als Diakon zu weihen, zurückweisen und auf die Mitarbeit mancher opferbereiten Menschen verzichten, wenn man diese Form des Diakonats grundsätzlich verneinen wollte?

Die Ausbildung des nebenberuflichen Diakons müßte durch Kurse geschehen. Sie kann nicht die Gründlichkeit haben, die für den hauptberuflichen Diakon gefordert werden muß. Aber es muß doch auch hier eine gediegene Grundlage gegeben werden, wenn nicht das Ansehen des Standes darunter leiden soll. Um eine Auslese zu sichern, müßte die eine oder andere niedere Weihe (wahlweise zum Lektor oder Akoluth, sodann zum Subdiakon) der Weihe zum Diakon vorangehen. Auf diese Weise würden die niederen Weihen wieder zu praktischem Leben erwachen und die „Fülle der Ämter“ das Leben der Kirche bereichern. Die Träger der niederen Weihen und der Subdiakon würden die liturgischen Funktionen ausüben, die ihrer Weihe entsprechen, und den Diakon vor allem in der karitativen Arbeit unterstützen.

Überblickt man die vielen Möglichkeiten und vielseitigen Aufgaben des Diakons, so dürften die Bedenken, die erhoben werden, an Gewicht verlieren. Trotz aller Schwierigkeiten müßte das Wagnis, das mit allen weittragenden Entscheidungen verbunden ist, bejaht werden.

Neben den bereits erwähnten Besorgnissen finanzieller Art (die übrigens nur den hauptberuflichen Diakon betreffen — der nebenberufliche würde durch die Unentgeltlichkeit seiner Dienstleistung einen Ausgleich schaffen —), werden vor allem Bedenken erhoben, die um den Zölibat kreisen. Es ist darüber schon mancherlei geschrieben worden²³. Fast möchte man meinen, daß sich die vorgebrachten Bedenken auf diesen Punkt konzentrieren.

Als Pius XII. sein ermunterndes Wort über die Wiedergeburt des Diakonats sprach, hatte die vorausgegangene Diskussion auf der ganzen Linie sich auf den verheirateten Diakon bezogen, so auch die öffentliche Stellungnahme von Bekkums in Assisi. Dies war gewiß dem Hl. Vater bekannt. Hätte er den verheirateten Diakon grundsätzlich abgelehnt, so hätte er keinen Zweifel daran gelassen. Die von ihm angedeutete Möglichkeit einer Erneuerung des Diakonats darf also ohne Bedenken auf den verheirateten Diakon bezogen werden.

In weiten Gebieten der Mission, aber auch in dem seit Jahrhunderten christianisierten Lateinamerika fällt es schwer, genug einheimische Prie-

²³ WINNINGER, l. c. 133 ss.: „Diaconat et célibat“ — J. HORNEF, a., a. O., 69 ff.: „Diaconat und Zölibat“. — M. SCHMID: „Ein ernstes Bedenken“ in: *Der Seelsorger*, 27 (1956/57), 313 f., und die Antwort HORNEFS ebenda 27, 1956/57, 545—549.

ster zu bekommen. Für viele bilden die geistigen Anforderungen des theologisch-philosophischen Studiums oder des Zölibats unübersteigbare Hindernisse. Mögen diese jungen Menschen auch priesterliche (seelsorgerliche) Anlagen und Neigungen haben, sie können nicht ins Heiligtum eintreten. Die Wiedererweckung des Diakonats würde ihnen den Weg öffnen, wenn auch nicht zum vollen Priestertum des Opferpriesters, so doch zu einem bescheideneren Amt, zum Diener des Priesters am Altar, zum Diener des Herrn im Sakrament. Hofinger hat gegen den verheirateten Diakon an sich keine Einwendungen. Er fürchtet auch nicht ernstlich, daß das Volk dem verheirateten Diakon kein rechtes Vertrauen entgegenbringen werde. Was ihm für die Mission bedenklich erscheint, ist die Auswirkung der Neuerung auf die einheimischen Priester, für die der Zölibat unter den besonderen Gegebenheiten ihres Landes weiterhin eine schwerere Belastung bedeutet als für die Priester der altchristlichen Länder. Es könnte sich — so meint er — in den Missionen leicht der Irrtum einschleichen: Heute verheiratete Diakone, morgen verheiratete Priester. Soweit ich als Laie hier zu einer Stellungnahme berechtigt und in der Lage bin, möchte ich sagen: Es geht hier zuletzt um eine Frage der Menschenführung. Die Kirche hat diese Kunst in 2000 Jahren in einer Weise ausgebildet wie keine andere Institution der Welt. Sie wird gewiß imstande sein, ein anfängliches Mißtrauen oder doch eine gewisse Zurückhaltung des christlichen Volkes gegenüber dem verheirateten Diakon zu überwinden. Sollte sie nicht in gleicher Weise imstande sein, erfolgreich dem Irrtum entgegenzutreten, daß sie auf den Zölibat des Priesters verzichten werde?²⁴ Hat nicht auch die Erteilung der Priesterweihe an konvertierte evangelische Pfarrer (unter Aufrechterhaltung ihrer Ehe) bei manchen Gläubigen hierzulande eine gewisse Schockwirkung ausgelöst? Aber diese Irritierung ist längst abgeklungen. So werden auch gewisse Illusionen, die in den Missionen mit der Ehe des Diakons auftauchen könnten, bald verebben. Allein die Gefahr einer Mißdeutung scheint mir daher kein entscheidender Grund gegen die Einführung des Diakonats ohne Zölibat zu sein.

Winner hat sich zwar nicht gegen den verheirateten Diakon ausgesprochen, er möchte immerhin die Chancen eines zölibatären Diakonats prüfen (d. h. natürlich für den Diakon in der Welt, nicht in einer Ordensgemeinschaft oder in einem Säkular-Institut). Nach seiner Auffassung würde auch diese Konzeption sich verwirklichen lassen. Als wesentliches Argument führt er das außerordentliche Aufblühen der Säkular-Institute ins Feld²⁵, die von ihren Mitgliedern den Zölibat fordern. Diese Begründung dürfte jedoch nicht durchschlagen. Mit Recht hält Claude Savart in seiner Besprechung des Winner'schen Buches

²⁴ Vgl. den Aufsatz von P. MONDRONE, der jüngst in der *Civiltà cattolica* über die Frage des Zölibats erschien.

²⁵ I. c., 133 ss.

dieser Argumentation entgegen: „Il est permis de douter, qu'il (scil. le diaconat célibataire) apporte à l'église des forces neuves en nombre appréciable“²⁶. Für die neuerschlossenen Missionsländer und für Südamerika macht Winninger folgenden Vorschlag: „On pourrait dispenser les diacres du célibat dans ces pays seulement et provisoirement en attendant que le progrès religieux permette de le rétablir“²⁷. Man darf wohl sagen, daß hier die positive Bedeutung, die die Ehe des Diakons in der Mission (und nicht nur dort!) haben würde, nicht genügend gesehen wird. Wäre es nicht gerade in der Mission bedeutsam, wenn den Neuchristen durch geweihte Männer ihres eigenen Volkes eine heilige Ehe, ein echt christliches Familienleben vorgelebt würde? Wäre es nicht gerade hier wichtig, daß der junge Mensch, dem Gott seelsorgerliche Fähigkeiten und Neigungen gegeben hat, vor die völlig freie Wahl gestellt wird, diese Anlagen als zölibatärer Priester oder als verheirateter Diakon einzusetzen? Haben wir nicht das Vertrauen, daß Gott ihn zum einen oder zum andern rufen und führen kann? Und wenn manche durch die Neuerung sich abhalten ließen, Priester zu werden, dann wären darunter gewiß zahlreiche, die tatsächlich besser nicht Priester werden.

Auch Bassan bejaht den verheirateten Diakon neben dem zunächst, etwa unter den Mitgliedern von Säkularinstituten, zu erstrebenden zölibatären Diakon. „Aus praktischen Gründen würde die Form des verheirateten Diakons besondere Vorteile in den Missionen bieten, wo das Christentum vielerorts noch im Anfangsstadium steckt und der Verzicht auf die Ehe vielleicht ein Hindernis für das Diakonat wäre“²⁸. Wie oben gezeigt, sollte das indes nicht der einzige Grund sein, vom Diakon den Zölibat nicht zu fordern!

Eine sehr beachtliche Argumentation bringt Karl Rahnner vor: „Wenn die Frage nach dem verheirateten Diakon auftaucht, so hat diese Idee nichts zu tun mit einer Zurückschraubung des Zölibats. Es handelt sich vielmehr im Grunde um die Neuschaffung des Diakonats selbst, als hierarchisches Amt mit einem realen Aufgabenkreis, mit einem apostolischen Arbeitsfeld (was es ja faktisch nicht mehr gibt) und dessen Übertragung durch Weihe. Sobald dieses Amt als dauerndes und in sich ständiges, nicht als ‚Weihestufe‘ gesehen wird, braucht niemand auf den Gedanken zu kommen, es müsse notwendig von einem Ehelosen verwaltet werden...“²⁹. M. a. W.: Man kann sich gegenüber der Ehe des Diakons kaum auf die Tradition berufen. Seit langen Jahrhunderten gibt es ja kein Amt des Diakons mehr, nur eine Weihe wird erteilt, mit der Verpflichtung zum Zölibat verbunden, jedoch ohne praktische Betätigung des Geweihten auf Grund seiner Weihe. Wenn das Diakonat wieder-

²⁶ *Cahiers universitaires catholiques*, Nov. 1958, 126.

²⁷ l. c., 112.

²⁸ l. c., 124.

²⁹ *Der Große Entschluß* (Wien), Juni 1954, 285.

ersteht, so ist es als Amt etwas Neues. Nur der Diakon, der im Amt steht, steht auch im Bewußtsein des Kirchenvolks. Der Kreis der zölibatären Diener der Kirche wird zudem nicht kleiner, da ja alle, die Priester werden, auch fernerhin die Verpflichtung zum Zölibat übernehmen, nur etwas später, nämlich bei der Priesterweihe.

Auf dem erwähnten Kongreß in Nymegen hat neuestens Erzbischof D'Souza eindeutig den verheirateten Diakon als die für die Missionen angemessene Lösung bezeichnet: „Ich möchte die Ansicht vertreten, daß die Erneuerung des Diakonats nur dann von dauerndem Erfolg sein kann, wenn der Diakon nicht zum Zölibat verpflichtet ist. Nur in diesem Falle wird das Diakonat nach Ansicht vieler erfahrener Missionare die Früchte bringen, die wir erwarten. Nur so können wir mit der positiven Antwort einer größeren Zahl seelsorglich gesinnter Männer rechnen, nur so können gewisse Werte, die wesentlich zum Diakonat gehören, fruchtbar werden... Einer der Hauptgründe zugunsten des verheirateten Diakons ist, daß durch die Ehe bei ihm eine gewisse Stabilität gegeben ist. Unserer Vorstellung nach muß der Diakon aus dem Milieu ausgewählt werden, in dem er leben und arbeiten soll; oft wird er, weit vom Aufenthaltsort des Priesters entfernt, in einem entlegenen Außenbezirk wohnen. Die gleichen Gründe, warum die Missionare immer wieder darauf bestehen, nur verheiratete Katecheten zu beschäftigen, gelten auch für die Diakone. Es ist nicht schwer, sich die Gefahren für Glauben und Sitten eines Diakons auszumalen, der allein in einer vollständig unchristlichen und moralisch haltlosen Umgebung zu leben gezwungen wäre.“ Wert und Gewicht der Ausführungen D'Souzas bleiben, auch wenn er in diesem Punkte Widerspruch fand³⁰.

Daß die Lage der Missionen überaus bedrängend, die Hilfe darum so dringend nötig ist, hat Pius XII. in „Fidei donum“ fast beschwörend zum Ausdruck gebracht. Jedenfalls hat er die Möglichkeit bejaht, daß der Diakon wiederkommt. Das heißt für uns, Geistliche wie Laien, daß wir uns mühen müssen, die Frage zur Reife zu führen, und zwar bald. Sicher muß der ganze Fragenkomplex eingehend geprüft werden, von den Vertretern der verschiedenen theologischen Disziplinen wie von den Männern der Praxis in der Großstadt- und Diaspora-Seelsorge, von den Missionaren usw. Auch die Laien, die aus der Caritas, den Missionen, der Diaspora praktische Erfahrungen mitbringen, sollen zu Wort kommen. Aber wir können die theoretischen Erwägungen nicht endlos ausdehnen. „Wir haben heute in Asien und Afrika nicht mehr die Zeit zu methodischen Versuchen, deren Erfolg erst in gemessener Zeit erwartet werden kann. Die jungen Missionskirchen in den selbständig

³⁰ Auch Bischof J. J. WEBER, Straßburg, hat in seiner Besprechung des Winningerschen Buchs eine grundsätzliche Ablehnung des verheirateten Diakons ausgesprochen, wenn er von den „rêves illusoires“ spricht, „qui pourraient avoir leur danger“. *Bulletin ecclésiastique du diocèse de Strasbourg* vom 1. 7. 1958.

werdenden Ländern sind unmittelbar vor die Existenzfrage gestellt“³¹. Darum mahnt Hofinger, auch wenn die Sache im Augenblick noch nicht aktionsreif sei, so dürfe das nicht dahin verstanden werden, daß man sie auf sich beruhen lassen könne. Muß es nicht geradezu bedrückend wirken, wenn man da und dort von dem „Diakon im Jahre 2000“ liest?³² Es wäre schmerzlich, wenn diese Formulierung zum einschläfernden Schlagwort würde.

Hofinger tritt für einen stufenweisen Aufbau ein, also beginnend mit den niederen Weihen, etwa dem Lektorat, und redet einer gebietsweisen Einführung — je nach dem Reifegrad der betreffenden Mission — das Wort. Dem letzten Vorschlag wird man ohne weiteres zustimmen. In der Frage des stufenweisen Aufbaus ist D'Souza offenbar anderer Meinung: „Auf dem Kongreß für Pastoralliturgie in Assisi wurden Vorschläge für die Wiedereinführung von einigen der niederen Weihen der Kirche als erstem Schritt zur Neubelebung des Diakonats gemacht. Während die Wiedereinrichtung der niederen Weihen gewiß für das Apostolat segensreich sein würde, möchten wir bemerken, daß für uns in der Mission eine verkürzte Wiederherstellung des ständigen Diakonats keinen praktischen und dauernden Wert hat.“

Es wäre indes durchaus möglich — und das stimmt wohl auch mit D'Souzas Vorschlägen überein —, je nach dem Reifegrad des betreffenden Missionslandes hier sogleich das Diakonats (*per experimentum*) einzuführen, dort aber zunächst mit den niederen Weihen zu beginnen.

Bassan hat recht, wenn er sagt, daß die Erneuerung des Diakonats kein Wundermittel für die Bekehrung der Völker zu Christus sein werde. Aber er betont zugleich, daß durch den Diakon dem lebendigen Leibe Christi neue Energien zuströmen werden. „Wir können, wie es scheint, mit großer Wahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Sicherheit, auf einen guten Erfolg einer solchen Institution (scil. des Diakonats) rechnen“³³.

Wir kehren zum Anfang zurück: Der Diakon wird eine Hilfe sein bei den Problemen der Anpassung. Er wird das einheimische Element im Aufbau der Hierarchie stärken. Er wird eine Hilfe sein bei der Gewinnung neuer Sozialstrukturen, bei der geistigen Immunisierung seiner Landsleute gegen die Gefahren des Kollektivismus. Er wird eine Hilfe sein bei dem bedrängenden Priestermangel: Durch das Diakonats wird einzelnen Laien die Möglichkeit gegeben, in Weihe und Amt eine priesterliche Tätigkeit auszuüben und so ihre gottgegebenen Anlagen in den Dienst der Kirche zu stellen. Der Diakon wird auch eine Hilfe sein

³¹ Herder-Korrespondenz 13, 1958/59, 280.

³² So in der durchaus wohlwollenden Rezension in *Paroisse et mission*, Heft 7, von M. D. CHENU „Des diacres en l'an 2000?“ Sicher will auch der Rezensent dies nicht im Sinne einer „Wiedervorlage der Akten im Jahre 2000“ verstanden haben.

³³ l. c., 125.

bei der Bildung einer Laienelite durch die von ihm an der Seite des Priesters zu leistende geistliche Führung, besonders auch bei der religiösen Betreuung der Familien.

Möge der Geist Gottes die Kirche bald dahin führen, das Diakonat eine Wiedergeburt erleben zu lassen, zum Segen für die altchristlichen Länder wie für die Missionen!

LITURGISCHE ERNEUERUNGSBESTREBUNGEN IN KERALA

von Theo Steltenpool

Kerala, der südlichste Teilstaat der Föderativen Republik Bharat, hat eine Bevölkerung, die sich aus verschiedenen Dravidastämmen zusammensetzt, mit einem starken Einschlag von allerlei Primitiven. Obwohl der Hinduismus als sozialreligiöses System vorherrscht, zählen wir in Kerala immerhin mehr als zwei Millionen Katholiken. Sie gehören zum Teil den Thomaschristen an, zum andern Teil folgen sie dem lateinischen Ritus. Nachdem die Thomaschristen lange Zeit in eigener Liturgie von der römischen Kirche getrennt waren, hat seit geraumer Zeit eine Unionsbewegung eingesetzt. Rom gestattete ihnen die eigene Liturgie und eigene Bischöfe mit selbständiger Jurisdiktion. Ihr Zusammenleben mit den Lateinern war gut; es wurden von ihnen sogar verschiedene Elemente des lateinischen Ritus übernommen. Mit allen Mitteln trachtete man die Scheidung sowohl in der Liturgie wie in der Jurisdiktion möglichst zu verringern, eingedenk der traurigen Folgen, die die Praxis in der Padroadizeit gehabt hatte.

Kerala wurde in jüngster Zeit kommunistisch regiert. Die Ursache dafür lag in der Unmöglichkeit, die antikommunistischen Gruppen zu einer geschlossenen Einheit zu bewegen: Katholiken, Schismatiker, Protestanten und Hindus kannten nur ihre eigenen Interessen, so daß die Kommunisten bei den Wahlen die Überhand bekamen und Regierungspartei wurden.

Zu den bestehenden Gegensätzen droht augenblicklich eine neue religiöse Scheidung zu kommen. Eine Hauptrolle spielt dabei die Liturgie.

Bei allen liturgischen Fragen darf man die geschichtlichen und sachlichen Faktoren nicht außer acht lassen, aber auch nicht vergessen, daß sie von sekundärer Bedeutung sind. Die Aufgabe der Liturgie ist, der Frömmigkeit der Gläubigen zu dienen. Um echt zu sein, darf diese Frömmigkeit nicht von den Pflichten des alltäglichen Lebens absehen. Das bedingt, daß die liturgischen Formen dem christlichen Volk helfen, sich enger mit dem Opfer des Hohenpriesters Christus zu vereinigen und

sich zur gleichen Zeit inniger mit der Gesamtkirche in Einheit verbunden zu wissen. Ohne Zweifel darf man nicht vergessen, daß die liturgischen Formen auch die Aufgabe haben, die Nichtgläubigen anzuziehen. Die echten Bekehrungen kommen jedoch nur aus einer liturgischen Form, die selbst Frucht und Symbol der Einheit der Gläubigen untereinander und mit Christus ist. Es ist der große Vorteil der modernen liturgischen Bewegung, daß sie sich nicht an die äußeren Formen hängt, sondern die gelebte Erfahrung der tiefen Wirklichkeit anstrebt, die in der Liturgie gefeiert wird.

1. Geschichtlicher Hintergrund

Nach einer uralten Tradition sind Keralas Christen vom Apostel Thomas für den Glauben gewonnen worden. Von den liturgischen Formen dieses Christentums in den ersten Jahrhunderten ist nichts bekannt. Was jetzt an Liturgie in Kerala besteht, ist nicht ursprünglich, sondern wurde später, etwa im 5. oder 7. Jh., von Christen eingeführt, die von Westasien aus hier einwanderten. Leider haben diese Christen zugleich mit ihrer ostsyrischen Liturgie den Nestorianismus ins Land gebracht.

Als die Portugiesen nach Indien kamen, fanden sie dort eine geschlossene Gemeinschaft von etwa 150 000 (nach anderen 70 000) Christen, deren kirchliches Leben damals allerdings keine Blütezeit durchmachte. Wohl ist es staunenswert, daß diese verhältnismäßig kleine Gruppe sich in der Masse der Heiden zu behaupten gewußt hat. Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob dies „als Folge ihrer religiösen Verbindung mit dem nestorianischen Mesopotamien“ (162) zu erklären ist, wie dies Korolevsky behauptet, mit dessen Buch¹ wir uns hier des öfteren auseinandersetzen werden. Persönlich sind wir der Überzeugung, daß es — soweit natürliche Faktoren in Betracht kommen — an erster Stelle der Tatsache zugeschrieben werden muß, daß das Christentum aufs engste mit der sozialen Gruppe verwachsen war. Wohl lag hierin neben seiner Kraft auch seine Schwäche; letzteres erhellt allein schon aus der Tatsache, daß diese christliche Gruppe bis in die jüngste Zeit hinein nie missionarisch gewirkt hat.

Die portugiesischen Priester haben der Kirche in Kerala zweifellos den großen Dienst erwiesen, daß sie diese alte Christenheit von verschiedenen Mißbräuchen gesäubert haben. Andererseits aber waren sie zu sehr von den Anschauungen ihres Landes und ihrer Zeit durchdrungen, um die Eigenart des dortigen christlichen Lebens genügend zu respektieren. Dies verursachte allerlei Komplikationen und führte zu den bedauerlichen Vorgängen des Jahres 1653. Obwohl Korolevsky in seinem

¹ C. KOROLEVSKY: *Liturgie en langue vivante*. Paris 1955. — Deutsch: *Liturgie in lebender Sprache. Orient und Okzident*. Klosterneuburg bei Wien 1958. [Wir folgen in der Zitation der deutschen Ausgabe und setzen die Seitenzahl im Text in (). D. R.]

Urteil die Portugiesen offensichtlich nicht begünstigt, erkennt er doch an, daß Mar Abraham, der zuletzt von den Portugiesen als Bischof bestätigt worden war, die Lage sehr verwirrt hat, indem er entgegen seinem förmlichen Versprechen die liturgischen Bücher versteckte, damit sie nicht von den Spuren des Nestorianismus gereinigt werden könnten (161). Ohne Zweifel fürchtete er, die Portugiesen würden bei der Zensur allzu unbarmherzig vorgehen. Nach Mar Abrahams Tod hat Erzbischof Alexis Menezes von Goa seine berühmte Visitation abgehalten, zuerst in den lateinischen, dann in den syrischen Kirchen. Er beendete seine Arbeit mit der Synode von Diamper 1599, auf der zwei von den drei eucharistischen Liturgien abgeschafft wurden, unter dem irrigen Vorwand, daß sie unter den Namen des Nestorius und des Theodor von Mopsuestia liefen (173). Auch kam der Erzbischof auf seinen Plan zurück, das römische Brevier ins Syrische zu übersetzen (164). So begann der Einfluß der lateinischen Liturgie in Kerala.

1653 brach nach vielen Verwicklungen das Schisma des Thomas Parambil aus. Dieses Schisma scheint uns eine gute Illustration dafür zu sein, daß die Frage, die wirklich diskutiert wurde, die Frage der Jurisdiktion war, die nicht viel mit dem Dogma und der Liturgie zu tun hatte. Die Schismatiker folgten ohne Widerspruch ihrem Archidiakon und tauschten ihre nestorianische Lehre mit der des Monophysitismus und ihre Liturgie mit der westsyrischen aus.

Die Unbeschuhten Karmeliter, die seit dieser Zeit in Malabar arbeiten, konnten viele Schismatiker zurückgewinnen. Ihre Anstrengungen fanden jedoch starken Widerstand bei den Holländern, die kurz nach ihnen nach Indien kamen. Zudem bestanden die Portugiesen immer wieder auf ihren Padroadorechten und verursachten so stets neue Verwicklungen. In der Zwischenzeit wirkten der Wunsch, allem zu begegnen, was an den Nestorianismus erinnerte, und die Reaktion gegen das neue Schisma günstig auf eine fortschreitende Beeinflussung durch die lateinische Liturgie. Wir haben keinen Beweis dafür, daß die Bevölkerung das nicht gewollt habe. Ganz im Gegenteil wurden mehrere Zeremonien und Texte, die an die römische Liturgie erinnerten, eingeführt, weil der Klerus und das Volk von Malabar es forderten. Das wird nicht ausdrücklich von Korolevsky erwähnt, doch kann man es aus dem, was er schreibt, herauslesen.

In der ersten Hälfte des 17. Jhdts. wurden der Kalender durch den goanesischen ersetzt und die Episteln und Evangelien nach der Ordnung des römischen Missale über das Jahr verteilt. Schon viel früher hatte man das ungesäuerte Brot eingeführt. Der Brauch des Laienkelches wurde verboten. Die liturgischen Gewänder und das Zeremoniell wurden getreu der römischen Messe nachgebildet. Der Klerus übernahm die Tracht der portugiesischen Geistlichen (173). 1774 erschien dann das erste Missale der Syromalabaren im Druck. Damals waren die meisten Kar-

dinäle der Propaganda der Ansicht, man könne das Missale der Chaldäer verwenden, das 1767 in Rom herausgekommen war: aber die Malabarchristen widersetzten sich dem mit dem Erfolg, daß der alte Text weiterbenutzt wurde (174). Doch wurden in der Zeit, da die Syrer ihren eigenen Bischöfen unterstanden, verschiedene neue lateinische Feste eingeführt, so z. B. das Fest Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel und das Herz-Jesu-Fest; sie fanden in der Ausgabe des Missale von 1904 ihren Platz. Es ist schade, daß weder Korolevsky noch Hambye² ein Auge dafür hatte, daß diese Feste ohne Druck der Lateiner eingeführt worden sind, zum Teil sogar von Bischöfen, die als antilateinisch galten. Das ist wichtig, weil es zeigt, daß die Bevölkerung die lateinischen Elemente als etwas Eigenes angenommen und die Reaktion in der entgegengesetzten Richtung nicht vom Volke ausging. — 1871 ließ der Apostolische Vikar J. A. Mellano ein Ferialoffizium drucken, das im großen und ganzen der syrischen Tradition folgte, sich aber hie und da der lateinischen Form anpaßte. Auch die Offizien der Karwoche, die Palm- und Aschenweihe sind teilweise aus der römischen Tradition entnommen und ins Syrische übersetzt (174). Auch in diesem Falle verdient hervorgehoben zu werden, daß die Ausgabe ohne Druck des Apostolischen Vikars zustandekam. Die Initiative ging von dem Syrer P. Kuriakos Elias Chavara aus, den die CMI als ihren Gründer betrachten³. — So entstand eine Art neuer Liturgie, eine römisch-syrische Mischform, in der sowohl die Priester als das Volk sich alsbald heimisch fühlten.

Ein neues Problem entstand 1896. Eine gute Ausbildung der künftigen Priester war lange Zeit hindurch praktisch unmöglich gewesen. Da wurde 1866 das Seminar von Verapoly nach Puthenpally verlegt und 1888 zum apostolischen Zentralseminar für ganz Malabar erhoben. 1887 war die Jurisdiktion über die syrischen Christen von der über die lateinischen abgetrennt worden. 1896 wurden die ersten Apostolischen Vikare des syrischen Ritus zu Bischöfen geweiht. Nun erhob sich die Frage, welcher Liturgie man für die bischöflichen Handlungen folgen solle⁴. Obwohl es in Rom Leute gab, die dem chaldäischen Pontificale den Vorzug gaben, war die lebendige Kirche Malabars anderer Meinung. Deshalb gaben drei aufeinanderfolgende Apostolische Delegaten, alle Apostolischen Vikare, bald darauf der gesamte Episkopat, später der Erzbischof von

² Vgl. E. TISSERANT-E. R. HAMBYE: *Eastern Christianity in India*. London 1957.

³ *ibid.* 184. — Ebenda finden sich (163 ff.) interessante Bemerkungen über die Latinisierung der Bräuche und des Kirchenrechts. Auch hier wird nicht erwähnt, daß die Initiative dazu von syrischen Prälaten ausging. Die Änderungen unter dem Einfluß des Mar Louis Pareparambil, des Mar Augustin Kandathil von Ernakulam und des Mar Mattheus Makil von Chankanacherry 1903 schließen sich weitgehend dem *Codex Juris Canonici* an. Es wird gegenwärtig an einer neuen Kodifizierung der syrischen Gesetze und Bräuche gearbeitet, obwohl offiziell darüber noch nichts verlautbart wurde.

⁴ KOROLEVSKY, 177—182.

Ernakulam und schließlich eine eigens zu diesem Zweck begründete römische Spezialkommission den gleichen Rat: Man solle unter den gegebenen Verhältnissen einfach den *Liber Pontificalis* der römischen Liturgie ins Syrische übersetzen. Die Bedürfnisse der lebendigen Kirche schienen also den Sieg davonzutragen. Aber als die Übersetzung fertig war, gab man sie einem — chaldäischen Bischof zur Überprüfung, der nicht zögerte, sie zu verwerfen. Wir können über seine Gründe nicht urteilen; aber wäre es nicht besser gewesen, einen anderen befugten Sachbearbeiter zu wählen? Eine zweite Übersetzung wurde fertiggestellt. Doch Mgr. Graffin, der wegen der Übernahme des Druckes interpelliert wurde, „antwortete kurzweg“, er werde dem Druck nie, „auch nicht auf höhere Weisung“, zustimmen, „weil nach seiner Meinung diese Übersetzung ein Übel wäre und die Übernahme des Druckes eine Mitwirkung an einem Übel“ (180). Es bedarf einer wörtlichen Zitation Korolevskys, der offensichtlich diese Haltung Graffins bewundert, um glauben zu können, daß diese Worte wirklich ausgesprochen wurden.

Im folgenden erzählt Korolevsky, wie seine Argumente auf P. Placidus de Meester OSB sowie Mgr. Tisserant (damals Propräfekt der Vatikanischen Bibliothek) wirkten. Unter dem Einfluß der Fachleute herrschte unter den Kardinälen Uneinigkeit. Schließlich wurde von Pius XI. in einer Audienz autoritativ entschieden (182). Aus all dem geht hervor, daß die Spezialisten die Schlacht gewonnen haben. Das Ergebnis ihrer Arbeit liegt dem neuen Pontificale zugrunde, das 1958 vom Heiligen Stuhl anerkannt wurde. Man erwartet die Approbation der Übersetzung ins Malayalam, dessen man sich in der Liturgie bedienen will. Diese Verwendung des Malayalam in der syromalabarischen Liturgie kennt keinen Präzedenzfall in der Vergangenheit.

Das Eigentümliche des chaldäischen Pontificale bei der Priesterweihe besteht darin, — es lohnt sich, darauf zu achten — daß einige der feierlichsten und eindrucksvollsten Zeremonien, bestimmt nicht römischen Ursprungs, verschwunden sind. Es gibt keine Salbung der Hände mehr, keine Konzelebration. P. Silas von den syrischen Karmelitern Malabars meint, dadurch nehme das neue Pontificale teil an der feierlichen Nüchternheit der ursprünglichen lateinischen Liturgie⁵.

Wir sind an erster Stelle interessiert an dem Einfluß der Neuerungen auf das konkrete katholische Leben. Ohne die Bedeutung eines *Liber Pontificalis* zu unterschätzen, hätten wir diesen Artikel niemals geschrieben, wenn es sich nur um die Liturgie der Priesterweihe handelte. Aber die Spezialisten, deren Einfluß in Rom gegenwärtig stark genug zu sein scheint, wollen weiter gehen und die Formen der liturgischen Kleidung ändern, das Innere der Kirchen. Man will auch die Kniebeuge vor der konsekrierten Hostie abschaffen.

⁵ *Clergy Monthly*, 1959 (March).

Unter diesen Umständen scheint es uns angebracht, mit aller Hochachtung vor den Entscheidungen, die die kirchliche Autorität zu treffen für gut hält, das Gleichgewicht der Situation, das infolge der Vorkommnisse gestört ist, wiederherzustellen. Es scheint uns gut, diesen Artikel außerhalb Indiens zu veröffentlichen, weil die Lage in Kerala wegen der besonderen Umstände allzu gespannt ist, und weil wir den Eindruck haben, daß es für alle, die der liturgischen Bewegung aufmerksam folgen, von Interesse sein muß, den Stand der Dinge hier unten zu kennen.

2. Vorläufige Stellungnahme

Wir besitzen keine offiziellen Verlautbarungen über die liturgischen Neuerungen in Kerala. Unter diesen Umständen sind wir auf das Buch von Korolevsky angewiesen. 1955 veröffentlicht, gewann es schnell große Aktualität; denn der Verfasser erzählt uns mit überraschender Aufrichtigkeit, wie er den großen Umschwung der Meinungen in Rom bewirkt hat. Die im Buch angeführten Begründungen, deren Diskussion von einer allgemeinen Bedeutung ist, weil man sie in anderen Studien über die Liturgie wiederfindet, sind geeignet, einigen Eindruck auf jene zu machen, die nie in Kerala gelebt haben. Wir selbst fühlten uns fast überzeugt, als wir zum ersten Male damit bekannt wurden. Aber nachdem wir die gegenwärtige Situation kennengelernt haben, sehen wir uns genötigt, unsere Meinung zu ändern, und zwar aus folgenden Gründen:

Zunächst wurde uns deutlich, daß Korolevsky entweder Kerala nie gesehen hat oder nicht lange genug dort gelebt hat, um objektiv urteilen zu können. Schlimmer ist, daß seine Quellen, nach denen er die gegenwärtige Lage beurteilt, sehr trübe sind. Wir beweisen es, indem wir einige ziemlich grundsätzliche Irrtümer aufzeigen. Man darf nicht vergessen, daß all diese Fehler sich auf nicht mehr als dreißig Seiten finden, die das Buch Kerala widmet.

Korolevsky behauptet, die Südisten wohnten im Süden des Landes und nähmen für sich einen höheren Adel in Anspruch, weil sie von Vorfahren abstammten, die, wie sie sagen, vom heiligen Thomas selbst bekehrt worden seien (170 f.). Nun lebt die Mehrzahl der Südisten nicht im Süden des Landes und sie nehmen einen höheren Adel deshalb in Anspruch, weil sie von Ahnen abstammen, die im 7. Jhdt. direkt aus Syrien ins Land eingewandert sind. Dieser Irrtum, der denen, die das Land nicht kennen, harmlos scheinen mag, beweist, daß der Verfasser über die verschiedenen Gruppen nicht hinreichend auf dem Laufenden ist. Es ist aber gerade das Vorhandensein dieser Gruppen, das für den Gegenstand seines Buches so bedeutsam ist.

Weiter behauptet Korolevsky, wo er von den sieben christlichen Elementen in Malabar spricht, es gäbe dort „330 000 lateinische Christen, der Mehrzahl nach bekehrte Heiden, die sich auf die Diözesen Verapoly,

Cochin, Allepey und Vijayapuram aufteilen“ (88). Er vergißt die Diözesen Calicut, Quilon, Trivandrum und Kottar. Außerdem vermindert er die Zahl der lateinischen Christen um zwei Drittel. Ihre wirkliche Zahl nähert sich einer Million. Das ist wiederum von Bedeutung für sein Thema; denn es ist in der konkreten Situation der katholischen Kirche Malabars sehr wichtig, daß es dort 1 250 000 Katholiken des syromalabarischen Ritus und ungefähr eine Million des lateinischen Ritus gibt, während die Malankaren rund 180 000 zählen. Weiterhin ist es nicht sehr objektiv, die soziale Stellung der lateinischen Katholiken dadurch zu umschreiben, daß von ihnen gesagt wird, sie seien „der Mehrzahl nach bekehrte Heiden“. Die Katholiken des lateinischen Ritus, die z. B. in Ernakulam eine ziemlich hohe Kultur besitzen, empfinden eine solche Bemerkung als kränkend und schreiben sie einem falsch verstandenen Eifer für den syrischen Ritus zu.

Noch einen dritten, ziemlich ernstzunehmenden Fehler begeht der Verfasser. Er erhebt gegen das unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellte Seminar von Alwaye, in dem z. Z. 680 Studenten aus allen Diözesen Keralas Philosophie und Theologie studieren, den Vorwurf, die syrische Sprache werde dort ebensowenig wie der Ritus gelehrt (184. 90). Hätte der Verfasser sich wenigstens die Mühe gemacht, das Seminarprogramm zu überprüfen! Dann hätte er sich zweifellos mit uns gefragt, ob im Gegenteil die normale Ausbildung in Philosophie und Theologie nicht darunter leiden muß, wenn täglich, sieben Jahre hindurch, eine Unterrichtsstunde und (wie uns erzählt wurde) ein geraumer Teil der Studierzeit der syrischen Sprache und Liturgie vorbehalten sind. Sicherlich ist es der friedlichen Atmosphäre, deren Kerala so dringend bedarf, nicht sehr zuträglich, wenn man seine Schlußfolgerungen auf so irrige Unterlagen, wie diese hier, gründet.

Aber schlimmer als alles andere ist der Geist, in dem das Buch geschrieben ist (wir sprechen hier nur von den Seiten, die über Kerala handeln); denn er hat weit mehr Einfluß als die Beweise, auf die wir gleich zu sprechen kommen. Dieser Geist findet seinen treffendsten Ausdruck in der mit Zustimmung wiedergegebenen Äußerung Mrg. Graffins, von der oben die Rede war. Der Einfluß der römischen Liturgie wird als *in sich schlecht* betrachtet. Es ist klar, daß bei einer solchen Geisteshaltung der positive Wert der Worte des Apostolischen Delegaten Zaleski verkannt wird, die von einer wahrhaft katholischen Tragweite sind, aber durch eine so wenig höfliche Bemerkung wie „ein guter Pole“ (181) abgewertet werden. Man muß im Interesse Keralas hoffen, daß diese Gesinnung nicht in die Herzen der jungen Menschen übertragen werde. Wenn das geschähe, wäre es um die Einheit der Kirche hier unten geschehen, und das heißt unter den gegenwärtigen Umständen um die Kirche selbst.

Wenn das so ist, wie konnte dann Korolevskys Meinung so großen Einfluß bekommen? Schauen wir uns seine Beweise an! Es ist schade,

daß wir nicht das sechzig Seiten starke Votum zur Hand haben, das er Kardinal Sincero überreicht hat. Doch gibt uns Verfasser (181) die hauptsächlichsten Beweisgründe an. Wir wollen sie nacheinander Revue passieren lassen.

Der erste Beweis ist der, daß der Synode von Diamper keinerlei jurisdiktorischer Wert zukomme, da sie niemals vom Heiligen Stuhl bestätigt worden sei (181). Wir wollen hier nicht in eine jurisdiktorische und historische Diskussion eintreten, aber wir fragen uns, wie Korolevsky dazu kommt zu sagen, Rom habe seit 1745 ihre Beachtung vorgeschrieben (167)? In diesem Falle handelt es sich nicht um eine rechtmäßige Gewohnheit; hat man dann, so fragen wir uns, überhaupt je davon sprechen können?

Das Hauptargument für den Autor scheint zu sein, daß die syromalabarische Liturgie „eine Ungeheuerlichkeit sei“ (181). Legen wir nicht allzuviel Gewicht darauf, daß Verfasser den Priestern und dem Volk Malabars nicht viel Achtung bezeigt! Wir fragen: Wo ist die objektive Norm für solch ein Urteil? Wo findet sich die liturgische Reinheit, auf die Korolevsky soviel Gewicht legt? Welche Geschichtsperiode, welche Sprache ist hier entscheidend? Es ist wahr, die syromalabarische Liturgie ist eine Mischform. Gebrauchen wir einen Vergleich! Die lateinische Liturgie — Korolevsky nennt sie oft die westliche — ist nach Ansicht des Verfassers zu sehr der westlichen Mentalität angepaßt (228). Tatsächlich ist auch die lateinische Liturgie eine Mischform, wie alle Liturgien. Sie sind aus jüdischen Elementen hervorgegangen und aus Elementen der hellenistischen Kultur, die selbst eine Mischform darstellt und sich zu Beginn der christlichen Ära in Osteuropa und in Westasien vorfand. Jede dieser Liturgien hat sich in einem bestimmten, mehr oder weniger ausgedehnten Gebiet angepaßt und entwickelt. Das Gebiet der römischen Liturgie war am meisten ausgedehnt, und es gab in ihm eine Mannigfaltigkeit von Einflüssen. Aber sie ist nicht abendländisch geworden, wenigstens nicht im Sinne des modernen Begriffs. Es gibt keine abendländische Liturgie, wie es gemeinhin keine orientalische Liturgie gibt. Es gibt eine lateinische Liturgie, eine byzantinische u. a., und jede ist eine Mischform, in der man verschiedene Elemente feststellen kann.

Die syromalabarische Liturgie hat die Eigentümlichkeit, daß die Liturgie Ostsyriens in Kontakt mit der römischen Liturgie gekommen ist. Daraus ergab sich ein lebendiger Entwicklungsprozeß. Was ist dabei Schlimmes? Korolevsky kann nicht gegen einen westlichen Einfluß Einspruch erheben. Die syrische Liturgie ist vom Westen in Kerala eingeführt worden. Er hat nichts gegen einen Einfluß von Rom selbst einzuwenden. Im Gegenteil! Er ist der große Vorkämpfer dafür in der Gegenwart, obwohl er weiß, daß dieser Einfluß den Wünschen der Ortskirche widerspricht. Wo bleibt da der Wert seiner Beweisführung? Liegt er in der Tatsache, daß diese Entwicklung jüngeren Datums ist? Aber er liebt doch eine lebendige Liturgie! Wahrhaftig, wir sehen nicht, welcher exakte

Grund Korolevsky erlaubt, von der „Ungeheuerlichkeit“ der syromalabarischen Liturgie zu sprechen.

Wir wollen die entscheidende Frage stellen: Welche Früchte hat diese liturgische Mischform gezeitigt? Korolevsky wird nicht leugnen, daß das Frömmigkeitsleben der syromalabarischen Katholiken ziemlich gut ist, wenn es auch mehr auf die wesentlichen Geheimnisse unserer Religion ausgerichtet sein könnte. Ist das aber nicht der Punkt, auf den es vor allem ankommt? Dazu noch das andere, daß die Neigung zum Nestorianismus ganz überwunden wurde und die Katholiken eine aufrichtige Liebe zum Heiligen Stuhl bekunden. Schließlich gibt es als späte, aber kostbare und verheißungsvolle Frucht einen Missionseifer, der sich seit zwanzig Jahren schnell entfaltet hat. Wenn eine „Ungeheuerlichkeit“ vier Kinder wie diese gebiert, bedarf es nicht eines künstlichen Eingriffes, den man zum Normalfall machen will.

Schließlich muß man anerkennen — man könnte darin eine fünfte Frucht des Einflusses der lateinischen Liturgie sehen —, daß es bei den Katholiken Malabars, die unglücklicherweise in Gruppen zersplittert sind, nicht vorkommen wird, daß einem Priester des lateinischen Ritus verwehrt würde, in der Kirche eines anderen Ritus die heilige Messe zu feiern, wie es vom Vorderen Orient erzählt wird. In Kerala fühlen sich die Katholiken aller Riten in allen katholischen Kirchen zuhause. Ist es nicht ein gutes Beispiel wirklich katholischer Einheit, wenn im Seminar von Alwaye die Seminaristen der drei Riten in vollkommener Eintracht miteinander leben? Nach unserer Meinung ist das wertvoller als jede „liturgische Reinheit“. Wenn diese Kerala aufgezwungen werden soll, darf man sie nicht mit dem teuren Preis bezahlen, den man im Vorderen Orient gezahlt hat. Es ist bedauerlich, daß die Vorkämpfer der liturgischen Reinheit nicht mehr Sorge für die katholische Einheit in Kerala und Indien zeigen.

Der dritte und letzte Beweisgrund Korolevskys ist apostolischer Natur: Die „liturgische Ungeheuerlichkeit“ erregt bei den Jakobiten Anstoß. Wir haben mit dieser Gruppe einige Kontakte gehabt; sie hört sich übrigens nicht gern mit diesem Namen bezeichnet. Wir haben von dieser Schwierigkeit nichts gemerkt. Gleichwohl haben wir, um sicher zu gehen, bei einem Freund nachgefragt, der bestimmt nicht unter lateinischem Einfluß steht, aber seit Jahren enge Beziehungen zu Priestern dieser Gruppe unterhält. Nach seiner Meinung besteht diese Schwierigkeit nicht. Wenn jemand sich mit Rom vereinigen will, kann er ja seinen malankarischen Ritus beibehalten. Die eigentliche Schwierigkeit, fügte der Befragte, über die Fragestellung hinausgehend, von sich aus bei, sei die Befürchtung, Rom werde sich in die inneren Angelegenheiten der Ortskirche einmischen. Diese Bemerkung scheint uns einer Beachtung wert. Es ist Korolevsky selbst, der meint, die Gegenmaßnahmen müßten von Rom ausgehen (181). Wir haben unsrerseits nichts gegen einen guten Einfluß Roms. Aber wir bezweifeln, daß dieser „bescheidene Wunsch nach einer

Reinigung des Ritus“, der sich „bei einigen Gliedern des Klerus und bei gebildeten Laien zu zeigen“ beginnt (183), zeitgemäß sei, wenn er der lebendigen Kirche Keralas nicht genügend Rechnung trägt, die syromalabarisch, lateinisch und malankarisch ist.

Um schließlich auf den apostolischen Wert der Liturgie zurückzukommen, scheint es uns gut, auf eine Art Widerspruch hinzuweisen in dem, was Korolevsky sagt, und was er bezüglich des apostolischen Werts der Riten anführt. Er behauptet (228): „Es ist sicher, daß der orientalische Ritus“ (wenn er von den Riten Osteuropas und Westasiens sprechen würde, wäre Verfasser genauer, aber man würde sofort die Kompliziertheit seiner Anregung spüren!) „prunkhafter und ergreifender, mehr für die Völker Asiens geschaffen ist als der römische Ritus, der vielleicht praktischer, aber kälter und allzusehr an die westliche Mentalität angepaßt ist.“ Aber wie kann dann Korolevsky für eine Liturgie der Priesterweihe sein, die man für nüchterner hält als die gegenwärtige römische?⁶ Kommt das daher, daß Korolevsky sich selbst von der teilweisen Wahrscheinlichkeit einer anderen Suggestion hat überzeugen lassen, nämlich der, daß die Völker Asiens, von denen ein so beachtlicher Teil unter dem Einfluß des westlichen Kommunismus und Materialismus steht und — man vergleiche nur die Architektur! — die westliche Rationalisierung einführen will, vielleicht auch eine etwas nüchternere Liturgie vorziehen könnten? Oder hat Korolevsky den Grundsatz, daß jeder Einfluß der lateinischen Liturgie in den Teilen der Welt schädlich ist, in denen vor Jahrhunderten eine nichtrömische Liturgie eingeführt worden ist?

Wenn Korolevsky schließlich die Worte Pius' XI. zitiert⁷, dann ist es vielleicht besser, dieser Tatsache nicht zuviel Bedeutung zuzumessen, da die übrigen Entscheidungen der kirchlichen Autorität unter dem Einfluß von Spezialisten und von Leuten, die in Malabar lebten, getroffen worden sind, während es scheint, daß diese letzte Verlautbarung, die die vorhergehenden ins Gegenteil verkehrt, allein unter dem Einfluß von Spezialisten gegeben wurde. Wenn man die Worte des Papstes studiert, scheint ihr wahrer Sinn der zu sein, daß es nicht angehe, die katholischen Interessen und den eigentümlichen Charakter einer lebendigen Gemeinschaft der Vorliebe für irgendeine liturgische Form zu opfern — das gilt sowohl von der gegenwärtigen Resyrianisierung wie von der Latinisierung des 16. Jahrhunderts.

Zusammenfassend müssen wir sagen, daß sich in Korolevskys Buch kein wohlbegründetes Argument für die Neuerungen finden läßt, die man für Kerala beabsichtigt. Es ist wahr: Nach dieser Reform würde die Liturgie Keralas der chaldäischen Liturgie mehr ähneln. Aber wer

⁶ vgl. Anm. 5.

⁷ „Man soll den Latinismus bei den Orientalen nicht ermutigen. Der Heilige Stuhl will nicht latinisieren, sondern katholisieren.“ (182)

wird behaupten, es sei wirklich ein Vorteil, wenn die Katholiken Keralas sich in einigen Kirchen der katholischen Araber fern im Westen zuhause fühlen? Wer wird leugnen, es sei ein wirklicher Nachteil, wenn die syromalabarischen Katholiken sich nicht mehr in den lateinischen Kirchen heimisch fühlen würden? Es darf nicht vergessen werden, daß manche von ihnen in andere Gegenden Indiens auswandern, wo sie inmitten einer ziemlich fremden Umgebung Kirchen der römischen Liturgie finden. Für uns ist die grundsätzliche Frage diese: Was ist wertvoller — die liturgische Reinheit oder die katholische Einheit Indiens und Keralas? Von dieser Einheit wollen wir jetzt handeln.

3. Reaktionen und Perspektiven

Zwei Dinge dürfen nicht vergessen werden. Erstens sind die wichtigsten Veränderungen noch nicht durchgeführt. Vieles ist noch nicht entschieden. Zweitens soll man mit Veröffentlichungen über diese Dinge recht vorsichtig sein. Man kann sich nur darüber freuen, daß, abgesehen von einer Polemik im *New Herald*, bis Mai 1959 wenig polemische Artikel über die Gruppen und ihre gegenseitigen Beziehungen geschrieben worden sind. Man muß daran denken, daß die Menschen in Kerala unter der Erinnerung an ihre Vergangenheit leiden. Wenn sie schließlich vergessen haben, dann wird es, wie ein Schriftsteller des Nordens einmal sagte, gewiß einen Priester geben, der die alten Geschichten wieder aufwärmt. Man darf auch nicht vergessen, daß die Gegner der Neuerungen schweigen, weil sie nicht den Eindruck erwecken wollen, es fehle ihnen an Ehrfurcht vor den Entscheidungen Roms. Wir anderen haben jedesmal aufmerksam zugehört, wenn die Unterhaltung einmal auf diesen Gegenstand kam. Was wir bei den gänzlich verschiedenen Gelegenheiten gehört haben, ist dies.

1. Die Laien sind im allgemeinen uninteressiert. Trotzdem gibt es einige gebildete Leute, durchweg aktive Katholiken, die offen sagen, daß sie nicht verstehen, wie Rom unter den gegenwärtigen Umständen eine solche Reform angreifen kann. Obwohl sie an einer aktiven Teilnahme an der Liturgie interessiert sind, haben für sie die liturgischen Formen nicht den Wert, daß man ihretwegen den Frieden und die katholische Einheit gefährden dürfte.

2. Ein ausgezeichnete Priester des lateinischen Ritus hat uns gesagt: „Dafür, daß unsere Vorfahren, ohne je zu schwanken, Rom treu gewesen sind, werden wir als Katholiken zweiter Ordnung betrachtet — nicht von einigen syrischen Katholiken, sondern von Rom selbst.“ Es ist nicht unsere Aufgabe festzustellen, was hinter dieser Äußerung steht; aber man darf nicht vergessen, daß auch die Lateiner ihren Stolz und ihre Rechte haben.

3. Ein Priester des syromalabarischen Ritus hat von sich aus in Gegenwart von etwa hundert Geistlichen geäußert, er habe Rom gebeten,

man möge von den in Aussicht genommenen Neuerungen Abstand nehmen. Keiner der Geistlichen hat dagegen protestiert. — Ein Priester einer anderen Diözese, der sich selbst nicht zur Frage äußerte, behauptete, viele seiner Mitbrüder liebten diese Reformen nicht. — Wieder ein anderer Priester, der wegen seines Eifers für die syromalabarische Liturgie bekannt ist, wich einer Antwort auf unsere ausdrückliche Frage aus; aber die Art, wie er dies tat, zeigte offen, wie wenig gern er sie hatte.

4. Ein ziemlich alter Priester des malankarischen Ritus erzählte uns, er habe an einen Freund in Rom geschrieben, der hier unten im Ruf steht, große Autorität zu besitzen. Es handelte sich um die Frage, ob man vor der heiligen Eucharistie eine Kniebeuge oder eine Verneigung machen solle. Er erhielt die Antwort, die Politik Roms sei von dem Wunsch inspiriert, der Kirche des Nahen Orients nicht zu mißfallen. „Ich kenne mich jetzt nicht mehr aus“, sagte der Priester uns. „Wir haben uns Rom angeschlossen, weil nach unserer Überzeugung Rom, und nicht die Patriarchen des Nahen Orients, der Mittelpunkt der Kirche ist. Jetzt verweist Rom selbst uns an diese Patriarchate.“ An einer solchen Äußerung merkt man, daß der Kontakt mit der lebendigen Kirche oft unerwartete Aspekte vermittelt.

5. In einer religiösen Gemeinschaft, die ziemlich einflußreich und aus Mitgliedern beider Riten zusammengesetzt ist, wurde jeder Syromalabar gefragt, ob er für die Reform sei. 95 v. H. gaben eine verneinende Antwort. Ein Mitglied dieser Gemeinschaft erzählte uns, man habe stets offenes Vertrauen zueinander gehabt. Erst seit der Liturgiebewegung habe diese Vertraulichkeit beachtliche Einbuße erlitten.

Wir kennen einige Priester, die den Neuerungen gegenüber günstig eingestellt sind. Es sind junge Priester, die erst vor kurzem aus Rom zurückgekehrt sind und denen man aus verschiedenen Gründen nicht gern widerspricht. Es gibt sicher auch andere Vertreter der Reformen. Der frühere TOCD⁸ ist wenigstens offiziell für eine Erneuerung der syrischen Liturgie in ihrer reinen Form. Aber ohne behaupten zu wollen, dies sei der Hauptbeweggrund, darf doch nicht vergessen werden, daß die Interessen dieser Kongregation — die nicht mit den Unbeschuhten Karmelitern des lateinischen Ritus verwechselt werden darf — mit dem syromalabarischen Ritus zusammenfallen. Die Artikel zugunsten dieser Erneuerung — sie fügen dem, was wir gesagt haben, nichts Neues hinzu — sind von Mitgliedern dieser Kongregation geschrieben worden.

Obwohl unsere Schlußfolgerung gut begründet ist, kann sie nur vorläufigen Charakter tragen. Ohne Zweifel gibt es eine Reaktion gegen die Reformen. Aber einerseits ist die politische Frage so dringlich, daß man darüber alles andere vergißt, und andererseits haben die Unbeschuhten Karmeliter des lateinischen Ritus dem malabarischen Volk eine

⁸ *Tertius Ordo Carmelitarum Discalceatorum*, inzwischen umbenannt in *CMI = Carmelitae Mariae Immaculatae*.

so große Anhänglichkeit an Rom eingeprägt, daß man keine Angst vor einem Schisma oder ähnlichem zu haben braucht. Trotzdem ist es nicht ausgeschlossen, daß in gewissen Kreisen die Gefahr einer Erkalting der Beziehungen, ja, einer fortschreitenden Entfremdung besteht.



Niemand, der Kerala kennt, kann je vergessen, daß die Katholiken hier im Glauben geeint sind, daß sie im übrigen aber in ihren Gruppen je ihr eigenes, geschiedenes Leben führen. Das macht die Zusammenarbeit so schwierig und schafft leicht Konflikte. Der Widerstand gegen den Kommunismus und der Einfluß auf das öffentliche Leben sind deshalb so schwach gewesen. Glücklicherweise hat man sich sofort zusammengeschlossen, als die kommunistische Regierung die freien Schulen angriff. Aber wenn dieser Zusammenschluß auch fort dauert, so ist man doch noch von einer Koordinierung und einer Organisation aller katholischen Kräfte des Landes weit entfernt. Deshalb haben die Kommunisten als gute Organisatoren mit konkreten Zielen ihre Chancen.

Es ist nicht nur die Verschiedenheit der Riten, die allen Schwierigkeiten zugrunde liegt; auch innerhalb der Riten gibt es noch verschiedene Gruppen. Man kann sogar sagen, daß die Riten die Schwierigkeiten nicht verursachen, daß aber die ständige Gefahr besteht, den Ritus zum Symbol einer Gruppe zu machen. Man muß also den Gruppen seine Aufmerksamkeit zuwenden, den Gruppen und den Jurisdiktionen.

In Kerala gibt es 16 Diözesen für ungefähr 2 200 000 Katholiken. Die 800 000 Lateiner hängen von der Propaganda ab, die übrigen von der Kongregation der orientalischen Kirche. Die Diözesen überschneiden sich, da die Jurisdiktion personal, nicht lokal bestimmt ist. Überall gibt es zwei, drei, vier Jurisdiktionen: nordistische, lateinische, malankarische, sudistische Malabaren. In den Städten Kottayam, Trivandrum, Ernakulam residieren zwei Bischöfe. Diese Situation der sich vermengenden Jurisdiktionen schafft die meisten Schwierigkeiten. Natürlich trägt der Faktor, daß die Jurisdiktion auf der liturgischen Form aufgründet, zu den Schwierigkeiten bei, teilweise ist er die Grundlage dafür.

Um diese Situation des Landes verständlich zu machen, geben wir einige Beispiele. In einer Stadt hat ein Bischof mit einem Institut für höhere Bildung begonnen. Der andere Bischof fängt mit einem zweiten derartigen Institut an, obwohl nicht genügend Katholiken für das eine da sind und ein Technisches Institut viel notwendiger wäre. — In der gleichen Stadt hat ein Bischof ein neues Hospital gebaut. Es ist noch nicht ganz fertig, und man hat nicht genügend Ärzte dafür. Trotzdem trägt der andere Bischof sich ebenfalls mit Plänen für ein Hospital; sie können nur noch nicht ausgeführt werden, weil nicht genügend Geld vorhanden ist. Es scheint nicht möglich zu sein, solche Dinge zunächst einmal unter sich zu besprechen, damit so die ganze Kirche und das gesamte Volk von einer besseren Organisation größeren Nutzen hätte.

Wieviele kleine und kleinste Kirchen mag es geben, die aufrecht erhalten werden, damit die Leute nicht in eine Kirche des anderen Ritus gehen?

In den Missionsgebieten kann es vorkommen, daß ein Priester mit glücklichem Erfolg arbeitet und eine bescheidene Herde von Katholiken um sich sammeln kann, die zwei verschiedenen Riten angehören. Aber alle fühlen sich in ihrer gemeinsamen Kirche heimisch. Bis eines Tages aus irgendeinem Grunde ein Priester des anderen Ritus auftaucht und sich zeitweise dort aufhält. Er macht Besuch bei den Gläubigen seines Ritus und sagt ihnen, sie brauchten eine eigene Kirche. Sein Aufenthalt wird dauernd, und schließlich wird das Geld, das im Westen für die armen Missionen gesammelt worden ist, hinausgeworfen, um eine überflüssige Kirche zu bauen. Währenddessen fragen sich die Nichtkatholiken, ob es eine oder mehrere katholische Kirchen gebe.

Das sind Einzeltatsachen, gewiß; aber sie sind bezeichnend für die nicht nur gefährliche, sondern im Augenblick auch unvorteilhafte Lage. Die doppelte Jurisdiktion ist eine Macht, die das katholische Leben Keralas daran hindert, zu freiem Flug zu starten. Was die Mission angeht, so fehlt es in Indien an Missionaren. Bischöfe außerhalb Keralas fürchten sich aber, selbst wenn sie bezüglich der Liturgie freizügig sind, die Hilfe der Syromalabaren anzurufen, weil sie vor den Folgen der doppelten Jurisdiktion Angst haben, die sofort oder später eintreten könnten.

Das Problem besteht also wirklich. Einerseits muß man das Recht der verschiedenen Gruppen, ihr eigenes Leben zu leben, anerkennen und ihre ihnen eigentümlichen Bräuche und ihre Liturgie lieben. Andererseits muß man an die Einheit der Kirche und an die missionarische Aufgabe denken. Darf man eine Anregung zur Lösung des Problems geben?

Man hat uns wiederholt gesagt, es gäbe nur eine Lösung: die Aufhebung der doppelten, drei- und vierfachen Jurisdiktion. Natürlich hängt eine solche Entscheidung von Rom ab, und man kann sich mit viel Achtung vor der höchsten Autorität nur fragen, ob es möglich ist, einen unvoreingenommenen Mann zu finden, der die Probleme an Ort und Stelle studiert und über soviel Klugheit und Ausdauer verfügt, daß er zu einer Lösung kommt, die allen Gesichtspunkten Rechnung trägt.

Wir übrigen sind — um unseren persönlichen Eindruck wiederzugeben — überzeugt, daß allen Schwierigkeiten eine Anschauung zugrunde liegt, die mit einer gesunden theologischen Perspektive nicht zu vereinbaren ist. Die liturgischen Formen sind, so wichtig sie sein mögen, doch nur von sekundärer Bedeutung. Es muß zu ernsthaften Schwierigkeiten führen, wenn man sie zur Grundlage der kirchlichen Organisation macht. Die Situation wird noch komplizierter, wenn man, wie in Kerala, auf all die Empfindlichkeiten der Gruppen Rücksicht nimmt.

Andrerseits scheint es nützlich anzumerken, daß das Problem — was seine liturgische Seite angeht — im Bistum Kottayam gelöst worden ist. Der sudistische Bischof hat unter seiner Jurisdiktion Gläubige beider Riten, des syromalabarischen und des malankarischen. Auf diese Weise könnte die Mehrzahl der Probleme gelöst werden. In den Diözesen, die örtlich bestimmt sind, müßte sich der Bischof als Symbol und Grundlage für die Einheit der Ortskirche über den liturgischen Formen halten und sich je nach den Bedürfnissen seiner Gläubigen bald diesem, bald jenem Ritus anpassen. Gegebenenfalls könnten Generalvikare für die verschiedenen Riten aufgestellt werden. Nur muß man sich bei all dem vor Augen halten, daß das Grundproblem Keralas nicht ausschließlich ein Jurisdiktionsproblem ist, sondern auch ein Problem der Volksgruppen. Die Diözese Kottayam ist ein Beispiel für eine Gruppe, deren Organisation weitgehend mit der kirchlichen Organisation zusammenfällt.

Es gibt eine andere Anregung, die wir anderswo noch nicht gehört haben. Sie nimmt ihren Ursprung von der neueren Entwicklung. Man weiß, daß die malankarische Kirche in all ihren liturgischen Funktionen das Malayalam verwenden darf. Kürzlich hat Rom den Syromalabaren den Gebrauch dieser Lokalsprache für die Funktion der Priesterweihe gestattet. Eine bedeutsame Entwicklung, die ganz nach dem Wunsche Korolevskys ist und den Weg öffnet für eine allgemeine Erlaubnis, wie sie schon den Malankaren gegeben wurde. Wir glauben, daß es in den gemischten Diözesen Keralas unmöglich ist, eine solche Erlaubnis den 800 000 Katholiken des lateinischen Ritus zu verweigern, wenn man sie den Syrern gegeben hat. Eine solche allgemeine Erlaubnis würde eine günstige Situation für eine neue Entwicklung schaffen. Wenn in allen Kirchen Keralas die göttlichen Offizien in Malayalam gefeiert würden, würden die Gläubigen begreifen, daß die Unterschiede nicht wesentlich sind. Dann wäre die Zeit gekommen, allen Priestern die Erlaubnis zu geben — zuerst begrenzt denen der religiösen Gemeinschaften, später allen —, die heilige Messe in einem der drei Riten zu feiern. Man würde eine ähnliche Situation haben — natürlich mit einem wichtigen Unterschied — wie vor der Synode von Diamper, die die drei eucharistischen „Liturgien“ abgeschafft hat, wie wir oben dargelegt haben. In jedem Fall würde man den Vorteil einer gesunden Abwechslungsmöglichkeit haben, während sich die Aufmerksamkeit von den sekundären Formen auf das Wesen des Opfers richten würde.

Jenen, die nie in Kerala gelebt haben, wird unsere Anregung reichlich liberal scheinen. Natürlich geht es nicht darum, Entscheidungen der kirchlichen Autorität vorzugreifen. Im übrigen ist unsere Anregung nicht einem ungeduldigen Eifer entsprungen, die lebende Sprache in die Liturgie einzuführen. Wir haben keine Vorliebe für irgendeine liturgische Form, wir lieben alle als Ausdruck und Mittel einer aufrichtigen Frömmigkeit. Wir werden nur von den dringenden Bedürfnissen der Kirche Keralas bestimmt und von den missionarischen Notwendigkeiten Indiens.

Unsere Anregung hat den großen Vorteil, niemand seines liturgischen Reichtums zu berauben. Jeder der drei Riten findet in den Reichtümern der beiden andern, soviel er will.

Unsere Anregungen treffen nicht alle Aspekte des Problems. Es bleibt für Rom das Problem der doppelten Jurisdiktion. Wir lassen es ganz der Sorge der höchsten Autorität. Letztlich ist die Organisation für die Kirche da, nicht umgekehrt. — Es bleibt auch das Problem der Gruppen. Es kann nicht gelöst werden, ohne daß man dem Volk eine Haltung vermittelt, die weniger partikularistisch ist, sondern an die Notwendigkeiten der ganzen Nation denkt, und die vor allem wirklich katholisch ist, und deshalb sowohl missionarisch als auch einmütig, eins nicht nur im Glauben, sondern auch in der gesamten Mentalität. Es ist Aufgabe der Priester, ihre Gläubigen zu formen, Aufgabe der Bischöfe, auf die Priester Einfluß zu nehmen, wie es Aufgabe der Seminare (in Alwaye, Rom, Poona u. a.) ist, diese heranzubilden.



Kerala ist in Gefahr, der Staat, in dem 40 v.H. aller Katholiken Indiens leben. Indien selbst ist in Gefahr. Man braucht nur daran zu denken, daß in mehreren Staaten dieses weiten Landes Gesetze mit totalitaristischen Tendenzen angenommen wurden, die wenigstens grundsätzlich alle Schulen dem Staat unbegrenzt zur Verfügung stellen. Unter diesen Umständen bedürfen wir einer starken Einheit aller demokratischen Kräfte, vor allem einer starken Einheit aller Katholiken. Kerala müßte die tragende Stütze und die stete Anregung dieser Einheit sein. Wir sind von diesem Ideal noch weit entfernt. Eine der Hauptschwierigkeiten hängt mit den Problemen zusammen, von denen wir in diesem Artikel gesprochen haben. Wir sind ziemlich sicher, daß sie überwunden werden können. Das Volk Keralas ist für eine wirklich katholische und missionarische Geisteshaltung offen. Es bedarf nur der Erziehung in diesem Sinne und der Beseitigung der Hindernisse, die auf historische Gründe zurückgehen. Man muß diesen Gründen Rechnung tragen, sollte sich aber nicht zu ihrem Sklaven machen.

BEDUINENMISSION

von Andreas Villanyi

Motto: „Es ist schwer, ein Volk zu beherrschen,
das seine Stadt mit sich trägt...“

Brief des Dargut Bascha
an den Sultan, 1561.

In einem früheren Artikel¹ habe ich auf die Tatsachen hingewiesen, daß 1) in den ausgedehnten Gebieten des Islam die Gesellschaft aus zwei grundverschiedenen Elementen — Nomaden und Sedentariern — besteht; 2) daß von diesen die Nomaden in jeder Hinsicht die wertvolleren sind, und 3) daß die Mission die Nomaden vernachlässigt oder übergangen hat. Die Bevorzugung des bäuerlichen Elementes hat sich in der europäischen Binnenmission ebenso ausgewirkt wie in der Weltmission². Der Nomade ist der große Mißverständene europäischer Expansion geworden³.

Definition und Technik

Das Nomadentum ist unlöslich verknüpft mit der Gegenwart eines raschen und ausdauernden Tieres. Durch das Pferd sind die Indios, durch das Kamel die Araber zu Nomaden geworden.

In Arabien bedeutet *Araber* soviel wie ‚Volk‘, *Beduwy* (Pl. *Bedauwy*) hingegen ‚Bewohner der Wüste (*bādīa*), Nomade‘⁴. Die grasenden Tiere müssen wegen der Kargheit des Bodens stets den Ort wechseln. Das ist die *rāla*⁵. Ohne das Kamel wäre die Wüste unzugänglich und unbewohnbar. Es ist Fahrzeug, Nahrung, Tauschware und hat im Arabischen tausend Namen⁶. Der Nomade lebt in „Häusern aus Haar“⁷. Landwirt-

¹ „Panarabismus und Islammission.“ *ZMR* 42, 1958, 193—208

² vgl. N. KOWALSKY: „Apartheid und Mission in Südafrika.“ *NZM* 1958, 206: Die katholische Mission ist in Südafrika allzusehr Landmission geblieben. — Ebenso „Latin Copts“ (*The Tablet* 1958, 182): Most of their work is done in rural areas.

³ Dies war auch der Fall bei den nordamerikanischen Indianern: „Der Kongreß versuchte, aus Nomaden Bauern zu machen und die Stammesüberlieferungen zu vernichten. Es war ein Versagen...“ so DOUGLAS D'HARNONCOURT: *Indian Art in the United States*. New York 1941, 93 s.

⁴ CH. M. DOUGHTY: *Arabia Deserta*. London 1926, 224.

⁵ *ibid.* 216, 220 etc.

⁶ PH. K. HITTI: *The Arabs*. London 1948, 11 s.

⁷ *ibid.* 8—12. — Ein befreundeter Araber erzählte mir, daß nach Räumung der Cyrenaica durch die Italiener die Nomaden ihre Tiere in die verlassenen Häuser

schaft ist unter seiner Würde. Nomadismus ist eine logisch-stoische Anpassung an das Wüstenmilieu⁸.

Die nomadische Gesellschaft ist tribal, bedingt durch die Notwendigkeit gegenseitiger Hilfe. Andererseits erheischt die kärgliche Vegetation Gliederung in Sippen. Diese besteht aus mehreren befreundeten Zelten bzw. Familien. Der Stammeszusammenhang bleibt auch in Ansiedlungen bestehen. Der Stamm ist autark und absolut. So steht das Nomadentum seit vorgeschichtlichen Zeiten vor uns: feudal, tribal, individuell. Die an den Felswänden der Raststätten eingekratzten Stammeszeichen zeugen von ihren transkontinentalen Wanderungen — von Arabien bis in den Sudan⁹.

Das harte und dynamische Leben formt nicht bloß die Struktur nomadischer Gesellschaft, sondern auch Charakter und Mentalität des einzelnen *Bedú*¹⁰. Wie ein wandernder Stamm immer dasselbe Bild darstellt — weitauseinander grasende Kamelherden, die Karawane mit Lasttieren und Tragstühlen der Scheich-Frauen, mit Männern und Jungen, beritten und zu Fuß, zuletzt die Schafe¹¹ —, so bleibt auch das individuelle Profil des Nomaden weitgehend dasselbe. Deshalb sind die großen historischen Gestalten arabischer Jahrhunderte nicht bloß an und für sich interessant, sondern auch als Ideale für den Menschentyp, den wir missionarisch erfassen wollen.

Arabisches Führertum

Die erste geschichtlich genaue Figur dieser Art ist Kalif 'Umar, der nur ein Hemd und einen Mantel besaß und auf Palmblättern schlief¹², der streng, aber gerecht war, ein guter Kenner seines Volkes¹³. Aus späterer Zeit wird Sultan Ibn Suweit erwähnt, der eine *Ghazw* (Razzia) 600 Meilen durch die Wüste führte, um die Ehre eines Mädchens zu rächen, das er nie gesehen. Von besonderer Aktualität ist die Gestalt Abd-El-Kader's.

der Kolonisten getrieben hätten, während sie selbst ihre Zelte nebenan aufschlugen.

⁸ HITT, I. c. 6 ss., 16

⁹ H. A. WINKLER: *Völker und Völkerbewegungen im vorgeschichtlichen Oberägypten im Lichte neuer Felsbilderfunde*. Stuttgart 1937, 2

¹⁰ T. E. LAWRENCE in seiner Einleitung zu DOUGHTY's: *Arabia Deserta*, XXI. — In der Literatur hat schöpferische Intuition wiederholt das Wesenhafte im Nomaden begriffen, angefangen von dem „weitausholenden Schritt“ des Kim bei KIPLING bis zur „verschwenderischen Großmütigkeit“ des Tom Outland bei WILLA CATHER.

¹¹ J. B. GLUBB: *The Story of the Arab Legion*. London 1948, 43. Sehr anschaulich auch das Vorbeiziehen der Shammar nach der Katastrophe von 1922 (*ebda* 12—22).

¹² HITT, I. c. 54. — Über die Wichtigkeit von autochthonen Führergestalten in der Mission neuestens L. KILGER: „Führergestalten der alten Zeit.“ *Kath. Akad. Missionsjahrbuch der Schweiz* 1959, 28 ff.

¹³ AMEER ALY SAYED: *A Short Story of the Saracens*. London 1949, 43

Nicht nur, daß er den Franzosen ihren Betrug verzieh, er wurde auch ihr treuer Verbündeter. Er bewies durch seine Großmut, daß ein „christliches“ Volk viel von einem frommen Muslim lernen kann¹⁴. Ende des vergangenen Jahrhunderts wurde der junge Abdul-Aziz Karawanenführern übergeben, damit er mit langen Wüstenmärschen vertraut werde und sich mit einer Handvoll Datteln, einem Schluck Wasser und drei Stunden Schlaf begnügen lerne¹⁵. Im ersten Weltkrieg zeigte die grenzenlose Geduld Feysal's, was arabisches Führertum bedeutet¹⁶. Auch GLUBB BASCHA, FREYA STARK u. a. weisen auf die Wichtigkeit der Akzessibilität hin. Ich selbst erfuhr in der Oase von Ghadames, daß man sich dort noch gut an Kapitän Corò, den späteren Obersten, erinnerte, während seine Vorgänger und Nachfolger vergessen waren. Auf meine Frage nach dem Grunde dafür wurde mir geantwortet: „Weil er uns immer anhörte...“ Amir Shakir, obgleich er sein ganzes Leben unter Beduinen verbrachte, war in Erscheinung und Betragen ein Höfling¹⁷. Ähnliches bemerkten LAWRENCE und DOUGHTY¹⁸. Im zweiten Weltkrieg schrieb General PATTON nach einem Aufenthalt von wenigen Tagen in Marokko: „Die Ahnen des Sultans haben Regierungsfragen seit dreizehn Jahrhunderten beherrscht; ich fühlte, daß es besser sei, ihm diese nicht zu nehmen...“¹⁹. — Den vollendeten Typ des *Bedú* haben uns DOUGHTY, LAWRENCE u. a. überliefert²⁰.

Seelenporträt des *Bedú*

Die großen Beduinenführer offenbaren uns Wesenszüge des Nomadencharakters. Die Weise, wie der Fremde auf die stolze Zurückhaltung der Nomaden oder auf die kriecherische Unterwürfigkeit der Sedentariier reagiert, ist ein Test für ihn²¹. LAWRENCE sagt es rund heraus, daß der

¹⁴ W. BLUNT: *Desert Hawk*. London 1947, 281. — Diese Großzügigkeit wird erst richtig gewürdigt, wenn man an die damalige (wie heutige) Kriegsführung denkt, über die seinerzeit FR. VON PULSZKY berichtete: *Der Triolor über dem Atlas* (1854), zitiert bei BLUNT, 31: „Ganze Stämme wurden ausgerottet. Alte Leute, die dem Todesstoß still entgegensahen, Frauen, die um Gnade schrien, Kinder, die keine Ahnung hatten, was ihnen bevorstand — alle hingeschlachtet von Säbel und Bajonett. Die Soldaten kehrten schwerbeladen mit Beute zurück, abgehauene Köpfe an ihren Bajonetten...“ Heute muß wieder daran erinnert werden, daß kollektive Vergeltung, Tortur, Vergewaltigung, systematische Verleumdung unmoralisch sind. (*Informations Catholiques Internationales* 1959, 24 ss: „Le Document vert“)

¹⁵ B. MECHIN: *Ibn Séoud*. Paris 1955, 97. 297

¹⁶ E. T. LAWRENCE: *Seven Pillars of Wisdom*. London 1952, 125

¹⁷ GLUBB, I. c. 96

¹⁸ LAWRENCE: *Seven Pillars* 67. 221. — DOUGHTY, I. c. 501 etc.

¹⁹ G. S. PATTON: *War as I Knew it*. Boston 1947, 23

²⁰ DOUGHTY, I. c. 251—259. — T. E. LAWRENCE: *Aufstand in der Wüste*. Frankfurt 1957, 89 ff. 98. 106. 237. 348. 365

²¹ ZMR, 203

Engländer, besonders jener von Familie, eher die Stämme als die Dörfer nach seinem Geschmacke findet²². Er bewundert ihre ruhige, gemessene Weise, die der Wüste entspricht, wo Lärm und Hast als ungezogen gelten²³. FREYA STARK²⁴ spricht von den feinen und liebenswürdigen Manieren der Beduinen. R. DE GAWRY²⁵ nennt sie Edelleute in Lumpen.

Eine Offenbarung dieser Höflichkeit — entstanden aus den Notwendigkeiten des Wüstenlebens — ist die arabische Gastfreundschaft. GLUBB nennt sie extravagant bei einem Volke, das dem Verhungern gefährlich nahe lebt²⁶. Nach Gertrud L. BELL essen die Araber wenig, wenn sie sich nähren, viel aber, wenn Gäste da sind²⁷. DOUGHTY ist begeistert von der „gut beduinischen Gastfreundschaft“, die unter armen Zelten stets gewährt wurde und bei der es dem Gastgeber weh tat, wenn sie nicht in Anspruch genommen wurde²⁸. HUTTI stellt diese Tugend geradezu als Gegengewicht für die Härten des *Ghazw* hin²⁹. Sie wird zum allgemeinen Schutz des Schwachen, bis hinab zum Sklaven und Besiegten. Es gibt keine Witwen und Waisen im Stamme, die unversorgt wären³⁰. Verlorene Personen schließen sich an ein Häuptlingslager an. Die arme Witwe pflegt die Kinder ihrer verstorbenen Tochter. Das Kamel, das sie reitet, ist ein Aufgebot des Stammes³¹. HUTTI³² unterstreicht, daß der Islam die Lebensbedingungen der Sklaven gebessert hat, und H. DUVEYRIER³³ bemerkt, daß bei den Muslimvölkern das Sklaventum sehr sanft ist und nichts gemein hat mit der Zwangsarbeit in den Kolonien. Für den Uneingeweihten ist es schwierig, die Grenze zwischen Freien und Sklaven festzustellen³⁴.

Diese Großmut wirkte sich zur Zeit der islamischen Eroberungen auch den unterworfenen Völkern (*Dhimmis*) gegenüber aus. Nach AMARI³⁵, der

²² LAWRENCE: Einleitung zu DOUGHTY, XX. — Ähnlich DESMOND YOUNG: *Rommel*. London 1950, 20. — KENNEDY-SHAW: *Patrouilles du désert*. Paris 1948, 61 und viele andere

²³ *Seven Pillars*, 70

²⁴ *A Winter in Arabia*. London 1948, 21. 43

²⁵ *Arabia Phoenix*. London 1946, 61

²⁶ I. c. 43

²⁷ *The Desert and the Sown*. London 1907, 33

²⁸ I. c. 16—21 etc.

²⁹ I. c. 13. Ebda bemerkt er, daß auch christliche Stämme solche Razzien durchführten.

³⁰ ZMR, 195

³¹ DOUGHTY, I. c. 222

³² I. c. 76. — Diese uralte Tradition wurde durch den Propheten in seiner Ansprache am Berge Arafát bekräftigt: „Ihr sollt sie nähren wie euch selbst, sie kleiden, wie ihr euch kleidet; denn sie sind Diener des Herrn.“ Zit. bei AMEER ALY SAYED, I. c. 17

³³ *Les Touareghs du Nord*. Paris 1864, 339

³⁴ STARK, I. c. 31

³⁵ Ed. Le Monnier. Firenze 1854, I 470. Er weist auch auf die „sehr geringe Anzahl von Märtyrern während der muslimischen Periode“ hin (487). Während

„in seiner Geschichte der Musulmanen in Sizilien mit umsichtiger Kritik die Tatsachen der arabischen Invasion aus allen vorhandenen Quellen klar wiederhergestellt hat“³⁶, haben die Christen zu jener Zeit in vier Kategorien gelebt: als Freie, Tributarien, Vasallen und Sklaven.

Auf die Toleranz der Türken in den von ihnen besetzten Gebieten habe ich schon hingewiesen. Bezüglich der neuesten Zeit bemerkte Lawrence, er habe von religiösem Fanatismus wenig gesehen³⁷.

Die Freiheit der Frau — ob in präislamischer oder islamischer Zeit — war bei den Nomaden immer viel größer als bei den Sedentariern³⁸. G. BELL bewunderte die Selbständigkeit der Beduinenfrauen, die Freiheit, mit welcher sie heiraten, und die Macht, die sie im Stamme ausüben. Ein *Bedú* würde nie seine Hand gegen Frauen oder Kinder erheben³⁹. Bei den Tuaregh ist die Rolle der Frauen noch wichtiger und grenzt ans Matriarchat⁴⁰. Von der delikaten Behandlung der Frau — z. B. nach der Geburt eines Kindes — schreibt auch DOUGHTY⁴¹. Bei Wettbewerben sind die Richter immer noch die Frau und der Poet.

Nomade und Kunst

Die Bedeutung der Dichtkunst — als Schaffen und als Vortrag — ist bei den Beduinen einzigartig. Es gibt kein Volk, das literarischer Ausdrucksweise eine ähnlich begeisterte Bewunderung entgegenbrächte, wie der Araber: Beduinen messen Geist mit Dichtung⁴². „*Antar*“, das Hohe-
lied arabischen Nomadentums, stammt aus präislamischer Zeit⁴³, ist aber

der Besetzung Andalusiens rief der Emir von Cordoba die mozarabischen Bischöfe zu einem Konzil zusammen, auf dem freiwilliges Martyrium verboten wurde; vgl. F. M. PAREJA: *Islamologia*. Rom 1951, 147. Sehr aufschlußreich ist auch die Geschichte der Märtyrer von Marrakesch.

³⁶ F. GREGOROVIVUS: *Wanderjahre in Italien*. Dresden 1928, 968 etc.

³⁷ PAREJA, l. c. 147. Bezüglich der türkischen Toleranz sind die Worte Kardinals Pole bezeichnend: „Die Engländer hatten (unter Heinrich VIII. und Eduard VI.) weniger Freiheit als die den Türken unterworfenen Christen, die wenigstens ihrem Glauben frei huldigen konnten“ (zit. bei H. F. M. PRESCOTT: *Spanish Tudor*. London 1940, 387). Vgl. auch LAWRENCE: *Seven Pillars*, 103. Er erzählt von einem *Bedú*, der einem Reisenden versprach, ihn nach Medina zu führen, ihn aber tötete, als er ihn als Christen erkannte. Dieser *Habri* wurde durch seinen Stamm verurteilt, aus dem Verband ausgestoßen und konnte auch keine Tochter seines Stammes heiraten (ibid. 78).

³⁸ HITT, l. c. 16. 76

³⁹ l. c. 42. 67

⁴⁰ H. DUVEYRIER, l. c. 332. 337. 339. 341 etc. — Als die Italiener Ghadames besetzten, erschien eine Frauendputation bei dem Obersten und teilte ihm mit, daß er hier nicht bloß mit Männern, sondern auch mit Frauen zu verhandeln habe. Es ist verfehlt, wenn heute noch geschrieben wird, daß der Frau in der präislamischen Familie eine untergeordnete Rolle zukam. Vgl. *Faits et idées* (Rabat) vom 20. 5. 1958, 6—9

⁴¹ l. c. 467

⁴² HITT, l. c. 21

⁴³ Diese Periode wird vom Islam *Jahaliya* d. h. ‚Zeit der (religiösen) Unwissenheit‘ genannt.

immer noch populär. Der *Quran* wurde ursprünglich nicht gelesen, sondern — wie heute noch in der *Msid* (koranischen Schule) — hergesagt⁴⁴. Ein arabisches Sprichwort sagt, daß die Größe des Mannes in Herz und Sprache liegt⁴⁵. Gemeinsame Fronarbeit wird mit Chorgesang verrichtet, wie ich es selbst vor wenigen Jahren im Fezzan erlebt habe. Nach DOUGHTY sind die Beduinen voller Melodien mit den gedankenreichen Rhythmen der Wüstenpoeten, die an den Geist pochen, das Blut in Wallung bringen und dem Leben Richtung geben⁴⁶.

Das Hervortreten des vokalen Elements zuungunsten des Gedruckten in Andalusien wird auf den Einfluß der afrikanischen Wüste zurückgeführt, deren Nacktheit die Sinne mit einer Art olfaktorischen Hungers und Durstes schärft. Noch heute ist Rednertum und Konversation in Spanien auf viel höherem Niveau als in Ländern, wo das Gesprochene durch das Gedruckte verdrängt wurde, und vermögen Hirten und Maultierführer Musik und Verse extemporieren, die von hohem künstlerischem Werte sind⁴⁷.

Bei den Beduinen sind Stegreifhymnen noch heute im Gebrauch. General MANGIN⁴⁸ beschreibt eine packende Szene aus dem mauretanischen Feldzug: Wie eine Abteilung Spahis nach der Schlacht heimreitet und ein tödlich Verwundeter, im Sattel von zwei Kameraden gestützt, delirierend das Lob seiner Schwadron besingt. GLUBB BASCHA berichtet, wie der Held des Tages durch den Dichter gefeiert wird⁴⁹, und LAWRENCE schreibt, daß solche Hymnen selbst auf die Reittiere belebend wirkten⁵⁰. Wandersängern wird noch heute Anerkennung und Lob gespendet. Eine arabische Armee will den Barden in ihrer Mitte haben⁵¹.

Die Hymnen der Hl. Schrift, das *Magnificat* und *Benedictus*, sind so entstanden.

Kunst war schon seit vorgeschichtlichen Zeiten ein Privileg von Jägern und Hirten⁵². GLUBB spricht vom Geschmack der Beduinen für Geste und Dekoration⁵³, und de Gawry von ihrem guten Farbensinn⁵⁴. Freya STARK

⁴⁴ PAREJA, I. c. 386. Selbst gewisse Deformationen des Textes lassen sich auf diesen Umstand zurückführen, worauf M. HAYEK hinweist: *Le Christ de l'Islam*. Paris 1959, 136

⁴⁵ STARK, I. c. 87. Über den 'Amal ebda 139

⁴⁶ I. c. 467

⁴⁷ ROY CAMPBELL: *Lorca*. Cambridge 1952, 10—16

⁴⁸ *Le Marigot*. ⁴⁹ I. c. 63

⁵⁰ *Aufstand in der Wüste*, 69 f. 138 u. a. — Über die Rezitierung von Heldenballaden während des Kampfes durch Mädchen des Stammes (*A 'amriya*) vgl. GLUBB, I. c. 150; *Seven Pillars*, 153. — Bekanntlich ist einer der ältesten Beduinenrhythmen jener des „Kameltreibers“, ähnlich etwa dem Hochzeitsmarsch aus *Lohengrin*.

⁵¹ DE GAWRY, I. c. 22. 48. 60

⁵² L. FROBENIUS: *Kulturgeschichte Afrikas*. Zürich 1954, 109

⁵³ GLUBB, I. c. 124. 140

⁵⁴ I. c. 62. — Über den Zusammenhang von Dekoration und schneller Fortbewegung vgl. D'HARNONCOURT, I. c. 129

sah einen *Bedú* vor dem Mond-Tempel, der von weit weg herkam, „um zu sehen und zu staunen...“⁵⁵. Bei ihrer Phantasie und Intuition ist es kein Wunder, daß Araber seit Wüstentagen ein reges Interesse für Sternkunde bezeugten⁵⁶.

Pietät der Beduinen

Schon der christliche Eremitismus und Coenobitismus zeigten, daß das Leben in der Wüste zur Ascese führt⁵⁷. Diese Pietät hat zwei Merkmale: Resignation und Abtötung. Der Mensch, seiner gewohnten Hilfsmittel entblößt, besinnt sich auf die totale Abhängigkeit von Gott. Der kleinste Fehltritt kann ihn das Leben kosten. So wird er nicht Fatalist, sondern setzt seine Hoffnung auf eine göttlich-liebende Prädestination⁵⁸. Das andere Element, das Mystische, nennt E. F. GAUTIER eine Form menschlichen Lebens in der Wüste⁵⁹. LAWRENCE wertet die asketisch-mystischen Wellen, die von Zeit zu Zeit die Stämme erfassen und sich bei den Seditariern brechen⁶⁰, geradezu als Naturerscheinungen. Die Idee der Abtötung erhält ihre Vollkommenheit angesichts des eigenen Todes. Der Araber kennt keine Todesfurcht. War der Tod sicher, dann dachten die meisten an die Ruhe des sie erwartenden Grabes. Nicht unwillig gingen sie dem Tode entgegen⁶¹. Diese Neigung zur Resignation und Abtötung wirkt sich im Kulte aus. Beduinen haben gewöhnlich keine Moschee, nicht einmal die *Qubba*: sie legen einige Steine im Halbkreis auf den Boden (*Mekkam*) und beten dort⁶². LAWRENCE definiert sie genau mit ihrer „joy

⁵⁵ l. c. 95

⁵⁶ HITTI, l. c. 89. — M. HAYEK führt die islamische Konzeption von der heiligsten Dreifaltigkeit auf das Stellartrio der *Jahaliya* zurück: l. c. 30

⁵⁷ DE GAWRY, l. c. 93. Ähnlich DOUGHTY: „They are naturals — in apprehension every hour of the wolf, and the enemy, and in thought of religion...“ (l. c. 470)

⁵⁸ PAREJA, l. c. 386. 449. — Schöne Beispiele von Pietät finden sich in Schriften und Lebensgeschichten großer Araber. IBN ATHIR schließt seine Chronik mit wahrer Resignation: „Wir sind von Allah und kehren zu ihm zurück; es gibt keine Macht und keine Hülfe außer bei ihm, dem Größten, dem Höchsten...“ BENOIST MECHIN erzählt zwei Episoden aus dem Leben Abdul-Aziz: Als er mit seinem Gefolge sich in der Wüste endgültig verloren glaubte, sagte er: „Allah hat in seiner Weisheit gewollt, daß wir hier sterben. Es liegt nicht an uns, seine Pläne zu erforschen oder gar uns gegen sie zu empören. Was er tut, ist wohlgetan, und wir müssen ihm dafür danken. Wir werden nun das Gebet der Sterbenden beten...“ (l. c. 109). — Es war Abdul-Aziz, der vor dem Sturm auf Ryadh mit seinen Getreuen zusammen gebetet hat, und nachher baten sie einander um Verzeihung für die zugefügten Beleidigungen (l. c. 137).

⁵⁹ *Le passé de l'Afrique du Nord*. Paris 1937, 332

⁶⁰ *Seven Pillars*, 152

⁶¹ *ibid.* 296

⁶² cf. H. BISSUEL: *Les Touaregh de l'Ouest*. Alger 1888, 30. — Als vor wenigen Jahren algerischen Scha'ambis als französischen Soldaten der Eintritt in die Moscheen im Fezzan verboten wurde, tröstete sie ihr Offizier, indem er an ihren

of voluntarily holding back“⁶³. Diese bewußte Einfachheit ist kennzeichnend auch für muslimische Friedhöfe, die in ihrer stillen Bescheidenheit den Fremden ergreifen⁶⁴. DOUGHTY bemerkt wiederholt, daß die Nomaden, die naturgemäß für das kontemplative Leben geschaffen sind, mit gefälligem Staunen seinen Worten lauschten, wenn er von überirdischen Dingen sprach. Er wußte, daß fromme Worte für sie „honeycombs“ waren⁶⁵. Die Beduinen haben keine Halbtöne in ihrem visuellen Register; sie sind ein Volk von Schwarz und Weiß, das die Welt in Konturen sieht, ein dogmatisches Volk, welches den Zweifel verachtet, bloß Wahrheit und Unwahrheit, Glauben und Unglauben kennt, in seinen Gedanken sich am besten in Extremen zurechtfindet und zu Kompromissen unfähig ist⁶⁶.

Dieses Seelenporträt wäre, besonders vom Gesichtspunkt des Missionars aus, unvollständig, wenn wir die erstaunliche Anpassungsfähigkeit und Assimilierungsgabe der Beduinen unerwähnt ließen. HITTİ schreibt, daß die Söhne der Wüste sich fremde Kulturen leicht aneignen⁶⁷, und LAWRENCE war erstaunt, wie sie mit wesensfremden Gedanken bald familiär wurden⁶⁸. Auch die neueste arabische Poesie zeugt hierfür — manchmal auf ganz komische Weise⁶⁹.

Der Beduin-Missionar

Im Sinne des Gesagten wird der missionarische Kontakt mit Beduinen im Zeichen gegenseitiger Adaptation stehen. Es ist eine bekannte Tatsache, daß Araber nicht an Institutionen glauben, sondern an Personen⁷⁰. GAUTIER übertrieb, als er von ihrer Gleichgültigkeit Ideen gegenüber sprach⁷¹. Doch wird die Persönlichkeit des Nomadenmissionars immer eine ausschlaggebende Rolle spielen. Das stille Beispiel! Jede Idee wird a priori nach der sie vertretenden Person gewertet. Deshalb konnte LAWRENCE über DOUGHTY aussagen⁷²: „Er war ein Pionier, als Europäer und als Christ. Keiner von uns besiegte seinen Körper wie er. Er wurde legendär in der Wüste. Man beschrieb ihn als sehr geduldig, großherzig und mitleidsvoll. So errang er das Vertrauen von allen. Er schien bloß auf

Nomadenstolz appellierte und sie aufforderte, sich mit dem *Mekkam* zu begnügen.

⁶³ Einleitung zu DOUGHTY, XXIII

⁶⁴ Ein schönes Beispiel in *Aziyadé* von PIERRE LOTI

⁶⁵ l. c. 339. 403. 443. 445; vol. II 502 etc.

⁶⁶ LAWRENCE: *Seven Pillars*, 36

⁶⁷ Id.: Einleitung zu DOUGHTY, XXIV. — HITTİ, l. c. 16

⁶⁸ *Seven Pillars*, 102

⁶⁹ Die Augen eines Mädchens werden nicht mehr mit jenen der Gazelle verglichen, sondern mit dem Glanz einer Perluxlampe; ähnlich die Kraft eines Mannes mit einem Ford, der 50 PS hat.

⁷⁰ *Seven Pillars*, 24

⁷¹ GAUTIER, l. c. 287

⁷² *Seven Pillars*, 30. — Einleitung zu DOUGHTY, XVIII s.

eines stolz zu sein: auf sein Christentum. Doch durchkreuzte er nie den Glauben anderer. Er besaß Buchwissen, doch war er einfach. Er hatte Vertrauen zu allen und war sehr still. So bahnte er einen Weg für seine Religion. Kein Land hatte mehr Glück mit seinem Botschafter ...“ R. FEDDEN umreißt die Tugenden des Arabienforschers wie folgt⁷³: Fleiß, Aufgeschlossenheit, Urteilskraft, Wahrheitsliebe, Wissen und Würde. Wo er von dem Jesuitenmissionar W. R. PALGRAVE (i. J. 1865) berichtet, gibt er gleich eine Aufzählung jener Eigenschaften, die der Engländer bei den Beduinen und seinen eigenen Landsleuten gemeinsam fand⁷⁴: Liebe und Verehrung für nationale und persönliche Freiheit, Bereitschaft zu großen Reisen, Geduld im Leid, Mut im Kriege, Stärke im Frieden ... Das bedeutet bei weitem nicht, daß alle diese Leute aufgehört hätten, Europäer zu sein. LAWRENCE rechnet es DOUGHTY zum hohen Lobe an, daß dieser nichts von seinem Englischtum aufgab, gleichzeitig aber vollkommen arabisch wurde, und zwar vom tribalen Typ⁷⁵.

Für die allgemeine Behandlung der Beduinen sind die Worte von Kinahan CORNWALLIS maßgebend⁷⁶: Behandelt ihn als Freund und euresgleichen — ihr werdet das Beste aus ihm herausholen; seid ihr hochnäsig oder patronisierend, dann bekommt ihr, was ihr verdient. Auch GLUBB BASCHA spricht von der Wärme, mit der sie Freundschaft erwidern⁷⁷.

Der Missionar muß das Lachen des *Bedú* würdigen können. Ich weiß aus eigener Erfahrung, daß das Lächeln des Arabers über manche Schwierigkeiten hinweghilft, wenn es herzlich erwidert wird. Zu Freya STARK sagte eine Araberin⁷⁸: „Wenn jemand lächelt, ist sie wie wir.“ Andere haben das auch bemerkt. FOUCAULD mußte, wie er in einem Briefe schrieb, immer seine schlechten Zähne zeigen. DOUGHTY spricht von Beduinenfröhlichkeit, von ihrem lächelnden Gespräch, wo nichts angenehmer, menschlicher ist als das Lachen⁷⁹. Auch wird der Missionar Freude haben müssen an der Offenheit des Raumes, an dem Geschmack, den der weite Wind hat, an dem Sonnenschein⁸⁰ und an dem Zelt, dessen Lee-Seite immer offen ist⁸¹. Er wird zumindest so viel rechten Sinn für die Nomaden haben müssen, wie der Prophet selbst, der mit ihm so viel Erfolg und Lob errungen hat⁸².

⁷³ *English Travellers in the Near East*. London 1958, 13

⁷⁴ *ibid.* 25 ss. Er hätte auch den sportlichen Geist des Nomaden anführen können, vgl. DOUGHTY, I. c. 339. 516; HITT, I. c. 13; DE GAWRY, I. c. 80; DUVEYRIER, I. c. 332

⁷⁵ Einleitung zu DOUGHTY, XVIII ss.

⁷⁶ Einleitung zu F. STARK, I. c. IX s.

⁷⁷ I. c. 10

⁷⁸ I. c. 64

⁷⁹ I. c. 217. 332. 445

⁸⁰ LAWRENCE: *Seven Pillars*, 22

⁸¹ G. BELL, I. c. 38

⁸² vgl. H. ST. JOHN B. PHILBY: *The Empty Quarter*. London 1933, 16. Neuerdings hat PHILBY, ein Wahhabit, auf den großen Rückgang des Islam in den

Daß der Beduinmissionar auch äußerlich wie der Araber erscheint, ist selbstverständlich⁸³.

Seßhaftigkeit oder Nomadisieren der Mission?

Die Frage könnte auch so gestellt werden: DOUGHTY oder DE FOUCAULD? Als Menschen und Bahnbrecher haben beide Großes geleistet. DOUGHTY bleibt der Prototyp des nomadisierenden Missionars; FOUCAULD bleibt ein Beispiel für karitative Zugänglichkeit. Als er unter Nichtchristen sein kontemplatives Leben führte, war bei ihm das Wesentliche nicht, was er ausführte, sondern was er war⁸⁴.

Wenn wir die Islammission global betrachten, besteht diese Alternative heute noch. Vor kurzer Zeit starb in Marokko P. PEYRIGUERE, nachdem er mehr als dreißig Jahre lang ununterbrochen mit dem Stamme der Ischkern gelebt hatte. Diese waren selbst seßhaft. Auch musulmanische Marabuts, die in den nordafrikanischen Oasen geistige Zentren für die Beduinen bilden, führen ein seßhaftes Dasein — wie seinerzeit FOUCAULD⁸⁵. Dies ist möglich, weil der Islam keine Sakramente und kein Priestertum kennt. Nun ist zwar das katholisch-christliche Leben ohne Sakramente unvorstellbar, aber gerade das Leben mit den Sakramenten übt auf fromme Muslime eine große Anziehungskraft aus, wie der unlängst in Rom verstorbene Msgr. MULLA aus eigener Lebenserfahrung dargetan hat.

Der Nomadenmissionar wird ebenso im Zelte leben wie die Nomaden selbst, auf die auch sein ganzes übriges Leben abgestimmt sein soll. Daß dies keine Unmöglichkeit ist, darauf habe ich⁸⁶ bereits am Beispiel der Petits Frères bzw. Petites Sœurs hingewiesen. Seitdem ist hierüber schon eine kleine Dokumentation veröffentlicht worden⁸⁷. Die Begründerin der Gesellschaft der „Kleinen Schwestern“ hat schon im Jahre 1939 am Rande einer Oase der Sahara in unmittelbarer Nähe der Nomaden gelebt. Die beiden Kongregationen, die sich möglichst an die durch FOUCAULD niedergelegten Richtlinien halten, dachten von jeher an eine Durchdringung der Wüste — weit über den Rahmen einer bloßen *retraite* hinaus. Die *Khaloua*, wie sie schon verwirklicht wurde, bewahrt die Atmosphäre der Exerzitien, aber die Kleinen Schwestern führen ein in jeder Beziehung

arabischen Volksmassen hingewiesen und ihn aus der mangelnden Adaptationsfähigkeit der muslimischen Religion zu erklären gesucht. Cf. *The Tablet* 1959, 484

⁸³ LAWRENCE sagt einfach: „In der Wüste sind arabische Kleidungsstücke sauberer und dezenter“ (*Seven Pillars*, 129). Leider gibt es noch immer Obere, die daran Anstoß nehmen.

⁸⁴ vgl. L. C. SHEPPARD: „Charles de Foucauld and the Modern Apostolate.“ *The Tablet* 1958, 205. — HAYEK, I. c. 24

⁸⁵ Ein Beispiel dafür ist die ganze Geschichte des Senussimus, cf. E. E. EVANS-PRITCHARD: *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford 1949

⁸⁶ ZMR, 205

⁸⁷ *Informations Cath. Intern.* 1958, 11—30

nomadisches Leben, indem sie z. B. Ziegenherden hüten, eine Zeltgemeinschaft bilden und ihr Leben nach Art der *Targhiya* einrichten. Als geistige Lektüre herrscht das Leben der nomadisierenden Patriarchen vor. Die Gastfreundschaft wird gepflegt, einfach und herzlich, wie bei allen Nomaden seit der Epoche der Bibel. Da das Leben dieser Kongregationen ein eucharistisch-christozentrisches ist, fehlt auch unter dem Zelte die Gegenwart des Heilands nicht.

Aus dieser Erfahrung lassen sich bereits Schlüsse für die Zukunft ziehen: 1) An den Nomadenmissionar werden hohe Ansprüche gestellt: moralisch, geistig, physisch, gesellschaftlich. 2) Er wird in besonderem Maße Mißverständnissen ausgesetzt sein. 3) Die Beduinen können ohne eine arteigene Mission nicht erfaßt werden.

Diese Mission muß angesetzt werden — dies ist mein *Ceterum censeo*⁸⁸ —, wenn wir nicht die Elite des Arabertums verlieren wollen. Es geht um jenes Volk, aus dessen Reihen nach islamischer Tradition die eschatologische Frau erstehen wird; um jenes Volk, das der letzten Versuchung der Wüste erliegen kann⁸⁹.

JAPANS GRÜSSTE GEFAHR — DIE SOKAGAKKAI

von Jakob H. Kamstra

In einem modernen japanischen Roman heißt es: „Die Religion des römischen Zeitalters war das primitive Christentum¹, die große Religion der Kamakura-Periode² war die Jodoshu³; Tenrikyo⁴ war die Religion der Meiji-Periode⁵; die große Religion unserer Zeit jedoch ist die in der Zeit des Imperialismus entstandene Sokagakkai.“ Mit diesem Satz

⁸⁸ vgl. „Ein siebzigjähriges Buch.“ *NZM* 1958, 310

⁸⁹ HAYEK, I. c. 15 s.

¹ Dieser Ausdruck wird in der buddhistischen Literatur vielfach mit der katholischen Kirche gleichgesetzt, und zwar im Gegensatz zum Protestantismus, der oft als eine moderne, akkommodierte Form des Christentums betrachtet wird.

² 1192—1333, die Zeit, wo Japan von Kamakura aus regiert wurde und die größten japanischen Sekten entstanden, wie z. B. die hier erwähnte.

³ *Jodoshu* wurde 1175 von Hōnen (1133—1212) gegründet und lehrt, daß jeder durch das Beten des Namens Amitabhas im Paradies neugeboren werden könne.

⁴ *Tenrikyo* ist die bis jetzt größte, aus dem Shintoismus entstandene Sekte. Sie wurde 1838 von Nakayama Miki gegründet. Vgl. die sehr gute Monographie von H. VAN STRAELEN: *The Religion of Divine Wisdom*. (Folklore Studies) Tokyo 1954.

⁵ 1867—1913, die Regierungsperiode des Kaisers Meiji, der dem japanischen Volk die Wege zur westlichen Kultur bahnte.

behauptet die Sokagakkai-Sekte, sie sei die einzige existenzfähige Religion unseres Zeitalters. Sie versucht dies nicht nur mit vielen schönen Worten immer wieder hervorzuheben, sondern läßt auch Tatsachen sprechen, die ihr in vielem unbestreitbar recht geben. Die Wahlen dieses Jahres haben gezeigt, daß sich unter dem Schutz der Demokratie eine Sekte entwickelt hat, die an Kraft und Vitalität mit den größten Sekten des 12. Jahrhunderts in Japan verglichen werden kann. Unter den sechs einflußreichsten Sekten, die seit dem Krieg hier in Japan entstanden und insgesamt schon über zehn Millionen Anhänger zählen, ist zweifellos die Sokagakkai die gefährlichste und aggressivste. Es besteht ernste Gefahr, daß diese junge Bewegung mit ihrem unerträglichen Radikalismus zur größten Bedrohung für die japanische Demokratie wird und bei weiterem Anwachsen Japan zum Schauplatz heftiger religiöser Auseinandersetzungen macht. In verschiedenen japanischen Zeitschriften wird diese Religion als äußerst totalitär hingestellt. Das heutige Japan steht diesem Totalitarismus ablehnend gegenüber, ja, feindlich. Trotzdem scheint dasselbe Japan nicht imstande zu sein, den gewaltigen Aufmarsch dieser Sekte zum Stehen zu bringen und so einer religiösen Katastrophe vorzubeugen. Es ist deshalb unmöglich, einen richtigen Einblick in die heutige Lage Japans zu bekommen, ohne die gewaltigen Kräfte mit in Betracht zu ziehen, die diese Sekte jetzt ins Feld führt. Dieser Artikel will versuchen, einen summarischen Überblick über Entstehen, Organisation und Lehre dieser Sekte zu geben.

Entstehen und Organisation der Sokagakkai

Grundsätzlich behaupten alle Anhänger der Sokagakkai, daß Nichiren, der berühmte japanische Prediger aus dem 12. Jh., der eigentliche Gründer dieser neuen Sekte sei. Diese Behauptung ist aber weder historisch haltbar, noch der Lehre der Sokagakkai entsprechend. Die allgemeine Ansicht, auch die der meisten Buddhisten, geht dahin, daß nicht Nichiren, sondern Tsunaburo Makiguchi (1871—1943) und Josei Toda (1900—1958) als die eigentlichen Urheber dieser Sekte zu betrachten seien. Der unleugbare Einfluß, den beide bei der Entstehung dieser Sekte gehabt haben, ist der beste Beweis dafür, daß man beide als die eigentlichen Stifter der Sekte betrachten muß.

Die Geschichte der Entstehung und weiteren Entwicklung dieser Sekte ist eine der sensationellsten und interessantesten in der Geschichte der Religionen. Es ist daher zweckmäßig, vor der Behandlung des Lehrsystems dieser Sekte einen Bericht über ihre Entstehung und Entwicklung voraufzuschicken.

Tsunaburo Makiguchi war ohne Zweifel kein Genie, kein exzellenter Student. Hat er sich doch mit knapper Not durch die Schuljahre durchringen müssen. Was andere mit ihrer großen Begabung und Intelligenz erreichen konnten, hat er sich mit Ausdauer und hartem Fleiß

errungen. So kam es, daß er es erst zum Lehrer, dann zum Rektor einer Schule und endlich zum Pädagogen und Philosophen hat bringen können. Er war mehr Gelehrter als Schulmeister, lebte ununterbrochen in seinen Theorien, und „selbst in der Schule konnte er plötzlich sein Notizbuch ziehen, um seine Ideen niederzuschreiben“⁶. So fing er an, seine großen Werke zu verfassen, die die theoretische Grundlage der impulsivsten Sekte des modernen Japans werden sollten: die *Jinseichirigaku* (Anthropologische Geographie) und sein Hauptwerk *Sokakyoikutaiki*, eine pädagogisch orientierte Darstellung seiner Wertlehre. Besonders dem letztgenannten Werk, das acht Bände zählt, von denen vier im Druck erschienen, wurde in den dreißiger Jahren von verschiedenen japanischen Gelehrten⁷ hohe Anerkennung gezollt. Der Religion als solcher aber hat er in diesen Werken noch keinen besonderen Platz zugedacht. Damit hatte Makiguchi, der Philosoph und Erzieher, den Hauptteil seiner Aufgabe erledigt. Er hatte die Grundlagen für etwas Neues geschaffen, wovon er selber noch nicht ahnen konnte, wie es sich entwickeln würde. Er war selber zu theoretisch und zu unpraktisch, um seine Theorien zu verwirklichen. Dafür brauchte er einen anderen, der seine unpraktische Veranlagung wettmachen sollte. Diesen Mithelfer fand er in Josei Toda.

Toda hatte nach dem Obergymnasium ebenso wie Makiguchi den Lehrerberuf erwählt und als Lehrer auf der Insel Hokkaido Makiguchi kennengelernt und sofort Feuer gefangen; sein stärkeres Interesse galt jedoch dem Geschäftsleben. Denn schon nach dreijähriger Tätigkeit als Lehrer und Rektor in Tokyo gab er seinen Beruf auf und wurde Geschäftsführer einer Druckerei, eine Stellung, die seinem praktischen Geist mehr Genugtuung verschaffte als der Schulbetrieb. Sein Leben wurde dadurch in vollkommen andere Bahnen gelenkt; er wurde innerlich ein anderer Mensch, blieb aber den Idealen seiner Lehrerzeit treu ergeben, nämlich der Lehre Makiguchis. Nur diese Lehre und später auch die Religion hat diese beiden extremen Charaktere zusammengehalten. Trotz aller Verschiedenheiten wurde die Freundschaft dieser beiden Menschen sogar immer tiefer und religiöser. So kam es, daß sie mehr und mehr religiöse Probleme in ihre Gespräche einbezogen. Diese Gespräche führten die beiden Freunde nach einiger Zeit dazu, daß sie sich im Daisekitempel beim Berg Fuji, der nachher das größte religiöse Zentrum ihrer neuen Sekte werden sollte, in die Nichirensoshu⁸ aufnehmen ließen. Damals hat Makiguchi den Glauben dieser alten Sekte

⁶ so Tadaatsu Ishikuro, einer der Abgeordneten der Sokagakkai im Unterhaus.

⁷ z. B. Juko Shika und Hisatoshi Tanabe.

⁸ (d. h. ‚die wahre Religion Nichirens‘) = eine kleine, von Nichiko gegründete Sekte, im Gegensatz zur *Nichirenschu* (d. h. ‚die Religion Nichirens‘), die von Nichiren selbst begründet wurde und ihren Haupttempel am Minobaberg hat. Diese letztere wird deswegen von den Anhängern der Sokagakkai die *Minobushu* genannt. Wenn wir hier den Ausdruck ‚Nichirensekte‘ gebrauchen, meinen wir immer diese letztere.

stark persönlich in seine Philosophie hineininterpretiert. Wie er dazu kam, wird später gezeigt werden. Damals, im Jahre 1930, war es auch, daß die beiden Freunde den *Sokakyoikugakkai* (Gemeinschaft der erzieherischen schöpferischen Lehre der Werte) gründeten. Der Theoretiker Makiguchi wurde Präsident und der Organisator Toda — es war nicht anders zu erwarten — Direktor der neuen Gruppe. Die neue Sekte war ins Leben getreten. Ihre Lehre war ausgearbeitet und in ein System gebracht. Sie wartete nur noch auf Anhänger.

Im selben Jahr noch veranstalteten beide gemeinsam einen Sommerkurs im Daisekitempel, der zu Anfang viel Interesse weckte, vor allem bei Lehrern und Professoren. Die Kurse wurden jährlich abgehalten. Ob die Kurse zu theoretisch waren oder Makiguchi zu trocken, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls fanden sie später nicht mehr viel Begeisterung; denn die Zahl der Mitglieder kam während der ersten sieben Jahre nicht über 50 hinaus. Sobald man aber anfang, den Rahmen der Kurse über die Erziehung hinaus auf andere Interessengebiete auszudehnen, stellten sich auch Leute anderer Berufsklassen ein, so daß man 1941 eine Mitgliedschaft von 3000 verzeichnen konnte.

Diese zunehmend günstige Entwicklung wurde durch den Krieg zunichte gemacht. Viele bis jetzt unerwartete Schwierigkeiten stellten sich ein. Die shintoistische Gottheit Amaterasu sollte von jedem als die höchste Macht Japans anerkannt werden. Die neue Gruppe konnte das ihrer Lehre entsprechend nicht billigen und verweigerte diese Anerkennung. Die natürliche Folge war, daß viele verhaftet wurden, unter diesen auch Makiguchi und Toda (1943). Unter dem Druck des Krieges und der Regierung gaben viele ihren Glauben an Makiguchis Lehre auf. Nur wenige blieben bis zum Ende des Krieges ihrer Überzeugung treu. Der Tod Makiguchis (1943) ließ nach dem Kriege Toda allein seine Aufgabe praktisch von neuem beginnen. Toda hatte aber durch den engeren Kontakt mit Makiguchi während der Gefängniszeit die Wertphilosophie innerlich gründlich verarbeitet. So wurde er, der Praktiker und Geschäftsmann, nun auch zum besten Kenner der neuen Lehre. Der Tod seines Gefährten brachte ihm zum Bewußtsein, daß die weitere Existenz der Sökagakkai nur von ihm allein abhängen und er seine ganze Kraft für die Neugestaltung der Sekte einsetzen müsse.

Zu Kriegsende wurde er aus dem Gefängnis entlassen. Er kehrte zwar wieder zu seiner alten Druckerei zurück, was ihn jedoch nicht hinderte, zwischen seinen Bürostunden Vorlesungen über die Sökagakkai zu halten. In dieser Zeit wußte er auch die alte Vorkriegsgruppe wieder um sich zu sammeln. Das ging nicht ohne Schwierigkeiten; denn diese Gruppe hatte geschlossen geschworen, die ganze Lehre Makiguchis umzuändern. Mehr durch Takt und Beredsamkeit als durch autoritative Behandlung konnte er sie wieder zur Treue gegen die alte Lehre bewegen. Nach Bereinigung dieser internen Schwierigkeiten konnte Toda eine neu angelegte Propaganda für die Öffentlichkeit planen. 1946 wurde der erste große Nach-

kriegskongreß veranstaltet. Die Sekte erhob sich allmählich wieder aus den Trümmern des Krieges.

1950 war für die Sōkagakkai vielleicht das Jahr der größten Entscheidung; denn durch den Verlust und Bankrott all seiner Geschäfte fing Toda an, all seine Zeit ausschließlich den Interessen der Sekte zu widmen. Im gleichen Jahr wurde er zum Nachfolger und zweiten Präsidenten ausgerufen. Damit er seine Aufgabe besser erledigen könne, wurde er wieder Student, und zwar an der ökonomischen Fakultät der Chuo-Universität in Tokyo. Dieses Studium machte ihn zu einem völlig anderen Menschen, so daß man hier die letzte und wichtigste Periode nicht nur in seinem Leben, sondern in der Entwicklung und im Ausbau der ganzen Sekte überhaupt sehen muß. Er studierte die neuesten Methoden der Psychologie und Erziehung, die er in seinem Hauptwerk, dem *Shakubukukyōten*⁹, dem *Shakubuku-Kanon*¹⁰, verwertet hat. Dieses Werk wurde zum Katechismus der neuen Sekte.

Wie jedes katholische Kind den Katechismus, so muß jeder Anhänger der Sōkagakkai diesen *Shakubukukyōten* tüchtig studieren. Deswegen müssen wir hier die Hauptmomente dieses Buches erwähnen. Die Einleitung gibt eine Darstellung der Lehre der Werte¹¹ sowie der *Nichiren-shoshu*, womit die Sōkagakkai sich identifiziert; ferner eine Darlegung des *Shakubuku*. Diesen *Shakubuku* zu meistern ist der Hauptzweck des Werkes. *Shakubuku* bedeutet buchstäblich „jemanden brechen, zerschmettern“. Es wurde zum erstenmal gebraucht von Nichiren und besagte, jemanden trotz seiner eigenen inneren Überzeugung zum Glauben in die Sekte bekehren, also eine Art zwangsmäßige Bekehrung anderer, nicht mit physischen, sondern mit moralischen Mitteln. Es ist an dieser Stelle aus Platzmangel nicht möglich, näher auf dieser *Shakubuku* einzugehen. Es würde sich aber lohnen, eigens darüber zu berichten, weil es nicht nur der japanischen Religionsgeschichte, sondern auch dem Leben des einzelnen Japaners ein eigenes Gepräge gegeben hat und schon im Mittelalter große Erfolge erzielte.

Im zweiten Teil seines Buches befaßt sich Toda sodann mit der Anwendung dieses *Shakubuku* auf Einzelfälle. So wird dort z. B. angegeben, wie man Leute behandeln muß, die dem Glauben gegenüber indifferent oder gar feindselig sind¹², die Mitglieder werden wollen¹³, die einem andern oder gar falschen Glauben angehören¹⁴. Es wird dort

⁹ TODA JOSEI: *Shakubukukyōten*. Sōkagakkai-Verlag, Tokyo 1954.

¹⁰ l. c. 186—201. — Eine gute Definition des *Shakubuku* findet man bei YOSHIHEI KOHIRA: *Sōkagakkai*. Shinfusha/Tokyo 1958. Es heißt da: „*Shakubuku* ist, die verirrt und verkehrten Gedanken des Gefährten biegen und zerschmettern; ihn retten aus seinem Aberglauben; nicht aufhören, ihn zu überzeugen, bis er sich bekehrt.“

¹¹ l. c. 69—78

¹² l. c. 127—239

¹³ l. c. 258—295

¹⁴ l. c. 307—352

neben dem Shintoismus¹⁵, der Tenrikyo¹⁶ und den anderen modernen Sekten auch das Christentum¹⁷ genannt. Im Falle Christentum muß man nach dieser Anweisung besonders argumentieren gegen die äußerst „unwissenschaftliche“ Lehre von der Geburt Christi aus einer Magd¹⁸, gegen die Auferstehung Christi¹⁹ und die Eigenschaften Gottes²⁰. Wer einmal eine Indoktrinierung durch *Shakubuku* in sich aufgenommen hat, ist für das Christentum praktisch verloren. Diese ausgearbeitete Methodik wurde 1951 anlässlich der feierlichen *Shakubuku*-Proklamation Toda zur offiziellen Lehre erhoben. Damit seine Lehre aber so effektiv wie möglich sei, hat er noch zwei andere Dinge hinzugefügt.

Erstens lud er auf großen Kongressen, wie z. B. in Otaru, die besten Fachmänner und Gelehrten Japans ein und ließ sie zu seinen Führern über Agitation und über modernste Propaganda- und Überzeugungsmethoden sprechen. Er ließ diese Leute sogar mit Flugzeugen abholen.

Zweitens baute er die ganze Sōkagakkai zu einer mächtigen Armee um, geographisch über ganz Japan auf 34 *Shibu* (Bezirke) aufgeteilt. Jeder Bezirk zählt 32 *Chiku* (Distrikte), jeder Distrikt 10 bis 12 *Han* (Kreise), jeder Kreis hat 10 *Sōin* (Gruppen), jede Gruppe 10 *Shotai* (Haushalte). Der *Shotai* ist die kleinste Zelle, oft nur aus einem oder auch zwei oder drei Mitgliedern bestehend. Die Zahlen, die die Sōkagakkai publiziert, betreffen immer die *Shotai*. Durch Verdoppelung dieser Zahlen wird man also die ungefähre Anzahl der Mitglieder erfahren. Die Häupter der Bezirke, Distrikte und Kreise bekommen alle Tagesgehalt. Diese Organisation hat es der Sekte ermöglicht, jederlei Aktivität der einzelnen Mitglieder bis in die weitentferntesten Ecken des Landes zu steuern und zu beaufsichtigen. Die Wochenzeitung *Seikyoshimbun* bedeutet dabei eine gewaltige Hilfe.

Neben dieser Hauptorganisation hat Toda Sondergruppen organisiert, so einen großen Jugendverband, der alle männlichen und weiblichen Mitglieder bis zum 30sten Lebensjahr erfaßt. Die mehr als 120 000 Jungmänner und die über 70 000 Mädchen hat er nach dem Muster des alten japanischen Militärs in 85 bzw. 77 Bataillone organisiert. Jedes Bataillon hat eine eigene Nummer und Flagge. So ist z. B. das 42. Bataillon der Mädchen in Hokkaido, das 77. der Jungmänner in Fukuoka (Kyushu) usw. Auch diese Bataillone sind wieder aufgeteilt in Bezirke, Distrikte und Kreise. Besonders diesem Jugendverband ist der fast unglaubliche Aufschwung der Sekte zu verdanken. Weiter gibt es noch Frauenverbände und einen 10 000 Mitglieder zählenden Verband für Professoren und

¹⁵ l. c. 333—336

¹⁶ l. c. 307—311

¹⁷ l. c. 336—352

¹⁸ l. c. 336 ss

¹⁹ l. c. 338 s

²⁰ l. c. 343—347

Lehrer. Die Mitglieder dieses Verbandes werden einmal im Jahre examiniert über ihre Kenntnis des *Shakubuku*-Kanons. Je nach dem Erfolg werden die Ämter aufgeteilt. Weiter gibt es einen kulturellen Verband, einen Verband für die Universitätsstudenten und andere mehr. Die Bewegung hat eine sehr aktive Presse, die die oben genannte Wochenzeitung *Seikyoshimbun* in einer Auflage von 400 000, eine Monatsschrift und viele Bücher veröffentlicht.

Mit diesen Organisationen hat Toda den unglaublichen Aufschwung seiner Sekte ermöglicht, und zwar vornehmlich in den Städten, wo die Gruppen und Zellen die Stadtbezirke und Häuserblocks besser bearbeiten können als auf dem Lande. So ist es zu erklären, daß im Tokyo-Yokohamagebiet 26 %, im Kyoto-Osakagebiet 19 % und im Hochofen- und Bergwerkgebiet Nord-Kyushus 10 % ihrer Anhänger wohnen.

Die Neuorganisation und die Proklamation des *Shakubuku* brachte für die Sekte gewaltige Erfolge. Die im Jahre 1951 erst 5000 Mitglieder zählende Bewegung mehrte sich innerhalb eines Jahres um das Vierfache. 1954 zählte sie schon 400 000 Shotai. In diesem Jahre setzte sie auch mit ihrem politischen *Shakubuku* ein. Sie gewann 991 552 Stimmen, so daß drei Kandidaten in das Unterhaus gewählt wurden.

1958 starb Toda, der für die Sekte als die Wiedergeburt Nichirens gilt. Aber seine Sekte starb nicht mit ihm, wie das im Krieg beinahe der Fall gewesen war. Einige Monate nach Todas Hinscheiden, im Januar 1959, hatte sie die Zahl von einer Million Shotai (also etwa 2 000 000 Anhänger?) erreicht. Für das Jahr 1959 hatte sie 300 000 neue Shotai geplant. Schon im Juni 1959 hatte sie an die 240 000 neue Shotai (das ist doppelt soviel als die Anzahl der Katholiken Japans) gewonnen (die katholische Kirche gewann in dieser Periode nur 6000 neue Christen!).

Aber mehr als der religiöse Zuwachs machten 1959 die politischen Erfolge der Bewegung in den Zeitungen der japanischen und ausländischen Presse von sich reden. Um solche politischen Erfolge zu erzielen, geht sie besonders schlau vor. Denn ihr politisches *Shakubuku* folgt einer eigenen Methode.

Ihre Kandidaten geben in den großen Tageszeitungen und ihren gedruckten Programmen nicht bekannt, daß sie zur Sōkagakkai gehören. Darüber sind nur die Gläubigen informiert, und zwar durch ihre Zeitung *Seikyoshimbun*. Diese versuchen dann mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln, den Nicht-Gläubigen ihre Kandidaten als äußerst zuverlässige und ehrliche Leute zu empfehlen. Viele Japaner, denen die ständigen Bestechungen und Betrügereien der meisten Politiker zuwider sind, und auch die Zweifler fangen an, diesen Empfehlungen Glauben zu schenken, und wählen nicht nur den aufgestellten Kandidaten, sondern machen ihrerseits wiederum bei Verwandten und Freunden für diese „äußerst guten, unbestechlichen Menschen“ Propaganda, ohne zu wissen, wie sie damit eine der gefährlichsten Sekten Japans unterstützen. Es ist sehr wohl denkbar, daß sie sogar auf christlichen Universitäten viel

Begeisterung finden können. Mit solchen Methoden war es der Sekte möglich, ohne ihr wahres Antlitz zu zeigen, riesige Erfolge einzuheimen.

Ende April wurden im ganzen Land in den Ortswahlen von ihren 315 Kandidaten nicht nur ein Drittel, wie das durchschnittlich der Fall ist, sondern 85 % gewählt. Im Bezirk Tokyo kamen alle 70 durch, und zwar mit 150 000 Stimmen, was ungefähr der Anzahl der Gläubigen in diesem Bezirk entspricht. Sechs Wochen später, bei den Wahlen für die Abgeordneten des Unterhauses, brachte sie es bei gleicher Wählerzahl im selben Bezirk auf mehr als das Dreifache (470 000). Im ganzen Land erhielt sie 2 500 000 Stimmen, so daß alle ihre Kandidaten gewählt wurden.

Diese explosionsartig anwachsende religiöse und politische Entwicklung verdankt die Sekte nur den psychologisch gut berechneten Methoden Todas und den erzwungenen Bekehrungen von Leuten, die von den *Han* und anderen Verbänden keinen Tag in Ruhe gelassen wurden.

Der große Zuwachs brachte naturgemäß viele Probleme mit sich. Nach dem Willen Todas wurden die Leute nämlich ohne eingehenderen Unterricht in die Sekte aufgenommen. Das geschieht in den Tempeln dreimal im Tag durch eine Art buddhistische Taufe, das Runddrehen eines in Tüchern gewickelten Brettchens auf dem Haupte des Kandidaten und die Worte *Namumyohorengekyo* des Bonzen. Später sollte der Mangel an Kenntnis nach und nach aufgefüllt werden. Die nachträgliche Betreuung der „Getauften“ reichte aber nicht aus. Das hat das Präsidium, das nach dem Tode Todas die Präsidentschaft weiterführte, zu einigen Entscheidungen veranlaßt, die während der kommenden Jahre die weitere Entwicklung der Sekte garantieren sollen. Diese Bestimmungen sind:

1. Todas Dekret, daß außerhalb der Zentrale²¹ keine anderen regionalen Zentralen gebaut werden sollten, wird nullifiziert. Über das ganze Land werden zunächst Nebenzentren gegründet werden mit dem speziellen Auftrag, die nachträgliche Betreuung durch Instruktionen und Versammlungen zu organisieren. Für das Jahr 1959 wurde bestimmt:

- a) Versammlungsgebäude zu errichten in Nagoya, Niigata, Koiwa, Fukuoka, Shizuoka, Sakai, Umeda und Fukushima.

- b) Zehn neue Tempel zu bauen.

2. Das System eines personalen Präsidenten wird aufgehoben. Ein kollektives Präsidium wird von jetzt an mit der Präsidentschaft beauftragt. Die Entscheidungen dieser Gruppe sind nur gültig, wenn sie bei absoluter Einstimmigkeit beschlossen werden. Mit dieser Maßnahme will man verhüten, daß die Sōkagakkai als eine Art Diktatur oder als totalitäre Organisation betrachtet wird.

²¹ In Tokyo Shinanomachi gibt es schon eine große Zentrale, von wo aus alle Mitglieder des Landes betreut werden. Das geistige und symbolische Zentrum bleibt aber der Daisekitempel am Fuji.

Toda hat mit seiner Psychologie und den *Shakubukumethoden* ergänzt und zu Ende geführt, was Makiguchi angefangen hatte. Nicht nur das *Shakubuku*, auch die Lehre hat auf die japanischen Volksmassen eine große Anziehungskraft ausgeübt. Das soll im folgenden gezeigt werden.

Die Doktrin der Sōkagakkai

Eine der Neuheiten der modernen japanischen Sekten ist, daß sie eine eigene Philosophie haben, die bis zu 80 oder 90 Prozent der abendländischen entnommen ist. Diese Philosophie ist bei den meisten nur da, um ihre Lehre in einem modernen „wissenschaftlichen“ Gewand erscheinen zu lassen und nicht als altmodisch angesehen zu werden. Auch die Sōkagakkai hat ihre eigene philosophische Lehre, die, wie oben erwähnt, schon bei ihrem Anfang bestand. Es ist dies nun eine ganz eigenartige Philosophie, weil Makiguchi sie nicht in absoluter Weltfremdheit entworfen hat, vielmehr eine gründliche Kenntnis der japanischen Psychologie mitbringt. Sie ist zum größten Teil der Badenschen Schule der Neokantianer entnommen, doch hat sie auch etwas spezifisch Japanisches an sich.

Die Philosophie Makiguchis²² beruht auf der Hauptthese, daß die höchsten Werte des Menschen nicht das Wahre, Gute und Schöne seien, wie Kant (lies: Badensche Schule) lehrt, sondern der Nutzen und der Schaden, das Schöne und das Häßliche, das Gute und das Schlechte. „Denn“, so sagt er, „Kant hat bei seiner Aufstellung der Werte des Wahren, Guten und Schönen den einfachsten Wert des Nützlichen ignoriert. Wenn es auch irgendeinem Gelehrten in den Sinn kommt, an seinem Studiertisch derlei Sachen zu erdenken, die Wirklichkeit des täglichen Lebens kann er damit noch lange nicht erfassen. Mit dem Wert des Wahren ist es nämlich so: Wenn z. B. die Aussage ‚Da steht ein Pferd‘ auf Wahrheit beruht, dann bleibt diese Tatsache für alle Menschen, wie verschieden sie auch seien, ob hochbegabt oder verrückt, immer dieselbe; sie ändert aber in ihrem Leben nichts. Ein Wert aber ist etwas gänzlich anders Geartetes, denn er hat seine tiefen Wurzeln im Leben des Menschen, er wird nicht nur wie das Wahre entdeckt, sondern muß immer von neuem geschaffen werden“²³.

Mit dieser Motivierung hat Makiguchi den „Wert des Wahren“ der Neokantianer nicht nur mechanisch durch den des Nützlichen der Pragmatiker ersetzt, sondern geradezu eine symbolische Tat gesetzt; denn das Wahre lag ihm, wie noch im dritten Teil dieser Abhandlung gezeigt werden soll, nicht sonderlich am Herzen. Hat er sich doch in der Begründung seiner Nichirenlehre nicht nur auf geschichtlich unhaltbare Be-

²² YOSHIHEI KOHIRA: *Sokagakkai*, 90—93

²³ *ibid.* 91

richte berufen, sondern selbst die offene Lüge in manchen Fällen als etwas Gutes hingestellt.

Diese Werte des Schönen, Nützlichen und Guten zur Vollendung führen, sie in seinem Leben immer wieder neu schaffen, das ist nach Makiguchi das ausgesprochen höchste Ziel des Menschen. „Es gibt aber“, so lehrt die Sökagakkai weiter, „noch Gelehrte, die außer diesen drei Werten den Wert des „Heiligen“ predigen. Religion ist aber für die Erlösung der Menschen bestimmt, die Erlösung des Menschen jedoch ist eine Sache des Nützlichen. Auch die Verdienste gehören zum Wert des Nützlichen, so wie die Strafe zu den Werten des Häßlichen und Schädlichen gehört.“ So bleibt nach dieser Auslegung von allem, was wir heilig oder übernatürlich nennen, so viel wie nichts übrig²⁴.

Was stellen nun diese einzelnen Werte dar? — Das Schöne und Häßliche²⁵ ist der Wert des momentanen, sinnlichen Lebens des Menschen. Mit Augen, Ohren, Nase, Mund und Gefühl alles erfahren und auskosten, was das Leben an Reizendem, Schmackhaftem, guter Musik und köstlichem Duft anbietet, das ist der Wert des Schönen, und das Gegenteil ist der Wert des Häßlichen.

Diese Werte sind also rein individuell.

Das Nützliche und Schädliche²⁶ ist ebenso wie das Schöne etwas Individuelles, im Gegensatz zum Schönen steht dieser Wert jedoch nicht in Beziehung mit etwas Momentanem, mit kurzfristigem Genuß, sondern mit einem langen Leben des einzelnen. Das aber wird nur gepflegt durch viel Besitz und eine gute Gesundheit sowie durch Verhütung von Katastrophen und Krankheiten als die größten Schäden der Menschheit, gegebenenfalls durch Flucht vor ihnen. Makiguchi glaubt damit den eigentlichen Wert des Nützlichen, das früher nur die ökonomische Bedeutung von Gewinn hatte, beträchtlich gehoben zu haben. Viele Kulturtheorien der deutschen Schule und pragmatische Ideen verschiedener englischer Philosophen aus dem 19. Jahrhundert hat er für seine Nützlichkeitstheorie gebraucht. Was ihm selbst jedoch als das Wichtigste erschien, ist, daß er den Materialismus der Japaner in seine „Religion“ nicht nur aufgenommen, sondern ihn sogar zu einem der höchsten Werte im Menschen erhoben hat. Wie sehr hebt sich doch diese Lehre vom Christentum ab, das das menschliche Leiden als eines der besten Mittel zur menschlichen Vervollkommenung betrachtet!

Das Gute und Schlechte²⁷ sind nach Makiguchi rein gesellschaftliche Werte. „Das Schöne und Nützliche sind rein persönlich, das Gute aber hat nur mit der Gesellschaft zu tun. Der Nutzen dieser Gesellschaft

²⁴ ibid. 95

²⁵ ibid. 94 unten

²⁶ YOSHIO TODA: „Die Gedanken der Sökagakkai und ihre Aktivität“ in: *Daihorin* (Monatsschrift über Buddhismus in Japan. Sprache), Sept.-Nr. 1959, S. 60.

ist gleichbedeutend mit dem Guten, ihr Schaden aber bedeutet das Schlechte. Früher war das Gute soviel wie Kraft, Mut, Edelsinn usw. Jetzt aber ist das Gute nur das auf die Gesellschaft bezogene.“ „Das Gute ist die Zuwendung des Schönen und Nützlichen nicht nur an die Familie oder das Land, sondern an die ganze Menschheit. Und wie das Höchstnützliche in einem langen Leben besteht, so wird auch das Beste nur in der vollkommensten Gesellschaft, der Nichirensen, vorgefunden, und“, so fügte Makiguchi hinzu, „in einer höchst intensiven Shakubuku-Aktivität, um den Glauben an diese Sekte auch anderen mitzuteilen“²⁸. Damit haben Makiguchi und Toda ihre Theologie in eine größtenteils dem Westen entnommene Philosophie eingebaut, welche leider keineswegs das Höchste und Beste darstellt, was der Westen zu bieten hatte. Die Pflicht zu Bekehrungsaktionen wurde zu einer der Hauptpflichten der Sekte. Der Satz Makiguchis: „Das Gute kann nur in der Religion Nichirens in unserem Leben Wirklichkeit werden“, ist für die meisten Anhänger der Sōkagakkai-Bewegung das einzige, womit sie sich zufrieden geben, weil die Mehrzahl der Anhänger nichts von ihrer Philosophie versteht. Makiguchi und Toda haben jedenfalls mit dieser Interpretation des Guten ihr System, das ursprünglich nur für die Intelligenz Japans bestimmt war, in die weiten Volksmassen tragen können. Denen ist es leichter, das *Namumyohorengekyō* viele tausend Male herunterzuplappern, als ihre Nützlichkeitstheorien zu erfassen. Für manche, die gar nicht so reich und gesund sind, ist es nicht einmal gut, daß sie diese Doktrinen kennenlernen. Deswegen werden die Mitglieder mit sehr viel Takt und Menschenkenntnis in die verschiedenen Geheimnisse der Lehre eingeführt. So kann man verstehen, daß von den 355 Seiten des *Shakubukukyōten* beinahe 110 Seiten über die sog. Nichirensen, aber nur neun über die Philosophie der Werte handeln. Es ist sehr zu bedauern, daß Makiguchi in unserer abendländischen Philosophie nicht etwas Besseres hat finden können als eben nur diese wenigen hohlen und nichtssagenden Thesen.

(Forts. folgt)

²⁷ Die Darstellung in *Daihorin* ist nicht klar. Wir stützen uns auf YOSHIHEI KOHIRA, l. c. 94 s. und auf *Shakubukukyōten* 69 ss.

²⁸ *Daihorin* 60 s.

AUS DER PRAXIS - FÜR DIE PRAXIS
DIE STELLUNG DER MISSION
ZUR POLYGAMIE IN MINGENDE (NEUGUINEA)

von A. Schäfer SUD †

Wohl überall bei den Eingeborenen Neuguineas ist die Polygamie ein Problem, das nicht einfach mit der Verkündigung des Wortes Gottes gelöst werden kann. Neben der Gnade Gottes an erster Stelle braucht es auch kluges und verständnisvolles Vorgehen von seiten der Missionare, sonst kann an diesem Problem die ganze Bekehrungsarbeit scheitern.

In dieser Abhandlung wird nicht ganz Neuguinea in Betracht gezogen, sondern nur meine Pfarrei unter der vor 25 Jahren entdeckten Chimbu-Bevölkerung im östlichen Hochland Neuguineas. Die Missionsarbeit setzte damals sofort ein, begann also unter Menschen, die bis dahin vom weißen Mann nichts gewußt hatten, denen Eisenwerkzeuge etwas Neues waren, die, von außen ungestört, nach uralter Tradition lebten und auch in der Vielweiberei nicht nur etwas ganz zu Recht Bestehendes, sondern gar etwas Ehren- und Begehrnswertes sahen*.

Über die ehelichen Verhältnisse bei den Chimbu möchte ich folgendes vorausschicken: Praktisch ist jede Frau verheiratet; nur alte Witwen können ohne Mann leben. Der Mann erwirbt das Recht auf seine Frau durch das Bezahlen eines Preises. Jeder, der einer bezahlten Frau zu nahe tritt, gilt als Ehebrecher. Ehescheidung ist eine recht häufig vorkommende Tatsache, die entweder von einer Partei oder auch von beiden ausgehen kann und die gewöhnlich in der Rückgabe des Kaufpreises oder, wenn es sich um Scheidung infolge eines Ehebruches handelt, in einer Zahlung seitens des Ehebrechers ihren rechtskräftigen Ausdruck findet. Daß es infolge von Scheidung zur sukzessiven Polygamie kommt, ist klar. Doch will ich mich hier auf die gleichzeitige Polygamie beschränken, d. h. auf einen Mann mit mehr als einer Frau zur gleichen Zeit.

Eine solche Polygamie war bei den Chimbu gang und gäbe. Nach einer groben Übersicht konnte ich damals sagen: Wenigstens 50 v.H. aller Männer leben tatsächlich mit mehr als einer Frau, wogegen 50 v.H. zur gleichen Zeit nur mit einer Frau leben. Nur ganz wenige, alte und anormale Männer lebten ohne Frau.

Die Frauen kamen gewöhnlich aus der Mingende-Gegend, obwohl die Sippen die Frauen immer aus einer anderen Sippe nehmen mußten. Doch kam eine Anzahl von Frauen auch aus anderen, entfernteren Gegenden;

sie wurden im Tausch erworben oder im Kriege erbeutet. Es bestand ein Frauenüberschuß, bedingt durch die vielen Schlägereien und „Kriege“, in denen an erster Stelle Männer getötet wurden. Wie schon gesagt, bekam der Mann durch die Zahlung des Brautpreises das alleinige Recht auf seine Frau. Bei jeder Erstverheiratung eines Mädchens handelte es sich um einen hohen Preis und um ein großes Fest, das von einem einzelnen Manne nicht veranstaltet werden konnte. Die Sippen des jungen Mannes und des Mädchens taten sich deshalb zusammen. Bei späteren Verheiratungen, etwa einer geschiedenen Frau, genügte ein geringerer Preis, den ein Mann mit Hilfe einiger Verwandten leichter aufbringen konnte.

Gewöhnlich wurde einem jungen Manne zuerst nur ein Mädchen gekauft. Doch ereigneten sich mehrere Fälle, wo für ihn am gleichen Tage zwei Mädchen gekauft wurden. Später kam dann noch die eine oder andere Frau hinzu. In den ersten Jahren meiner Tätigkeit, d. h. bis zu Anfang des Krieges, gab es nur wenige Männer, die vier Frauen hatten; viele besaßen drei, die größere Zahl der Polygamisten zwei. Es kam eben darauf an, wieviel jeder sich leisten konnte; denn eine nicht rechtlich bezahlte Frau blieb nicht bei ihrem Manne. Sie hätte sich als verächtliche Hure gefühlt, und dazu gaben die Frauen sich nicht her. In anderen Gegenden sollen Männer bis zu 15 Frauen besessen haben. Nach dem Kriege wurden nur einige wenige Männer bekannt, die es bis zu einem Dutzend Frauen brachten.

Gründe der Polygamie

a) von seiten des Mannes:

1. Die ungezügelte Leidenschaft des Mannes, der eine Frau allein nicht genügt. Diese Leidenschaftlichkeit wird von den Männern ohne weiteres zugegeben, allerdings nur im geheimen. Doch gibt es Einzelfälle, wo selbst ein starker Mann mit einer Frau auskommt, und zwar in Fällen echter Liebesehre.

2. Die allgemeine Kanakensitte, nach der ein Mann mit seiner schwangeren Frau und nach ihrer Niederkunft für die ganze Dauer der Stillzeit geschlechtlich nicht verkehren darf, also ca. zwei bis drei Jahre. Statt diese unnatürliche Gewohnheit anzugreifen, empfehlen auch manche Europäer den Eingeborenen die Polygamie.

3. Die Tatsache, daß die Frau die Hauptlast der Arbeit zu tragen hat. Je mehr Arbeitskräfte ein Mann zur Verfügung hat, desto mehr Felder können bebaut, desto mehr Schweine gehalten werden. Männer kommen als Arbeitskräfte nicht in Frage, nur Frauen. Sie müssen dann dem Manne — natürlicherweise — auch anderweitig zur Verfügung stehen.

4. Die Sitte, daß der Brautpreis von der Sippe des Mannes gezahlt wird, wodurch die Frau Mitglied dieser Sippe wird. Stirbt ihr Mann, kann sie nicht gehen, wohin sie will. Sie wurde ja von der Sippe

„gekauft“. Sie muß sich also zu einem Verwandten ihres verstorbenen Mannes begeben, den sie sich für gewöhnlich wählen kann, der aber meistens schon eine Frau hat. Der verheiratete Verwandte wird so, wenn er es noch nicht war, mit Rücksicht auf seinen Bruder, und vor allem auf dessen Kinder, Polygamist.

b) von seiten der Frau:

1. Auch hier spielt rücksichtslose Leidenschaftlichkeit die Hauptrolle. Schon als Mädchen wurden die Frauen mit mehreren jungen Männern bekannt, die sie nicht vergaßen, und ebenso umgekehrt. Es konnte nicht ausbleiben, daß Zuneigung zum gleichen Manne bei mehreren Mädchen entstand, und daß dann keine zurückstehen wollte. Resultat: Polygamie.

2. Es kam vor, daß eine Sippe ein bestimmtes Mädchen nicht zahlen konnte oder wollte. Trotz starker Zuneigung zu einem bestimmten Manne wurde es dann an einen anderen als Frau verkauft. Sie mochte eine Zeitlang bleiben, ging aber sicher eines Tages zu ihrem Geliebten, dem inzwischen schon eine andere Frau gekauft worden war und der es vielleicht ganz gut gefiel. Resultat: Polygamie.

3. Frauen haben ihren Mann verlassen oder sind verlassen worden. Sie müssen wieder zu einem Manne, sonst können sie nicht existieren. Männer ohne Frauen sind selten. Bei den vielen Scheidungen kommt deshalb nur eines in Frage: Polygamie.

4. Alleinstehende Frauen können, wie gesagt, unverheiratet nicht existieren. Nicht nur, weil sie einen Mann brauchen für den Hausbau, für das Anlegen der Gärten und Zäune, sondern vor allem, weil eine alleinstehende Frau keine Ruhe bekommt vor begehrlichen Männern. Diese können ungeheuer aufdringlich und beharrlich sein, weswegen Heirat einen wirklichen Schutz bedeutet, und Polygamie besagt bei den Heiden eben auch Heirat.

Wie denkt man über Polygamie?

Für die Männer ist sie eine soziologische Forderung, uralte Sitte und Recht. Unannehmlichkeiten müssen mit in Kauf genommen werden.

Für die Frauen ist sie ein notwendiges Schicksal, in das sie sich fügen müssen, weil selbst ihre nächsten Angehörigen in diesem Punkt keine Rücksicht auf ihre Gefühle nehmen. Es gibt keinen Ausweg, es sei denn die seltene Ausnahme einer echten Liebesheirat. Also fügen sich die Frauen wohl oder übel.

Das junge Mädchen setzt deshalb schon beim Singen des *Kaungo*, wobei die jungen Leute sich kennenlernen, alles daran, die ganze Zuneigung ihres Freundes zu gewinnen und sie, wenn nötig, zu verteidigen. Zu gewinnen: Es ist zu allem bereit, was der Freund fordert. Es verschafft sich Zaubermittel und wendet sie auch an; sie sollen das Herz des begehrten Mannes so beeinflussen, daß es keine andere Frau mag. Zu verteidigen: Andere Mädchen, die mit dem Freund anbändeln wol-

len, werden beschimpft oder gar tötlich angegriffen. Selbst der Freund, der seine Gunst einer anderen Frau zuwendet, wird geschlagen. Mädchen haben für Polygamie kein Verständnis, doch müssen sie sich unter das unentrinnbare Joch der alten Sitte fügen.

Noch weniger Verständnis für die Polygamie haben die verheirateten Frauen. Die erwachte Eifersucht bietet dann ein böses Schauspiel: Eifersucht auf die Neigung des Mannes, Eifersucht auf die Wertsachen, auf die Gärten, auf die Schweine. Eifersucht ist die Ursache vieler Streitigkeiten, bei denen die Frauen sich wund und blutig schlagen. Der Mann hält sich von diesen Streitigkeiten fern, bis es zu schlimm wird oder er selber angegriffen wird. Gewöhnlich ist es die erste Frau, die den Streit hervorruft; vielleicht verläßt sie sogar ihren Mann in ihrer ohnmächtigen Wut. Haben jedoch Mann und Frau sich gut verstanden, kehrt die Frau meistens wieder zurück. Die Frauen werden nebeneinander leben. Jede wird ihre eigene Hütte, ihren eigenen Garten und ihre eigenen Schweine bekommen. Die Hütten werden zumeist ziemlich weit voneinander entfernt angelegt. Die Frauen müssen miteinander auszukommen versuchen, bis bei irgendeiner Gelegenheit das Feuer der Eifersucht wieder aufflackert und sich in Haß und Streit austobt.

Welche Frau war in dieser polygamen Ehe die eigentliche Frau? Galten die anderen Frauen als Nebenfrauen? Man kann sagen, daß an und für sich alle Frauen gleichen Rang besaßen, da sie alle bezahlt waren. Aber eine größere Bedeutung besaß doch jene, die die meisten Kinder hatte, die am besten zu arbeiten verstand oder die die Leidenschaft des Mannes am besten zu befriedigen wußte.

Wenn in manchen Kreisen von der Nützlichkeit der Polygamie unter Primitiven gesprochen wird, dann berücksichtigt man nur die sinnlichen und materiellen Vorteile der Männer, ohne das geringste Verständnis für die Auffassung der Frauen zu zeigen, die unter dem Schicksal der Polygamie schwer leiden.

Die Einstellung der Regierung

Grundsätzlich will die Regierung sich nicht in die sozialen Einrichtungen der Eingeborenen einmischen. Deshalb wird Polygamie, wo sie Landessitte ist, auch vom Gesetz anerkannt und geschützt. Die Ausführung dieses Gesetzes hängt von subalternen Beamten ab, die an Ort und Stelle von großer Bedeutung sein können. Gewöhnlich richten sie sich nach dem Wind, der oben weht. Herrscht oben Freundlichkeit gegenüber der Mission, dann finden die Beamten leicht Mittel und Wege, in diesem Punkte die Missionsarbeit zu unterstützen. Ist oben Feindseligkeit zu finden, dann spürt man das in der Handhabung des Gesetzes bis in den tiefsten Urwald hinein.

Nachdem die Regierung grundsätzlich in dieser Weise Stellung zur Polygamie bezogen hat, darf man gleichwohl die Ausführung des Gesetzes durch die einzelnen Beamten heutzutage als fair bezeichnen. Das war

nicht immer so, vor allem nicht in den Jahren vor dem Kriege und im Kriege selbst, wo man die Mission am liebsten aus dem Hochland verbannt hätte, um es als ein „ethnologisches Paradies“ intakt zu erhalten. Damals verbot ein Beamter den Missionaren direkt, gegen die Polygamie zu sprechen, sogar in der Kirche. Ich selbst wurde damals diesbezüglich zur Verantwortung gezogen. In meiner Erwiderung sagte ich, ich hätte über die Monogamie gesprochen, die auch Kanakensitte sei und als solche ebenfalls anerkannt und erhalten werden müsse, genau so wie die Polygamie. Außerdem seien ebensoviele Männer Monogamisten, wie es Polygamisten gäbe. — Einige Zeit vorher war ein höherer Beamter zum Chimbu gekommen. Tausende von Männern waren eingeladen, zu denen der Beamte dann sprach. Er pries die Polygamie und sagte, die Regierung achte jene Männer als die bedeutendsten, die die meisten Frauen hätten. Solche Reden machten natürlich Propaganda. — In einem Gespräch gab mir ein Beamter als Hauptgrund für die Polygamie an, daß es auf diese Weise größere Familien gäbe, weil in polygamen Ehen mehr Kinder geboren würden als in monogamen. Dagegen protestierte ich und wies auf den Zensus hin, den ich kurz vorher durchgeführt hatte. Danach hatten die Frauen in monogamen Verbindungen auffälligerweise mehr Kinder als die Frauen von Polygamen. Der Beamte holte ebenfalls seinen Zensus hervor und verwies auf einen Mann mit zwölf Kindern von vier Frauen. Er mußte sich belehren lassen, daß von Familienfruchtbarkeit nur dann die Rede sein könne, wenn man die Fruchtbarkeit der Frau betrachte, nicht die des Mannes. In dem von ihm angeführten Falle kämen auf jede Frau drei Kinder. Ich kannte einige monogame Ehen, in denen die Frau je acht Kinder geboren hatte. Daraufhin klappte der Beamte sein Zensusbuch zu.

Die Einstellung der Mission zur Polygamie

Was unsere Pflicht Polygamisten gegenüber ist, ist jedem bekannt. Es kann kein Heide mit mehreren Frauen zur Taufe zugelassen werden, noch ein rückfälliger Katholik zu den Sakramenten. Das Ziel dieser Untersuchung ist mehr pastoraler Art, nämlich wie man mit Klugheit an dieses brennende Problem herankommen könne.

Als wir vor 25 Jahren in dieses Gebiet vorstießen, wußten die Eingeborenen nichts vom weißen Manne, geschweige denn von der Mission. Umgekehrt war es ebenso. Es mußte deshalb Aufgabe der ersten Missionare sein, vor der Verkündigung des Evangeliums die Landessitten zu studieren. Uns wurde bald klar, daß wir zuerst Gott in seiner ganzen Größe predigen mußten, bevor wir darangingen, von Geboten zu sprechen, die in so einschneidender Weise ins Leben der Eingeborenen griffen und ein so altes, vermeintliches Recht verurteilten, wie es das Gebot der Einehe tut. Weiter wurde uns klar, daß wir sehr unklug handeln würden, wollten wir die Werbung für Katechumenat und Taufe mit der Bekämpfung der Polygamie verbinden. Die Strategie war klar: Die Polygamisten

greifen wir nicht an und machen sie uns so nicht zu Feinden. Dafür werden wir von den Getauften aufs energischste die Einehe fordern.

So hatten wir kaum Fälle, wo Heiden der Taufe wegen ihre Frauen aufgeben hätten. Doch andererseits hatten wir unter den Neuchristen verhältnismäßig wenig Fälle von Polygamie. Ging in einer polygamen Ehe eine Frau davon, so daß das übrigbleibende Paar „tauffähig“ wurde, dann konnte in sehr vielen Fällen sofort getauft werden, weil das Verlangen nach der Taufe da war; es war durch das vorhandene Hindernis nur beeinträchtigt gewesen.

Somit mußte das Thema „Polygamie“ zurückstehen, solange wir hauptsächlich vor Heiden predigten. Allerdings sickerten allmählich Gerüchte durch, daß die Missionare gegen die Polygamie seien. Doch glaube ich, daß ich erst nach etwa vierjähriger Predigt vor Heiden, die sonntags ziemlich regelmäßig zum Gottesdienst kamen, öffentlich gegen die Polygamie auftrat, als der Beamte, von dem oben die Rede war, mit seiner Propaganda solch ein Auftreten provoziert hatte. Da hieß es einfach zupacken. Damals predigte ich etwa so: „Es tut mir leid, daß der Beamte so zu euch gesprochen hat. Denn er hat gezeigt, was er von euch denkt. Er selber nämlich hat nur eine Frau. All die anderen verheirateten Beamten haben ebenfalls nur eine Frau. Er hat euch vom großen König von England erzählt, auch er hat nur eine Frau. Warum hat euch der Beamte nicht gesagt: ‚Folgt meinem Beispiele! Folgt dem Beispiel des Königs von England!‘? Warum nicht? Ich schäme mich fast, es offen zu sagen; aber ihr tut mir leid. Deshalb rede ich offen zu euch. Schaut meine Viehweide an! Da seht ihr einen Bullen und viele Kühe. Ihr Männer sollt nicht so sein wie der König von England, sondern wie so ein Bulle, wie das liebe Vieh. Weil der Beamte euch dem Vieh gleichstellt, deshalb sagt er: ‚Nehmt euch viele Frauen!‘ Aber wir Missionare wissen, daß ihr Menschen seid so gut wie wir Weißen. Deshalb verkünden wir euch das Gebot des großen Vaters: Ihr dürft nur eine Frau haben!“ — Die Propagandarede des hohen Beamten ging unter und wurde nicht mehr erwähnt. Seitdem sprach ich oft über die Monogamie.

Da wir keine Aussicht hatten, die in Vielweiberei Lebenden zu gewinnen, mußten wir bei den Neuchristen vorbeugen. Um das zu erreichen, drangen wir auf die Liebeshe anstelle der reinen Kaufehe. Unser immer wieder gepredigtes Motto war: „Zwingt eure Kinder nicht in die Ehe hinein! Und ihr, junge Leute, laßt euch nicht zwingen!“ Die Vorteile der Liebeshe waren auch den Heiden bekannt. So konnten wir die reine Kaufehe stark zurückdrängen.

Dann verboten wir den verheirateten Männern, zum *Kaungo*, dem Singen mit den Mädchen, zu gehen. Die verheirateten Frauen waren unsere Bundesgenossen. Das *Kaungo* war ja eine sehr häufige Ursache dafür, daß ein Mann mehrere Frauen hatte.

Weil die Missionare die Polygamisten nicht feindselig oder verächtlich behandelten, gewannen sie, wenigstens grundsätzlich, auch deren Sym-

pathie und Hilfe. Wie oft habe ich gehört: „Pater, wir haben das früher nicht gewußt, und so haben wir mehrere Frauen genommen. Unsere Söhne sollen davor bewahrt bleiben.“ Diese Einstellung war in vielen Fällen deutlich zu spüren. Natürlich gab es auch Ausnahmen.

Unsere Hauptaufgabe im Kampf gegen die Polygamie mußte sein, die katholischen Ehepaare vor ihr zu bewahren. Auf die Dauer schlug denn auch die allgemeine Stimmung um zugunsten der Forderungen der Kirche. Aber es bedurfte noch starker Hilfskräfte. In dieser Hinsicht war der Einsatz der *Legio Mariae* von unschätzbarem Nutzen. Nur durch ständige Wachsamkeit konnte erreicht werden, daß eventuelle Pläne für eine polygame Verbindung im Keime erstickt wurden. Weitere Hilfe im Kampf gegen die Polygamie wurde die Sitte, daß zur Eheschließung ein Brautpreis gehörte. Welche Bedeutung die christliche Gewissensbildung in diesem Punkte gewann, sei kurz dargetan.

Ohne Brautpreis kann keine Frau verheiratet werden. Die Höhe des Brautpreises bedeutet der Braut ihre Wertschätzung. Die Festlegung des Brautpreises ist jedoch Sippenangelegenheit. Wenn die Hälfte der Sippe sich weigert mitzutun, kann das für den Brautpreis gefährliche Konsequenzen haben, ebenso für die zukünftige Ehefrau. Diese Sachlage berücksichtigten wir bei der Gewissensbildung unserer Neuchristen. Als ihre Zahl noch gering war und meist nur jüngere Leute zu uns gehörten, wäre es gefährlich und pastoral unklug gewesen, zuviel von *scandalum* und *cooperatio* zu reden. Da wäre zuviel von den jungen Christen gefordert worden. Als jedoch die Zahlen wuchsen, als auch Erwachsene, und zwar Verheiratete zur Taufe kamen, da konnten wir auch über *scandalum* und *cooperatio* reden und die praktischen Folgerungen daraus ziehen. Unsere Vikariatsstatuten forderten z. B., daß ein Ärgernis, das durch Mitbezahlen eines Brautpreises gegeben wurde, vor der Beichte wiedergutmachtet würde. Auf diese Weise wurde das geschärfte und gestärkte Gewissen der Katholiken, die nun schon nach Tausenden zählen, ein wirksames Mittel im Kampf gegen die Polygamie.

Nun versuchte man vor einiger Zeit, den Brautpreis offiziell herunterzudrücken. Als angeblicher Grund wurde ins Feld geführt, einige junge Männer seien wegen der hohen Brautpreise nicht in der Lage, eine Frau zu bekommen. Tatsache ist jedoch — und das gaben die Eingeborenen ohne weiteres zu —, daß jeder arbeitsame und begehrenswerte Mann eine Frau haben kann. Wir kämpften deshalb für die Beibehaltung des aus der Tradition natürlich entwickelten, hohen Brautpreises.

Worauf es bei der Pastoration vor allem ankommt, ist, daß die Neuchristen verstehen, die Einehe sei nichts Minderwertiges, sondern das einzig Menschenwürdige, und deshalb das von Gott Geforderte. Wichtig ist ferner, daß die Frauen nicht bloß über ihre wahre Stellung belehrt werden, sondern daß ihnen das Bewußtsein christlicher Frauenwürde und -ehre ins Blut kommt. Die jungen Paare müssen dazu erzogen werden, den Sinn ihrer Ehe nicht im Zusammenarbeiten und gelegent-

lichen Zusammenschlafen zu sehen, sondern im wirklichen Familienleben, in dem einer des anderen Last trägt, in dem gegebenenfalls auch Opfer gebracht werden müssen. Weiter gehört dazu, die Leute klug dahin zu bringen, daß das entsprechende Haus für Eheleute das Familienhaus ist, nicht das Männer- und Frauenhaus; daß der Mann seiner Frau die schwersten Lasten abnehmen muß, vor allem zur Zeit der Schwangerschaft. Gott Dank gibt es schon eine ganze Reihe von Eheleuten, die ihre Familie im christlichen Sinne gebildet haben.

Noch ein Wort über die Heiden, die in Polygamie leben. Es ist unklug, zu sehr darauf zu bestehen, daß sie ihre Frauen entlassen sollen. Es geht gewöhnlich nicht gut. Die jüngere Frau ist in den meisten Fällen gezwungen, sich preiszugeben, weil sie sonst unversorgt ist. — Es gibt Fälle, wo Frauen ihre Männer verlassen haben, um getauft werden zu können. Wir ließen sie jedoch nur dann zur Taufe zu, wenn sie einen anderen Mann gefunden hatten, der sie heiratete. — Es gibt eine Reihe Polygamisten, die für ihr letztes Stündlein vorgesorgt haben, indem sie ihren von der Kirche nicht anerkannten Frauen Weisung gegeben haben, sie dann sofort zu verlassen, damit sie getauft werden können. Der Ausweg mag mehr als fraglich scheinen, doch zeugt er von der Schwere der soziologischen Fragestellung. Zudem: Was soll mit den Frauen, mit den Kindern geschehen? Die Frage ist noch völlig ungeklärt. Darum sollten wir nicht allzusehr drängen bei Menschen, die *bona fide* solche Verhältnisse eingegangen sind.

* Vgl. meine Arbeit: *Die Naturehe bei den Chimbu-Leuten*. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 2) Kaldenkirchen 1957.

KLEINE BEITRÄGE

DAS PROBLEM DER SCHRIFTERFÜLLUNG

von Helga Rusche

Es wird heute oft behauptet, daß die Verknüpfung der Botschaft Jesu bzw. der Apostel mit alttestamentlichem Glaubensgut erschwerend sei. Ist es wirklich noch nötig, den modernen Heiden von den alten jüdischen Festen und Bräuchen zu sprechen? Um so erstaunlicher mag es sein, daß neuestens gerade von erfahrenen Missionstheologen die Forderung erhoben wird, die jungen Missionare intensiver als bisher mit den Geschichten, den Verheißungen und dem Liedgut — also mit dem ganzen Klima des AT — vertraut zu machen¹. Diese Erkenntnis beruht auf gründlichen Studien des NT und der Katechese der frühen Kirche.

¹ So z. B. HOFINGER/KELLNER/BRUNNER: *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*. Innsbruck 1957

Diese hatte es ja bald mit Heiden zu tun, die von Haus aus keinen unmittelbaren Zugang zu den Urkunden des alten Gottesvolkes hatten. Die heiligen Schriften Israels blieben dennoch nicht nur jahrelang die einzige aufgezeichnete Basis der Urkirche, sie wurden auch dann noch beibehalten, als der neutestamentliche Kanon zum Abschluß gekommen war, und zwar keineswegs auszugsweise, sondern als ganzes Corpus. Man hätte sich ja mit der Genesis, mit den prophetischen Verheißungen, mit einigen Psalmen begnügen können. Wußte die Kirche eigentlich, was sie tat, als sie alle alttestamentlichen Bücher übernahm? In der Tat; denn die Kirche stand zu dem unumschränkten Glaubenssatz der „Schrifterfüllung“. Wer sich unterfängt, die Botschaft des Neuen Bundes weiterzutragen, der kann nicht umhin, auch das AT mitzunehmen. Das wird allerdings nur jener erkennen, der etwas tiefer in die Hintergründe frühchristlicher Verkündigung eindringt.

Von den zahlreichen Untersuchungen, die heute im Raum der Exegese über die Verbindungslinien zwischen frühchristlicher Verkündigung und der Botschaft des AT angestellt werden, möchte ich hier auf zwei in den letzten Jahren veröffentlichte Zeitschriftenaufsätze in englischer Sprache aufmerksam machen. Sie mögen als Beispiel dafür aufgeführt werden, daß auch die Kenntnis religiöser Feste und Riten Israels nicht nur dienlich, sondern unbedingt notwendig ist, um bestimmte Abschnitte — keineswegs nur die weniger bekannten — des NT richtig zu verstehen, desgleichen bestimmte kirchliche Praktiken, die sich schon früh herausgebildet haben.

Die Zeit, in der man noch angenommen hatte, das Johannesevangelium verwende vornehmlich Begriffe aus dem hellenistisch-griechischen Raum, um antithetisch die Botschaft Jesu zu verdeutlichen, ist sicherlich abgeschlossen. Nicht nur die Funde von Qumran, das Studium des Evangeliums selber führt die Theologen immer mehr dahin, daß sie die enge Verknüpfung johanneischer Termini mit den Vorstellungen des AT gewahren, sei es in Gegenüberstellung, sei es unter dem Gesichtspunkt der „Erfüllung“. RICHARD MORGAN hat in seinem Aufsatz: „Fullfillment in the Fourth Gospel“² aufgezeigt, daß die großen „Redekapitel“ des Evangeliums aufs engste zusammengesehen werden müssen mit den jüdischen Festen. Die großen Feste Israels sollten das erste Bundesvolk immer wieder an die entscheidenden Stunden ihrer Gottesgeschichte erinnern und zugleich auf die große Befreiung hinweisen, die noch ausstehe. Erinnerung und Hoffnung, wie sie in der christlichen Kirche immer noch in Liturgie und Sakramenten verflochten sind, bildeten die Hauptmotive jüdischer Feste. Was Jesus auf den Festen sagt und tut, muß darum auch mit dem Charakter der betreffenden Feste in Zusammenhang stehen. Jesus geht nach Jerusalem zum Passah, zum Laubhüttenfest, wo Israel sich seines Exodus aus Ägypten und seiner Wüstenzeit erinnerte. In den Redekapiteln 2.6-8 sind die Zitate des Evangelisten aus dem AT deshalb besonders wichtig, weil sie gerade dort stehen, wo Jesus eine entscheidende Aussage über sich als den Messias macht. Die langen Ausführungen über das Manna in Kp 6 erhalten ihren Sinn vom Passahfest her. Zur gleichen Stunde, da die jüdischen Menschen ihre Passahlämmer in den Tempel brachten, damit sie geopfert würden, opfert Jesus sein Leben am Kreuz als das Lamm Gottes. Am Laubhüttenfest (Kp 7.8) ruft Jesus eine dürstende Welt zu sich, damit sie das Wasser des Lebens in ihm finde. Israel gedachte hier seines Gottes, der Wasser vom Felsen in der Wüste geschenkt hatte,

² in *Interpretation* 11, 1957 (Richmond/Va, USA), 155—163

um den Durst seines Volkes zu stillen. Das Anzünden der Kandelaber im Frauenhof am ersten Abend des Festes erinnerte die Feiernden an die Feuersäule bei Nacht, die ihnen in der Wüste Licht gegeben und den Weg gewiesen hatte. Sie hofften, daß Gott einmal den Messias senden werde, der das Licht der Völker ist und alle, die im Dunkeln wandeln, erleuchten kann. In seiner Person stellt Jesus den Einen dar — das ist die Botschaft des vierten Evangeliums —, der all diese Hoffnungen zu erfüllen gekommen ist.

Ob Jesus ein Wunder am Sabbat vollzieht, ob er den Unglauben der Juden entlarvt oder feierlichen Einzug in die Stadt Jerusalem hält, überall fügt Johannes einen Hinweis auf das AT an, und zwar in einer Form, wie sie im hebräischen, nicht im griechischen Text der zitierten alttestamentlichen Abschnitte gebracht wird. Besonders, und weit häufiger als bei den Synoptikern, finden sich solche Hinweise in dem Passionsbericht (z. B. 19, 24. 28. 38. 37). Im Angesicht des Todes Jesu soll der Leser das AT neu begreifen, nämlich, daß Jesu Leben und Sterben „nach der Schrift“ war.

Ein besonderes Anliegen des vierten Evangeliums besteht darin, deutlich zu machen, daß die Erlösung durch den Sohn Gottes der zweite, und damit der erfüllte „Exodus“ ist. Gottes Rettungstat an Israel begann beim Exodus aus Ägypten und wurde fortgesetzt in der Wüstenzeit, nun vollendet sie sich dem wahren Israel durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Jesus proklamiert geradezu ein neues Israel (4, 2). Johannes bevorzugt Zitate aus dem Propheten Isaias, der voll von Heilsbildern des Exodus ist (Licht in der Finsternis: Jo 8, 12; Wasser: 7, 37 ff; eherne Schlange: 3, 14 ff; Manna: 6, 31 ff; die Gegenwart des Zeltes: 1, 14). Jesus stiftet einen neuen Bund, eine neue Auswahl, die so frei ist wie die Wahl Israels zum Bundesvolk: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt!“ (15, 16). Jesus gibt das neue „Gesetz“ (13, 24); er ist größer als Moses (1, 17). Nur er führt in das verheißene Land der neuen Freiheit und des neuen Lebens (10, 9). Alles, was Gott mit Israel vorhatte, erfüllt sich in ihm. Jesus ist *dabar*, das Wort Gottes, nicht nur ein Wort, das über die Lippen der Propheten ging oder in der Tora aufgeschrieben wurde, sondern Wort, das unter uns Fleisch wurde. Dieses Wort geschieht, und darum gibt es erst jetzt den wahren Weinstock und Weinberg Gottes, und erst jetzt das wahre Opferlamm. Von Christus her hebt sich also der Schleier des AT, und das Zeugnis des Alten Bundes wird zum Zeugnis von der Erlösung.

In einem ganz anderen Zusammenhang fordert T. WORDEN³ die Kenntnis des AT. Er untersucht die Entstehung des Bußsakramentes und seine Handhabung in der Kirche. Ausgehend von der überraschenden Feststellung, daß die Väter die uns heute geläufigen neutestamentlichen Abschnitte (Jo 20, 23; Mt 18, 18; 16, 18) zuerst nicht auf die Vergebung der Sünden bei den Getauften, sondern nur auf die bei den Täuflingen bezogen, und daß es auch bei Paulus keine Ausführungen gibt, *wie* ein in Sünde gefallener Getaufter wiederaufzunehmen sei, lenkt WORDEN zunächst die Aufmerksamkeit auf das Problem der Möglichkeit einer Buße bei Abgefallenen überhaupt, das ja noch bis in die Zeit des hl. Augustinus lebhaft diskutiert wurde. Die Frage, wie schwere Sünden nach der Taufe vergeben werden könnten, war für die Kirche lange Zeit unleugbar ein Dilemma. „Für die Christen damals“, die sich noch ganz anders als wir heute in dem Gesamtcorpus der Bibel auskannten, „gab es in dieser Frage nur eine klare Führung, nämlich die Anweisung, die das AT gab“. Durch das ganze AT hindurch

³ The Remission of Sins, in *Scripture* 9, 1957 (Edinburgh) 65—79, 115—127

hören wir, wie Gottes auserwähltes Volk trotz seiner Erwählung immer wieder in Sünde fiel, wie es sich von Gott abwandte und dafür die Konsequenzen zu erleiden hatte. Wir erfahren das Ungeheuerliche, daß Gott dauernd wieder vergab und die Reumütigen erneut in ihre privilegierte Stellung vor ihm einsetzte, unter allen Völkern sein Volk zu sein. „Die Ähnlichkeit zwischen dem sündigen Israeliten und einem sündigen Christen liegt auf der Hand.“ Wenn aber die Israeliten, wenn sie sündigten, wiederangenommen wurden, wie sollte das neue Israel für sich nicht das Gleiche erhoffen? Das AT beschreibt den Weg, wie diese Rekonziliation mit Gott zustande kam, nämlich durch Erkenntnis der Sünde und durch Unterwerfung mittels bestimmter Bußübungen.

Die theologische Bedeutsamkeit der Bußübungen sollte heute mehr aus dem AT ermittelt werden. Allerdings ist es dabei wichtig, sich ein deutliches Bild davon zu verschaffen, was das AT unter „Sünde“ versteht. Die Sünde betrifft, das zeigen die Folgen, die ganze Existenz, und zwar nicht nur des einzelnen, sondern auch der Gesamtgemeinschaft. Hunger und Heuschreckenplage, Wassernot und Krankheit sahen die Israeliten als Resultat ihrer Sünde an. Es lag ihnen fern, die Armut mit den Folgen eines vergangenen Krieges, den Hunger mit Regenmangel, Krankheiten mit Vitaminmangel usw. zu erklären. Sie glaubten nicht anders, als wie Gott sie zu glauben gelehrt hatte, daß alle Elendigkeiten nicht unabhängig von ihrem Sichwegwenden von Gott über sie kamen. In ihren Bußübungen stellten sie dieses Geschlagensein vor Gott dramatisch dar: Sack und Asche, Fasten und Tränen waren ihre „Manifestationen der Sünde“. — Ein weiterer charakteristischer Zug der israelitischen Buße, der ebenfalls Eingang gefunden hat im kirchlichen Rituale, ist die Art des Bußgebetes⁴. Es begann nicht mit Schreien nach Gnade, mit der Bitte um Erbarmen und Mitleid, sondern mit einem Hymnus auf Gottes wunderbare Taten in der Vergangenheit (vgl. bes. Nehem 9). In den auf „Umkehr“ angelegten Predigten der Apostel in der Apg wird das Schema der alten Bußgebete beibehalten. Die Erwählung Abrahams, der Bundesschluß, die Rettung in der Wüste riefen sich die Büßenden als erstes in Erinnerung, nicht, um sich dieser ihrer eigenen Geschichte für würdig zu halten (wie es bei den Pharisäern im NT oft den Anschein hat), sondern um sich zu verdeutlichen, daß Gott nicht nur Macht hat, sie den Feinden zur Strafe für ihre Vergehen auszuliefern, sondern sie zu retten, und sei es nur deshalb, um seinen eigenen Namen vor den Völkern groß zu machen (Js 64, 2). Die „heilsgeschichtlichen Ereignisse sind objektiv Lektionen, und aus diesem Grunde werden sie dramatisch gegenwärtig gemacht. Darum beginnt ihr Gebet mit einem Bekenntnis von der Größe Gottes und setzt sich fort in dem Bekenntnis von der eigenen Elendigkeit und in der Bitte um Zeichen erneuter Zuwendung“ Gottes, der Elend in Freude und Armut in Reichtum und Hunger in Fülle verwandeln wird. Vergebung der Sünden und Herrlichkeit Gottes wurden in Israel als aufs engste miteinander verbunden angesehen. Die Bedeutung dieser Bußübungen ging nicht verloren, sie wurde vielmehr mitübernommen, als die Kirche sie „adoptierte“, als sie den Sündern, die ihr Leben, das Christus ihnen durch die Taufe gegeben, verloren hatten, dieses Leben noch ein zweites Mal anbot, vorausgesetzt, daß sie als Büßende danach begehrten. Worden hält es für einen großen Fehler, die Ausstoßung aus der Kirche und die Rekonziliation als bloße Disziplinarmaßnahme zu werten. Der

⁴ Darauf macht auch G. VON RAD in seiner *Theologie des Alten Testaments I*, München 1957, im Abschnitt: „Israel vor Jahwe“ (368—415) aufmerksam.

öffentliche Bußritus im *Pontificale Romanum* kann Wordens Ansicht belegen. Man braucht bloß die Worte an die Büßer nachzulesen. Die Trennung vom Glauben und die Wiederannahme des Glaubens, beides an sich unsichtbare Vorgänge, werden im Ritus des Bußsakraments manifestiert und dramatisch dargestellt in sichtbaren Zeichen. — Der Aufsatz schließt dann mit einer Untersuchung der Wendung „binden und lösen“ und mit einer Skizze über die Wandlung der Handhabung des Bußsakramentes bis auf unsere Zeit.

Die hier wiedergegebenen Gedankenführungen zweier im englischen Raum maßgeblichen Exegeten haben nachdrücklich deutlich gemacht, daß und wie die Botschaft des NT auf die alttestamentliche Vorstellungswelt zurückgreift und sich nicht scheut, die hier vorgegebenen Elemente hineinzuverweben in ihre endgültigen Aussagen vom alleinigen Heil in Jesus Christus. Es dürfte schwerfallen, eine vom AT unabhängige Botschaft Jesu und der Apostel herauszukristallisieren. Zwar war im Laufe der Geschichte bis in die jüngste Zeit hinein die Abtrennung des AT vom NT ein Wunsch vieler. Nicht nur der Antisemitismus, auch ein gewisser Religions-Idealismus trugen sich mit dem Gedanken, das AT jeweils gegen die im Missionsland vorfindlichen Religionsschriften oder -bücher der Weisen auszutauschen. Den deutschen Lesern mag das Experiment mit Götter- und Heldensagen, mit Zaubersprüchen und Eddalied noch gut in Erinnerung sein. Das AT ist nicht austauschbar weder gegen die Edda, noch gegen asiatische heilige Schriften. Es gehört untrennbar zum NT. Man würde die Botschaft Christi verstümmeln, wenn man die Loslösung beider Bücher vollzöge. Natürlich bleibt bei diesem Befund das missionarische Anliegen einer rechten Angleichung an religiöse Vorstellungen des Missionslandes. Aber dieses Anliegen muß aus der Konfrontierung der ganzen Bibel mit dem Glaubensgut der Völker geschehen und nicht, nachdem man das AT als „volksgebunden an die Juden“ abgewertet und abgehängt hat. Die Kirche hat gewußt, was sie tat, als sie in der frühen Zeit das AT als „Heilige Schrift“ der Christen beibehalten wissen wollte, wenn sie zu den Völkern ging.

VOM MALEN, ZEICHNEN UND LERNEN IN DEN MISSIONEN

von Thomas Ohm

Seit Pestalozzi und Kerschensteiner ist viel über das Malen und Zeichnen im Unterricht gesagt und geschrieben und auch vieles auf diesem Gebiet getan worden. Trotzdem darf man wohl an die Bedeutung des Zeichnens und Malens für den Unterricht, hier den Religionsunterricht, erinnern. Auf jeden Fall dürfte es lohnen, alle jene, die in den Missionen verkünden und lehren, auf diese Dinge hinzuweisen.

In der Internationalen Jugendbibliothek zu München gab es Ende 1959 eine Ausstellung von Malereien, die von gelähmten (Polio) Kindern im Alter von 7—15 Jahren stammten und unter Anleitung von Ferdinand Steidle, dem Kunstpädagogen der erwähnten Bibliothek, im Schwabinger Krankenhaus gemacht worden waren. Was man sah, war erstaunlich. Bekanntlich leiden an spinaler Lähmung erkrankte Kinder schwer unter ihrer Bewegungsbeschränkung und droht bei ihnen aus Mangel an Motorik mit dem Leib die Seele der Lähmung zu verfallen. Aber nun haben Malstunden die kranken Kinder an Leib und

Seele in Bewegung gebracht, belebt und erfrischt. Der Leib ist beweglicher geworden und mit ihm die Seele. Die auf den Bildern dargestellte Bewegung bewegt die Händchen, die Beinchen und die Seele und erreicht sogar entsprechende Tiefenwirkungen.

Aber Zeichnen und Malen hat auch hohe Bedeutung für gesunde Kinder. Beim Malen und Zeichnen und schon beim Kritzeln und Klecksen bewegt das Kind seinen Leib. Das aber hilft, diesen zu entwickeln und zu formen. Bekannt ist die Wirkung bestimmter Bewegungen auf das Gehirn und auf die „Seitigkeit“. Außerdem kommt beim Malen und Zeichnen die Seele und ihr Leben zur Entwicklung und Entfaltung. Zeichnen und Malen hilft dem Kinde, seine schöpferischen Möglichkeiten zu betätigen und zu entwickeln und seinem Ausdrucksbedürfnis zu genügen. Das rein passive Verhalten hört auf und weicht aktiver Mitarbeit, etwa bei der Aneignung und Realisierung der Lehre. Alles wirkt auf die Seele zurück. Ja, es wirkt sogar auf die Tiefenschichten.

Was uns hier besonders angeht, ist die Bedeutung der erwähnten Künste für das Lehren und entsprechend für das Lernen. Beim Zeichnen und Malen und durch das Zeichnen und Malen lernt das Kind. Ja, es wird nicht bloß belehrt, sondern erweckt. Das aber kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wir wollen nicht bloß lehren, sondern erwecken und durch Erweckung erfreuen und beglücken.

Ein letzter Vorteil ist der, daß das Auge an der Religion den ihm zukommenden Anteil bekommt und das äußere und innere Auge in Funktion treten. Die Religion hört auf, eine bloße Religion des Wortes zu sein.

Aus allen diesen Gründen tun unsere Missionare und ihre Mitarbeiter gut, im Religionsunterricht ausgiebig und methodisch vom Zeichnen und Malen Gebrauch zu machen. Schon das Anschauen von wertvollen Bildern ist nützlich — freilich nicht die Bilderschwemme, die es heute auch in den Missionen gibt. Aber am meisten kommt heraus beim Malen und Zeichnen selbst. Allerdings dürfte es kein solches nach Vorlagen sein. Auch müßte es in innigster Verbindung mit dem gesamten Unterricht und schon mit der gesamten Bildung und Formung der Kinder stehen.

BERICHTE

MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTES FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Am 18. 11. fand im Priesterseminar zu Köln die Mitgliederversammlung des Internationalen Institutes für missionswissenschaftliche Forschungen statt. Prof. Ohm als stellvertretender 1. Vorsitzender eröffnete die Sitzung und begrüßte unter den Teilnehmern besonders Frau Frein von Dorth, Prälat Dr. Mund, P. Koppelberg, P. Dr. Bettray, der mit Rücksicht auf die kommende Missionsstudienwoche eigens geladen war, und Herrn Konsul Dr. h. c. Frey. Er gedachte des verstorbenen kommissarischen Vorsitzenden Prälat Johannes Solzbacher, der Jahrzehnte lang mit großer Sachkenntnis, großem Eifer und großer Opferbereitschaft das Amt des Schatzmeisters innegehabt habe und in Notzeiten öfters

als kommissarischer Vorsitzender tätig gewesen sei. Das Protokoll der letzten Mitgliederversammlung vom 5. 8. 1957 in Freiburg wurde verlesen und gutgeheißen. Im Anschluß an den Rechenschaftsbericht durch den kommissarischen Schatzmeister P. Menzel SAC wurde diesem für den guten Bericht und seine Tätigkeit gedankt.

Der wichtigste Punkt der Tagesordnung waren die Neuwahlen. Zum 1. Vorsitzenden und Nachfolger des verstorbenen Herrn Dr. Franz Kiel wurde auf Vorschlag und Empfehlung von Prof. Ohm Herr Konsul Dr. h. c. Georg Frey (München) einstimmig gewählt. Die Wahl des 2. Vorsitzenden traf wiederum auf Prof. P. Dr. Thomas Ohm OSB. In Anlehnung an eine alte Tradition wurde P. Koppelberg CSSp, der Präsident des Päpstl. Werkes der Hl. Kindheit, zum Schatzmeister gewählt. Da P. Dr. Benno Biermann OP mit Rücksicht auf seinen schlechten Gesundheitszustand bat, vom Amt des Schriftführers befreit zu werden, wurde P. Dr. Karl Müller SVD als dessen Nachfolger gewählt.

Im Anschluß an die Wahlen berichtete Prof. Ohm über die Arbeit der wissenschaftlichen Kommission. Er erwähnte die Missionsstudienwoche in Bonn, ging aber nicht näher darauf ein, da ein eingehender und schöner Bericht darüber im Druck erschienen sei. Der Druck der Arbeit von Schütte SVD liege schon länger zurück; auch die Arbeit von van der Marck OP sei erschienen. Das Buch von Juhász stehe unmittelbar vor dem Abschluß. Angeboten bzw. geplant seien Arbeiten von: Stasiewski über die Anfänge der polnischen Mission, Thaddäus Hang über die chinesische Mentalität, Jakob Komba über God and Man bei den Ngoni, Anheuser über Briefmarken, Brunner über das älteste Gebetbuch der Chinamissionare SJ, Odo Haas über den Missionar Paulus, Ohms Gesammelte Aufsätze und die Festschrift anlässlich des Goldenen Jubiläums des Institutes. Das Buch von P. Paul Brunner SJ liegt druckfertig vor; die Versammlung erklärte sich damit einverstanden, daß es vom Institut übernommen und auch finanziert werde, soweit nicht andere Quellen erschlossen werden können.

Über die Vorbereitungen der nächsten Missionsstudienwoche berichtete P. Dr. Bettray SVD. Er hält die Durchführung der Woche in Wien für möglich. Als Thema schlägt er vor: Heimat und Mission, als günstigsten Termin die Pfingstwoche, als Versammlungsraum den Kleinen Festsaal der Universität Wien. Die anschließende Diskussion ergab die Zustimmung zu den Vorschlägen, so daß die nächste Missionsstudienwoche voraussichtlich in der Zeit vom 7. bis 11. 6. 1960 in Wien stattfinden wird über das Thema: Der Missionsgedanke in der heimatlichen Seelsorge, oder in der Formulierung von Prof. Ohm: Die missionarische Dimension der Seelsorge.

In das Jahr 1961 fallen die drei Goldenen Jubiläen des Institutes, der ZMR und des ersten Lehrstuhls für Missionswissenschaft. Die Versammlung begrüßt die feierliche Begehung der Gedenktage. Geplant sind eine Festschrift und eine missionswissenschaftliche Woche in Münster, die voraussichtlich im Anschluß an die Generalversammlung der Päpstl. Missionswerke am 28. 6. 1961 beginnen wird.

Den letzten Verhandlungspunkt bildeten zwei Vorschläge von Prof. Ohm, nämlich Glückwunschschreiben an die neuernannten Kardinäle Marella und Muench und die Aufnahme von Prof. P. Dr. J. Glazik MSC in die Redaktion der ZMR. Beiden Vorschlägen stimmte die Versammlung zu.

Der 1. Vorsitzende Dr. h. c. Frey, der sofort nach seiner Wahl die Leitung übernommen hatte, beschloß die Sitzung.

Dr. Karl Müller

WIR KATHOLIKEN UND UNSER KERALA

In der Zeit vom 21.—27. 9. 1959 trafen sich in Bonn 63 indische Studenten. Die Teilnehmer, Priester, Schwestern und Laien — beheimatet im Staate Kerala in Indien —, kamen aus verschiedenen Teilen Europas, wo sie zum Studium weilten. Frau W. Lübke, die „First Lady“ Westdeutschlands, eröffnete die Studienwoche mit einer englischen Ansprache.

Die Ziele der Studienwoche waren: genauere Analyse der Situation des bis vor kurzem kommunistischen Staates Kerala und Verwirklichung unserer eigenen persönlichen Berufung im Blick auf diese Situation.

Der erste, wenngleich kurze Teil der Woche galt der Besinnung auf die Fundamente unseres Glaubens — das natürliche Verlangen der Menschen nach Gott und einem Erlöser und die persönliche Antwort Gottes in der Person Christi und seines Mystischen Leibes, der Kirche.

Der zweite Teil befaßte sich mit der Analyse der Situation, in welcher wir Teilnehmer einmal Führer und Zeugen Christi sein sollen. Wir besprachen kurz die religiösen Traditionen unserer Mitbürger, von denen 52 % Hindus und 20 % Moslems sind. Ein Referat über „Das soziale Problem und seine christliche Lösung“ führte uns in die sozialen Aspekte unseres Lebens als Christen in Kerala ein. — „Wie und warum erlangten die Kommunisten bei der letzten Wahl die Macht?“, das war der nächste Fragepunkt. Es wurde über die Taktiken der Kommunisten auf der einen Seite und unsere wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten auf der anderen Seite diskutiert.

Nach den Vorträgen, die im allgemeinen kurz waren, diskutierten wir in fünf Gruppen die aufgeworfenen Fragen. Jeden Abend trafen wir uns, um die Folgerungen aus diesen Diskussionen zu ziehen. — Der Tag begann mit Betrachtung und hl. Messe im lateinischen oder malabarischen Ritus und endete mit Rosenkranz und Abendgebet. Indische Mahlzeiten und traditionelle Formen der Unterhaltung erinnerten an Kerala.

Die Studienwoche bekam eine besondere Note durch die Anwesenheit von zwei Kardinälen: S. Em. Jos. Kardinal Frings von Köln und S. Em. Valerian Kardinal Gracias von Bombay. Beide sprachen zu uns mit väterlicher Liebe und apostolischem Eifer.

Neben den vielen Vorschlägen und Resolutionen, die unser Leben hier in Europa und später in Indien bestimmen sollen, werden vor allem der Geist, in dem wir lebten, und die Erkenntnis unserer eigenen Stellung und Verantwortung dauernde Wirkung haben.

Wir verließen Bonn in der Überzeugung, daß all unsere Landsleute — Hindus, Moslems und Kommunisten — die gleiche Berufung haben wie wir: mit Christus verbunden zu sein in der Kirche und im Himmel; daß ihre Rettung nicht die alleinige Aufgabe für Priester und Schwestern ist, sondern die gemeinsame Aufgabe aller. Dazu unseren Beitrag zu leisten als Arzt, Ingenieur, Jurist oder Lehrer, Schwester oder Priester, das war unser Entschluß.

Kerala

J. Vallamattam

DAS NEUE JAPANISCHE RITUALE

von Bernward Willeke

Am 13. April 1958 veröffentlichte der Apostolische Internuntius in Japan, Msgr. Maximilian von Fürstenberg, im Namen der liturgischen Kommission des japanischen Episkopates die schon länger erwartete „*Collectio Rituum ad instar Appendicis Ritualis Romani ad usum Ecclesiae in Japonia*“, deren Bedeutung für dieses Missionsland nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Denn damit ist dort die Kirche in ihrem Bestreben, ihren Gläubigen die Liturgie der Sakramente und verwandter Riten verständlich zu machen und für das Frömmigkeitsleben auszunützen, ein gutes Stück weitergekommen. Das wesentlich Neue dieses Rituals besteht nämlich darin, daß jetzt weithin die japanische Sprache verwendet werden kann, wo bisher die lateinische Form vorgeschrieben war.

Schon 1941 erteilte Papst Pius XII. allgemein die Erlaubnis, das *Rituale Romanum* in die Landessprache zu übersetzen, um durch dessen Gebrauch die *actuosa participatio fidelium* zu erleichtern. So entstanden 1947 eine französische, 1954 eine englische und 1955 eine italienische Übersetzung. Seit 1941 haben auch die Apostolischen Delegaten in den Missionsländern die Fakultät, eine Kommission von Fachleuten in Liturgie und Kulturfragen zusammenzurufen, um dem Charakter des Missionslandes besser angepaßte liturgische Formen auszuarbeiten. Diese dürfen dann in einem Zeitraum von zehn Jahren in der Praxis erprobt werden. In Afrika und Indien ist von dieser Vollmacht bereits in den vergangenen Jahren Gebrauch gemacht worden, und kraft der gleichen Vollmacht wurde das japanische Rituale ausgearbeitet und zunächst für zehn Jahre dem liturgischen Gebrauch übergeben.

Es ist nicht zu verkennen, daß diesem Rituale die deutsche, 1950 von der Ritenkongregation approbierte „*Collectio Rituum ad instar Appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae Dioecesisibus*“ zugrundeliegt. So ist auch der Inhalt im wesentlichen derselbe. Die Anordnung ist insofern anders, als ein eigener Teil „*Benedictionale*“ hinzugefügt ist. Es enthält weiter einen eigenen *Ordo Baptismi Adultorum*, der wegen der zahlreichen Erwachsenentaufen in Missionsländern von besonderer Bedeutung ist, sowie einen Ritus der Aufnahme von Nichtkatholiken in die Kirche. Auch beim Trauungsritus finden wir einige Änderungen. Neben verschiedenen Formen des Brautsegens bietet das japanische Rituale einen Trauungsritus für die Fälle, wo ein Ehepartner nicht katholisch ist. Daß ein solcher in einem Lande wie Japan, wo die Katholikenzahl verhältnismäßig klein und die Notwendigkeit einer Mischehe viel eher gegeben ist, wünschenswert ist, liegt auf der Hand. Was in diesem Rituale als besonders typisch für Japan empfunden werden könnte, ist die „*O-tsuuya*“, die Nachtwache beim Toten vor dem Begräbnis, die allerdings nicht nur in Japan eine alte und beliebte Sitte ist. Die Kirche hat sich diesen schönen und für den Kontakt mit Andersgläubigen so wertvollen Brauch zu eigen gemacht und ihm eine würdige christliche Form gegeben.

Wie bei der Übersetzung der Hl. Schrift und ähnlichen kirchlichen Veröffentlichungen, so mußte auch das Problem der Sprache und des Stils gelöst werden. Man hat hier für die Übersetzung liturgischer Gebete nicht die gewöhnliche Umgangssprache (Koogotain), sondern die traditionelle klassische Sprache (bun-gotai), allerdings etwas vereinfacht, gewählt. Damit läuft man einerseits Gefahr, daß die Gebete vom Gros der jungen Generation nicht genügend verstanden werden. Auf der anderen Seite ist dies eine Sprache von anerkannter Kraft und Würde.

Das neue Rituale wird voraussichtlich ein Markstein in der liturgischen Erneuerung in Japan sein, und den Weg zu weiterer Initiative weisen. Bisher fanden manche Kreise, selbst unter den Missionaren, nicht den Mut, das Problem der religiösen Akkulturation ernstlich anzufassen, obwohl der ausländische Charakter der Kirche in Japan immer noch ein Grund ist, der vielen sonst Gutgesinnten den Zugang zur kirchlichen Gemeinschaft versperrt. Hier hat der Episkopat selber einen großen Schritt vorwärts getan und für ganz Japan einheitlich eine volksnahe Liturgie ermöglicht. Allerdings darf es bei diesem Schritte nicht bleiben, denn es ist auf diesem Gebiete noch viel zu tun. Doch besteht gute Hoffnung, daß in diesem Sinne weitergearbeitet wird. Daß das Rituale am Tage der bischöflichen Konsekration des Vorsitzenden der liturgischen Kommission, Msgr. Laurentius Nagae Satoshi, des ersten Bischofs der Diözese Urawa, veröffentlicht wurde, darf wohl als Geste des Dankes und der Anerkennung angesehen werden.

CHRONIK

1959

2. 4. *Betschuanaland* in Südafrika wird Apostolische Präfektur und irischen Passionisten anvertraut.
Die Apostolische Präfektur *Oturpo* in Nigeria wird Bistum.
9. 4. Die Apostolische Präfektur *Solwezi* in Nordrhodesien wird Bistum.
15. 4. *Kenyatta*, der Führer der Mau Mau in *Kenia*, wird freigelassen.
19. 4. Bei den Stadt- und Gemeindewahlen in *Algerien* erleiden die Extremisten eine Niederlage.
21. 4. Der aus Tibet geflüchtete *Dalai Lama* findet zu Mussoorie in Nordindien eine Zuflucht.
25. 4. In *Nordrhodesien* und *Nyassaland* wird die kirchliche Hierarchie mit zwei Kirchenprovinzen eingerichtet: Erzbistum Lusaka in *Nordrhodesien* mit Abercorn, Fort Jameson, Kasama, Livingstone, Ndola, Solwezi als Suffragan-Bistümern und der Apostolischen Präfektur Fort Rosebery; Erzbistum Blantyre in *Nyassaland* mit Dedza, Lilongwe, Zomba als Suffragan-Bistümern und der Apostolischen Präfektur Nord-Nyassa.
In *Guinea* wird die Apostolische Präfektur *Nzerekore* zum Bistum und das Apostolische Vikariat *Luebo* in *Belgisch-Kongo* mit dem Negerbischof Nkongolo neu errichtet.
27. 4. Liu Shao-ch'i wird statt Mao Tze-tung Staatspräsident in *China*.
14. 5. Berufung der Commissio Antepreparatoria für das Konzil.

17. 5. Bei der Pfingstvesper spricht Papst Johannes XXIII. über die tragische Lage der Kirche in *China* und *Ungarn*.
21. 5. Aus Gebieten von Tananarivo und Diego Suarez auf *Madagaskar* wird das neue Bistum *Ambatondrazaka* errichtet.
30. 5. Bei der Wahl in *Singapore* siegt die Partei der Volksaktion.
31. 5. Die 24. Zwangsbischofsweihe in *China*: Wang Wei-min soll zum Bischof von *Kirin* geweiht sein.
 1. 6. Proklamierung der neuen Verfassung in *Tunis*. Islam ist Staatsreligion bei Wahrung der Religions- und Kultfreiheit.
 2. 6. Lee Kuan Yew, Führer der Partei der Volksaktion, wird erster Ministerpräsident in *Singapore*.
 3. 6. Bei den Neuwahlen in *Japan* bleibt die Konservative Partei des Ministerpräsidenten Kishi Siegerin.
 4. 6. *Simla* in *Indien* wird Bistum, vom Bistum Delhi-Simla abgetrennt, das den Namen *Delhi* behält.
11. 6. Die *Medical Mission Sisters*, die 1925 von Mutter Dr. med. Anna Dengel gegründet wurden, werden durch Decretum laudis zu einer Kongregation Päpstlichen Rechts.
Errichtung des Apostolischen Vikariats der *West-Salomonen*. Es wird Dominikanern unterstellt.
Errichtung des Apostolischen Vikariats *Usumbura* in *Urundi*. Es wird dem einheimischen Weltklerus anvertraut.
12. 6. Generalstreik in *Kerala* (Indien) als Auftakt für den gewaltlosen Feldzug zum Sturz der kommunistischen Regierung.
17. 6. Aus der Wahl in der Republik *Kongo* geht Abbé Fulbert *Youlou* als Sieger hervor.
18. 6. Auf *Neuguinea* werden drei neue Apostolische Vikariate errichtet: *Lae* für die Missionare von Mariannahill, *Goroka* und *Mount Hagen* für die Steyler Missionare.
30. 6. *Goma* in *Belgisch-Kongo* wird Apostolisches Vikariat unter dem einheimischen Weltklerus.
Das Apostolische Vikariat *Hiroshima* in *Japan* wird Suffragan-Bistum von Nagasaki und dem Weltklerus anvertraut.
5. 7. In *Indonesien* proklamiert Präsident Sukarno die Rückkehr zur Verfassung von 1945.
9. 7. Ernennung von Msgr. J. B. Maury zum neuen Apostolischen Delegaten für *Französisch-Afrika* mit Sitz in Dakar.
12. 7. Die 25. Zwangsbischofsweihe in *China*: Wang Jui-huan soll zum Bischof von *Harbin* geweiht sein.
16. 7. Errichtung des Apostolischen Vikariats *Yule Island (Neuguinea)*, das den Herz-Jesu-Missionaren unterstellt wird, und der Apostolischen Präfektur *Daru* unter den Monfortanern.
Errichtung der Kirchenprovinz *Kaduna* in *Nord-Nigerien* mit dem gleichnamigen Erzbistum und den Suffragan-Bistümern Jos und Oturpo und den Apostolischen Präfekturen Yola, Kappa, Sokoto, Maiduguri.
19. 7. Die 26. Zwangsbischofsweihe in *China*: Tu Shih-hua soll zum Bischof von *Hanyang* geweiht sein.
26. 7. In *Usumbura* stirbt Karl Mutara III. Rudahigwa, der König (Mwami) von *Ruanda*.

28. 7. Der Apostolische Delegat Msgr. Dooley muß aus Krankheitsgründen *Nordvietnam* verlassen.
31. 7. Staatspräsident Rasendra Prasad enthebt die kommunistische Regierung von *Kerala* ihres Amtes und führt eine Präsidentialregierung ein.
2. 8. Konferenz von neun afrikanischen Staaten zu Monrovia in *Liberia*.
6. 8. Kommunistischer Aufstand in *Nord-Laos*.
20. 8. Der Bagdad-Pakt wird umbenannt in *Central Treaty Organisation (CENTO)*.
23. 8. *Hawaii* wird 50. Bundesstaat der USA.
25. 8. Chinesische Truppen dringen an der Himalaja-Grenze in *Indien* ein.
13. 9. Lunik III erreicht den Mond.
16. 9. De Gaulle verkündet das Selbstbestimmungsrecht für *Algerien*.
26. 9. Ermordung des Ministerpräsidenten Bandaranaike von *Ceylon*. Dahanayake wird Nachfolger.
11. 10. Papst Johannes XXIII. überreicht 500 Missionaren im Petersdom das Missionskreuz.

Bonn

Jos. Alb. Otto SJ

MITTEILUNGEN

Lehrauftrag für P. Dr. Bernward Willeke OFM

Durch Erlaß des Kultusministeriums für Nordrhein-Westfalen vom 4. November 1959 erhielt P. Dr. Bernward Willeke OFM für das Wintersemester 1959/60 einen besoldeten Lehrauftrag für Missionswissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Er begann Vorlesungen über Missionstheorie und über Missionsgeschichte des Schwarzen Erdteils.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

BOUCHARD, JOANNES SJ: *Le R. P. Paul Le Jeune, S. J. et la fondation des missions des Jésuites en Nouvelle-France, 1632—1642*. Etude des méthodes missionnaires. (Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate missiologica Pont. Univ. Gregoriana) Romae 1958, pp. 57

Dieser Auszug veröffentlicht aus einer umfangreichen missionsmethodischen Studie zwei Kapitel: *Devant les peuples à évangéliser* und *L'étude des langues*. Methodisch interessanter wären sicherlich die Kapitel über die Katechese und über die Sorge für die Getauften gewesen. — Die reich dokumentierten Kapitel, denen die Bibliographie des Gesamtwerkes angefügt ist (47—57), verraten den gründlichen Arbeiter. Ein gültiges Urteil ließe sich erst nach Erscheinen der ganzen Arbeit abgeben. Hoffentlich bleibt es nicht bei diesem Auszug!

Würzburg

P. Josef Glazik MSC

CHELINI, JEAN: *La Ville et l'Église*. Ed. du Cerf/Paris 1958, 364 S. 720 fr.

Auf der ganzen Welt, so sagt man, schössen heute die Städte aus der Erde wie Champignons nach dem Regen. Bei näherer Betrachtung dieser Verstädterung entdecken die Soziologen so viele ähnliche Merkmale, daß man mit Sicherheit von den religiösen Strukturen des modernen städtischen Lebens und von der allgemein sittlichen Psychologie der Städte sprechen kann, ob es sich nun dabei um Chicago, Tokio, Kairo, Rio de Janeiro oder Paris handelt. Die Bedeutung dieser Untersuchung für eine wirksame missionarische und seelsorgerliche Tätigkeit läßt sich nicht bestreiten. (Es ist bedauerlich, daß A. SEUMOIS' *Introduction à la missiologie* die Soziologie nicht als einen wesentlichen Teil der Missionswissenschaft anerkennt.)

CHELINI hat versucht, viele vorhandene Forschungsergebnisse zu einer Synthese zusammenzufassen. Als erstes beschreibt er die religiöse Praxis in den Städten: Überall herrscht relative Mittelmäßigkeit auf Grund wirtschaftlicher und sozialer Erscheinungen und des anonymen, entwurzelten Lebens des „Menschen in der Masse“. Weiter zeichnet er die Umriss der Entwicklung, wie sich die Kirche in die entstehenden Strukturen der Städte eingefügt hat. Ein wenig zu stark idealisiert er die einheitliche seelsorgerliche Arbeit in den mittelalterlichen Städten, jedoch ist seine Kritik am Gemeindeleben seit der industriellen Revolution durchaus gültig: das Zögern der Christen, sowohl der Priester als auch der Laien, sich den soziologischen und psychologischen Veränderungen des städtischen Lebens anzupassen. Anstatt aber auf dem Niveau negativer Kritik stehenzubleiben, macht C. einen Vorschlag, wie die moderne Diözese mit ihren Pfarreien und Dekanaten den missionarischen Notwendigkeiten der Gemeinschaft in den Städten besser begegnen kann, wo es eine deutliche „déparoissilisation“ (Entpfarrlichung) des religiösen Lebens und schnelle, ständige geographische und soziale Veränderungen gibt.

C.'s wertvollste Behandlung gilt dem schwierigen Problem: Wie soll man den Einfluß der religiösen Praxis und des religiösen Glaubens auf die allgemeine Mentalität sozialer Gruppen in den Städten festsetzen und bestimmen? Welches ist das Echo des religiösen Lebens einer Minderheit in dem Leben der ganzen Gemeinschaft?

Die Hauptschwäche des Buches besteht in dem Fehlen genügender Daten aus nicht-europäischen und nicht-amerikanischen Ländern, die zur Unterbauung der Schlußfolgerungen einbezogen werden müßten. Es ist wohl wahr, daß Daten aus anderen Ländern nicht gerade reichhaltig vorhanden sind, aber solche Werke wie *Masses urbaines et Missions* (Löwener Missionsstudienwoche 1956) und PARRINDER's *Religion in an African City* sollten nicht ausgelassen werden. Auch deutsche Schriftsteller wie SWOBODA und GREINACHER fehlen.

Nichtsdestoweniger hat uns C. einen weiteren Beweis gegeben, daß unsere Städte in den Missionsländern einer sofortigen Forschung bedürfen. Unglücklicherweise werden hier Soziologen als Luxusartikel betrachtet und kommen erst Jahre später, um zu versichern, wo und wie die Kirche ihre kirchlichen Strukturen dem städtischen Leben nicht angepaßt hat.

Thomas F. Stransky CSP

CONGAR, YVES M.-J.: *Si vous êtes mes témoins*. Ed. du Cerf / Paris 1958. 128 S. 570 fr.

In diesen drei Vorlesungen, die vor Laien gehalten wurden, ist nichts Neues zu finden; alles ist schon enthalten in CONGAR's *Jalons* und *Œraie et fausse réforme*. Das Buch ist trotzdem wertvoll, weil es in Paragraphen verdichtet, wo-

für der Verf. normalerweise ganze Kapitel braucht. Man sieht hier klar, daß C. darauf besteht, die Kirche nicht nur als eine hierarchische Einrichtung (*congregans homines*) anzusehen, die zusammenruft, lehrt und heiligt, sondern auch als eine versammelte Gemeinde (*congregatio fidelium*), die glaubt, betet und Leben schafft. Die Mission der „Ausbreitung der Kirche“ umfaßt beide Elemente. Das Subjekt des Apostolates ist die konkrete Kirche in einem gegebenen Raum, nicht nur die Bischöfe und Priester, sondern die Gläubigen in organischer Einheit mit ihnen. Das letzte Kapitel, das beste, erklärt, wie die Teilnahme der Laien an der prophetischen Funktion (*l'évangélisation*) der Kirche seelsorgerisch und praktisch möglich ist.

Thomas F. Stransky CSP

00 + CRESI, DOMENICO OFM: *Discussioni e Documenti di Storia Francescana*, Edizioni „Studi Francescani“, Firenze 1959. 183 Seiten.

whd. — 00 — D. CRESI veröffentlichte 1955 das Buch *San Francesco e i suoi Ordini* und zwei Jahre später die Biographie *Mons. Antonio Laghi da Castrocaro* (beide in Florenz). Vorliegende Arbeit, eine Sammlung von 9 Einzelabhandlungen, wurde angeregt durch zahlreiche kritische Bemerkungen zu diesen Büchern. Sie führt strittige Punkte weiter und druckt im Rahmen der Abhandlungen zehn bisher nicht bzw. nicht vollständig veröffentlichte Dokumente ab. Vom missionsgeschichtlichen Standpunkte interessieren die Abschnitte 7 (Le missioni francescane in Cina dopo il 1722) und 8 (Ancora intorno a Mons. Antonio Laghi). Letzterer ist eine Antwort auf die wohl tatsächlich zu scharf geratene Rezension MENSAERTS zu der Laghi-Biographie, ersterer eine kurz gedrängte Übersicht über den historischen Ablauf der chinesischen Franziskanermission seit 1722. Als Überblick ist er neben den ausführlichen Monographien von MARGIOTTI (*Il Cattolicismo nello Shansi dalle origini al 1738*. Rom 1958) und PFLAUM (*Nathanael Burger und die Mission von Shansi und Shensi 1765—1780*. Landshut 1954) auch für den Missionswissenschaftler wertvoll.

St. Augustin

Karl Müller SUD

00 + MOHR, RICHARD: *Richtlinien für eine Missionsmoral* (Steyler Missionsschriftenreihe, hrsg. von P. Dr. A. Freitag, Nr. 2). Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1959. 106 S.

Der Ordinarius für kulturelle Anthropologie an der Kath. Universität Nijmegen hat sich durch zahlreiche Veröffentlichungen und Forschungsreisen als sehr guten Kenner und Fachmann für ethnologisch-anthropologische Fragen ausgewiesen. 1954 erschien aus seiner Feder das Buch: *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie* (Handbuch der Moralthologie, 4. München). Damit berührte er schon ein Grenzgebiet, das er nunmehr neu aufgreift. Das Thema ist außerordentlich aktuell. Die Fragen der Missionstheologie brennen mit denen der -methode. Der einleitende Abschnitt: „Problemstellung“ (7—10) führt mitten in die heutige Lage und verrät schon einen erfreulich klaren und kritischen Standpunkt. Diesen beleuchten etwa folgende Sätze: „Methodisch müßte man von dem Ansatz ausgehen, daß die Mission nicht die ersten Begriffe einer religiös begründeten Moral zu bringen, sondern, daß sie den vorhandenen Bestand einer solchen Moral zu verchristlichen hat. Es geht also nicht um die Übertragung einer europäisch frisierten christlichen Moral in ein außereuropäisches Milieu“ (9). Weiter: „Mit ehrfürchtiger Vorsicht muß das spezifisch

Christliche organisch eingebaut werden in jahrhunderte- und jahrtausendealte moralische Vorstellungen und Gewohnheiten und müssen zugleich dabei die demoralisierenden Einflüsse der europäischen Zivilisation ausgeschaltet werden. Dazu aber ist es unumgänglich notwendig, daß der Missionar nicht, wie bisher meistens, ohne jede Kenntnis von der Kultur, von der Religion und Moral der Menschen, unter denen er arbeiten soll, hinausgeschickt wird, mit der falschen Vorstellung, als ob das nur ‚arme Heidenkinder‘ oder ‚Wilde‘ seien, denen die Mission die ersten Grundbegriffe von Kultur und Gesittung, Religion und Moral erst zu bringen habe. Er muß vielmehr, abgesehen von einer gründlichen Kenntnis der kulturellen und religiösen Situation, auch eine Kenntnis der allgemeinen Moral der nichteuropäischen Völker und speziell der Moral der ethnischen Gruppe haben, unter der er arbeiten soll“ (9f.). Damit ist der Standpunkt des Verfassers sehr deutlich gekennzeichnet und die Richtung aufgewiesen, in der sich seine „*Missionsmoral*“ bewegt.

Der Hauptteil (11—98) wird aufgegliedert in eine allgemeine (11—65) und eine spezielle *Missionsmoral* (66—98). Erstere untersucht, „wie sich die allgemeinen Phänomene, die wir als moralische ansprechen, bei den verschiedenen Menschengruppen manifestieren und differenzieren“ (11). Näherhin ist die Rede von den beiden Grundkategorien (gut-schlecht), den beiden Weltanschauungen (Religion-Philosophie), vom religiösen Gehalt der Moral (13—17), dem Tabu (18—27), von Unreinheit, Schuld, Sünde (27—36), Sanktion (37—46), Sühne (46—58), von den Weißen und ihrer Bedeutung für die Moral (58—61), von der Frage der Vergeltung im Jenseits (62—65). Jede These wird gründlich mit Literatur oder Feststellungen der langjährigen Feldforschung des Vf. belegt und unterbaut. Ein sehr reiches völkerkundliches Material ist dabei verwertet und kritisch besprochen. Ebenso konsequent werden Folgerungen für das Verhalten der Missionare gezogen. Vf. geht es nicht bloß um graue Theorie, sondern sehr bewußt und dringend um eine Änderung der Praxis.

Der zweite Teil (*Spezielle Missionsmoral*, 66—98) behandelt die Geschlechtsmoral und das Töten, die nach Ansicht des Vf. (67) allein für die *Missionsmoral* von allgemeiner Bedeutung sind. Auch diese beiden Abschnitte, von denen der erstere weitaus der umfangreichere ist (66—96; das Töten wird lediglich auf etwas mehr als zwei Seiten behandelt), sind von der ausgezeichneten Kenntnis des ethnologischen Materials getragen. Die offene Art und die nüchterne Einstellung fallen sehr angenehm auf. Wieder wird eine Fülle von Belegen gebraucht und werden sehr beachtliche Anweisungen (z. B. 80—84 über die Beurteilung der Nacktheit) gegeben. Im „Rückblick und Ausblick“ (99—102) wird nochmals der Finger auf die wunden Stellen der bisherigen *Missionsmethoden* gelegt und zu einer verständnisvolleren Würdigung fremden Volkstums aufgerufen.

Sicher wird man an manchen Stellen ein Fragezeichen anbringen. Nicht jeder mag alle Thesen billigen, mancher wird Zweifel an einzelnen Beurteilungen hegen. Unbestritten bleibt das hohe Verdienst des Vf., in ernster geschichtlicher Stunde als Anwalt der „*Primitiven*“ seine Stimme zu erheben. Die Sittlichkeit der Königsherrschaft Gottes wird um so reichere Früchte zeitigen, je stärker sie die natürlichen ethischen Grundlagen eines Stammes kennt und nützt. Das Buch geht ebenso jeden Missionar wie jeden Moralthologen und alle an, die sich um die Zukunft der Frohbotschaft Gedanken machen.

J. Stelzenberger

OHM, THOMAS OSB: *Das Katechumenat in den katholischen Missionen* (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster, 9). Aschendorff/Münster 1959. VIII u. 122 S., 13 Abb. kart. DM 11,80.

Diese neue Arbeit des Münsterschen Missionswissenschaftlers behandelt eine zentrale Frage der Missionsarbeit. Nach einem Überblick über die Geschichte des Katechumenats (K.) in der christlichen Kirche gibt Vf. eine eindringende, auf die in der Mission gesammelten Erfahrungen gegründete Darstellung der Probleme und Aufgaben, die das K. in den Missionen in sich schließt. Da ist zunächst das Problem der Katechumenen: die Beweggründe, aus denen sie kommen; die Gewinnung derer, die nicht aus sich heraus kommen; die Zulassung und Behandlung der Katechumenen. Sodann die Frage der Katecheteten in der Mission: der Missionare und ihrer verschiedenen Helfer, der Brüder, Schwestern, Katechisten, Lehrer, Lehrerinnen und anderer Hilfskräfte und deren Ausrüstung zum Katechetendienst. Besonders eingehend behandelt Vf. die Art der Unterweisung und die praktische Einführung der Katechumenen in das christliche Leben und schließlich den Abschluß des K. sowie die Betreuung der Neugetauften. In diesen Abschnitten gibt Vf. eine Fülle wertvoller Winke und Anregungen über das Ziel, den Gegenstand und die Darbietung des christlichen Glaubensgutes im K. Es geht nicht nur darum, ein Wissen über Gott und die göttlichen Dinge zu vermitteln, sondern die Wirklichkeit Gottes aufleuchten zu lassen und die Katechumenen zur Abwendung von der bisherigen Denkweise, zum Umdenken und zur Metanoia zu bringen, sie zu einem Wandel mit Gott zu führen, in dem sie zur neuen Kreatur werden. Eine ausführliche Darstellung gibt Vf. über die Methode der Katechetik, wie sie sich aus den Anforderungen der Mission ergibt. Die Einführung in das Christentum dürfe für den Taufbewerber nicht gleichsam im luftleeren Raum stehen. Vf. empfiehlt mit großem Nachdruck die Anknüpfung und die Auswertung der Vorstellungen, die die Heiden mitbringen, und ihre Läuterung und Überhöhung durch das christliche Glaubensgut. Einen entscheidenden Nachdruck legt Vf. auf die Einübung des Christentums in Gebet, Liturgie, Feier und in der christlichen Lebenshaltung auf allen Gebieten des Lebens. Vf. bietet in seinem Buch einen solchen Reichtum an Gedanken, Anregungen und an praktischer Hilfe, daß jeder, der sich in dieses Buch vertieft, eine Fundgrube für seine Arbeit finden wird.

Münster

Friedrich Richter

RELIGIONSWISSENSCHAFT

DRIOTON, ÉTIENNE/CONTENAU, GEORGES/DUCHESNE-GUILLEMIN: *Die Religionen des alten Orients*. (Der Christ in der Welt, eine Enzyklopädie, hrsg. von Joh. Hirschmann. XVII. Reihe: Die nichtchristlichen Religionen, 2. Bd.) Pattloch/Aschaffenburg 1958, 184 SS. DM 3,80.

Mit Recht dürfen die Religionen des alten Orients in einer Enzyklopädie: „Der Christ in der Welt“ einen Platz beanspruchen, haben sie doch mehrere tausend Jahre lang den Raum beherrscht, dem das Judentum entstammt und in dem schließlich auch das Christentum seine Wurzeln hat.

Der Christ, der am historischen Verständnis seines Glaubens interessiert ist, wird gerne zu einer Darstellung jener älteren Religionen greifen, die auf Abwegen gingen, aber doch nicht jeglicher Wahrheit bar waren. Auch im alten

Orient fanden die Gläubigen im Vertrauen auf die Gottheit Trost, mag sie Amon, Marduk, Baal oder sonstwie heißen. Doch erhoben sich erlesene Geister schon damals über den krassen Polytheismus der Masse. Für Amenophis IV. ist Aton der einzige Gott, und in Babylonien werden in einem Neubabylonischen Text die Götter als Funktionen Marduks gedeutet. Gefürchtet ist die Sünde, da sie dem Menschen die Strafe der Götter zuzieht. Aber es sind nicht nur kultische Verfehlungen, die die Götter rächen. Die sittlichen Forderungen, die nach dem 125. Kapitel des ägyptischen *Totenbuches* und nach der Serie *Schurpu* in Babylon an den Menschen gestellt werden, stehen der christlichen Moral kaum nach.

Bunt und vielgestaltig wie das Völkergewimmel des alten Orients ist auch das Bild seiner Religion; denn sie ist eine nationale Angelegenheit. Jedes Volk, mag es die Politik maßgebend beeinflussen oder sich als zweitrangig den Großen unterordnen, hat seine eignen Götter, seinen eignen Kult und ist überzeugt, daß allein die eignen Götter sein Geschick bestimmen.

Das vorliegende Werk wendet sich an weitere Kreise und leistet, wie alle Bücher dieser Art, zur Einführung gute Dienste. Wer mehr verlangt, findet im Literaturverzeichnis die notwendigen Hinweise. Behandelt wird Ägypten von DRIOTON, Iran von DUCHESNE-GUILLEMIN und das zwischen beiden liegende Gebiet von CONTENAU, also die Religion der Hethiter, Hurriter, Phönizier, Summerer, Babylonier und Assyrer. Auch Urartu und Elam werden kurz gestreift.

Heilige Bücher besitzen alle diese Religionen, von Iran abgesehen, nicht. Das heilige Buch ist ja für eine Religion nicht so wesentlich, wie DRIOTON (S. 7) anzunehmen scheint. Auch daß „im Laufe der Zeit eine religiöse Formel durch eine andere ersetzt werden konnte“, dürfte kaum ein Beweis dafür sein, daß sie nicht zu ihrer Zeit doch „wesentliche Bedeutung“ gehabt haben kann. Der geographische Begriff Mesopotamien bezeichnet ursprünglich den nördlichen Teil des Zweistromlandes, die heutige Dschezire. Man kann ihn für das ganze Stromgebiet des Euphrat und Tigris verwenden, doch ist es auf jeden Fall irreführend, Akkad nach Nordmesopotamien zu verlegen (S. 63), auf der beigegebenen Karte ist es dann auch richtig lokalisiert. Von einem „neuhethitischen Reich“ im 1. Jahrtausend (S. 67) kann man kaum sprechen, es waren kleine, sich oft befehlende Stadtstaaten. Das Tier, auf dem der Göttersohn Sarruma in Yazilikaya steht, sollte nicht als „Reittier“ bezeichnet werden (S. 71). Zwar ist die Chronologie des ausgehenden 3. und des beginnenden 2. Jahrtausends noch nicht endgültig geklärt, aber statt 22.—21. Jahrhundert für die III. Dynastie von Ur (S. 83) dürfte wohl 21.—20. Jahrhundert genügen. Gudea um 2600 (S. 86) ist wohl ein Druckfehler für 2060).

Das Buch ist aus dem Französischen übersetzt. Daß zur Übersetzung wissenschaftlicher Werke nicht nur sprachliche, sondern auch fachliche Kenntnisse notwendig sind, dürfte außer Frage stehen. Wo diese nicht vorhanden sind, sollte ein Sachverständiger mit der Prüfung des Manuskriptes betraut werden. Einige bedauerliche Fehler hätten sich so vermeiden lassen. Auf S. 48 muß es statt „negative Glaubensbekenntnisse“ „negative Beichte“ heißen. Und was soll der Leser auf S. 88 mit dem Satz anfangen: „Auf diese Weise gibt diese Übersetzung — es gab deren mehrere — den wahren Sinn dieses Epos wieder?“ Für „Übersetzung“ ist „Version“ oder „Fassung“ zu lesen; gemeint ist die Legende von Enli und Ninchursag. Auf S. 161, 163 ist „Testament des Judas“ mißverstanden für „Testament Judas“. Der angebliche Verfasser ist nicht Judas, sondern Jakobs Sohn Juda.

Münster (Westf.)

Friedrich Schmidtkne

00 X KAMEL, HUSSEIN M[UHAMMAD]: *City of wrong, a Friday in Jerusalem*. Translated from the Arabic with an introduction by Kenneth Cragg. Amsterdam, Djambatan, 1959. XXV + 225 S. Preis 13,50 holl. Gulden.

Dies ist das erste Buch eines Moslems über den Karfreitag, an dem „das größte Unrecht der Geschichte“ (67) geschah. Weder analysiert es die Quellen zu diesem Ereignis, noch rekonstruiert es den Vorgang. Es sieht vielmehr in dem Geschehen einen „Sieg des Gewissens über die damals herrschende Ordnung“ (89). Denn Religion ist „eine Sache des Gewissens und göttlicher Fügung“ (108), derart, daß die Menschen sich jeweils neu zu entscheiden haben.

Nicht Jesus Christus wird dargestellt, nicht seine Lehre entwickelt, sondern geschildert, wie die einzelnen sich zu Anklage und Urteil des Karfreitags verhalten, wenn sie ihr Gewissen befragen: der Ankläger, der Nagelschmied, der Mufti, Lazarus, Kaiphas, Maria von Magdala, ein christlicher Soldat, ein krankes Mädchen, die Jünger, der Militärbefehlshaber der Römer, ein römischer Verräter in einem Feldzug, Pilatus. In Gesprächen und Selbstgesprächen werden die Grundfragen menschlichen Verhaltens, immer vom Gewissen her, erörtert: Theismus und Atheismus, Glauben und Wissen, Religion und Recht, Recht und Unrecht, Idee und Wirklichkeit, Denken und Handeln, Gehorsam und Gewissen, Leben und Lehre, Krieg und Frieden, Staat und einzelner.

Damit versucht Vf., Grenzen und Kraft der Religion zu bestimmen. Das menschliche Leben wird bestimmt „durch den vitalen Drang, die Kraft der Vernunft und die Fähigkeit des Gewissens“ (206). Religion „hat es mit dem Gewissen zu tun“ (204) und hat sich zu äußern „in Glaube, Liebe und Maßhalten“ (202).

Eindringlich wird klar, daß weder die religiöse Bekehrung, noch die zugehörige Treue in der Bewährung eine Hurra-Entscheidung ist, sondern in das vielschichtige und vielfältige Erleben des Menschlichen verwoben und verflochten ist; daß also die Entscheidung für einen religiösen Führer und dessen Gesinnung von jedem aus anders gesehen, erlebt und vollzogen wird. In diesem Sinn ist wohl auch der Satz zu verstehen: „Die Zeichen Gottes gehören nur denen zu, die von Natur aus ein Volk des Glaubens sind“ (192).

Das Buch ist als ein erfreuliches und dankenswertes Zeichen dafür zu werten, daß die Bemühungen von Bhamdoun (vgl. ZMR 42, 1958, 221 ff.) für eine islamisch-christliche Zusammenarbeit bis in jene Tiefe hinabreichen, wo die eigentlichen Entscheidungen gefällt werden.

Münster

Antweiler

RIEKER, HANS-ULRICH: *Bettler unter Toten. Als buddhistischer Bettelmönch in Indien*. Rascher-Verlag/Zürich und Stuttgart 1958. 255 S. Kl. 8°. DM 16,50.

Der Vf., in Europa Buddhist geworden, reist nach Indien, wird buddhistischer Mönch, fühlt sich von dem Kleinen, Häßlichen, Ungewohnten, Schmutzigen und Schmerzvollen des indischen Alltagslebens gequält und abgestoßen und läßt sich schließlich in der Himalayastadt Kalimpong von einem Lama belehren: „Sie kamen nach Asien, um ein Wunder zu erleben: das Wunder eines neuen inneren Bildes von Welt und Leben . . . aber sie fanden ein Gesetz. Sie suchten bei den Weisen, bei den Mönchen, bei den Aussätzigen. Bei den Toten sollten Sie suchen . . . Gehen Sie also heim zu den Toten, die sich selbst ihr Grab in der Materie gegraben haben, und versuchen Sie, dort mit den offenen Augen des Herzens, frei von Furcht und Täuschung, den Aufstieg zu erlernen . . . Kennen die Frommen Ihres Landes den Sinn der Taufe, die eine Reinigung zur

Umkehr ist, zur Wendung ins höhere Leben hinein? Solange Ihr euch nicht zur Umkehr . . . entschließt, bleibt Ihr die Toten . . . Gehen Sie also zu den Toten! Vielleicht finden Sie dort den Weg der Umkehr. Sind Sie dann befreit von der Gefahr des falschen Wunders, haben Sie das Unwissen gegen das Wissen vom Aufstieg eingetauscht, dann kommen Sie wieder. Dann wollen wir Sie die Kunst der höheren Geburt lehren. Dann gehören Sie zu uns, den Noch-nicht-Geborenen . . .“ (S. 243—245). Dann kehrt er nach Deutschland zurück.

Bonn

Paul Hacker

VERSCHIEDENES

GUSINDE, MARTIN SVD: *Die völkerkundliche Ausrüstung des Missionars* (Steyler Missionsschriftenreihe, Nr. 1), Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1959. 115 S., kart. DM 6,80. X 80

Die von P. Dr. Anton Freitag SVD herausgegebene „Steyler Missionsschriftenreihe“ war ursprünglich geplant als ein aus verschiedenen Beiträgen zusammengesetztes Handbuch der Missiologie. Die separate Ausgabe der Beiträge in einer Schriftenreihe soll der leichteren Verbreitung der einzelnen Abhandlungen in Kreisen der in Betracht kommenden Spezialisten zugute kommen.

Der Start der Reihe mit der vorliegenden Abhandlung kann als ein glücklicher bezeichnet werden. Nicht nur weil Vf. ein international anerkannter Gelehrter ist, sondern auch weil der Herausgeber damit, entsprechend bewährter SVD-Tradition, zum Ausdruck bringt, welche Bedeutung er gerade einer völkerkundlichen Vorbildung für den Missionar beilegt.

G. stellt nicht nur die Opportunität einer solchen Vorbildung deutlich heraus, sondern betont mit Recht, daß es sich dabei um eine ausgesprochene Verpflichtung handelt, und zwar nicht nur um eine positiv-rechtliche Verpflichtung auf Grund entsprechender Äußerungen höchster kirchlicher Stellen, sondern auch um eine im Amt des Missionars selbst gegebene Verpflichtung.

Diese geht für G. daraus hervor, daß kein Missionar das Recht hat, neben seiner rein religiösen Sendung im Namen des Christentums die gottgewollte Verschiedenheit der menschlichen Kulturen zugunsten einer europäisch-amerikanischen Gleichmacherei zu zerstören. Er hat „sein Volk“ als Missionsauftrag bekommen, so wie es ist und lebt, und hat es als solches zu Christus zu führen und in eine Kirche, die Raum hat für alle Rassen, Sprachen und Kulturen. Die Sachlichkeit und Ehrlichkeit, mit der G. die gemachten Fehler herausstellt und gelegentlich auch anprangert, mit der er einer weitestgehenden Akkommodation im Missionsbetrieb das Wort spricht, kann nicht genug anerkannt werden. Besonders sympathisch wirkt, daß er die positiven Werte in den alten einheimischen Kulturen nicht nur auf künstlerischem und handwerklichem, sondern auch auf religiösem und sittlichem Gebiete betont und es jedem Missionar eindringlich ans Herz legt, diese Werte zu würdigen. Man kann nur wünschen, daß diese Ausführungen aus so berufener Feder auf guten Boden fallen und Frucht bringen.

Den zentralen Teil des Buches bildet eine knapp zusammengefaßte, ganz auf die Praxis ausgerichtete Einführung in die allgemeine und namentlich die

kulturelle Anthropologie, soweit sie für den Missionar Bedeutung hat. Diese Ausführungen unterliegen natürlich dem Urteil der in Betracht kommenden Fachkreise. Viele Fachleute werden in Einzelfragen mit G. nicht übereinstimmen, so etwa in der Beurteilung des Totemismus oder in der Theorie des „Mutterrechts“ und seiner Entstehung oder in der grundsätzlich unkritischen Übernahme der Kulturkreise von WILHELM SCHMIDT: Dinge, die in dieser Form auch nicht mehr von allen Vertretern der kulturhistorischen Schule gehalten werden. Gelegentlich stellt man eine gewisse Unsicherheit des Vf. in der soziologischen Terminologie fest. Durch die einseitige Festlegung auf WILHELM SCHMIDT könnte bei Nicht-Fachleuten der Eindruck entstehen, als ob diese Dinge frei von einer stark diskutierten Problematik seien. Auch wird die Dynamik der Kulturen zu wenig deutlich, deren Kenntnis doch gerade für den Missionar im heutigen Tempo des Kulturwandels von besonderer Bedeutung ist.

Im großen und ganzen möchte man wünschen, daß der ethnologischen Theorie und der positiv-wissenschaftlichen Einführung darin noch ein Teil des Raumes gewidmet wäre, der für die zwar wertvollen, aber doch etwas zu sehr in die Breite gezogenen praktischen Ratschläge zur Missionsarbeit gebraucht ist.

Nijmegen

R. J. Mohr

JEDIN, HUBERT: *Kleine Konziliengeschichte*. Die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte (Herder-Bücherei, 51), Freiburg/Br. 1959. 142 S.

Man wird dieses bescheiden auftretende Buch des namhaften Bonner Kirchenhistorikers nicht aus der Hand legen, ohne in seinem Wissen über die Kirche in ihrer historischen Gestalt und ihrem „verborgenen“ Wesen reicher geworden zu sein. Speziell die knappe Darstellung des Tridentinums und Vaticanums vermag vor Illusionen und Wunschträumen zu warnen. In unseren Tagen sind die Fragen, was ein Konzil ist und kann, wieder bedrängend. Manche mutige Sätze JEDINS verdienen aufmerksam gehört zu werden. „Eine Versammlung von Jasagern wäre kein Konzil, sondern dessen Karikatur“ (129). Der nüchterne Historiker kann kein Prophet werden; dennoch vermag er aus dem Gewesenen und aus der Kenntnis der Gegenwart zu vermuten, daß es im kommenden 2. Vaticanum um die Kirche gehen wird. Das aber gebietet heute mehr als früher, auch über die Mission zu sprechen, deren Probleme „im strengsten Sinn des Wortes unsere Probleme geworden“ sind, „Existenzfragen der Kirche und des Christentums überhaupt“ (130).

Freiburg/Br..

Heinz Robert Schlette

RÜDENBERG, WERNER: *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch*. 3. erw., völlig neu bearbeitete Aufl. von Hans O. H. Stange. Cram, de Gruyter & Co., Hamburg 1959, 3. Lieferung.

Wenn man die vielen zusammengesetzten chines. Ausdrücke, die unter jedem einzelnen Schriftzeichen angeführt sind, nacheinander prüft, muß man sich über den reichen Wortschatz wundern, der zum großen Teil aus alten Klassikern, größtenteils aus populären Schriften, etwa früheren Romanen, entnommen ist, aber auch moderne Ausdrücke, allerdings in geringerem Maße, enthält. Das Wörterbuch erweist sicher jedem deutschsprechenden Europäer, der sich dem Studium der chines. Sprachen widmen möchte, einen großen Dienst.

Königstein/Ts.

Thaddäus Hang

MOSIEK, ULRICH: *Die probati auctores in den Ehenichtigkeitsprozessen der S. R. Rota seit Inkrafttreten des Codex Juris Canonici* (Freiburger Theologische Studien, 74). Freiburg/Br. 1959, Gr.-Oktav, XVI + 192 S., kart. DM 13,—.

In der Einleitung behandelt Vf. den Fachausdruck *probati auctores* im kanonischen und römischen Recht und dessen verschiedene Bewertung in beiden Rechten; sodann unterscheidet er zwischen *probati auctores* im engeren und weiteren Sinne. Ein erster Teil enthält die kostbaren Bio- und Bibliographien der *probati auctores* nach den neuesten Forschungen. — Vf. teilt die *auctores* in vier Perioden und erwähnt in einem Anhang *probati auctores* im weiteren Sinne. Ein zweiter Teil betrachtet die *probati auctores* in ihrer Bedeutung für die Ehenichtigkeitsprozesse der S. R. Rota und behandelt 13 Hindernisse im engen und weiteren Sinne.

Der kleine Raum, der dem Rezensenten gewährt wurde, gestattet nicht, auf den hohen Wert des vortrefflichen Buches näher einzugehen. Zu wiederholten Malen ist die Rede von der Unterscheidung, die die S. R. R. zwischen *jus* und *usus juris* macht. GRAZIOLI weist in seiner Sentenz vom 11. 5. 1944 (*Decisiones S. R. Rotae*, vol. 36, p. 329 s.) darauf hin, daß die Kanonisten des Mittelalters diese Unterscheidung nicht kannten; erst SANCHEZ brachte sie für das Eherecht auf. Nun ist interessant, welche Wandlung in dieser Hinsicht die S. R. R. durchgemacht hat. Rezensent hat sich als Ponens in einem Urteil des Gerichts des Stadtvikariates Rom vom 9. 2. 1949 gegen die herkömmliche Unterscheidung zwischen *jus* und *usus iuris* im Eherecht gewandt. Die S. R. R. unter STAFFA als Ponens verwarf das günstige Urteil am 23. 2. 1951. Im Anschluß daran entbrannte eine heftige Kontroverse zwischen STAFFA und OESTERLE. Die Sentenz STAFFAs wurde vom folgenden Turnus am 26. 1. 1953 kassiert. Auf diese Kontroverse hin hat EICHMANN-MÖRSBACH in der 7. Aufl. seines *Kirchenrechts*, Bd. 2, S. 222 f., seine bisherige Ansicht geändert und für das Eherecht die Unterscheidung zwischen Verpflichtungs- und Erfüllungswillen verworfen. STAFFA selbst vertritt in einer Sentenz vom 18. 7. 1958 die Ansicht des Rezensenten. Man vgl. ferner PERICLES FELICI, Uditore S. R. R., über die *jurisprudencia rotalis recentior* in seinem Artikel: „De investigatione psychologica in causis ecclesiasticis definiendis“ (*Apollinaris* 1959, nr. 7, p. 202—216). — Die ausgezeichnete Arbeit MOSIEKS kann den Kanonisten „in Theorie und Praxis“ nicht genug empfohlen werden.

Rom

P. G. Oesterle OSB

VOGEL, FRANZ JOSEF: *Rom und die Ostkirchen* (Bibliothek Ekklesia, 12). Paul Pott Verlag/Aschaffenburg 1959. XII + 119 S.

Der Titel des Buches ließe vermuten, es handle sich hier um das Verhältnis zwischen Rom und den schismatischen Ostkirchen. In Wirklichkeit befaßt Vf. sich mit den unierten Kirchengemeinschaften der *Una Catholica*. Er geht von dem angekündigten ökumenischen Konzil aus und meint, es würde „für die Ecclesia Orientalis, d. h. für die orthodoxen, von Rom getrennten Kirchen des Ostens, sowie für die unierten“ von hervorragender Bedeutung sein (XI). Dann beschränkt Vf. sich jedoch ganz auf den Bereich der unierten ostkirchlichen Gemeinschaften und untersucht ihre geschichtlichen Bezüge (Kap. 2) und ihre rechtliche Stellung innerhalb der *Catholica* (Kap. 3), besonders die wichtigsten Sonderrechte (Kap. 4). Schließlich werden die verschiedenen Stufen zur Kodifizierung des orientalischen Rechts aufgewiesen (Kap. 5). Am Schluß springt Vf.

gänzlich unvermittelt auf die schismatischen Gruppen zurück und betont so stark die *Unio*, daß der Eindruck aufkommt, es sei mit der Einheit der unierten Kirchen doch nicht ganz gut bestellt.

Das Buch will eine rechtsvergleichende Studie sein (XII). Was das angeht, sei ein Urteil den Fachleuten überlassen. Uns interessiert hier mehr die dogmatische Entwicklung, die Vf. im ersten Kapitel herausstellt. Da scheint denn doch manches schief gesehen. Woran das liegt und worin seine Aussagen verkehrt sind, ist schwer zu sagen. Der Ton ist falsch. Vielleicht erklärt sich das aus der Literatur, die Vf. benutzt hat und auf die er sich immer wieder, und mehr als notwendig beruft. Jedenfalls finden sich durchweg da, wo solch ein falscher Ton erklingt, Hinweise auf nichtkatholische Autoren (hauptsächlich auf HEILER, Metropolit SERAPHIM, SPULER, BENZ). Überhaupt beweisen die *Anmerkungen* des Buches nichts; sie verweisen lediglich auf Autoren, deren Meinung Vf. sich zu eigen macht, und das ist nicht der Sinn von Fußnoten.

Würzburg

Josef Glazik MSC

Berichtigung zu ZMR 43, 1959, 202

(Eine Hindi-Übersetzung des Neuen Testaments)

Auf Seite 202 sind in der Fußnote 5 beim Satz alle griechischen Zitate weggefallen, wodurch die Anmerkung unverständlich wird. Nachstehend folgt der Text der Anmerkung mit den griechischen Zitaten.

Einige Beispiele aus dem Philipperbrief: Phil 1, 18 ist *προφάσει* durch *apnā matlab sādhe ke lie* („um eigene Zwecke zu verfolgen“) wiedergegeben. — Phil 1, 19 *διὰ . . . ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist mit *Yesu Khrist ke ātmā kī pracrur prāpti ke prabhāv se* (etwa: „kraft des reichlichen Gewinns des Geistes Jesu Christi“) zwar wegen der mannigfachen Anklänge, die das Sankritwort *prāpti* hervorruft, recht kräftig ausgedrückt (die protestantische Übersetzung hat . . . *ke dān ke dvārā* „durch die Gabe . . .“), aber der Begriff von *ἐπιχορηγία* (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: *Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθάνειν κέρδος* durch die Übersetzung *mere jine kā arth hai Khrist 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.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Landgerichtsdirektor Dr. HORNEF, Fulda, Lindenstraße 28. — P. J. H. KAMSTRA SVD, Catholic University, Nanzancho Showaku, Nagoya, Japan. — P. Dr. KARL MÜLLER SVD, St. Augustin über Siegburg Rhld. — Dr. P. J. A. OTTO SJ, Bonn, Lennéstraße 5. — Dr. HELGA RUSCHE, Münster/Westf., Nordstraße 45. — P. TH. STELTENPOOL SVD, St. Joseph's Seminary, Alwaye, Kerala, Indien. — JOHN VALLAMATTAM, Kothamangalam Diocese, Kerala, India. — Dr. ANDREAS VILLANYI, Cas. Post. 90—78, Roma. — Dr. P. BERNWARD WILLEKE OFM, Münster/Westf., Hörsterplatz 5.

DIE HEIDENMISSION IN DER ZUKUNFTSSCHAU JESU

von Max Meinertz

Unter dem vorstehenden Titel hat David Bosch eine wertvolle Untersuchung veröffentlicht (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann, Nr. 36, Zürich, Zwingliverlag 1959, 210 Seiten, 19 DM), die den Untertitel führt: Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien. Der holländische, in Südafrika tätige Verfasser hat mit ihr an der theologischen Fakultät der Universität Basel promoviert und ist dementsprechend von Oscar Cullmann stark beeinflusst. Bei feinem Verständnis und umfassender Kenntnis weiß er maßvoll und eindrucksvoll meistens die rechte Mitte zwischen Extremen — extreme Eschatologie, ausschließlicher Partikularismus, hemmungsloser Universalismus, Verkümmern des gegenwärtigen Gottesreiches — einzuhalten. Das wesentliche Ergebnis seiner Untersuchung faßt Bosch (S. 193) in folgenden Worten zusammen: „Der irdische Jesus weiß sich ausschließlich zu seinem eigenen Volk gesandt und hat diesem Volke mit vollem Einsatz und unbedingter Treue gedient bis zu seinem Tode am Kreuze, wo er in seiner Sterbensstunde noch zuletzt ausruft: ‚Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun‘ (Lk 23, 34). So bleibt er im Leben und im Sterben mit Israel vereint. Dieser sein ‚Partikularismus‘ ist jedoch nur verständlich, wenn er in Verbindung mit seinem ‚Universalismus‘ gesehen wird. Indem Jesus seine und seiner Jünger Arbeit auf Israel beschränkt, schafft er die Voraussetzungen für eine spätere weltweite Missionstätigkeit“. Jesus hat das Volk Israel in die Entscheidung gestellt, aber er ist bewußt für die „Vielen“ (= alle Menschen) gestorben. Auch der irdische Jesus hat auf die Sorge um die Heiden für die Zukunft hingewiesen. Die Sendung an die Heiden, die im Gleichnis vom Hochzeitsmahl durch die Einladung der Leute an den Ausgängen der Wege dargestellt wird (Mt 22, 9), braucht also nicht späterer Gemeindeüberlieferung anzugehören. Auch der universale Missionsbefehl des Auferstandenen ist echt und paßt in den gesamten Zusammenhang durchaus hinein. Sehr zutreffend wird — was schon oftmals betont worden ist — hervorgehoben (S. 187), „daß es in den Auseinandersetzungen der Apostelzeit gar nicht um das grundsätzliche Recht der Heidenmission ging, sondern vielmehr um die *Bedingungen*, unter denen die Mission erfolgen darf, um den Verkehr zwischen Juden und Heiden, um die theologischen Auseinandersetzungen zwischen Gesetz und Evangelium. Nie bestand in der Urgemeinde Anlaß dazu, sich für das Recht der Heidenmission auf den Missionsbefehl zu berufen. Der Ur-

gemeinde stand von Anfang an die Bestimmung des in Jesus erschienenen Heils für die Völkerwelt fest, aber das ‚Wie‘ war verborgen. Über dieses ‚Wie‘ wird in Mt 28, 16—20 Par. nichts ausgesagt. Darum berief man sich in den Auseinandersetzungen nicht auf diese Stelle.“ Bosch weist sehr stark darauf hin, daß auch nach Tod und Auferstehung Jesu zunächst die Apostelarbeit bei den Juden begann, denen nochmals eine Gnadenzeit gewährt wurde. Erst mit der Geistsendung am Pfingstfeste und der damit ins Leben tretenden Kirche ist die eigentliche Missionszeit da. „Die Folge der Verwerfung Jesu durch Israel war nicht unmittelbar die Heidenmission, sondern sein (Jesu) Tod am Kreuz. Jenseits dieses Kreuzes wird das ‚zuerst‘ aufgehoben, bricht das Gericht Gottes ein über das verstockte Gottesvolk, und entsteht die neue Gemeinde, welcher der Weinberg Gottes anvertraut wird“ (S. 124). In diesem Sinn ist in der Tat das Gleichnis von den bösen Winzern zu deuten. Die „ändern“, denen der Weinberg gegeben wird (Mk 12,9), sind nicht einfach die Heiden im Gegensatz zu den Juden. „Vielmehr muß man hier das neue Gottesvolk verstehen, die Gemeinde der Messiasgläubigen aus Heiden und Juden“ (S. 123). „Wenn die Juden ihren Messias verwerfen, ist die Judenmission nur möglich unter der Voraussetzung, daß dieser Messias für die Juden sein Leben hingibt, auferweckt wird und seinen Heiligen Geist sendet. Der Tag der Ausgießung des Heiligen Geistes (Apg 2) ist darum die Geburtsstunde sowohl der Heiden- als der Judenmission“ (S. 194).

Die Kirche der Zukunft („Ich werde bauen“) ist also vom irdischen Jesus ausdrücklich geplant. Da Jesus starke Ablehnung bei den Juden gefunden hat und selbst von einer „kleinen Herde“ spricht, hat man vielfach von einer Anknüpfung an die alttestamentliche „Resttheologie“ gesprochen. Da dieser Hinweis aber mißverständlich ist, läßt man ihn wohl besser fallen. Im Sinne der Absonderung, etwa wie bei der Qumran-Gemeinde, hat Jesus niemals etwas von einem solchen „Rest“ wissen wollen. Im Alten Testament dagegen überwog der Gedanke, „daß der ‚Rest‘, ob schon zahlenmäßig stark reduziert, immer noch Vertreter des ganzen Volkes Israel war, und ihm gegenüber auch verantwortlich“ (S. 83). In diesem Sinn kann man tatsächlich von einem Restgedanken sprechen. Unter Hinweis auf Oscar Cullmann bemerkt Bosch, daß „die ganze Heilsgeschichte sich von Anfang bis Ende nach dem Prinzip der Stellvertretung in einer progressiven Reduktion abwickelt. Von der ganzen Schöpfung geht der Weg der Menschheit, von der Menschheit zum Volke Israel, vom Volke Israel zum (alttestamentlichen) ‚Rest‘, vom Rest zum Einen, Jesus. Vielleicht liegt in dieser Tatsache der Grund, warum Jesus sich mit Vorliebe ‚Menschensohn‘ genannt hat, denn gerade der danielische Menschensohn war zugleich eine individuelle Gestalt und eine repräsentative, nämlich als ‚Volk der Heiligen des Höchsten‘. Gerade diese Doppeldeutigkeit des Menschensohnbegriffs macht ihn für Jesus geeignet. Der alte Bund ist durch sein Kommen antiquiert und der Restgedanke samt der ganzen jüdischen Theologie überholt. Jesus ist in seiner

Person der ‚Rest‘ Israels, der die Verkörperung ganz Israels, ja der ganzen Menschheit darstellt. Darum kann Paulus ihn bezeichnen als ‚zweiten Adam‘ und als Haupt seines Leibes, der seine Gemeinde ist“ (S. 84).

Mit Jesu Auftreten hat die Eschatologie begonnen, mit seiner Person hängt die „eschatologische Zeit“ zusammen, das „Gottesreich“ — selbst ein eschatologischer Begriff — ist da, freilich noch nicht in seiner Vollendung. Die Kirche ist nicht einfach identisch mit dem „Gottesreich“ (oder der „Gottesherrschaft“), aber sie ist die Trägerin des letzteren oder, wie Josef Schmid¹ sich ausdrückt: „Organ des auf Erden sich durchsetzenden Gottesreiches“. Das gegenwärtige Gottesreich „wächst“, namentlich durch die Mission, zu seiner Vollendung heran, nicht durch einen Naturprozeß des natürlichen Wachstums, sondern durch übernatürliche Kräfte. Darum ist der Eintritt der Vollendung nicht ein zwangsläufig sich von selbst ergebender Reifevorgang, sondern eine Tat Gottes. Ein solches Wachstum des Gottesreiches wird heute freilich vielfach bestritten, und doch liegt es in dem vollen Ernstnehmen der Tatsache des gegenwärtigen Gottesreiches beschlossen. Durch die verschiedenen Wachstumsgleichnisse wird es anschaulich gemacht. Man überbetont bei ihrer Erklärung vielfach die an sich richtige Tatsache, daß in den Gleichnissen, etwa vom Senfkorn und vom Sauerteig, der Hauptnachdruck auf dem Gegensatz so klein und dann so groß liegt. Dabei lehnt man es ab, aus der Schilderung des Wachstums in der Zwischenzeit Folgerungen zu ziehen. Demgegenüber sagt Bosch zutreffend: „Wie bei den Gleichnissen von der Wachsamkeit der Hauptakzent auf dem *Interim* liegt, so liegt er hier auf dem der Zwischenzeit vorangehenden *Anfang* und der sie abschließenden Vollendung. Dennoch darf man die Bedeutung auch der Zwischenzeit in diesen Gleichnissen nicht leugnen. Das überwältigende Ende geht ja nicht *unvermittelt* aus dem kleinen Anfang hervor. Dafür wäre das Bild von dem Emporwachsen der Senfstaupe und von der Durchsäuerung des Teiges herzlich wenig geeignet. Auch in diesen Gleichnissen wird folglich die entscheidende Bedeutung des Interims ganz ernst genommen“ (S. 142 f.). Ich habe diese Frage in meinem Aufsatz „Zum Ursprung der Heidenmission“ für die Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom behandelt². In der gleichen Festschrift³ hat Otto Kuss sich „Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig“ geäußert. Dabei heißt es (S. 653): „Das Reich Gottes ‚wächst‘ also, es gibt eine Art ‚Fortschritt‘ und ‚Entwicklung‘ bis zu einem Endstadium, das sich von dem unansehnlichen Anfang beträchtlich unter-

¹ Das Evangelium nach Markus (Regensburger NT, 3. Aufl., 1954, 38).

² *Analecta Biblica* 11, Roma 1959, 194—209 = *Biblica* 40, 1959, 641—653. Vgl. auch meine Bemerkungen in der *Theologischen Revue* 55 (1959), 217 f. (bei der Besprechung von J. B. Bauer: *Bibeltheologisches Wörterbuch*), und: *Theologie des NT I* (1950), 30 ff.

³ *Biblica* 641—653.

scheidet. Daß dieser Gedanke für Jesus unvollziehbar gewesen sei, ist ein Vorurteil ...“ Bei dem unleugbar vorhandenen Band zwischen Jesus und der Kirche wird man „mit gutem Recht in den beiden kurzen Gleichnissen einen — keineswegs das Ganze, aber einen wichtigen Teil des Ganzen treffenden — Hinweis auf die göttliche Verwirklichung des Reiches Gottes sehen dürfen, wie sie ‚wunderbar‘ und doch nach ‚natürlichen‘ Wachstumsgesetzen zu ihrem Teil auch in der Geschichte der Kirche sichtbar wird“. Ebenso legt Mussner⁴ mit Recht den Nachdruck auf den Kontrast zwischen Gegenwart und Zukunft, spricht aber außerdem vom „verborgenen Wachstum der Gottesherrschaft“ oder von einem Wachstum, wenn es auch „einstweilen noch so unscheinbar und verborgen ist“⁵.

Die Zwischenzeit ist eine Zeit der Arbeit fürs Gottesreich. Daraus ergibt sich die Schlußfolgerung, „daß alle Gleichnisse, die von der Wachsamkeit und Bereitschaft der wartenden Jüngerschar handeln, unverstündlich wären, wenn sie nicht ein Wort von der Verpflichtung zur weltweiten Verkündigung der Gottesherrschaft — eben ein Wort wie Mk 13, 10 Par. — als Voraussetzung hätten. Zu einem gewissen Grad gilt das auch von den sogenannten Wachstumsgleichnissen“ (S. 143). Bosch betont mit Recht zum Verständnis auch mancher scheinbar widerspruchsvoller Jesusworte von der Zukunft die sogenannte prophetische Perspektive. Die Gemeinde überlieferte und las Worte wie Mk 9, 1 mit anderen Worten zusammen, „und sie wußte von den mächtigen Ereignissen der Auferstehung und der Ausgießung des Heiligen Geistes, die in ihrer Mitte wirksam waren. Von dort her war es ihr möglich, die Worte ihres Herrn — auch wenn sie sich gegenseitig scheinbar widersprachen — treu zu überliefern“ (S. 147). Die wiederholten Mahnungen zur Wachsamkeit setzen die Möglichkeit sowohl der Nähe als der Ferne der Vollendung voraus. Aber eben deswegen haben die Jünger „nur mit der Nähe, nie aber mit der Ferne jenes Tages zu rechnen. Worte wie Mk 13, 10; Mt

⁴ 1 Q Hodajot und das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4, 30—32 Par), in: *Biblische Zeitschrift* 4, 1960, 128—130.

⁵ M. J. Congar: Geschichtliche Betrachtung über Glaubenspaltung und Einheitsproblematik, in: *Begegnung der Christen*, Stuttgart u. Frankfurt 1959, 405—429, S. 408, drückt sich folgendermaßen aus: Zum Verständnis der katholischen Lehre von der Kirche müsse man von der Auffassung ausgehen, „daß das Reich Gottes auf Erden Gestalt angenommen hat — zwar nicht in seiner Fülle und nicht in der Weise, in der es erscheinen wird ..., wohl aber in der Art, wie es der Zeit seiner ersten Ankunft in Niedrigkeit entspricht“. Vgl. das umfangreiche Buch von Congar: *Der Laie*, Stuttgart 1957, 98 ff., z. B. auf S. 148: Die Gleichnisse vom Sauerteig und vom Senfkorn „sind Gleichnisse vom Reiche, insofern es in der Kirche beginnt, oder entsprechend: Gleichnisse vom Glauben, die wohl eine Entwicklung in der Welt einschließen, aber nicht eine Entwicklung der Welt meinen“, oder S. 155: Es führt „jede Untersuchung des Begriffes des Gottesreiches im Neuen Testament zur Anerkennung einer irdischen und dynamischen Phase desselben, die der Kirche und der Zeit der Kirche entspricht“.

16, 18, und die Gleichnisse von der Wachsamkeit mahnen die Jünger, daß dieses Wachen ein *Handeln* sein soll⁶. Der Jünger muß jeden Tag wachen, als wäre es der letzte Tag, und jeden Tag arbeiten, als läge jener letzte Tag noch in der weiten Zukunft“ (S. 148).

Wenn Jesus *Lk* 21, 24 von den „Zeiten der Heiden“ spricht, die nach der Zerstörung Jerusalems einsetzen, dann kann man nicht leugnen, daß bei diesen Zeiten auch „an die Zwischenzeit als Zeit der *Heidenmission* gedacht ist“ (S. 174). Bosch weist darauf hin, daß die gelegentlichen Reisen Jesu ins heidnische Land natürlich in keiner Weise „einen Verzicht auf die Tätigkeit am eigenen Volke“ bedeuten können. „Auch im Heidenland weiß er sich als nur zu Israel gesandt. Die Ereignisse in Tyrus und Sidon, Gerasa und der Dekapolis sind geradezu Zeichen, die Jesus da und dort im fremden Land aufrichtet, und die über das *πρωτον Mk* 7, 27 hinaus für die Zukunft eine volle Zuwendung des göttlichen Heils an die Heiden gewährleisten“ (S. 103).

Gewiß kann man zu den weitreichenden Ausführungen des Verfassers manchmal einige kritische Anmerkungen machen. So scheint er mir die Bedeutung des Alten Testaments für die Stellung Jesu nicht ausreichend zu würdigen. Es besteht freilich kein Zweifel, daß die Israeliten in der alttestamentlichen Zeit keine eigentliche Heidenmission betrieben haben — trotzdem „kümmert das Alte Testament sich doch ständig um das Heil der Heiden“ (S. 41 Anm. 46) —, aber namentlich die jesajanische Prophetie geht bereits in ein aktives Sichkümmern über. Und wenn Jesus sich als Iesajas „Gottesknecht“ weiß — was Bosch sehr stark betont —, dann muß ihm solche Aktivität vor der Seele stehen. Es ist des weiteren zutreffend, daß die Entsendung des Jahvepropheten Jona zu den Heiden eine Ausnahme im Alten Testament bildet. Auf jeden Fall aber ist das Buch Jona ein Hinweis darauf, daß Gottes „Heilswille weiter reicht als die Grenzen des eigenen Volkes und deshalb zur Missionsaufgabe hinführt“ (Arthur Weiser). Für die Stellung Jesu macht es nichts aus, daß die Sendung gegen den Willen des Propheten erfolgte. Es genügt, daß es Gottes Wille war, und daß Jona bestraft wurde. Vor allem ist aber zu beachten, daß Jesus selbst auf Jona hinweist, und zwar gerade auf seine Predigt, durch die die heidnischen Niniviten bekehrt wurden, und daß er sich in übersteigernden Vergleich zu Jona stellt: Hier ist mehr als Jona (*Mt* 12, 41).

Durchaus zu Recht unterstreicht Bosch „die Bedeutung des eschatologischen Moments sowohl im letzten Mahl Jesu als auch in den Abendmahlsfeiern der späteren Gemeinde“ (S. 182). Die Eucharistie weist sowohl auf das Todesmahl Jesu als auf das messianische Mahl der Endzeit hin. Ebenso trifft es zu, daß das eucharistische Mahl wesentlich auf

⁶ So richtig und wichtig dieses Handeln auch ist: Die von Bosch vertretene These der reformierten Theologie, daß die Kirche eine Funktion der Mission sei — nicht umgekehrt die Mission eine Funktion der Kirche — übertreibt und entwertet die Kirche.

die Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes abzielt (1 Kor 10, 17: „Weil ein Brot, sind wir viele ein Leib, denn alle haben wir an dem einen Brote teil“). Daraus ergibt sich aber nicht der Tadel für die „neuere katholische Ekklesiologie“, den B o s c h in folgende Worte kleidet: „Die fortgesetzte Inkarnation Christi wird immer stärker betont, und man redet schon von der ‚Dauergegenwart‘ des Fleisches Christi im Kommunikanten“ (S. 182, Anm. 34). Abgesehen von der nicht sehr glücklichen Formulierung des Satzes: Hier liegt kein echter Widerspruch vor. Ich verweise nur auf Jesu Worte wie Mt 18, 20 („Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“) und Mt 28, 20 („Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“). Natürlich weisen diese Worte nicht unmittelbar auf die Eucharistie hin. Aber sie zeigen doch, daß die Erwartung für die Zukunft die Gegenwart Jesu in irgendeiner Form innerhalb der Kirche nicht ausschließt.

Ebenso liegt kein Gegensatz zwischen Missionsarbeit unter den Heiden und dem „Erwartungsuniversalismus“, nach dem „Heiden, als solche, die zum Reiche berufen sind, mit dem Anbruch der messianischen Zeit offenbar würden“, so daß die Kirche eine Aufgabe in die Hand nehmen würde, die Gott sich vorbehalten hat. „Nein! Die Heidenmission ist keine ‚Verlegenheitslösung‘, keine Folge der ‚Parusieverzögerung‘, keine Schöpfung des genialen Apostels Paulus, sondern geht auf *Jesus* zurück. Wenn der Gebrauch des Passivs in Mk 13, 10 Par. die Mission als *Gottes* Sache ausweist, so besagt doch die Verwendung des Verbuns *κηρύσσειν*, daß es hier zugleich um einen *menschlichen* Einsatz geht. Der auferstandene und erhöhte Herr missioniert *selber* in der Gestalt des *Heiligen Geistes* durch *seine Boten*. Darum ist eine zentrifugale Mission erst nach Pfingsten möglich. Jesus Christus geht in der Gestalt seines Geistes selber zu den Völkern und bereitet so durch seine Boten die Welt auf sein Kommen vor“ (S. 198 f.). Diese Botenarbeit ist ein „Mitwirkendürfen an der gnadenweise geschenkten Vorwegnahme der Stunde des Gottesheils“ (Joachim Jeremias).

Das Buch von B o s c h ist eine wirklich erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiet der biblischen Missionsbegründung. Daher rechtfertigt sich wohl eine etwas ausführlichere Darlegung seiner Gedanken, über den Rahmen einer kurzen Besprechung hinaus.

JESUS — APOSTEL UND HOHERPRIESTER

Skizze einer biblischen Missionslehre

von Josef Glazik

Wenn die Missionswissenschaft den Anspruch erhebt, eine theologische Disziplin zu sein, dann muß an erster Stelle die Missionstheorie beweisen, daß dieser Anspruch zu Recht erhoben wird. Das setzt voraus, daß der Offenbarungscharakter der Theologie voll und ganz ernst genommen wird und die Missionstheorie sich in erster Linie an den Aussagen der Heiligen Schrift, vor allem des Neuen Testamentes, ausrichtet. Eine Lehre von der Mission nach einem logischen Begriffsschema (Veranlassung, Ursachen, Beweggründe, Mittel, Ziele usw.) zu entwickeln mag angängig sein, wenn der biblische Befund feststeht.

Es ist gut, sich daran zu erinnern, daß die Heilige Schrift nicht nur nach ausdrücklichen Aussagen, Lehren, Behauptungen befragt werden darf — die werden sich, der literarischen Gestalt des NT entsprechend, nicht in überragendem Maße, schon gar nicht in Form von Begriffsbestimmungen und Lehrsätzen, finden lassen. Vorwiegend handelt es sich ja um den literarischen Niederschlag der Verkündigung vom Heilshandeln Gottes und um dessen Bezeugung durch jene, die es an sich erfahren haben. Die Offenbarung Gottes ist deshalb nicht nur als Mitteilung Gottes durch sein gesprochenes Wort zu verstehen, sondern eher und mehr als ein Handeln Gottes durch sein personhaftes, in die Welt entsandtes Wort. Das Wort Gottes an die Väter des Alten Bundes ist durch Gottes Tat in seinem menschgewordenen Wort erfüllt und überboten. Wort und Werk — λόγος καὶ ἔργον — werden demnach immer zusammen betrachtet werden müssen, wenn wir die Wirklichkeit des Neuen Bundes recht begreifen und ihr gerecht werden wollen.

Diese Verknüpfung von Wort und Werk in der Offenbarung Gottes muß vorab beachtet werden, wenn es darum gehen soll, die Mission aus der Heiligen Schrift heraus zu verstehen. Denn die Mission der Kirche ist Fortsetzung und Weiterführung jener ‚Mission‘, die der Sohn Gottes auf Erden auszuführen und zu vollbringen hatte. Eben darum kommt es darauf an, den Sinn der ‚Mission‘ Jesu aus der Verkündigung und aus dem Zeugnis, wie sie in den Schriften des NT niedergelegt sind, herauszuhören, ihn anzunehmen und unverfälscht in der eigenen ‚Sendung‘ weiterzutragen. Nur so wird die aus Jesu Sendung sich ableitende Sendung der Kirche in die Sendung Jesu einmünden können und von dem zuversichtlichen Vertrauen getragen sein dürfen, daß sie, weil in Jesu Sendung aufgenommen, vom Vater anerkannt und bestätigt werde.

Hebr 3, 1

Ein geeigneter Ausgangspunkt für eine solche bibeltheologische missionstheoretische Besinnung scheint mir in der Aufforderung von *Hebr 3, 1* zu liegen, die den Auftrag Jesu erschöpfend zusammenfaßt. Es heißt da: „Ὁθεν, ἀδελφοί ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν. — Deshalb, heilige Brüder, Teilhaber himmlischer Berufung, richtet den Blick auf den Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesus!“

Die älteren Exegeten haben vielfach im Anschluß an Thomas von Aquin¹ in der Bezeichnung τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα eine besondere Erfüllung der alttestamentlichen Ämter gesehen: In Jesu Person seien das Amt des Moses, des Gesandten katexochen des Alten Bundes (*Ps* 105, 26; *Apg* 7, 35), der „Worte des Lebens empfang, um sie euch mitzuteilen“ (*Apg* 7, 38), und das Amt des von Gott berufenen Hohenpriesters Aaron (*Ex* 28, 1; *Hebr* 5, 4) miteinander vereinigt und dadurch das Ende des Alten Bundes zum Ausdruck gebracht worden².

Gegen diese Deutung ist anzumerken, daß der Ausdruck τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα als eine Einheit aufzufassen ist, wie der fehlende Artikel vor ἀρχιερέα anzeigt³. Jesus ist der „Sohn, durch den Gott jetzt, am Ende der Tage, zu uns geredet hat“ (*Hebr* 1, 2), und gleichzeitig der „barmherzige und treue Hohepriester bei Gott, um die Sünden des Volkes zu sühnen“ (2, 17). Er ist vom Vater als „Apostel“ zum Wort und als „Hohepriester“ zum Werk der Erlösung bestellt. „Deswegen“ — ὅθεν zieht, wie διὰ τοῦτο (2, 1), aus der theologischen Betrachtung (1, 1—14; 2, 1—4) die praktische Folgerung — „richtet den Blick auf... Jesus“, und zwar auf den „Jesus unseres Bekenntnisses“!

Die geforderte ὁμολογία (vgl. 4, 14; 10, 23) ist die Anerkennung der Jesus von Gott verliehenen Autorität. Ob es sich hier um ein Glaubens- und Taufbekenntnis oder um eine kultisch-liturgische Lobpreisung handelt, ist für unser Anliegen unwesentlich. Wichtig ist, daß Wort und Werk Jesu eine Antwort finden, die seinem Wort, dem Εὐαγγέλιον, gläubigen Gehorsam erweist und sich seinem Werk, der Erlösung von der Sünde, durch ein entsprechendes sittliches Leben verpflichtet weiß. Nur so wird das Bekenntnis zum „Apostel und Hohenpriester Jesus“ eine Entscheidung, die für die Person Jesu gefällt wird, und das ist das Ziel des Sendungsanliegens Jesu: Er verpflichtet nicht auf seine Lehre, sondern zunächst und grundsätzlich auf seine Person.

Inhalt dieses „Bekenntnisses“ zu Jesus ist sein Apostolat und sein Hohepriestertum.

¹ *Expositio super Epistolam S. Pauli ad Hebraeos*. In: *Divi Thomae Aquinatis . . in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas commentaria*, III. Leodii 1858, 240

² Ähnlich hat Calvin die älteren protestantischen Exegeten beeinflusst (vgl. *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament* nach der Ausgabe von D. E. Nestle, bearbeitet von F. Rienecker [Urtextstudium, 1] Gießen-Basel 1952, 522).

³ E. RIGGENBACH: *Kommentar zum Hebräerbrief* (1913), 67 — s. *ThWNT* I 424

Sein *Apostolat*: Zwar ist es ganz ungewöhnlich, daß Jesus mit dem Wort ἀπόστολος bezeichnet wird — es findet sich einzig an dieser Stelle in Verbindung mit der Person Jesu. Doch ist der Begriff der Sache nach einhellig in den Evangelien bezeugt: Jesus ist in einer nur von ihm aussagbaren Weise der Gesandte des Vaters im Himmel. Der Vater wird von *Jo* geradezu umschrieben als ὁ πέμψας με πατήρ (5, 37; 8, 18; 12, 49 u. ä. 6, 44; 14, 24). Als ‚Sohn‘, als zweite Person in der Gottheit ist Jesus der ‚Gesandte‘. Die ‚Sendung‘ Jesu in die Welt erweist sich als Weiterführung seines Ausganges aus dem Vater, als Verlängerung der innergöttlichen ‚Sendung‘ „in diese Welt“ (17, 3 *Cod D*). Die Bedeutung seiner Person, seines Wortes und seines Werkes erhellt gerade daraus, daß er den Vater in seiner Person vertritt und daß der Vater aus ihm redet und in ihm handelt. Deswegen die ‚Zeichen‘-taten Jesu: Sie erweisen ihn als den Verheißenen des Alten Bundes, den Gott gesandt hat⁴. Deswegen auch die Einbeziehung des Sterbens Jesu in sein ‚Werk‘: Es bewirkt Jesu Erhöhung zur Rechten des Vaters und gibt ihm Anteil an der Herrlichkeit des Vaters und beweist so, unwiderruflich und ein für allemal, daß er der Sohn ist. Weil er der Sohn ist, deshalb ist er der Gesandte schlechthin. Weil er der Sohn ist, drängt seine Sendung auf Entscheidung und Scheidung und bewirkt Heil oder Verwerfung vor Gott.

Das *Hohepriestertum* Jesu liegt nicht im entferntesten auf der Linie des aaronisch-levitischen, sondern wird von *Ps* 109, 4 her als Priestertum „nach der Weise des Melchisedech“ (*Hebr* 5, 6. 10; 6, 20) gedeutet, das dem levitischen weit überlegen gewesen ist (7, 1—10).

Jesus, der Hohepriester, ist der Mittler des Neuen Bundes, „eines besseren Bundes, der auf besseren Verheißungen gründet“ (8, 6; vgl. 7, 22; 9, 15; 12, 24), und zwar deshalb, weil Jesus, „heilig, unschuldig, unbefleckt“ (7, 26), „uns einen neuen Lebensweg eingeweiht hat... durch sein Fleisch hindurch“ (10, 20), d. h. durch seinen Opfertod am Kreuz. Der Kreuzestod des irdischen Jesus gehört demnach schon zu seinem Hohepriesteramt, wie das Walten des erhöhten Herrn im Heiligtum des Himmels dazu gehört. Denn „obwohl Sohn, hat er doch Gehorsam erlernt“ (5, 8) und „in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehrufe mit lautem Geschrei und unter Tränen“ (V. 7) zu Gott emporgesandt. „So vollendet, ward er allen, die ihm gehorchen, Urheber ewiger Erlösung“ (V. 9).

„Ὁθεν... κατανοήσατε... Ἰησοῦν — deshalb richtet euren Blick auf Jesus“ betrachtet ihn aufmerksam, mit Andacht! Denn der „Apostel und Hohepriester Jesus“, zu dem wir aufblicken, ist der „Begründer und Vollender“ unseres Glaubens (12, 2). „Da wir nun einen solchen Hohen-

⁴ vgl. *Jo* 5, 36: „die Werke, die mir der Vater auszuführen gab; diese Werke, die ich tue, sie geben Zeugnis über mich, daß der Vater mich gesandt hat.“ Ähnlich 9, 4 oder 10, 38: „Glaubt doch den Werken, damit ihr erkennt und einseht, daß der Vater in mir ist und ich im Vater bin.“

priester haben . . . , Jesus, den Sohn Gottes, so wollen wir festhalten an dem Bekenntnis . . . So wollen wir mit Vertrauen hinzutreten zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe“ (4, 14. 16). Das Bekenntnis zum „Apostel und Hohenpriester Jesus“ wird demnach auch zu einem Bekenntnis christlicher Hoffnung, die jetzt schon Anteil gewährt an dem, was auf uns ‚zu-kommt‘, an den ‚zu-künftigen‘ Gütern. Deshalb ist es nicht von ungefähr, daß *Hebr* hier, wo er zum ersten Mal seine Adressaten anredet, jene Namen miteinander verbindet, auf die sie als „Teilhaber der himmlischen Berufung“ rechtens hören dürfen: Sie sind „Brüder“ (3, 12; 10, 9; 13, 22) und „Heilige“ (6, 10; 13, 23).

Die Anrede gerade an dieser Stelle darf auch als Hinweis darauf verstanden werden, daß das „Bekenntnis“, zu dem die Angeredeten aufgefordert werden, die ‚heilige Bruderschaft‘ zu bewirken vermag. Selbst wenn *ὁμολογία* ‚schwerlich eine feste Formel‘⁵ darstellen sollte, so ist damit doch ‚sicher mehr als ein innerer Akt gemeint. Jede, auch die geringste, äußere Bezeugung des Glaubens drückt in sich schon etwas Gemeinschaftliches aus‘, so daß „Jesus unseres Bekenntnisses“ besagen würde: Jesus, ‚den wir gemeinschaftlich bekennen‘, und zwar im Glauben, ‚der sich in Gebeten und liturgischen Übungen der versammelten Gläubigen ausdrückt‘⁶, d. h. in der Kirche.

Wir mußten in der Erklärung der Stelle ein wenig weiter ausholen, um wenigstens punkthaft anzudeuten, welche Elemente für eine bibeltheologisch orientierte Missionslehre von Wichtigkeit sind. Selbstverständlich wird man sich nicht auf die Darstellung der ‚Mission‘ Jesu beschränken dürfen, sondern muß die Mission der Apostel und die Mission der Kirche in die Betrachtung miteinbeziehen. Aber da die Apostel und die Kirche ‚nur‘ die Mission Jesu nachvollziehen und fortführen, müssen die gleichen Elemente, die die Mission Jesu kennzeichnen, (wenn auch in etwa, der veränderten Situation entsprechend, abgewandelt) für sie Bedeutung haben und behalten.

DIE MISSION JESU VOR SEINER AUFERSTEHUNG

A. Jesus, der Apostel

1. *Das Sendungsbewußtsein Jesu*

Jesus hat sich selbst niemals ‚Apostel‘ genannt. Aber er weiß sich als den ‚Gesandten des Vaters‘, er weiß sich als die Erfüllung der alttestamentlichen Vorhersage, „gesandt, den Gefangenen Befreiung und den

⁵ so H. STRATHMANN: *Der Brief an die Hebräer* (Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk, 9). Göttingen ⁵1949, z. St.

⁶ J. KEULERS: *De Brieven van Paulus*, II. Roermond-Maaseik 1940, 356 s. — Ähnlich spricht J. BONSIRVEN: *St. Paul, Épître aux Hébreux* (Verbum salutis, 12). Paris 1943, 230. Für ihn ist *ὁμολογία*: „la doctrine définie que tient un groupe religieux, dans la profession publique comme dans l’acte de foi privé“.

Blinden das Augenlicht zu verkünden, die Niedergedrückten in die Freiheit zu entlassen, das Gnadenjahr des Herrn zu verkünden“ (*Lk* 4, 18 nach *Is* 61, 1 f). Als Gesandter des Vaters erkannt (und anerkannt) zu werden bezeichnet Jesus im Gebet als den Inhalt seines Wirkens: „Daß sie Dich, den allein wahren Gott, erkennen und den Du gesandt hast“ (*Jo* 17, 3). — Das gleiche Sendungsbewußtsein drückt sich in allen sog. ἡλθον-Sprüchen aus, jenen Worten, wo Jesus in der Ichform von seinem Kommen und dem Sinn seines Kommens redet. Dieses Kommen wird ausdrücklich mit seiner Sendung in Zusammenhang gebracht und soll der Wahrheit Zeugnis geben: „Von mir selbst bin ich nicht gekommen. Der Wahrhaftige, den ihr nicht kennt, er ist es, der mich gesandt hat“ (*Jo* 7, 28). Jesus ist die Wahrheit selbst, in Person. Deshalb wird sein Kommen zu einem Gericht (*Jo* 9, 39), in dem die Geister geschieden werden. Seitdem kommt niemand mehr an Jesus vorbei. Denn er bringt nicht nur das Heil; er ist das Heil.

2. Die Verkündigung Jesu

(§ 1. *Der Inhalt der Verkündigung*) — Dem Sendungsbewußtsein Jesu entspricht der Inhalt seiner Verkündigung. Die Botschaft, die er der Welt zu bringen hat, lautet: „Die Zeit hat sich erfüllt. Das Reich Gottes ist nahe geworden. Kehrt um und glaubt dem Evangelium!“ (*Mk* 1, 15). Der Heroldsruf vom Reich macht das Ganze der Verkündigung Jesu aus, er ist die Zusammenfassung des Evangeliums — so sehr, daß man vom ‚basileiologischen Kerygma‘ Jesu spricht, um die Art seiner Verkündigung zu kennzeichnen⁷.

Daß eine solche Behauptung mit Recht aufgestellt werden kann, erhellt aus der einmaligen und endgültigen Heilstatsache, daß in Jesus der letzte Sinn und das letzte Ziel des Heilshandelns Gottes sichtbar geworden ist und in der Enthüllung der Herrlichkeit Gottes gipfelt. Jesus ist „die in der Gebrochenheit des Irdischen erschienene Herrlichkeit Gottes“⁸. Die Offenbarung dieser Herrlichkeit dient der Aufrichtung der Herrschaft Gottes. Aus diesem Grunde wird die Darlegung der Verkündigung Jesu von der Gottesherrschaft in einer biblischen Missionslehre einen wesentlichen Raum einnehmen müssen⁹.

(§ 2. *Anknüpfung an das AT*) — Daß Jesus seinen Heroldsruf so unmittelbar erheben und hoffen durfte, von seinen Hörern verstanden zu werden, macht notwendig aufzuzeigen, an welche Vorstellungen Jesus anknüpfen und warum er auf die Hellhörigkeit des jüdischen Volkes rechnen konnte. Hierher gehören das Bewußtsein Israels, das erwählte

⁷ vgl. J. BACKES: „Ist das ‚Reich Gottes‘ oder Jesus Christus die Zentralidee unserer Verkündigung?“ In: *Trier. ThZ* 62, 1953, 193—202

⁸ M. SCHMAUS: *Von den Letzten Dingen*. Münster 1948, 84

⁹ Für Darstellung und Literatur vgl. R. SCHNACKENBURG: *Gottes Herrschaft und Reich*. Eine biblisch-theologische Studie. Freiburg 1959. Ebenso ders. Vf. in *LThK* II (Freiburg 1958), 25—31 und in *Bibeltheologisches Wörterbuch*, hrsg. von J. B. Bauer (Graz-Wien-Köln 1959), 645—666

Volk Jahwes zu sein, mit dem er seinen Bund geschlossen hat; ferner der religiös-ethische Charakter dieses Bundes und seine messianische Ausrichtung sowie die im Volk lebendige Lehre der Propheten über die kommende Gottesherrschaft. Da das Verhältnis Jahwe-Israel jedoch von Anfang an spannungsgeladen und von der Gefahr bedroht war, sich in äußere Formen zu verlieren, wird das Wesen der prophetischen Verkündigung nicht in der ‚Voraussage‘, sondern im ‚Eifer für Jahwe‘ gesehen werden müssen. — Weiter werden die spätjüdischen (apokalyptisch-eschatologischen und nationalpolitischen) Auffassungen von der Gottesherrschaft herangezogen werden müssen, um verständlich zu machen, daß die Botschaft Jesu nicht nur nicht Gehör fand, sondern auf Ablehnung stieß.

(§ 3. *Die Forderungen der Verkündigung*) — Aus diesem Grunde verlangte Jesus von Anfang an die ‚Metanoia‘ und den Glauben für sein Evangelium. Die ‚Umkehr‘ sucht ihren Grund nicht in der Schlechtigkeit der Menschen, sondern in der Nähe der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Deshalb ist es kein Widerspruch, wenn von den Jüngern später gesagt wird, daß sie einmal die ‚Umkehr‘ (Mk 6, 12), einmal die ‚Nähe der Gottesherrschaft‘ (Lk 9, 2) predigten. Metanoia ist eben nicht einfach Bruch mit dem Alten, sondern Wandlung und Hinwendung des Menschen zu Gott. Sie fordert demnach Glauben an die Botschaft, die Jesus bringt, und diese Botschaft ist ‚Frohe Botschaft‘, weil sie nicht nur Freude kündigt, sondern in der Hinwendung zu Gott im Glauben Freude schafft, indem sie den Menschen errettet.

(§ 4. *Die verschiedenen Aspekte der Gottesherrschaft*) — Um die Dynamik der biblischen Vorstellungen von der Gottesherrschaft ganz zu verstehen, wird es ferner notwendig sein, die verschiedenen Aspekte des vielschichtigen und verschiedenartigen Begriffsinhalts herauszustellen. Dabei werden bei aller Betonung der Innerlichkeit und der äußeren Sichtbarkeit der Gottesherrschaft ihre Gegenwärtigkeit und zugleich ihre Zukünftigkeit besonders hervorgehoben werden müssen. Das ist um so dringlicher, als im katholischen Raum, selbst in der Auseinandersetzung mit den ‚extremen Eschatologen‘, lange Zeit der eschatologische Charakter der Gottesherrschaft nicht deutlich genug aufgezeigt wurde¹⁰. Gerade für die Mission, die so oft einen harten und sogar blutigen Weg zu gehen hat, würde die lebendige und wache Überzeugung, daß die Gottesherrschaft schon begonnen hat und gegenwärtig ist, kein geringer Trost sein, „eine Leuchte, die an dunklem Ort scheint, bis der Tag anbricht“ (2 Pt 1, 19).

¹⁰ vgl. B. BARTMANN: *Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern*. Paderborn 1904. — M. MEINERTZ: *Jesus und die Heidenmission* (Ntl Abh I, 1—2). Münster ²1925 (1. Aufl. 1908). — H. DIECKMANN: *De Ecclesia*, 2 vols. Freiburg 1925. — T. ZAPELENA: *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*. Roma 1940

(§ 5. *Die universale Weite der Verkündigung Jesu*) — Auch die von Jesus verkündete Universalität der Gottesherrschaft müßte in diesem Zusammenhang behandelt werden, zumal Jesus selbst in seinem irdischen Wirken sich „nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“ (Mt 15, 24) wußte. Aber von hier aus auf einen grundsätzlichen Partikularismus zu schließen, wäre abwegig; was sich in den Evangelien an Partikularismus findet, ist deutlich etwas Vorläufiges. Die „universale Weite“¹¹ der Gottesherrschaft ist in der Verkündigung Jesu so sehr bezeugt, daß man entgegen früheren Anwürfen liberaler Bibelkritiker eher von einer ‚direkten Missionsstimmung‘ Jesu sprechen kann.

3. *Die Verwirklichung der Verkündigung Jesu*

Die Gottesherrschaft, die Jesus verkündete, wurde — das ergibt sich aus dem Wesen des *κηρύσσειν* — schon allein durch die Verkündigung gegenwärtig. Das Kerygma Jesu besagt Proklamation eines Ereignisses. In ihm vollzieht sich bereits die Machtergreifung Gottes. Wort und Werk Jesu gehen also ineinander über; sein Wort be-‚wirkt‘ etwas.

(§ 1. *Die Lehrtätigkeit Jesu*) — Das wird am deutlichsten in Jesu Lehrtätigkeit, der *διδασκαλία*. Sein Wortdienst erschöpft sich nämlich nicht in der Verkündigung, im Kerygma. Es mag zu Beginn seines öffentlichen Wirkens im Vordergrund gestanden haben. Später steht bei der Beschreibung der Tätigkeit Jesu an erster Stelle, daß er ‚lehrte‘, und erst dann, daß er die *βασιλεία* verkündete¹². Auch scheint es, daß seine Lehre größeren Eindruck gemacht habe als seine Verkündigung. Seine Hörer „waren betroffen über seine Lehre; denn er lehrte wie einer, der Macht hat, nicht wie die Schriftgelehrten“ (Mk 1, 22; Mt 7, 28 f; vgl. 13, 53 u. ö.). Vom Kerygma Jesu ist eine solche Feststellung nicht registriert. Dabei hat Jesus sich in seiner Lehrweise offensichtlich in der Form und in der ‚Stoffwahl‘ den Rabbinen angepaßt. Was ihn jedoch von ihnen unterscheidet, sind die radikalen und scharf formulierten Forderungen, sich dem Willen Gottes vorbehaltlos zu unterwerfen. Diese mit Macht (und Vollmacht) vertretenen Forderungen sind es, die seine Hörer in ein ‚erschrecktes Staunen‘ versetzten. Sie stellen ein gänzlich neues Sittengesetz auf, das zur Entscheidung — für oder gegen — zwingt¹³.

Auch hier zeigt sich, daß der letzte Grund dafür nicht in der Lehre an sich liegt. Die Entscheidung geht schließlich und endlich für oder gegen die Person Jesu. In ihr vollzieht sich das Gericht Gottes, das

¹¹ B. LANWER: *Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrund des AT und Spätjudentums* (Mt 5). Hilstrup 1934, 140

¹² so Mt 4, 23; 9, 35. — Doch könnte 11, 1: *μετέβη ... τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν* nahelegen, beide Weisen als eine Einheit aufzufassen, weil die verschiedenen Verben nur einen Artikel haben.

¹³ vgl. auch hier R. SCHNACKENBURG: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Handbuch der Moraltheologie, hrg. von M. Reding, 6). München 1954

über die Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit zum Gottesreich unwider-
rücklich befindet.

Weil das so ist, versetzt eine solche Entscheidung den Menschen in ein besonderes Verhältnis zu Jesus. Sie fällt mit der für die Annahme der Gottesherrschaft notwendigen Metanoia und dem Glauben an das Evangelium Jesu zusammen und unterstellt den Menschen so der Gottesherrschaft. Solche Menschen durch Lehre und Verkündigung zu gewinnen war die Absicht und das Ziel des λόγος καὶ ἔργον Jesu. Er wollte ‚Jünger‘ gewinnen.

(§ 2. *Die Jüngerschaft*) — Daß Jesus Jünger um sich sammelte, war nichts Besonderes und Außergewöhnliches. Das tat jeder Lehrer in Israel, seit die Tora als eine festgefügte Größe Platz im Denken des Volkes gefunden hatte, und gerade das gemeinsame Verhalten gegenüber der Tora verband den Rabbi und seine Schüler, die Talmidim. Ähnlich hatte auch die Botschaft, die Johannes der Täufer auszurichten hatte, ihn und seine Jünger verbunden. Bei Jesus war das ganz anders. Er verpflichtete seine Jünger nicht auf ein Drittes, sondern auf seine Person. Demgemäß liegt die Bestimmung über den Eintritt in das Jüngerverhältnis immer bei Jesus, in seiner Initiative. Aber Jesus zwingt die Menschen nicht. Sie müssen, wenn gerufen, radikal ernst machen mit ihrer Bindung an Jesus und ihm zuliebe alle übrigen Bindungen aufgeben: die Bindungen an Hab und Gut (*Lk* 18, 22), an Fleisch und Blut (*Mt* 10, 37), an das eigene Ich (*Mk* 11, 1 ff; 14, 12 f). Jesus fordert Knechtsdienste von seinen Jüngern (*Mk* 8, 34) und setzt sie Knechten gleich, die sich damit abfinden müssen, das Schicksal ihres Meisters zu teilen (*Mt* 10, 25) bis in den Tod hinein (*Lk* 14, 27). Das unterscheidet den ‚Jünger‘ vom ‚Schüler‘. Der ‚Schüler‘ lernt eines Tages aus und beginnt die Laufbahn eines ‚Lehrers‘. Der Jünger lernt nie aus, er wird nie Karriere machen, sondern bleibt stets in der Rolle des Hörenden: „Nur einer ist euer Meister — ihr alle seid Brüder“ (*Mt* 23, 8).

Damit ist ein Neues angezeigt: Die Jüngerschaft setzt nicht nur in ein Verhältnis zur Person des Meisters, sie knüpft auch unter den Jüngern ein Band. Sie sind eine Gemeinschaft jenseits der natürlichen Bande der Familie, gegründet auf ihrem Gehorsam gegen den Willen des Vaters im Himmel (*Mk* 3, 31—35 par). Sie heben sich als „eine eigene Gruppe innerhalb der bisherigen Gottesgemeinschaft“¹⁴ ab. Sie werden das neue Gottesvolk bilden, das in die geschichtliche Sendung Israels eintritt. Die Jüngerschaft erhält dadurch eine soziologische Bedeutung, die auf die Kirche hinweist.

Wenn Jesus auch den Begriff ‚Volk Gottes‘ nicht ausdrücklich auf seine Jünger angewandt hat — die Gefahr einer national-politischen Mißdeutung lag wohl zu nahe —, so gebraucht er doch Wendungen, die die Seinen unmißverständlich als eine ausgesonderte, von anderen unter-

¹⁴ M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik* III/1: Die Lehre von der Kirche. München 3.⁵1958, 115

schiedene Gemeinschaft ausweisen. So spricht er von der „kleinen Herde“, der der Vater das Reich gegeben hat (*Lk* 12, 32); von den „wenigen“, die auserwählt sind (*Mt* 20, 16) und den Weg zum Leben finden (*Mk* 7, 14). Gerade durch die Betonung der Auserwählung, der Aussonderung und Berufung zeigt Jesus, worauf es ihm ankam.

(§ 3. *Das Apostelkollegium*) — Dieser Bezug auf die Gemeinschaft wird noch deutlicher durch die Wahl der Zwölf, die Jesus in seine engere Gefolgschaft beruft. Der Vorgang wird *Mk* 3, 13–16 a par bis ins Einzelne hinein beschrieben. Daraus ergeben sich aufschlußreiche Folgerungen:

a) Die Zwölf werden aus der Schar der Jünger genommen (*Lk* 6, 13): Ein Apostel muß immer und zunächst Jünger sein, doch ist nicht jeder Jünger auch schon Apostel.

b) Die Wahl ging ausschließlich auf den Willen Jesu zurück: „Er rief, die er persönlich (αὐτός) wollte“. Gründe, die Jesus bewogen, diese und nicht andere Jünger auszuwählen, werden nirgendwo in der Heiligen Schrift angegeben. Wohl hat Jesus diese Jünger nicht unvorbereitet berufen (vgl. *Jo* 1, 35 f.; *Mt* 4, 18–22) und nicht, ohne das Einverständnis des Vaters im Gebet gesucht zu haben. Sie sind ihm vom Vater „gegeben“ (*Jo* 17, 6. 9).

c) „... καὶ ἐποίησεν δώδεκα (14), d. h. er ‚schuf‘ die Einrichtung, die Institution der Zwölf; er ‚machte‘ sie zu einer geschlossenen Gemeinschaft, die sich von der übrigen Jüngerschar abhob. Mit Emphase wird *V. 16 a* wiederholt (diesmal mit Artikel!): „καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα — ‚die Zwölf‘ wird zu einem festen Begriff (vgl. *Mt* 26, 14; *Mk* 14, 10 par u. ö.).

In der Zwölfzahl liegt ein ausdrücklicher Hinweis auf die zwölf Stämme des alten Gottesvolkes. Die Apostel sollen die Vollgestalt des neuen Gottesvolkes darstellen und in ihm sogar richterliche Machtbefugnis erhalten (*Mt* 19, 28).

d) Diese Zwölf wählt Jesus, „damit sie bei ihm seien“ — sie sollen Lebensgemeinschaft mit ihrem Meister haben. Sie sollen aber auch an seinem Lebenswerk Anteil bekommen und an seiner Sendung: „damit er sie sende“ (beide Male finales ἵνα!).

Von dieser Sendung leitet sich der Name ‚Apostel‘ ab. Ob Jesus selbst ihn schon gebraucht hat (wie *Lk* 6, 13 nahelegt) oder ob er ihnen erst später beigelegt wurde¹⁵, ist für uns hier ohne Belang. Er drückt jedenfalls den Willen und die Absicht Jesu richtig aus. Die Apostel sind ‚Boten‘, die mit Jesu Macht und Vollmacht ausgestattet sind — der gleichen, die er vom Vater empfangen hat (*Jo* 17, 18; vgl. ferner die „Kette“ *Mt* 10, 40; *Lk* 9, 41. 37).

e) Am spezifischsten ist die Apostelaufgabe dadurch beschrieben, daß Jesus sie „zu verkündigen“ aussenden will und „damit sie Vollmacht

¹⁵ J. DUPONT: „Le nom d'Apôtres a-t-il donné aux Douzes par Jésus?“ In: *L'Orient Syrien* 1, 1956. — Über das aramäische Äquivalent *schaliach* vgl. K. H. RENGSTORF in *ThWNT* I s. v.

hätten, die bösen Geister auszutreiben“ (*Mk* 3, 14; *Mt* 10, 7 f). Dadurch wird der Apostel ganz an die Seite Jesu gestellt und unter sein Werk. Was er tut, tut er in Jesu Namen. Seine Erfolge sind Jesu Erfolge (*Lk* 10, 17).

Aus all dem folgt, daß die Apostel in der Jüngerschar durch ihre besondere Aufgabe einen festen Kreis bilden. Aber Jesus will ihnen mit der Apostelaufgabe auch Apostelgewalt übertragen. Worin ihre Autorität bestehen soll, eröffnet Jesus ihnen in der Verheißung der Binde- und Lösegewalt (*Mt* 18, 18). Dadurch wird der Apostolat wirklich zu einer autoritären, hierarchischen Institution. Nur durch den Bezug auf das neue Bundesvolk und seine Strukturierung erhält die Einrichtung des Apostolats ihre innere Berechtigung.

(§ 4. *Die Kirchengründung*) — Die Rücksicht auf das neue Bundesvolk, das Gott sich schaffen und auf das er die Gnadengaben des alten Bundesvolkes übertragen will, fordert geradezu, daß die Gründung der Kirche als τὸ ἔργον κατεξοχήν des ‚Apostels Jesus‘ in eine biblische Missionslehre einbezogen werde. Die Berufung der Jünger und die Wahl der Apostel bekommen so den Charakter „kirchenstiftender Akte Christi“¹⁷. Das Wort ἐκκλησία und seine Etymologie spielt dabei nur eine geringe Rolle, ganz abgesehen davon, daß sich sowohl *qahal* als auch *keniṣta* als äquivalente Bezeichnungen deuten lassen¹⁸ und dadurch *Mt* 16, 18 und 18, 17 aufeinander abgestimmt werden können.

Die Kirche wird in einer solchen Betrachtung als Vorstufe der vollendeten Gottesherrschaft erwiesen, als Sammelplatz des neuen Bundesvolkes, über dem Gott seine Herrschaft aufrichtet¹⁹. Es wird in der Missionstheorie nicht darum gehen, die biblische Lehre vom Primat des Petrus zu entfalten. Es kommt nur auf das eine an: deutlich zu machen, daß es sich in der ἐκκλησία um eine Gemeinschaft handelt, die in Christus gründet und hierarchisch (mit einem jurisdiktionellen Vorrang Petri) geordnet ist, und daß die Kirche auf den Willen Jesu zurückgeht.

B. Jesus, der Hohepriester

Die ‚Sendung‘ Jesu hat sich jedoch in der Verkündigung der Gottesherrschaft und in dem, was er zur Verwirklichung dieser Verkündigung getan hat, nicht erschöpft. Zum ἔργον des ‚Apostels Jesus‘ kam das ἔργον des ‚Hohenpriesters Jesus‘.

¹⁶ Daß diese Verheißung sich nur bei *Mt* findet, muß nicht gegen ihre Echtheit sprechen. Das kann auch als ein Beweis dafür angesehen werden, daß *Mt* ein besonderes Interesse für die ‚Organisation‘ des neuen Bundesvolkes hatte.

¹⁷ SCHMAUS: *Dogmatik* III/1, 113

¹⁸ Während *qahal* die Vollversammlung, die ‚Gemeinde‘ Gottes bezeichnet, bedeutet *keniṣta* (= συναγωγή) die lokale Sondergruppe, in der sich der „Rest Israels“ darstellt, von dem der Bestand des ganzen Israel als des Volkes Gottes abhängt; vgl. K. L. SCHMIDT in *ThWNT* III 530

¹⁹ vgl. R. SCHNACKENBURG: *Gottes Herrschaft* über das gegenseitige Verhältnis von Gottesherrschaft und Kirche

Selbstverständlich hat auch das Wort Jesu eine priesterlich-erlösende Funktion erfüllt. Es diente nicht allein der Proklamation und Belehrung oder der Sinnerhellung seiner Sendung, sondern war in sich zugleich auch heilschaffendes Handeln am Menschen.

1. *Das Kreuzesopfer Jesu*

Aber das Entscheidende im Erlösungswirken Jesu ist das Opfer, das er am Kreuz dem Vater darbrachte und in dem er sich für die Sünden der ganzen Welt aus freien Stücken hingab. Zwar schon durch die Menschwerdung Priester, hat er durch seinen Kreuzestod doch seinen priesterlichen Auftrag erst erfüllt. Als einziger Mittler zwischen Gott und den Menschen ist er der Hohepriester des Neuen Bundes. In seinem Tod erwies er Gott als den Herrn. Die Gottesherrschaft, die Königsherrschaft des Vaters und das Reich Gottes sind in Jesu Tod aufgerichtet worden. Gott hat „an einer Stelle der Geschichte und damit an einer Stelle des Kosmos“²⁰ seine Herrschaft verwirklicht.

Da Jesus „gekommen“ war, „sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele“ (Mt 20, 28), hat sein Kreuzestod einen Bezug auf alle Menschen. Er erwirbt sie als sein Volk, das an Stelle des alten Bundesvolkes an dem Neuen Bund mit Gott Anteil bekommt. Der Tod Jesu stellt also die Wende dar, in der das Alte überwunden und die menschliche Geschichte unter die Herrschaft Gottes gestellt wird.

2. *Die Einsetzung der Eucharistie*

Der Opfertod Jesu wird beim Letzten Abendmahl vorweggenommen. Es war nicht Einleitung zum Kreuzesopfer, sondern seine Gegenwärtigsetzung (so wie das Meßopfer die Gegenwärtigsetzung des vollzogenen Kreuzesopfers ist). Bedeutsam (besonders für die missionstheoretische Betrachtung) ist, daß das Letzte Abendmahl in Verbindung mit dem jüdischen Paschafest gefeiert wurde. Dadurch rückt der Gedanke an die Stiftung des Alten Bundes beherrschend in den Vordergrund. Ebenso wie die Israeliten sich alljährlich im Gedächtnis an ihre Erwählung und Konstituierung zum Volk Gottes versammelten, so soll die Gemeinde Jesu sich bei jeder Eucharistiefeier an die Grundlegung ihrer Existenz erinnern lassen. Ihr Herr, der gleichzeitig als Opferpriester und als Opfergabe bei der Mahlfeier gegenwärtig ist, ist das wahre Paschalamm, das die Errettung vom Untergang verbürgt; sein Blut, das am Kreuzestamm vergossen wird, ist das Blut des Neuen Bundes. Dadurch wird der ‚kirchengründende‘ Charakter der Abendmahlsstiftung hervorgehoben. Die in seinem Auftrag das Abendmahl zu seinem Gedächtnis wiederholen, bilden das neue Gottesvolk. Die Kirche, in der dieses ‚Gedächtnismahl‘ gefeiert wird, nimmt das eschatologische Mahl vorweg, an dem die Völker Anteil erhalten an den Gaben Gottes (Is 2, 2—4; 25,

²⁰ M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik* II/2: Gott der Erlöser. München ⁵1955, 315

6—9; vgl. *Mt* 8, 11; *Lk* 14, 15—24). Die Kirche birgt also in der Eucharistie die Erfüllung aller alttestamentlichen (und Menschheits-) Erwartungen und den Anbruch der eschatologischen Hoffnung. Würde, von hierher gesehen, die *ὁμολογία* (*Hebr* 3, 1) eine kultisch-liturgische Lobpreisung sein, die im Herrenmahl ihren festen Platz hatte²¹, so wäre die Eucharistiefeier als der Ort anzusehen, an dem die ‚heilige Bruderschaft‘ des neuen Volkes Gottes ihren Blick auf Jesus richtet und ihn bekennt als τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα. (Forts. folgt)

²¹ wie *1 Clem* 36; 61, 3; 64 nahelegen

JAPANS GRÖSSTE GEFAHR — DIE SOKAGAKKAI *

von Jakob Kamstra

Die Sōkagakkai und die Nichirensekte

Der vorliegende Bericht über die Sōkagakkai wäre nicht vollständig, würde nicht auch ihre buddhistische Doktrin des näheren dargelegt. Denn diese zeigt nicht nur einmalige Besonderheiten und Unterschiede von anderen buddhistischen Sekten, sondern gibt auch die letzte Begründung für ihre politische Aktivität.

Makiguchi und Toda erwähnen in ihren Schriften wiederholt, die Religion der Sōkagakkai sei die *Nichirenshoshu* d. h. die von Nichiren gegründete Sekte. Das betonen sie in ihren Schriften fast ebenso stark wie die Nützlichkeitslehre. Sie verfolgen dabei vornehmlich den Zweck, die Anhänger der *Nichirenshu*, ohne Argwohn zu erregen, zu sich herüberzuziehen. Gleichzeitig tun sie das mit viel Dreistigkeit und Arroganz, indem sie vorgeben, nur ihre eigene Sekte sei die orthodoxe, die übliche *Nichirenshu* sei gefälscht. Sie versuchen, das historisch zu beweisen. Es ist sehr interessant, die heftigen Auseinandersetzungen zwischen Sōkagakkai und Nichirensekte zu verfolgen. Um diesen Streit zu verstehen, ist ein kurzer Exkurs über die Nichirensekte notwendig.

Die Nichirensekte ist die aggressivste japanische Sekte des Mittelalters. Sie wurde 1253 von dem äußerst radikalen japanischen „Savonarola“ Nichiren (1222—1282) gegründet. Sie heißt *Nichirenshoshu* oder *Nichirenshu*. Sie ist gewiß, was Fanatismus und extremen Nationalismus angeht, aus demselben Holz geschnitten wie die Sōkagakkai. Nichiren und seine Sekte weigerten sich, außer dem *Hokekyo*, der Sutra des Ge-

* Vgl. ZMR 44, 1960, 41—51

setzes, alle anderen Sutren als wahr anzuerkennen. Er lehrte, daß alle, die an die anderen Sutren glauben und das *Hogekyo* nicht annehmen, in die Hölle verdammt werden. Außer dieser Lehre gibt es kein Heil und keine Rettung. Deswegen müssen alle Anhänger durch die *Shakubuku* zum wahren Glauben des Nichiren bekehrt werden. Nur der Glaube an die drei Geheimnisse kann das wahre Heil verleihen.

Diese drei Geheimnisse²⁹ sind folgende: 1) Das *Hommonhonzon*, die Verehrung der Statuen des *Shakyamuni* und der *Bosatsu* (*Boddhisattva*), des *Mandaras* (eines Holzbrettes, worauf die Namen Shakyamunis und anderer Götter und die Gebetsformel: *Namumyohorengekyo* aufgezeichnet sind), des Buddhistischen Altars und der einzigen und wahren Sutra. Weiter unten wird gezeigt werden, wie die Sökagakkai mit vielen Argumenten zu beweisen versucht, die Statuen, das Mandara, der Altar und die Sutra des Daisekitempels seien von Nichiren selber konzipiert und entworfen, und der Daisekitempel sei demnach der Haupttempel. — 2) Das *Hommondaimoku*³⁰, d. h. das Anrufen des sog. *Daimoku*, das Aufsagen der Gebetsformel *Namumyohorengekyo* (d. h. ‚ich bete an die wunderbare Sutra des Gesetzes‘). Dieses zweite Geheimnis wird von den meisten Anhängern der Nichirensekte praktisch als das einzige heilwirkende betrachtet. Das Heil erlangt man durch die oftmalige Wiederholung dieses *Daimoku*. Überall in Japan kann man das *Daimoku* sprechen hören. Die meisten wissen aber nicht, was es eigentlich besagt. Das braucht man auch nicht zu wissen; es ist für das ewige Heil hinreichend, wenn man es gedankenlos hersagt. — 3) Das *Hommonkaidan*, d. h. alle, die das *Daimoku* beten und annehmen, werden in den lebendigen Buddha umgewandelt, um dann im ewigen Lichte zu leben.

Weiter lehrt die Nichirensekte, daß der nicht weit vom Fujiberg entfernte Kuon- oder Minobutempel ihr Haupttempel sei. Dort werden auch die Gebeine Nichirens aufbewahrt. Seine Autorität habe Nichiren einem Kollegium von sechs Jüngern übertragen, von denen fünf immer im Kuontempel residiert hätten; einer jedoch, Nichiko, habe sich, sechs Jahre nach dem Tod Nichirens, von den anderen getrennt und den Daisekitempel als Haupttempel einer neuen Sekte, der *Nichirenshoshu*,

²⁹ nach *Gakushudaijiten-Shukyohen*. Tokyo 1949, 543 und *Bukkyogakujiten*. Hōzokan/Tokyo 1957, 169 c

³⁰ Es gibt verschiedene Übersetzungen dieses *Daimoku*. Die hier erwähnte ist nach dem *Bukkyogakujiten*, 342 b am Schluß. P. SPA CICM übersetzt in HUBX: *Christus. Handboek van de geschiedenis der godsdiensten*, 600, mit: ‚Ehre an die Sutra des Lotus des wunderbaren Gesetzes‘. Das Wort *namu* wird aber besser mit ‚Anbetung, Glaube‘ statt mit ‚Ehre‘ wiedergegeben. — JOSEI TODA gibt in *Shakubukukyōten*, 295 s eine ganz andere Übersetzung, die mit der Bedeutung der Wörter nicht übereinstimmt: *Namu* besage ‚sich vereinigen mit‘; *myōho* ‚wunderbares Phänomen‘, nämlich das Leben; *renge* ‚das Entstehen des Gesetzes von Ursache und Folge‘; *kyō* bedeute ‚das Wort, durch das das Leben im Weltall entsteht‘. *Namumyohorengekyo* heißt nach ihm also: ‚sich dem Gesetz des Lebens fügen, das mit den Gesetzen des Weltalls übereinstimmt‘.

begründet. — Dieser knappe Überblick wird genügen zum Verständnis der Unterschiede zwischen den beiden Sekten.

Was hält nun die Sōkagakkai von dieser Lehre? — Auf den ersten Blick gesehen, hat sie die Lehre der drei Geheimnisse angenommen, hat aber wenigstens das erste gänzlich umgedeutet. Damit hat sie eine tiefe Kluft zwischen dem ganzen Buddhismus und sich selber geschaffen.

Der Buddhismus unterscheidet nach dem Tode Buddhas drei Zeiträume, eine Zeit von 100, eine von 1000 und die letzte, die Endzeit oder *Mappō*, von 10 000 Jahren. Diese Endzeit fing schon vor Nichiren an. Der eigentliche Buddha, der das Heil verleihen kann, ist auch in diesen Zeiten kein anderer als *Shakyamuni*. Das lehren unter verschiedenen Nuancen alle bisherigen buddhistischen Sekten. Die Sōkagakkai nun nimmt dieses Dogma nicht an. Sie sagt³¹, Shakyamuni habe vielleicht in Indien einige Bedeutung, in Japan sei er für nichts mehr als einen toten Buddha zu halten. Der ewige Buddha in Japan sei der in der Endzeit erschienene Nichiren. Shakyamuni ist deshalb ein toter, ein unbrauchbarer Buddha. Die Sōkagakkai beruft sich für die Richtigkeit dieser Lehre auf die *Gosho* oder *Goshohan*, d. h. die von Nichiren nachgelassenen Schriften. Es ist für uns ein Rätsel, wie die Sōkagakkai überhaupt zu einer solchen Behauptung kommen konnte, um so mit einem Strich die Seele des Buddhismus zu vernichten. Denn die Schriften Nichirens — soweit sie nicht gefälscht wurden, und das läßt sich klar feststellen — zeigen eindeutig, wie Nichiren selber an Shakyamuni als den Buddha der Endzeit geglaubt hat. An vielen Stellen hat er das offen bekannt. Wir können hier aus Platzmangel nur einige zitieren. Sie genügen allerdings, um selbst den größten Skeptiker zu überzeugen. Im Juli 1276 schrieb Nichiren im Hōonsho: „Nicht nur Japan, sondern die ganze Welt soll Shakyamuni als den eigentlichen Buddha verehren.“ Im Dezember 1264 schrieb er im *Nanjōhyoeshitironogoshō*: „Shakyamuni ist unser Vater, Lehrer und Herr. Ja, nur er, der die drei Tugenden in sich vereinigt und voll Gnaden ist, nur er ist der wahre Buddha.“ Im *Zenmuisanjōshō* (1271) sagt er: „Shakyamuni ist entschieden höher als die Könige unseres Landes. Er ist der große Lehrer der ganzen Welt.“ Auch bei den ersten Priestern des Daisekitempels³², also des Haupttempels der Sōkagakkai (!), finden wir dieselben Aussagen. Wie die Sōkagakkai im Ernst diese Texte übergehen kann, ist jedem, der diese Texte liest, ein Rätsel. Dazu kommt noch die Tatsache, daß die eigentliche, von Nichiren gegründete Sekte, und sogar auch die *Nichireنشoshu* im Daisekitempel, immer gelehrt hat, daß — bei aller Achtung vor Nichiren — nicht er, sondern Shakyamuni der *Mappō no Gohombutsu*, d. h. der wirkliche Buddha der Endzeit sei. Mit der Abschaffung dieses

³¹ vgl. z. B. *Shakubukkyōten*, 95 ff

³² Nichiko, der Gründer des Daisekitempels, hat selbst so etwas nie gelehrt. Im *Sanshiden* schreibt sein 4. Nachfolger über ihn: „Er ist einer der größten Jünger des Shakyamuni.“

Dogmas hat die Sōkagakkai den ganzen Buddhismus untergraben. Denn ebensowenig wie wir Christen uns damit einverstanden erklären würden, wollte man irgendeinen Heiligen des Mittelalters, z. B. Franziskus, als neuen Welterlöser an die Stelle Christi rücken, ebensowenig können glaubenstreue Buddhisten dieses Dogma aufgeben. Allerdings werden viele Anhänger der Nichirensekte, die den eigentlichen Sinn ihrer Lehre niemals studiert oder ihn wieder vergessen haben, gerade wegen dieser Lehrauffassung der Meinung sein, die Sōkagakkai sei eine glaubens- treuere Nichirensekte als die frühere, und viele werden sich ihr zuwenden, schon wegen ihrer zügigen modernen Nützlichkeitslehre. In den Kreisen aber, wo der Buddhismus noch echt und aktiv ist, vornehmlich auf dem Lande, stößt die Sekte gerade wegen dieser Auffassung auf den heftigsten Widerstand.

Neben diesem neuen Dogma haben Makiguchi und seine Getreuen wiederholt zu beweisen versucht, daß nicht die Nichirensekte, sondern ihre eigene die sog. „apostolische Sukzession“ besitze. Um dieses dar- zutun, lehrten sie erstens, daß nicht der Kuontempel, sondern der Daiseki- tempel der von Nichiren gewollte Haupttempel sei. Die Gebeine, die im Kuontempel aufbewahrt würden, seien nicht die von Nichiren, sondern die einer Kuh oder eines Pferdes. Ferner seien die Statuen und *Mandaras* des Daisekitempels von Nichiren selber für den Haupttempel entworfen worden³³.

Die Sōkagakkai versucht ihre Behauptungen mit allerhand Zitaten aus alten Büchern zu stützen. Tatsächlich sind all diese Bücher³⁴ ge- fälscht, und Nichiren hat den Daisekitempel in seinen Schriften kaum erwähnt. Er selber hat zwanzig Jahre hindurch im Kuontempel und Ikegamitempel, den zwei größten religiösen Zentren der Nichiren- sekte, gelebt, ist auch dort gestorben und begraben worden. Die beiden Tempel sind deshalb Jahrhunderte hindurch die von Nichiren gewollten Zentren der *Nichirenschu* gewesen. Das ist historisch bewiesen. Ebenso ist es historische Tatsache, daß die Statuen und das *Mandara* des Dai- sekitempels erst Hunderte von Jahren nach dem Tode Nichirens ent- standen sind. Das *Mandara* z. B., das Toda zum Glückbringer der *Sha- kubukutätigkeit* ausgerufen hat, ist erst vor 300 Jahren von einem ge- wissen Kenjuin Nichikan gemalt worden.

³³ Nichiko hat im Minobutempel viele Schwierigkeiten mit Hajiri, einem der Führer der Nichirensekte, gehabt. Das hat ihn dazu geführt, zu fliehen und den Daisekitempel zu gründen. Nach Auffassung der Sōkagakkai soll er damals aus dem Minobutempel die Gebeine Nichirens und die Statuen und Mandaras mitgenommen haben. Diese Auffassung entstand nachweisbar erstmals im 17. Jh. und wurde von einem gewissen Nichikan verteidigt. Sie ist jedoch historisch unhaltbar.

³⁴ z. B. die Testamente des Daiseki- und Ikegamitempels, die *Honinmyōsho*, zwei Bände von 600 Testamenten (*Kechimyakusho*, *Gohonsonnanakodaiji*, die *Ubu*-Testamente u. a.). Sie alle sind sehr unklar und gefälscht.

Weiter versucht die Sōkagakkai zu beweisen, daß Nichiren die Nachfolge nicht dem Kollegium seiner sechs Getreuen, sondern einem dieser sechs, Nichiko ausschließlich, übergeben habe. Dieser habe sich von den anderen fünf getrennt und den Daisekitempel gegründet. Das letztere stimmt, das erste aber ist nicht nachweisbar. Das Hauptargument der Sōkagakkai für ihre Behauptung besteht in zwei Testamenten. In einem davon, dem sog. *Beppuzokusho*, heißt es: „Ich, Nichiren, übergebe die Verbreitung der Lehre Buddhas dem Ashari (Hohenpriester) des weißen Lotus, Nichiko. Er soll der erhabene Führer werden für die Ausbreitung des Buddhismus. Die Fürsten des Landes sollen, nachdem sie meine Religion anerkannt haben, beim Berg Fuji einen großen Tempel bauen. Das ist mein Gesetz, und meine Jünger sollen es befolgen. 5. September des 5. Jahres Kyoan [1282]. Nichiren.“

Das andere Testament ist ungefähr diesem gleich. Falls diese Argumente stimmen, bleibt der Nichirensekte nichts anderes übrig, als ihre bisherige Tradition aufzugeben und sich zur Sōkagakkai zu bekehren. Nun lassen sich aber in den ältesten Archiven weder des Kuon- noch des Daisekitempels diese Dokumente entdecken. Dazu kommt, daß ein gewisser Nichikyo, 150 Jahre nach der Abfassung der angeblichen Testamente, ein Buch geschrieben hat, worin er ein Testament Nichirens erwähnt, das aber mit dem oben genannten nichts zu tun hat. Noch stärker sind die historischen Argumente gegen die Echtheit der von der Sōkagakkai vorgelegten Testamente. Hätte nämlich Nichiren tatsächlich diese zwei Dokumente geschrieben, wie konnte er dann nach weniger als drei Wochen all seine Macht einem Kollegium von sechs übertragen und alle sechs mit dem Nachfolgeramt betrauen? Auch das, und nur das hat Nichiko selber in einem noch erhaltenen Brief bestätigt. Nichiko gibt den klarsten Beweis dafür, daß er mit der Sōkagakkai nichts zu tun hat, indem er schreibt: „Shakyamuni ist der große Lehrer des *Namumyohorengekyos*.“ Das hätte er nie geschrieben, hätte auch er den Shakyamuni für einen toten Buddha gehalten. Daß die Sōkagakkai gegen alle geschichtliche Evidenz das Gegenteil behaupten kann, ist für alle buddhistischen Geschichtsforscher ein *Mysterium iniquitatis*.

Nicht nur in diesen Argumenten, auch in der Erklärung des großen Zieles der Sekte finden wir dieselbe Neigung zur Geschichtsverdrehung. In seinem „*Obutsumeigoron*“³⁵ schreibt Toda:

„Daß die Sōkagakkai einen großen Wert auf die Politik legen muß, findet seine Begründung nur in der Ausbreitung des *Namumyohorengeikyos* und in den drei Geheimnissen. Der Zweck unserer Politik ist nur die Errichtung eines großen nationalen Tempels. Wir sind uns bewußt, daß Nichiren selber uns dazu in seinem Buch *Sandaihihōbonshoji* beauftragt hat. Da schreibt er, daß dieser Tempel als nationales Monument eine politische und als Symbol der nationalen Religion, der *Nichirenshu*, eine religiöse Bedeutung hat. Politik und Religion sind nur ein

³⁵ in TODA: *Daihakurengo*, Nr. 63 u. 71

Ganzes und müssen deswegen Kaiser und Volk im Glauben an die drei Geheimnisse eng verbinden. Die Politiker sollen sich deshalb mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln und im Namen der Staatsgewalt und des Kaisers für die Verbreitung der wahren buddhistischen Lehre einsetzen. Sie sollen ein großes Grundstück stiften und darauf einen Tempel bauen, den größten und schönsten der Welt. Die Zeit dafür muß kommen. Sie sollen diesen Tempel für die ganze Weltbevölkerung bauen, die zur Anbetung Nichirens nach Japan kommt. Das ist der höchste Befehl Nichirens. Der Ort für den Bau dieses Tempels³⁶ soll in der Nähe des Fujisan sein, wo auch der Daisekitempel steht. Vorbedingung für den Bau des Tempels ist, daß die ganze Bevölkerung Japans durch *Shakubuku* bekehrt wird. Zur Erreichung dieses Zieles sollen möglichst viele Sōkagakkai-Mitglieder in die japanische Volksvertretung gewählt werden. Die soll dann dieses Gesetz ratifizieren.“

Mit diesen Worten zeigt Toda ganz klar das wahre Antlitz seiner Sekte. Falls es ihr möglich wird, dieses Programm auszuführen, so wird es in Japan keine Freiheit und keine Demokratie, ja, nicht einmal eine andere buddhistische Sekte geben als die Sōkagakkai. Denn alle anderen Sekten müssen ausnahmslos ausgerottet und zum Glauben an die drei Geheimnisse bekehrt werden. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die heftigsten Bekämpfer dieser Sekte die Buddhisten sind, unter ihnen in verschärftem Maße ausgerechnet die Sekte, die mit der Sōkagakkai am meisten verwandt ist: die *Nichirenschu*.

Was die oben zitierten Sätze Nichirens betrifft, muß gesagt werden, daß das Original³⁷ des genannten Buches verloren gegangen ist. Von diesem Buch ist aber eine große Menge von Abschriften und Fälschungen vorhanden, so daß es sich nicht mehr eindeutig feststellen läßt, was Nichiren ursprünglich geschrieben hat. So kann Toda in diesem Buch Nichiren alles aussagen lassen, was er gerne von ihm hören möchte.

Es ist erstaunlich, wie eine Religion, die doch als Hauptzweck die moralische Hebung der Menschen anstreben sollte, mit Lüge und Betrug sich unter unseren Augen durchzusetzen vermag. Eine Religion, die sich im Ernst bemüht, in ihrer Lehre orthodox zu sein, wird die Geschichtsforschung gebrauchen, um an den Quellen ihre Lehre zu klären und zu läutern und, wenn notwendig, zu korrigieren. Die Sōkagakkai aber hat die Geschichtsforschung gebraucht, um die zweifelhaftesten und fragwürdigsten Stellen aufzufinden, die der von ihr konstruierten Lehre irgendwie als historisch-wissenschaftliche Fundierung dienen könnten.

Das religiöse Leben des einzelnen

Nachdem bisher die äußerliche Aktivität, Organisation und Doktrin der Sekte dargelegt wurde, soll nun auch ein Wort über die Pflichten

³⁶ Der Name dieses Tempels soll lauten: *Ichidaishoshutendo*, d. h. ‚der allergrößte Schrein der Nichirensoshu‘

³⁷ Diese Schrift ist Jahrhunderte hindurch heftig umstritten worden; vgl. *Daihōrin*, Sept. 1959, 82 s

ihrer Mitglieder gesagt werden. Diese Pflichten werden in einem unserem Katechismus ähnlichen Büchlein behandelt. Es ist eingeteilt in Pflichten vor der *Gojukai* (der oben erwähnten „Taufe“) und nach der *Gojukai*.

Das allererste, was ein Mitglied tun muß, ist eines der größten Opfer, das einem Japaner auferlegt werden kann, nämlich das sog. *Taihōbarai*³⁸. In fast allen Häusern der Japaner findet man nämlich an der Wand kleine Schreine, bei den Buddhisten *Butsudan*, bei den Shintoisten *Kamidana* genannt, worin sich Abbildungen buddhistischer bzw. shintoistischer Götter befinden, ferner auch Weihrauch, Kerzen, kleine Ahnentäfelchen, *Mandaras* und die shintoistischen *Kamifuda*, d. h. Papierstreifen, die an den shintoistischen Tempeln verkauft werden und eine besondere Kraft der Gottheiten in sich bergen sollen. Einige Male am Tage verrichten die Japaner vor diesen Schreinen ihre Gebete. Sie sind das Zentrum des Hauses. Zerstörung dieser Schreine bedeutet für jeden Japaner Verrat an den Vorfahren und an der Tradition. Das *Taihōbarai*, das die Sōkagakkai als erste Bedingung für die Bekehrung verlangt, ist nichts anderes, als daß diese Abbildungen der Götter, die *Mandaras*, *Kamifudas* usw. entfernt und verbrannt werden. Die Sōkagakkai begründet diese Lehre mit den Worten Nichirens, der in dem von ihm verfaßten *Kaimokusho*³⁹ sagt: „Unser Land Japan kann nur den Nichiren anerkennen.“ Wenn man diese Abgötter nicht verbrenne und die *Kamifuda* behalte, werde man von allerhand Katastrophen heimgesucht; denn die Religionen, wozu diese Sachen gehören, zermalmen die Grundlagen eines glücklichen Lebens. Die *Kamifuda* haben gar keinen Zweck; „die Shintopriester verkaufen diese Papierstreifen an den von Dämonen besessenen Tempeln nur zu dem Zweck, um damit Geld zu verdienen. Es ist Tatsache, daß es in Japan keine Götter mehr gibt. Alle himmlischen und guten Götter haben Japan im Stich gelassen. Der klarste Beweis dafür ist, daß wir den Krieg verloren haben und das Land sehr tief gesunken ist“⁴⁰.

Man braucht, nach der Auffassung der Sōkagakkai, den Schrein selbst nicht zu vernichten, obwohl das sehr geraten wird, auch nicht die Totentafeln und die Totenregister. Wenn man aber bisher, wie das in manchen neuen Sekten der Fall ist, diesen Sachen eine besondere Verehrung gezollt hat, soll man sie zerstören, damit man nicht dafür von allerhand Katastrophen heimgesucht wird. Auch die Heilige Schrift, Gebetbücher und Statuen des Christentums soll man verbrennen. Erst nachdem man diese Absagezeremonie erfüllt hat, kann man in die Sekte aufgenommen werden.

³⁸ d. h. ‚Zoll des wahren Gesetzes‘

³⁹ Auch dieser Text ist ein Phantasiegebilde TODAS. Im gleichen *Kaimokushu* steht: „Shakyamuni ist der große Herr.“

⁴⁰ YOSHIHEI KOHIRA: *Sōkagakkai*, 135

Mit dieser Bestimmung des *Taihobarai* stößt die Sōkagakkai bei jedem Japaner auf den härtesten Widerstand. Trotz der vielerlei Kompromisse in Doktrinfagen ist es überraschend, daß die Sōkagakkai in diesem Punkt keinen Fingerbreit nachgibt. Vielleicht hat sie aber in dieser harten Forderung die japanische Psyche richtig erfaßt. Es ist nämlich eine typische Haltung des Japaners, Synkretist zu sein. Diese Haltung ist für das Christwerden geradezu eine problematische Sache. Die Sōkagakkai jedoch bringt es fertig, mit dieser schockierenden Forderung jedem Synkretismus die Spitze abzubringen.

Nach diesem *Taihobarai*, wobei man alle Überbleibsel der alten falschen Religionen verbrannt oder vernichtet hat, geht man in den Tempel und läßt sich durch die *Gojukai* in die Sekte aufnehmen. Hier soll man die *Gohonsama*, eine Abbildung des Buddhas Nichiren, bekommen. Den soll man in seinem Haus im leer gewordenen *Butsudan* oder, noch besser, in einem von der Sōkagakkai zu beziehenden neuen *Butsudan* aufstellen und verehren mit dem Gebet des *Daimoku*. Dazu soll man im *Butsudan* Weihrauch, Kerzen, Wasser und gekochten Reis hinstellen. Blumen sind verboten, an derer Stelle kann man ein kleines Anisbäumchen aufstellen. Die den Betreffenden in die Sekte eingeführt haben, sollen dafür sorgen, daß dieser auch weiterhin die Gesetze bis in die kleinsten Einzelheiten beachtet. Diese Einführenden haben in der Sōkagakkai eine wichtige Stelle, denn ohne sie ist es unmöglich, die *Gojukai* zu empfangen.

Ist einer einmal in die Sōkagakkai aufgenommen, so wird das Leben für ihn nicht leichter. Nun fangen erst die Pflichten an, ihm zu einer drückenden Last zu werden.

An erster Stelle ist er nämlich verpflichtet, in seinem Haus jeden Tag morgens fünf- und abends dreimal während seiner Arbeit vor dem *Butsudan* zu kauern und betrachtend zu beten. Aber mehr als das belastet ihn das *Shakubuku*, d. h. die unerbittliche Pflicht, andere zu bekehren. Diese Pflicht darf ihn nie zur Ruhe kommen lassen. Seine dritte Aufgabe ist, sich an allen Diskussionsabenden zu beteiligen und dazu auch seine Freunde und Bekannte mitzubringen, die er im Laufe der vergangenen Zeit durch *Shakubuku* für die Lehre gewinnen konnte. Solche Abende werden über das ganze Land hin veranstaltet, damit die Gläubigen ihren Glauben stärken und über den augenblicklichen Stand der Sekte unterrichtet werden. Die letzte Aufgabe ist die „Mekkapflicht“ der Mitglieder, nämlich, daß jeder zum Daisekitempel pilgern soll, damit man nicht nur im Glauben, sondern auch im täglichen Leben möglichst viel Erfolg habe.

Mit dieser bis in die Einzelheiten beaufsichtigten Tagesaufgabe ihrer Mitglieder hat die Sōkagakkai nicht nur ihre eigene Existenz, sondern ihren bleibenden Nachwuchs zu sichern gewußt und die Zugehörigkeit zu anderen Religionen unmöglich gemacht. Denn, wer einmal in die Sekte aufgenommen ist, für den gibt es kein Zurück mehr, und so ist er ein Leben lang der Kontrolle und Einmischung von seiten der Sekte her ausgesetzt, wie das auch im Kommunismus der Fall ist.

Diese Ausführungen zeigen jedem unbefangenen Leser mit unverkennbarer Klarheit, worauf die Sōkagakkai hinsteuert. Mit ihrer unmißverständlichen Planung offenbart sie sich jedem ernststen Beobachter als die gefährlichste Sekte Japans, und zwar nicht bloß für die japanische Politik, sondern auch für jedwede andersgeartete Weltanschauung und religiöse Überzeugung, gleich ob Buddhismus oder Christentum. Diese Gefahr wird lawinenartig weiterwachsen, falls sie nicht, wie andere Sekten hoffen, ihren Kurs ändert und ihren alleinseligmachenden Anspruch aufgibt.

Sie ist in ihrer Konzeption der katholischen Kirche diametral entgegengesetzt; denn dem Zwang des *Shakubuku* gegenüber predigt die katholische Lehre prinzipiell eine Freiheit der Bekehrung, dem Materialismus gegenüber den Primat des Geistes, der Lüge gegenüber die absolute Wahrheit. Über diese rein lehrmäßigen Differenzen zur katholischen Kirche geht die Sōkagakkai zu offenen, feindseligen Angriffen gegen das Heiligste der Kirche vor. In dem *Shakubukukyōten* steht zum Beispiel: „Es ist ein Gesetz, daß ein Mensch, der einmal gestorben ist, nicht wieder aufs neue leben kann. Das Christentum aber hat keine genügenden Beweise für die Auferstehung Christi. Weil der Körper Christi schwerer war als Luft, ist seine Himmelfahrt auch in Konflikt mit dem Gesetze des Archimedes. Wer das also glaubt, der verleugnet die Naturgesetze. Die Himmelfahrt Christi ist nur ein Phantasieprodukt“⁴¹. „Auch die Wunder Christi sind nur Phantasieprodukte der Nachfolger Christi, diese Wunder gibt es bei uns auch“⁴². Mit 16 Seiten voll dieser Behauptungen versucht die Sōkagakkai nicht nur viele Christen für sich zu gewinnen, sondern sie erweckt bei den Heiden ernste Vorurteile und Antipathien gegen das Christentum. Diese werden eine missionarische Tätigkeit der Kirche noch mehr als bis jetzt erschweren. Die katholische Kirche kann der Sōkagakkai-Lehre gegenüber nicht passiv bleiben und sich aus Furcht vor ihren Anwürfen schweigend zurückziehen.

Helle Wachsamkeit für die Gefahr und ein intensiveres Studium der Argumente dieser Sekte gegen die Kirche sowie des ganzen modernen Sektenwesens Japans überhaupt kann auch für die 2000jährige katholische Kirche von Nutzen sein. Denn, wenn die Kirche mit den Lehren oder Methoden der Sekte auch nicht eines Sinnes sein kann, so ist doch gewiß in dem Gesamtkonzept dieser Sekte vieles, was dem katholischen Missionar die japanische Seele enthüllt und für die Kirche Japans zum Anlaß werden kann, ihre Methodik nicht nur ontologisch, sondern auch psychologisch zu überdenken und auf die modernen japanischen Zeitverhältnisse abzustimmen. Nur unter diesen Bedingungen wird sie die Kraft finden, einer Sekte zu widerstehen, die mit demselben ungeheuren Fanatismus wie der Islam im achten Jahrhundert den Tag der Ausrottung des Christentums in Japan näher und näher zu bringen sucht.

⁴¹ TODA: *Shakubukukyōten*. Tokyo 1954, 338

⁴² *ibid.* 345 s

UMBANDA UND CHRISTENTUM IN BRASILILIEN

von Venantius Willeke

Die Brasilianer bezeichnen sich gern als das größte katholische Land der Erde. Das stimmt allerdings nur unter der Voraussetzung, daß die Volkszählungen und Religionsstatistiken in Brasilien uns zuverlässige Ergebnisse bieten, was einstweilen noch unmöglich ist, und daß man als Katholiken alles aufführt, was mit Taufwasser in Berührung gekommen ist, selbst wenn der Glaube so ausgehöhlt ist, daß man sich einer der vielen Sekten verschrieben hat. Wenn auch der Brasilianer im allgemeinen amtlich als katholisch gelten will und daher selbst alte, überzeugte Mitglieder einer Bewegung wie das Umbanda nicht als solche in den Volkszählungen geführt wurden, so steht jedoch amtlich fest, daß es allein in der bisherigen Hauptstadt Rio de Janeiro 7000 spiritistische und umbandistische Zentren und Kultstätten gibt¹. Es steht fest, daß alle brasilianischen Küstenstaaten ähnliche Verhältnisse aufweisen.

I

Was versteht man unter Umbanda? Der Name Umbanda stammt von Afrika und bedeutet „Hoherpriester des Bantukultes“². Ursprünglich bedeutet also Umbanda der nach Brasilien eingeführte afrikanische Bantukult, der sich im Laufe der Zeit mit dem Heiligenkult der katholischen Kirche tarnte und heute in vielen Gegenden Brasiliens nicht nur unter dem Namen Umbanda, sondern auch unter anderen Namen wie Batuque, Candomblé, Macumba, Catimbó, Xangô verbreitet ist³.

Schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts brachten die Portugiesen afrikanische Negerklaven in die brasilianische Kolonie. Diese

¹ B. KLOPPENBURG OFM: *Posição Católica perante a Umbanda*. (Petropolis 1954), 3. — Jedoch ist diese Angabe nicht ganz zuverlässig, da manche Umbandisten und Spiritisten gar nicht bestehende Kultstätten und Zentren als Sitze irgendeiner erfundenen Gesellschaft mit anerkannten Satzungen anmelden, um von der Regierung öffentliche Unterstützung zu erhalten.

² A. RAMOS: *O Negro Brasileiro* Vol. I³, 102 und 107, zitiert nach Kloppenburg, *Op. cit.*

³ Als Literatur über das Umbanda ist zu nennen: *Catecismo de Umbanda* (Rio de Janeiro 1954); S. PÖNZE: *Lições de Umbanda* (Rio de Janeiro 1954); A. FONTENELLE: *Exu* (Rio de Janeiro 1952); YONORI: *Umbanda indústria rendosa* (Rio de Janeiro 1954); E. ZESPO: *Codificação da Lei de Umbanda*. Parte científica (Rio de Janeiro 1951), Parte prática (Ebd. 1953); H. FREY: „Afrika in Brasilien“ in: *Die Katholischen Missionen* 78 (Freiburg 1959), 48—51; FR. KÖNIG: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Freiburg 1956).

stellten die billige Arbeitskraft auf den Zuckerplantagen an Stelle der ansässigen Indianer, die sich für diese Arbeit als nicht tauglich erwiesen. Die portugiesische Kolonialmacht kümmerte sich zwar als katholische Nation um das Seelenheil der schwarzen Sklavenbevölkerung; und die meisten dieser entwurzelten Menschen wurden getauft. Die seelsorgliche Betreuung aber bot große Schwierigkeiten. Die Schwarzen wurden getrennt von den Weißen angesiedelt und waren weithin sich selbst überlassen. Sie behielten ihre Muttersprache bei und lernten wenig, oft gar kein Portugiesisch. Die Priester und Missionare aber verstanden nur Portugiesisch oder allenfalls noch die Sprache der Indianer. So war eine verständnisvolle und tiefgehende Katechese und ein wahres Eindringen in die Glaubenswahrheiten fast ein Ding der Unmöglichkeit. Dazu kam, daß der ungebildete schwarze Plantagenarbeiter, selbst wenn er getauft war und nachher die anderen Sakramente empfangen hatte, nach Verlust seiner Güter und besonders der Freiheit mit tiefer Inbrunst an seine afrikanische Heimat dachte und besonders zäh an die ihm verbliebenen Güter, wie die religiösen Überzeugungen und Bräuche seiner Heimat, festhielt.

So vermengte der Schwarze den unvollständig verstandenen Christenglauben mit seinen angestammten Kulturen und sah in den Heiligen der katholischen Kirche Gottheiten seiner afrikanischen Kulte. So nannte er Maria, die Mutter des Gottmenschen, Iemanjá, die im afrikanischen Kult die Wassermutter war. In Christus sah er Oxalá, den Anführer der Lichtgeister, im hl. Hieronymus Xangô, den Geist des Gewitters und der Blitze ⁴.

Zwar wandte sich die portugiesische Regierung im Verein mit der Kirche gegen alles, was der Rechtgläubigkeit widersprach. Sie verbot sogar den Fetischismus der schwarzen Sklaven, wenn abergläubischer Fanatismus in aufrührerische Umtriebe ausartete und den politischen Bestand der Kolonie gefährdete. Strengstens wurde der Bantukult verboten, als die Neger, die inzwischen auch für die Kaffeepflanzungen in Sao Paulo und in den Goldbergwerken in Minas Gerais verwendet wurden, im Negerkrieg von Palmares eine gewisse Gefahr des Aufruhrs darstellten. Bei dieser Gelegenheit wurde der Fetischismus als besonders verderblich gebrandmarkt und wurden seine geheimen Führer wieder nach Afrika abgeschoben. Doch die große Menge nachströmender Negersklaven sorgte dafür, daß das afrikanische Glaubensgut mit seiner Kultsprache in voller Kraft erhalten blieb.

Es hat sicher viele gläubigseifrige Priester gegeben, die den Ärmsten der Armen auf jede Weise zu helfen suchten. Sie eigneten sich die verschiedenen afrikanischen Stammessprachen an, um ihre Schützlinge besser zu unterrichten. Sie gründeten Bruderschaften, die eigens für die Schwar-

⁴ Die Unterlegung der Heiligennamen wechselt in den verschiedenen Staaten, wie ich in Pará, Pernambuco, Bahia und Rio de Janeiro persönlich feststellen konnte.

zen bestimmt waren, so unter dem Titel der Rosenkranzkönigin, der hl. Iphigenie und des schwarzen Franziskanerheiligen Benedikt von S. Philadelphia⁵, der schon 30 Jahre nach seinem Tode in Brasilien verehrt wurde, und sorgten dafür, daß die schwarzen Sklaven eigene Kapellen mit eigenem Gottesdienst bekamen, wie es der portugiesische König Johannes V. angeordnet hatte⁶. Doch gerade das Abgesondertsein der Neger in den sogenannten Senzalas, d. h. Sklavenwohnungen, und die Einführung eines gesonderten Gottesdienstes erschwerten ihnen das Eindringen in das katholische Glaubensgut und Brauchtum der Portugiesen, während das Heimweh um so mehr seine primitivsten Rechte geltend machte. Es bedurfte nicht einmal der katholischen Heiligenfiguren, um die Sklaven an Umbanda zu erinnern. Auf den Zucker- und Kaffeepflanzungen und in der freien Natur fanden sie genug Felsen, Flüsse, Bäume (z. B. die Gameleira oder ficus doliaria) und Tiere, denen sie ihre althergebrachte Verehrung entgegenbrachten. Mochten die Missionare, selbst mit ihrer Kenntnis der Negersprachen, alles unternehmen, um der Katechese unter alteingesessenen und neuangekommenen Negern gerecht zu werden, mochte die Polizei auch jeden entdeckten Umbandakult streng bestrafen, das Feuer glühte 350 Jahre lang unter der Asche weiter und konnte sich im 19. Jahrhundert, wo Antiklerikalismus und Unterdrückung der Orden die Seelsorge auf das schwerste hinderten, zu lodern dem Lauffeuer entwickeln.

Die Aufhebung der Sklaverei in Brasilien (1888), der Sturz der Monarchie (1889) und die Erklärung der Religionsfreiheit (1891) haben auf das Wachstum des Umbanda einen nicht leicht überschätzbaren Einfluß ausgeübt. Zuweilen brachte eine sensationssüchtige Presse großangelegte Nachrichten über Menschenopfer oder Kurpfuscherei des Umbanda; doch im großen und ganzen konnte sich die Bewegung unbehindert weiter entwickeln, und zwar nicht nur unter den Negern, die 1950 5,5 Millionen zählten, oder unter den Mischlingen, deren Zahl sich 1950 auf fast 14 Millionen belief, sondern auch und im gleichen Maße unter der weißen Bevölkerung⁷. Heute zählen in Brasilien, wo 60 % der Bevölkerung noch Analphabeten sind, nicht nur Arme und Ungebildete zu den Anhängern des Kultes, sondern man findet an den Kultstätten selbst Generäle der Armee, Senatoren und Abgeordnete⁸. Mit dem christlichen Glauben zer-

⁵ *Publicações do Arquivo do Estado da Bahia*. Vol. VI (Bahia 1948), 41, 84, 96, 143, 145 und 269; V. WILLEKE OFM: „Convento de Santo Antonio de Ipojuca“ in: *Revista do Phan* 13 (Rio de Janeiro 1956) 45—48. Über St. Benedikt von S. Philadelphia, auch St. Benedikt der Mohr genannt, vgl. O. Bonmann in LThK² (Freiburg 1958) 183.

⁶ FREI ANTONIO DE SANTA MARIA JABOATAO OFM: *Novo Orbe Seráfico Brasileiro*. (Rio de Janeiro 1858—59) IV, 791.

⁷ Nicht jeder brasilianische Neger und Mischling ist Umbandist, und von der heutigen starken Verbreitung des Umbanda können wir nicht ohne weiteres auf ähnliche frühere Zustände schließen.

⁸ KLOPFENBURG, *Op. Cit.* 4.

fallene Politiker haben sich für die Entwicklung des Kultes eingesetzt, um unter den Umbandisten Wähler zu gewinnen, und haben kürzlich sogar die offizielle Anerkennung des Umbanda als „afro-brasilianischen Kult“ erwirkt, so daß die Sekte in den künftigen Religionsstatistiken berücksichtigt werden muß. Ob diese Politiker alle überzeugte Anhänger des Umbanda sind, darf wohl bezweifelt werden. Doch haben Staatsoberhäupter und Touristenverbände ihren ausländischen Gästen oft nichts Besseres zu zeigen als bewegte Umbanda-Riten, wodurch das einfache Volk erst recht neugierig wird und der Versuchung eines Besuches der Kultstätten kaum widersteht.

Unter derart günstigen Umständen hat das Umbanda in kurzer Zeit einen zahlenmäßig außerordentlich großen Aufschwung genommen. Umbanda-Kultstätten erwiesen sich als gute Einnahmequellen und verschafften so großen sozialen Einfluß, daß selbst Weiße der Verlockung nicht widerstanden, eine eigene Kultstätte zu eröffnen.

Dazu macht das Umbanda heute eine bemerkenswerte Wandlung durch. Während man vor 40 Jahren noch darauf bedacht war, das brasilianische Umbanda möglichst getreu nach den afrikanischen Kultformen zu gestalten und man zu diesem Zwecke zukünftige Götzenpriester nach Afrika schickte, um sie dort an Ort und Stelle ausbilden zu lassen, übernimmt die Sekte heute viel vom lokalen niederen Spiritismus, so daß sie vielerorts als ein Zweig desselben angesehen wird. Manche Umbandisten schämen sich sogar des afrikanischen Ursprungs ihrer Sekte und behaupten, der Kult sei indischen Ursprungs. Doch daß der Name mit der Bantu-Religion zusammenhängt und der Kult wirklich aus Afrika stammt, kann nicht bezweifelt werden⁹. Die Folge dieser Umwandlung des Umbanda ist jedoch, daß in den letzten Jahren viele neue Richtungen entstanden sind, die für sich werben. Jeder Götzenpriester prahlt: „Mein Kult ist grundverschieden von allen anderen. Kommt also zu mir.“ Eine weitere Folge ist, daß die modernen Autoren in der Beschreibung des Umbanda weit auseinandergehen.

Wenn wir nach den inneren Gründen des Aufstiegs des Umbanda fragen, so werden vorzüglich folgende genannt. Im Wettstreit mit der heidnischen Religion der einheimischen Indianer konnte die afrikanische Religion leicht die Oberhand gewinnen, weil sie auf einer höheren Stufe steht und den Einfluß einer unvergleichlich größeren schwarzen Bevölkerung hinter sich hat. Während die Schwarzen hauptsächlich an der verhältnismäßig gut bevölkerten brasilianischen Küste blieben, wurden die Indianer in den vergangenen zwei Jahrhunderten in das einsamere Hinterland gedrängt und zählen heute höchstens 200 000 im ganzen Lande. Dann haben Ahnenkult und Geisterglaube das Umbanda gefördert. Da sie sich sowohl bei den Indianern als auch bei der afrikanischen Stammesreligion finden, haben die Mischlinge diese vielfach übernommen. Wichtig ist auch, daß das Umbanda dem brasilianischen Gläubigen unmittel-

⁹ A. RAMOS, *L. c.*

baren Kontakt mit seiner Gottheit verspricht, die während der Kulthandlung in den Priester dieses Kultes herabsteigt. Dazu kommt das Moment der Furcht, die den Besuchern der Kultstätten und den Patienten der Priester eingeflößt wird. Ständig wird den Besuchern eingehämmert: Du mußt wiederkommen. Sonst widerfährt dir etwas Übles. Oder: Sonst kehrt deine Krankheit wieder. Und da die Pagés der Indianer und die Götzenpriester des Umbanda von Amts wegen Zauberer sind, in deren Händen die weiße und schwarze Magie liegt, so bedienen sich Menschen jeder Hautfarbe und aller Schichten des Umbanda. Dabei zieht der lebendige Vollzug des Kultgeschehens und die aktive Teilnahme die Menschen zu diesen Kultstätten. Alle Anwesenden nehmen am gemeinsamen Opfermahl und am gemeinsamen kultischen Tanze teil, was in starkem Gegensatz zum abstrakten katholischen Meßopfer steht¹⁰. Leider hat auch zum riesenhaften Aufstieg des Umbanda beigetragen, daß es der katholischen Kirche in Brasilien in der Vergangenheit nicht gelungen ist, weite Kreise der Bevölkerung entsprechend zu betreuen und für sich zu gewinnen¹¹.

II

Da die aus Afrika eingeführten Sklaven verschiedenen Negerrassen entstammten, brachten sie auch untereinander abweichende Kultformen des Umbanda mit nach Brasilien. Doch stimmen ihre religiösen Anschauungen mehr oder weniger in folgenden Dingen überein.

Im Negerhimmel herrscht als Gottkönig *Olorúm*, bedient vom Hofstaat der Orixás, die ursprünglich nur als eine Art Höflinge galten, im Laufe der Zeit aber als Nebengötter und in Brasilien nach katholischem Sprachgebrauch als Santos (Heilige) betitelt werden.

Olorúm (= Herr) gilt als monotheistischer Schöpfergott, erhaben über alle geschaffenen Dinge und Vater aller Orixás. Diesem Olorúm gebührt Herzensanbetung. Fetisch und Opfer hat er nicht nötig, was also einen ursprünglich reinen Monotheismus voraussetzt, der später dem mannigfachen Fetischdienst wich. Nach Auffassung der Neger ist Olorúm so gut, daß er kein Opfer beansprucht, und so groß, daß er sich um die kleine Welt nicht kümmern kann. Seine göttliche Kraft durchwirkt die gesamte

¹⁰ Vgl. die verschiedenen kleineren Beiträge über Candomblé in *Revista Santo Antonio* (Bahia 1933—1939).

¹¹ Paulus Gordan sagt in einem sehr lesenswerten Artikel „Katholisches Brasilien?“ in *Wort und Wahrheit* XII (Freiburg 1957) 414: „Der Brasilianer ist im Grunde eine religiös durchaus bedürftige Natur und kann nicht lange in einem neutralen Schwebezustand beharren. Die große Masse der „religiös Indifferenten“ ist es denn auch, die dem protestantischen Sektenwesen einerseits, den okkultistischen Bewegungen andererseits einen nicht geringen Teil ihrer Anhänger stellt. Die religiöse Gleichgültigkeit ist lediglich die Pseudomorphose einer Enttäuschung durch die katholische Kirche, eines Überdrußes an ihren unverstandenen Kultformen, des Gefühls der Verwaisung und Unbetreutheit.“

Natur, die der Neger auch in jenen Kräften erkennt, die der moderne Mensch mit dem Naturgesetz rein natürlich erklärt¹².

Die *Orixás*, die in Brasilien durch Heiligenfiguren dargestellt und getarnt werden, wurden, wie bereits gesagt, zu Nebengöttern und werden nicht als reine Geister gedacht, sondern als dem Winde oder dem Hauch ähnliche Wesen, die als Gespenster und Erscheinungen sichtbar erscheinen können. Insofern weicht das brasilianische Umbanda vom ursprünglichen afrikanischen Fetischismus stark ab.

Unter den *Orixás* ist *Oxalá* der größte und angesehenste. Wohlwollend und Fruchtbarkeit spendend zieht er einher. Dargestellt wird er wegen seiner schöpferischen Naturkraft mit Kaurimuscheln als Sinnbild des Reichtums, oder mit Erde als Sinnbild der Fruchtbarkeit, oder von einem Bleiring umgeben als Sinnbild industriellen Schaffens. Weiß ist seine Kultfarbe, und seine Diener tragen als besonderes Kennzeichen eine Halskette. Wie man im Christentum oft den Freitag Christus als dem leidenden Erlöser weiht, so ist der Freitag auch dem *Oxalá* geweiht.

Dem guten *Oxalá* steht der Böse *Exú* gegenüber, der die Rolle des Teufels und Spielverderbers spielt und darum vor allen Ereignissen zuerst befriedigt und bei Festen mit dem ersten Opfer bedacht werden muß, damit er die Feier nicht stört. Andere bedeutende *Orixás* sind *Oxossí* als Jagdgott, der als St. Sebastian dargestellt wird, *Omulú*, der als Todes- und Pestgott in der Gestalt des hl. Lazarus auftritt, und *Jansan*, Frau des Xangô und Schutzherrin der Prostituierten, die sich in den Deckmantel der hl. Barbara einhüllt. Die Unterlegung der Heiligennamen wechselt jeweils in den verschiedenen Gegenden Brasiliens.

Das Umbanda kennt auch ein Priestertum, das sowohl von Männern als auch von Frauen ausgeübt wird. In ihren Heiligtümern, die *Peji* genannt werden, bilden sie ihren Nachwuchs aus, der eine mehr oder weniger lange Probezeit durchmacht und unter feierlichen Zeremonien ins Amt eingeführt wird.

III

Wie stellt sich nun die Kirche zum Umbanda? In den letzten Jahren hat der brasilianische Episkopat endlich Stellung zur umbandistischen Massenbewegung genommen und diese verurteilt. Er hat besonders den Franziskaner P. Dr. Bonaventura Kloppenburg mit der Bekämpfung des Umbanda sowie des Spiritismus und der Freimaurerei beauftragt. Dieser durchzieht das Land, um durch Schriften und Vorträge die katholische Öffentlichkeit über die religiöse Gefahr dieser Bewegung aufzuklären. Durch diese Aufklärungsarbeit sind auch viele Seelsorger erst auf das Bestehen dieser Bewegung und ihre schädliche Wirksamkeit in ihren Sprengeln aufmerksam geworden. Bisher hatten die meisten kaum etwas darüber gehört. Im Theologiestudium hatten sie längst abgetane, in fernen Landen aufgekommene Häresien lernen müssen, von der äußerst

¹² Vgl. PL. TEMPELS OFM: *Bantu-Philosophie, Ontologie und Ethik*. Heidelberg 1955.

aktuellen Umbanda-Sekte im eigenen Lande hatten sie kaum etwas gehört.

Um dem Umbanda wirksam begegnen zu können, tut eine pastorale Umstellung dringend not. Noch fehlt es an der regelmäßigen und geordneten pastoralen Betreuung der großen Negerviertel in den Städten. Während die Stadtkerne gewöhnlich Kirchen und Kapellen zuviel haben, gibt es deren in den armen Außenvierteln zu wenig. Kirchen frommer Bruderschaften mit beschränkter Besucherzahl und kleine Schwesternkommunitäten erhalten ihren eigenen sonntäglichen Gottesdienst, wo diese Gruppen doch leicht den Gottesdienst der Pfarr- und Klosterkirchen besuchen können. Dagegen bleiben die Massen in den Armenvierteln am kirchenlosen Stadtrand unbetreut und verwahrlost. Man hat oft auf den Priesterangel als Grund für die unzulängliche Seelsorge hingewiesen. Doch ließe sich bei einer etwas besseren Verteilung der sonntäglichen Gottesdienste mancher Übelstand beheben¹³.

Die eigentliche Bekämpfung des Umbanda muß durch weitreichende Volksaufklärung in Predigt und Katechese erfolgen. Hier muß vor allem auf eine gediegenere Heiligenverehrung in der Volksfrömmigkeit hingearbeitet werden, da sich diese vielerorts kaum vom Fetischismus unterscheidet und vom katholischen Klerus nicht genügend in die rechten Bahnen geleitet wird. Sodann muß man den Mut haben, Anhänger des Umbanda vor die Entscheidung zu stellen und auf eine scharfe Trennung von Katholiken und Umbandisten zu dringen.

Doch hier stößt man auf große Schwierigkeiten, da die Spiritisten und Umbandisten im allgemeinen als Katholiken gelten wollen. Beide Sekten gaukeln den ungebildeten und neugierigen Katholiken vor, derselbe Heiland und dieselben Heiligen seien auch in ihren Kultstätten daheim, und beuten damit die dummen und abergläubischen Leute aus. Die Führer des Umbanda-Kultes suchen sogar die katholischen Priester zu hintergehen, indem sie, ohne sich zu erkennen zu geben, Messen bestellen und beiwohnen, oder als Taufpaten und Trauzeugen auftreten, um das arme Volk noch mehr in die Irre zu führen. Gerade weil das Umbanda Heidentum und Christentum vermengt und einfachen Menschen eine klare Unterscheidung erschwert, stellt das Umbanda neben dem Spiritismus eine größere Gefahr als alle anderen Sekten dar, und fordert von der Kirche eine klare Trennung der Fronten.

Es scheint jedoch, daß alle Maßnahmen von seiten der katholischen Kirche ohne Erfolg bleiben werden, wenn das alteingebürgerte umbandistische Brauchtum nicht durch echt christliches ersetzt wird, zumal wenn es mit katholischen Festen oder Kirchen in Verbindung steht. Schon seit 35 Jahren kämpft der Kardinal-Primas von Bahia gegen das sogenannte Kirchenschrubben (*lavagem da igreja*) und die Opferfahrt zu Ehren der

¹³ In den Armenvierteln von Rio de Janeiro stellte man fest, daß von 83,5 % getaufter Katholiken nur 7,5 % als erwachsene Katholiken praktizierten. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 24. 4. 1958.

Wassergöttin Iemanjá, jedoch ohne Erfolg. Man war eben nicht in der Lage, das Übel durch etwas Gutes zu ersetzen. Gerade die Mitglieder der schwarzen Rasse in Brasilien hängen sehr an altem Brauchtum und zeigen sich hier viel konservativer als die Masse der Weißen und Mischlinge.

Die katholische Kirche hat also in Brasilien eine große Aufgabe zu lösen, daß sie sich mit dem Umbanda auseinandersetzt und möglichst bald zu einer positiven Lösung kommt. Sonst wird sie weiterhin zahlreiche Verluste zu buchen haben¹⁴. Nur durch gute Planung und einheitliches Vorgehen von Episkopat und Klerus kann diese Gefahr überwunden werden und weite Kreise des armen irregeführten Volkes, das bereits in bedenklichem Maße vom echten Christentum abgewandert ist, für die Kirche zurückgewonnen werden.

¹⁴ Bekannt ist das traurige Beispiel der Diözese Gonaives auf Haiti, wo man nach einer ernsten Umfrage die Zahl der Katholiken von 470 000 auf 28 500 herabsetzen mußte, und somit nur 5 % der sich auf 500 000 belaufenden Bevölkerung als Katholiken angesehen wurden. 1957 wurden nur 41 713 Katholiken verzeichnet, was 7 % der Gesamtbevölkerung ausmachte. *Annuario Pontificio* (Città del Vaticano 1952 und 1957). Mit Ausnahme der Protestanten, die 5 % der Bevölkerung Haitis darstellen, sind darum 90 %, bzw. 88 % der Bevölkerung als Umbandisten anzusprechen. Bekanntlich war hier und in Brasilien die Negerinfuhr am stärksten.

DIE ANWENDUNG DER SULFONAMIDE IN DER TROPENMEDIZIN

von Ernst Keil

Voraussetzung für jede wirtschaftliche Erschließung und Besiedlung eines tropischen Landes ist seine hygienische Gesundung. Dazu gehören zunächst eine wirksame Bekämpfung und möglichst auch Ausrottung der tropischen Seuchen, die in dem zur Sanierung vorgesehenen Lande eine wesentliche Rolle spielen.

Die wichtigste Infektionskrankheit warmer Länder ist die Malaria. Das zu ihrer Behandlung seit 300 Jahren verwandte Naturprodukt *Chinin* war durch die 1923 einsetzende Entwicklung ganz neue therapeutische Eigenschaften aufweisender, synthetischer Arzneimittel, speziell des *Resochins*, völlig überholt worden. Auch gegen zahlreiche andere, weitverbreitete protozoische Erkrankungen wie die afrikanische Schlafkrankheit, die Leishmaniasen und die verschiedensten anderen in warmen Ländern den Menschen befallenden Darm- und Blutwürmer war es gelungen, äußerst wirksame Heilmittel zu entwickeln.

Hinter diesen großen Fortschritten war die Behandlung bakterieller Infektionen weit zurückgeblieben, obwohl man seit Robert Kochs Zeiten ständig erneut darum bemüht war, auch sie chemotherapeutisch unter Kontrolle zu bringen.

Das Jahr 1935 brachte die Wende, als Domagk in der *Deutschen Medizinischen Wochenschrift* eine Arbeit mit dem Titel: „Beitrag zur Chemotherapie der bakteriellen Infektionen“ veröffentlichte. Bereits 1932 hatte er in Zusammenarbeit mit Mietzsch und Klarer beobachtet, daß die Sulfonamidgruppe durch Kombination mit bestimmten Azo-Verbindungen eine bis dahin unbekannte Heilwirkung auf die stets tödlich endende, septische Infektion der Maus mit Streptokokken ausübte. Mit der wichtigsten dieser chemotherapeutisch hochwirksamen Sulfonamidverbindungen, dem *Prontosil*, wurden bald auch bei anderen bakteriellen, tierexperimentell erzeugten Krankheiten überraschende Heilerfolge erzielt.

Prontosil wurde der Ausgangspunkt zu einem neuen Forschungsgebiet der Chemotherapie. In rascher Folge wurden weitere Sulfonamidverbindungen entwickelt, die sich nicht nur gegen Strepto-, Staphylo-, Gonokokken und Colibazillen, sondern auch gegen die bisher chemotherapeutisch praktisch unbeeinflussbaren Pneumo- und Meningokokken als äußerst wirksam erwiesen.

Da bereits die ersten tierexperimentellen und klinischen Versuche erkennen ließen, daß Sulfonamide ihre Wirkungsspitze bei den septischen, durch banale Erreger wie die Staphylo- und Streptokokken erzeugten Wundkrankheiten haben, wurden sie in der Tropenmedizin, vor allem zur Behandlung der Infektionskrankheiten, herangezogen, die zu ihrer Entwicklung neben dem spezifischen Erreger eine unspezifische, in der Regel aus septischen Keimen bestehende Mischinfektion benötigen.

Bei der Amöbenruhr z.B. können monate-, selbst jahrelang mit dem Stuhl massenhaft neben Dauerformen (Cysten) infektionstüchtige Formen des Erregers, der *Entamoeba histolytica*, ausgeschieden werden, ohne daß Krankheitserscheinungen auftreten; ändert sich aber infolge einer bakteriellen Begleitinfektion die Darmflora und kommt es daher zu einem Absinken der Widerstandsfähigkeit der Gewebe, dann entwickelt sich in Kürze das charakteristische Krankheitsbild der typischen Amöbenruhr mit Stuhldrang, Leibschmerzen, Blut- und Schleimabgang mit dem Kot usw. in seiner ganzen Schwere. Obwohl Sulfonamide die Ruhramöben kaum beeinflussen, trifft nach ihrer Anwendung durch Unterdrückung der bakteriellen Mischinfektion fast schlagartig eine deutliche Wendung zum Bessern ein. Zwar werden Sulfonamidpräparate zur Behandlung der Amöbenruhr heute kaum noch verwendet, da sie durch die Entwicklung neuer, direkt auf die Ruhramöben wirkender, speziell *Resochin* enthaltender Verbindungen wie das *Resotren* überholt worden sind, jedoch läßt sich an dem Beispiel der Amöbiasis besonders deutlich

erkennen, wie bedeutsam für den weiteren Krankheitsverlauf die Unterdrückung der bakteriellen Sekundärinfektion durch Sulfonamid-Gaben sein kann.

Die bakterielle Mischinfektion ist besonders an der Ausbildung von Krankheitsbildern beteiligt, die auf Virusinfektionen zurückzuführen sind. Während Sulfonamide das Pockenvirus kaum beeinflussen, werden hierdurch die dieses Virus begleitenden staphylo- und streptogenen Mischinfektionen rasch unterdrückt und das Entstehen der für Pocken charakteristischen Pusteln, Hautabszesse und Narben verhütet. Das Fieber sinkt rasch ab. Die für unbehandelte Pocken typische Bildung eitrigter Blasen und das sich daran anschließende, entstellende Narbenstadium bleiben dem Kranken erspart. Es kommt nur noch zu rasch verschwindenden, erythematösen Flecken (Buttle; Keil).

Bei der in warmen Ländern verbreitetsten aller Virusinfektionen, dem Trachom, ist das Virus selbst so schwach virulent, daß zur Entwicklung erheblicherer Erscheinungen eine bakterielle Superinfektion erforderlich ist. Vor der Sulfonamidära beschränkte sich die Trachom-Behandlung auf langwierige, lokale Maßnahmen, die vom Arzt und vom Patienten viel Geduld erforderten. Im Vordergrund standen Massage mit einem in eine 1%-Sublimatlösung getauchten Wattebausch und Ausquetschen der infizierten Follikel mit einer Pinzette. Die Sulfonamide haben die Prognose des Trachoms völlig gewandelt. Während früher Narbenbildungen oder Deformierungen meistens unvermeidlich waren und operative Eingriffe erforderlich wurden, kann heute das Trachom bereits im Frühstadium geheilt werden. Innerlich und lokal angewandt, ermöglichen Sulfonamide heute eine ebenso einfache wie wirksame Behandlung. Eine 4- bis 6tägige Stoßtherapie mit Sulfonamidtabletten kann durch örtliche Anwendung von 5- bis auch 10%igen Sulfonamid-salben, wie die 10%ige *Supronal*-Augensalbe, zudem sehr wirksam unterstützt werden. Fast alle Autoren stellen fest, daß die Sulfonamide beim Trachom zu einem raschen Aufhören der akuten Entzündungserscheinungen, der Hyperämie, Sekretion und Schwellung, führen und daß sich daran bald eine Aufhellung der Hornhaut, die Rückbildung des Pannus und Regeneration anschließen, und betrachten die Sulfonamidbehandlung des Trachoms als einen großen Fortschritt. In letzter Zeit ist man dazu übergegangen, routinemäßig mit einer Sulfonamidtablettenbehandlung lokal die ausgezeichnet hierbei wirksamen *Aureomycin*- und *Terramycinsalben* (*Leukomycinsalbe* 1%) bei Trachom zu kombinieren, die mehrmals täglich in den Konjunktivalsack eingerieben werden. Der Erfolg ist in der Regel bereits innerhalb von 2—3 Wochen deutlich. Die völlige Heilung dieser früher so überaus hartnäckigen Erkrankung wird meistens in zwei Monaten erreicht.

Auch die nicht nur — wie früher angenommen — in den Tropen, sondern in aller Welt verbreitete und durch ein Virus verursachte sogenannte „vierte“ Geschlechtskrankheit, das *Lymphogranuloma inguinale*,

spricht auf Sulfonamide gut an. Die Erfolge sind zwar hier nicht so einheitlich wie beim Trachom, und das ist bei dem komplizierten Verlauf dieser Erkrankung auch nicht anders zu erwarten. Besonders nach Anwendung im Frühstadium führen Sulfonamide oft zu klinischen Heilungen; aber auch die Aussichten auf eine endgültige Ausheilung schwerer Folgezustände eines jahrelang bestehenden *Lymphogranuloma inguinale* wie des „genito-ano-rectalen“ Symptomenkomplexes haben sich bedeutend verbessert. Bei diesem schweren Krankheitsbild kommt es zu elephantiastischen und entzündlichen Wucherungen der Genitorektalsphäre und Mastdarmstrikturen.

Während das *Lymphogranuloma inguinale* eine ausgesprochen seltene Geschlechtskrankheit und daher epidemiologisch von geringer Bedeutung ist, stellt die gleichfalls in allen Zonen kosmopolitisch verbreitete Gonorrhoe die häufigste venerische Infektion dar. Die Erfolge, die bei Behandlung der Gonorrhoe seinerzeit mit Sulfonamiden erzielt wurden, übertrafen weit die ärztlichen Hoffnungen. An die Stelle der für Patienten und Arzt mühseligen, sich meist über Monate erstreckenden und völlig unzureichenden Spültherapie mit Silbersalzen trat eine ebenso einfache und nur wenige Tage benötigende wie äußerst wirksame Behandlung mit Sulfonamid-Tabletten. In den ersten Jahren waren die Erfolge außerordentlich günstig. Die prozentualen Erfolgsziffern aus allen Teilen der Welt lagen zwischen 80 und 95 %. Der anfänglich große Optimismus wurde in den folgenden Jahren allerdings etwas gedämpft, als infolge Ausrottung der empfindlichen Gonokokkenstämme wesentlich festere Stämme übrigblieben und die Erfolgszahlen daher in allen europäischen und außereuropäischen Ländern sanken. Gegenwärtig ist die Sulfonamid-Behandlung der Gonorrhoe weitgehend durch das *Penicillin* ersetzt worden, das in seiner Wirkung bisher von keinem anderen Mittel übertroffen worden ist (95 % Heilung nach der ersten und 100 % nach der zweiten Kur).

Überraschenderweise erwiesen sich die Sulfonamide auch bei zwei bakteriellen Erkrankungen als therapeutisch wirksam, die einst in allen Teilen der Welt in Pandemien die Bevölkerung dezimierten, die heute jedoch nur noch in einigen weniger entwickelten warmen Ländern eine Rolle spielen, nämlich Pest und Cholera. Während man bis zur Entdeckung der Sulfonamide der Pest so gut wie machtlos gegenüberstand, ließ sich mit ihnen und antibiotischen Mitteln auch bei diesen so hoch infektiösen Erkrankungen die Letalität der Pest erheblich senken. Unter den experimentell und klinisch geprüften Sulfonamiden haben sich Sulfadiazin- und Sulfathiazolpräparate wie das *Eleudron* in hohen Anfangsdosen gut bewährt. Besonders bei der sogenannten Beulenpest bewährten sich Sulfonamide als ein Therapeutikum aller ersten Ranges, das vor allem mit dem Pestserum kombiniert wurde. Während das Serum vor allem antitoxisch wirkt, unterdrücken die Sulfonamide die Vermehrung der Erreger. Bei der besonders bösartigen Lungenpest Er-

wachsener versagten allerdings meistens sowohl die Sulfonamide als auch das Serum. In diesen Fällen sollte zu Streptomycin-Präparaten wie zum *Leukomycin* gegriffen werden. Seine Wirkung grenzt hier manchmal ans Wunderbare. Das Fieber sank und die Pestbazillen verschwanden wesentlich früher als nach alleiniger Serumtherapie. Bei Lungenpest, Pestseptikämie, schwerer oder zu spät erkannter Bubonenpest muß daher heute von Anfang an mit Antibioticis behandelt werden. Wesentlich ist, daß Sulfonamide die früher übliche Pestserum-Prophylaxe wie die abortive Pestserumtherapie bei Kontaktpersonen aus der Umgebung von Pestkranken entbehrlich machen. Zur Abortivbehandlung werden 3 g eines wirksamen Sulfonamidpräparates an sechs aufeinanderfolgenden Tagen empfohlen. Carman konnte von sechs Pestfällen drei mit *Prontosil* heilen. Die Senkung der Mortalität der Pest durch Sulfonamide ist ganz offensichtlich. Auch gelang es, die Vermehrung der Choleravibrionen im Darm mit Sulfonamiden deutlich zu hemmen; dabei scheinen sie auch die von den Erregern gelieferten Gifte (Toxine) zu neutralisieren. Hierbei bewährten sich besonders Sulfonamidpräparate, die vom Darm möglichst wenig resorbiert werden, wie zum Beispiel das Phthallylsulfathiazol-Präparat *Talendron*. Leicht resorbierbare Sulfonamide sollten bei Cholera nicht verwandt werden, da sie die bei dieser Infektion besonders schwer belastete Niere zusätzlich belasten.

Diese vom Darm aus schwer resorbierbaren Sulfonamidpräparate haben sich aber auch zur Standardbehandlung aller Formen der Bazillenruhr bestens bewährt. Sie gewährleisten eine hohe Sulfonamid-Konzentration am Orte der Erkrankung, gehen aber dabei im Darminnern nur wenig in das Blut über. Ihre Toxizität ist daher geringer als die anderer Sulfonamide. Sie können bei Bazillenruhr aber auch ohne Gefahr mit Sulfonamidpräparaten kombiniert werden, die praktisch restlos aus dem Darm resorbiert werden und auf dem Blutweg wirken. Bei einer solchen Kombinationsbehandlung kann auf die Anwendung antibiotisch wirkender Mittel wie der sogenannten Breitspektrum-Antibiotica fast stets verzichtet werden. Der große Vorzug der Sulfonamide gegenüber den Antibioticis besteht darin, daß Antibiotica eine völlige Umstellung der Darmflora bewirken, die zu ernststen Folgekrankheiten führen können wie zur Entwicklung universeller Moniliasen (Hefepilz-erkrankungen) oder zu Schädigungen der Darmschleimhaut. Sulfonamide führen dagegen nie zu ähnlichen Nebenwirkungen.

Einen völligen Wandel brachten die Sulfonamide auch in der Behandlung der *Lepra*. Therapeutisch bisher als hoffnungslos geltende Haut- und Schleimhautprozesse konnten hiermit in früher nicht beobachteter Weise gebessert werden. Diese Erfahrungen veranlaßten die Aufnahme der Prüfung ähnlicher, schon seit Jahren bekannter Verbindungen, speziell der Sulfonpräparate, deren wichtigster Vertreter das 4:4'-Diaminodiphenylsulfon (D.A.D.P.S.) ist. Wie aus der bereits umfangreichen Literatur der letzten Jahre, vor allem englisch-amerikanischen Ursprungs,

ersichtlich, haben sich die Sulfonverbindungen am besten bei der Verlaufsform der Lepra bewährt, die bisher therapeutisch als unbeeinflussbar galt, beim lepromatösen Typ, und hier wiederum besonders bei Frühfällen. Durch massivste Bazillenstreuung ist die lepromatöse Lepra aber auch zugleich die epidemiologisch wichtigste Verlaufsform des menschlichen Aussatzes. Als Erfolg der D.A.D.P.S.-Behandlung sieht man bei diesem überaus schweren Krankheitsverlauf Rückbildung der Infiltrate und Leprome und eine auffallend schnelle Abheilung von Ulzerationen an Haut und Schleimhaut, besonders von Nase und Rachen. Die oberen Luftwege werden wieder durchgängig, Schnupfen, Nasenbluten und Krustenbildung verschwinden. Besonders erstaunlich ist, wie die früher als therapieresistent geltenden, ausgedehnten ulzerösen Prozesse der Schleimhäute des Mundes, des Rachens, der Nase wie des Kehlkopfes auf Sulfone ansprechen. Die rauhe Stimme wird wieder normal. Die oft sehr quälenden und die Nahrungsaufnahme behindernden Schluckbeschwerden verschwinden. Die Leprome flachen ab, und die Infiltrate der Schleimhäute werden resorbiert.

Aber auch die bei Lepra so häufigen nervösen Veränderungen bilden sich unter Sulfonwirkung zurück, soweit sie überhaupt rückbildungsfähig sind, d. h. soweit der lepröse Prozeß noch nicht das Nervengewebe zerstört und durch Bindegewebe ersetzt hat. Allerdings sind bei Lepra erst nach jahrelanger Sulfonanwendung Dauerresultate zu erwarten. Der Rückbildung der spezifischen leprösen Gewebeveränderungen schließt sich nur langsam der Abbau der Leprabazillen an. Vergleichende Statistiken beweisen überzeugend, daß auch die Ausrottung der Lepra heute nur noch eine Frage der Organisation ist. Damit wird in einiger Zeit eine Erkrankung für immer verschwinden, deren Opfer durch Jahrtausende bis zum heutigen Tage vom Aberglauben und der Furcht so verleumdet und verfolgt wurden wie keine anderen.

Aber nicht nur bei schweren chronischen Infektionskrankheiten, sondern auch bei Behandlung von Bagatellfällen haben die Sulfonamide ihren anerkannten Platz. Sie ermöglichen eine kausale Therapie bakterieller Infektionen und haben dadurch oft eine ernste Erkrankung überhaupt erst in einen Bagatellfall umgewandelt, wie man leicht am Beispiel der Gonorrhoe zeigen kann.

Bei der sehr großen Verbreitung der Sulfonamidtherapie muß natürlich bei besonders empfindlichen Patienten auch mit dem gelegentlichen Auftreten von Nebenwirkungen gerechnet werden. An Unverträglichkeitserscheinungen werden beobachtet Appetitlosigkeit, Übelkeit und Brechreiz. Diese Störungen sind im allgemeinen harmlos und werden bei den neuen und weiterverbesserten Sulfonamid-Präparaten wie dem *Supronal* kaum noch beobachtet.

Im vergangenen Jahrzehnt erfuhren die Sulfonamide durch die Einführung der ein breites Wirkungsspektrum aufweisenden Antibiotika eine Einschränkung ihrer Anwendung. Wenn auch Sulfonamide heute

nicht mehr allein die Waffen im Kampf gegen bakterielle Infektionen sind, so sind sie jedoch noch nicht überflüssig geworden. Die Entwicklung neuer Sulfonamidverbindungen mit besserer Verträglichkeit, geringeren toxischen Eigenschaften und größerem Wirkungsspektrum sichert ihnen auch heute noch ein erhebliches Anwendungsgebiet. Hinzu kommt, daß sie im Gegensatz zu den kostspieligen Antibioticis sehr billig sind.

Eine wesentliche Weiterentwicklung der Sulfonamidtherapie war die Entwicklung von Sulfonamidgemischen im Sinne des Sulfaadditionsprinzips, wodurch die Resorptions- und Ausscheidungsverhältnisse bedeutend verbessert wurden. Ein weiterer Schritt war die Entwicklung von Sulfonamiden mit größerer antibakterieller Wirkung und geringerer Toxizität durch Entwicklung des Prinzips der Sulfonamidmischungen. Auch über die Kombination von Sulfonamiden mit Antibioticis liegen ausgedehnte experimentelle Untersuchungen vor. Hierbei zeigen sich je nach Art des getesteten Erregers synergistische Wirkungen. Sie ergänzen sich bei zahlreichen Infektionen sowie Mischinfektionen in idealer Weise und zeigen im Experiment und in der Klinik einen Effekt, der über das Additive weit hinausgeht.

Auch in der Tropenmedizin gehören grundsätzlich zur Anwendung von Sulfonamiden eine nach bakteriologischen Gesichtspunkten gezielte Indikation und eine klare Diagnose unter kritischer Würdigung der klinischen Gesamtsituation; nach Möglichkeit auch eine genaue Kenntnis über Art und Empfindlichkeit der für den betreffenden Fall verantwortlichen Krankheitserreger.

Durch Unterdrückung tropischer Seuchen haben Sulfonamide einen großen Beitrag zur Sanierung und Besiedlung weiter Räume in den Tropen geleistet, durch Aufhebung der natürlichen Regulierung der Fruchtbarkeit jedoch eine Weltgeschichte gemacht, deren Folgen heute nur geahnt werden können.

Literatur: FR. BEAUJARD: *Le traitement de la peste par les sulfonamides* (Faculté de Médecine de Paris). Thèse pour le doctorat En Médecine, 1942. — BUTTLE: *The action of sulphanimide and its derivatives with special reference to tropical disease* (Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene, 2), 1939. — Id.: *The sulfonamides in tropical medicine*. Lancet Nr. 6043, 1441 (1939). — DOMAGK/HEGLER: *Chemotherapie bakterieller Infektionen*. Hirzel/Leipzig 1944. — GIRARD: „Die Behandlung der Pestinfektion mit Sulfonamidkörpern.“ In: *Bull. Soc. Path. exot.* 34 (1—3), 37 (1941). — GRUMBACH/KIKUTH: *Die Infektionskrankheiten des Menschen und ihre Erreger*, II. Thieme/Stuttgart 1958. — GÜNTHER: „Über die Supronalum-(De-Ma)-Behandlung von Bang-Infektionen.“ In *Med. Klin.* Nr. 51/52, 1630—1631 (1949). — HOCKERTS/STADLER: „Die Sulfonamide in der Kinderheilkunde.“ In: *Therap. Berichte* 5/6 (1955). — HÜTTEROTH: *Sulfonamide in der Hals-Nasen-Ohren-Heilkunde*. Barth/Leipzig 1943. — KEIL: „Zur Chemotherapie blasenbildender Dermatosen.“ In: *Hautarzt* 7, 321 (1952). — MANSON/BAHR: *Manson's tropical disease*. 14. ed. Cassell/London 1954. — MEYER-ROHN: „Sulfonamide und Antibiotika bei Bagatellerkrankungen der Haut.“ In: *Dtsch.*

med. J. 10 (15), 469—473 (1959). — MEYTHALER/LÖSSL: „Die heutige Stellung der Sulfonamide in der Arzneitherapie.“ In: *Therap. Berichte* 5/6, 146—151 (1955). — MIETZSCH/BEHNISCH: *Therapeutisch verwendbare Sulfonamid- und Sulfonverbindungen*. Verlag Chemie GmbH/Weinheim 1955, 2. Aufl., Nr. 54. — MUIR: „The sulphone treatment of leprosy.“ In: *Brit. med. J.* (1947), pp. 798—800. — NAUCK: *Lehrbuch der Tropenkrankheiten*. Thieme/Stuttgart 1956. — ROTHE: „Die Anwendung von Supronal als Grundlage einer erfolgreichen Behandlung des *Ulcus tropicum*.“ *Z. Tropenmed. Parasit.* 4 (1) 1952. — VORLAENDER: „Die Behandlung der ‚Bagatellerkrankungen‘ aus der Sicht des Internisten mit Sulfonamiden und Antibiotica.“ In: *Dtsch. med. J.* 10 (15), 473—478 (1959). — WALLNER-LUCHESI in: *Wien. klin. Wschr.* 69, 3, 49—51 (1959). — WALTER: „Neue Ergebnisse der Sulfonamidtherapie.“ In: *Münch. med. Wschr.* Nr. 33/34 (1951).

KLEINE BEITRÄGE

„KOMMT HERZU, IHR VÖLKER!“

von Helga Rusche

Zum Thema: ‚Gottes Herrschaft und die Völker im Alten Testament‘ gibt der Meister und Lehrer atl. Forschung, ALBRECHT ALT, in einem nachgelassenen Aufsatz¹ eine treffende Zusammenfassung: Israel ist von Anfang an überzeugt, daß sein Gott, der eine Gott, auch außerhalb des erwählten Volkes und überall in der Welt wirkt. Nicht nur Israels Geschichte, auch die ganze Weltgeschichte erscheint in der Botschaft des AT als Geschichte Gottes mit den Menschen. Schon in der *Genesis* kann diese universalhistorische Konzeption israelitischer Geschichtsschreibung nachgewiesen werden. Gott spricht von den ersten Kapiteln an zum ganzen Menschengeschlecht. Wenn er durch die Heraus-rufung Abrahams die eigentliche Geschichte Israels beginnt, setzt er zugleich fest, daß in Abraham „alle Geschlechter“, alle Menschen, mitgesegnet sein sollen. Auf neuer Ebene begründet der Segen des einen Gottes die Einheit des ganzen Menschengeschlechtes, die durch menschliche Hybris und Empörung gegen Gott (Turmbau-Geschichte: *Gn* 11) freventlich zerstört worden war. Die Einheit ist keine immanente Möglichkeit mehr, sondern hinfort und durch alle Zeiten Auswirkung göttlichen Heilshandelns. Wohl hält David ein Großreich zusammen, aber es geschieht aus der von Gott verliehenen Königsmacht heraus. Gott bleibt der König des Zwölfstämmevolkes und der Herr der Welt auch dann, als die Großkönige Assyriens und Babylons das Antlitz der Welt zu bestimmen scheinen und Israel das leidvolle Dasein eines Vasallenvolkes auferlegt bekommt. Die Weltgeschichte bleibt in der Hand des einen Gottes. Davon künden die Propheten auf vielfältige Weise. Einerseits erkennen sie, daß die bedrängenden Völker Werkzeuge der Gerichtspläne Gottes sind, solange

¹ „Die Deutung der Weltgeschichte im Alten Testament“, in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 56 (1959) 129—137.

dieser will; andererseits entlarven sie die zum Untergang bestimmte Hybris der Weltmächte. Weltmacht löst Weltmacht ab; aber Daniel erkennt, daß hinter dieser *Translatio imperii* der höhere Wille steht, der jedoch die Kette der Machtübergabe von einem Großreich der Völker ans andere nicht ins Endlose weitergehen läßt, sondern vielmehr in einem vorbestimmten Augenblick sie durch seine unmittelbare Herrschaft über die Welt ablösen wird (137). Bis dahin zeigt sich Gottes Weltüberlegenheit darin, daß er „ruhig zusehen“ kann; denn er hat die Völker in der Hand (*Is* 18, 4). Nach *Ps* 2 können die „Könige der Erde“ dem im Himmel Thronenden nichts anhaben.

Das ist die erste, in gewisser Weise negative Feststellung, die an Hand der biblischen Aussagen zu machen wäre. Daneben aber, und auch darauf weist ALT hin, findet sich die andere, die seit Abraham verheißene und nur hier und da aufleuchtende Linie in der prophetischen Botschaft: Jahwe allein kann auch den endgültigen Frieden zwischen den Völkern wiederherstellen, wie er ihn im Segenswort an Abraham zugesagt hat. Isaias ist der erste, der die letzte Zeit als eine alle Völker verbindende Zukunft schaut. Diese zweite Linie wollen wir in Kürze auszuziehen versuchen.

Die herrscherliche Hoheit des einen Gottes über den Völkern geht auf eine letzte Enthüllung zu, die unter den Völkern Erkenntnis und Anerkenntnis bewirken wird. Diese Enthüllung schließt zugleich die Enthüllung der Zuneigung Gottes zur Welt ein, und diese löst das frohe Herzukommen zum Ort der Erquickung aus. Das Zentrum der Jahweoffenbarung ist Sion, Jerusalem. Hier ist der Ort, wo sich die Bewegung des einen Gottes zur Welt hin vollendet, und hier enthüllt sich auch seine Hoheit (*Zach* 8, 21; *Is* 2, 2 ff.). Keiner sieht es dem zur unscheinbaren Knechtsgestalt erniedrigten Sion an, daß hier einmal das Gericht über die Welt gehalten wird und der Herr hier seinen Thron besteigt, um gerechtes Urteil über die Völker zu sprechen. Der immer wieder den frevelnden Feinden ausgelieferte Tempel, dem man mühselig nach jeder Zerstörung ein wenig Glanz der salomonischen Zeit wiederzugeben versucht, ist keineswegs vor Menschaugen dazu geeignet, Völker anzuziehen; denn es gibt größere und schönere Tempel in der Welt. Dennoch bricht der Glanz aus Sion hervor, die Völker werden davon angezogen werden und in seinem Lichte Frieden schließen. Ehe aber Sion zur Stätte völkerverbindenden Friedens werden kann, bedarf es einer Umsinnung der Völker und der Buße und Umkehr Israels selbst. Denn das Sinnen der Völker geht immer wieder in die Richtung der Selbstherrlichkeit (*Ps* 2, 4 f.). Es bedarf eines göttlichen Eingriffs, um die Umsinnung zu erreichen. Nur nach dieser wird es geschehen, daß Sion auch die Hoffnung der Völker ist. Darum fordert der Herr die Völker auf: „Kommt herzu, ihr Völker, und ihr Nationen merket auf!“ (*Is* 34, 1 u. a.). Gesprochen ist ein solches Wort von dem, der Gericht halten kann und wird, aber auch von dem, der sich herabneigt. Darum kann es von ihm heißen: Er „schlägt und heilt“ (*Is* 19, 22). Gott gibt sich den Völkern als ihr Richter und als ihr Heil zu erkennen, er „unterweist“ sie (*Is* 2, 3; 41, 1; 42, 4). Die aber „keine Einsicht“ haben wollen, die sich ihren Götzen zuwenden, bekommen keinen Anteil am göttlichen Heil, denn „ein wahrhaftiger und rettender Gott ist nicht neben mir! Wendet euch zu mir und laßt euch retten!“ (*Is* 45, 21 f.). In seiner Unterweisung entlarvt der Herr die Wurzel aller Gottlosigkeit und Feindschaft: „Deine Weisheit und Wissenschaft hat dich verführt“, „du hast dich abgequält mit all deinen Ratgebern“ (*Is* 47, 10.13). Das gilt allen Abgewichenen, Israel sowohl wie den Feinden Israels. Sobald

aber die Erkenntnis geschieht, „daß ich es bin“ (*Is* 43, 10; vgl. 37, 20), werden Völker und Israel eins werden in einem Glauben. —

Nicht nur die Völker sind in der prophetischen Botschaft Werkzeuge in der Hand Gottes, um Israel zur Einsicht zu bringen, es gilt auch das Umgekehrte: Israel ist Gottes Werkzeug an den Heiden. Und zwar in doppelter Weise. Es soll die Macht dessen, der es aus der Zerstreuung immer wieder herausführte, preisen, als auch durch sein Ausgeliefertsein und seine Zerstreuung unter den Heiden die Erkenntnis des einen Gottes geheimnisvoll bewirken. „Verstreut sind die israelitischen Völker, damit Heiden zur Einsicht kommen, daß ich der Herr gesagt, . . .“; „daß sie zur Einsicht kommen“; „ich erweise mich an euch heilig im Antlitz der Heidenvölker“ (*Ez* 12, 16.20; 20, 40). Die Liebe, die das Verführte zurückführen will zur rechten Gotteserkenntnis und auf den Weg des Heils, erweist der Herr zeichenhaft an seinem eigenen Volk im Angesicht der Völker. An Israels Geschick können die Völker ablesen: „Ich bin es, der die Zeichen der Lügner vereitelt, der die Wahrsager zu Toren macht, der schafft, daß die Weisen abziehen müssen und ihr Wissen zur Narrheit wird, der das Wort seiner Knechte erfüllt und den Plan vollführt, den seine Boten verkünden“ (*Is* 44, 25 ff.).

Vor dem „Gott . . .“, der Abraham erlöst hat“ (*Is* 29, 22), werden die „irrenden Geister Einsicht lernen und die murrenden Belehrung annehmen“ (V. 24). Aber Belehrung und Einsicht sind hier nicht im griechischen Sinne zu verstehen, sondern sind streng personale Begriffe: Sie beziehen sich ausschließlich auf den lebendigen Gott, „der die Geschlechter von Anbeginn rief: ‚Ich der Herr, der ich der Erste und der Letzte bin‘“ (*Is* 41, 4). Darum hebt die Erkenntnis mit Erschrecken an. Man fragt: „Wer gab Jakob den Plünderern preis und Israel den Räubern? Ist's nicht der Herr, gegen den wir gesündigt haben?“ (*Is* 42, 24). Aber noch in anderer Weise geht die richtende Weisung vom Herrn, der auf dem Sion als Weltenkönig thront, an die Völker. Zwar vollzieht sich hier das Weltgericht über jene, die nicht bekennen: „Wir sind alle abgeirrt von dem Weg der Wahrheit“ (*Weish* 5, 6); über jene, die sich gegen Gott zum letzten Empörungsangriff versammeln (*Ez* 39; vgl. *Zach* 14, 1 ff.). Vom Sion aber geht auch und vor allem die große Einladung zum Festmahl mit Gott aus (*Is* 49, 19 ff.; *Zach* 10, 10; 2, 11; 8, 20 ff.; *Mal* 1, 11; *Ps* 96. Vgl. *Is* 25, 1 ff.). Hier findet die Völkerwallfahrt als Bewegung der Welt zu Gott hin ihre Vollendung (*Zach* 8, 20—23; *Is* 2, 2 ff.). Als Gastgeschenke tragen die Völker ihre Kostbarkeiten herbei, um sie Gott zur Verfügung zu stellen (*Is* 60, 1 ff.; 62, 12 ff.; *Ez* 27, 22; *Ps* 72, 15). Hier beugen sich die Könige vor dem einen wahren König und bringen alle Gefangenen und alles Geraubte wieder zurück. Das große Gotteszeichen, das sie herbeiruft, ist der Gottesknecht aus Israel, der dazu auserwählt ist, „daß er die Wahrheit unter die Völker trage“, und der „in Treuen“ „die Wahrheit hinausträgt“ (*Is* 43, 1.3). Denn der Herr spricht zu ihm: „Zu wenig ist es, daß Du mein Knecht sein solltest, nur um die Stämme Jakobs aufzurichten und die Geretteten Israels zurückzubringen. So will ich Dich denn zum Licht der Völker machen, daß mein Heil reiche bis an das Ende der Erde“ (*Is* 49, 6). Ein Licht sieht man. Das Licht erleuchtet den Sinn, der sich dem Zeugnis des Wortes schwer geöffnet hat. „Es wird viele Völker in Erstaunen setzen, und Könige werden vor ihm ihren Mund verschließen. Denn was ihnen nie erzählt ward, das schauen sie, und was sie nie gehört, das werden sie gewahr“ (*Is* 52, 15).

Diese vom ersten und zweiten *Isaias* am deutlichsten ausgezogene Doppel-
linie übernimmt auch die spätere apokalyptisch-jüdische Literatur, wenn auch
in gewisser Abwandlung und mit nationalistischem Einschlag. Unter den rab-
binischen Zeitgenossen Jesu ist sie zugunsten Israels vereinseitigt worden. Erst
in der Botschaft Jesu und der Apostel bricht sie wieder — und nun im Wissen
um die Erfüllung der Verheißung — erneut und stark hervor.

a) In der *apokalyptisch-jüdischen Literatur* dient der Berg Gottes in der
neuen Schöpfung zur Heiligung der ganzen Welt (*Jub* 4, 26). Hier bricht sich
der Völkersturm und die Empörung gegen Gott; hierher wallfahren aber auch
die Völker zur Anbetung (*4 Esr* 13; *Hen* 56, 7; *Sib* III 670 ff.), angezogen von
dem Glanz der Herrlichkeit Gottes (*Tob* 13, 11; *Hen* 90, 22). Mit dem lebendigen
Gott konfrontiert, „erkennen“ selbst die Feinde den, der sie geschlagen (*Sib* III
638. 556 f.; *Gebet des Asarja* 21 f.; vgl. *Weish* 11, 13). Die Erkenntnis Gottes
wird selbst den Gottesleugnern noch zuteil (*4 Esr* 7, 37); denn es offenbart sich
ihnen das eine Gottesgesetz als Weltgesetz (*Sib* III 757). Die herbeikommenden
und anbetenden Völker aber bringen ihre Schätze „für den König des Himmels“
mit (*Tob* 13, 13; 14, 6). Die Nationen werden in das Licht des Messias kommen
und seine Entscheidung erbitten und sich belehren lassen (*Ps Sal* 17, 31). Dann
geht auch ihnen durch den Messias das Zepter der Gerechtigkeit auf (*Test Sebul*
9). Weil aber Israel das Volk des Messias ist, müssen sich die Völker ihm (Israel)
unterwerfen, wenn sie dem Untergang entrinnen wollen (*Apk Bar* 72, 4 f.).

b) Bei den *Rabbinen* werden in der Regel die Heiden vom Heil ausgeschlos-
sen; die Völker als Ganzes werden in der kommenden Welt die Heilsgaben an
Israel nicht mitgeschenkt bekommen (*Sifr Dt* 32, 32 [135 a]). Und doch bleibt
Jerusalem der Mittelpunkt der Völker und wird einmal als solcher (!) allen
sichtbar werden (*Pes* 144 b). Ob Heiden, die sich Israel anschließen oder sich mit
der Tora Gottes beschäftigen, Löbliches oder Sündhaftes damit tun, darüber ist
viel unter den Rabbinen diskutiert worden, vor allem in der späteren, der amo-
räischen Zeit (vgl. die Diskussionen in *Chag* 15 und *b Sanh* 59 a; ähnlich *Tos*
Sanh 13, 29). Ein gewisser Anschluß an *Is* 60 und 62 liegt in *Pes R* 162 a. b und
Erub 43 b vor. Man hielt daran fest, daß die Völker Israel dienstbar werden
müssen. Diesen Zug unterstreicht auch das Gebet vor der Schlacht in der Kriegs-
rolle von Qumran (12, 10—14): „Sion, freue dich über die Maßen, erstrahle
im Lobgesang, Jerusalem ... Halte offen deine Tore, einzusammeln die ‚Macht
der Völker‘. Ihre Könige werden dir dienen, und in Staub werden liegen vor
dir deine Bedrücker“². Vom Messias aber gilt: Er wird hart mit den Nationen
und sanft mit Israel sein (*Sifr Dt* 1, 1 [65 a] *R Juda*).

c) Das *Zeugnis des NT* schließt dagegen eng an die Frohbotschaft der Prophe-
ten an. Dem großen Herzuströmen der Völker zum Throne und Mahle Gottes
geht allerdings auch (besonders deutlich in *Offb* 17 ff. nach *Ez* 39) der Ansturm
der Gottesfeinde und das Völkergericht voraus. Aber die Heiden gehören mit
zu den vielen, für die Jesus sein Leben hingab (*Mk* 10, 45. 14, 25). Aus Fernen
und aus Nahen wird die eine Kirche (*Eph* 2). Von allen Richtungen her werden
die Auserwählten eingesammelt (*Lk* 17, 34 f.; *Mt* 24, 40 f.; *Mk* 13, 27 par) und
haben Teil am Tische Abrahams (*Mt* 8, 11; *Lk* 13, 28 ff.). Dann wandeln die

² Übersetzung von K. Schubert (*Die Gemeinde vom Toten Meer*. München
1958). M. Burrows (*Die Schriftrollen vom Toten Meer*. München 1957, I 334)
übersetzt an dieser Stelle: „Reichtümer der Völker“.

Völker im Lichte der Gottesstadt (*Offb* 21, 24; vgl. 7, 9 f.), und Gott wird mitten unter ihnen sein; denn er ist „der König der Völker“ (*Offb* 15, 3 f.)³.

Die *Petrusapokalypse* läßt den Herrn sprechen: „Die Völker lasse ich eingehen in mein ewiges Reich und schenke ihnen die ewigen Güter, auf die ich ihre Hoffnung gelenkt habe, ich und mein himmlischer Vater“ (5, 14). So ist es also nicht verwunderlich, wenn die Kirche in der heiligen Liturgie der Osternacht betet: „Verleihe, Herr, daß die ganze Welt eingehe mit ihrer Fülle in die Sohnschaft Abrahams und Würde Israels.“ Oder ein byzantinisches Totengebet⁴: „Christus, laß wohnen die Hingeschiedenen, wo sichtbar die Völker aller Gerechten im Reigen jauchzend deine Güte dem Abraham tanzen!“

³ Vgl. R. Schnackenburg: *Gottes Herrschaft und Reich*. Freiburg 1959, 236 ff.

⁴ K. Kirchhoff: *Totenhymnen in der byzantinischen Kirche*, 80 (Stichera des Theophanes zum 5. Kanon).

ZUR DEUTUNG DES WORTES „OSTERN“

von Johannes Brinktrine

Vielfach wird der im Deutschen und Englischen für das höchste Fest der Christenheit gebräuchliche Name *Ostern* bzw. *Easter* von einer altgermanischen Göttin Eostra abgeleitet¹. Doch wird die Existenz dieser Göttin von manchen bezweifelt². Der einzige Zeuge ist nämlich der hl. BEDA VENERABILIS³. Festzustehen scheint, daß die Göttin zumindest nicht bei allen germanischen Völkern bekannt war.

Wir müssen vielleicht zugeben — das Zeugnis des angelsächsischen Kirchenlehrers scheint zu gewichtig zu sein —, daß die angelsächsische Bezeichnung für das hohe christliche Fest tatsächlich auf ein im Frühling zu Ehren der genannten Göttin gefeiertes Fest zurückgeht. Von England scheint dann der Name durch die angelsächsischen Missionare nach Deutschland gekommen zu sein. Doch wurde er nur im Bereich des Althochdeutschen rezipiert⁴: Das Fest erscheint in den frühesten althochdeutschen Sprachdenkmälern unter der Benennung

¹ So u. a. H. KELLNER: *Heortologie*. Freiburg i. Br. 1911, 30; KLUGE-GÖTZE: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin und Leipzig 1934, 428

² Vgl. J. B. LEHNER, Art. „Ostern“ im *LThK* VII (Freiburg i. Br. 1935), Sp. 809

³ *Antiqui Anglorum populi-gens mea-apud eos Aprilis Esturmonath, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum, quae EOISTRA vocabatur, et cui in illo festa celebrantur, nomen habuit; a cuius nomine nunc paschale tempus cognominant, consueto antiquae observationis vocabulo gaudia novae solennitatis vocantes.* (*De temporum ratione*, cap. 13)

⁴ Die uns benachbarten Völker haben die kirchliche Bezeichnung *Pascha* beibehalten; im Schwedischen heißt Ostern *pask*, im Dänischen *paaske*, im Niederländischen *paschen*. Ebenso hat sich diese Bezeichnung im Niederdeutschen wenigstens in Wortzusammensetzungen erhalten. Auch *Wulfila* hat *paska*.

óstará (Gen.-ûn), meistens steht die Pluralform, da mehrere Ostertage (*óstar-tagá*) gefeiert wurden⁵.

Wenn GRIMM⁶ meint, daß dieses *Ostará* gleich dem angelsächsischen *Eástre* ein höheres Wesen des Heidentums bezeichnet haben müsse, dessen Dienst so feste Wurzeln geschlagen habe, daß die Bekehrer den Namen duldeten und auf das höchste christliche Jahresfest anwandten, so ist das, auf das Festland bezogen, eine bloße Vermutung. Die Existenz einer Göttin *Ostará* ist nämlich bei unseren Altvorderen in keiner Weise nachgewiesen. Sie werden also den Namen *óstará*, *Ostern* nicht mit einer Göttin *Ostará* in Verbindung gebracht, sondern ihn im Sinne eines Festes des Ostens verstanden haben⁷. Das althochdeutsche *óstar* bedeutet ja die Richtung gen Osten, gen Morgen, und *Ostern* ist die alte Form für *Osten*. Sie hat sich noch im englischen *easter*, *eastern* sowie in Bezeichnungen, wie *Ostermünchen*, *Ostermaitingen*, und sehr vielen anderen erhalten.

Wie ist die Bezeichnung: „Fest des Ostens“ zu deuten? Man hat geglaubt⁸, *Ostern* sei soviel wie „Fest aus dem Osten, Fest aus dem Morgenlande“. Abgesehen davon, daß diese Benennung eines Festes ungewöhnlich wäre, wäre sie zu farblos: Auch die übrigen älteren christlichen Feste stammen ja aus dem Osten oder Morgenlande. Wir müssen daher nach einer anderen Erklärung des Namens suchen. Folgende scheint sich nahezulegen.

Ostern ist das Fest des Aufganges (der Sonne). Wir dürfen nicht außer acht lassen, daß der Begriff des Ostens früher, als die Menschen noch der Natur näher waren und stärker mit ihr lebten, viel lebendiger als heute war: Der Gedanke des Lichtes, näherhin des Aufganges des Lichtes, verband sich mit ihm⁹. Schon sehr früh sah man nun in dem Aufgang der Sonne ein Bild des auferstandenen Christus¹⁰: Am Morgen vor Sonnenaufgang war ja der Herr auferstanden. Demgemäß erreichte auch die älteste uns bekannte nächtliche Osterfeier erst am frühen Morgen beim Hahnenschrei ihren Höhepunkt¹¹. Dem entspricht, daß die elf „Auferstehungsevangelien“ (ἀναστάσιμα εὐαγγέλια) — der Priester verliest in der griechischen Kirche je eines von ihnen am Sonntag, dem Tage der Auferstehung¹² — auch „Evangelien der Morgenröte“ (ἑωθινὰ

⁵ Siehe JAKOB GRIMM: *Deutsche Mythologie*, I. Gütersloh 1875, 240

⁶ a. a. O.

⁷ Der Versuch, das Wort *Ostern* durch Metathesis aus *Urständ* (TAULER gebraucht für „Auferstehung“ *urstende*; älter ist *urstant*) abzuleiten, scheint gekünstelt zu sein und ist wohl abzulehnen.

⁸ z. B. LEHNER a. a. O.

⁹ Man denke auch an die ursprüngliche „Ostung“ der Kirchen und die uralte Sitte der Christen, gen Osten zu beten.

¹⁰ Siehe hierüber FR. DÖLGER: *Sol salutis* 364—379; KLEMENS VON ALEXANDRIEN (*Protreptikos* VIII, 84, 12) nennt Christus geradezu ὁ τῆς ἀναστάσεως ἥλιος, „die Sonne der Auferstehung“. Bezeichnend ist auch folgender Text aus einer Homilie des MAXIMUS VON TURIN (früher wurde sie dem hl. AMBROSIIUS zugeschrieben): „Dominica cuius nobis ideo venerabilis est atque sollemnis (hier scheint etwas ausgefallen zu sein), quia in ea Salvator, velut *Sol oriens*, discussis inferorum tenebris, luce resurrectionis emicuit“ (Migne P. L. 57, 371).

¹¹ O. CASEL: „Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier“ in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1938, 1—78, bes. 5, 23 f., 29

¹² Siehe FR. HEILER: *Urkirche und Ostkirche*. München 1937, 304

εὐαγγέλια) genannt werden¹³. Da aber in der Eucharistiefeier, wie CYPRIAN bezeugt¹⁴, die Auferstehung des Herrn gefeiert wurde, so kann man mit Recht vermuten, daß man eben aus diesem Grunde die Feier vom Abend auf den Morgen verlegt hat¹⁵. Bemerkenswert ist auch, daß das *Gloria in excelsis Deo*, das in dem dem 5. Jahrhundert angehörigen Bibelcodex Alexandrinus als ὕμνος ἑωθινός Morgenhymnus, bezeichnet wird¹⁶, ursprünglich, und zwar vermutlich bis ins 11. Jahrhundert hinein, von den Priestern nur am Osterfest¹⁷ angestimmt werden durfte.

Somit spricht alles dafür, daß das Osterfest zu deuten ist als das Fest der Morgenfrühe, des Aufganges der Sonne, in dem man, wie gesagt, schon in frühester Zeit ein Bild der Auferstehung des Herrn sah. Daß ein Fest nach dem Licht bzw. der Tageszeit benannt wird, kann nicht auffallen. Sind doch unsere Bezeichnung *Weihnachten* für das Fest der Geburt des Herrn sowie die polnische Bezeichnung *wielkanoc* (= die große Nacht) für das Osterfest eine Art Parallelen.

Somit dürfte der deutsche Name für das höchste christliche Fest, wenn auch den ersten Anstoß zu der Bezeichnung wahrscheinlich ein zu Ehren der angelsächsischen Göttin Eostra gefeiertes Fest gegeben hat, in alten, dem christlichen Auferstehungsfeste immanenten Inhalten seine Deutung und Erklärung finden¹⁸.

Allerneuestens kommt J. KNOBLOCH in seinem Artikel: „Der Ursprung von nhd. Ostern, engl. Easter“¹⁹ ebenfalls, wenn auch auf anderem Wege, zu dem Resultat, daß Ostern das Fest der Morgenfrühe ist. Er meint, in den romanisch sprechenden Teilen des Frankenreiches sei das Wort *albae* mit Pascha gleichbedeutend gewesen. Dem lat. *albae*, das den Tagesanbruch, das Frühlicht bezeichne, entspreche aber ein althochdeutsches *ōstarūn*. Durch die von Papst Gregor I. im Jahre 596 nach England gesandten Missionare, denen wahrscheinlich neustrische Franken als Dolmetscher beigegeben wurden, sei das Wort nach England gekommen.

Es dürfte sich jedoch mehr empfehlen, den Namen des Festes, wie oben versucht wurde, ohne Zuhilfenahme des Mittelbegriffes *albae* einfach aus der Tatsache, daß die liturgische Feier von Ostern ihren Höhepunkt in der Morgenfrühe erreichte, abzuleiten. In dieser Beziehung besteht eine volle Parallele zum Ursprung des Namens Weihnachten. Zudem geht es kaum an, das Zeugnis des hl. Beda Venerabilis, der das Brauchtum seines Volkes gut kannte, beiseite zu lassen.

¹³ Der Brauch ist bereits als jerusalemische Sitte von der Pilgerin AETHERIA (*Peregr.* 24, 10) bezeugt.

¹⁴ Ep. 63, 16: Nos autem resurrectionem Domini mane celebramus.

¹⁵ So auch JUNGSMANN: *Missarum sollemnia* I 24

¹⁶ Editio SWEETE: *The Old Testament in Greek*. Cambridge 3 1905, 832 s.

¹⁷ Die Bischöfe stimmten es an den Sonn- und Festtagen an. Vgl. hierüber *Die hl. Messe*, Paderborn 3 1950, 76

¹⁸ Es bedarf wohl kaum des Hinweises, daß der Name für die angelsächsische Göttin Eostra und Ostern bzw. Osten etymologisch auf dieselbe Wurzel, die uns im griech. ἑως, lat. *aurora*, altind. *ushas* (Morgenröte) begegnet, zurückgeht.

¹⁹ Die Sprache, Zeitschrift für Sprachwissenschaft, V. Band [1959] 27—45.

JOHN HENRY NEWMAN UND DIE MISSION

Was wir schon längst wünschen und brauchen, ist eine Untersuchung über Kardinal Newman und die Mission¹. Deshalb habe ich Dr. WERNER BECKER gebeten, uns einen entsprechenden Aufsatz zu schenken. Er ist gewiß der geeignete Mann. In einem Brief an meine Wenigkeit weist BECKER darauf hin, daß Newman als junger Student den festen Wunsch gehabt hätte, Missionar zu werden. Er und seine Freunde hätten damals unter dem Eindruck einer Biographie von Henry Martyn gestanden. Als Seelsorger habe er aber dann seine ganze Energie auf die Erneuerung des Christentums geworfen. Newmans Äußerung über die Idee der Massenbekehrung, die ich in meinem Büchlein: *Indien und Gott* zitiere, sei seiner (BECKERS) Erinnerung nach „gegen die Naivität gerichtet, die damals in Rom herrschte, als man annahm, daß ein Land wie England, das durch politische Machenschaften von der katholischen Kirche losgerissen worden war, sich der Kirche wieder unterwerfen könne, wenn nur der Adel und die Intelligenz gewonnen sei. Im übrigen stehen die Gedanken Newmans über die Mission unter dem Gesichtspunkt des Heilsplanes Gottes. Der Blick Newmans geht oft über die Zeiträume und die Bereiche der einzelnen Völker hinweg. Gott war niemals fern von einem von ihnen. Der Glaube kann nur an der natürlichen Religion anknüpfen. . . . Wichtig ist auch für Newman der Begriff der Loyalität. Das Paradoxe der Bekehrung ist, daß ein Mensch, der in Treue und Gehorsam zu seiner angestammten Religion steht, zu einer neuen Religion berufen wird, die ihn ebenso innig binden soll. Dies ist nur auflösbar, wenn die neue Religion die alte irgendwie in sich begreift“.

¹ Im November erhielt ich eine Arbeit von UWE DIEDRICHS (Bonn) über: *John Henry Newmans Urteil über das Heidentum und die Heiden* (ungedruckt).

Thomas Ohm

VON DER MISSIONSGEOGRAPHIE

von Thomas Ohm

1. Es besteht kein Mangel an Missionskarten und Missionsatlassen, wohl aber ein solcher an missionsgeographischen Untersuchungen, d. h. an Untersuchungen über das Verhältnis, die Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen der Mission und der Erde. Solche aber gehören zu den Desiderata der Missionswissenschaft. Denn es bestehen viele und enge Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen der Mission und der Erde. Die Mission hängt irgendwie von den „Missionsfeldern“ und damit von der Erde ab, und die Mission wirkt auf die Erde ein. Der Glaubensbote muß sich in vielem nach dem Lande richten, in dem er lebt und wirkt. Umgekehrt sind ganze Gebiete und sogar ganze Länder durch die Mission entdeckt, erforscht, erschlossen und geformt worden. Manche Gebiete sind durch Wege erschlossen worden, die Missionare angelegt

haben. Oft genug ist das Antlitz eines Gebietes und Landes durch die Missionare verändert worden.

2. Wir möchten das Gesagte an einem Beispiel verdeutlichen, und zwar an den Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen den Missionen und den Flüssen. In der Heilsgeschichte spielen Flüsse eine Rolle, so die Paradieseströme und der Jordan, und ebenso in der Missionsgeschichte, so der Nil und der Kydnos. Die Beziehungen zwischen den Missionen und Flüssen sind zahlreich und eng. Flüsse mit unbekanntem Lauf und unbekannten Quellen haben immer wieder Glaubensboten angezogen. Man wollte ihren Lauf kennenlernen und an ihre Quellen gelangen. Außerdem haben Flüsse immer wieder als Wege gedient, auf denen die Gesandten Christi in das Innere von Ländern gelangten, als „Wasserstraßen“, und als Linien, die dem Nachschub dienten, als „Nachschublinien“. An Flüssen entlang gelangte man mitten ins Herz fremder Länder. Ja, noch mehr! Nicht selten sind Flüsse „Missionsfelder“ gewesen. Denn vielen Menschen, die auf Flußbooten wohnten oder die Flüsse befuhren, mußte die Frohbotschaft verkündet werden, und hat man sie verkündet¹. Wie schön und interessant könnte eine Arbeit über das „Missionsfeld Fluß“ sein!

Ferner haben Flüsse unseren Missionaren oft als Schutz gedient, z. B. als Schutz vor Überfällen. Inseln haben sich oft genug als Zufluchtsstätten angeboten. Flüsse haben immer wieder Trink- und Brauchwasser gespendet. Wie viele Elektrizitätswerke der Mission werden nicht heute durch Flüsse betrieben! Aber die Beziehungen sind noch inniger. In und an den Flüssen, in „lebendigem Wasser“, hat man oft getauft. In den Predigten unserer Glaubensboten erscheinen Flüsse als Bilder und Symbole für die Vergänglichkeit des Irdischen und die Heimkehr zu Gott. Flüsse haben Missionar und Mission oft auf das stärkste geprägt. Mission an Flüssen sieht anders aus als Mission auf den Bergen.

Schließlich sind den Missionaren durch Flüsse Aufgaben gestellt worden. Im Interesse der Mission und der Leute mußten Flüsse gebändigt und eingedämmt und als Götter und heilige Ströme entthront werden. Andererseits dienten und dienen Flüsse als Gegenstände der Betrachtung. Flüsse sind Schöpfungen Gottes und verdienen, zu seinem Lobe hinzugezogen zu werden.

3. Aber häufig sind Flüsse auch Hindernis und Hemmung gewesen. Häufig Grenzen, über die man nicht hinwegkam. Oft genug haben sie das Leben von Missionaren und Missionsschwestern gefordert. Im Jahre 1841 starb Fr. Salvador Viejo OESA beim Durchwaten des Abra.

Im Amburayan-Fluß auf den Philippinen sind seiner Zeit zwei Augustinerinnen ertrunken, und im Abra-Fluß bei Bangued wurde 1915 P. Riede SVD von den Wassern ins Verderben gerissen, als er den Fluß durchschreiten wollte. Andere haben sich an Flüssen wegen der vielen Moskitos Malaria und andere Krankheiten geholt.

4. Aber dieses Beispiel mag hier genügen. Schon fängt man im Geographischen Institut der Universität Münster und der Geographischen Kommission von Westfalen an, den Beziehungen zwischen Mission und Erde nachzugehen. Verwiesen sei auf die Arbeit: *Missionierung und Diözesanbildung in Kalifornien* (Münster

¹ Auf protestantischer Seite gibt es schon lange „Flußschifferfürsorge“ (vgl. das Stichwort in RGG II 626 f., bearbeitet von MAHLING), „Schwimmende Kirche“ in der Heimat. Die Katholiken sind erst später gefolgt. Vgl. W. WIESEN: „Schifferseelsorge“ in LThK IX, 250 und die hier angegebene Literatur. Daß es Ähnliches in der Mission gibt, ist mir nicht bekannt. Jedenfalls ist von solchen in dem erwähnten Artikel keine Rede.

1958) von HELDEMAR HEISING. Möchten auf diese Untersuchung viele andere aller Art folgen! Ich selbst habe vor einiger Zeit eine Arbeit dieser Art (Gründung von Missionsstationen in einem Missionsgebiet Afrikas in geographischer Sicht) anzuregen versucht, ohne aber Erfolg zu haben.

EIN SONDERBARER BEITRAG ZUM AKKOMMODATIONSPROBLEM

von Josef Glazik

HERMANN KÖSTER SVD hat in der Tübinger *Theologischen Quartalschrift* (139, 1959, 257—269) unter dem Titel: „Akkommodation oder Theologie?“ einen Aufsatz veröffentlicht, der nicht widerspruchlos hingenommen werden soll. Vielleicht war das vom Vf. beabsichtigt. Denn er fordert den Widerspruch geradezu heraus. Die Art und Weise, wie er es tut, könnte dazu verführen, einen gleich scharfen Ton anzuschlagen. Doch wollen wir uns das versagen. Andere hätten mehr Grund, gegen die Schärfe seiner Kritik aufzubegehren. Man vgl. nur einmal die Besprechung, die das *Magnum Lexicon Sinico-Latinum* in der NZM (14, 1958, 152—155) erhalten hat!

In dem eingangs angeführten Artikel wendet Vf. sich zunächst gegen jene theologische Disziplin, die „farblos und bekenntnisstreu immer noch Missionswissenschaft genannt“ wird, und gegen die „abendländischen sogenannten Missionswissenschaftler“ oder „die heimatlichen ‚Missionswissenschaftler‘“. Vf. bevorzugt für die Missionswissenschaft (Mw) den Namen *Missionstheologie*. Verstehe er darunter eine Theologie von der Mission oder über die Mission, so könnte man mit ihm konform gehen. Denn katholische Mw will nichts anderes sein als die an der Offenbarung und an der Lehre der Kirche orientierte (also theologische) Wissenschaft von der Mission, und zwar konkret von der Missionstätigkeit der Kirche und der von ihr dazu beauftragten Organe. Vf. versteht jedoch unter Missionstheologie etwas ganz anderes, wie aus seiner, von ihm selbst wiederholt zitierten Veröffentlichung: *Vom Wesen und Aufbau der katholischen Theologie* (Kaldenkirchen 1954) hervorgeht. Er meint eine Theologie, die ganz und gar auf die Mission zugeschnitten ist. Er will eine Glaubenslehre (die Bezeichnung „Dogmatik“ lehnt er ab — sie paßt augenscheinlich nicht in seine Vorstellung von Theologie), die sich in den andersartigen Denkformen der Missionsvölker ausdrückt; eine Missionsmoral, die der konkreten und jeweils verschiedenen Lage in den Missionen gerecht wird; eine Pastoral, eine Liturgik usw., die die in den einzelnen Missionsländern stets neue Problematik der Verkündigung der Heilsbotschaft und des Vollzuges des Heilsgeschehens einbegreift. M. a. W. Vf. wünscht eine Theologie, die sich an der Mission ausrichtet und von der Mission geformt ist. Das ist aber etwas ganz anderes als Mw. Natürlich ist eine solche Theologie auch ein Anliegen der Mw; sie hofft sogar zu einer solchen welt-weiten und welt-fähigen Theologie ihr Teil beitragen und ein Vorstadium einer solchen *de facto* katholischen Theologie einleiten zu können.

Die Mw selbst ist jedoch nicht diese Theologie, noch will sie es sein — nicht einmal in ihrer theologischsten Disziplin, der Missionslehre oder Missionstheorie. Denn auch ihr geht es lediglich um „den Begriff und das Wesen, die Ursprünge und Grundlagen, die Triebkräfte und Ziele, die Gesetze und Formen der Mission“ (Ohm). Es geht um den Sinn und die Ordnung der Missionstätigkeit, demnach also (und vielleicht zuerst) um den Missionar und seine innere Haltung; um die Schwierigkeiten und Hindernisse, die sich seinem Apostolat entgegenstellen; um die religiösen Hilfsmittel, die ihm zu Gebote stehen, damit er seiner Sendung genügen könne.

Die Mw will also nichts anderes, als dem Missionar in seiner schwierigen Situation einen Dienst erweisen. Sie möchte den angehenden Missionar mit der Größe seiner zukünftigen Aufgabe bekanntmachen. Sie will ihm die Geschichte der Mission erschließen, damit er aus den (guten und schlechten) Erfahrungen der Vergangenheit lerne, welche Wege er gehen kann und welche Fehler er meiden soll. Sie will ihm eine umfassende und richtige Kenntnis der jeweils gegenwärtigen Situation der Mission vermitteln, damit er, einigermaßen vorbereitet, an seine Arbeit herangehe. Daß dieser Dienst von Männern geleistet wird, die nur in seltenen Fällen den missionarischen Alltag gelebt haben, mag in den Augen des Praktikers ein Manko sein. Doch sollte man die Liebe zur Mission und das Interesse an ihr nicht zu gering veranschlagen und jede Hand, die sich zur Hilfe anbietet, ergreifen. Oft wird es doch so sein, daß der Missionar, von der konkreten Situation seines Arbeitsgebietes bedrängt, nur schwer den Überblick über das Ganze im Auge behalten kann, während sich dem Missionswissenschaftler aus der Distanz und auf Grund der Berichte von den verschiedensten Missionsgebieten dieser Überblick leichter bietet. Er wird deshalb auf Entwicklungen hinweisen können, die in einer Mission vielleicht schon zu gefährvollen Krisen geführt haben, während sie in einer anderen Mission erst anfanghaft vorhanden sind, und zwar, ohne daß die in ihnen latenten Gefahren erkannt werden.

Etwas Ähnliches gilt auch von dem Fragenkomplex der missionarischen *Akkommodation*, die Vf. zum Gegenstand seines Aufsatzes gemacht hat. Behaupten zu wollen, sie sei kein Sonderproblem und verdiene keinen eigenen Namen, geht an der missionarischen Wirklichkeit vorbei. Denn die Tatsachen der Missionsgeschichte sprechen eine andere Sprache. Der sog. *Akkommodations-* oder *Ritenstreit* im Fernen Osten, der (immer noch nicht ganz überwundene) *Europäismus* in der Missionsmethode der kolonialen Jahrhunderte, die *Verlautbarungen* der Päpste und der *Propagandakongregation*, vorab seit Benedikts XV. *Maximum illud*, zeigen, daß eine Lösung des Problems nicht einfach „in der allgemeinen Charakter- und Persönlichkeitsbildung der Missionare“ zu suchen ist. Es liegt uns fern, Steine auf den Missionar an der vordersten Front der Kirche zu werfen und ihn zu kompromittieren. Das geschieht heute leider mehr als genug, wenn es vielfach auch nicht gewußt und gewollt ist. Die Tatsache allein, daß die „heidnischen“ Religionen verherrlicht und romantisiert werden, ist im Letzten eine Schmälerung des Missionars und seines ehrlichen Bemühens. Gerade deswegen sollte man das nicht mit einer Handbewegung abtun, was von den Vertretern der Mw an Theorien entwickelt wurde, um der dornenvollen Aufgabe missionarischer Anpassung und Angleichung beizukommen. Ob diese Theorien „mit viel sprachlichem Aufwand vorgetragen“ wurden und ob das, was „*Akkommodations-Autoren*“ in ihren Schriften berufen, „theologisch meist irrelevant“ ist und „nur ein allgemein menschliches Anliegen“ besagt, mag

dahingestellt sein. Daß es „bei dem Akkommodationsgerede von gnädiger Herablassung einer sich hoch dünkenden Mentalität nur so trieft, eine Art von Mitleid, die schon im Ansatz die rechte Richtung verfehlt“; daß die Missionare „wohl höchst selten ... ein Theoretisieren über Akkommodation, schon gar nicht von abendländischen sogenannten Missionswissenschaftlern“ brauchen —: „Diese Rede ist hart; wer kann sie hören“, ohne versucht zu sein, „die allgemeinen Forderungen christlicher Liebe, Klugheit und Gerechtigkeit“ auch hier „zu Motiven ... (des) Urteilens und Handelns“ erhoben zu sehen?

Anlaß zu seinem Aufsatz bot dem Vf. der von J. NEUNER gezeichnete Beitrag über die dogmatische Akkommodation im neuen *LThK* (I 240—243). Die vagen Vermutungen über die Person hätten leicht durch einen Blick in das Mitarbeiterverzeichnis geklärt werden können, wenn P. J. Neuner SJ vom Nobile College in Poona und seine Bemühungen um die Akkommodation im indischen Raum dem Vf. bislang unbekannt geblieben sein sollten.

Zur Sache ist zu sagen, daß es nicht statthaft ist, Akkommodation und Theologie gleichzusetzen oder sie (in der Überschrift) als Gegensätze einander gegenüberzustellen. Theologie ist nicht Akkommodation. Denn Akkommodation ist etwas rein Methodisches, ein Verhalten — Theologie ist mehr als das. Sie ist nicht nur „Lehre von Gott oder vom Göttlichen“, nicht nur menschliche Systematik des Offenbarungsinhaltes. Von ihrem Gegenstand her hat sie, vor allem in der Dogmatik, wesens- und daseinsmäßig Anteil an der Endgültigkeit der Offenbarung, in der Gott sich dem Menschen gegenüber aussagt und dartut und ihn zur Entscheidung aufruft. M. a. W.: Der menschlich-wissenschaftlichen Systematik entspricht eine innere, sachliche Systematik in der Welt und Wirklichkeit Gottes. Theologie ist also gleichzeitig ein Festes, Gültiges, Unveränderliches, von ihrem Gegenstand, Gott, her gesehen, und ebenso etwas Fließendes, Veränderliches, das den jeweiligen Menschen in seiner konkreten, geschichtlichen Situation ansprechen und ihn wirksam zur Entscheidung für Gott aufrufen will. Beide „Teile“ der Theologie kennen eine Akkommodation: die Anpassung Gottes an den Menschen bei seinem Eintritt in die Geschichte des Menschen mit ihrem Gipfelpunkt in der Inkarnation und die Anpassung des Menschen in der Weitergabe, Verkündigung, Vermittlung des Heilshandelns Gottes an andere Menschen. Man könnte diese beiden Anpassungsweisen als inkarnatorische oder inkorporative Akkommodation Gottes und als pädagogische Akkommodation des Menschen kennzeichnen und voneinander abheben und schließlich die missionarische Akkommodation der letzteren zuordnen. Da jedoch die missionarische Verkündigung mehr ist als bloß lehrhafte Bekanntgabe des Heilshandelns Gottes — weil in der Verkündigung dieses Heilshandeln Gottes gegenwärtig und wirklich wird —, so muß auch die missionarische Akkommodation dem nicht christlichen Hörer gegenüber mehr besagen als ein rein pädagogisches Verhalten. Darin liegt vielleicht das Unzulängliche in den Akkommodationstheorien eines THAUREN, VÄTH u. a., daß sie durchweg nur von einer solchen pädagogischen, psychologischen, künstlerischen, sprachlichen usw. Akkommodation gehandelt haben. Die Aufgabe der missionarischen Akkommodation reicht weiter: Sie muß die Heilswirklichkeit in den fremden Menschen und Kulturen inkorporieren helfen und dafür auch einen vollgültigen entsprechenden Ausdruck schaffen, oder — wenn man so sagen will — die Theologie muß eine dem fremden Denken entsprechende neue Gestalt gewinnen. Das jedoch ist eine Sache der Methode; die Theologie ist Gegenstand dieser Methode und zugleich ihr Maß. Denn der theologische Inhalt der Verkündigung, d. h. die substantielle Identität der ein-

zelen „Wahrheiten“, muß (unverkürzt und unverändert) gewahrt bleiben. Um das zu gewährleisten, bedarf es der Normen, die NEUNER für die „dogmatische“ Akkommodation aufstellt. Sie entsprechen dem, was von den „Akkommodations-Theoretikern“ „Grenzen und Umfang der Akkommodation“ genannt worden ist. Diese Normen fließen aus der Substanz der Theologie. Das ist der letzte Grund, der gegen die Gleichsetzung von Theologie und Akkommodation spricht. Es handelt sich um zwei verschiedene Dinge, die auf zwei verschiedenen Ebenen liegen, und eben deshalb ist die Fragestellung KÖSTERS: „Theologie oder Akkommodation?“ „im Ansatz verfehlt“; infolgedessen auch alles, was er zur „Lösung“ beiträgt. Es hätte der Mühe, die er darauf verwandt hat, nicht bedurft, und erst recht hätte er sich die ungerechtfertigten Einwände ersparen können.

BERICHTE

P. JOHANNES LAURES S. J. (1891—1959)

Am 3. August 1959 starb in Tokyo P. Johannes Laures S. J., einer der Veteranen an der Katholischen Universität Tokyo und vor allem bekannt durch seine Forschungen in der japanischen Missionsgeschichte. Als er 1928 nach Japan kam, war er für eine Professur an der Fakultät für Handelswissenschaft bestimmt. Dafür hatte er auch seine Studien an der Columbia-Universität in New York gemacht und mit einer Dissertation über die national-ökonomischen Lehren des Juan de Mariana den philosophischen Doktorgrad erworben.

Aber schon bald wandte sich sein Interesse der japanischen Kirchengeschichte zu. Etwa um das Jahr 1930 hatte das sog. Kirishitan-Studium vor allem durch die Veröffentlichungen von Prof. Anesaki und Prof. Murakami einen gewissen Höhepunkt erreicht. Vor allem Anesaki hat in seinen Werken zum ersten Mal versucht, an Hand des damals zugänglichen Materials eine allgemeine Darstellung jenes christlichen Jahrhunderts zu geben, die auch heute noch zu den Standardwerken der Kirishitan-Forschung gehört. Anesaki hatte auch schon versucht, nach Möglichkeit auf die ersten Quellen zurückzugehen, und in Anwendung kritischer Methoden und vergleichender Quellenforschung wirklich Pionierarbeit geleistet. Eines der Hauptprobleme war dabei freilich, daß zuverlässiges Quellenmaterial nur wenig vorhanden und schwer zugänglich war. Da begann P. Laures eine systematische Sammlung aller zugänglichen gedruckten Quellen. In mehr als 30jähriger Sammlertätigkeit hat er in seiner „Kirishitan-Bunko“ den größten Teil des gedruckten Materials, sei es in Originalausgaben oder in photostatischen Reproduktionen, zusammengetragen. Der stattliche kritisch-wissenschaftliche Katalog „Kirishitan-Bunko“ (2. Auflage Tokyo 1958) ist die Frucht dieser jahrzehntelangen Arbeit. Wenn diese Bibliothek zumeist auch nur das gedruckte Material, also nur die häufig schon redigierten und überarbeiteten ersten enthält, so ist sie doch von ungeheuerem Wert für die kritische Geschichtsforschung. P. Laures selbst war sich stets bewußt, daß die Sammlung noch nicht vollendet war, und er selbst hatte den Plan, in Zukunft auch die ersten Quellen, europäische wie japanische, wenigstens in Kopien oder Mikrofilm, für seine Sammlung zu erwerben. Das größte Hindernis dabei war natürlich der Mangel an Geld, und in der gewissenhaften Verwaltung seiner geringen

Mittel kam es schon vor, daß er von den Tokyoter Antiquaren manchmal als „Geizkragen“ bezeichnet wurde. Aber er selbst sagte einmal lachend, daß er sich in den letzten Jahren gebessert habe. Auch seine Reisen nach China (1936), Manila (1940) und Europa (1955) standen vor allem im Dienste der Quellenforschung.

Im Mittelpunkt seiner Forschertätigkeit stand die Person des großen christlichen Daimyo Justus Takayama Ukon. In jahrelanger Arbeit sammelte er alles einschlägige Quellenmaterial, wobei er noch viele unveröffentlichte Schätze entdeckte. Auch die meisten anderen seiner zahlreichen Veröffentlichungen, die nicht direkt über Takayama handeln, können als eine Beifruit dieser Studien bezeichnet werden. Es sind vor allem die Werke über den Beginn der Mission in Mitteljapan, die Stellung des Kaiserhauses und der damaligen politischen Machthaber (Oda Nobunaga und Toyotomi Hideyoshi) zum Christentum, Biographien aus dem Kreis um Takayama Ukon (Kuroda Josui, Gamô Ujisato, Gratia Hosokawa). Leider blieb ihm sein größter Wunsch, nämlich die Eröffnung des Heiligsprechungsprozesses für Takayama, unerfüllt. Der tiefste Grund dafür lag wohl in der geschichtsfeindlichen existentialistischen Mentalität der Nachkriegsjahre, die auch unter den Katholiken wenig Begeisterung für die Kirishitanzeit aufkommen ließ. Vielleicht wird seine historisch-kritische Arbeit über Takayama in Zukunft doch noch ihre Früchte tragen.

Auch die Gründung einer Geschichtsfakultät an der katholischen Universität geht vor allem auf seine Bemühungen zurück. Mit der Verwirklichung dieses Planes gab er seine ökonomischen Vorlesungen auf und widmete seine ganze Kraft dem Ausbau dieser neuen Fakultät. Er selbst gab Vorlesungen über allgemeine europäische Geschichte und japanische Kirchengeschichte. Als nach dem Kriege das Regional-Seminar von Tokyo als theologische Fakultät der Universität angegliedert wurde, übernahm er dort auch die Professur für Kirchengeschichte, die er bis zu seinem Tode innehatte.

Hubert Cieslik S.J.

U.N.-BERICHT ÜBER NEU-GUINEA

von E. A. Worms

Am 25. 6. 1959 wurde der Bericht der *United Nations Visiting Mission* in Sydney veröffentlicht. Diese Kommission bestand aus je einem National-Chinesen, Belgier, Burmanesen und Italiener und bereiste Neu-Guinea im März und April 1959. Der Bericht wurde dem *United Nation Trusteeship Council* in New York vorgelegt und enthält folgende Feststellungen und Ratschläge bez. der Verwaltungsmethode, der Eingeborenen und der Missionen.

1. *Verwaltungsmethode.* — Die Zweckmäßigkeit einer einheitlich für das ganze Gebiet betonten Entwicklung wird wegen der großen Verschiedenheit der Bevölkerung bezweifelt. Solange nicht genügende Verwaltungskräfte, Straßen, Ärzte und Lehrer zu Verfügung ständen, sollte man nur langsam an die Eröffnung neuer Gebiete herantreten und die vorhandenen Kräfte besonders in jenen Gebieten einsetzen, die eine bessere ökonomische Entwicklung ver-

sprechen. Von ca. 241 000 qkm sind noch ca. 44 000 qkm nicht unter Kontrolle gebracht.

Die Kommission steht unter dem Eindruck, daß die einzelnen Gebietsverwalter zu sehr an die Verfügungen der Zentralverwaltung gebunden sind und darum eine eigene und lokalbedingte Initiative nicht genügend anwenden können. Die bestehende finanzielle Beihilfe würde wirksamer sein, wenn sie z. B. auf einem eingehenden Jahresplan für die Entwicklung des Territoriums sowie auf die gerade dem *Legislative Council of New Guinea* vorliegende Steuer-gesetzgebung aufgebaut würde.

2. *Eingeborene.* — Der Kommission ist zu Ohren gekommen, daß es die territoriale Verwaltung einzelnen Stämmen gegenüber an genügender Hilfe mangeln ließ; daß diese Völker den Wunsch ausdrückten, „Amerika, England oder andere Länder sollten kommen und ihnen helfen“. Innigerer Kontakt und mehr sympathisches Verstehen der gedanklichen Eigenart der Eingeborenen sei notwendig. Die Überbrückung des augenblicklichen Abstandes zwischen Verwaltung und Bevölkerung wird dem Administrator Neu-Guineas dringend nahegelegt.

Die Kommission empfiehlt die Inanspruchnahme lokaler Eingeborenenräte und die Bildung einer eingeborenen Hilfsabteilung innerhalb der Beamtenschaft, sowie ihre Mitgliedschaft in der gesetzgebenden Körperschaft. Gegenwärtig befinden sich unter den 29 Mitgliedern des *Legislative Council* drei eigens berufene Eingeborene.

Als dringend notwendig wird die Erlernung der einheimischen Sprachen verlangt, für die „das melanesische Pidgin ein sehr unvollkommener Ersatz sei“.

Sodann kommt die Kommission auf die bisher unheilbare Lachkrankheit, *Kuru* genannt, zu sprechen. Sie ist bis heute der westlichen Medizin unbekannt gewesen. Heilmittel sind noch nicht ausfindig gemacht. In einer gewissen Gegend Neu-Guineas sind unter 16 000 Menschen ein Prozent von dieser tödlichen Krankheit betroffen. Die Sterblichkeit liegt bei 50 Prozent. — Über diese verhängnisvolle Seuche erhielt ich Ende Mai 1959 von einem befreundeten Schweizer Ethnologen folgenden Bericht, den ich hier wörtlich wiedergebe: „From Kainantu I rode in a jeep over rather terrific tracks to Okapa at 7000 feet of altitude in order to visit a tribe, the Fore, who are gradually eliminated by an unknown disease, the laughing-disease (*Kuru*). The poor fellows all at a sudden start laughing for no reason whatsoever, a state of euphoria; after that period which lasts one or two months, they gradually sink into neurasthenia or anyway a deep prostration, their limbs are shaking, they lose all balance and die within 12—14 months. That illness is strictly located to their territory and does not affect the neighbouring tribes. The country is most savage and so are the people. It is next to the Kuku-kuku region where cannibalism is still very active. The Australian Government has built a very primitive kind of hospital and two doctors are doing their best to find what it is. It is so far from civilization, the country is so mountainous preventing the landing of planes, that it is a difficult job. I remained there for about one week and was successful in collecting quite a number of native artifacts.“

3. *Mission.* — Der Bericht stellt fest, daß sich nach den Erkundigungen der Kommission in einem Distrikt zehn, in einem anderen acht Missionen (verschiedener Konfession) befänden. Obwohl sie die delikate Lage der australischen Verwaltung zu schätzen wisse, müsse sie auf einen solchen Zustand hinweisen, „da er die Saat zukünftiger Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten in sich schließt“.

Bei vielen Treffen mit Eingeborenen verschiedener Gebiete entdeckte die Kommission Anzeichen des fremdartigen Cargo-Kultes, „der dem Anscheine nach Anlaß zur Verwirrung und Enttäuschung der Gemüter der Menschen gegeben hat“. Der Hauptgedanke dieser Bewegung sei die Erwartung der unmittelbaren Ankunft von Schiffen voller Güter und Nahrungsmittel, die ihre Ahnengeister an sie entsandt hätten. Die einzige und neueste Betätigung dieses Kultes soll im Sepikgebiet beobachtet worden sein. „Die Lehtätigkeit der Missionen scheint nicht sehr erfolgreich hinsichtlich der Eindämmung dieses Kultes gewesen zu sein.“

NICHT-KATHOLISCHE MISSIONEN IN SÜDAFRIKA

Neben den blühenden Missionen der katholischen Kirche gibt es in Südafrika viele nicht-katholische Missionen. Die wichtigsten davon sind: die der Niederländischen Reformierten Kirche (*Dutch Reformed Church*), die der Anglikanischen Kirche (*Anglican Church*), die der Methodistischen Kirche (*Methodist Wesleyan Church*), die der Presbyterianer (*Presbyterian Church*), des *American Board of Missions* und der Lutherischen Kirche (*Lutheran Church*). Wir werden alle der Reihe nach betrachten.

1. Die Niederländische Reformierte Kirche (*The Dutch Reformed Church — DRC*) ist eine kalvinistische Gruppe, die von der gleichnamigen Kirche in Holland abstammt. Bei der DRC in Südafrika besteht noch viel Feindseligkeit gegenüber der katholischen Kirche. Die „Roomse Gevaar“ (Römische Gefahr) ist ein gängiger Diskussionspunkt unter den Gliedern der DRC. Bis vor etwa 50 Jahren gab es in der DRC nur eine geringe Missions-tätigkeit. Doch ist in dieser Hinsicht ein großer Wandel eingetreten. Die DRC sah das gewaltige Werk der Evangelisation, das die katholische Kirche, die Anglikaner u. a. unter den Eingeborenen durchführten. Sie sehen, daß die Eingeborenen Grundsätze gelehrt bekommen, die der Apartheid entgegengesetzt sind. So spüren sie, daß sie selbst das Missionsfeld betreten müssen, um eine Form des Christentums zu lehren, die die Apartheid anerkennt. Apartheid gründet auf der Voraussetzung, daß die weiße Vorherrschaft erhalten und die Rassen, soweit wie möglich, getrennt bleiben müssen: getrennte Schulen und Universitäten, getrennte Lebensräume, getrennte Unterkunft in allen öffentlichen Gebäuden, getrennte Transportmittel usw.

Alles in allem ist die DRC heute eine energiegeladene missionarische Gruppe mit zahllosen blühenden Missionen, die darauf auszugehen scheinen, dem Grundsatz der Einheit der menschlichen Rasse, den die meisten christlichen Missionen vertreten, entgegenzuarbeiten. Die Regierung entzieht mehr und mehr die Schulen der Obsorge der christlichen Missionen, die gegen die Apartheid sind. So steht die katholische Kirche (und die anderen) großen Schwierigkeiten, die aus der Politik der Regierung entspringen, gegenüber.

2. Die Anglikanische Kirche (*The Anglican Church*). — Diese Gruppe ist in Südafrika stark und in Glaube und Praxis viel homogener als die Mutterkirche in England. Die sog. Katholische Bewegung (*Catholic revival*) ist deutlich spürbar, und der entgegengesetzte Typ des Anglikanismus (*Low Church*) existiert in Südafrika kaum. Es ist fast eine Ausnahme, eine Kirche zu finden,

in der man für die Feier der Eucharistie keine Meßgewänder benützt und die Sakramentenlehre, einschließlich der Lehre über die Buße, nicht gelehrt wird. Die Anglikaner sind genau so scharf gegen die Apartheid wie die Katholiken, ja, vielleicht noch schärfer. Sie haben darum wie wir darunter zu leiden, daß man ihnen die Schulen entzieht und diese unter Regierungskontrolle stellt. Der anglikanische Erzbischof von Capetown (selbst holländischer Abstammung und fähig, in Africaans zu predigen) und der anglikanische Bischof von Johannesburg waren besonders mutig in der Verurteilung der antichristlichen Natur der Apartheid. Die anglikanischen Missionen sind voll Leben trotz der Tatsache, daß sie sehr unter dem Druck der Regierung leiden — eine Folge ihrer Weigerung, die Lehre von der Apartheid anzunehmen. Da sie nicht dieselben finanziellen Hilfsmittel haben wie die katholische Kirche, leiden sie noch mehr. Als die Regierung die finanzielle Unterstützung für die Missionsschulen strich, waren die Anglikaner nicht in der Lage, ihre Schulen weiterzuführen, einige Fälle ausgenommen. Die katholische Kirche dagegen brachte es fertig, durch Schulfonds ihre Schulen in weitem Umfange auf privater Grundlage weiterzuführen. Andererseits muß man sagen, daß die Anglikaner in ihrer Missionstätigkeit nicht so sehr von den Missionsschulen abhängen wie wir. Sie haben ihre Gottesdienste gänzlich in den verschiedenen Eingeborensprachen (mit vielen Schriftlesungen). Die Leute lernen ihre Religion zu einem großen Teil allein durch die Teilnahme an den Gottesdiensten und sind nicht so sehr angewiesen auf die Betreuung außerhalb der Kirche (*Lex orandi, lex credendi*).

3. Die Methodisten (*The Methodist Church*). — Es gibt bedeutende Missionen der Methodisten, die in der Vergangenheit erfolgreich Evangelisationsarbeit geleistet haben. Die Missionen bestehen auch heute noch, sind aber schwer getroffen durch den Entzug der finanziellen Unterstützungen von seiten der Regierung. Es gibt nur wenig sakramentales Leben in der Art ihres Christentums. Aber sie sind Liebhaber der Bibel, und ihre Bekehrten bekommen ein gutes Fundament in den Grundwahrheiten der Heiligen Schrift, abgesehen davon, daß sie die Sakramentenlehre der Bibel nicht beachten.

4. Die Presbyterianer (*The Presbyterian Church*). — Die Bemerkungen zu den Methodisten gelten fast in gleicher Weise für die Presbyterianer. Sie haben weniger Missionen und haben durch den Entzug der Regierungsunterstützung für die Missionsschulen wohl noch mehr gelitten.

5. *The American Board of Missions* ist der *Congregational Church* in anderen Ländern sehr ähnlich. Ihre Arbeit ist im Christentum verankert, aber sie scheint sich hauptsächlich damit zu befassen, die sozialen Bedingungen, die Hygiene usw. unter ihren Bekehrten zu verbessern. Sie haben einige sehr gute Missionshospitäler (z. B. in Durban, Natal) und Bildungsstätten gegründet. Letztere haben allerdings fast aufgehört, als Missionseinrichtungen weiterzu bestehen infolge der gegenwärtigen Regierungspolitik.

6. Die Lutherische Kirche — Berliner Missionsgesellschaft (*The Lutheran Church — Berlin Missionary Society*). — Die lutherische Kirche hat ausgedehnte Missionsgebiete in Südafrika und leistet gute Arbeit. Sie ist besonders erwähnenswert wegen ihrer erfolgreichen Erforschung der verschiedenen afrikanischen Sprachen und der Veröffentlichung christlicher Literatur in diesen Sprachen.

Der katholische Erzbischof von Durban, Msgr. Denis Hurby OMI, hat kürzlich erklärt, daß nach seiner Meinung der gegenwärtige, durch die Apartheid-

Politik verursachte Zustand in Südafrika, nicht länger mehr als 10 Jahre dauern kann. Entweder ohne Gewalt oder mit Gewalt wird die gegenwärtige Regierung gestürzt, und die Hautfarbe wird nicht länger mehr den Platz eines Menschen in der Gesellschaft bestimmen. Wenn die Apartheid einmal außer Kraft gesetzt ist, werden alle christlichen Missionen — katholische und nicht-katholische — in Südafrika einen neuen Lebensabschnitt beginnen. Vielleicht werden durch die großartigen Anstrengungen Papst Johannes XXIII. und das Ökumenische Konzil, das er angekündigt hat, die Nichtkatholiken zur Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche geführt. „Afrika für Christus“ würde dann fürwahr begründete Aussicht haben, vollendete Tatsache zu werden.

Mc Murtrie

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bibliografia Missionaria, Anno XXII: 1958. Compilata dal P. G. Rommerskirchen OMI coll' assistenza del P. N. Kowalsky OMI e del P. G. Metzler OMI (Pont. Biblioteca Missionaria di Prop. Fide). Unione Missionaria del Clero in Italia / Roma 1959, 123 S.

Die gegenwärtige Folge der *Bibliogr. Miss.* beginnt mit einer Würdigung des um sie hochverdienten P. Joh. Dindinger OMI † und bietet (4 ff.) das Verzeichnis seiner Veröffentlichungen und der Literatur über ihn. — Bemerkenswert scheinen mir die Veränderungen auf dem Titelblatt; sie weisen auf einen neuen Mitarbeiter und auf die neue Stellung des P. N. Kowalsky hin. — Zum Inhalt des Jahrbuches braucht nichts gesagt zu werden, außer daß es 1168 Titel und Besprechungen zu 85 Neuerscheinungen verzeichnet.

Würzburg

Josef Glazik MSC

Ad — *Der heilige Pirmin und sein Missionsbüchlein (Dicta Pirminii de singulis libris canonnicis scarapsus)*. Eingeleitet und ins Deutsche übertragen von Ursmar Engelmann OSB. (Reichenau-Bücherei, 1) J. Thorbecke Verlag / Konstanz 1959, 99 S., DM 9,50

Die *Dicta Pirminii*, auch *Scarapsus* (= excerptus) genannt, werden nach der von Gall Jecker OSB besorgten Edition der Hs aus dem *Cod. Einsidl.* 199 (Beitr. z. Gesch. des Alten Mönchtums u. des Benediktinerordens, 13. Mr 1927) hier erneut vorgelegt und vom Hrg. trefflich eingeleitet und übersetzt. Die Einführung soll keine neuen Einsichten vermitteln, sondern den gegenwärtigen Stand der Forschung wiedergeben (21).

Die *Dicta Pirminii* werden gerade den Missionar interessieren, wenn sie auch nicht die ‚Heidenpredigt‘ des Heiligen darstellen, sondern eher ein ‚Katechismus für Neuchristen‘ sind, der die heidnischen Restbestände in Glaube und Brauchtum zu überwinden sucht. Das geschieht nicht durch eine bloße Belehrung über die sittlichen Pflichten. Vielmehr wird das Heilshandeln Gottes an der Menschheit und am einzelnen Christen beschworen und daraus die Verpflichtung zur Nachfolge Christi abgeleitet (cc. 1—13). Erst dann erfolgt die Belehrung über die ‚acht‘ Hauptsünden und die Todsünden (cc. 14—22) und die positive

Anleitung zum christlichen Leben (cc. 23—27). Das Glaubensbekenntnis und einige besondere Ermahnungen (Sakramentenempfang, gute Werke, Almosen, Buße) beschließen die Schrift (cc. 28—34). — Pirmin steht mit seinem ‚Katechismus‘ wirklich „ganz in der biblischen Nachfolge“ des Mit- und In-Christus-Leben, wie es sein Ausgang von der Taufe bedingt (21).

Würzburg

Josef Glazik MSC

DOMPIERI, GIACOMO: *Um echten Missionsgeist* (per una coscienza missionaria). Handbuch der Missionspropaganda für alle christlichen Familien. Übers. von Valerie Likoser-Sprengbrück, bearbeitet von J. Bettray SVD. Zentrale der Päpstl. Missionswerke Österreichs/Wien 19, 118 S.

Dieses Buch füllt eine Lücke aus. Es trägt eine Fülle von Überlegungen und Impulsen zusammen, welche das missionarische Ethos in weiteste Kreise zu tragen vermögen. Der Klerus findet in ihm das, was er für die Verkündigung auf der Kanzel und im Religionsunterricht benötigt; die Laien werden es dankbar entgegennehmen, weil sie hier wohl erstmalig alles erfahren, was sie über das größte und dringlichste Werk der Kirche, als welches wir heute die Mission ansehen müssen, kennenlernen und beherzigen sollen. Es wäre für unsere missionarische Aufgabe ein hoher Gewinn, wenn dieses aus apostolischer Inbrunst geschriebene Buch in möglichst viele Familien gelangte.

Duderstadt

R. Kleine

GHEDDO, PIERO: *Il Pontificio Istituto Missioni Estere*. Editrice P. I. M. E. Milano 1960. 93 Seiten.

Ein kleines, fein aufgemachtes, flüssig geschriebenes Büchlein, das den Charakter der Werbung trägt, gleichzeitig aber eine wertvolle Einführung ist in die Geschichte, die gegenwärtigen Aufgaben und die Struktur des so verdienten Mailänder Missionsinstitutes. Es erscheint zum 110. Jahrestag seines Bestehens. Eine reiche Fülle gut ausgewählter und geschmackvoll angeordneter Bilder und zwei Karten illustrieren den Text. In dem Kapitel über die Physiognomie des Institutes werden als charakteristisch hervorgehoben: 1. exklusiv missionarisch (Vf. deutet, wohl willkürlich, das Institutsziel im Sinne der Plantationstheorie), 2. Institut des Säkularklerus (die Wertung dieser Eigenschaft im Vergleich zum Ordensklerus wird man nicht schlechthin unterschreiben können), 3. Institut des gemeinschaftlichen Lebens, 4. „Päpstliches“ Institut. Im 4. Kapitel, das Institut und die heimatliche Missionswerbung, werden als besonders verdient dargestellt: Msgr. Marinoni als Förderer des Werkes der Glaubensverbreitung in Italien, P. Manna als Begründer der Unio Cleri und P. Tragella als Missionshistoriker. Ein Anhang mit den Unterstützungsmöglichkeiten des Institutes, den Normen für die Aufnahme von Aspiranten und einer Buchanzeige schließt das gefällige Büchlein ab.

St. Augustin

Karl Müller SVD

HOUANG FRANCOIS: *Christus an der chinesischen Mauer*. (Ame chinoise et christianisme). Übers. von Herm. Affolter. Räber & Cie/Luzern 1959, 132 S. Kart. sFr./DM 7,80.

Von hoher seelischer und geistiger Warte aus hat der junge chinesische Oratorianerpriester zu einem Kernstück unseres heutigen missionarischen Fragebereiches Stellung genommen in 5 Vorträgen, die er vor dafür aufgeschlossenen

Kreisen gehalten hat. Hier spricht ein wahrhaft katholischer Priester und echter Chinese, der seinem Volke unlöslich verbunden bleibt. Schon sein Gedenkwort läßt aufhören: „Zum Andenken an meine Mutter, die mich im Glauben und in der Frömmigkeit des Buddhismus erzog und mich so darauf vorbereitete, das Licht Christi zu erkennen.“ In seinem Vorwort kennzeichnet er sein Ringen: „Wie könnte ich, da ich Katholik geworden bin, mein Vaterland verleugnen, dem ich mein Leben, meine Anschauungsweise und mein religiöses Empfinden verdanke und dessen Demütigungen, Kämpfe und Hoffnungen mich während meiner Jugendzeit beschäftigten? Wie könnte ich andererseits aus angeblicher Liebe zur Heimat Christus, der mein Verlangen nach dem Absoluten gestillt hat, und die Katholische Kirche verleugnen, die mich, den jungen Konvertiten, zum Priester Jesu Christi gemacht hat?“ Seine Aufgabe, wie die aller chinesischen Priester, drückt er so aus: „an der Begegnung und inneren Vereinigung des ererbten chinesischen Glaubensgutes und der christlichen Offenbarung mitzuwirken und sie zu beschleunigen. Sind wir doch dazu berufen, in der Kirche Zeugnis für unser Volk abzulegen, indem wir sie stets daran erinnern, daß sie nur dann ihre Universalität verwirklicht, wenn auch die chinesische Seele an ihr teilhat; zugleich aber haben wir vor unserem Volk Zeugnis abzulegen, indem wir auf Grund unserer eigenen Erfahrung unserem Volke zu zeigen versuchen, daß die Kirche, das sichtbare Zeichen Christi, die geistigen Fähigkeiten Chinas nicht zerstört, sondern im Gegenteil zu voller Entfaltung bringt. Müssen wir denn nicht durch dieses zweifache Zeugnis versuchen, Werkzeuge der Versöhnung zwischen Morgenland und Abendland zu sein?“ — Diese kurzen, aber maßgeblichen Hinweise müssen hier genügen, um auf den Wert aufmerksam zu machen, der aus solchem urwüchsigen und von Gott gesegneten Ringen in diesem Buch verhalten ist.

Duderstadt

R. Kleine

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 26, 1959. Selbstverlag des SKAMB, Freiburg/Schweiz, 96 S.

Ein hochaktuelles und brennendes Problem hat sich das *Katholische Missionsjahrbuch der Schweiz 1959* gestellt: Farbige Studenten in Europa. In seiner ganzen missionarischen Tragweite und Tiefe wird das Problem beleuchtet. Beiträge von Dr. P. Walbert Bühlmann OFMCap (Von der Buschschule zur Universität, Studenten von gestern — Köpfe von heute), Prof. Dr. Joh. Beckmann SMB (Bildungsprobleme des einheimischen Klerus), Dr. P. Laurenz Kilger OSB (Führergestalten der alten Zeit), P. Bernardin Wild OESA (Die Lage der Überseestudenten im heutigen Europa) u. a. reißen globale und kontinentale Perspektiven auf. Aufsätze von Dr. R. Kaptin Adisumarta (Die Studenten aus Übersee, eine Frage der menschlichen Begegnung) und Albert Tévoédjré (Un étudiant africain en Europe) schärfen uns den Blick für die Sicht, aus welcher die farbigen Studenten das Problem sehen. In der persönlichen Begegnung muß die Lösung gesucht und gefunden werden (Alois Bucher: Fünf Kontinente treffen sich; Thomas Kessler: Der Weg zum farbigen Studenten).

Der Wunsch, der dem Jahrbuch mit auf den Weg gegeben wurde, soll hier bewußt für das ganze christliche Abendland wiederholt werden: „Möge das Jahrbuch 1959 beitragen, der für die katholische Kirche und für die internationale Politik so wichtigen Frage der überseeischen Studenten die nötige Beachtung zu schenken, und damit auch bewirken, die Akademiker an der

Missionssache zu interessieren, da ja gerade sie durch die farbigen Studenten in Europa in ihrer menschlichen und christlichen Verantwortung aufgerufen sind.“

Münster i. W.

P. Josef Schmitz SUD

MARGIOTTI, FORTUNATO OFM: *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*. Edizioni „Sinica Franciscana“/Roma 1958, 806 S., 4 Karten. old

Vor dreißig Jahren veröffentlichte GIOVANNI RICCI: *Vicariatus Tai yuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700—1928)* (Peking 1929). Aber die Geschichte des Christentums in diesem Raum reicht weiter zurück. Seit 1621 haben die Jesuiten dort gewirkt, ja, schon im Mittelalter und im christlichen Altertum ist das Evangelium dort verkündigt worden. All dem geht Vf. auf den Grund. Er hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht: In 19 Archiven und in 14 an Handschriften reichen Bibliotheken der verschiedensten Länder, einschließlich Chinas, hat er das Quellenmaterial zusammengesucht. Seine Ergebnisse sind um so wertvoller, als einerseits über die Jesuitenmission in diesen Provinzen keine Monographie vorliegt und andererseits die Ereignisse in Shansi weithin auch die Geschichte im Gesamtreich beleuchten. Vf. bemüht sich um eine möglichst unparteiische Darstellung der an Streitfragen so reichen Geschichte und um eine vorsichtige, aber gerechte Kritik.

Nach der geographischen Beschreibung des Gebiets behandelt Vf. im einzelnen die nicht sicher nachzuweisende Missionstätigkeit im 2. Jh., ferner die Nestorianermision vom 7. bis 13. Jh. (ausführlich die Geschichte des Mar Jabbhallaha, der die Union unterzeichnete [S. 45—48, doch nicht ins Register aufgenommen!]), und die Tätigkeit des Johannes von Montecorvino unter den Ongüten. Sodann wird in einem grundlegenden Kapitel die Mission der portugiesischen und französischen Jesuiten sowie der Franziskaner dargestellt und die Wirksamkeit einzelner Missionare beschrieben (u. a. Giulio Aleni, Nicolaus Trigault, Alfonso Vagnoni, Michael Trigault). Die Verfolgung von 1664 brachte einen schweren Rückschlag, dem jedoch der einheimische Priester Franz Xaver Ho und Antonio Francisco Provana entgegenarbeiteten. 1696 wurde das Apost. Vikariat Shansi errichtet. Aber der erste Apost. Vikar kam erst 1704 in der Person des Antonio Posateri. Nach dessen frühem Tod (1705) wurde der erste Franziskaner, Antonio Laghi da Castro Caro, 1715 zum Apost. Vikar von Shansi und Shensi ernannt. Dessen Nachfolger wurde Francesco Saraceni da Conca OFM (1728—42), der den 1730 zu seinem Koadjutor bestimmten Francesco Garretto da Ferrara OFM zum Visitor für Shansi machte. Mit dessen Tod i. J. 1738 schließt die Darstellung.

Vf. schildert mit größter Objektivität die Leistungen der Jesuiten, aber auch die Schwierigkeiten, die zwischen Portugiesen und Franzosen ausgefochten wurden. Hervorzuheben ist die besonders klare Darstellung des portug. *Padroado*. Die Franziskaner kamen in schwerer Zeit. Nach der Ausweisung des Kardinallegaten Tournon wurden keine Missionare mehr zugelassen, ohne sich der Prüfung des Kaisers zu unterwerfen und seine Erlaubnis, das *piao*, zu erbitten. Diese Erlaubnis wird mehrfach erwähnt. Sonderbarerweise wird aber das Problem dieser Erlaubnis und die Stellungnahme der Franziskaner nicht erörtert. Es ist gut, daß die Darstellung des Ritenstreites, ohne die eine Missionsgeschichte Chinas unmöglich wäre, auf ein Kapitel im 3. Teil beschränkt wird.

Der 2. Teil des Buches behandelt die Methode des Apostolats (Christianisierung, Bildung des Klerus, Laienapostolat, Pastoral oder Sakramentenverwaltung) und die Finanzen (wobei die Finanzierung der chines. Mission überhaupt behandelt wird). — Der 3. Teil beschreibt die Hindernisse des Apostolats: die Sprachschwierigkeiten (besonders in der Terminologie), die Leistung von Beiträgen zum Unterhalt der Pagoden, der Schauspiele und des Kultes. Dabei wird nicht versucht, die Berechtigung des Jesuitenstandpunktes oder der römischen Entscheidungen zu untersuchen; vielmehr wird die Haltung der Jesuiten und Franziskaner vom Standpunkt der römischen Entscheidungen aus dargestellt. Schließlich werden die staatlichen und völkischen Verhältnisse und die Verfolgungen der Kirche als Hindernisse behandelt. — Der 4. Teil bietet Statistiken und würdigt die Früchte des franziskan. Apostolats: das christliche Leben, die religiösen Vereinigungen, die soziale Wirksamkeit — darunter besonders das erste, 1634 von Vagnoni eingerichtete Heim für ausgesetzte Kinder. (Im gleichen Jahre hat übrigens auch J. B. de Morales OP sich dieser Kinder angenommen; aber von einer umfassenderen Organisation kann nicht die Rede sein. Vgl. VICT. RICCI OP: *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China*, Lib. 1, cap. 10, § 1. — Ms. Manila 1667.)

Als 5. Teil folgen 19 wertvolle Dokumente, z. T. in chines. Schrift mit Übersetzung, die uns das Leben und Wirken der Missionare greifbar nahebringen; dann Listen der Christengemeinden, der Missionare, der Quellen und der Literatur, der chines. Namen (mit chines. Zeichen), schließlich ein gut durchgearbeitetes Register und vier für das Buch gezeichnete Karten.

Das Werk ist ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte der chines. Mission. Es zeigt, wie trotz aller inneren und äußeren Schwierigkeiten sowohl von den Jesuiten wie von den Franziskanern solide Arbeit geleistet wurde, wenn auch oft mit unzureichenden Kräften und Mitteln. Für die Vorbereitung zur Taufe blieb häufig wenig Zeit, und die Christen mußten manchmal lange auf den kurzen Besuch ihres Missionars warten. Unausbleiblich waren, zumal in den Verfolgungen, zahlreiche Abfälle. Gleichwohl ist es erstaunlich, mit welcher Treue und Hingebung viele andere ihren Glauben an und ihre Liebe bewahrt haben. — Dem Vf. Dank für seine mühevollen Arbeit!

Walberberg

P. Benno M. Biermann OP

MARGULL, J. B.: *Theologie der missionarischen Verkündigung* (Evangelisation als ökumenisches Problem). Evang. Verlagswerk/Stuttgart 1959, 336 S., Ln. DM 24,—.

Der Hamburger Missionstheologe und Schüler W. FREYTAGS legt sorgfältig die Entwicklung der ökum. Diskussion über die missionarische Verkündigung dar (Amsterdam 1948 — Evanstone 1954). Darüber hinaus greift er in neuartiger Weise auch die Frage der Mission als grundsätzliches Problem der Theologie und des Selbstverständnisses der Kirche an und leistet damit einen wichtigen Dienst für alle, die sich um den rechten theologischen Ansatz missionarischer Verkündigung (im weitesten Sinne) mühen. Er leistet diesen Dienst seinen evangelischen Brüdern, die er bekannt macht mit den einzelnen Stationen ökumenischer Erkenntnisse, er leistet ihn aber auch für alle anderen, die in der Mission erfahren haben, daß es ohne den rechten theologischen Ansatz ihrer Arbeit nicht geht.

Wir versuchen in Kürze, wichtige Gedanken des Buches zusammenzufassen, ohne Rücksicht darauf, ob sie und wie weit sie bereits in den Dokumenten ökumenischer Konferenzen oder vom Internationalen Missionsrat (etwa in Ghana 1957/58) erarbeitet wurden.

1. Jesus Christus ist der Missionar, die Mission ist daher nicht unsere, sondern Christi Mission. — 2. Die theologische Kategorie des Missionarischen ist das Eschatologische. Mission ist Glied in der Kette eschatologischer Geschehnisse. Es gilt, den Begriff des Reiches Gottes in seiner eschatologischen Spannung im Auge zu behalten. Dort, wo der eschatologische Eingriff des Reiches in der Welt verankert ist, geschieht Mission. Der Zeuge weiß um die Wiederkunft des Herrn in Hoffnung, er weiß aber auch schon, daß Gott die Herrschaft und die Welt Jesus Christus unterstellt hat und sie bereits diesem Herrn gehört. — 3. Das Werkzeug der Sendung Christi ist die Kirche, die einerseits die Züge des wandernden Gottesvolkes an sich trägt, andererseits aber auch schon die neue Menschheit darstellt, die vom Kommen und Gekommensein des Reiches weiß. Ihr Angewiesensein auf den Herrn zeigt sich in ihrem *kerygma*, in der *koinonia* und *diakonia*. Das ist ihr eschatologischer Dienst, den sie, als Leib Christi der Herrschaft ihres Hauptes unterstellt, der Welt gegenüber hat. — 4. Jetzt erst ist die hermeneutische Frage zu stellen. Sie ergibt sich daraus, daß Christus die Hoffnung der Welt ist und will, daß die Menschen, Völker und einzelne, zu seiner Herrschaft überwechseln und zu Ihm Ja sagen, wie er zu ihnen Ja sagt.

Die Welt, wie sie sich heute dem Missionar darstellt, befindet sich im Zeichen der Struktur-Auflösung der christlichen Gesellschaft, im Zeichen des Endes eines mittelalterlichen *corpus christianorum*. Denn auch im christlichen Abendland findet sich heute die Existenz einer heidnischen Welt. Es verbietet sich daher eine bloße Transplantation von Kirchen in ihrer historischen Eigenart. Es gilt einen neuen Weg zu finden. Dieser Weg beginnt mit der Buße der „Kirchen“; er schließt ein Offensein auch für die zweite Generation und ihre speziellen Probleme ein (Frage: Warum ist die Kirche der südländischen Union nicht missionarische Kirche geworden?); er verlangt vor allem Mitleiden mit Christus, und das heißt auch: Mitleiden mit dem, der angedredet wird. Das zeigt sich in der geduldigen Solidarität mit der christusfernen Not der Menschen. Die Kirche, die in rechtem Sinne missionarische Kirche sein muß, wird auf die Menschen in ihren Gemeinschaften zugehen. Vf. schlägt als neuen Weg zur Gemeindebildung den uralten der „Hauskirche“, *oikia*, vor. Er verspricht sich von diesem Wege ein neues Verständnis für das Sakramentale: Die Taufe muß aus ihrer „volkskirchlichen Verschüttung“ herausgeholt werden. Die Bedeutsamkeit der Sakramente sei in den ökumenischen Diskussionen über die missionarische Verkündigung nur vereinzelt erwähnt worden (119).

Wir fügen an die Hauptpunkte des Buches die Definition an, die Vf. (294) selber gibt: „Missionarische Verkündigung ist Teilhabe der Kirchen am messianischen Werk Jesu Christi und darin eschatologischer Dienst an allen Menschen, die das Evangelium in seinem Ruf zur Umkehr noch nicht gehört haben. In der missionarischen Verkündigung leben die Kirchen ihre Hoffnung, daß Jesus Christus auf seine Zukunft hin Menschen der ganzen Welt zu seiner Gemeinde sammelt.“ Oder kürzer: „Missionarische Verkündigung ist Hoffnung in Aktion.“

So selbstverständlich auch in dieser Definition von „Kirchen“ im Plural geredet wird, würde man doch Vf. Unrecht tun, wenn man ihn nicht zusammen

mit seinem Meister FREYTAG als Anwalt der Darstellung der einen Kirche verstehen würde. Das wird in diesem Buche am deutlichsten in den Ausführungen über das Apostolat (136 ff.). „Denn es gibt keine echte Erfüllung des Missionsauftrags, die nicht nach der Darstellung der einen Kirche fragt“ (FREYTAG: *Mission u. Ökumene*).

Münster/Westf.

Helga Rusche

clot
MORANT, ADELRICH, OSB: *Die philosophisch-theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas*. Aktuelle Fragen der Priesterbildung mit besonderer Berücksichtigung Kameruns. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa VIII.) Schöneck-Beckenried 1959. XXI + 263 S. Sfr. 21.—

Das Werk umfaßt nach der üblichen Einleitung zwei Hauptteile; der kürzere beschäftigt sich mit den materiellen und geistigen Voraussetzungen für die phil.-theol. Bildung im heutigen Afrika (11—88), also mit der größeren oder geringeren Eignung der schwarzen Studenten für das theologische Studium; was hier geboten wird, ist nicht alles neu, aber doch sehr interessant, vor allem im 3. Abschnitt: Erwachen und Werden neuen Lebens.

Der 2. und umfangreichere Teil (89—244) behandelt systematisch die Methodik des phil.-theol. Unterrichts in angepaßter Form. In beiden Teilen kann sich Vf. auf eigene langjährige Erfahrung stützen, die er sich im Priesterseminar in Jaunde (Kamerun) erworben hat. Außerdem wurden weitgehend die Antworten verarbeitet, die dem Vf. auf einen umfangreichen Fragebogen hin von den Seminarobern in Schwarzafrika zugehen. Dazu wird noch eine reiche Literatur zu Rate gezogen, die in ihrem wissenschaftlichen Wert jedoch sehr verschieden ist.

Eine Monographie, die sich weithin auf Antworten auf einen Fragebogen stützt, hat stets eine gewisse Problematik. Das subjektive Moment und die mehr oder weniger große Bereitschaft, Wesentliches und Objektives zu sagen oder zu verschweigen, spielen eine zu große Rolle. Vf. hat es verstanden, die Texte zu sichten und das Allgemeingültige herauszustellen. Man könnte vielleicht auch die Ansicht geltend machen, ein Werk über den heutigen wissenschaftlichen Betrieb an den afrikanischen Seminarien biete nicht mehr jene Spannung und Aktualität, wie das wohl noch vor einigen Jahrzehnten der Fall gewesen wäre, als man noch tasten und suchen mußte. Vf. berührt diese Schwierigkeiten öfters. Heute ist überall ein fester Rahmen, ein vorgebildeter Lehrkörper, eine geistig reifere afrikanische Jugend. Es ist sozusagen etwas Alltägliches, daß ein Professor von einem heimatlichen Seminar an ein afrikanisches Seminar versetzt wird und dort seine Arbeit sofort beginnen kann, zumal ja meistens auch Sprache und Handbücher hier wie dort dieselben sind. Trotzdem ist das Buch eine wertvolle Bereicherung der missionswissenschaftlichen Literatur und wird durch die Wiedergabe der Erfahrungen und Ansichten verschiedenster Seminarien auch den Professoren und Obern der einzelnen Seminarien manchen Fingerzeig geben können. Wir haben nur den Wunsch, daß das Buch von ihnen und auch den kommenden Missionaren studiert werde. Die Probleme und Berichte werden nicht nur zitiert, sondern verarbeitet, und zwar im Gedanken an die Anpassung an die Mentalität und Geschichte der Afrikaner. Vf. zeigt immer wieder den Durchblick auf das große Ziel, das auch der wissenschaftlichen Ausbildung der Seminaristen Afrikas gestellt ist: organischer Einbau des Neuen in die afrikanische Kultur und Schaffung eines nicht bloß fachwissenschaftlich hochstehenden, sondern auch menschlich harmonisch ausgebildeten afrikanischen

Klerus. Darum sei dem Vf. herzlicher Dank gesagt. Einige Kleinigkeiten: Es heißt nicht Mgr. Ludovicus Bigirumwami, sondern Aloisius B.; die lateinische Abkürzung für Weiße Väter lautet nicht M. A., sondern P. A. Irreführend war hier wohl die Zitationsweise der *Bibliotheca Missionum*.

Linx am Rhein

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

OHM, THOMAS: *Asia Looks at Western Christianity* (Asiens Kritik am abendländischen Christentum). Übersetzt von Irene Marinoff, mit Vorwort von Erzbischof T. D. Roberts, S. J. Herder and Herder / New York 1959. XVII u. 252 S.

Das 1948 bei Koesel / München erschienene Buch hat einen weiten Leserkreis gefunden, wie die Übersetzungen in fremde Sprachen (Italienisch, Spanisch) bezeugen. Jetzt liegt eine (vom Verfasser überarbeitete) englische Ausgabe vor, der bald auch eine 2., erweiterte deutsche Auflage folgen soll.

Würzburg

Glazik

REIFFENSTEIN, INGO: *Das Althochdeutsche und die irische Mission im oberdeutschen Raum* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 6). Innsbruck 1958, 91 S.

Diese sehr fleißige philologische Studie erhellt durch die Untersuchung des gotischen und althochdeutschen Wortschatzes die Einflüsse der irischen Mission in Oberdeutschland und Bayern. Die Literatur wurde in gründlicher Weise verarbeitet (S. 51—91!). Auch Probleme der Missionsmethode kommen zur Sprache. Ob die philologischen Urteile richtig sind, vermögen wir nicht zu beurteilen, die missionstheologischen Feststellungen überzeugen uns nicht immer; so sind wir z. B. skeptisch, wenn die Durchdringung von Germanischem und Christlichem einfachhin „Synkretismus“ genannt wird (S. 51). Jedenfalls behält die Arbeit ihr Interesse für den (Missions-)Historiker, zumal sie in einer wenig bekannten, aber reizvollen Methode vorgeht.

Freiburg/Br.

Heinz Robert Schlette

TEINONEN, SEPPÖ A.: *Gustav Warnekin Varhaisen Lähetysteorian Teologiset Perusteet* [Die theologische Basis der frühen Missionstheorie von Gustav Warneck]. (Suomalaisen teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisu, 16). Mit einer Zusammenfassung des finnischen Textes auf englisch. Helsinki 1959. 263 S.

Während in der gegenwärtigen missionstheoretischen Betrachtung sowohl auf katholischer wie auch auf protestantischer Seite die Lehre von der Kirche im Vordergrund steht, sind die Pioniere der Missionswissenschaft im vergangenen Jahrhundert von wesentlich anderen Voraussetzungen ausgegangen. Um den Unterschied zur heutigen Lage klar zu erfassen, wird es immer mehr notwendig, die theologischen Grundlagen dieser Pioniergeneration zu erforschen. So hat sich in der katholischen Theologie der Scheutvelder P. PIERRE LEFEBRE mit der Missionstheologie des ersten großen Systematikers der protestantischen Missionswissenschaft, Gustav Warneck (1834—1910), befaßt und dessen Einfluß auf die Anfänge der katholischen Missionswissenschaft dargelegt (vgl. NZM 1955—56). In vorliegendem Werk erforscht ein protestantischer Theologe, der finnische Missionswissenschaftler S. TEINONEN, die Missionstheorie Gustav Warnecks im Zusammenhang mit dessen theologischen Anschauungen im allgemeinen und auf der Grundlage der verschiedenen protestantischen Lehrmeinungen, die Warneck seinerzeit beeinflußt haben. Vf. analysiert im Anfang die Grundzüge der Theo-

logie von Männern wie A. Tholuck, J. T. Beck, R. Kübel, v. Hofmann und Neander, wie auch besonders solcher Theologen, die sich mit der Mission beschäftigen, wie R. Grundemann, Th. Christlieb, M. Zahn u. a., oder die Warnecks Anschauungen ablehnten, wie die liberalen Theologen E. F. Langhans und Ernst Buss. Dann untersucht Vf. die Theologie Warnecks, dessen Kernpunkt der Gedanke „Leben“, „neues Leben“, „göttliches Leben“ ist, ein Gedanke, der in der neopietistischen Erweckungsbewegung eine ganz bedeutende Rolle gespielt hat. Der letzte Teil der Abhandlung bietet die Grundzüge der eigentlichen Missionstheorie Warnecks und dessen Anschauungen über Missionologie als Wissenschaft, über Wesen, Begründung, Subjekt und Objekt, Ziel und Aufgabe, Mittel und Methode der Mission. Die ganze Studie zeigt, wie stark Warneck, wenigstens bis 1884, im theologischen Denken seiner Umwelt, nämlich der nicht-liberalen, aus pietistischen Quellen schöpfenden, verankert war.

Es ist eigentlich zu bedauern, daß diese sorgfältig gearbeitete und auf einer bewundernswerten Kenntnis der Literatur fußende Studie in einer Sprache geschrieben ist, die nicht allgemein verstanden wird und darum nur von Theologen, die des Finnischen mächtig sind, richtig gewürdigt werden kann. Glücklicherweise hat aber Vf. alle Kapitel noch einmal auf englisch zusammengefaßt und darin die Ergebnisse seiner Arbeit klar herausgestellt, so daß man sich in Verbindung mit dem kritischen Apparat und der umfassenden Literaturangabe, in dem auch katholische Autoren nicht fehlen, ein hinreichendes Bild machen kann. Die umfangreiche Bibliographie Warnecks verdient eigens erwähnt zu werden. Wir haben hier eine gediegene Studie, die die missionstheologische Bedeutung Gustav Warnecks für seine Zeit, aber auch den Abstand von ihm, den wir heute bereits gewonnen haben, deutlich macht.

Münster/Westf.

Bernward Willeke OFM

TOUMLILINE, Rabat, Imprimerie d'Agdal, ohne Jahr.

Dieses schöne Bilderbuch gibt ohne Text ein gutes und eindrucksvolles Bild von dem Leben, Opus Dei und Wirken der Benediktiner aus der französischen Abtei Encalcat (Sublazenser), die 1952 in den Bergen Marokkos, 1600 m hoch, ein Kloster gegründet haben, um in ihm die Regel des hl. Benedikt „sans mélange“ zu leben. Das Priorat hat bereits die Augen vieler auf sich gezogen. Bei uns besteht ein eigener „Deutscher Verein des Benediktinerklosters Toumliline“ (Bonn, Reuterstraße 39). Weit bekannt geworden sind die internationalen Sommerkurse, zu denen sich Menschen aus vielen Ländern, Völkern und Religionen versammeln. Das Kloster stellt als solches erneut vor die Frage, wie man in islamischen Ländern am besten Kontakte herstellt und pflegt, „Jünger macht“, und auch vor die Frage, ob und wie die Benediktiner an der Missionsarbeit teilnehmen können und sollen, wie sich Contemplation und Mission vereinen lassen. Die letzte von diesen Fragen soll hier nicht behandelt werden. Die Auffassungen sind bekanntlich verschieden. Auf alle Fälle ist die Art und Weise, wie Toumliline Kontakte mit dem Moslem sucht und pflegt, wie es das Gemeinschaftsbeten, das Opus Dei und die Liebe zum Nächsten vereint, sehr sympathisch und dem Mönchtum gemäß. Vor Jahren erklärte mir in Afrika ein Benediktinerbischof, sie bemühten sich zunächst mal um die „Heiden“ und würden dann später die Moslem missionieren. Toumliline denkt zunächst und vor allem an die Moslem.

Münster/Westf.

Thomas Ohm

TRAGELLA, P. GIOVANNI BATTISTA, Missionario Apostolico: *Le Missioni Estere di Milano* nel quadro degli avvenimenti contemporanei II. Dalla morte del Fondatore all'appello ai Vescovi d'Italia per le vocazioni, 1862—1882. XVI und 517 pp. Pontificio Istituto Missioni Estere, Milano 1959. fid

Vor zehn Jahren erschien der erste Band der Geschichte des Mailänder Weltpriester-Missionsinstitutes. Der zweite Band zögerte sich wegen zahlreicher anderweitiger Arbeiten des Verfassers, auch durch eine Reise nach dem Fernen Osten zur Ergänzung der Quellen, lange hinaus, dürfte dadurch aber an Anschaulichkeit und Wärme und auch an Gründlichkeit und Tiefe gewonnen haben.

Vf. hat sich das Ziel gesetzt, die ersten fünfzig Jahre der Geschichte seiner Gesellschaft und ihrer Missionen in drei Bänden kritisch darzustellen. Der erste Band, der gute Aufnahme fand, behandelte die Zeit von der Gründung des Institutes bis zum Tode des Stifters, der vorliegende zweite Band vom Tode des Stifters (1862) bis zum „Appell an die Bischöfe Italiens um Berufe“ (1882). Der dritte Band wird die übrige Zeit bis zum Ende des Jahrhunderts behandeln. Die hauptsächlichsten Quellen dieses Bandes sind das Zentralarchiv des Institutes in Mailand und die Archive in Nanyang, Hongkong und Bengalen.

Die Darstellung der Entwicklung in der italienischen Heimat füllen im ersten Teil des Bandes 76 und im zweiten Teil 141 Seiten. Sie sind nicht nur ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte des italienischen heimatlichen Missionswesens, sondern gleichzeitig ein Stück sehr bewegter und hochinteressanter Welt- und Kirchengeschichte, in der das Mailänder Missionsinstitut einen nicht unbedeutenden Platz einnahm. Nicht unbegründet nannte Kardinal Roncalli, der Patriarch von Venedig, das Institut „la creazione più insigne sorta in terra d'Italia in quest'ultimo secolo“.

Die übrigen 239 Seiten widmen sich in zwei Abschnitten der Darstellung der Missionstätigkeit des Institutes. Das Jahr 1870 bildet insofern eine Zäsur, als bis dahin die Missionare unter fremder Jurisdiktion arbeiteten, jetzt aber selbständige Missionen übernahmen. Das Jahr 1882, der 30. Jahrestag der ersten Aussendung, ist wiederum ein Stichjahr, weil um diese Zeit die Pioniermissionare (Biffi in Birma, Barbero in Hyderabad, Marietti in Bengalen) die Leitung abgaben und neuen Kräften überließen; lediglich Hongkong mit dem zähen, energischen Raimondi, der bereits der ersten Missionarsgruppe von 1852 angehörte, machte eine Ausnahme, aber auch hier begann eine neue Missionsepoche, „quello delle grandi costruzioni, con la nuova cattedrale“ (435). Um diese Zeit verwalteten die *Mailänder Missionare* fünf Missionsgebiete (Hyderabad seit 1854, Zentralbengalen seit 1855, Hongkong seit 1858, Ostbirma seit 1868 und Honan seit 1870) mit etwa 50 Mill. Nichtchristen und 28 000 Katholiken, letztere fast ausschließlich in mühsamer Pionierarbeit durch die *Mailänder Missionare* gewonnen.

Eine Fülle von Einzelheiten, sachlich, durchsichtig, mit menschlicher Wärme und auf dem Hintergrunde einer bewegten Zeit dargestellt, machen das Buch nicht nur interessant, sondern wirklich wertvoll, lehrreich und anregend. Wir stimmen dem Urteil von A. Maraza (S. VII) durchaus bei: „Ein Buch voll echter Menschlichkeit, die auch durch Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Exaktheit nicht überdeckt oder zerstört wird, ein Buch voll Leben, in dem ein starker Glaube wie ein belebender Sauerstoff pulsiert, der Glaube, der für die menschlichen Schwächen Verständnis hat, der Demut und Entsagung lehrt und Heroismus für den Alltag schenkt, der die Menschen für Opfer, Entsagung und Tod bereit, ja diese wünschenswert macht, für den Sieg der Idee.“

Abschließend drei kleine Bemerkungen: 1. Msgr. van Heule SJ war nie Erzbischof (vgl. S. 106—109); 2. die geographischen Karten bedürfen in der Schreibweise der Angleichung an den Text bzw. der Korrektur; 3. die Verdienste von Msgr. Raimondi um die Gründung der Steyler Missionsgesellschaft dürften noch größer sein als der Vf. hervorhebt.

St. Augustin

Karl Müller SVD

UYTTENBROECK, THOMAS, OFM: *Early Franciscans in Japan* (Missionary Bulletin Series, VI). Himeji/Japan, 1959. Illustr., 136 S. (Auslieferung: Committee of the Apostolate, Catholic Church, Himeji, Japan; und: St. Franciskus Uitgeverij, Mechelen, Karmelietenstraat 21, Belgien).

Schon 1957 hat die ZMR (Heft 4) auf eine kurze Darstellung der Geschichte der modernen Franziskanermission in Japan aufmerksam gemacht. Hier legt der gleiche Vf., der inzwischen wegen Krankheit und Alters nach Belgien zurückgekehrt ist, ein Buch über die Geschichte der alten Franziskanermission in Japan (1592—1640) vor, das er um der weiteren Verbreitung willen in englischer Sprache geschrieben und zuerst als Serie von Artikeln in der führenden Missionarszeitschrift Japans „*Missionary Bulletin*“ veröffentlicht hat. In ansprechender Aufmachung und mit manchen zusätzlichen Verbesserungen und Ergänzungen hat das Zentralkomitee der katholischen Missionsarbeit (*Committee of the Apostolate*) in Japan, dessen rühriger Sekretär der Scheutvelder P. Dr. Jos. Spa e ist, diese Artikel als Buch herausgegeben.

Die Geschichte der Franziskaner im feudalen Japan, unter Toyotomi Hideyoshi und den ersten Tokugawa Shogunen, war bereits eingehend von dem 1950 verstorbenen und als Japankenner geschätzten P. DOROTHEUS SCHILLING OFM erforscht worden. Doch war es diesem Gelehrten nicht beschieden, die Ergebnisse seines umfassenden Studiums in einem entsprechenden Werk der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Seine kurze, leider ohne Belege veröffentlichte Studie „Le Missioni dei Francescani Spagnuoli nel Giappone“ in *Pensiero Missionario* (IX—X, Rom, 1937—38) war bisher der beste Leitfaden zum Studium der alten Franziskanermission in Japan.

P. UYTTENBROECK baut auf diese Arbeit auf und gibt in erweiterter Form eine Darstellung der gleichen Periode. Diese Darstellung war zunächst als Information für die in Japan arbeitenden Missionare gedacht, hat aber durch ihre größere Ausführlichkeit und besonders durch ihre gewissenhafte Dokumentation auch das Interesse der Missionswissenschaft allgemein verdient. Das Buch bietet neben einer Literaturangabe (die allerdings von der einschlägigen Bibliographie Schillings in RIBADENEIRAS *Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y Reinos de Gran China* etc., ²Madrid 1947 weit übertroffen wird) und vielen Quellennachweisen wertvolle Listen aller Franziskaner-Missionsobern und -Missionare in Japan, die einzigen vollständigen Listen, die bisher erschienen sind.

Allerdings dürfen wir nicht unterlassen, auch die Grenzen des Buches aufzuzeigen. Da es aus einer Reihe von hintereinander veröffentlichten Artikeln zusammengesetzt ist, und der Satz nicht mehr geändert werden konnte, ergeben sich manche Unzulänglichkeiten, die solchen Werken immer anhaften. Die Literaturangabe am Anfang des Buches erwies sich als unvollständig und wurde in einem Nachtrag ergänzt. Später bemerkte Fehler oder Ungenauigkeiten wurden dort ebenfalls berichtigt. Überdies fehlten dem sehr fleißigen Verfasser manche Quellen. Das Buch SCHILLINGS: *Hospitälär der Franziskaner in*

Miyako, 1594—1597 hätte ihm gute Dienste getan. Eine breitere Behandlung mancher Punkte, z. B. der Anteil der Laienmitarbeiter der ersten Franziskaner am Missionswerk, wäre wünschenswert gewesen. Späterem, eingehenderem Studium bleiben Fragen wie Inhalt des Freundschafts- und Handelsvertrags mit Hideyoshi, der Plan einer Observantenmission in Nordjapan oder die vermeintlichen oder echten kirchenrechtlichen Grundlagen der alten Franziskanermission vorbehalten. Wie die Erforschung der gesamten Kirishitan-Ära noch im Fluß ist, so muß auch hier noch manches geklärt werden. Trotzdem ist das Buch eine schöne Bereicherung der missionsgeschichtlichen Literatur Japans und ein Buch, das eine empfindliche Lücke ausgefüllt hat.

Münster/Westf.

Bernward Willeke OFM

RELIGIONSWISSENSCHAFT

BAIRY, MAURICE A.: *Japans neue Religionen in der Nachkriegszeit*. Röhrscheid / Bonn 1959, 135 SS.

Die sog. „neuen Religionen“ (*shinkô shûkyô*), die seit Kriegsende eine so weite Verbreitung in Japan fanden, wurden von der Religionswissenschaft noch verhältnismäßig wenig untersucht. Das vorliegende Buch befaßt sich vornehmlich mit der „Religionsgemeinschaft der Vollkommenen Freiheit“ (jap.: *P. L. Kyôdan*, *P. L.* steht für *Perfect Liberty*). Diese neue Religion predigt dem japan. Volk das Glück eines künstlerischen Lebens und der Entfaltung des Selbst.

Nach einer summarischen Darstellung der *P. L.*-Religion und einem kurzen Bericht über ihre Entstehung behandelt Vf. im Hauptteil seiner Studie (Teil IV, SS. 70—111) ausführlich Lehre und Kult der neuen Sekte. Einem authentischen japan. Kommentar folgend, erklärt er einzeln die 21 Sätze des *P. L.*-Credo, um dann besonders wichtige Ausdrücke nochmals herauszuheben und im Gesamtzusammenhang der Lehre zu verdeutlichen. Die *P. L.*-Religion erweist sich als eine synkretistische Religionsform mit monistischer Weltanschauung, die von einer aus echt religiöser, theistischer Inspiration und magischem Aberglauben gespeisten Frömmigkeit belebt wird. In ihren praktischen Zielen ist diese Religion diesseitig ausgerichtet. Sie verspricht ihren Gläubigen die vollkommene Freiheit nach Hinwegräumung von allem Leidvollen und die Lebensharmonie Störendem.

Vf. erläutert im Kapitel über Kultus und Propaganda die verschiedenen religiösen Übungen und Werbemittel der *P. L.*-Gemeinde. Man vermißt hier etwas die konkrete Anschaulichkeit. Da die Darstellung ausschließlich auf Buchmaterial beruht, wird nirgends greifbar, wie das religiöse Leben der *P. L.*-Gläubigen in der Wirklichkeit aussieht.

Um seine Studie in einen größeren Zusammenhang zu stellen, beleuchtet Vf. im 3. Teil (SS. 53—69), der sich hauptsächlich auf die Werke des japan. Religionssoziologen OGUCHI und eine Studie von P. WILHELM SCHIFFER stützt, das allgemeine Phänomen der neuen Religionen im Nachkriegsjapan. Die beiden ersten Teile („Die ‚neuen Religionen‘ im Rahmen des religiösen Erbgutes Japans“, SS. 13—23, und „Die geistig-religiöse Gegenwartslage Japans“, SS.

38—52) sind reich an Wertungen und Allgemeinurteilen, von denen viele trotz der beständigen Berufung des Vf. auf bewährte Autoren (nicht immer mit Recht!) bei japankundigen Lesern auf Widerspruch stoßen dürften.

Tokyo

Heinrich Dumoulin SJ

CRAGG, KENNETH: *Sandals at the Mosque*. Christian Presence Amid Islam (= Christian Presence Series, Ed.: M.A.C. Warren, nr. 1). SCM Press/London 1959. 160 S., geb. 12 s 6 d.

Seit der christlich-muslimischen Konferenz von Bhamdoun (ZMR 41, 1957, 283—294; 42, 1958, 221) bahnt sich ein neues Verständnis der Religion beiderseits an. Dieses zu fördern schrieb Vf., der die Zeitschrift *The Muslim World* herausgibt, das gedankenreiche Buch: *The Call of the Minaret* und die jetzt vorliegende Schrift. Sie gliedert sich in drei Teile: 1. Auf der Suche nach dem Islam, 2. Bedingungen interreligiöser Beziehungen, 3. In Gegenwart des Friedens Gottes.

Am Beispiel einer schlichten Freitagspredigt (29) zeigt Vf. das eigentliche Anliegen des Islams: das Suchen der Zuflucht bei Gott, die Gottesfurcht (*taqwā*) mit dem Ziel, Gottes Erbarmen zu erlangen. Die rituellen Waschungen seien ein Symbol der inneren Reinheit, die das wahre Gebet erfordere. Es dulde keine weltliche Gesinnung der Gleichgültigkeit, denn Gott beherrsche unser ganzes Leben. Darum entspreche die „Ehe von Staat und Religion“ dem islamischen Genius (61).

Im 2. Teil lehnt Vf. eine oberflächliche Religionsvergleiche ab, wie sie bisher üblich war. Im Zeitalter der Atombombe müsse man tiefer in das Wesen aller Religion eindringen und sich der großen Gemeinsamkeiten bewußt werden: der Erhabenheit des einen Gottes und der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen. Das sei auch der tiefste Sinn christlicher und islamischer Mystik. Das Ende des Kolonialismus habe vielen Muslims die Augen geöffnet. Der sicherste Weg, der Botschaft des Christentums ganz gerecht zu werden, sei, das Gesetz des Islams wirklich ernst zu nehmen. Auch der Muslim wisse, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebe. Mit ganzem Herzen müßten wir zum Dienst am Mitmenschen bereit sein.

Im 3. Teil erklärt Vf. am Beispiel des englischen *king's peace* (106) den Begriff des islamischen „Gottesfriedens“, der die Herrschaft irgendwelcher Gottheiten nicht zulasse und daher den ständigen Kampf mit der Sünde bedinge. Die größte Sünde sei *shirk*, 'association' (with God), in tieferem Sinne „the making of things equal with God“ (111). Damit vertrage sich weder ein ungezügelter Nationalismus noch der Kommunismus. Den wahren Gottesfrieden bringe Christus, der dem Muslim aber nicht durch „*quasinational terms*“ einer „Weltmission“, sondern nur durch christliche Persönlichkeiten, die vom Geiste der dienenden Liebe erfüllt seien, nahegebracht werden könne. Nur sie könnten die „Sandalen vor der Moschee“ anziehen, das Symbol des wunderbaren Evangeliums der Selbsthingabe Gottes in Christus.

Münster

G. Jäschke

DEVANANDAM, P. D.: *The Gospel and Renascent Hinduism*. (IMC Research Pamphlets, 8). SCM Press Ltd. / (56 Bloomsbury Street) London 1959. 62 S., brosch. 4/- sh

Die kleine Schrift ist so sachkundig und gehaltvoll, daß ihre Grundgedanken im folgenden kurz referiert seien, sofern sie die Problemlage betreffen. Einzel-

informationen über innerindische Bewegungen der Gegenwart wird dann die eigene Lektüre erbringen.

Die bereits im vorigen Jh. begonnene „Renaissance des Hinduismus“ hat in unserer Zeit, besonders seit auf dem indischen Subkontinent zugleich mit der Begründung zweier unabhängiger Staaten die Abgrenzung gegen den islamischen Bevölkerungsanteil vollzogen wurde, einerseits an Rückhalt und Umfang gewonnen, andererseits ist sie aber auch auf Schwierigkeiten gestoßen, die mit dem Eindringen des säkularen Ungeistes und den sozialen Folgen der beginnenden Industrialisierung und der politischen Entwicklung zusammenhängen. So wird Indien für den Hindu selbst allmählich zum Missionsgebiet. Auf diesem Felde ist heute dort nicht mehr der Islam, sondern das Christentum der Gegner. Neben der nach außen hin stark propagierten These von einer friedlichen Koexistenz aller Religionen steht der Anspruch, der Welt das Heil zu bringen, wo das Christentum versagt habe. Innerhalb Indiens aber führt unter dem Volk die Wiederbelebung des Hinduismus erfahrungsgemäß sofort zu Sektenwesen und Provinzialismus. Deshalb wird von offizieller Seite, die an dem Zusammenhalt des neuen Staatswesens interessiert ist, die *Bhagavadgita* als gemeinsame schriftliche Autorität herausgestellt und der religiöse Individualismus gefördert. Allerdings soll dieser nicht zum mystischen Quietismus führen, weil man für den Aufbau des Landes aktive Persönlichkeiten braucht. Der christliche Missionar muß peinlichst folgende Vorwürfe vermeiden: Politische oder gar separatistische Agitation, Konversionen durch zweifelhafte Mittel und Herabsetzung anderer Religionen in der Propaganda. Wohl aber sollte er viel stärker die Beziehungen zur Kultur des Landes pflegen. Die Vernachlässigung indologischer Studien in den beiden letzten Theologengenerationen hat sich gerächt.

Für den heutigen führenden Hindu ist das Christentum keine Alternative, sondern nur eine historische Einzelercheinung, ein Ausschnitt aus dem Hinduismus. Daher werden Konversionen und Propaganda scharf abgelehnt, während eine christliche Predigt innerhalb des Hinduismus jenen Männern nicht unmöglich erschiene. Für den Inder ist der wahre Missionar jemand, der durch Beispiel und Lehre anderen hilft, jeweils ihre eigene Religion vollkommener zu leben. Der christliche Kirchenbegriff ist ein besonderer Stein des Anstoßes für jemand, der nur individuelle Religiosität anerkennt. Die Predigt müßte daher beim christlichen Persönlichkeitsbegriff ansetzen. Hier kommt die jüngste Entwicklung zu Hilfe, indem sich in Indien das religiöse Interesse von Spekulationen über die Natur des Absoluten zu einem neuen Verständnis der Natur des Menschen verlagert. Ein Geschichtsbegriff und eine Anthropologie sind im Werden. Vielleicht lassen sich diese bis zum Verständnis für den mystischen Leib Christi fortführen. — Im Dienst am Mitmenschen muß der Christ heute mit Angehörigen anderer Religionen zusammenarbeiten. Das dabei auftretende Problem, inwieweit Dienst auch Verkündigung sein kann, erfordert viel Takt. Wesentlich ist, daß sowohl ‚Dienst als Verkündigung aus der gleichen Wurzel leben — der Gemeinschaft im Heiligen Geiste‘.

Schliersee/Obb.

Winfried Petri

MENSCHING, GUSTAV: *Die Söhne Gottes*. Aus den heiligen Schriften der Menschheit. Verlag Kurt Desch / Wien-München-Basel 1958, 522 S., 64 Abb., DM 24,50.

Ein schön ausgestattetes Buch, in dem man eine Auswahl aus dem religiösen Schrifttum Indiens, Chinas, Japans und Tibets findet, dann Texte aus Babylon,

Persien, Ägypten und Griechenland, endlich natürlich Zeugnisse des Islam, des Judentums und Christentums. Ein solches Lesebuch aus den Quellen hat den Vorteil der Originalität und Unmittelbarkeit. Leider bietet eine Auswahl immer nur einen Teilaspekt. Eine weitere Einengung liegt darin, daß die Auswahl durch Persönlichkeiten bestimmt wird, auf die irgendwie die Bezeichnung „Söhne Gottes“ anwendbar sein soll. Ihnen widmet MENSCHING die Einleitung des Buches „Vom Wesen und Wirken der Söhne Gottes“ und jeweils vor den Texten wohlabgewogene Abhandlungen, die sowohl die Zeit und geistige Welt der Persönlichkeiten umschreiben, als auch Daten aus ihrem Leben bringen, was alles im ganzen sogar eine Art Kompendium der Religionsgeschichte darstellt. Fraglich ist nur, ob diese in ihren Beziehungen und Kräften immer richtig zum Ausdruck kommt; denn wie wenig wird etwa deutlich, daß alle Männer der christlichen Welt im Glauben an Christus als den Gottessohn gründen! Wie schwache Grundlage dafür geben die wenigen Texte, in denen Christus einfach in die Reihe der „Söhne Gottes“ gestellt ist! Dem Paulus als „Apostel Jesu Christi“ wird die Auswahl sicher nicht gerecht. Daß wohl die Mystiker des Mittelalters berücksichtigt sind, die Theologen aber nicht in einem einzigen Vertreter, ist bemerkenswert. Immerhin vermag das Buch bei diesen teilweise notwendigen Beschränkungen dem religionsgeschichtlich Interessierten einen Einblick zu geben in eine reiche und wichtige Welt des Geisteslebens. Daß es zu missionarischen Impulsen führe, kann man nicht erwarten.

Münster

H. Eising

00 — ⁰QUEGUINER, MAURICE, MEP: *Introduction à l'hindouisme*. Editions de l'Orante/Paris, 1958. 309 S. Sl. 8°.

Der Hinduismus ist keine einheitliche Religion; er hat keinen Mittelpunkt. Es ist in gewissem Sinne berechtigt, von mehreren Hindu-Religionen zu sprechen. Aber im Bewußtsein der heutigen Inder gibt es die Vorstellung vom Hinduismus als der Nationalreligion Indiens, und viele bemühen sich, diese trotz aller Gegensätze, die in ihr enthalten sind, als eine Einheit zu verstehen. Das Wesentliche von dem, was man heute als Hinduismus versteht — Historisches und Gegenwärtiges, Praktiken und Lehren umfassend — ist im vorliegenden Buch in knapper Kompendienform klar, systematisch und im wesentlichen zuverlässig zusammengestellt.

Aber das Buch strebt keine sogenannte Objektivität an. Seine Haltung zum Hinduismus ist zwar eine verstehende und freundliche, aber die Lehren und Praktiken der Hindus werden in klarer Konfrontierung mit dem katholischen Christentum dargestellt. Man muß bedenken, daß im gebildeten Frankreich das Interesse am Hinduismus heute offenbar erheblich größer ist als in Deutschland. Der Christ muß zu dem Wissen, das ihn vielleicht schon fast als Bildungsgut erreicht, Stellung nehmen. Eine solche Stellungnahme erleichtert das vorliegende Buch. Es gehört zu denjenigen Arbeiten, die sich die so notwendige Aufgabe stellen, den Hinduismus auch theologisch zu beurteilen.

Bedauerlich ist, daß sehr viele indische Wörter falsch geschrieben sind. Ich merke einige dieser Fehler an — sie alle aufzuzählen, würde eine sehr lange Liste ergeben. Zuerst stehen die falschen, danach die richtigen Formen. *antariloka* — *antarikṣaloka*, *Ramajuna* (so mehrmals!) — *Rāmānuja*, *upachéva* — *upacāra*, *ashradharma* — *āśramadharmā*, *Thretayuga* — *trētāyuga*, *parapatti* — *prapatti*, *niomkara* — *omkāra*, *smartha* — *smārta*, *Baghavad Gita* — *Bhagavadgītā*,

madhura-phava — madhura-bhāva, vaivartavada — vivartavāda, paishasa — paśāca, padhartha — padārtha, padhuparkan — madhuparka (ich habe hierbei zugleich die ungenaue und auch unheiltliche Transkription Queguiners durch die übliche ersetzt; aber die angemerken Fehler betreffen nicht die Transkription).

Da es notwendig ist, daß in der heutigen Welt, wo die Kontinente geistig immer näher aneinanderrücken, Christen sich über den Hinduismus informieren und ihn vom Christenglauben aus verstehen und beurteilen lernen, möchte man dem Buch weite Verbreitung wünschen. Eine Überarbeitung durch einen Indologen scheint aber dringend erforderlich.

Bonn

Paul Hacker

VERSCHIEDENES

Aus Palästinas Legendarium. Überlieferungen und Erläuterungen aus der jüdischen und der arabisch-islamischen Welt. Bearbeitet und herausgegeben von Otto Eberhard. Evangelische Verlagsanstalt / Berlin, 1958. 303 S. vhd

Das Buch enthält eine vielseitige, interessante Auswahl aus den Legenden Palästinas, wobei leider der christliche Bereich nicht berücksichtigt wird. Die Auswahl ist mit Quellennachweisen versehen. Wertvolle Erläuterungen nehmen nicht weniger als 106 Seiten ein. Bei den Stoffen aus dem AT ist höchst interessant, wie die fromme Phantasie mit den Tatsachen umgeht. Auch am islamischen Gut lassen sich vortrefflich religionspsychologische Motive studieren. Als Einführung in das Volkstum Palästinas von alter bis in neuere Zeit tut das Buch gute Dienste.

Münster

H. Eising

DEURINGER, KARL: *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca* (Freiburger theologische Studien, 75). Herder/Freiburg 1959, 227 S. vhd

Die Studie — eine Freiburger Habilitationsschrift — erörtert die sozial belangvollen Aussagen der Caritas-Lehre des CAJETAN, FRANCISCO DE VITORIA, DOMINGO DE SOTO, MELCHIOR CANO, BARTHOLOME DE MEDINA und DOMINGO BANEZ und enthält im Anhang (143—220) Texteditionen *De eleemosyna* aus der Schule von Salamanca. — Es ist erstaunlich, welch kühne Thesen und harte Kritik bereits bei diesen Theologen des 16. Jhs. über das Privateigentum, die Pflicht der Besitzenden, das Naturrecht, die Würde der Armen u. a. zu finden sind! Freilich ist hier mehr von Fürsorge und Caritaspflicht die Rede als von sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit und vom geschichtlich-existentiellen Sinn der Arbeit. Dennoch wäre es wünschenswert, wenn in der christlichen Soziallehre die Prinzipien dieser „Sozialtheologen“ immer fester zu einer gültigen Theorie ausgebaut würden. Da das soziale Problem in der heutigen Mission bekanntermaßen eine große — wenn auch nicht selten überschätzte — Rolle spielt, kann die Anregung, die von dieser gründlichen historischen Arbeit ausgehen könnte und sollte, in dieser Zeitschrift nur begrüßt werden.

Freiburg/Br.

Heinz Robert Schlette

JUHASZ, KOLOMAN: „Jesuiten im Banat (1718—1773).“ Sonderdruck aus *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 2, 1958, 153—220.

Vf., Universitätsprofessor in Szeged, beschreibt in dieser Abhandlung das Leben und Wirken der Jesuiten im Banat von 1718—1773. Den Anfang also und das Ende, aber auch das segensreiche Wirken während der Jahrzehnte, die so schnell vergangen sind. Die Abhandlung besteht aus vier Kapiteln. Im ersten lesen wir von der Ansiedlung und den ersten Schritten der Jesuiten, im zweiten: „Der Superior als bischöflicher Vikar“ teilt Vf. interessante Dinge mit über das Verhältnis der Jesuiten zum Bischof von Temesvár. Das dritte erzählt von der seelsorgerischen Arbeit der Patres im Laufe des Kirchenjahres und von der Einführung verschiedener Feierlichkeiten. Das vierte schließlich handelt von Schultypen und Schulpolitik der Gesellschaft Jesu. — Die Abhandlung ist eine kulturhistorische Studie im wahrsten Sinne des Wortes. Sie lobt nicht nur das segensreiche Wirken der Jesuiten, sondern entwirft auch ein Zeitbild des 18. Jhs. in Temesvár. Zwar hatten die Jesuiten immer viele Feinde, aber ob die Feinde immer recht hatten, ist eine andere Frage. Vf. stellt dem Wirken der Jesuiten ein gutes Zeugnis aus, sachlich und ohne Befangenheit. Die gute Tat bedarf keiner Rechtfertigung.

Köln

P. Dr. Hieronymus Fenyvessy OP

KNOBLOCH, JOH.: „Der Ursprung von nhd. Ostern, engl. Easter.“ Sonderdruck aus: *Die Sprache*. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, V. Bd. 1959 (Festschrift für Wilh. H a w e r s), 27—45.

Das Resultat, zu dem vorliegende Studie gelangt, ist dieses: In den romanisch sprechenden Teilen des Frankenreiches war das Wort *albae* mit *Pascha* gleichbedeutend. Dem lat. Wort *albae*, das den Tagesanbruch, das Frühlicht bezeichnet (vgl. ital. *alba*, frz. *aube*), entspricht ein ahd. *ōstarun*. Durch die von Papst Gregor d. Gr. 596 nach England gesandten Missionare, denen wahrscheinlich Franken aus Neustrien als Dolmetscher beigegeben wurden, kam das Wort nach England. — Vielleicht liegt es näher, die Bezeichnung des höchsten christlichen Festes im Englischen und Althochdeutschen ohne den Mittelbegriff *albae* einfach aus der Tatsache abzuleiten, daß die Feier in der Morgenfrühe ihren Höhepunkt erreichte (s. o. unsern Beitrag S. 125).

Paderborn

Joh. Brinktrine

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearbeitete Aufl. Band III: Colet bis Faistenberger. Herder/Freiburg, 1959. 13 S. u. 1344 Spalten mit 64 Bildern auf 8 Tafeln sowie 9 Karten.

Aus der Zahl der die Religionskunde und Missionswissenschaft unmittelbar berührenden Stichwörter im eben erschienenen 3. Bd. des nunmehr allbekannten Lexikonwerkes sei hingewiesen auf die folgenden Bearbeitungen (der knappe Raum zur Besprechung vereitelt jedes Bemühen um auch nur annähernde Vollständigkeit der Aufzählung): *Dämon*, *Dharma*, *Dichtung* (nichtchristl.-rel.), *Dominikanerorden* (Hinweise darin von missionsgeschichtlichem Interesse, bes. Sp. 490), *Drache*, *Dreikönig* (religionskundl. Erkl.), *Druiden*, *Erdgottheiten*, *Dualismus*, *Dynamismus* (reg.-wiss. Begriffe wie Mana, Wakan, Megbe, Orenda, Iwok etc.), *Erkenntnis*, *Erkennen* (rel. Erkennen im allg.), *Eros*, *Eschatologie* und *Ethik* (beide im außerchristl. rel. Raum) u. a.

Als Beispiele dafür, wie bei der Behandlung einschlägiger Artikel fast immer einleitungsweise von allgemeinen religionswissenschaftl. Erwägungen ausgegangen wurde oder auf Parallelerscheinungen in außerchristlichen Religionen hingewiesen werden kann, cfr. Artikel wie *Ekstase*, *Epiphanie*, *Religiöse Erfahrung*.

Von den ausführlichen systematischen Beiträgen in diesem Band, deren Lektüre (vielmehr deren Studium) jedem Studierenden religionskundlicher Fragen nur von Gewinn sein kann, seien genannt die Rahmenartikel zu *Dogma*, *Dogmenentwicklung*, *Dogmengeschichte*, ferner die Beiträge zur Trinitätslehre (*Dreifaltigkeit* etc.). Erstere können etwa anregen, über Probleme der dogmatischen Akkommodation, ja über solche der Denkformen, der *Analogia fidei* etc. nachzudenken; letztere mahnen zur gebotenen Zurückhaltung im Entdecken von Parallelen in außerchristl. Systemen (etwa Dreitheiten im indischen Raum etc.).

Beiträge wie etwa der Artikel *Deutschland* (mit vorzüglichem Kartenmaterial), zwar nur von mittelbarem Interesse für religionskundliche Forschung, ermöglichen einen Einblick auf missionarisch-aktuelle Fragen z. B. die Beteiligung der deutschen Missionsorden am Missionswerk der Gegenwart. Hier ließe sich bedauern, daß das statistische Material nur bis zum Jahre 1949 herangezogen ist. Freilich veralten auch aktuellere Zahlen rasch; dennoch wären neuere Daten erwünscht gewesen, um etwa feststellen zu können, ob und inwieweit die bekannten Auswirkungen des 2. Weltkrieges und der Nazismus-Ideologie auf den Rückgang der Ordens- und Missionsberufe nunmehr überwunden erscheinen.

Seoul/Korea

Olaf Graf OSB

LÖHR, AMILIANA: *Die Heilige Woche*. Pustet / Regensburg 1957. 203 S., DM 8,50

Wer die Liturgie der Heiligen Woche meditierend mitvollziehen kann, findet in diesem Buch eine gute Einführung in die Zusammenhänge des in der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen des Alten und Neuen Bundes verankerten kultischen Vollzugs jedes einzelnen Tages vom Palmsonntag bis zur Osternacht.

Münster

Helga Rusche

MAYER, RUD. — REUSS, JOSEPH: *Die Qumranfunde und die Bibel*. Pustet / Regensburg 1959. 168 S., Ln. 10,— DM

Das Buch, eine gemeinsame Arbeit der beiden Exegeten an der Hochschule Regensburg, will die Qumrantexte im Hinblick auf ihr Verhältnis zum AT und NT näher untersuchen. In jeweils gut gegliederten und knappen Übersichten werden Lehrsystem und Grundlehren der Qumrangemeinde dargestellt (Armutsideal, Stellung zu Gesetz und Kultus, Erwählung und Bundesgedanke, Prädestination, Dualismus, Weltgericht, Auferstehung und Messiaslehre) und die Ergebnisse der bisherigen Forschungsarbeit der letzten zehn Jahre kritisch gesichtet und zusammengefaßt, ohne dabei in Einzeldiskussion mit den Thesen anderer Forscher einzutreten. MAYER, bekannt durch seine Arbeiten über außerbiblische, orientalische Religionen, geht dabei näher ein auf die Vorstellung des Weltenbrandes und den Auferstehungsgedanken und weist hier wie auch sonst auf die möglichen religionsgeschichtlichen Hintergründe einzelner Lehren hin: vermutlich iranischer Hintergrund hinsichtlich des dualistischen Denkens, parsistisch bezüglich des Weltenbrandes; vor allem betont er immer wieder die Kontinuität zwischen den AT-Texten und den Anschauungen der Gemeinde am Toten Meer. Mit vollem Recht will er für deren Anschauungen die Bezeichnung gnostisch — jedenfalls in dem Sinn, den das Wort in urchristlicher Zeit hat — vermieden wissen. In gleicher Kürze vergleicht REUSS die Organisation dieser

Sektenbewegung mit dem Aufbau der urchristlichen Gemeinde, ihr Frömmigkeitsleben, ihre sittlichen Lehren und einige dogmatische Einzelpunkte (Engellehre, Eschatologie, Geistlehre), in denen Ähnlichkeiten oder Berührungspunkte zu NT-Gedankengut vorliegen, vor allem zur Überlieferung über Joh. d. T., zum Joh.-Evangelium und zu Paulus. Mit gleicher Vorsicht, aber auch mit Entschiedenheit zieht er in einem letzten Abschnitt: „Verschiedenheiten zwischen Qumranschriften und dem NT“ die entscheidende Grenzlinie, wo das Einmalige und schlechthin Neue der Jesus-Verkündigung und der apostolischen Tradition beginnt. Es führt kein Weg von der Messiaslehre von Qumran zum Glauben an Jesus, das Verhältnis zwischen der heterodoxen Bewegung am Toten Meer und der Jesusbewegung ist nicht das der Abhängigkeit oder Fortsetzung. Die Gemeinschaft Jesu mit seinen Aposteln ist keine essenische Gemeinschaft und deren rituelles Mahl kein sakramentales oder gar christlich eucharistisches Mahl. Wer einzelnen Themen intensiver nachgehen möchte, findet in den Anmerkungen die wichtigste Literatur angegeben, und das Schriftenverzeichnis am Ende des Buches nennt Ausgaben, Bearbeitungen und Übersetzungen einzelner Texte, allgemein orientierende Werke und eine Auswahl von Arbeiten zu einzelnen Sonderfragen.

Vom missionstheologischen Gesichtspunkt her ist das Entscheidende, daß die Qumrangemeinschaft keinerlei Interesse hat an einer aktiven missionarischen Bewegung, weder im eigenen Volk noch unter den Völkern. Vielmehr verschärft die Qumrantheologie gegenüber der AT-Prophetie die Einschränkung des Heils auf Israel durch die Ausgrenzungen eines Restes innerhalb dieses Israels. Trotz der eschatologischen Grundstimmung findet diese Gemeinschaft nicht den Weg zum Universalismus. Der Grund dafür liegt außer im Gedanken der Erwählung, die an Thora und Blutgemeinschaft orientiert bleibt, vor allem in dem scharf betonten Gedanken der Prädestination und des Dualismus. So blieb dieser spätjüdischen Renaissance-Bewegung, die im Grunde nur eine Wiedererweckung der Renaissance und der Erfolge des Deuteronomiums war, ähnlich wie der ganzen Makkabäer-Bewegung, mit der sie ungefähr gleichzeitig geht, eine große geschichtliche Wirkung versagt und sie verschwand aus der Geschichte.

Dillingen

E. Neuhäusler

PETERSON, ERIK: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*. Studien und Untersuchungen. Herder / Freiburg Br. 1959, 380 S., Ln. 38,— DM

Der Titel des Buches mag zuerst den allgemein interessierten Leser etwas anderes erwarten lassen als eine Sammlung von 23 in 14 Jahren in verschiedenen und verschieden sprachlichen Zeitschriften bereits erschienenen Einzeluntersuchungen, Analysen seltsamer Phänomene und Komplexe aus mancherlei Schichten altchristlicher Literatur. Man erwartet durchgezogene Linien und entbehrt zunächst auch eine Einführung, die das Gesamtgelände des hier vorliegenden Forschungsbereichs umreißt. Dem Wissenschaftler, der bereits mit den hier gestreiften religionsgeschichtlichen, kirchenhistorischen oder exegetischen Problemen vertraut ist, leistet dieser Sammelband gute Dienste, vermag er doch die hier hervorgehobenen Details recht einzuordnen und die Mosaiksteine in ein geschlossenes Bild zusammenzufügen. Er erkennt willig die ungeheure Gelehrsamkeit an, die Fähigkeit, mit wenigen Strichen Analogien anzudeuten, Hintergründe aufzudecken und einem Begriff in frühchristlicher, spätjüdischer oder gnostischer Literatur den rechten Ort anzuweisen. Bei sorgfältigem Studium

aller Artikel gewahrt der Wissenschaftler dann auch größere Zusammenhänge, aber auch ihm bleibt es nicht erspart, sie für sich selbst noch einmal zusammenzustellen. Mit einem Wort, die Lektüre dieses Sammelwerkes erfordert Zeit und Mühe, die nicht jeder ohne weiteres aufbringen wird, wenn er nicht die Spezialinteressen des Verfassers ein wenig zu teilen imstande ist. Auf jeden Fall aber wird das Buch dank seines guten Namens- und Sachregisters als Nachschlagewerk dienen können.

Unter der Fülle der aufgeworfenen Fragen und Untersuchungen können wir hier nur einige streifen. Die beiden ersten Aufsätze beschäftigen sich mit der Gebetsrichtung bei Juden und Christen. Der Jude betet (Synagoge von Dura!) auf Jerusalem hin, der Christ nach Osten. PETERSON gibt eine vertiefte Sicht dessen, was bereits DÖLGER in *Sol Salutis* zum Thema geschrieben hat, und führt kritisch darüber hinaus seine eigenen Interpretationen an: Für den Juden ist Jerusalem mehr als das irdische Jerusalem, es umfaßt auch das himmlische und jenes, dessen Tempel und Kult der Messias einst wiederaufrichten wird. Für die syrische Kirche ist der Osten die Richtung, aus der Christus wiederkehren wird zum Gericht über die Völker, eine ebenfalls eschatologisch bestimmte Gebetsrichtung, angedeutet durch das Zeichen des Kreuzes in den Apsiden altchristlicher Basiliken. Das Kreuz gilt lange vor Konstantins Bekehrung als Zeichen des Triumphes Christi und der eschatologischen Versiegelung. — Im 5. Aufsatz: „Das Problem des Nationalismus im alten Christentum“ geht Vf. auf die Frage: Israel und sein Selbstverständnis unter den Völkern ein. (Später wird *Dt* 32, 8.9 nach *1 Clem* 30, 1 von den Christen auf die Kirche als wahres Israel bezogen.) P. erklärt die Vorstellung von den Völkerengeln nach spätjüdischen Quellen und berührt zuletzt noch das Problem Völkerengel und Sprache. Der nächste Aufsatz gibt einen wertvollen Beitrag zu *Apg* 11, 26 „Christianus“. Dieser Name deutet nicht die Zugehörigkeit zu einer Mysteriengemeinschaft an, sondern ist eine politische Kennzeichnung. Darum genügt das Bekenntnis: „Ich bin ein Christ“ (Märtyrer von Lyon) zur politischen Verurteilung. — In einem anderen Aufsatz erfahren wir etwas über Henoch als Gestalt und Typus des Glaubenden in den jüdischen Gebeten, apostolischen Konstitutionen, *1 Clem* und *Hebr*; ein weiterer Beitrag deckt den Hintergrund von *1 Kor* 1, 16 ff. (jüdische Bußliturgie, *Jer* 8, 13 — 9, 24: Osternachtlesung) auf. — Für Exegese und Liturgiewissenschaft bedeutsam ist die Hervorhebung spezieller Probleme in der *Didache* (christologische Mittlerform, Begriff der „Danksagung“ als verbindendes Glied zwischen Mahl- und Myrorgebeten, Vorstellung vom Lebens- und Todesweg). Ein anderer Komplex der Untersuchungen widmet sich Begriffen (*Thronos*, *Kathedra*, *Agros*) aus dem *Pastor Hermiae*. Das „Ungeheuer“ aus *Vis* III wird den Darstellungen bei *4 Esra* und der *Passio Perpetuae* entgegengestellt. Eine Reihe weiterer Aufsätze schließt die Zusammenhänge auf zwischen den apokryphen Apostelgeschichten (*Acta Thomae* hat den Vorrang) und versteht ihre enkratitischen Tendenzen, ihre Adamspekulation und Mann-Frau-Vorstellungen aus der jüdischen *jezer-hara*-Lehre in Verbindung mit der valentinianischen und ps.-clementinischen Literatur, was nicht ohne Auswirkung auf die christliche Tauflehre oder -praxis (Mailand) geblieben ist. Münster/Westf. Helga Rusche

RAHNER, KARL: *Visionen und Prophezeiungen*. 2., unter Mitarbeit von P. Th. Baumann SJ ergänzte Auflage (*Quaestiones disputatae*, 4). Herder/Freiburg 1958. 108 S. DM 6,80.

Diese aus Einzelabhandlungen in *Geist und Leben* (1948) und der *Revue d'Ascétique et de Mystique* (1949) hervorgegangene Studie des bekannten Innsbrucker Dogmatikers behandelt in scharfsinniger Weise das unsichere Gebiet der Visionen, Privatoffenbarungen und Prophezeiungen. Allein die Fülle des in diesem Buch zusammengetragenen „Materials“, die den Leser wegen der in der Kirche möglichen merkwürdigen Randphänomene schmerzlich berühren kann, macht die Untersuchung außerordentlich lesenswert. Über diese informative Funktion hinaus liegt jedoch ihre Bedeutung darin, daß Vf. den Problemen der Einbildlichkeit der Vision, ihrer Objektivierung mit deren näheren Kennzeichen und Bedingtheiten sowie der Möglichkeit der göttlichen Einwirkung auf den Visionär im einzelnen nachgeht und Kriterien zur Beurteilung dieser bisweilen bizarren Epiphänomene des Christlichen an die Hand gibt. Was R. ausführt, dürfte sowohl religionswissenschaftlich von Interesse sein, insofern falsche Vorstellungen über christliche „Mystik“ weggeräumt werden, als auch für die Missionswissenschaft, zumal die gemeinten Phänomene bei der ersten Begegnung zwischen Christentum und nichtchristlicher Religiosität auf ihre Weise günstig zu gedeihen scheinen, obschon sie andererseits erst recht Zeichen einer christlichen „Spätzeit“ sein können. Vf. weist sehr wohl auch darauf hin, daß in diesem Bereich nach wie vor vieles dunkel bleibt.

Freiburg/Br.

Heinz Robert Schlette

ROBERTSON, E. H.: *Tomorrow is a Holiday*. Record of a South American Journey. SCM Press Ltd./London 1959. 128 pp. 8 s 6 d.

Vf., früher Assistant Head der religiösen Sendungen der BBC in London, z. Z. Study Secretary der United Bible Societies, berichtet journalistisch über seine erste Südamerikareise, die ihn vom 26. 6. bis 29. 8. 1957 nach Brasilien, Argentinien, Uruguay, Chile, Peru, Kolumbien und Venezuela führte, um in diesen Ländern das Wirken der Protestanten kennenzulernen und sich über die Verbreitung der Bibel zu informieren.

Der Bericht geht über erste Eindrücke nicht hinaus und entbehrt jeder Systematik. R. besuchte zahlreiche Zentren und Bibelverkaufsstellen aller möglichen Denominationen, die er in bunter Folge lebhaft, aber oberflächlich, beschreibt, so daß der uneingeweihte Leser ein viel zu schwaches Bild von dem in Wirklichkeit Besorgnis erregenden Vordringen der Sekten in Lateinamerika bekommt.

Obwohl die Schrift keineswegs polemisch gehalten ist, serviert Vf. doch einige Anwürfe gegen die katholische Kirche. Es heißt z. B. S. 95: „Especially in the wine areas the people are still, as in the days of Spain, governed and kept in subjection by wine and the confessional. The seal of the confessional does not seem to be respected in Chile.“ Neben geschichtlichen Unrichtigkeiten (z. B. S. 72) fallen dem mit den Verhältnissen vertrauten Leser leichtsinnige Verallgemeinerungen und vorschnelle Schlußfolgerungen auf.

Löwen

Werner Promper

TSCHIANG KAI-SCHEK: *Sowjetrußland in China*. Athenäum-Verlag / Bonn 1959. 451 S., 1 Karte.

Wenn man dieses umfangreiche Buch über die neueste Geschichte Chinas mit den vier Bänden der ausgewählten Schriften Mao Tse-tungs vergleicht, kann man erassen, wie nahezu aussichtslos einmal die Bemühung jener sein wird, die über dieses Kapitel der sich unter uns ereignenden Geschichte mit wissen-

schaftlicher „Objektivität“ zu befinden haben werden. Es ist evident, aus welcher Sicht und Konzeption dieses Werk verfaßt wurde. Manches wird richtig sein, manches Propaganda, manches — wer will das heute sagen? — kann falsch sein. Ist es nicht denkbar, daß der selbstverständliche „westliche“ Antikommunismus, der seine Gründe hat, die Komplexität der realen Fakten nur einseitig zu erfassen vermag? Formulierungen wie die vom „Kreuzzug gegen die Kommunisten“ (270) — also nicht etwa nur gegen „den Kommunismus“! — sowie von der Vernichtung des Weltkommunismus (vgl. 271 u. ö.) dürften christlich gesehen auf der gleichen, unvertretbaren Ebene stehen wie die entsprechenden Aussagen der anderen Seite.

Freiburg/Br.

Heinz Robert Schlette

EINGESANDTE BÜCHER

- BARBIAN, L.: *Lächelnde Buddhas — Menschen von heute*. (Kreuzring-Bücherei, 21). Zimmer Verlag/Trier 1959, 160 S., DM 1,90
- BIBER, M.: *In 3 Minuten viel gesagt — Kurzgeschichten zum Nachdenken für Jung und Alt*. Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 126 S.
- BRUNOT, A.: *Die Briefe des Apostels Paulus* (Der Christ in der Welt, VI. Reihe: Das Buch der Bücher, 11). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1958, 139 S.
- CAYRE, F.: *Geistliches Leben im christlichen Altertum* (Der Christ in der Welt, VIII. Reihe: Das religiöse Leben, 3). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 128 S.
- CRANZ, F. E.: *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society*. (Harvard Theological Studies, XIX). Harvard University Press/Cambridge (Mass), Oxford University Press/London 1959, 197 S. *vid*
- DANIEL-ROPS: *Geheimnis des Geistes*. Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 168 S.
- FABER, R.: *Der Vatikan*. Mercator-Verlag/München 1958, 128 S., Ln DM 8,80.
- GELIN, A.: *Die Seele Israels in der Bibel* (Bibliothek Ekklesia, 13) Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 120 S.
- GENICOT, L.: *Geistliches Leben im Mittelalter* (Der Christ in der Welt, VIII. Reihe: Das religiöse Leben, 4). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 116 S.
- HAMM, J. A.: *Als Priester in Rußland*. Ein Tagebuch. (Kreuzring-Bücherei, 20). Zimmer Verlag/Trier 1959, 160 S., DM 1,90.
- HEIN, Fr.: *Bist Du im Bilde? ABC für den Katholiken*. Regensburger Verlags-haus Fritz Vogl / Regensburg 1958, 90 S.

- KOESSLER, P.: *Christentum und Technik* (Der Christ in der Welt, XIII. Reihe: Christentum und Kultur, 4). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 116 S.
- KRANZ, G.: *Christliche Literatur der Neuzeit* (Der Christ in der Welt, XIV. Reihe: Die christliche Literatur, 3). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 180 S.
- LAURENTIN, R.: *Maria*. Kurzer Traktat der Marianischen Theologie. Pustet/Regensburg 1959, 216 S., kart. DM 9,50, Ln DM 12,00.
- LECLERCQ, J.: *Wege zur Völkergemeinschaft* (Der Christ in der Welt, X. Reihe: Die Nachfolge Christi, 7). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 124 S.
- LESAGE, R.: *Liturgische Gewänder und Geräte* (Der Christ in der Welt, IX. Reihe: Die Liturgie der Kirche, 7). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 132 S.
- LE TROCQUER, R.: *Was bist du, Mensch?* (Der Christ in der Welt, I. Reihe: Was ist der Mensch, 1). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1958, 139 S.
- SCHARBERT, J.: *Einführung in die Heilige Schrift* (Der Christ in der Welt, VI. Reihe: Das Buch der Bücher, 1). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 150 S.
- SCHUBART, A.: *Pfarrergeschichten*. Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1959, 138 S.
- SESTERO, OTTAVIO (IMC): *Avorio nero*. Edizione Missionaria/Torino (506), Corso Ferrucci, 14. 1959, 178 S. — Eine Erzählung aus der Zeit der Sklavenjagden in Kenya.
- TREFZER, FR.: *Betrachtungsbuch für alle Tage des Jahres*. Ars Sacra/München 1959, 392 S., DM 12,80.
- old* WOLF, A.: *Christliche Literatur des Mittelalters* (Der Christ in der Welt, XIV. Reihe: Die christliche Literatur, 2). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1958, 170 S.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. JOH. BRINKTRINE, Paderborn, Riemekestraße 46. — P. HUBERT GIESLIK SJ, Sophia University, 7 Kioicho, Chiyoda-ku, Tokyo, Japan. — P. J. H. KAMSTRA SVD, Catholic University, Nanzando Showaku, Nagoya, Japan. — Dr. med ERNST KEIL, Leverkusen, Bayerwerk. — Dr. K. F. McMURTRIE, Oblate OSB, P. O. Box 166, Pietersburg, N. Transvaal, S. Africa. — Prof. Dr. M. MEINERTZ, Münster/Westf., Kapitelstraße 14. — Dr. HELGA RUSCHE, Münster/Westf., Nordstraße 45. — P. VENANTIUS WILLEKE OFM, Convento de Sto Antônio, Lg da Carioca, Rio de Janeiro D. F., Brasilien. — P. E. A. WORMS SAC, Pallotine College, Manly, N. S. W., Australia.

„PRAEDICATE EVANGELIUM“ ALS ZENTRALIDEE DER PÄPSTLICHEN MISSIONSENZYKLIKEN

von Karl Müller

André Seumois stellte in seiner Untersuchung über den Missionsbegriff das Prinzip auf: „Um genau zu erkennen, was die Missionstätigkeit in sich schließt, muß man sich auf den offiziellen Sinn der allgemeinen kirchlichen Autorität beziehen oder, wenn man lieber will, des Heiligen Stuhles, und zu diesem Zwecke die offiziellen Dokumente zu Rate ziehen“¹. Edouard Löffeld suchte seine eingehenden Darlegungen über das „Kardinalproblem der Missiologie und der katholischen Missionen“ vornehmlich auf die Aussagen des Kirchlichen Lehramtes zu stützen². Johannes Thauern jubelte: „Wenn päpstliche Enzykliken Wegweiser und Marksteine in der Kirchengeschichte bedeuten, so brachte das Missionsrundsreiben Benedikts XV. ‚Maximum illud‘ einen Wechsel in der Perspektive, nicht nur der praktischen Missionstätigkeit, sondern auch der theologischen Sicht der Mission“³. Dabei soll die Mahnung und Warnung Rigobert Vögeles nicht übersehen werden: „Es bleibt deshalb auch heute noch die Forderung bestehen, daß der Begriff Mission als solcher nur aus philosophisch-theologischen Grundprinzipien erarbeitet werden kann, was bis jetzt noch nicht geschehen ist“⁴.

Als ich vor etwa drei Jahren den Aufsatz „Das Missionsziel des hl. Paulus“ für die Öffentlichkeit zur Verfügung stellte⁵, tat ich es nur mit großem Zögern. Es kam mir fast wie eine Verwegenheit vor, denn die Lehre von der „Plantation der Kirche“ schien das ganze Feld, auch den deutschen Raum, erobert zu haben. Um so größer war meine Überraschung, als schon unmittelbar darauf ein so eifriger Anhänger der Löwener Schule wie Joseph Peters zu der Untersuchung ausführte und damit — prinzipiell wenigstens — seine Position aufgab: „Eine richtige Übersetzung unseres Passus⁶ gestattet es P. Müller, seine These zu

¹ *Auf dem Wege zu einer Definition der Missionstätigkeit* (übersetzt von J. Peters), M.-Gladbach 1948, 19

² *Le problème cardinal de la Missiologie et des Missions Catholiques*. Rhenen 1956, 198—246

³ „Missionsbegriff und Missionsbegründung in der Sicht der Theologie der jüngsten Epoche.“ In: *Theologische Fragen der Gegenwart*. Wien 1952, 38

⁴ „Das Kardinalproblem der Missiologie.“ In: ZMR 42 (Münster 1958) 143
⁵ ZMR 41 (1957) 91—100

⁶ Es handelt sich um: „*Ad illud tamen, extremam veluti metam, contendant necesse est...*“, aus: *Evangelii praecones* (AAS 43, 1951, 507)

halten, uns Missionspraktikern aber, die für die Missionswerbung so ausgezeichnete, plastische Formulierung zu gebrauchen, daß das Ziel der Mission die endgültige Gründung der im Kulturboden verwurzelten einheimischen Kirche ist“⁷. P. Anton Freitag SVD bereitet eine Veröffentlichung vor, in der er ebenfalls von der Plantationstheorie abrückt. Wie bereits angekündigt, wird auch die von Prof. Ohm erarbeitete „Missionslehre“ (Machet alle Völker zu Jüngern, Wewel, Freiburg i. Br.) nicht die Plantationstheorie, sondern die alte These der sogenannten Münsterschen Schule von der Rettung der verlorenen Menschen vertreten⁸. Andererseits veröffentlichte noch kürzlich P. J. Masson SJ eine sehr eingehende Studie über die Missionsauffassungen von P. Charles, in der diese mit großem Ernst verteidigt, freilich auch bei dem Bemühen, sie theologisch zu vertiefen, nuanciert werden⁹.

Eine lehramtliche Entscheidung der Kirche über die Theorie des Missionsbegriffes liegt nicht vor, ist auch nicht zu erwarten. Auch hat sich die Kirche offiziell und *ex professo* nie damit befaßt. Wohl aber ist anzunehmen, daß den Ausführungen der Päpste bestimmte, wenn auch nicht ausdrücklich formulierte Grundideen zugrundeliegen. Diese objektiv d. h. nicht schon aus der Sicht einer bestimmten Schule oder Theorie heraus zu prüfen und zu interpretieren, ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Dabei wird es notwendig sein, sich nicht von vornherein, wie es so oft geschieht, an einzelne Worte sklavisch zu klammern, sondern die Gesamtheit der Worte und Aussagen, und zwar in ihrem Kontext, zu werten. Nur so wird es möglich sein, zur wirklichen *Mens Pontificum* vorzustoßen, und an dieser muß uns nach dem in der Einleitung Gesagten gelegen sein.

I. Die Aussagen der Päpste

1. Das Missionsrundsreiben Leo XIII. *Sancta Dei civitas*¹⁰ ist aus der Not der Situation geboren und wollte ein aus der Hohenpriesterlichen Hirtensorge hervorgehender Mahnruf sein zur Unterstützung des damals so gefährdeten Missionswerkes. Einleitend weist der Papst auf die Kirche, die Heilige Stadt Gottes, hin, der von ihrem Stifter die innere Kraft (*vis*) eingegeben ist, sich über die ganze Erde auszubreiten (241). Aus dem Vergleich mit *Is* 54, 2, worauf der Text anspielt, ist bei dem Worte *vis* an das zu denken, was neuere Theologen als *Catholicitas vitae* bezeichnen, die innere Lebenskraft des kirchlichen Organismus, der von sich

⁷ „Die Enzyklika „*Fidei Donum*“ vom Ostertag 1957.“ In: *Priester und Mission*, Aachen 1957, 144

⁸ Nach Jos. Glazik in: ZMR 43 (1959) 225

⁹ *Fonction missionnaire, fonction d'Eglise*. In: *Nouvelle Revue Théologique*, Löwen, 1958, 1042—1061 und 1959, 42—60

¹⁰ ASS 13 (Rom 1880) 241—248. — Die im Text in Klammern eingefügten Zahlen geben die Seitenzahl von ASS bzw. AAS an, in denen die in Betracht kommenden Enzykliken veröffentlicht sind.

aus auf Wachstum drängt¹¹. Nach dem Plane Gottes haben bei dieser Ausbreitung der Kirche die Menschen mitzuwirken, die einzelnen freilich in verschiedener Weise. Als der erste und vornehmste Teil solcher gottgewollter Mitwirkung wird die *praedicatio verbi Dei* (ebenda) hervorgehoben; das gehe klar aus dem Leben und den Lehren Christi hervor; das habe auch der hl. Paulus in Röm 10, 14—17 eingeschärft, wo die Predigt als das gewöhnliche Mittel, zum Glauben zu gelangen, hingestellt wird.

Diese *Praedicatio verbi Divini* wird im ganzen Verlauf der Enzyklika schlechthin mit Missionsdienst gleichgesetzt. Die Missionare werden *Nuntii sacri Evangelii* (242), *Apostolici operarii* (243), *sacri operarii* (245), *Apostoli Christi* (ebenda), *Evangelii praecones* (246), *satores Divini verbi* (247) genannt. Die Missionsarbeit wird als *propagatio fidei* (242 f. 246) und *propagatio catholicae veritatis* (243) bezeichnet. Der Zweck der Missionspredigt wird mit Wendungen umschrieben wie: *Ad regni caelorum fines latius proferendos* (242), *ut evangelicae lucis diffusione quamplurimi ab Ecclesia extorres veniant ad agnitionem Dei, Eumque colant, et quem misit Jesum Christum* (244), *ad gloriam divini nominis et Christi regnum amplificandum in terris* (246), *Salus agitur animorum... in opus sanctorum, in consummationem corporis sui* (ebenda).

2. Benedikt XV. veröffentlichte seine Enzyklika *Maximum illud* am 30. 11. 1919¹². Auch ihn drängte eine Missionsnot, nämlich die Gefahr, daß die Mission zur Sklavin der Politik erniedrigt bzw. die Missionsmethode von national egoistischen Interessen diktiert würde. Die Zielrichtung ist eine praktische, die Enzyklika steht vor allen Kontroversen über den Missionsbegriff.

In der Einleitung geht der Papst aus vom Missionsbefehl, der ein Verkündigungsauftrag ist; alle drei zitierten Schrifttexte (Mk 16, 15. 20; Ps 18, 5) sprechen den Auftrag zur Verkündigung der Frohbotschaft aus. In Ausführung dieses Verkündigungsbefehls habe die Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch „Sendboten und Diener der gottgegebenen Lehre und des von Christus für alle Menschen gewirkten Heils“ hinausgesandt (440). In dem sich anschließenden geschichtlichen Abriss befinden sich lauter Ausdrücke, die aus dem Geist des Verkündigungsbefehls resultieren: *illustrare Evangelii luce* (441), *ad catholicam Fidem traducere* (ebenda)¹³, *constituere fidelium ecclesiam* (ebenda), *Fidei propagandae studiosi* (ebenda), *christianae Fidei nuntii* (ebenda).

¹¹ Vgl. die Veröffentlichungen von P. J. ZAMEZA SJ, besonders: *Amemos a la Iglesia*. San Sebastián 1944, 127 ff.

¹² AAS 11 (Rom 1919) 440—455

¹³ Weiter unter wird ausgeführt werden, daß das Künden der Frohbotschaft von der Erlösung und deren Bejahung im Glauben seitens der Hörer sich entsprechende Begriffe sind.

Im Abschnitt über die Missionsobern wird die dringende Mahnung ausgesprochen, um das *Heil* aller ihnen anvertrauten Menschen besorgt zu sein. Es wird die Gründung immer neuer Stationen und Residenzen zur Vorbereitung künftiger Vikariate und Präfekturen empfohlen als Mittel dazu, daß „*ad aures singulorum eo celerius meliusque Evangelii praedicatio perveniat*“ (443). Über die Zugehörigkeit der Missionare zu einer bestimmten Ordensfamilie oder Nation solle man hinwegsehen „*dum omni modo . . . Christus annuntietur*“ (444; nach *Phil* 1, 18).

Die Förderung des einheimischen Klerus wird in diesem Rundschreiben so sehr betont, daß man seit seinem Erscheinen förmlich eine neue Missionsära, die des einheimischen Klerus, datiert¹⁴. Der Papst sieht darin ein Missionsmittel erster Ordnung zur Bildung neuer Gemeinden (*id quod novarum ecclesiarum spem maxime continet*; 444 f.), da der einheimische Priester wegen seiner Volksnähe in besonderer Weise geeignet ist, seinen Volksgenossen den Glauben zu vermitteln und nur der einheimische Priester eine wirkliche und dauernde Sicherung des Missionswerkes bedeutet¹⁵.

Den Missionaren wird gesagt, daß ihnen am unmittelbarsten die *propagatio christianae sapientiae* und mit dieser die *salus animarum*¹⁶ als Aufgabe anvertraut sei. Ihr Amt sei ein göttliches und bestehe darin, Licht denen zu bringen, die im Schatten des Todes sich befinden, und denen den Weg zum Himmel zu zeigen, die dem Verderben entgegen-eilen. Sie sollen Christi Herrschaft propagieren und neue Bürger für das himmlische Vaterland werben (448). Sie sollen vor allem den Religionsunterricht als die ihnen eigene und vornehmste Verpflichtung ansehen, denn der Missionar ist aus keinem andern Grunde von Gott gesandt, „*nisi ut Evangelium praedicaret*“ (449). So werden denn auch die Missionare genannt: *Evangelii praecones* (446. 451. 455), *Evangelii propagatores* (447. 452), *religionis sanctae nuntius et interpres* (449), *legatus Christi* (450). Seine Tätigkeit wird als Propagierung des Glaubens bezeichnet (442. 448. 450. 455; ähnlich 444) oder umschrieben mit *amplificare ecclesiam* (442), *regnum Dei dilatare* (447), *pro Christi legatione fungi* (447).

3. P i u s X I. schrieb die Enzyklika *Rerum Ecclesiae* vom 28. 2. 1926¹⁷, nachdem P. René L a n g e S J die Broschüre: *Le problème théologique des*

¹⁴ Vgl. A. FREITAG SVD: *Die neue Missionsära*² (Kaldenkirchen 1953) 68 ff.

¹⁵ S. 445: „...mirum quantum valet ad Fidem eorum mentibus insinuandam.“ Weiter unten: „Ubicumque igitur adsit...ibi Missionarii opus feliciter expletum ecclesiamque praeclare esse fundatam dixeris“.

¹⁶ Vgl. hierzu S. 441 (*pro Christi gloria animarumque salute*), S. 448 (*populi, cuius se saluti devovebit*), S. 449 (*parum aut nihil efficacitatis habebunt ad salutem populorum*).

¹⁷ AAS 18 (Rom 1926) 65—83

*Missions*¹⁸ und P. Theodor Grentrup SVD sein *Jus missionarium*¹⁹ veröffentlicht und damit Zweifel an den Auffassungen Schmidlins über die Mission und den Missionsbegriff geweckt hatten; eine innere Abhängigkeit der Enzyklika von den genannten Autoren dürfte jedoch schwerlich nachzuweisen sein.

Schon in der Einleitung finden sich Formulierungen, die Beachtung verdienen. So wird gesagt, daß die Päpste von Anfang an ihr Augenmerk darauf gerichtet hätten, *ut evangelicae lucem doctrinae christianaeque humanitatis beneficia populis in tenebris et in umbra mortis sedentibus . . . impertirent* (65). Als Begründung dafür wird angegeben, daß die Kirche ja zu keinem andern Zweck gegründet sei „*nisi ut, regno Christi ubique terrarum dilatando, universos homines salutaris redemptionis participes efficiat*“; es gehöre einfach zum päpstlichen Amte, alles zu tun, um die noch außerhalb der Herde Christi Stehenden „für Christus zu gewinnen und ihm zuzuführen“ (ebenda). Tatsächlich hätten alle Päpste den göttlichen Auftrag „*docendi baptizandique omnes gentes*“ zu jeder Zeit durchgeführt; er selber, Pius XI., habe vom Beginn seines Pontifikates an den festen Willen gehabt, „*ut ethnicis gentibus, praelato cotidie latius per Apostolicos praecones evangelicae veritatis lumine, unam salutis viam sterneremus*“ (66).

Auch von Pius XI. kann gesagt werden, daß das Wort *Evangelii praecones* zu seinen Lieblingsworten gehört (Vgl. 66. 69. 72. 79. 80. 81). Die Missionare sind ihm *Sacri legati* (70; ähnlich 73). Die Missionstätigkeit ist ihm: *propagatio fidei* (an vielen Stellen), *ad Christum ducere* (72), *propagare christianae societatis fines* (76), *proferre Ecclesiae sanctae fines* (82).

Im Abschnitt über die heimatliche Missionshilfe (68 f.) wird die Liebe als Motiv sehr stark betont, und zwar 1. die Liebe zu Gott, weil durch die Mission die wahren Anbeter Gottes vermehrt werden; 2. die Liebe zu Christus, da durch die Mission das Blut Christi immer mehr zum Segen der Menschheit wird; 3. die Liebe zu den unsterblichen Menschen, da diese durch die Mission der Finsternis des Aberglaubens entrissen und dem wahren Christenglauben zugeführt werden. Die Bischöfe werden an den Missionsbefehl Christi (*Mk* 16, 15) erinnert, der an sie als an die Nachfolger der Apostel in spezieller Weise gerichtet ist (69).

In der Begründung der Notwendigkeit des einheimischen Klerus steht ein Satz, der wohl nicht ohne Grund immer wieder von den Vertretern der Plantationstheorie zitiert wird. Er lautet: „*Quorsum, quaesumus, sacrae missiones pertinent, nisi ut in tanta immensitate locorum Ecclesia Christi instituat ac stabiliatur? Et unde haec apud ethnicos hodie constabit, nisi ex omnibus iis elementis, ex quibus apud nos olim coaluit, id*

¹⁸ (Coll. Xaveriana Nr. 3.) Löwen 1924

¹⁹ Steyl 1925

est ex suo cuiusque regionis et populo et clero, suisque religiosis viris ac feminis?“ (74) Wir kommen später auf den Text zurück.

In der Enzyklika finden sich kaum Anhaltspunkte, an wen die Missionspredigt sich richtet bzw. an wen sie sich nicht oder nicht mehr richtet. Der Papst spricht gewöhnlich von *infideles* (69. 78. 80 usw.) oder von *ethnici* (69. 70. 74. 79 usw.), *in tenebris et in umbra sedentes* (65), *alieni externique* (65), *qui extra saepta infeliciter vagantur* im Gegensatz zu: *qui de ovili Christi sunt* (68).

4. Papst Pius XII. stellt seine erste Missionsenzyklika²⁰ unter das Stichwort *Evangelii praecones* und erklärt solchen Heroldsdienst des näheren als ein Abmühen, „*ut sermo Dei currat et clarificetur*“ (497; nach 2 Thess 3, 1). Immer wieder folgen solche und ähnliche, sinnverwandte Worte zur Bezeichnung des Missionars: *Evangelii praecones* (497. 506. 508. 523. 524. 527), *evangelii nuntii* (498. 503. 507. 523), *evangelii propagatores* (498. 499. 502. 503. 508. 511. 520), *evangelii satores* (502. 504. 516. 527). Die Missionsaufgabe wird erläutert als: *Evangelium usquequaque terrarum propagare* (502, vgl. 521), *Christi regnum amplificare* (527), *Regnum (Dei) ad ultimos usque terrarum orbis terminos propagare* (506), *Evangelii lucem afferre* (506), *universum terrarum orbem evangelica veritate collustrare ac christiana consecrare sanctitudine* (508; vgl. 498. 522. 528), *Divini Redemptoris Regnum proferre* (508). In ähnlicher Weise könnten noch manche Umschreibungen gesammelt werden, die zeigen, wie sehr das „*praedicare evangelium*“ wirklich „Zentralidee“ dieser Enzyklika ist. Erinnert sei nur noch an das Pauluswort, das der Papst den Missionaren in den Mund legt: „*Pro Christo . . . legatione fungimur*“ (506; vgl. 2 Kor 5, 20), und auch an das schöne Zitat aus der Generalversammlung der Päpstlichen Missionswerke: „*Evangelii nuntius ac praeco Jesu Christi apostolus est*“ (523; vgl. AAS 1944, 210).

Wenn die Frage erhoben wird, an wen nach dieser Enzyklika die „Herolde des Evangeliums“ ihre Botschaft zu richten haben, so ist darauf wieder keine eindeutige Antwort zu geben. Sicher an alle die, denen das Evangelium noch nicht so verkündet worden ist, daß sie glauben können, die „*sedentes in tenebris et in umbra mortis*“ (505). Doch wer sind diese? Sicher die Heiden; das Wort *ethnici* findet sich an vielen Stellen und bezeichnet offensichtlich die Heiden (506. 516. 521. 522. 524). Die Bezeichnungen *novae gentes* (507. 523), *novae terrae* (508), *novae regiones* (ebenda), *exterae gentes* (507. 528) beziehen sich mit Sicherheit wenigstens auf die Heiden. Auffallend ist, daß in dem langen Rechenschaftsbericht über die Missionstätigkeit der verflossenen 25 Jahre nur die Gebiete, die der Propagandakongregation unterstehen, berücksichtigt werden (vgl. 499); das ist fremd für die päpstlichen Missionsrundschriften und wohl nur daher zu verstehen, daß die Zahlen und Angaben eben von der Propagandakongregation zur Verfügung gestellt wurden. Daß

²⁰ AAS 43 (Rom 1951) 497—528

sich der Papst diese „propagandarechtliche“, zum Teil auf sehr zufälligen Faktoren beruhende Einengung des Missionsbegriffes nicht zu eigen macht, dürfte schon daraus hervorgehen, daß er im Anschluß an diesen Rechenschaftsbericht wieder ganz allgemeine Worte gebraucht und schließlich den Heilandsruf in die Gegenwart hineinsetzt: „Noch andere Schafe habe ich, die nicht aus diesem Schafstalle sind. Auch diese muß ich herbeiführen“. (505)²¹

Die „klassische“ Stelle über das „Missionsziel“ (507 f.) übergehen wir hier, weil wir bei der Analyse der Texte darauf zurückkommen müssen.

5. Das zweite Missionsrundsreiben Pius' XII. trägt den Titel *Fidei donum*²². Nach ihm ist der Glaube das große Geschenk, für das wir Gott Dank schulden, für das wir Gott in erster Linie dadurch Dank abstatten, daß wir das Licht der göttlichen Wahrheit unter den Völkern weiter verbreiten, d. h. durch einen echten, von der Liebe beseelten Missionseifer (225 f.). Uns Menschen in den altchristlichen Ländern, die die übernatürlichen Reichtümer des Glaubens bereits besitzen, werden die gegenübergestellt, „die immer noch der Heilsbotschaft harren“ (226). Daß diese Unglücklichen die Heilsbotschaft vernehmen und in gleicher Weise der „Reichtümer des Glauben“ teilhaftig werden, das ist das Anliegen des Papstes, dafür ruft er um Hilfe. In dieser Enzyklika besonders für Afrika, nicht aber ohne Erwähnung der „entchristlichten Völker Europas“, der „unendlichen Weiten Amerikas“, und der „vielen wichtigen Missionen Asiens und Ozeaniens“ (226).

Die Missionare erfahren auch hier den Ehrentitel *Evangelii praecones* (228. 241. 243. 244. 245. 247. 248), auch *Dei praecones* (240). Der Fortschritt des Missionswerkes wird geschildert als „*exitus prosper Evangelii praedicationis*“ (234). Der Mission geht es um das Wachstum des Glaubens in den Seelen der einzelnen und in der Gesellschaft (231). Die Missionsarbeit wird umschrieben mit Wendungen wie: *Verbum divinum inter omnes gentes disseminare* (243), *divinum verbum propagare* (238), *sine quibus res catholica provehi pleneque explicari nullo modo potest* (233), *ad latius Ecclesiae fines proferendos* (236), *dilatandi scilicet Evangelii et toto terrarum orbe Ecclesiae condendae* (236), *ut eadem ubicumque gentium radices agat et florescat* (237).

Bei der Darlegung der kirchlichen Lage in Afrika (227 f.) macht der Papst darauf aufmerksam, daß er seit Beginn seines Pontifikates alles getan habe, „den Fortschritt des Evangeliums auch in diesem Kontinent zu fördern“. Zum Beweis dafür („*hoc testantur*“) werden genannt die

²¹ Das Schriftwort erinnert an die schon von Pius XI. gebrauchte Gegenüberstellung: *Qui extra saepta infeliciter vagantur — qui de ovili Christi sunt* (AAS 18, 68). „*Extra saepta*“ sind wenigstens alle Nichtchristen, nach der gebräuchlichen Sprechweise der Kirche aber auch die schismatischen und getrennten Christen.

²² AAS 49 (Rom 1957) 225—248

Vermehrung der Kirchensprengel, das stete Anwachsen der Zahl der Christen, die Errichtung der Hierarchie in vielen Ländern und schließlich die Erhebung mehrerer afrikanischer Priester zur bischöflichen Würde gemäß jener „*extrema veluti meta*“ der Missionsarbeit, die klar fordert (*quae plane requirit*), „*ut 'Ecclesia apud alios populos firmiter constabiliatur, iisdemque propria, ex indigenis delecta, tribuatur Hierarchia'*“ (228)²³.

6. Papst Johannes XXIII. veröffentlichte seine Missionsenzyklika *Princeps Pastorum*²⁴ am 28. 11. 1959. Auffallend ist, daß an die Stelle der bisher in den Enzykliken üblichen Redewendung „*sacrae missiones*“ ganz allgemein die Wortverbindung „*catholicae missiones*“ tritt (z. B. 833. 835. 837. 840. 841. 855). Weiter, daß mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Enzyklika *Mystici corporis* die Wechselwirkung Heimat und Mission und umgekehrt sehr stark herausgestellt, ja, als roter Faden durch die ganze Enzyklika durchgeführt wird. Ob man von daher, wiederum mit Bezugnahme auf *Mystici corporis*, auf die Ausdehnung des „Missionsobjektes“ auf alle Nichtkatholiken, also auch auf die Häretiker und Schismatiker schließen kann? An einer Stelle (863) nennt der Papst die Orientalenkongregation als Missionskongregation. Wenn der Propagandakongregation die Missionsaufgabe auch „*peculiari modo*“ (834) übertragen ist, so wird doch an anderer Stelle (838) angedeutet, daß die von der Propagandakongregation gebotenen Statistiken nicht schlechthin mit den Missionsstatistiken identisch sind.

Im übrigen ist auch diese Enzyklika ganz aus dem Geist der früheren Enzykliken geschrieben. Das Wort *Evangelii praecones* ist förmlich Lieblingswort des Papstes und wird wenigstens zehnmal gebraucht²⁵. Es geht dem Papst um die Ausbreitung des Glaubens und des Evangeliums (834. 845. 863), um die Ausweitung des Reiches Gottes (836. 852. 854. 864), um das Leuchten des Lichtes des Evangeliums (834. 835. 842), aber auch — und das fällt bei diesem Papst, der sich so oft mit dem „Guten Hirten“, dem *Princeps Pastorum*, vergleicht, besonders auf — „*ut novella Ecclesiae germina . . . fructus edant salutiferos*“ (835; ähnlich 836), „*quem evangelica illuminare veritate et ad sanctitatem vitae . . . conducere debent*“ (842), „*ut missionales viribus omnibus queant ministerio doctrinae impertiendae ac suae ceterorumque sanctitatis aeternaeque salutis procurandae se dedere*“ (846), „*Jesu Christi veritatis caritatisque propagatio*“ (845), „*ut testis sit veritatis, quam credit, et gratiae, qua eius animus est transformatus*“ (851).

²³ Der deutsche Text übersetzt, unvollständig und offensichtlich wieder unrichtig: „... im Einklang mit dem letzten Ziel (!) der Missionsarbeit, das darin besteht (!), die Kirche bei neuen Völkern fest und endgültig zu begründen“ (Ausgabe Priester-Missionsbund Aachen S. 2).

²⁴ AAS 51 (Rom 1959) 833—864

²⁵ S. 834². 835. 836². 847. 853. 855. 856. 863.

Die Wortprägung Pius' XII. von der „*extrema veluti meta*“ wird auch hier zur Empfehlung des einheimischen Klerus übernommen²⁶.

II. Die Analyse der Texte

1. Findet die Plantationstheorie in den Texten einen Anhalt?

Pierre Charles, der leidenschaftliche Verfechter, wenn nicht Urheber der Theorie, sieht das Formalobjekt der Mission in der „Einrichtung der sichtbaren Kirche in den Ländern, wo sie dies noch nicht ist“²⁷, was durch G. Philips näher erläutert wird als: „überall Kirchen zu errichten, die vollständig mit lokalem Klerus ausgestattet sind, d. h. mit einem Klerus, der an Ort und Stelle ausgebildet wurde, und mit einem einheimischen Episkopat“²⁸. P. Löffeld spricht von der „fondation d'Eglises épiscopales stables, hiérarchiques, autochthones“²⁹, in der Deutung von Rig. Vögele: „Der Verfasser will beweisen, daß Wort und Begriff ‚Mission‘ im strengen Sinne nur der in ihrer Struktur in priesterlicher und laikaler Ordnung unvollendeten Teilkirche zukommt und das Grundproblem der katholischen Missionen in der Errichtung und Vollendung der dem betreffenden Volke ganz zugehörigen Bischofskirche, der in jeder Hinsicht vollgültigen Diözese besteht“³⁰. Der Plantationstheorie im eigentlichen Sinne ist wesentlich, daß hier Kirche als gesellschaftliche Struktur genommen wird und nicht als die mit Christus lebende Gemeinschaft oder das „Volk Gottes“ bzw. der „mystische Herrenleib“, wie die Ekklesiologie sich ausdrückt. Leider wird diese Unterscheidung in der Missionswissenschaft nicht genügend beachtet und führt darum zu vielen Unklarheiten.

Es kann nicht geleugnet werden, daß der ekklesiologische Aspekt auch für die Mission von großer Bedeutung ist und darum auch in den Missionszyklen seinen Widerhall finden wird. Unsere Frage aber ist, ob er sich im Sinne der Plantationstheorie darin findet, und gar in dem Sinne, daß die „Kirchenpflanzung“ *objectum specificativum, formale, unicum* der Mission ist.

P. Löffeld sieht bereits in der Einleitung zu *Sancta Dei civitas* eine Stütze seiner These³¹; es ist aber offensichtlich, daß hier die Kirche nicht als Ziel, sondern als Ausgangspunkt der Mission genommen ist: Weil

²⁶ Es sei hervorgehoben, daß die vom Priestermissionsbund (Priester und Mission, Aachen 1960, 76 ff.) veröffentlichte Übersetzung korrekt ist. Die italienische Übersetzung des *Osservatore Romano* (29. 11. 1959) und die deutsche Übersetzung der KNA (28. 11. 1959) lassen das „*veluti*“ aber wieder weg und sprechen schlechthin vom „*fine ultimo*“ und „letzten Ziel“.

²⁷ *Missiologie*. Löwen 1939, 59

²⁸ „Erwägungen eines Theologen über die Kongo-Missionen.“ In: ZMR 42 (1958) 264

²⁹ *Le problème cardinal de la Missiologie et des Missions catholiques*. Rhenen 1956, 337

³⁰ „Das Kardinalproblem der Missiologie“. In: ZMR 42 (1958) 142

³¹ Vgl. a. a. O. 199

die Kirche in ihrem Wesen missionarisch, eben ein lebendiger Organismus ist, deshalb muß sie Mission treiben. Es erübrigt sich, auf die übrigen von L o f f e l d an der gleichen Stelle zitierten Texte einzugehen; sie besagen lediglich, daß die Kirche als das Reich Gottes und Jesu Christi wachsen und über die ganze Erde sich ausbreiten muß, sind aber weit davon entfernt, ein Beweis oder auch nur ein Hinweis auf die von ihm vertretene These zu sein.

Wie großzügig Beweise konstruiert werden, sieht man, wenn P. T h a u r e n im Hinblick auf *Maximum illud* schreibt: „Neben den bisher üblichen, unscharf geprägten, aber durch das Opfer der Gläubigen und Missionare geheiligten Umschreibungen von ‚Mission‘ als ‚Verbreitung des Glaubens‘, ‚Bekehrung und Rettung der Seelen‘, ‚Verkündigung des Evangeliums‘ präzisiert Benedikt XV. gleich zu Beginn seiner Enzyklika die Missionstätigkeit dahin, daß ihr eigentliches Objekt die Gründung der Kirche bei den verschiedenen Völkern ist (*constituere fidelium ecclesiam*) und daß das Missionswerk dort vollendet ist, wo die einheimische Kirche stabilisiert ist“³². Das hier erwähnte „*constituere fidelium ecclesiam*“ steht in dem Satz: „*Quos subinde Francisci Assisiensis alumni consecuti, non exiguam ibi constituerunt fidelium ecclesiam*“, und heißt hier lediglich: Ihnen folgten nachher die Jünger des hl. Franz von Assisi und sammelten dort eine nicht kleine Gemeinde von Gläubigen³³.

Wenn Benedikt XV. an anderer Stelle die Gründung immer neuer Stationen und Residenzen empfiehlt, so tut er es darum, weil er in ihnen ein Mittel sieht, daß die Predigt des Evangeliums um so schneller und besser die einzelnen erreiche³⁴. Wenn er den einheimischen Klerus empfiehlt als die größte Hoffnung der jungen Gemeinden, so wiederum, weil er in ihm ein Missionsmittel sieht: „*Mirum quantum valet ad Fidem eorum mentibus insinuendam*“³⁵. Wenn es dann weiter heißt: „*Ibi missionarii opus feliciter expletum ecclesiamque praeclare esse fundatam*“³⁶, dann ist der natürliche Sinn aus der Sicht Benedikts XV. und den späteren Formulierungen Pius' XII. am besten so zu verstehen, daß, sobald ein genügend zahlreicher einheimischer Klerus in einem Missionsgebiet vorhanden ist, der „letzte Meilenstein“ auf dem Wege der Missionierung erreicht ist und das Missionswerk als abgeschlossen betrachtet werden kann. Ein genügend starker autochthoner Klerus ist nach der einmütigen Auffassung aller der natürliche Abschluß des Missionswerkes.

Der einzige Text, der mühelos im Sinne der Plantationstheorie deutbar erscheint, steht in *Rerum Ecclesiae* und lautet: „*Quorsum, quaesumus,*

³² a. a. O. 38

³³ AAS 11 (1919) 441

³⁴ Ebenda S. 445

³⁵ Ebenda

³⁶ Ebenda

*sacrae missiones pertinent, nisi ut in tanta immensitate locorum Ecclesia Christi instituat ac stabiliatur?*³⁷“ Es besteht kein Zweifel, daß hier die Kirche in ihrer gesellschaftlichen Struktur gemeint und an ihren Ausbau durch das einheimische Element gedacht ist, also genau das, was die Vertreter der Plantationstheorie meinen. Auch könnte man wohl, ohne den Text zu vergewaltigen, aus dem „*Quorsum pertinent nisi*“ die Ausschließlichkeit herauslesen, mit der die „Kirchenpflanzung“ als Formalobjekt bezeichnet wird. Kann man die Stelle, die im Gesamt der päpstlichen Verlautbarungen so einsam dasteht, aber nicht auch anders auffassen? *Quorsum* heißt wörtlich: Wohin gewandt. Liegt es so fern, sie im Sinne von Pius XII. zu nehmen: „*Ad illud tamen, extremam veluti metam, contendant necesse est...*“³⁸? Wegen der Wichtigkeit der Sache müsse man von vornherein die ganze Aufmerksamkeit darauf richten, daß...? Unmöglich ist die Interpretation nicht, sachlich aber wohl richtiger, denn die Kirche in ihrer gesellschaftlichen Struktur kann wohl den Charakter des Mittels, nicht aber den der Finalität haben, am wenigsten den einer spezifischen, formalen, eigentlichen Finalität.

Auf die falsche Übersetzung und den so häufigen Mißbrauch der eben angedeuteten Stelle aus *Evangelii praecones* haben wir an anderer Stelle aufmerksam gemacht³⁹. Josef Peters suchte das Zustandekommen der falschen Übersetzung zu erklären und fügte hinzu: „Man sieht, wie schwierig oft die Übersetzung päpstlicher Enzykliken ist. In der von Rom seinerzeit uns präsentierten deutschen Ausgabe von ‚*Evangelii praecones*‘, wo die gleiche Phrase stand, war das ‚gleichsam‘ glatt ausgefallen. Hätte man damals dieses Wörtlein ‚gleichsam‘ gebracht, so wäre sofort klar geworden, daß der Papst sich hier nicht auf der Linie der Darstellung einer abstrakten theologischen Deduktion der Zweckordnung bewegen will, sondern auf jener missionspraktischer Verwirklichungen. Dann erklären sich sofort alle Schwierigkeiten“⁴⁰. Nach der richtigen Übersetzung dieses Passus ist das oberste Ziel aller Missionsunternehmungen, daß „das Licht der christlichen Wahrheit neuen Völkern lichtvoller erstrahle“. Als Mittel dazu werden die Einrichtung der Kirche unter diesen neuen Völkern und die Errichtung einer landeseigenen Hierarchie als außerordentlich wichtig herausgestellt⁴¹, woran heute tatsächlich kein Mensch mehr Zweifel hegt. Die Enzykliken *Fidei donum* und *Princeps Pastorum* zitieren diesen

³⁷ AAS 18 (1926) 74

³⁸ Vgl. AAS 43 (1951) 507

³⁹ ZMR 41 (1957) 100, Anm. 9

⁴⁰ „Die Enzyklika ‚*Fidei Donum*‘ vom Ostertag 1957.“ In: *Priester und Mission*, Aachen 1957, 144

⁴¹ In gleicher Weise erklärt Kard. Fumasoni-Biondi den Text in einem Brief an Kard. Gerlier vom 26. 7. 1951. Veröffentlicht in: *Les Missions catholiques*, nouv. série, 1 (1951) 97

Text⁴², aber genau mit denselben Worten, das „*veluti*“ nicht ausgenommen, und genau in demselben Sinne wie der lateinische Originaltext in *Evangelii praecones*.

2. „*Praedicate Evangelium*“ als Zentralidee der Enzykliken.

Die Fülle der bereits zitierten Texte ist so erdrückend, daß es hieße, Wasser in den Rhein tragen, wollte man diese These nun noch eingehend beweisen. Die Missionare sind *Evangelii praecones*⁴³ d. h. amtliche Künder der Frohbotschaft von der Erlösung und dem Reiche Gottes, *nuntii sacri Evangelii, satores Divini verbi, Evangelii propagatores, Apostoli Christi, apostolici operarii, legati Christi, religionis sanctae nuntii et interpretes, Dei praecones, sacri legati, sacri praecones*. Die Missionsarbeit wird umschrieben mit: *Propagatio catholicae veritatis, propagatio fidei, ut evangelicae lucis diffusionem quamplurimi ab ecclesia extorres veniant ad agnitionem Dei, pro Christi legatione fungi, docendi baptizandique omnes gentes, Evangelii lucem afferre, universum terrarum orbem evangelica veritate collustrare, verbum Divinum inter omnes gentes disseminare, evangelica illuminare veritate, in longinquas regiones christiana luce collustrandas se conferre*. Es ließen sich noch viele Texte anführen, die Missionsdienst und Heroldsdienst als Evangeliumsverkündigung vollkommen gleichsetzen. Benedikt XV. sagt schlechthin: „*qui (Missionarius) non est aliam ob causam missus a Deo, nisi ut Evangelium praedicaret*“⁴⁴.

Es scheint somit vollkommen klar zu sein: Die eigentliche, die Wesensaufgabe des Missionars besteht darin, das Evangelium zu verkünden, Herold der Frohbotschaft Christi zu sein, die Sendung Christi in die vom Evangelium noch nicht erfaßte Welt hinein fortzusetzen. „Alles in allem ist Mission wesentlich und zuerst Verkündigung der Frohbotschaft und Existenzmitteilung an die andern, die in der Welt oder in sich selbst ruhen, die ‚schlafen‘, ‚tot‘ sind, wobei hier nichts über die Frage gesagt werden soll, wer denn jene sind, die in ‚Todesschatten‘ sitzen.“⁴⁵

Die Evangeliumsverkündigung freilich geschieht nicht um ihrer selbst willen. Es erhebt sich darum die weitere Frage: Welches ist der Sinn, welches sind der Zweck und das Ziel dieser Verkündigung? Der „Sendungsbefehl“ Christi gibt die Antwort: „Macht alle Völker zu Jüngern!“⁴⁶, der hl. Paulus formuliert: Wir sind gesandt, „um alle Völker zum Gehorsam des Glaubens zu führen“⁴⁷. Genau das ist auch der Sinn

⁴² AAS 49, 228 und AAS 51, 837

⁴³ Die Bezeichnung kommt in den 6 Enzykliken wenigstens 33 mal vor.

⁴⁴ a. a. O. 449

⁴⁵ TH. OHM OSB, „Was ist in den Missionen entscheidend?“ In: *Rheinische Post*, Nr. 37 (13. 2. 1960)

⁴⁶ Mt 28, 19

⁴⁷ Röm 1, 6

der päpstlichen Aussagen. Leo XIII. zitiert das Pauluswort: „*Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*“⁴⁸. Das Wort von der Verbreitung des Glaubens kommt in den Enzykliken unzählige Male vor, wobei „Glaube“ nicht immer als die Summe der zu verkündigenden Wahrheiten, vielmehr als die gläubige Bejahung der verkündeten Wahrheiten zu verstehen ist. Immer wieder werden die Ungläubigen, denen das Evangelium verkündet wird, denen gegenübergestellt, die bereits im Glauben leben. Worte wie „*regnum Dei dilatare*“, „*evangelica luce collustrare*“, „*verbum divinum disseminare*“, „*salutiferae veritatis nuntii*“ usw. schließen ebenfalls die subjektive Glaubenshingabe an das verkündete Evangelium mit ein.

Auch Löffeld sah die Fülle solcher und ähnlich lautender Texte und sah sich gezwungen, in einer Verlegenheit zu gestehen: „On les trouve jusque dans les encycliques missionnaires les plus récentes“⁴⁹. Aus einem vorgefaßten Glaubensbegriff heraus glaubte er aber doch an ihnen vorbeigehen zu müssen: „Il est manifeste que ces formules ne sont pas adéquates, que la foi seule ne sauve pas les peuples, ni a fortiori la seule prédication de la foi et que la ‚religion‘ est à prendre au sens concret et complet“⁵⁰. Es liegt auf der Hand, Glaube in der von Löffeld gemeinten Abstraktion kann nicht der adäquate Sinn der Mission sein. Die Päpste fassen den Glauben aber nicht so. Sie sehen in ihm etwas ganz Konkretes, ganz ähnlich wie der hl. Paulus⁵¹, einen vollkommenen Korrelatbegriff zur missionarischen Verkündigung, etwa in der Formulierung von Jos. Holzner: ein „freudiges Jasagen des ganzen Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit zu Gottes Heilswegen und Heilstatsachen, die er in seinem Sohne gewirkt“⁵². Nur so läßt man den Papsttexten, in denen vom Glauben gesprochen wird, ihren vollen Sinn⁵³.

⁴⁸ a. a. O. 242

⁴⁹ a. a. O. 200

⁵⁰ Ebenda

⁵¹ Vgl. die Ausführungen hierzu in: „Das Missionsziel des hl. Paulus“ (ZMR 41, 1957, 95—98)

⁵² *Paulus*.^{15–19} Freiburg i. Br. 1941, 46

⁵³ Es sei hier auch an die Bedeutung dieser These für das Berufsethos des Missionars und die Missionspraxis hingewiesen. Der Missionar setzt die Sendung Jesu Christi, der wesenhaft „Wort Gottes“ ist, in der Welt fort. Er ist „Herold“ des menschengewordenen Gotteswortes d. h. „amtlicher“ Kündler der Frohbotschaft von der Erlösung, mit der Unterstützung, in der Autorität und dem unendlichen Gnadenreichtum des ersten „Gesandten“ des Vaters, nämlich Jesu Christi. Gibt es etwas Größeres als sagen zu können: *Pro Christo legatione fungimur*, oder zu wissen: Wer euch hört, der hört mich? P. JOH. SCHÜTTE, Generalsuperior der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, stellte in seinem Referat auf der Missionsliturgischen Woche in Nijmegen die Frage: „Ist die Missionskirche nicht doch zu sehr eine Kirche von Bauten, Werken und Institutionen geworden? Anstatt ‚Missionskirche‘ eine ‚Institutionskirche‘?“ Er glaubte eine Neuorientierung des Missionars fordern zu müssen: „Er muß sich immer wieder auf seine

3. Die Frage nach dem Heil der Seelen.

Da der Inhalt der christlichen Botschaft eine Heilsbotschaft ist, ist von vornherein zu erwarten, daß das Heil der in Finsternis und Todesschatten sitzenden Menschheit in den Missionszyklen nicht unberührt bleibt. So ist es tatsächlich. Die Frage aber bleibt, ob und wie weit das Heil der Menschen spezifisches Ziel der Missionstätigkeit genannt werden kann. Eine eindeutige Antwort ist aus den Texten nicht zu entnehmen. Die sachlich richtige Antwort des Theologen wird die sein, daß der Künder der Frohbotschaft von der Erlösung die Erlösung wohl mit-intendiert, daß das Heil der verlorenen Menschen ein sehr kräftiges Motiv des Missionseifers bedeutet, daß aber das unmittelbare, adäquate, spezifische Ziel der Verkündigung der Glaube ist (Glaube im eben beschriebenen Sinn!), der Gnade und Heil mit sich zieht.

4. An wen richtet sich die Heilsbotschaft?

Auch da ist aus den Missionszyklen keine abschließende Antwort zu geben. Sicher an alle Nichtchristen, denn diese sind bezüglich der Frohbotschaft Christi Unwissende und — wenigstens abstrakt gesprochen — Ungläubige und bedürfen des Heroldsdienstes der Missionare. Auch die schismatischen und getrennten Christen? Es gibt Andeutungen dafür, sie sind aber nicht beweiskräftig genug, um daraus sichere Urteile zu fällen; dafür bedarf es anderer Quellen, vor allem wohl der theologischen Spekulation.

eigentliche und wesentliche Aufgabe als Missionar besinnen: Zeuge der Wahrheit zu sein und übernatürliches Leben zu spenden“. Und er glaubt hinzufügen zu müssen: „Wenn die Fortsetzung dieses Werkes und dieser Aufgabe Christi durch seinen mystischen Leib, die Kirche, auch einen organisatorischen Rahmen und irdische Aufbauarbeit verlangt, so muß doch die wesentliche Missionsaufgabe auch weiterhin ganz im Vordergrund stehen, ja absoluten Vorrang beanspruchen: Wie Christus Zeugnis abzulegen vom Vater, von der Wahrheit; Träger des Glaubens, Zeuge Christi, Lehrer der Wahrheit zu sein. Und dann göttliches Leben vermitteln, die Menschen eingliedern in Christus, sie anschließen an sein übernatürliches, göttliches Leben.“

JESUS — APOSTEL UND HOHERPRIESTER

Skizze einer biblischen Missionslehre*

von Josef Glazik

DIE MISSION JESU NACH SEINER AUFERSTEHUNG

1. Ostern und die Mission

Die Auferstehung Jesu hat nicht nur eine apologetische Bedeutung. Für den Glauben und die Verkündigung des Urchristentums war das Ostergeheimnis die Heilsmitte, die zentrale Heilstat Gottes zwischen Schöpfung und Wiederkunft. In der Auferweckung Jesu vollzog sich die Machtübernahme Gottes, und gleichzeitig wurde die endgültige Offenbarung seiner göttlichen Herrschaft und Herrlichkeit vorweggenommen: Die Basileia Gottes ist in der offenbaren ἐξουσία, der Macht und Vollmacht Jesu, unübersehbare Gegenwart¹.

Damit ist eine ganz neue Situation gegeben, die sich in der Heilsgeschichte und im Volke Gottes auswirkt. In der Heilsgeschichte: Mit der Auferstehung Jesu hat die Endzeit begonnen; sie wird mit der vollendeten Parusie in Gottes eigene ‚Zeit‘, die Ewigkeit, übergehen. Trotzdem geht der Zusammenhang der Heilsgeschichte nicht verloren. Sie geht weiter, und zwar wie bisher nach dem Prinzip der Erwählung und Stellvertretung, wenn auch nach einem anderen Bewegungsgesetz — nicht mehr im Sinne einer progressiven Reduzierung²: von der Vielheit zum Einen (von der Menschheit auf Israel, von Israel auf den heiligen Rest,

* vgl. ZMR 44, 1960, 87—98

¹ zum Ganzen: F. X. DÜRRWELL: *Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium*. Eine biblisch-theologische Untersuchung [La résurrection de Jésus mystère de salut]. Salzburg 1958. — J. R. GEISELMANN: *Jesus der Christus*. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus. Stuttgart 1951. — J. GEWISS: *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte* (Breslauer Studien zur historischen Theologie, N. F. 5). Breslau 1939. — K. RAHNER: „Auferstehung Jesu“ in *LThK* I ²1957, Sp. 1208—41. — K. H. RENGSTORF: *Die Auferstehung Jesu*. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft. Witten ²1954. — H. SCHLIER: *Die Zeit der Kirche*. Freiburg 1956. — M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik* III/1. Die Lehre von der Kirche. München ³⁻⁵1958. — J. SCHMITT: *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*. Etude de théologie biblique. Paris 1949.

² O. CULLMANN: *Christus und die Zeit*. Zürich ²1948, 100 f im Anschluß an Gal 3, 6 — 4, 7

vom Restisrael auf den Gottesknecht, den Menschensohn, der das Volk der Heiligen Gottes darstellen sollte), sondern umgekehrt vom Einen zur Vielheit (von Christus zu den Aposteln und der Kirche, die der Leib des Einen ist und für die Menschheit die Aufgabe des heiligen Restes zu erfüllen hat; weiter zur erlösten Menschheit im Reiche Gottes und zur erlösten Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde). Daß trotzdem der Zusammenhang der Heilsgeschichte nicht verlorengeht, folgt daraus, daß der Auferstandene derselbe ist wie der Gekreuzigte. Damit ist auch eine neue Situation im Volke Gottes geschaffen: Jesus ist durch seine Auferweckung der Herr und Messias für alle Menschen geworden. Ihm ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Ostern bestätigt Jesu Sendung in die Welt, Ostern macht seinen Tod am Kreuz heilswirkend für alle und erweist Jesus als den einen Mittler des Neuen Bundes mit Gott, in den die Vielen, für die er sein Blut vergossen hat, hineingenommen werden sollen als sein Volk: *populus acquisitionis* (1 Petr 2, 9).

So wird die Auferstehung Jesu von grundlegender Bedeutung für den Fortgang der ‚Mission‘ Jesu in der Mission der Apostel und der Kirche. Eine biblisch orientierte Missionslehre muß deshalb zu zeigen versuchen, wie Wort und Werk des Apostels und Hohenpriesters Jesus von dieser durch die Auferstehung begründeten und veränderten Situation betroffen worden sind.

§ 1. *Die Erneuerung der Jüngerschaft.* — Jesus hatte Jünger um sich gesammelt, die er nicht auf seine Lehre, sondern auf seine Person verpflichtete. Dieses persönliche Verhältnis zum Meister war durch die Flucht der Jünger bei der Gefangennahme Jesu gelöst, zerstört worden. Es ist bezeichnend, daß Lk von der Ölbergsszene ab die Bezeichnung ‚Jünger‘ vermeidet und sie durch andere, neutrale ersetzt: die bisherigen Jünger sind nunmehr οἱ περὶ αὐτόν, seine Umgebung (22, 49), οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ, seine Bekannten (23, 49), οἱ ἑνδεκα, die Elf (24, 9)³. Es bedarf deshalb auch jetzt wie bei der ersten Berufung der persönlichen Initiative Jesu, sie in seine Gemeinschaft aufzunehmen. Jesus tut das gleich am ersten Ostertage. Er überwindet ihre Furcht und Verwirrung und ißt mit ihnen. Dadurch ist der Zusammenhang mit dem, was vorher war, wieder hergestellt. Aber gleichzeitig wird ein Neues begründet: Die Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen macht die Jünger zu Zeugen der Auferstehung. Es geht für sie jetzt nicht mehr bloß darum, die Herrschaft Gottes zu verkündigen. An erster Stelle sind die Jünger Jesu jetzt Zeugen der Auferstehung, und dieses Zeugnis sollte die gesamte Gemeinde zu ‚Jüngern‘ Jesu machen.

§ 2. *Die Bestätigung der Apostel.* — Erst nachdem Jesus das Jünger-verhältnis neu begründet hatte, erneuerte er seinen Auftrag an die Zwölf und machte sie endgültig zu seinen Aposteln. Er hatte sie er-

³ vgl. K. H. RENGSTORF: μαθητής in ThWNT IV 450

wählt, „damit sie bei ihm seien und damit er sie sende“ (*Mk* 3, 14). Diese Absicht Jesu wird jetzt erfüllt. Petrus beruft sich später geradezu auf die Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen (*Apg* 10, 41).

Aber zum Apostelsein gehört noch mehr als Zeuge zu sein⁴. Es muß die Beauftragung und Sendung des Auferstandenen hinzukommen: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (*Jo* 20, 21). Damit erst treten die Apostel in eine ganz besondere Verbindung mit dem Herrn. Sie sollen seine ‚Sendung‘ in die Welt aufnehmen und fortführen. Christus setzt seine ‚Sendung‘ mit der ihren gleich. Die Apostel erhalten dadurch geradezu eine neue Daseinsweise von Christus her, und zwar durch diese Bestätigung seitens des Auferstandenen. Sie ist für den Apostel unentbehrlich; sie legitimiert ihn, autoritativ von Christus Zeugnis zu geben. Dadurch ist der Apostolat christologisch begründet. Ohne die sichtbare Sendung durch Christus würde auch der Geistesempfang keine Apostel schaffen⁵. Im Apostel wirkt der Wille des Herrn.

§ 3. *Die Übertragung der Apostelgewalt.* — Wie sehr das der Fall ist, ist daraus zu ersehen, daß der Auferstandene selbst die *Mt* 18, 18 verheißene Vollmacht zu lösen und zu binden als die Macht und Vollmacht, Sünden nachzulassen, bestimmt (*Jo* 20, 19–23). Er hat das nicht dem Heiligen Geist überlassen. Der soll lediglich die von Jesus verliehenen Wirkkräfte frei machen. Die innere Qualifizierung dazu gibt der Auferstandene selbst. So wie die Apostel autoritativ gesandt sind, so sollen sie auch autoritativ darüber entscheiden können, ob jemandem seine Sünde erlassen oder ‚behalten‘ sein soll. Die Apostel erhalten also richterliche Entscheidungsgewalt, und zwar vom Auferstandenen. Das ist bedeutsam, weil es zeigt, daß der Vollzug dieser Gewalt Golgatha und Ostern voraussetzt.

Ebenso wird auch dem Petrus die verheißene Schlüsselgewalt (*Mt* 16, 19) erst jetzt, nach der Auferstehung, wirklich übertragen. Denn erst durch Christi Tod und Auferstehung hat Jesus jenes Leben gewonnen, das er seiner Kirche eingestalten will. Es ist nicht das gleiche Leben, das Jesus in seiner irdischen, vorösterlichen Existenz gelebt hat. Damals wirkte er vornehmlich durch den physischen Kontakt mit seiner menschlichen Natur. Jetzt verwehrt er diese Berührung: „Rühr mich nicht an!“ (*Jo* 20, 17). Zwar will er den Seinen gegenwärtig bleiben „alle Tage bis zur Vollendung der Zeiten“ (*Mt* 28, 20). Aber er ist es in einer Seinsweise, die der Welt und den Seinen in der Welt nicht angemessen ist. Deshalb gibt es diesen gleichwohl notwendigen Kontakt mit ihm nurmehr durch irdische Werkzeuge, in der Verhüllung.

Diesen Sinn hat die Übertragung der obersten Hirtengewalt an Petrus. Er soll die Hirtenaufgabe Christi übernehmen und weiterführen: „Weide meine Lämmer! Weide meine Schafe!“ Die Worte sind an Petrus allein

⁴ Mit Recht weist RENGSTORF auf die Frauen in den Osterberichten hin: *ThWNT* I 431

⁵ SCHMAUS a. a. O. 125 f

gerichtet. Er allein ist deshalb der Stellvertreter Christi. Deshalb soll er die ganze Herde weiden, das ganze neutestamentliche Gottesvolk, auch die zu ihm gehörenden Träger der Autorität, die Apostel.

§ 4. *Der große Missionsbefehl.* — Aus der Erneuerung der Jüngerschaft, der Bestätigung der Apostel, der endgültigen Übertragung der Apostelgewalt und der Übergabe des Primats an Petrus geht hervor, daß der Auferstandene das neue Gottesvolk in der (soziologischen) Form der Jüngerschaft, in der hierarchischen Gestalt des Apostolats und unter der jurisdiktionellen Führung seines Stellvertreters aufgebaut wissen wollte. Jedoch soll dieses neue Gottesvolk nicht mehr auf Israel beschränkt sein, sondern die nationalen Grenzen Palästinas überschreiten. Die Ausweitung der Apostelgewalt kommt nicht aus einer Anmaßung der Apostel⁶, sondern aus der neuen Gestalt, die die Apostelgewalt in Jesu Tod und Auferstehung bekommen hat. Denn „so steht es geschrieben und so mußte der Christus leiden und am dritten Tage von den Toten auferstehen, und (so muß) in seinem Namen bei allen Völkern die Buße und Vergebung der Sünden verkündet werden“ (Lk 24, 46 f). Die Ausweitung der Apostelgewalt wiederholt deshalb nur jene Vollmacht, die Christus in seinem durch Tod und Auferstehung erworbenen Herrsein über die Welt zusteht.

Mit der Berufung auf diese Macht gibt Jesus seinen Aposteln den neuen, großen Missionsbefehl: „Gegeben ist mir alle Macht im Himmel und auf Erden. So geht denn hin und macht zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und indem ihr sie halten lehret alles, was ich euch aufgetragen habe. Und siehe! Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeit“ (Mt 28, 18—20)⁷.

Der Auftrag, in der Machtvollkommenheit Jesu begründet, erstreckt sich auf die ganze Menschheit und bringt so den erdumspannenden Charakter des Heilswirkens Jesu zum Ausdruck: Die eine Wahrheit des Evangeliums und das eine durch seinen Tod bewirkte Heil sind für alle Menschen bestimmt.

Dieser Macht ‚entsprechend‘ (wie einige Lesarten durch das beigefügte οὖν oder vūν ausdrücklich betonen) sollen die Apostel hinausziehen. Sie haben die Macht Jesu hinter sich, die die Ausführung des Befehls sichert — sowohl gegen jede Störung von dritter Seite als auch gegen ihre eigene Schwäche und Mangelhaftigkeit.

⁶ Erst recht handelt es sich nicht um eine paulinische Unterschiebung, wie die liberalen Bibelkritiker behaupteten.

⁷ vgl. M. MEINERTZ: *Jesus und die Heidenmission* (Neutestamentliche Abhandlungen I, 1—2). Münster ²1925, 161—177. — J. SCHMID: *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburg ³1956, 390 ff. — Einen ausgezeichneten Kommentar bietet die kleine *Auslegung von Matthäus 28, 16—20* von K. BARTH (Basler Missionsstudien, N. F. 17) Basel 1945.

„macht zu Jüngern...“ Die Apostel sollen den Ruf, der ihnen einst galt, weitergeben und Jünger machen dürfen. Das ist ein Anruf: „Macht sie zu dem, was ihr seid (oder sein sollt)!“ Das ist aber auch ein einmaliges Vorrecht — es zeigt, wie sehr Jesus sich mit seinen Aposteln identifiziert.

„alle Völker“ — das heißt: Menschen aus allen Völkern, die dadurch, daß sie Jünger werden, für die Existenz ihrer Völker bedeutsam werden. Daß die Völker als solche gemeint sein könnten, macht das nachfolgende αὐτοὺς fraglich; es kann sich grammatikalisch nicht auf ἐθνῶν beziehen. Die Jüngerschaft als persönliches Verhältnis zu Jesus kann wohl nur von einzelnen nachvollzogen werden, wenngleich die einzelnen sich jeweils als Glieder einer Gruppe, eines Volkes, eines Staates vorfinden. Aber des Heiles werden nicht die Völker als solche teilhaftig, sondern ihre einzelnen Angehörigen.

„alle Völker“ heißt sodann: Menschen aus der Heidenwelt, aus den *gojim*. Damit ist Israel nicht von der Verwirklichung des Heils ausgeschlossen (vgl. *Lk* 24, 47; *Apg* 1, 8). Doch ist die nationale Enge, die fleischliche Zugehörigkeit zu Abrahams Geschlecht zum Israel der Endzeit ausgeweitet zum neuen Volke Gottes aus Juden und Heiden.

ῥαπτίζοντες ..., διδάσκοντες αὐτοὺς: Das Zu-Jüngern-Machen vollzieht sich durch Taufe und Lehre: die doppelte Partizipialkonstruktion zeigt die Mittel an, mit deren Hilfe das Ziel, die Jüngerschaft, erreicht werden soll.

„indem ihr sie tauft...“: Das Anbieten des Heils darf sich nicht in der Verkündigung der Heilsbotschaft erschöpfen. Ebenso wenig genügt der Glaube, um Jünger zu werden. Notwendigerweise gehört die vom Apostel gespendete Taufe dazu. Sie ist mehr als ein Symbol, sie ist heilsnotwendig: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden“ (*Mk* 16, 16).

Trotzdem liegt der Nachdruck nicht auf dem Taufen an sich, sondern darauf, daß der Apostel diese Taufe, nämlich die auf den Namen des dreifaltigen Gottes⁸, spendet. Dadurch soll dem Getauften dokumentiert⁹ werden, daß er zu diesem dreifaltigen Gott gehört. (Es ist bedeutungsvoll, daß gerade hier, da das universale neue Gottesvolk der Endzeit in den Blickpunkt rückt, der dreieinige Gott genannt wird — in dieser Einfachheit und Selbstverständlichkeit im NT nur hier!)

„indem ihr sie alles halten lehrt...“ Wie die Taufe die Existenz und das Wesen des künftigen Jüngers begründet, so begründet das Lehren den Weg und das Werk des Jüngers. Die Jüngerschaft, die die Taufe

⁸ Eine liturgische Formel für die Taufspendung scheint hier nicht vorzuliegen, so daß die Taufe „auf den Namen Jesu“ (*Apg* 2, 38) nicht gegen die Echtheit unserer Stelle herangezogen werden kann.

⁹ Man denke zum Vergleich an den Dokumentationswert des Reinigungsbades im damaligen Judentum: Das Bad beim Eintritt eines heidnischen Sklaven in ein jüdisches Haus dokumentierte den Sklavenstand, das Bad beim Austritt aus dem Sklavenstand dokumentierte die Freilassung.

objektiv grundgelegt hat, soll der Getaufte subjektiv verwirklichen. Denn wahrer Jünger ist nicht, wer Jesus als den Herrn vor den Menschen bekennt, sondern nur der, der den von Jesus verkündeten Willen des himmlischen Vaters tut (Mt 7, 21).

„*was ich euch befohlen habe*“: Die Apostel sollen weitergeben, was Jesus ihnen aufgetragen hat. Sie erhalten diesen Befehl, obwohl sie selbst versagt und das von Jesus Aufgetragene nicht bewahrt haben. Ihr Verhalten während des Leidens Jesu hat sie menschlich unglaublich gemacht. Trotzdem werden sie vom Auferstandenen mit der Aufgabe betraut, die künftigen Jünger zum Weg und Werk des Jüngers Jesu anzuleiten.

„*Ich bin bei euch*“ — „Ihr seid für euren Auftrag nicht auf euch und eure Kraft allein gestellt!“ Hinter dem Apostel steht der Herr, eben der, dem alle Gewalt gegeben ist. Er steht hinter seinem Boten mit seiner Autorität und mit — seiner Verheißung: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10, 16) — „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel“ (Mt 10, 32).

„*Ich bin bei euch*“ erinnert an die Formel der besonderen Gottesgegenwart (vgl. Gn 28, 15; Ri 6, 12 u. a.). Indem Jesus sie hier gebraucht, sagt er noch einmal, wer er ist und als wer er bei den Seinen bleibt: im Gebet, das zwei oder drei, in seinem Namen versammelt, sprechen; im Gedächtnis seines Sterbens, seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt; im Heiligen Geist, der die Sendung Christi und die von ihm vollbrachte Erlösung ständig gegenwärtig setzt.

„*alle Tage bis zur Vollendung der Zeit*“ — bis die mit der Auferstehung begonnene Zeit zur Erfüllung kommt, diese Zwischenzeit zwischen Ostern und der Parusie, die die „Zeit der Nationen“ (Lk 21, 24) anfüllen soll und die in besonderer Weise die Zeit der Kirche ist. All diese Tage „sind auf Grund der Gegenwart Jesu die Tage der Gültigkeit des in unserem Text verzeichneten Missions- und Taufbefehls des Auferstandenen“¹⁰.

2. Pfingsten und die Mission

Der große Missionsbefehl war das letzte Wort des Herrn an seine Jünger vor dem endgültigen Abschied von ihnen: „Während er sie segnete, schied er von ihnen und fuhr in den Himmel auf“ (Lk 24, 51).

Mit der Himmelfahrt begann die Wirksamkeit des zur Rechten Gottes erhöhten Christus. Gleichwohl hat die Himmelfahrt Jesu im Bewußtsein der Apostel nicht eine so hervorragende Stellung eingenommen, wie man annehmen möchte. Sie besaßen die Zusicherung seiner ständigen Gegenwart trotz seines Fortganges. Deshalb war für sie die Tatsache wichtiger, daß der Auferstandene jetzt vom Himmel her die Herrschaft ausübte, die er in seiner Auferstehung von Gott bezeugt erhalten hatte. Ostern ist

¹⁰ BARTH a. a. O. 23

und bleibt die Mitte des Heilsgeschehens, weil es die menschliche Natur Jesu verwandelte und ihn zu einem verklärten Geistwesen machte. Die Himmelfahrt ist darum lediglich die Voraussetzung für die Sendung des Heiligen Geistes: „Wenn ich nicht hingeh, so wird der Beistand nicht zu euch kommen. Gehe ich aber hin, so werde ich ihn zu euch senden“ (Jo 16, 7). Aus diesem Grunde ist es gut für die Apostel, „daß Jesus hingeh“. In seiner Himmelfahrt wird der Heilige Geist frei, den der Herr den Seinen verheißen hatte.

Die Verwirklichung dieser Verheißung wird nicht lange auf sich warten lassen. Die Apostel sollen deshalb die Stadt nicht verlassen (Lk 24, 49; Apg 1, 4). Das Werk Jesu muß ja fortgeführt und in der Geschichte der Menschheit gegenwärtig gesetzt werden. Dazu soll der Geist helfen, indem er wie die Apostel Zeugnis von Jesu gibt (Jo 15, 26 f). Damit soll die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, die das irdische Leben Jesu (zumindest seit seiner Taufe, wenn nicht vom Augenblick seiner Menschwerdung an) begleitete, auf die Gemeinschaft übertragen werden, in der die Gottesherrschaft anfanghaft aufgerichtet ist.

§ 1. *Die Geistsendung am Pfingsttag.* — Auffallend am Pfingstbericht (Apg 2, 1—41) ist, wie sehr betont wird, daß alle, die den Jüngerkreis Jesu bildeten, versammelt sind — jene 120 Personen, die den zwölften Apostel wählten und einmütig mit Maria, der Mutter Jesu, im Gebet um den Geist verharreten (Apg 1, 15. 14). Die Geistsendung geht also den ganzen Jüngerkreis an, nicht nur die Apostel — sie wohl besonders, aber eben doch nicht allein. Dadurch wird ein deutlicher Unterschied zu den früheren, vor allem alttestamentlichen Geistsendungen herausgestellt: Der Pfingstgeist kommt nicht über einen oder viele einzelne, sonder über eine Gemeinschaft; über jene, die an einem Ort (V. 1) versammelt waren: Ihr räumliches Beieinander wird Ausdruck ihrer inneren Verbundenheit. Nicht ein Einzel-Ich, sondern das alle einzelnen umfangende Wir wurde vom Heiligen Geiste erfüllt¹¹.

Weiter ist bedeutsam, daß die Geistsendung am Pfingsttage in aller Öffentlichkeit geschieht, vor den Bewohnern der Stadt Jerusalem und vor denen, die aus aller Herren Länder in Jerusalem weilten, und zwar unter Zeichen, die nicht übersehen und überhört werden konnten.

Das Sprachenwunder schließlich ist ein Hinweis darauf, daß das Wirkungsfeld der Zeugen Jesu die Welt ist und daß alle Völker zur Einheit des Glaubens berufen sind. Denn die Verheißung der Gabe des Heiligen Geistes gilt „euch und euren Kindern und allen, die ferne sind, soviele ihrer der Herr, unser Gott, berufen wird“ (V. 39).

So wurde Pfingsten zur Geburtsstunde der Kirche, jener Kirche, die aus der Seitenwunde Jesu am Kreuze entstanden ist¹². Zum ersten Mal traten die Jünger Jesu als Gemeinschaft in Erscheinung. Zwar waren die

¹¹ SCHMAUS a. a. O. 347

¹² Das ist kein Widerspruch, sondern beweist, daß Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung ein Ganzes bilden, einander voraussetzen und ergänzen.

Bestandteile dieser Gemeinschaft schon vorher vorhanden: Die Lehre war verkündet, die Apostel waren gewählt, die Hierarchie war gegliedert, die Sakramente waren gestiftet. Aber erst, als der Heilige Geist auf die Jünger herabgestiegen war, da regte sich und wirkte alles¹³. Es erwies sich, bemerkt Thomas von Aquin¹⁴, daß die sichtbare Sendung des Heiligen Geistes gekennzeichnet ist durch die Überfülle der Gnade bei denen, die den Geist empfangen, und durch die Hinordnung dieser Gnadenfülle auf andere: Die Kirche des Pfingstgeistes ist eine missionarische Kirche.

§ 2. *Der Pfingstgeist und die Jüngerschaft.* — Für die Jünger Jesu hat die Geistsendung die Bedeutung einer inneren Umwandlung. Sie erhalten Verständnis für die Sendung Jesu, die sie bis dahin nicht begriffen oder doch mißverstanden hatten. Jetzt erschließt ihnen der Heilige Geist das Geheimnis Jesu und der Gottesherrschaft. An ihnen erfüllen sich die Verheißungen des Herrn: Der Geist der Wahrheit führt sie zur vollen Wahrheit; er erinnert sie stets und ständig an ihren Meister. Zu gleicher Zeit schließt der Geist die Jünger zur Gemeinschaft zusammen, er ‚fügt‘ die Neugetauften ‚hinzu‘ (Apg 2, 41), ‚führt‘ der Gemeinde täglich solche ‚zu‘, die gerettet werden sollten (2, 47).

Von den Zueinandergefügten und -geführten heißt es, „sie verharreten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebete“ (2, 42). ‚Einnütigkeit‘ — *κοινωνία* — wird das hervorstechende Kennzeichen dieser Jüngergemeinde, ‚einnütig‘ — *ὁμοθυμαδόν* — der spezifische literarische Ausdruck dafür (Apg 1, 14; 2, 46; 4, 24; 5, 12).

§ 3. *Der Pfingstgeist und das Apostelamt.* — Nicht jeder Jünger ist Apostel, doch muß jeder Apostel Jünger Jesu sein. Die Jüngerschaft ist die Grundlage des Apostolats. Die Apostel stehen als Jünger also schon unter dem Einfluß des Heiligen Geistes. Er wirkt in ihnen aber auch das, was ihres apostolischen Amtes ist. Im Heiligen Geist hat der Herr ihnen bereits seine Aufträge erteilt, wie die Apg eigens hervorhebt (1, 2). Sie berichtet laufend, wie der Geist es ist, der die Apostel antreibt, Zeugnis von Jesus zu geben, neue Jünger in die Gemeinde Jesu aufzunehmen und sie recht zu führen. *Evangelium des Heiligen Geistes* hat man daher die Apostelgeschichte genannt.

Besonders Petrus, das Haupt der Apostel, steht unter der Einwirkung des Heiligen Geistes. Der Geist bewegt ihn zu der Verteidigungsrede vor dem Hohen Rat (4, 8), er kündigt ihm die Boten des Kornelius an (10, 9), er befiehlt ihm, mit ihnen zu gehen (11, 12). Der Geist bestimmt Petrus und das Apostelkollegium zu ihrem ‚Konzilsbeschuß‘ in der Frage der Heidenchristen (15, 28).

Der Geist ist es auch, der über die missionarische Berufung und Wirksamkeit des Paulus wacht. Er fordert die antiochenische Gemeinde auf,

¹³ M. MESCHLER: *Die Gabe des heiligen Pfingstfestes*. Freiburg 1887 ¹⁹⁰⁹, 103

¹⁴ *Sent.* I, d. 16, qu. 1, a. 2

Paulus und Barnabas für den Missionsdienst auszusondern, zu dem er sie berufen habe (13, 2). Der Geist bestimmt Paulus, dem Zauberer Elymas fest entgegenzutreten (13, 9); er führt die Glaubensboten auf ihren ‚Missionsreisen‘ und weist ihnen ihre Wege (16, 7). Er bezeugt dem Paulus, daß Bande und Trübsal seiner warten (20, 23).

Ebenso wirksam ist die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in dem, was die eigentliche Aufgabe der Apostel ist: die Völker zu Jüngern zu machen. Er verbindet sich mit der Spendung der Taufe, er läßt sich durch Handauflegung vermitteln, er ist an der Sündenvergebung beteiligt — kurz: Der Heilige Geist wirkt im Menschen die sakramentale Gnade, die ihn mit Christus verbindet, ihn zu Christi Jünger macht.

So ist es letztlich der Heilige Geist, der die Missionsaufgabe der Apostel zur Vollendung bringen wird, indem er die ‚Welt‘ dem Herrschaftsanspruch Christi gegenüberstellt. Ob sie ihn anerkennt, ist die Frage, die über Heil und Unheil entscheidet und schließlich und endlich die ‚Welt‘ vor das Gericht des wiederkehrenden Herrn bringt. In der Zwischenzeit überführt der Geist die Welt der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichts (*Joh* 16, 8—11) und hilft so das Reich bereiten, das der Sohn am Ende der Zeiten dem Vater übergeben wird. Erst dann wird die ‚Sendung‘ Jesu zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren — in die Liebe des Vaters, der ihm als ‚Apostel und Hohenpriester‘ das Werk der Erlösung aufgetragen hatte.

VON DER AKKOMMODATION DER NICHT- UND NEUCHRISTEN

von Thomas Ohm

1.

In den letzten Jahrzehnten ist viel über die Akkommodation der Missionare mit all dem, was sie sind, verkünden, bringen, vermitteln, an die Menschen und Völker, bei denen sie wirken, gesagt und geschrieben worden, eine natürliche, gute und sogar notwendige Reaktion auf den im Zeitalter des Kolonialismus blühenden Europäismus. Manchmal hätte man meinen können, die Akkommodation sei in unseren Tagen das wichtigste, das entscheidende oder sogar das einzige wirkliche Problem der Mission und der Wissenschaft von der Mission. Alles starrte auf diese Anpassung. Von einer anderen Akkommodation hingegen hat man in diesen Zeiten nur selten, nur nebenbei oder gar nicht gehört und gelesen. Jedenfalls ist kein Artikel oder Buch über sie veröffentlicht worden. Im besonderen haben unsere asiatischen und afrikanischen Autoren von ihr geschwiegen, während sie die Einsichten und Werte ihrer Völker betonten und sich des Eigenen sogar „rühmten“. Akkommodation in diesem Sinn gehörte bisher

nicht einmal zu den Fachausdrücken der Mission und der Missiologie. Sicher etwas Merkwürdiges! Denn wenn unser Herr etwas von denen verlangt hat, zu denen er gesandt war, und wenn unsere Glaubensboten etwas brauchen bei denen, welchen sie „den unergründlichen Reichtum Christi“ verkünden (Eph 3, 8), dann diese Akkommodation.

Aber von welcher Akkommodation ist denn hier die Rede? Antwort: von der Anpassung der Nicht- und der Neuchristen an die Mission und das, was sie bringt und vermittelt, von der Anpassung, die von denen gefordert ist, die in das Reich Gottes eintreten und Christus eingeleibt oder in die Kirche eingegliedert werden wollen und sollen oder schon eingetreten bzw. eingegliedert sind.

2.

Akkommodation in diesem Sinn ist zunächst von den Nichtchristen gefordert. Der Herr hat viel gelitten unter der Blindheit, Taubheit und Herzenshärte der Juden, der verlorenen Schafe des Hauses Israel, zu denen ihn der Vater gesandt hatte. Jeder weiß von den Klagen über die Juden, daß sie „sehen und nicht sehen und hören und nicht verstehen“ (Mt 13, 13), die ihre Augen verschlossen halten, mit den Ohren nicht hören, mit ihren Herzen nicht verstehen und umkehren (Mt 13, 14 f). Was Christus gewünscht und gebraucht hätte, wären Augen gewesen, die sehen, Ohren, die hören, Herzen, die weich sind. Bezeichnend sind Äußerungen wie: „Wer Ohren hat zu hören, der höre (Mk 4, 9), „Selig die Augen, die sehen, was ihr seht“ (Lk 10, 23). Ähnlich brauchen unsere Missionare mit ihrer „heiligen und unvergänglichen Botschaft des ewigen Heiles“ (anderer Schluß des Mk-Evangeliums) Menschen, welche nicht an der *obcaecatio cordis* leiden, sondern die Augen aufmachen, welche sehen, schauen, hören und lauschen. Wer die Kirche und ihre Gesandten nicht beachtet, nicht sieht, nicht ins Auge faßt, nicht anschaut, wer seine Augen nicht auf sie und die Mission hinlenkt und einstellt, so wie das Auge des Leibes sich dem Gegenstand akkommodiert, den es betrachten will, erfüllt nicht die Vorbedingung für das Anhören der Botschaft und der Lehre und für die Hinwendung zu Christus. Niemand bildet sich ein Bild ein, das er nur oberflächlich und flüchtig betrachtet. Man muß sich schon sammeln und in das Bild versenken, muß sich irgendwie dem Bild akkommodieren, etwa durch Annahme der Haltung dieser oder jener dargestellten Person, um das Bild tiefer zu verstehen und zu erleben. Von der Mission gilt Ähnliches. Wer nicht hören, nicht lauschen kann und will, weder mit dem äußeren noch mit dem inneren Ohr, wer sich vielleicht sogar die Ohren verstopft, wer seine Welle nicht einstellt auf die Welle des Senders, wird nichts von der Botschaft und Lehre haben. Man versteht schon, daß so oft erbeten und gewünscht wird das *inclinare aurem*, und man versteht auch, warum es früher am Mittwoch nach dem vierten Fastensonntag die Zeremonie der „Ohrenöffnung“ bei den Katechumenen gab, bei der das Wort „Ephpheta“ gesprochen wurde.

Wie das Auge und das Ohr so braucht auch das Herz die richtige Beschaffenheit oder mit anderen Worten Akkommodation. An der Stelle des steinernen Herzens bedarf es eines fleischernen, weichen, eindrucksfähigen. Die *obduracy cordis*, die Resistenz des Herzens, ist ein großes Hindernis der Missionen.

Leute, die nichts übrig haben für das Ewige, Heilige, Göttliche, Überirdische, Übernatürliche, Übermenschliche, Leute, die auf keine Weise für das alles empfänglich und offen sind, gewinnen wir nur schwer, erst recht Leute, die immer nur auf ihre Besonderheiten, ihre Werte pochen und sich selbst nicht vergessen. „Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren, wer aber sein Leben haßt in dieser Welt, wird es für das ewige Leben bewahren“ (Jo 12, 25). Anders gesagt: die Vorentscheidungen, die Gesamteinstellung, die seelische Bereitschaft sind von größter Wichtigkeit für die Wirkung der Kirche, der Mission, der Lehre und der Gnade. Mit Gesamteinstellung ist dabei nicht bloß die bewußte und reflektierte Gesamteinstellung gemeint. Es gibt vieles, das man bewußt, und vieles, das man schon unbewußt nicht will. Bei nicht wenigen Menschen gehören zum Letzteren das Christentum und die Mission.

Heute pflegen unsere Missionare treu auf dem Posten auszuharren, auf den sie gestellt sind, selbst bei mangelhaften Erfolgen. In einigen Gebieten des fernen Ostens haben Glaubensboten nicht aufgegeben, obwohl sie es in Jahrzehnten nur auf etwa 400 Christen gebracht hatten. Ob dies im Einklang stand mit der Weisung, die der Herr bei der ersten Aussendung der Jünger gegeben hat, nämlich der Weisung, dort den Staub von den Füßen zu schütteln und den Frieden mit sich wiederfortzunehmen, wo man nicht würdig ist (Mt 10, 13 f), und im Einklang mit der Gewohnheit Jesu, sich nicht allen anzuvertrauen, weil er wußte, was im Menschen ist (Jo 2, 25)? Im Johannes-Evangelium heißt es 11, 54: „Und Jesus wandelte nicht mehr öffentlich unter den Juden, sondern ging hinweg von dort in das Land nahe der Wüste, in eine Stadt, die Ephraim heißt, und dort hielt er sich auf mit seinen Jüngern.“ Wenn der Herr in Gleichnissen redete, dann geradezu aus dem Grunde, „daß sie sehend nicht sehen und nichts erblicken und hörend hören und nicht verstehen, damit sie nicht etwa umkehren und ihnen vergeben werde“ (Mk 4, 12). Welch ein Unterschied zu dem Bestreben jener Missionare, allen alles verständlich zu machen!

Ebenso wie die Nichtchristen müssen sich die Neuchristen akkommodieren. Jedes Milieu fordert Anpassung. Pflanzen und Tiere, die aus dem warmen Süden in den kalten Norden geraten, müssen sich anpassen, falls sie nicht zugrunde gehen wollen. Jede Gemeinschaft verlangt Adaptation von denen, die sich ihr anschließen. Ebenso jeder Stand und jeder Beruf von denen, die ihn wählen. Bei der Kirche ist das nicht anders, ja ist es erst recht so. Denn die Kirche ist im Wesen etwas Fertiges, von Gott Gegebenes, Gebautes. In ihr ist vieles fest geordnet. Die Kirche hat definitive Lehren, feste Kulte, Gebete, Bekenntnisse, Gebärden, alte, ehr-

würdige, schöne und erprobte Traditionen. Folglich kann sie verlangen, daß jene, die sich ihr anschließen, oder ihr von Gott angeschlossen werden, bestimmte „Opfer“ bringen. Neuchristen sollen alles eher als in allem gleichgeschaltet und überfremdet werden. Aber sie müssen sich doch in vielem anpassen, anverwandeln, angewöhnen. Sonst bleiben sie Fremdkörper, die stören, Unheil stiften und selbst nicht zufrieden sind. Überbetonung des Eigenen in der Kirche ist nicht am Platze. In den Vereinigten Staaten Amerikas lautet heute eine Forderung „adjust“. Die Menschen sollen sich der Wirtschaft, der Industrie und ihren Bedürfnissen anpassen. Der Apparat verlangt seine Rechte. Hier ist die Ordnung in Unordnung verkehrt. Die Kirche verlangt solches oder ähnliches nicht. Man kann in diesem Sinn zweifeln, ob Gesellschaften wie die „Society for the Preservation of Latin in the Liturgy“, der Gegensatz zur englischen „Vernacular Society“¹, nicht über das Ziel hinaus schießen. Aber Anpassung des einzelnen und der Völker an die Kirche, die Diözesen, die Gemeinden ist so oder so notwendig. Man braucht denen, welche noch heute in den Tropen unbekleidet gehen und arbeiten, keine Bekleidung aufzuzwingen. Aber in das Gotteshaus paßt die Nacktheit nicht. Man kann verstehen, wenn in Städten wie Singapur die Gläubigen in den Kirchen in ihrer Sprache angeredet zu werden wünschen. Aber allen Wünschen kann die Kirche bei der Vielheit der Sprachen in dieser Stadt unmöglich genügen. Die einen und die anderen müssen ein Opfer bringen. Extremer Tribalismus und Nationalismus, Verlangen nach rassengefärbter Religiosität und Nationalkirchen (Kibangismus). Gestattung der Polygamie und alter heidnischer Riten, Ersetzen des Alten Testaments durch die Veden oder den Koran ist alles eher als jene Akkommodation, die von Christen gefordert ist.

3.

Aus dem Gesagten ergeben sich Folgerungen für die Missionswissenschaft. Zu den Aufgaben dieser Wissenschaft gehört es, sich mit der Akkommodation der Menschen und Völker an die Kirche und die Mission zu befassen, etwa die Aufgabe zu untersuchen, was die Akkommodation in diesem Sinn notwendig macht, worauf sie sich erstrecken muß und mit welchen Methoden sie bei den Menschen und Völkern erreicht werden kann.

Unsere Glaubensboten sollten nicht bloß darauf aus sein, sich den Leuten und Völkern anzupassen, sondern auch darauf und sogar vor allem darauf, die Akkommodation, von der die Rede war, zu finden und zu verlangen, ohne deswegen eine verkehrte Unterordnung zu fordern. Auf keinen Fall darf die Akkommodation, wie sie bisher verstanden wurde, überbetont werden. Solche Überbetonung würde das Werden und die

¹ Ich erfuhr von diesen Gesellschaften durch McMurtrie in: *Jottings from an African Abbey* Nr. 41, March 1960

Entfaltung des neuen Lebens in den Missionsländern verhindern oder verlangsamen.

Auch hier gelten die Worte:

*Recedant vetera
Nova sint omnia
Corda voces et opera!*

Die Nicht- und Neuchristen brauchen das Neue, das alle wollen und suchen, nicht das Neue, das morgen alt und veraltet ist, sondern das bleibende Neue, das eschatologisch Neue, das end-gültig Neue, das unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte Neue.

Von denen aber, um welche sich die Gesandten Christi bemühen, kann man nur wünschen, daß sie weniger auf ihre „Rechte“, „Vorzüge“ und „Werte“ pochen, als sich um die Metanoia oder Sinnesänderung bemühen, ohne die keiner ins Gottesreich eingeht². „Selig die Armen im Geiste.“ „Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit.“

Bei den großen Bauten des Mittelalters ordneten sich die Einzelnen dem Ganzen unter, ganz selbstverständlich, selbst wenn sie sich überlegen fühlten. So kamen die großen Leistungen zustande.

² Vgl. TH. OHM: „Von der Umkehr, der Mission und der Missionswissenschaft.“ ZMR 40, 1956, 257—265

RELIGION IM HEUTIGEN JAPAN

von H. van Straelen

Wie kommt es eigentlich, daß die Japanmission so erfolglos ist? Hunderte Male hat man mir in Europa und Amerika diese Frage gestellt. In Japan hat man doch fast alles versucht, und niemals haben sich große, direkte Resultate gezeigt. Der Informierte weiß, was man von dem sogenannten „japanischen Frühling“ und von allerhand schönen missionarischen Berichten und Statistiken aus der Vergangenheit zu halten hat¹.

Man hat die Gründe für die Erfolglosigkeit der Japanmission auf allen möglichen Gebieten gesucht: Stolz der Insularismus, übertriebene Genußsucht, mangelhaftes Missionspersonal, säkularisierte Lebensauffassung, Sprachschwierigkeiten, Traditionalismus usw. Aber das alles genügt dem Fragesteller nicht. In den folgenden Zeilen will ich versuchen, etwas

¹ Vgl. „Christentum in Japan. Statistik und Wirklichkeit“, in: *Wort und Wahrheit* 1956, Nr. 3 u. 4

näher auf dieses Problem einzugehen und dabei besonders die augenblickliche Situation im Auge zu behalten.

Es ist außerordentlich schwierig, ein objektives Bild von der religiösen Lage Japans von heute zu geben. Es darf einen nicht wundern, die verschiedensten, gegenteiligen Meinungen zu hören. Bald liest und hört man von dem religiösen Eifer des Volkes, bald von einer vollständigen Interessenlosigkeit. Merkwürdigerweise kann man für beides Argumente anführen. Ich kann z. B. in den größten Zeitungen Japans über irgendeinen Gegenstand, z. B. Existentialismus, sogenannte Überbevölkerung (wirkliche Überbevölkerung besteht m. E. in Japan nicht) oder Farbentelevision schreiben und bin dann ziemlich sicher, daß der Artikel von der Zeitung aufgenommen und bei den Lesern Interesse finden wird. Böte ich aber der Redaktion einen Artikel über Religion an, dann müßte ich damit rechnen, daß er abgelehnt würde. So wenig Interesse ist heutzutage unter dem Leserkreis, vor allem bei den Gebildeten, zu finden. So kann man die große Enttäuschung des berühmten protestantischen Theologen Dr. Emil Brunner verstehen, der während seiner zweijährigen Professur in Japan so wenig Anklang fand. Die Theologie, mit oder ohne Doktorhut, wird in Japan als Wissenschaft von Interesse einfach nicht anerkannt. Der Grund dafür wird hauptsächlich darin zu suchen sein, daß der Japaner seine ganze Schulzeit hindurch, besonders im Geschichtsunterricht und im Unterricht der Naturwissenschaften, gehört hat, Religion sei Dummheit, Illusion und Aberglaube.

Diesem Umstand Rechnung tragend, nahm ich als Themata „Moderne Philosophie“, „Automation“, „Das Bevölkerungsproblem“, „Sex und Moralität“, „Existentialismus“, „Der Geist des primitiven Menschen“, um unter diesen Titeln zu meinem Subjekt, Religion, zu kommen, das Fleisch und Blut meines Lebens und der einzige Grund meines Aufenthaltes in Japan ist.

Außerdem kann man Seiten von Zitationen anführen, die beweisen, daß die Religion im Leben des Japaners nicht viel bedeutet, und gar nichts bei der Intelligenz.

Andererseits ist man geneigt zu glauben, daß Religion unter der breiten Masse noch eine große Rolle spielt, wenn man das phänomenale Wachsen gewisser neuer Religionen und die Tempel voll mit Leuten sieht.

Ein Buddhist aus einem bestimmten asiatischen Lande besuchte Japan in der Meinung, ein tief religiöses Volk mit feierlichen Zeremonien und frommen Gebeten zu finden, fand sich aber in seinen Erwartungen getäuscht. Was er sah, waren Menschen, die Straßen von amerikanisierten Städten bevölkerten und keine buddhistische Pietät mehr zeigten. Gelegentlich ist man geneigt, damit einverstanden zu sein. Doch muß man sich vor einer Verallgemeinerung hüten.

Ein Missionar war ganz verwirrt durch eine von einer buddhistischen Universität aufgestellte Statistik. Auf die Frage: „Glaubst du an die

Unsterblichkeit der Seele“ hatten 48 % der Studenten mit „Nein“ geantwortet. Der Missionar sah darin ein Zeichen des religiösen Skeptizismus bei den Studenten. „Und doch“, so antwortete ein japanischer Professor, „zeigen die Zahlen gerade das Gegenteil für diejenigen, die den Buddhismus kennen. Wie der Buddhismus es auffaßt“, so sagte der Professor, „ist die unsterbliche Seele nichts anderes als ein Produkt menschlicher Illusion, eine Konzeption, die man verneinen muß. Das Fundamentalprinzip des Buddhismus, *Niratma* d. h. Nicht-Selbstigkeit, ist ein Ausdruck dieser Wahrheit. Heutzutage ist es eine Pflicht des Bonzen, für die Verstorbenen religiöse Zeremonien vorzunehmen, damit anscheinend den Gedanken an die Unsterblichkeit der Seele fördernd. Die einfachen Leute wissen nicht, daß der Buddhismus die Existenz der Seele verneint. Aber man muß doch wohl annehmen, daß die Studenten einer buddhistischen Universität in Bezug auf diese Frage gut orientiert sind. Indem diese Studenten die Existenz der unsterblichen Seele verneinten, waren sie nicht vom Skeptizismus gelehrt, sondern vom gesunden Urteil eines informierten Buddhisten. So ist es eigentlich zu bedauern, daß nur 48 % die richtige Antwort gaben.“

Dieses eine Beispiel zeigt deutlich, wie kompliziert das Problem ist. Deshalb — ich möchte es hier wiederholen — ist es eine herkulische Aufgabe, in wenigen Linien ein allgemeines Bild von der religiösen Lage des heutigen Japan zu geben. Das religiöse Problem ist ein sehr delikates und kompliziertes Problem, auch für solche, die schon viele Jahre in Japan sind. Man gewöhnt sich nicht leicht an das religiöse Schauspiel von so vielen verschiedensten Strömungen und so vielen religiösen Sekten. Das friedvolle Zusammengehen von verschiedenen Religionen, vollkommen anders in Ursprung und Lehre, ist eine äußerst seltsame Erscheinung, wenigstens in nichtasiatischen Ländern. Derartige Phänomene sind im Westen in den letzten neunzehn Jahrhunderten nicht aufgetreten. Das Christentum war immer die gemeinsame Grundlage kultureller Entwicklung. Deshalb brauchen die orientalischen Studenten zum Verständnis der westlichen Kultur nur das Christentum zu erforschen. In Japan haben wir eine vollkommen andere Situation. Der Hauptgrund, weshalb das japanische kulturelle Leben so verzwickelt ist, ist zu suchen in den total verschiedenen Religionen und religiösen Sekten, die je ihre eigene Färbung zum ganzen japanischen Kulturbild gegeben haben.

Wenn wir versuchen, das religiöse Leben des heutigen Japan zu erfassen, genügt es deshalb nicht, die drei Hauptreligionen zu studieren. Viele andere religiöse Bewegungen sind aufgekommen, die man in keiner dieser drei Gruppen unterbringen kann. Aber so verschieden und kompliziert das religiöse Leben auch sein mag, so scheint mir doch, daß sich alles in sechs Hauptströmungen ergießt, nämlich: Shintoismus, Buddhismus, Konfuzianismus, japanischer Synkretismus, Pseudo-Christentum und schließlich das echte Christentum. Diese Strömungen existieren nicht separat, sondern fließen öfters im Geiste des japanischen Menschen zusammen.

Und hier kommen wir zu dem ausgeprägten Charakteristikum des japanischen religiösen Lebens, dem Synkretismus. Alle Religionen sind mehr oder weniger gleich gut. Sollte man deshalb nicht konsequenterweise in die Tempel aller Religionen gehen können? Wir sehen so z. B. Bonzen in den katholischen Kirchen beten. In unsere Klosterkirche in Tajimi kommen jährlich zehntausende Besucher. Unter diesen sieht man immer eine Reihe vor dem Sanctissimum ihre Hände falten. Es befremdet aber die Japaner, daß wir ihre Tempel nicht besuchen, um zu beten. Sie können diese Härte nicht verstehen.

Es gibt zwei japanische Kurzgedichte, welche diese religiöse Haltung des Japaners gut zum Ausdruck bringen:

<i>Wakenoboru</i>	Es gibt viele Wege hinauf.
<i>Fumoto no michi wa</i>	Angekommen auf dem Gipfel,
<i>Okeredo</i>	sehen alle den gleichen Mond der
<i>Onaji shinnyo no</i>	Wahrheit.
<i>Tsuki wo miru kana</i>	
<i>Nanigoto no</i>	Was in dem Schrein verborgen ist,
<i>Owashimasu ka wa</i>	das wissen wir nicht.
<i>Shiranedomo</i>	Tränen der Dankbarkeit
<i>Katajikenasa ni</i>	strömen aus den Augen herab.
<i>Namida koboruru</i>	

Es ist nicht notwendig, die religiösen Wahrheiten zu kennen, noch weniger, sie zu studieren. Es genügt das heilige mystische Gefühl. Es ist dem Japaner leicht, alle Religionen auf gleicher Ebene zu werten, weil er keinen historischen Hintergrund und auch kein Dogma notwendig hat. Das Gefühl gibt ihm obendrein die Möglichkeit einer gewünschten Auswahl und nützt in den merkwürdigsten Umständen; denn die Götter haben dem Menschen zu dienen, nicht umgekehrt. Daran, daß die Religion mal eine schwere Last sein kann mit Verpflichtungen, denkt der Durchschnittsjapaner nicht. All dies erklärt die Leichtfertigkeit, um nicht zu sagen den Leichtsinn, mit dem die Japaner dem Heiligen gegenüber-treten.

In Nagano, einem buddhistischen Zentrum, findet sich gleich neben dem Haupttempel Zenkoji die sog. *Onsenmachi*, das Vergnügungsviertel. Erst geht man zum Tempel, um das *Shojin ochi* (die Abstinenz) mit der Wallfahrt zu beenden. Danach geht man beruhigt zum *Akasen* (Bordell), um sich mit Mädchen zu vergnügen. Man braucht sich deswegen nicht zu wundern, wenn Prostituierte mit Herz-Jesu- und Marienmedaillen herumlaufen. In Asakusa, dem Vergnügungsviertel Tokyos, kann man gelegentlich Fotos von nackten Frauen sehen mit bluttriefenden Händen; sie wollen die Kreuzigung vorführen. Es gibt Tempel, in denen männliche und weibliche Geschlechtsteile verehrt werden, die in Riesengröße in feierlicher Prozession herumgetragen und im Tempel als Weihegabe geopfert werden. Inzwischen beten die Gläubigen um Erhaltung der sexuellen Potenz. Man kann Tempelfeste sehen, wo fast nackte Männer ein

tragbares Heiligtum herumführen und sich dabei fast zum Delirium aufpeitschen. Die *His Master's voice*-Abbildung findet in Japan ihr Gegenstück in Buddha, wie er von seinem Nirwanathron aus sein Ohr herabneigt zu den Melodien des Grammophons, während die Platte einen *Rock'n'Roll* spielt. Man kann gelegentlich den erleuchteten Buddha mit der *Yomiuri*-Tageszeitung in der Hand als Inserat abgebildet sehen. Solche Sachen stoßen uns Westländer ab und kommen uns vor als eine große Entweihung des Heiligen. Dem ist nicht so bei den Japanern. Bei ihnen kommt überhaupt kein blasphemischer Gedanke auf. Die Religion kennt keine Einmischung in die persönlichen Vergnügen und Belange des japanischen Menschen; ob sie moralisch oder unmoralisch sind, das spielt keine Rolle. Die Religion wird einfach eingesetzt, um das Gewissen zu beruhigen. Um dieses Ziel effektiv zu erreichen, werden aus verschiedenen Religionen allerhand Stücke zusammengenäht, nicht um ein neues religiöses System zu schaffen, sondern um eine befriedigende „moralische“ Basis zu gewinnen, auf der der Japaner tun kann, was er will, ohne dabei Gefahr zu laufen, sich vorwerfen zu müssen, vollständig unreligiös zu sein. Es ist eine Art Religion, für den jeweiligen Augenblick zubereitet. Man hat heutzutage fertigbereiteten (Instant-) Kaffee und fertigbereiteten Tee. So ähnlich hat der Japaner seine fertigbereitete Religion.

Hier sieht man unmittelbar eines der großen Hindernisse für die Verbreitung des Christentums. Ich muß hier gleich hinzufügen, daß der oben geschilderte Eklektizismus nicht für Japan allein typisch ist. Wir finden diese Erscheinung in ganz Asien. Dieses Charakteristikum geht Hand in Hand mit einem gewissen Widerwillen gegen das Absolute. Die absolute Fixierung der Wahrheit wird fast als eine westliche Unhöflichkeit empfunden. Orientalen lieben nicht unser „Entweder — Oder“ in Sachen der Religion. Ihnen gefällt viel mehr das „Sowohl — als auch“ einer relativistischen Religionsauffassung. Die Chinesen z. B. sind Konfuzianer, wenn sie erfolgreich sind, und neigen mehr zum Buddhismus, wenn sie Tod und Unheil gegenüberstehen. Der Inder Ramakrishna sagt: „Ein wirklich religiöser Mensch wird gern annehmen, daß auch andere Religionen Wege zur Wahrheit sind.“ Gelegentlich werden wir im Lande der aufgehenden Sonne traktiert mit poetischen Ausbrüchen wie: „Alle Religionen, die in der Vergangenheit waren, sind mir heilig, und ich verehere sie. In allen kann ich Gott anbeten. Ist das heilige Buch Gottes abgeschlossen, oder ist es nicht vielmehr eine immer fortströmende Offenbarung seiner selbst? Es ist ein wunderbares erhabenes Buch, diese geistigen Offenbarungen der ganzen Welt. Die Bibel, die Vedas, der Koran, die *Kojiki* und *Nihongi* sind nur einige Seiten dieses Buches, und eine noch viel größere Zahl muß aufgeschlagen und beschrieben werden. Wir stehen in der Gegenwart, aber erschließen uns der unbegrenzten Zukunft. Wir nehmen alles auf, was in der Vergangenheit geschrieben ist; aber wir ergötzen uns an dem Licht der Gegenwart und öffnen alle Fenster unseres Herzens dem, was in der Zukunft auftragen wird. Heil allen Pro-

pheten der Vergangenheit, Heil allen Gottesmännern der Gegenwart und Heil allen, die in der Zukunft noch erscheinen werden. Wer weiß, ob dieses Zeitalter der Wissenschaft nicht einen neuen Christus oder einen neuen Buddha hervorbringen wird, der eine neue Welt von neuen Illusionen zusammenweben wird, um die gesamte Menschheit zu erlösen?“

Was anders kann der Missionar tun, wenn er solche fieberhafte Halluzinationen hört, als eine gewisse mitleidige, reservierte Haltung einnehmen gegenüber diesem geschwellenen Pathos des orientalischen Suchers, der von einem neuen Christus und einem neuen Erlöser träumt? Der Missionar kann vielleicht nur sein wie eine sorgende Mutter, die Wache hält am Krankenlager ihres in Fieberträumen daliegenden Kindes. Es ist nicht ihre Aufgabe, dem Kind in die Hölle seiner Ängste oder in seine entzückenden, himmlischen Träume zu folgen. Ihre kühle Hand bleibt still und gelassen auf der Stirne ihres geliebten Kindes. Das ist ihre Aufgabe und die einzige Erleichterung, die sie bringen kann.

Ähnlich sitzt der Missionar betend und harrend, bis die Gespenster verschwunden sind und der Kranke sich beruhigt hat. Je mehr sich die Welt physisch zusammenschließt, um so mehr erscheinen neue Religionsgründer auf der orientalischen Bühne. Hören wir auf eine ganz neue Stimme aus Indien, die auch in Japan viel Widerhall gefunden hat: „Trotz all den scheinbaren Widersprüchen können wir in der augenblicklichen Unruhe das allmähliche Aufdämmern eines großen Lichtes wahrnehmen, eine wachsende Verwirklichung der Überzeugung, daß es einen geheimen Geist gibt, in welchem wir alle eins sind. Überall nimmt man ein großes Verlangen wahr, in Übereinstimmung mit dieser Erkenntnis ein geistiges Reich auf Erden zu gründen. Sogar die Hindernisse der religiös dogmatischen Anschauung sind lange nicht mehr so groß wie früher. Der Fortschritt des Gedankens hilft den verschiedenen Religionen, den Ton des Ewigen anzustimmen, den Ton des Universums, die eine Wahrheit des Geistes, den das Leben sucht, dem es folgt und in dem es sich beseligt, immer und überall.“

Dieser Standpunkt ist charakteristisch für die orientalische, und besonders für die japanische Welt. Er zeigt, daß keine Religion absoluten Wert besitzt. Alle Dogmen sind relative und unvollkommene menschliche Versuche, sich dem großen Geheimnis des Daseins zu nähern. Den Missionaren wird angeraten, nach diesen Prinzipien zu handeln. Sie sollen ihre traditionelle Intoleranz und ihren religiösen Imperialismus beiseite legen. Sie sollen in die Zukunft hinausschauen, nicht um die anderen Religionen zu zerstören, sondern um sie mit dem Christentum koexistieren zu lassen, während die eine Religion die andere anregt, auf das letzte Ziel, die vollständige Einheit der religiösen Wahrheit, hinzuwirken. Alle Zäune und alles private Eigentum im Reich der Wahrheit sind unnütz. Die endgültige Wahrheit, welche es auch immer sein mag, ist das neue Testament jedes existierenden Glaubens.

Es ist klar, daß für Geister, die so denken, die Lehre des Christentums schwer zu verstehen ist. Diese Religion lehrt nicht nur, daß Christus die höchste Offenbarung der Wahrheit ist, sondern daß Er einfach und absolut die Wahrheit, der Weg und das Leben ist. Die Japaner finden keinen Geschmack an dieser Absolutheit, und auch nicht am Absoluten im allgemeinen. Sie machen auch keinen klaren Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Reinheit und Unreinheit, Sünde und Tugend, wie wir Christen das tun. Man könnte fast sagen, für die Japaner gibt es immer ein Niemandsland, das zwischen zwei Absoluten liegt. Niemand hat absolut recht und niemand hat absolut unrecht. Das tritt auch so deutlich hervor bei dem japanischen Gerichtsverfahren.

Dieser Widerwillen gegenüber dem Absoluten wird auch wohl der Grund sein, weshalb man niemals eine klare Antwort auf Fragen bekommt. Die Antwort ist immer unbestimmt, und man läßt sich nicht binden. In der gewöhnlichen japanischen Unterhaltung zieht man eine unbestimmte Form vor, irgendwo gelegen zwischen Präsens und Futur. Obendrein hat man eine Menge Ausdrücke, die „vielleicht“, „ungefähr“, „wahrscheinlich“ und sonstige Unbestimmtheiten bezeichnen. Natürlich, wenn man mit diesen Worten jongliert, verliert man niemals sein Gesicht. In vielen Ländern Asiens sehen die Leute lieber die Berge verhüllt in Dunst und Nebel als eine im Sonnenlicht strahlende Landschaft. Dieselbe Haltung zeigen sie in ihrem religiösen Leben. Exaktheit im Religionsunterricht ist ihnen sehr unangenehm, und sie haben einen wahren Abscheu vor dem Absoluten. Einer der Gründe, weshalb sie die vage Haltung vorziehen, ist wohl in dem Umstand gelegen, daß sie sich nicht sicher fühlen in Bezug auf die Grundlage ihrer Religion. Ein buddhistischer Mönch forderte einmal seinen Kollegen heraus, den *Sutren* gegenüber dieselbe Textkritik zu verwenden, wie die Christen es ihrer Bibel gegenüber tun. Nach einer Woche hat man ihn aus dem Tempel verwiesen. Man kann leicht mit buddhistischen Bonzen sich religiös unterhalten, solange das Gespräch auf der Oberfläche bleibt. Man kann bis tief in die Nacht mit ihnen reden; aber man versuche nicht, zu tief zu graben. Denn dann würde die Unterhaltung bald beendet sein und man würde als unfreundlicher Gast angesehen werden.

Eine andere charakteristische Eigenart des japanischen religiösen Denkens, ohne welche der vorhergenannte Relativismus nicht bestehen könnte, ist die ausgesprochene Abneigung gegenüber logischen Zusammenhängen oder Vernunftschlüssen in Bezug auf religiöse Angelegenheiten. Die Japaner geben sich überhaupt keine Mühe, die Religion in irgendeine Beziehung zu bringen mit intellektuellen Vorgängen. Wenn man einen Japaner fragt, zu welcher Religion er gehöre, wird er in neun von zehn Fällen antworten: „Meine Familie gehört zu diesem oder jenem Tempel; warum, das weiß ich nicht.“ Ganz selten wird er antworten: „Ich glaube an diese oder jene Religion.“ Einen Grund für seinen Glauben wird er fast niemals angeben. Die erste Antwort, worin er von der Religion

seiner Familie sprach, bedeutete nur, in welchem Tempel sein künftiges Begräbnis stattfinden wird. Die geistige Wißbegierde der Japaner, die tatsächlich sehr groß ist, scheint auf einmal zu versagen, wenn es sich um Religion handelt.

Wenn man Besichtigungstouren durch Japan macht und die vielen berühmten Tempel besucht, ist man erstaunt über die Oberflächlichkeit, ja, fast Sinnlosigkeit der gegebenen Erklärungen. Sie ziehen es vor, möglichst unbestimmt zu bleiben, oder noch besser, die Antwort zu geben, die dem Fragesteller angenehm ist. Ich hörte von einem Missionar, der bei dem Besuch eines Tempels auf seine Frage, ob die Gottheit, von der gerade gesprochen wurde, wirklich über dem See erschienen sei, zur Antwort bekam: „Ursprünglich war es eine Legende; aber es ist so lange her, daß es jetzt eine historische Tatsache geworden ist.“

Denkt man ruhig über diese typisch japanische Antwort nach, so kann man einigermaßen begreifen, daß Diskussionen nutzlos sind. Wiederholt habe ich berühmte buddhistische Klöster besucht. Wenn ich nach verschiedenen Problemen fragte, die in direkter Beziehung standen mit dem Kult an dieser Stelle, antworteten sie meistens: „Das wissen wir nicht“ oder gar: „Ihre Fragen zeigen, daß Sie mehr von der Sache wissen als wir.“ Wie sehr ich auch Verallgemeinerungen ablehne, so glaube ich doch, genügend Argumente zu haben, die beweisen, daß die Japaner vollständig uninteressiert sind in Bezug auf die Wahrheit ihrer Religion. Fragt man einen Japaner, ob dieser oder jener Glaubensartikel wahr ist, wird er einen wildfremd anschauen. Man kann fragen, ob es praktisch oder angenehm ist, ob es ihm hilft; dann kann man eine Antwort darauf bekommen. Nur ein merkwürdiger Ausländer kann eine so merkwürdige Frage stellen wie: „Ist es wahr?“ Nichts ist ihnen weniger lieb, als religiöse Diskussionen zu führen, und es ist z. B. nutzlos, metaphysische Gottesbeweise auseinanderzusetzen. Je mehr man zu beweisen sucht, um so größer der Zweifel. In ihren Augen kann es nie wahr sein; denn sie sagen ganz offen — wenigstens die Intellektuellen —: Wissenschaft ist ein Forschen nach der Wahrheit, aber Religion ist das Suchen nach Illusionen.

Die japanische Logik, die teilweise auf indischer Philosophie basiert, ist mit Gefühlen gesättigt. Ihre Ideen sind mit Empfindungen geladen, und in ihrem psychologischen Aufbau kann man sehr schwierig die Grenzlinie von reiner Vernunft und Gefühl unterscheiden. Der abendländischen Logik geht es um die Richtigkeit des Denkens mit dem Zweck, die Wahrheit zu erfassen und zu begründen. Das Ziel der japanischen Logik ist, den Gegner vor allem gefühlsmäßig zu überzeugen oder zu gewinnen. Diskussionen, gehalten auf rein intellektuellem Niveau, sind für einen Japaner vollständig ungenügend, nicht weil diesen Diskussionen logische Beweiskraft abgeht, sondern weil sie in keiner Weise ihr Gefühl ansprechen. Wahrheit, eingeschlossen in kalten, abstrakten Gedanken, kann von einem Japaner nicht tief empfunden und deshalb auch nicht bewertet

werden. Diese Invasion des Gefühls in das Gebiet der Vernunft verursacht oft Konflikte im Geiste des Individuums.

Es gibt in uns, so sagt der Japaner, viele irrationale und unlogische Impulse, und denen zu folgen ist etwas Gutes und Lobenswertes. Leben ist weniger Logik als vielmehr eine Evolution in den gegebenen Umständen, und Handeln in Übereinstimmung mit den aktuellen Gegebenheiten, wenn sie auch unlogisch erscheinen, ist sicher nicht abzuweisen. Das mag vielleicht eine Erklärung dafür sein, daß die Japaner, auch wenn sie nichts glauben, doch ihre Tempel besuchen. Es ist doch sehr merkwürdig, daß die außerordentlich gut gebildeten Japaner in religiösen Sachen alles Rationelle ausschließen. Sie kommen uns öfters vor als seelisch gespalten. Sie geben leichten Herzens zu, daß ihre Religion illusorisch ist, aber sie sagen, daß sie sich dabei sehr wohl fühlen. „In diesem Punkte“, so behaupten sie, „unterscheiden wir uns nicht von anderen Völkern. Die Christen haben ihre Illusion von der Auferstehung und dem Leben nach dem Tode. Wir haben unsere eigenen Illusionen und sind damit vollkommen zufrieden.“ In dieser Hinsicht sind die Gebildeten und die Ungebildeten mehr oder weniger gleich, nur ist die Schlußfolgerung der beiden verschieden. Wo das einfache Volk im Namen der Religion die Vernunft abweist, ignorieren die Intellektuellen die Religion im Namen der Vernunft. Aber doch nicht ganz, denn sie fühlen noch eine gewisse Unbefriedigung und Unruhe, weil man den Unglauben nicht so sicher beweisen kann. Aus diesem Grunde werfen sie noch immer ihre Pfennige in die Opferstöcke der Tempel.

Ein anderes Charakteristikum des japanischen religiösen Lebens ist die Tendenz zu einem gewissen sentimentalischen Ästhetizismus². Einer der größten Dichter Japans, Bashō (1644—1694), schrieb das sehr berühmte und noch immer außerordentlich populäre Kurzgedicht:

<i>Kare eda ni</i>	<i>Karasu no tomarikeri</i>	<i>Aki no kure.</i>
Auf dem dürrn Zweig	hockt eine Krähe.	Es ist Spätherbst.

Die Japaner lieben dieses Gedicht so außerordentlich, weil es die *mono no aware* zum Ausdruck bringt, ein Etwas an den Daseinserscheinungen, das man nicht beschreiben kann. Es nähert sich einem tief melancholischen Gefühl über die traurigen, vorübergehenden Aspekte der Dinge in der Natur und im menschlichen Leben. Gerade wie die Natur, die Blüten, die Bäume und das Gras, so ist es auch der Fall mit unserem unsicheren, flüchtig dahinfließenden Leben, das doch immer zu einem tragischen Ende führt. Diese tiefsinnigen Träumereien finden wir natürlich auch anderswo, aber in Japan sind sie stark religiös gefärbt. Hier haben sie sich zu einer gewissen Pseudoreligion ausgewirkt. Schauen nach der traurigen Seite der Natur setzt den Japaner in den Stand, eine gewisse Hilfe zu

² Einige Gedanken über dieses japanische Ästhetentum sind ANGELUS ASCHOFF O.F.M. entlehnt. Er hat sie erst publiziert in *The Japan Missionary Bulletin*, und nachher in der *ZMR* 43, 1959, 123—127

schöpfen für sein geistiges Leben. Es bringt ihm eine Art Pseudoerlösung. Der dürre Zweig, die Krähe und der Herbstabend bewirken in seinem Gemüt tiefe Melancholie. Dieser sentimentale Ästhetizismus macht die Schönheit zu einer Art Religion und verwirft die echte Religion als etwas Wertloses, ja als etwas Unerzogenes. Ich will hier nicht behaupten, daß alle Japaner so poetisch veranlagt sind, wenngleich die Zahl der Künstler und Kunstliebhaber höher ist als in jedem anderen Land. Auch will ich nicht sagen, daß alle Japaner traumverloren aus ihren Fenstern spähen — ihre flammenden Hochöfen, ihre Wälder von Schornsteinen und ihre Dschungel von Televisionantennen auf den Dächern der Häuser geben uns ein ganz anderes Bild —, und doch beeinflußt dieser schein-religiöse Ästhetizismus Millionen Japaner stark. Die ganze geistige Verfassung und die Atmosphäre von kunstsinniger Ruhe und Selbstbeherrschung hält die Japaner davon ab, sich besonders um die Bedeutung und die Probleme des menschlichen Lebens zu bemühen. Warum soll ich mir Sorgen machen über die Erlösung, über das Leben nach dem Tode usw.? Das zeigt, daß man keinen feinen Geschmack hat. Ein Gespräch über die zehn Gebote wird nicht besonders geschätzt, manchmal sogar verabscheut als *Yabo*, als Fehlen der reifen Genügsamkeit, als deutliches Zeichen, daß man nicht ‚distinguiert‘ ist. Mehr als alle anderen Dinge schätzen sie außerordentlich ein starkes Schönheitsempfinden mit einer delikaten Etikette. Das ist wirklich schön, charmant und chic, das ist etwas Verfeinertes, das paßt zu uns Menschen von zartem Geschmack, von tiefen artistischen Empfindungen.

Es ist klar, daß solch eine Geisteshaltung es sehr schwierig macht, Christ zu werden. Das Evangelium verlangt einen starken Glauben, ein entschlossenes Handeln, um das Übel zu bekämpfen. Derartige Dinge kommen den Japanern wie lästige, unangenehme Aspekte, ja sogar bäuerisch vor. Warum soll man sich aufregen über die großen Probleme des Lebens? Das zeigt eine gewisse Unfeinheit. Deshalb sollen Menschen mit zartem Empfinden und mit noch feinerem Geschmack sich davor hüten, in Berührung zu kommen mit dieser christlichen Religion, die ihnen als *yabo no koto*, als etwas Undistinguiertes, etwas Unmanierliches, erscheint, das — wie sie meinen — deutlich zum Ausdruck kommt in den „platten“ Briefen des heiligen Paulus. Es dünkt mich, daß dieser außerordentlich elegante Ästhetizismus, den man entdecken und verfolgen kann durch die ganze japanische Kulturgeschichte, größtenteils verantwortlich ist für ihr äußerst merkwürdiges System ethischer Werte, das auf die Todsünde eines Gürtels, der nicht gut sitzt, und auf die kleine Ungefügigkeit eines Massenmordes hinausgeht. Damit sind wir bei dem großen Problem von Gut und Böses, von Scham und Schuld angelangt, einem Problem, das so verzwickt und verkrampft ist, wie kaum bei einem anderen Volke der Welt. Die Japaner machen sich nicht viel Sorge um das Problem der Sünde. Die Leute können gefoltet werden von phantastischen, trivialen Skrupeln über eine kleine Verletzung der Etikette,

die in den Augen des Okzidentalens überhaupt keine Sünde ist. Zu gleicher Zeit aber können sie blind sein in Bezug auf die Tatsache, daß er oder sie gewohnheitsmäßig eine wirkliche, schwere Sünde anderer Art begeht. Ein Beispiel! Es ist keineswegs selten in Japan, Leute zu finden, die von Angst besessen sind, weil ihre Kleidung etwas in Unordnung geraten ist und sie deshalb komisch oder lächerlich wirken könnten. Sie können sich Sorgen machen und das Gefühl hegen, als ob sie sich schwer vergangen hätten, nur weil sie unterlassen haben, ein Geschenk zu geben, wie es der allgemeine Anstand verlangte. Zur selben Zeit können sie vergessen, daß sie durch Abort einen schweren Mord auf sich geladen haben. Wirkliche Schuld ist für viele überhaupt keine Realität, und viele sind sich des Bösen in ihnen selbst nicht bewußt.

Zu Beginn des Jahres 1957 wurden in Tokyo die Erinnerungen der japanischen Kriegsverbrecher unter dem Titel: *Shi to Eiko*, d. h. „Tod und Glorie“ veröffentlicht. Die Schreiber waren japanische Militärs von Generälen bis Sergeanten. Alle sind in Ostasien hingerichtet worden. Nicht einer davon starb mit einem Gefühl der Schuld, nicht einer war sich irgendeiner Sünde bewußt. Die Schreiber dieser Memoiren starben alle in Glorie, wenigstens in ihren eigenen Augen und in den Augen ihrer Landsleute. Die Verurteilten bezeugten mit ihrer Feder in der letzten Minute vor dem Tode, daß sie alle als „noble Menschen, lobenswerte Japaner, gute Gatten, Väter und Söhne“ starben. Keiner starb reumütig, das Schuldbewußtsein war nicht vorhanden. Jeder glaubte, daß seine Todesstrafe unverdient war. Sie hatten alle ein „reines, schuldloses Leben“ hinter sich.

Die Japaner sind immer geneigt gewesen zu verneinen, daß die Tugend im Kampf gegen das Böse besteht. Man sagt: *Eiyu iro wo konomu*, d. h. „Der Held liebt die Prostitution“, womit sie ausdrücken wollen, daß der Held jenseits von Gut und Böse stehe. Sie brauchen keinen Moral-kodex. Der große Shintoist Motoori Norinaga schrieb: „Ein Moral-kodex ist gut für die Chinesen, deren inferiore Natur solche artifizielle Einschränkungen notwendig macht.“ Ich will nicht sagen, daß die Japaner schlechtes Verhalten vollkommen verneinen; aber sie sehen nicht das menschliche Leben als eine Bühne, auf der gute und böse Kräfte miteinander kämpfen. Wenn jeder seinem eigenen Instinkte treu folgen würde, würde jeder gut sein. Kein Übel ist mit der Seele des Menschen verwachsen. Sie haben keine Lehre von der Erbsünde. Ihr Motto: *Ningen honrai zen de aru* — „Der Mensch ist von Natur aus gut“ paßt vorzüglich zu der japanischen Geistesverfassung. Einen wirklichen Begriff von Sünde kann man im Shintoismus nicht finden, auch nicht in den vielen neuen Religionen, nicht einmal im Buddhismus. Sünde ist hier nur Unwissenheit, keine Perversion der ganzen Persönlichkeit. Sie wissen von keinen paulinischen Kämpfen zwischen Fleisch und Geist. In uns gibt es eigentlich nichts essential Schlechtes. Kein Japaner würde mit dem Psalmisten ausrufen: „Wasch mich rein von meiner Schuld, o Gott. In Sünden

bin ich empfangen. Wende weg deine Augen von meinen Missetaten“ (Ps 50). Ich frage mich öfters, ob diese große (nicht vollständige) Abwesenheit des Schuldgefühls nicht zu einem großen Teil verantwortlich ist für die fast unglaubliche Leichtfertigkeit, womit die Japaner Selbstmord begehen. Ich möchte hier einiges aus japanischen Tageszeitungen zitieren. Was ich anführe, kann man normalerweise in jeder Tageszeitung lesen: „Um 1.30 nachts wurde ein 14-jähriger Junge von einem Polizisten auf der Straße aufgefunden. Er wurde sofort im Hospital behandelt, starb aber schon denselben Tag. Er hatte Rattengift zu sich genommen. Seine letzten Worte waren: ‚Ich möchte sterben, weil ich Kopfschmerzen habe‘.“ — „Die Tochter eines Polizisten und ihr Liebhaber beendeten ihr Leben durch eine Dynamitsprengung in einem Hotelzimmer. Die zerstörten Glieder fand man mit einem blutübergossenen Papier, worauf zu lesen war: ‚Bitte, vollziehen sie unsere Vermählung und unser Begräbnis zusammen in einer Zeremonie. Wir litten beide an Tuberkulose‘.“ Diese Krankheit ist in Japan Grund genug, um aus dem Leben zu scheiden.

Unter der Überschrift: „Die unnötigen und grundlosen Selbstmordversuche dieser Woche“ meldeten die japanischen Zeitungen neulich folgendes: „Ein 28jähriger Mann sprang in den Yodo-Fluß bei Osaka. Es war Mitternacht. Ein junges Mädchen, das mit ihm war, rannte schnell zur nächsten Polizeistation um Hilfe. Alarmsignale wurden gegeben. Man suchte den ganzen Fluß entlang ohne Erfolg. Später fand man den Mann ganz durchnäßt und zitternd in seinem Hause. Auf die Frage, weshalb er ins Wasser gesprungen sei, antwortete er: ‚Ich glaubte, meine Geliebte würde mich zurückhalten. Sie tat es nicht und zeigte damit, daß sie mich nicht liebte. So bin ich dann wieder aus dem Wasser gekrochen, um nachzudenken‘.“

„Der 20jährige Kei Watanabe hatte Tokyo verlassen, um mit seiner Geliebten in einen Vulkan zu springen. Es regnete sehr, als sie an den Fuß des Berges ankamen. Er hatte nur Geld mitgenommen für die Hinauffahrt mit dem Bus für eine Person. Die Fahrkarte gab er dem Mädchen mit der Bitte, oben auf dem Berg zu warten, bis er nachgekommen sei. Er fing an, im Regen zu gehen. Der Regen aber kühlte sein Feuer für den Liebesmord. Er lief zu einer Bergpolizeistation und bat die Polizei, seine Geliebte zu verständigen.“

„Die 51jährige Frau Suzuki hängte sich in ihrem Hause auf. Der Mann und die Kinder erzählten der Polizei, daß die Verstorbene ganz versessen war auf das Pachinkospiel (Glücksautomat), wodurch sie viele Schulden auf sich geladen hatte. Die Polizei nahm diesen Grund sofort als genügend dafür, sich das Leben zu nehmen.“

Seit dem Selbstmord einer Manchu-Prinzessin mit ihrem Geliebten neulich hat die Zahl dieser Liebesmorde entsetzlich zugenommen, und die japanischen Zeitungen suchen das junge Volk zu beruhigen mit Artikeln wie folgt: „Ein Mittelschullehrer beging Selbstmord mit einer 14jährigen Schülerin in einer japanischen Herberge in Hamamatsu. Der Lehrer war

nur 25 Jahre alt und wahrscheinlich unerfahren in Behandlung seiner Emotionen. Als Erzieher fehlte ihm die erzieherische Verantwortung, daß er seine 14jährige Schülerin auf dem Wege zum Tode mit sich nahm. Doppelte Liebesmorde und Familienselbstmorde sind typisch für Japan. Im letzten Falle ziehen die Väter und Mütter, die den Willen zum Leben verloren haben, ihre eigenen Kinder mit in den Tod. In den Fällen von Liebeselbstmorden hingegen wirkt eine Partei nur mit am Selbstmord aus Sympathie mit jenem, der sterben will. In anderen Ländern gibt es kaum solche doppelte Liebeselbstmorde, und das ist doch wohl ein Zeichen, daß wir Japaner übertrieben sentimental sind. Seit dem doppelten Selbstmord auf dem Berge Amagi von Prinzessin Aishin Kakura Eisei und Takemichi Okubo ist die Zahl von jugendlichen Selbstmorden enorm gestiegen. Das ist eine Art geistige Epidemie. Es hat wirklich einen Sinn, die Mode von Kleidung und Haartracht nachzuahmen, weil dies eine Änderung von Gefühlen hervorruft. Die Jugend aber soll sich hüten, ihr junges Leben wegzuworfen in der augenblicklichen Selbstmordmanie. Mode in Kleidung ist sicher etwas Gutes, aber Mode in Selbstmord ist vielleicht weniger anzuraten.“

Schließlich gibt es noch eine charakteristische Eigenart im religiösen Leben der Japaner, nämlich die, daß sie primär, wenn nicht exklusiv, fast vollkommen diesseitig eingestellt sind. Religionen werden abgeschätzt, inwiefern sie übereinstimmen mit dem natürlichen Verlangen des Menschen. Sie fragen niemals nach den letzten Gründen oder nach letzten Ursachen. Wohl fragt man sich, ob diese oder jene Religion zeitliche Vorteile bringt oder nicht, ob man damit weiter durch die Welt kommt oder nicht. Und so schweift der Japaner durchs Leben und macht seinen Bettelgang durch alle möglichen Tempel und wendet sich an Götter, Buddhas, Boddhisatvas, Zauberer, Propheten, Gesundbeter und Visionäre und prüft, wieweit diese ihm Freunde, Gesundheit, Glück oder Reichtum in diesem Leben besorgen können. Wie Schmetterlinge flattern sie von einer Blume zur anderen. Sie sind wirklich religiöse Don Juans, wandernde Ahasvere im Reiche der Religion, unstet, immer auf dem Marsch, ohne je Ruhe zu finden. Sie haben keine seelische Heimat. Das erklärt auch, weshalb die Zahl der Religionsanhänger in den Statistiken sehr stark auf und ab geht. Es ist gerade diese religiöse Unbeständigkeit, die Hunderte von neuen Religionen ins Leben ruft, die fast alle nur eine kurze Lebensdauer haben. Es ist gerade diese religiöse Schwärmerei, die einen oft traurig macht, wenn man das alles sieht bei einem Volke, das doch guten Willens ist und das zweifelsohne viele gute Eigenschaften hat. Es wünscht, etwas zu verehren, weiß aber nicht, an wen es sich wenden soll.

Möge diese Auseinandersetzung, von der ich gestehe, daß sie noch sehr unzureichend ist, dazu beitragen, daß viel und inbrünstig gebetet wird um die Gnade der Erleuchtung für das freundliche japanische Volk. Es war meine Absicht, besonders die Schwierigkeiten für die Missionierung Japans herauszuheben. Wenn bei meiner Malerei an einigen

Stellen die Farbe etwas zu stark aufgetragen zu sein scheint, dann war dies der Grund dafür. Ich glaube sagen zu dürfen, daß obige Ausführungen die objektive Wahrheit mehr oder weniger treffen. Ich habe mich wenigstens von Mitbrüdern dazu ermuntern lassen, die der Meinung sind, daß eine derartige Aufklärung in der breiten Öffentlichkeit notwendig ist. Möge deshalb dieser Aufsatz zum besseren Verständnis des japanischen Volkes und zur Einsicht dessen, was ihm nottut, etwas beitragen!

WAS WIRD IN DEUTSCHLAND VON KATHOLISCHER SEITE FÜR DIE AFRO-ASIATISCHEN STUDENTEN GETAN?

von Josef Schmitz

Über das sehr bedeutsame Problem der Afro-Asiaten in Deutschland ist in letzter Zeit vieles und Vielschichtiges geschrieben worden¹. Es dürfte sich lohnen, auch einmal eine zusammenfassende Übersicht zu geben über die Arbeit jener Stellen und Persönlichkeiten, die sich von katholischer Seite um die Afro-Asiaten bemühen².

I. Wer bemüht sich um die Afro-Asiaten?

1. KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst), Bonn, Reuterstraße 39.

Der Katholische Akademische Ausländer-Dienst ist „eine im Rahmen des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken bestehende Arbeitsgemeinschaft, die sich zur Aufgabe gesetzt hat, die Betreuung der in Deutschland lebenden, vor allem asiatischen und afrikanischen Studenten und Praktikanten, sowie deren Begegnung mit dem religiösen, kulturellen und sozialen Leben Deutschlands in jeder ihr möglichen Weise zu fördern... Mitglied der Arbeitsgemeinschaft kann jede Persönlichkeit, Dienststelle oder Organisation werden, die in ihrer Arbeit diesem Anliegen dient und bereit ist, im Sinne der Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft zu arbeiten“³. Die deutschen Bischöfe haben den KAAD als Zentralstelle für die Arbeit unter den überseeischen Studenten anerkannt.

Im KAAD arbeiten derzeit mit:

- a) Kirchliche Institutionen und Verbände:
Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung in Aachen
Ludwig-Missionsverein in München

¹ Vgl. die Literaturangabe am Ende des Artikels.

² Vgl. H. HAAS und W. KIEFER, „Der Anfang ist gemacht“. In: *Die katholischen Missionen* 77, 1958, 41—44.

³ Ziffern 1 und 3 der Geschäftsordnung des KAAD.

Katholische Deutsche Studenten-Einigung
 Konferenz der deutschen Studentenpfarrer
 Katholischer Akademiker-Verband
 Deutsches Kolpingswerk
 Deutscher Caritas-Verband
 Deutscher Zweig der Pax Christi
 Institutum Sinicum
 Adam-Schall-Gesellschaft

- Deutscher Zweig der Overseas Students Coordination
- b) Die örtlich ernannten Seelsorger für überseeische Studenten und Praktikanten
 - c) Einzelpersönlichkeiten.⁴
2. Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung, Aachen, Hermannstraße 14.
Es trägt den KAAD geistig und materiell.
 3. Ludwig-Missions-Verein, München, Maxburgstraße 2.
 4. Justinuswerk, Fribourg (Schweiz), 3 route de Jura.
(Unterhält einige Stipendiaten an süddeutschen Hochschulen.)
 5. Gesellschaft zur Förderung und Betreuung asiatischer Studenten,
P. Franz Eichinger SVD, Ingolstadt/Donau (Postfach 19), und
Karl Tacke, Wuppertal-Barmen, Leimbacherstraße 53.
 6. Das Auslandsamt der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung
(KDSE). Bonn, Kölnstraße 101.
 7. Eine Gruppe Laien um Rechtsanwalt Thora, München, Innstraße 2.
 8. Institutum Sinicum, Königstein (Taunus), Bischof Kallerstraße 3.
Leitung: Dr. Thaddäus Hang.
 9. Adam-Schall-Gesellschaft für chinesische Studenten. Vereinigung chinesischer und deutscher Freunde. Freiburg (Brg.). Gegründet 1957, Generalsekretär: Dr. P. Hsiao, geistlicher Beirat: P. Augustin Liu OFM.
Ziel: Aus- und Weiterbildung von chinesischen Diplom-Ingenieuren und die Gewährung von Hilfeleistungen für die an deutschen Hochschulen studierenden Chinesen.⁵
 10. OSCO (Overseas Students Co-Ordination), Bonn, Reuterstraße 39. —
Die Osco ist die Bewegung der katholischen asiatischen und afrikanischen Studenten in Europa. Sie will den überseeischen Studenten eine menschliche Heimat geben, sie zu einer lebendigen Begegnung mit den europäischen Kulturen bringen und sie auf ihre späteren Aufgaben in ihrem Heimatland vorbereiten.⁶

Mit dieser Aufzählung, welche keinen Anspruch auf Vollständigkeit macht, dürften im wesentlichen die Stellen genannt sein, die sich in besonderer Weise mit dem Problem afro-asiatischer Studenten befassen.

⁴ Bericht KAAD, Oktober 1958.

⁵ ZMR 41, 1957, 229 f.

⁶ Vgl. Kontakte-Mitteilungen für unsere Freunde. Offizielles Organ der Osco Deutschland. Bonn.

Man sollte allerdings hier noch in besonderer Weise auf die Legio Mariae und den Gral hinweisen, die — wenngleich nach außen nicht so sehr vernehmbar — sehr rühlig sind⁷. Daß die Arbeit unter den Afro-Asiaten auch von staatlichen Stellen und privater Seite bereitwilligst gefördert wird, sei hier — ohne allerdings näher darauf einzugehen — erwähnt.

II. Was wird für die Afro-Asiaten getan?

Nachdem wir festgestellt haben, wer arbeitet, stellt sich von selbst die Frage, wie gearbeitet wird. Mir scheint zunächst, daß bei allen Stellen ein und dasselbe Ziel angestrebt wird: Betreuung⁸.

Wie stellt man sich diese Betreuung vor?

Zunächst handelt es sich um eine unmittelbare Betreuung, die sich folgendermaßen darstellt: Studienförderung durch Vergabe von Stipendien an qualifizierte Studenten — Soziale Hilfe durch Beihilfen, Familienvermittlung, Wohnungs- und Arbeitsplatzvermittlung, Studienberatung und Studienhilfe — Bildungsarbeit, vor allem durch Seminare und Einführungskurse — Freizeitveranstaltungen, vor allem Ferienfreizeiten und Studienreisen — Seelsorgliche Betreuung.

Diese unmittelbare Betreuung wird ergänzt durch eine mittelbare: Vertretung der in dieser Arbeit liegenden Interessen vor den offiziellen Stellen — Publizistische Verbreitung dieses Anliegens — Beratung — Schulung — Bemühung um Koordinierung aller mitarbeitenden Stellen⁹.

So ist der Betreuung ein wirklich weites Feld gesteckt. Wie die Afro-Asiaten zunächst auf „Betreuung“ reagierten und wie sie heute darüber denken, sagt uns André Thé in seinem Artikel „Wir Überseestudenten und unsere Gastgeber“¹⁰. Sehr deutlich sind die Worte: „Weg mit Betreuung! Keine Bevormundung!“ So haben wir uns lange gewehrt gegen unsere Gastgeber in Europa, besonders in Deutschland. Das ist alles sehr schön, aber es ist so einfach zu sagen, was wir nicht wollen. Wir bleiben dabei sehr negativ. Es ist aber höchste Zeit, daß wir uns darüber Gedanken machen, was wir eigentlich wollen und erwarten von unsern Gastgebern!“¹¹ Bei der Betreuung kommt es letztlich wieder auf die rechte Begegnung an. Wenn das Problem der Begegnung richtig gelöst wird, kann auch das Problem der Betreuung richtig gelöst werden. „Wenn der Europäer uns etwas schenken kann, ist es unsere Pflicht, es anzunehmen und allen Stolz abzulegen! Nur wenn wir das können, sind wir es wert, gleichberechtigt zu sein und unsere Wünsche den Euro-

⁷ Vgl. *Le Christ au monde* 1959, 19—23.

⁸ Vgl. H. HAAS, „Wie steht es mit unserer Betreuung?“ In: *KAAD-Nachrichten* 1958, 3, 1—4.

⁹ Vgl. *Bericht KAAD*, Oktober 1958.

¹⁰ *OSKO-Kontakte*, Sondernummer Februar 1959, 20—22.

¹¹ ADNRE THE, a. a. O., 20.

päern vorzutragen. Nur dann können wir zu echter Begegnung kommen“¹².

Der Katholische Akademische Ausländer-Dienst (KAAD) hat ein Hilfswerk „Überseestudenten“ ins Leben gerufen, in dem Helfer und Förderer eine der wichtigsten Missionsaufgaben unserer Zeit erfüllen können. Das Ziel des Hilfswerkes ist: Unterstützung fähiger und charaktervoller Überseestudenten durch Stipendien und andere Studienhilfen. Im Jahre 1958 haben die deutschen Katholiken für solche Zwecke einen Beitrag von rund 150 000 DM aufgebracht¹³. Aus diesen Mitteln konnte der KAAD etwa 40 Stipendiaten betreuen. Eine erweiterte „Arbeitsgemeinschaft des KAAD“ konnte die Sorge für weitere rund 150 Stipendiaten übernehmen. — Wenn man nun diesen Leistungen die Größe der Aufgaben gegenüberstellt, muß man wohl von bescheidenen Anfängen sprechen. Aber immerhin, ein guter Anfang ist gemacht und es ist noch vieles im Werden. Besonders hoffnungsvoll nenne ich die Zentren, die sich jetzt mancherorts entfalten. In München, wo nahezu ein Viertel aller Afro-Asiaten studiert, ist ein wichtiges und großzügiges Betreuungszentrum entstanden¹⁴. Ende 1956 wurde P. P. Gerhards SVD von Kardinal Wendel hauptamtlich mit der Sorge für die Afro-Asiaten betraut. P. Gerhards ist ehemaliger Studentenpfarrer der Fu-Yen-Universität in Peking, wo er nahezu 2000 Studenten zu betreuen hatte, unter denen nur 300 Katholiken (einschließlich 120 Priester und Ordensfrauen) waren. In München begann die Arbeit mit der Errichtung eines kleinen Heimes in München-Moosach, wo ein geschenktes Wohnhaus 22 Studenten aufnahm. Am 1. Mai 1958 wurde im früheren Hotel International das Studentenheim St. Paul eröffnet. Es bot Platz für 45 Studenten, welche aus 17 Nationen kamen. Ihrer Religion nach gliederten sie sich in Katholiken, Kopten, Protestanten, Hindus, Moslems und Buddhisten. Ein ähnliches Bild zeigte das Heim in München-Moosach.

Das Studentenheim St. Paul konnte im letzten Jahr erweitert werden und am 18. Mai dieses Jahres durch Kardinal Wendel die kirchliche Weihe erhalten. Am 19. Mai wurde es unter dem Namen „Sankt Pauls Kolleg“ seiner Bestimmung übergeben. Das neue Heim bietet für 80 Studenten Platz und enthält eine geräumige Kapelle, Gesellschaftsräume und Clubräume. Diese neueste Entwicklung wurde möglich durch einen außerordentlichen Missionstag, der auf Anregung von Laienkreisen hin in allen Pfarreien der Erzdiözese München-Freising von Kardinal Wendel angeordnet¹⁵ und am 1. Adventssonntag, dem 30. November 1958, unter dem Motto: Afro-asiatische Studenten durchgeführt wurde. Etwa 50 Prediger aus den verschiedensten Orden wurden eingesetzt, um das

¹² ADNRE THE, a. a. O., 21 f.

¹³ *Missionsdienst SVD* 65, 5.

¹⁴ *Bericht P. Gerhards*, München.

¹⁵ *Amtsblatt der Erzdiözese München und Freising* 1958, 15.

Anliegen den Gläubigen nahezubringen. Trotz mancher Skepsis ist das gelungen, wie ich selbst feststellen konnte. Es war nur schade, daß man nicht allgemein der Sache die Bedeutung beimaß, die ihr sicherlich zukommt. Dann wäre das Ergebnis noch sprechender gewesen. Wenn es gelungen ist, in der Fastenaktion des vorigen Jahres über 35 Millionen DM und dieses Jahr über 40 Millionen DM in allen deutschen Diözesen zu sammeln, sollte es dann nicht möglich sein — bei entsprechender Aufklärung und rührigem Einsatz —, für den geistigen Hunger der Völker ähnliches zu erreichen und so in großzügiger Weise das Problem anzupacken? Bemühungen ähnlicher Art wie in München sind in Hamburg (P. Stephan Richter OFM), Frankfurt und Berlin im Gange.

An allen Universitäten Westdeutschlands bemüht sich die katholische Studentengemeinde um die Afro-Asiaten. Studentenpfarrer und Auslandsreferenten leisten gute Arbeit. Es ist nur die große Frage, ob diese Bemühungen ausreichen. Wird es möglich sein, bei der Verantwortung für 10 000 Studenten sich der Afro-Asiaten so anzunehmen, wie es sein sollte¹⁶? In Mainz hat P. Thadd. Hang mit der Legio Mariae beste Erfahrungen gemacht¹⁷. „Der Apostel der Studenten ist der Student“¹⁸. Diese Erfahrung müßte sicherlich mehr ausgewertet werden. Es steckt auch heute noch in vielen Studenten Eifer genug, den man wecken und wachhalten muß. Studentische Verbindungen (z. B. CV und KV) sind bereits wach und interessiert.

Es würde zu weit führen, an dieser Stelle alle Gruppen und Personen aufzuführen und nachzuweisen, was sie im einzelnen tun. Es kommt darauf an, die große Linie, das große Ziel zu sehen und dementsprechend den Einsatz zu wagen. P. Dr. Joh. Schütte SVD hat schon 1956 einen Gedanken vorgetragen, den man nicht von der Hand weisen kann: „Wenn wir irgendwo in der Mission 3000 Studenten haben, an die wir herankommen können, bauen wir eine Universität. Eine Universität in der Mission braucht ständig wenigstens ein Personal von 30 Patres, — 30 Missionaren —, dazu Laienkräfte. Sie braucht jährlich 1 Million Dollar nur für den weiteren Verlauf und Unterhalt. Ich meine, wenn wir 30 Kräfte in Deutschland zur Verfügung hätten und jährlich 1 Million Dollar, dann wäre das Problem im Wesentlichen gelöst. Und die Aufgabe wäre sicher nicht geringer als die einer katholischen Universität in den Missionsländern... Solange wir den Einsatz nicht leisten, der dieser Aufgabe entspricht, dürfen wir nicht sagen, daß wir katholisch denken... Ich glaube, diese Aufgabe würde am besten vom katholischen Episkopat in Deutschland getragen“¹⁹.

¹⁶ Vgl. *Kath. Studentengemeinde Münster*, Sommersemester 1959. Ausländerprogramm.

¹⁷ *Le Christ au monde* 1959, 19—23.

¹⁸ Ebd. 20.

¹⁹ *Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission*. Missionsstudienwoche Würzburg 1956, 119.

P. Bernardin Wild OESA nennt die Zusammenarbeit in Deutschland vorbildlich²⁰. Daß eine gewisse Zusammenarbeit da ist, muß zugestanden werden. Daß aber das Ideal schon erreicht wäre, muß wohl verneint werden. Einen guten Anlauf hat man kürzlich in München genommen. Am 6. Mai 1959 fand in München im Studentenheim St. Paul, Paul Heysestraße 18, unter dem Vorsitz des Hochschuleseelsorgers P. P. Gerhards eine Koordinationskonferenz über die Arbeit unter den Überseestudenten statt. Dem Koordinationsausschuß gehören folgende Gruppen an:

1. Auslandsreferat der KSG
2. OSCO — Gruppe München
3. MC — Studenten, MC — Studentinnen
4. Legio Mariae
5. Heliand
6. Neu - Deutschland
7. Katholische Studentenverbindungen CV und UV
8. Pax Christi
9. Internationaler Arbeitskreis im B.d.K.J.
10. CL (Christliche Loge)
11. Steyler Freundeskreis

Außerdem erschienen noch mehrere Einzelpersonen, die schon länger und erfolgreich in der Arbeit unter den afro-asiatischen Studenten stehen.

Die Resolutionen sind lehrreich und wegweisend:

1. Daß es in München so viele junge Studenten aus den afro-asiatischen Ländern gibt, wollen wir als eine Aufgabe anschauen, die Gott uns gestellt hat. Noch mehr als bisheran wollen wir in Gruppen und einzeln dem ausländischen Studenten aus christlicher Sicht wie ein Bruder dem Bruder begegnen und seine Probleme und Nöte verstehen und zu lösen versuchen.

2. Die hier versammelten Gruppen und Einzelpersonen schließen sich zu einem Koordinationsausschuß mit dem Sekretariat im Studentenheim St. Paul, Paul Heyse Str. 18, zusammen. Seine Funktion übernimmt das Sekretariat des dortigen Studentenpfarrers für die afro-asiatischen Studenten.

3. Vor Semesterschluß trifft sich die Konferenz wieder, um einen Aktionsbericht der einzelnen Gruppen entgegenzunehmen und die offene Aussprache über die Arbeit unter den Afro-Asiaten fortzusetzen²¹.

Aus all diesem dürfte leicht zu erkennen sein, daß mit vereinten Kräften vieles geschafft werden kann — und noch mehr als bisheran —, wenn jeder selbstlos dem großen Ziele dient.

Was wir nicht wagen, gewinnen die andern!

²⁰Die Lage der Überseestudenten im heutigen Europa. In: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz* 1959, 38.

²¹ P. P. GERHARDS, München. Bericht Mai 1959.

Zum Vergleich nenne ich hier einige Zahlen aus der roten Welt²².

Der Regierung des Sudan wurden 1957/58 von Ländern hinter dem Eisernen Vorhang (Rußland, Ostdeutschland, Ungarn) 60 Bursen angeboten.

Die Gesamtzahl der jährlich ihr Studium hinter dem Eisernen Vorhang abschließenden Afrikaner wird mit etwa 1000 angenommen.

Zur Zeit sind allein an den ostdeutschen Universitäten zwischen 2500 und 3000 Nordkoreaner eingeschrieben. In Moskau sind nach vorsichtiger Schätzung wenigstens 12 300 Überseestudenten.

An ostdeutschen Mittelschulen findet man heute mehr als 300 Buben aus Nordvietnam. Tausende dieser Kinder werden in Moskau, in Peking und an anderen Studienorten des roten Machtblocks herangebildet.

Überseestudenten erhalten zahlreiche Einladungen, Freifahrten, Freiflüge zur Teilnahme an Konferenzen und Kongressen in den Ostblockstaaten. Moskau und Peking haben begriffen, daß die Erfassung der bildungshungrigen jungen Intelligenz dieser Völker eine große Chance für die geistige Eroberung ihrer Länder bietet. Neuerdings plant Moskau eine eigene Universität für 6000 Afro-Asiaten²³!

Was Moskau und Peking begriffen haben, haben wir schon lange erkannt. Immer wieder werden uns die Tatsachen ins Gedächtnis gerufen. Erst kürzlich, auf der Jahresversammlung 1959 der Päpstlichen Missionswerke in Rom, wurden sehr deutliche Worte gesprochen: „... Die Heranbildung einer Elite für die Missionsländer ist jetzt in ein besonders dringliches Stadium geraten, nachdem so viele Länder in Afrika und anderswo unabhängig geworden sind, und darum Führer auf politischem, industriellem, sozialem und erzieherischem Gebiet brauchen, die die Verantwortung und die Kommandostellen übernehmen. Die Kirche hat seit mehr als einem Jahrhundert in diesem Sinne gearbeitet und höhere Lehranstalten in Asien und Afrika gegründet. Zehntausende von Studenten aus Missionsländern kommen an die europäischen und amerikanischen Universitäten. Sie sollten sich bei uns zu Hause fühlen. Gar zu oft fallen sie in die Hände atheistischer Kommunisten oder einer gottlosen Technokratie. Es müssen immer noch mehr Studentenheime und andere Erleichterungen für überseeische Studenten geschaffen werden, auch Studienbursen gehören hierher...“²⁴. Die Erkenntnisse, die auf dem 2. Weltkongreß des Laienapostolates in Rom 1957 gewonnen wurden, sind heute noch genau so aktuell wie vor drei Jahren²⁵. Der Ruf nach großzügiger Planung für jedes Land, für ganz Europa, für die ganze Welt darf nicht mehr überhört werden, wenn wir uns nicht selbst später der verpaßten Gelegenheit zeihen sollen.

²² Vgl. P. B. W., „So schaffen die Sendlinge Moskaus“. In: *Justinusblätter*, März 1959, 3—5.

²³ Vgl. Vortrag von P. LUKAS MÂLIK OP am 16. 3. 1960 in Düsseldorf.

²⁴ *Internationale Fideskorrespondenz*, 16. Mai 1959, N. 1507 — ND 145.

²⁵ Vgl. H. HAAS: „Un problème missionnaire de grande importance: Les étudiants Afro-Asiatiques en Occident.“ In: *Le Christ au monde* 1958, 505—513.

Schrifttum

zum Problem der afro-asiatischen Studenten:

- Apostolat auprès des étudiants afro-asiatiques en Allemagne.* In: *Le Christ au monde* 4, 1959, 19
- Apostolat parmi les étudiants afro-asiatiques.* Allemagne: Un prêtre chinois. In: *Le Christ au monde* 3, 1958, 556
- Asien und Afrika im Herzen Europas.* In: *Missionsdienst SUD*, 29. September 1955
- Asien und Afrika unter uns.* In: *Die katholischen Missionen* 74, 1955, 50/51
- 14 500 Ausländer studieren in Deutschland.* In: *Pax Christi* 1958, 4, 20
- BEWERUNGE, L.: „Alle wollen in Deutschland studieren“. In: *Echo der Zeit*, 7. 9. 1958
- DANIÉLOU, J.: „Pour une théologie de l'hospitalité“. In: *Cahiers Auxiliaires* 16, 1957, 3, 5—16
- Das Antlitz der Welt in zwanzig Jahren.* In: *Die katholischen Missionen* 72, 1953, 84/85
- DELL'ACQUA: Brief an die Internationalen katholischen Organisationen (OIC). Generalversammlung in Godesberg vom 24. — 27. April 1958. In: *Herderkorrespondenz* 12, 1958, 399/400
- Der 11. Katholische Deutsche Studententag in Eichstätt:* 31 Juli — 5. August 1957. „Die eine Kirche in der einen Welt“. In: *Afrikabote* 12, 1957, 2
- Der Papst zum 800jährigen Jubiläum von Mariäzell.* In: *Herderkorrespondenz* 12, 1957, 55
- EICHINGER, FR., „Deutschlandstudium Chinesischer Studierender“, Brief Nr. 3, März 1957
- , „Überseestudenten als Missionsaufgabe“. In: *Missionswerbung — heute* (Steyl) 1956, 34
- ERB, A., „Die Welt kommt zu uns“ — Christliche Verantwortung gegenüber Überseestudenten. In: *Pax Christi* 1958, Nr. 3
- GERHARDS, P., „Die Überseestudenten in München 1958/59“.
- HAAS, H., „Het Probleem van de overzeese Studenten als Kerkprobleem“. In: *Het Missiewerk* 36, 1957, 17—19
- , „Ist ein eigenes Gruppenleben der Katholischen Überseestudenten notwendig?“ In: *NZM* 14, 1958, 53—59
- , „Sind wir wach?“ In: *Die katholischen Missionen* 76, 1957, 163—167
- , „Studenten und Praktikanten aus Übersee und die Kirche Deutschlands“. In: *Priester und Mission* 1958, 79—82
- , „Travail catholique auprès des étudiants afro-asiatiques en Allemagne“. In: *NZM* 14, 1958, 212—215
- , „Wie steht es mit unserer Betreuung?“ In: *KAAD-Nachrichten* 1958, 3, 1—4
- HAAS und KIEFER W., „Der Anfang ist gemacht“. In: *Die katholischen Missionen* 77, 1958, 41—44
- HANG, THAD., „Essai d'apostolat auprès des étudiants afro-asiatiques (dans une université allemande)“. In: *Le Christ au monde* 4, 1959, 19—23
- HOUBEN, H., „Asiatische und Afrikanische Studenten in Deutschland“. In: *Pax Christi* 1957, 3, 5/6
- Internationaler Pax-Christi-Kongreß in Maria Zell:* Der Aufstieg der farbigen Völker. In: *Herderkorrespondenz* 12, 1957, 55—57

- KAAD-Nachrichten, Bonn
 KAAD, Bonn, Bericht 1958
 KAAD, Osco-Tagung in Gauting, 20. — 26. Oktober 1957
 KAPTIN, R., und HAAS, H., „Viel und doch zu wenig“. In: *Die Katholischen Missionen* 77, 1958, 8—10
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1959, Freiburg
 KESTING, W., „Aus 98 Ländern“. Zum Problem der Überseestudenten.
 In: *Priester und Mission* 1960, 215—222
 KHO, F., und HAAS, H., „Afro-Asiatic Students in the Western World“.
 In: *Social Compass* 4, 1956, 1—13
 —.— „La tâche des laïcs dans les jeunes Eglises“. In: *Eglise Vivante* 8, 1956, 433—440
 KIEFER, W., „Bildungsarbeit unter Überseestudenten“. In: *Die katholischen Missionen* 77, 1958, 179
 —.— „Problem und Chance der Überseestudenten in Deutschland“.
 In: *Priester und Mission* 1958, 83—92
 KILGER, L., *Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission*.
 Missionsstudienwoche Würzburg 1956
 KLOMPÉ, M., „Die Felder sind reif für die Ernte — Über die Verantwortung der Laien in Europa“. In: *Pax Christi* 1958, 2, 5/6
 Kontakte — OSCO — Mitteilungen für unsere Freunde, Bonn - Würzburg.
 (Overseas Students Coordination)
 M. H., „Après cinq ans à Paris“. In: *Cahiers Auxiliaires* 16, 1957, 3, 59—63
 MICHEL, J., „Etudiants d'Outre-Mer et Communisme“. In: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz* 1957, 13
Missionsgebetsmeinung für September 1958: „Daß die asiatischen und afrikanischen Universitätsstudenten Christus erkennen und wertschätzen lernen“.
 In: *Herderkorrespondenz* 12, 1958, 505—510
 OHM, TH., „Der Europäismus in der neuzeitlichen Asienmission und seine Überwindung.“ In: *Europäisch-asiatischer Dialog*, Düsseldorf (1956)
 OSCO-Charta, Overseas Students Coordination, Sekretariat für Deutschland, Bonn
 O. S. C. O., News Bulletin, Louvain
 PIUS XII., Rundschreiben „*Fidei Donum*“ vom 27. April 1957 (AAS 49, 1957, 225—248). In: *Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster* 91, 1957, 117—126. Übersetzung vom Priester-Missionsbund, Aachen.
 P. J., „Die katholischen Studenten aus Asien und Afrika an den europäischen und amerikanischen Universitäten. Missionsgebetsmeinung für Mai 1960.“
 In: *Vom Missionsfeld der Kirche*, April 1960.
 RICHTER, W., „Brücke zwischen Orient und Okzident.“ In: *Übersee Rundschau* 1958, 9, 27/28
 RINK, V., „Vergessene Gäste.“ In: *Würzburger katholisches Sonntagsblatt*, 1. 9. 1957
 RUSCHE, H., „Man darf nicht zu spät beginnen — Die Studentengemeinde Münster berichtet.“ In: *Pax Christi* 1958, 2, 7/8
 STEINWEDE, R., „Missionarischer Aufbruch der studentischen Jugend.“ In: *Die katholischen Missionen* 71, 1952, 99—104
Studenten aus vier Erdteilen in Aachen. In: *Erkelenzer Volkszeitung*, 4. April 1959
 TREPPESCH, FR., „Ausländische Studenten.“ In: *Münchener Merkur*, 6./7. Mai 1959

- Überseestudenten. In: *Die katholischen Missionen* 75, 1956, 52
- „Unsere letzte Chance“ — Interview des Bischofs Joseph Blomjous von Mwanza, Tanganyika. In: *Vom Missionsfeld der Kirche*, Aachen, August 1956
- „Versperrte Zimmertüren: Neger sehen komisch aus.“ In: *Semesterspiegel* 5, 1959, Januar, 6 (Münster)
- VILSMEIER, G., „Missionsland Universität.“ In: *ZMR* 40, 1956, 122—136
- Westfälische Wilhelms Universität Münster* Jahresbericht 1957/58, 13
- WILD, B., „Die Lage der Überseestudenten im heutigen Europa.“ In: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz*, 1959, 37—44
- „Zwei Tage später nahm ich ihn nach Hause.“ In: *Pax Christi* 1958, 4, 13
- „Zur Jahresversammlung der Päpstlichen Missionswerke.“ In: *Internationale Fideskorrespondenz* 16. Mai 1959, N. 1507 — ND 145

KLEINE BEITRÄGE

DAS ZEUGNIS VOM KÖNIGTUM GOTTES *

von Engelbert Neuhäusler

SNACKENBURGS Studie über den Zentralbegriff der Basileia, Prof. Jos. Schmid, dem emeritierten Ordinarius für Neues Testament in München, zugeeignet, will nach dem Vorwort des Verfassers, des bekannten Exegeten auf dem Lehrstuhl für Neues Testament an der Universität Würzburg, „nur als Grundlage zur Diskussion und zu einem theologischen Gespräch dienen“. Sie ist aber weit mehr als ein „kleines“ Werk und keineswegs „nur“ Diskussionsgrundlage. Sie ist die bisher einzige bibeltheologische Monographie über dieses Thema, die aus dem Raum katholischer Bemühungen um das Schriftverständnis in deutscher Sprache herausgekommen ist. Was dieses Werk vor allem auszeichnet, ist, daß bei aller kritischen und wissenschaftlichen Genauigkeit immer auch das Anliegen spürbar wird, das den Verfasser bewegt. Er will nicht nur als Fachgelehrter die Botschaft der Heiligen Schrift zu verstehen lehren, sondern sie auch als Seelsorger verkünden.

Die Darstellung schreitet nicht eigentlich thematisch voran¹, sondern läßt sich von den Aussagen der verschiedenen Schichten des biblischen Zeugnisses führen.

* Eine einführende Besprechung zu RUD. SNACKENBURG: *Gottesherrschaft und Reich*. Eine biblisch-theologische Studie. Herder / Freiburg 1959, XVI + 255 S. Ln. DM 21,50.

¹ Wie etwa das Kapitel über die Königsherrschaft bei ALAN RICHARDSON: *An Introduction to the Theology of the NT*, London 1958, 84—100, oder das Werk von J. BONSIRVEN: *Le Règne de Dieu*, 1957. Hier wird wie auch sonst in der angelsächsischen Exegese vor allem bezüglich synoptischer Fragen deutlich, daß die thematische Behandlung bibeltheologischer Anliegen daher rührt, daß man sich nicht von den literar- und formkritischen Problemen kontinentaler Kollegen belastet weiß.

in der Verkündigung Jesu², in der Überlieferung der nachösterlichen Gemeinde, Sie beginnt mit dem Zeugnis vom Königtum Gottes im Alten Testament und Spätjudentum und steigt dann auf bis zur vollen Entfaltung dieses Zeugnisses wie sie sich darstellt in der matthäischen³ und lukanischen Sondertradition⁴, im Johannesevangelium, in den Paulinen, Kolosser- und Epheserbrief⁵, in den Pastoralbriefen und in der nachpaulinischen Literatur⁶ und schließlich in der Apokalypse des Johannes⁷.

Gerade und nur durch diese heilsgeschichtliche Methode läßt sich der ganze Reichtum der Wirklichkeit entfalten, die mit „Basileia“ gemeint ist. Es wird nicht gefragt, was das NT überhaupt zum Thema zu sagen habe, sondern es wird versucht, das einzelne Zeugnis jeder Traditionsschicht voll und ganz zum Austragen kommen zu lassen. Dennoch stellt die Arbeit nicht ein Mosaik verschiedenster Aspekte dar, sondern mit großer Sicherheit versteht es der Verfasser, aus der Überfülle des Textmaterials das Charakteristische und Typische herauszustellen. Immer wieder verknüpft er die Teilergebnisse untereinander, etwa das Zeugnis der Apokalypse mit demjenigen der Paulinen, oder das Zeugnis der Urkirche mit der Botschaft Jesu. Daß dabei manches skizzenhaft⁸ und schematisch behandelt werden muß, daß die Auseinandersetzung mit gegnerischen Ansichten manchmal nur mit einer Gegenfrage oder mit einigen kritischen Einwendungen erfolgt, ist nicht anders möglich, soll das Hauptthema des Buches nicht untergehen und verdunkelt werden⁹. Die Stellen- und Thesendiskussionen, meist in kleingedruckten Abschnitten zwischen den fortlaufenden Text eingeschoben, bieten trotzdem klärende Exkurse über fast alle schwierigen und schwebenden Fragen neutestamentlicher Exegese in der heutigen Zeit: Der Restgedanke in der Urgemeinde¹⁰, von der Auslegung der Gleichnisse¹¹, im besonderen der Wachstumsparabeln¹², das Selbstbewußtsein Jesu¹³, Fragen der Eschatologie¹⁴, das Verstockungsproblem¹⁵ —, so daß der Leser über den heutigen Stand exegetischer Forschung ins Bild gesetzt wird. Dabei werden auch ausgesprochen schwierige Texte angegangen, wie *Mt* 11, 12 f, *Lk* 17, 20 f, *Mk* 1,

² §§ 11—17

³ §§ 18—21

⁴ § 20

⁵ §§ 22. 23

⁶ § 24

⁷ § 25

⁸ Es ließe sich sicher noch mehr sagen über den kultischen Aspekt der Gottes-herrschaft in der *Apk* im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Linie oder über das Verhältnis des Bildes vom „Heranwachsen zum vollkommenen Mann“, *Eph* 4, 4, zu den Wachstumsgleichnissen der Synoptiker.

⁹ Aber vgl. die ausführliche Diskussion etwa über *Mk* 4, 11 f auf S. 126—129, über 1 *Kor* 15, 24—28 (205—209), auf die Frage nach dem Millenium *Apk* 20, 1—6 (240—245).

¹⁰ S. 66. 150 f. 156

¹¹ 98 ff. 169 ff

¹² 100—109

¹³ S. 80. 119. 112 f. 187 f

¹⁴ 190 ff u. ö.; zu *Mk* 13: 140

¹⁵ 126 ff

15¹⁶, vor allem Mt 10, 23; Mk 9, 1; 13, 30¹⁷. Die Erhellung der letztgenannten Logien erscheint SCHNACKENBURG „nicht möglich“¹⁸.

Wir können auf knappem Raum nur annähernd den reichen Inhalt der vorliegenden Monographie umreißen: die königliche Führerschaft Jahwes, der theokratische Gedanke im altisraelitischen Königtum, die Erfahrung der Königsherrschaft im Kult, die Zurückhaltung der Prophetie gegenüber dem Königsepitheton, die Ausweitung des Gedankens des Königstums Jahwes ins Kosmische, Universale und Eschatologische, — die Entwicklung des Gedankens der Heidenbekehrung im Zusammenhang mit dem Gottesherrschaftsdenken besonders im Spätjudentum¹⁹, die Erwartung einer Wiederherstellung der Herrschaft Gottes über die heidnischen Völker unter einem Gottkönig, der „Himmel“ als Herrschaftsbereich Gottes in der Qumranliteratur und die militante Auffassung der Gottesherrschaft in IQM, die Verbindung von Gottesherrschaft und Thorafrömmigkeit im Rabbinismus, die Herausarbeitung der ethischen Komponente und die Eliminierung aller irdischen, nationalen und politischen Hoffnungen, schließlich die transzendente Auffassung der Basileia in den apokalyptischen Schriften.

Nun entfaltet der Verfasser das Jesuszeugnis und dessen Fortwirkung in der apostolischen Überlieferung. Er arbeitet den eschatologischen Charakter der Basileia heraus²⁰, ihren universalen Charakter (Jesus und die Heiden)²¹, den unirdischen und unweltlichen Charakter²² und endlich den fordernden Charakter der Gottesherrschaft. Er kommt auf die „Anwesenheit“ der Gottesherrschaft in den Wundern und den Zeichentaten Jesu zu sprechen, die den gegenwärtigen Anbruch des Reiches unterstreichen, auf den unauffälligen Beginn der Basileia²³ und auf die Gestalt des kommenden Gottesreiches in der Vollendung. Er erörtert das Problem, wie sich Basileia und Menschensohn zueinander verhalten, und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Beziehung des Todes Jesu zum Kommen der Basileia. Sorgfältig abgewogen ist die Verhältnisbestimmung zwischen Gottesgemeinschaft, Jüngergemeinschaft, Gottesvolk und Kirche²⁴, Bundesbegriff und Basileia Jesu. In der urkirchlichen Gemeinde, besonders in der *Apg* und bei

¹⁶ S. 88 ff

¹⁷ S. 141 ff

¹⁸ S. 146. Vgl. dazu die Bemerkung von SCHEKLE in seiner Rezension des genannten Buches in: *Theol. Quartalschrift* (Freiburg 1959) S. 337, und von J. DUPONT in *Nov Test* 58, 228—244, nicht die Echtheit eines Textes radikal in Frage zu stellen, sondern in Zweifelsfällen zunächst der Überlieferung Glauben zu schenken, wenn nicht zwingende Gründe das Urteil ändern (136). Das erfordert in jedem einzelnen Falle ein ganz genaues Abwägen und gestattet oft nicht mehr als die Feststellung, „es scheint“ sich so und so zu verhalten. Aber das ist vor allem bei synoptischen Fragen auch nicht anders denkbar.

¹⁹ Es fragt sich jedoch, ob an Stellen wie *Tob* 13, 13 und *Is* 2, 3; 60, 3—9 die „Bekehrung der Heiden“ intendiert ist (zu S. 27).

²⁰ *Lk* 12, 16—22. Hier scheint aber doch eher ein Krisengleichnis im heils-individualistischen Sinne vorzuliegen (S. 137).

²¹ S. 65—69. 166 f. 193 f

²² Ist aber nicht die Bezeichnung „rein religiös“ heute etwas mißverständlich? (Titel § 9!)

²³ S. 109

²⁴ Kirche — keine „Erscheinungsform“ und keine „Jetztgestalt des Gottesreichs“ (161).

Paulus tritt die Jesusbotschaft hinter der Botschaft von der eschatologischen Gottesherrschaft zurück, neue Fragestellungen erwachen: Wie verhalten sich „Himmel“ und eschatologisches „Reich Christi“ und Kirche, wie ist überhaupt das Verhältnis Christi zur Kirche (Stellung Christi als Haupt von Kirche und Kosmos)? Am Rande des neutestamentlichen Denkens entsteht schließlich die Spannung zwischen der Horizontalen einer temporal eschatologisch verstandenen Gottesherrschaft und der Vertikalen eines „himmlischen Reiches“ im heils-individualistischen Sinne²⁵.

Missionstheologisch wichtig ist das in vorsichtiger Exegese und Stellenvergleichung aus dem Epheser- und Kolosserbrief erarbeitete Ergebnis: Die Kirche hat neben der ihr vom Herrn zugewiesenen Aufgabe der Verkündigung auch eine durch ihr bloßes Dasein gegebene Funktion im Hinblick auf die Welt²⁶.

Man wird so deutlich zwei Lebensweisen der Kirche unterscheiden können, die beide in der heutigen missionstheologischen Überlegung immer mehr an Bedeutung gewinnen: Soweit in der Kirche die Heilsgüter und Heilskräfte der kommenden Gottesherrschaft schon anwesend sind, vermögen diese aus ihr, vor allem im sakramentalen Wirken, in die Welt zu strömen. Durch ihr bloßes Dasein inmitten des Machtbereichs der Herrschaften und Gewalten durchheiligt sie die Welt. Diese Weise ist es wohl, welche den Kirchen des Ostens innerlich näherliegt. — Zugleich aber wird die Kirche als tätige und missionierende Kirche gesehen und gezeichnet. Sie hat die Botschaft zu verkündigen, die in der Taufe aktualisiert wird²⁷.

Ja, die Kirche macht durch ihren Botschaftsdienst und durch ihr Werk, das heilsgeschichtliche Geheimnis „ans Licht zu bringen“, nicht nur den Völkern der

²⁵ „in den Himmel kommen“ (S. 226).

²⁶ S. 221

²⁷ Zwischen einem stufenweisen Durchdringen der Welt durch die Kräfte der in Jesus gegenwärtigen Basileia und einem plötzlichen In-Erscheinung-Treten der vollendeten Basileia besteht kein Widerspruch. Ebenso wenig widersprechen sich die beiden Funktionen der Kirche: nämlich die, durch ihr bloßes Dasein den Ort anzugeben, wo die Kräfte der kommenden Gottesherrschaft in dieser Welt zum Ansatz kommen, und der Funktion nach *Mt* 28, 18 ff, vielmehr bedingen sie sich gegenseitig. Dennoch wird man mit SCHNACKENBURG schärfer unterscheiden müssen zwischen den Aussagen der Basileia und denen über die Kirche. Das scheint m. E. bei MEINERTZ (Der Ursprung der Heidenmission, in: *Biblica* 1959, 774 ff) zu wenig hervorzutreten. So wenig von einem „Mitwirken“ des Menschen an der Basileia weder bei Jesus noch auch in der paulinischen Verkündigung die Rede sein kann, so sehr ist dies selbstverständlich im Raum der Kirche. Im Prozeß der Durchdringung und des Wachstums spielt nach den Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig der Mensch keine Rolle. Entfaltung und Entwicklung sind göttliches Geheimnis und Gottes Werk. Schärfer als mit dem Ausdruck „von selbst“ und dem Hinweis, daß der Mensch, der den Samen wirft „schläft“ (*Mk* 4, 24), kann gar nicht gesagt werden, daß Gott allein das Kommen der Gottesherrschaft wirkt. Selbst wenn man den Ausdruck „wie wenn ein Mensch den Samen in die Erde wirft“ allegorisch auf die missionierende Tätigkeit der Kirche deuten wollte, so erwähnt doch das nachfolgende Gleichnis vom Senfkorn den „Menschen“ überhaupt nicht mehr und berichtet völlig unbetont: Es ist gleich dem Senfkorn, das, wenn es in die Erde gesät wird, kleiner ist als alle Samenkörner auf Erden (*Mk* 4, 31).

Welt, sondern auch den Mächten und Gewalten im Himmel, die vielfältige Weisheit Gottes bekannt (*Eph* 3, 10).

Das eben besprochene Werk läßt diese vielfältige Weisheit Gottes aufleuchten. Es führt uns ein in die Vielheit verschiedenster neutestamentlicher Aussagen, es zeigt den Weg, den die Heilshoffnung des Gottesvolkes gegangen ist, und lehrt zugleich, alle Fülle des Zeugnisses zusammenzusehen in dem einen Wort von der Gottesherrschaft, einem Wort, das gerade wegen der Buntfarbigkeit seines Inhalts keine Definition zuläßt.

Es gäbe an dieser Stelle noch die methodische Frage unsrer heutigen Verkündigung. Schon in der Apostelgeschichte und ebenso bei Paulus (und zwar häufig nur in paränetischen Zusammenhängen) verschwindet eigentlich die Verkündigung der Basileia als Thema der Predigt, und an ihre Stelle tritt die Botschaft von Jesu Heilswirken, Kreuz und Auferweckung, Kirche als Leib Christi und Ort der Christusherrschaft. Wenn die Urkirche diesen Schritt so schnell und so eindeutig getan hat, welche Stellung kann dann in der heutigen Verkündigung noch das Thema der Basileia einnehmen? Und auf welche Weise muß heute, nämlich in der Predigt der nachösterlichen Kirche, die Rede Jesu von der Gottesherrschaft weitergesagt werden? Sicher genügt eine nur historisierende Wiederaufnahme der Basileia-Predigt Jesu nicht.

KIRCHENMUSIK IN SÜDAFRIKA BEI KATHOLIKEN UND NICHTKATHOLIKEN

von K. F. McMurtrie

Die katholische Kirche in Südafrika hat sehr langsam auf die Weisungen Roms bezüglich der Kirchenmusik reagiert. Herbei geht es um folgende Weisungen: 1. Das *Motu proprio* Pius' X. (1903), 2. die Apostolische Konstitution Pius' XI. „*Divini Cultus Sanctitatem*“ (1928), 3. die Enzyklika Pius' XII. „*Musicae Sacrae Disciplina*“ (1955) und 4. die Instruktion der Hl. Ritenkongregation „*De Sacra Musica et Sacra Liturgia*“ (3. 9. 1958). Es soll noch die Enzyklika Pius' XII. „*Mediator Dei*“ (1947) angefügt werden, die sich zwar nicht direkt mit Kirchenmusik befaßt, jedoch diesen Gegenstand einschließt. Hätte man all diese Richtlinien entsprechend beachtet, müßte man vermutlich heute die Feststellung treffen können, daß fast jede Pfarrkirche für die Sonn- und Feiertage ein Hochamt mit Gregorianischem Choral als der gebräuchlichen Musikform ansetzt, wobei die ganze Gemeinde die dem Volke zustehenden Teile mitsingt. Ferner müßte man erwarten, daß in manchen Kirchen die Vesper entweder jeden Sonntag oder wenigstens öfters im Jahr gesungen wird.

Doch leider ist dem nicht so. Wir müssen feststellen, daß in sehr wenigen Kirchen jeden Sonntag ein Hochamt gesungen wird. Und was die Vesper anbelangt, können wir vermutlich die Kirchen, in denen diese an Sonn- und Feiertagen gesungen wird, an fünf Fingern abzählen. Einige Kirchen haben einmal im Monat ein Hochamt. Aber auch das ist noch eine Ausnahme. In den meisten Kirchen ist der Hauptgottesdienst an Sonntagen eine stille Messe, in der möglicherweise Lieder in der Landessprache gesungen werden. Diese Lieder in

der Landessprache sind aber — allgemein gesagt — nicht entsprechend und haben keine Beziehung zu dem, was am Altare geschieht. Deshalb erfüllen sie nicht die Bedingungen, die in den römischen Direktiven niedergelegt sind.

Das am meisten gebrauchte Gesangbuch in Südafrika ist das „Westminster Hymnal“. Dieses enthält aber keine Lieder, die speziell den einzelnen Teilen der hl. Messe angepaßt sind. Schreiber dieses hat ein kleines Büchlein verfaßt mit dem Titel „Mass Verses“. Es besteht aus Liedern, die für die verschiedenen Teile der hl. Messe geeignet sind. Doch die Nachfrage nach diesem Büchlein war und ist gering.

Seit der Veröffentlichung der Instruktion der Ritenkongregation vom September 1958 ist in den meisten Diözesen eine größere Aktivität, die auf Verbreitung der Gemeinschaftsmesse zielt, entstanden. Nur in geringerem Umfange haben Gemeinden den Mut gefunden, im Hochamt neben den Responsorien auch Kyrie, Gloria, Sanktus-Benediktus und Agnus Dei zu singen. Schreiber dieses kennt eine Kirche in Durban (Natal), wo die Gemeinde seit Jahren all diese Teile jeden Sonntag singt; und in der gleichen Kirche singt man normalerweise jeden Sonntag die Vesper. Doch das ist eine ganz außergewöhnliche Feststellung. Solch eine Ausnahme beweist aber, daß es ganz gut möglich ist, die uns von der Ritenkongregation gegebenen Richtlinien in einer ganz gewöhnlichen Pfarrei zur Ausführung zu bringen. Voraussetzung dafür ist der ernste Entschluß, so zu handeln — beiderseits: vom Pfarrer und von der Gemeinde. Betrüblich ist, daß für gewöhnlich ein solcher Entschluß fehlt.

Das Singen der Gelineau-Psalmen von Seiten der Gemeinde an passenden Stellen während der Stillmesse und auch vor und (oder) nach dem Hochamt hat sich hier und dort in ganz Südafrika eingebürgert. Diese Art des Psalmen-singens in der Volkssprache wurde zuerst in Frankreich eingeführt und später auch für englischen Text eingerichtet. Die Psalmen waren dem katholischen Laien ein versiegeltes Buch, bis Père Gelineau uns die unschätzbare Gabe dieser Art des Psalmengesanges schenkte. Daß die Psalmen dem katholischen Laien unbekannt waren, erwies sich als ein schwerwiegender Nachteil, der sich auf die Charakterbildung auswirkte. Denn der Gebrauch der Psalmen erzeugt eine Charakterstärke, die den Leuten fehlt, die mit modernen, mehr oder weniger sentimentalen Andachtsübungen anstatt mit der kräftigen Kost alter Gebete, einschließlich der Psalmen, aufgewachsen sind.

Schreiber dieses hat einen kurzen Abendgottesdienst („Short Evening Office“) in Englisch unter Benützung der Gelineau-Psalmen zusammengestellt. Praktisch ist das eine vereinfachte Vesper in der Muttersprache, unter Ausschluß des Gregorianischen Chorals, nachdem die Instruktion von 1958 erklärt, daß „die Sprache des Gregorianischen Chorals, seitdem er liturgischer Gesang ist, nur Latein ist“. Diese Vesper („Short Office“) wurde bisheran nur in nominellen Chorproben gesungen. Nachdem der Gesang aber im Querschiff einer Kathedrale (Pietersburg) aufgeführt wurde, hoffen wir, daß er „in excelsis“ als ein echter Akt von Gottesverehrung angenommen wurde.

Wenn wir die Kirchenmusik der nicht-katholischen Kirchen in Südafrika beurteilen wollen, sind wir größtenteils auf die entsprechenden Radiosendungen angewiesen. Bei den im Radio sehr würdig übertragenen anglikanischen Abendmahlsfeiern ist die Musik vorwiegend polyphon. Die Anglikaner übertragen auch ihre Morgenandachten und Abendgottesdienste. Diese enthalten einige wirklich schöne Gesänge, dazu Psalmengesang in Anglikanischer (nicht Gregorianischer) Weise. Methodisten, Presbyterianer und gelegentlich auch andere religiöse Gemeinschaften übertragen ihre Gottesdienste im Radio. Diese enthalten gute Ge-

sänge, wenngleich sie hinter den anglikanischen zurückstehen. Gesungene Psalmen kennen sie für gewöhnlich bei den Gottesdiensten nicht. Die Niederländisch-Reformierte Kirche, welche die größte Zahl nicht-katholischer Christen in Südafrika umfaßt, gebraucht bei den Gottesdiensten die Psalmen in einer metrischen Übersetzung in Afrikaans. Diese Psalmen werden in getragenen Tempo gesungen, so daß der Gesang sehr würdevoll wirkt. Es klingt, wie wenn die ganze Gemeinde geschlossen mitsingt — und in diesem Punkte sind sie den Katholiken beispielhaft.

(Aus dem engl. Original für die ZMR übersetzt von P. Jos. Schmitz, Münster.)

YOGA FÜR CHRISTEN?

Viele Menschen des Abendlandes erwarten heute vom Yoga sehr viel für das Wohl ihres Leibes und ihrer Seele und sogar für ihr religiöses Leben, für das Gebet und die Betrachtung. Bezeichnend sind die vielen Vorträge über den Yoga und auch Bücher wie etwa jene von PAUL CHANSON und von dem belgischen Benediktiner J. M. DECHANET (*Yoga für Christen*. Luzern 1957)¹. Auch die Yoga-Kurse und Yoga-Schulen sind hier zu erwähnen.

Jüngst hat aber, wie mir scheint mit Recht, ein indischer Professor für Philosophie, der nicht bei Namen genannt wird, viel Wasser in den Wein der Begeisterung gegossen, und zwar in der „Weltwoche“ vom 27. 5. 1960. Was ihm eine Dame über eine von ihr geleitete Yoga-Schule in Hollywood erzählte, fand er „schrecklich“. Damen dieser Art seien „eine rechte Plage“. „Nicht, daß sie Übles stifteten, aber was sie treiben, hat mit dem richtigen Yoga ungefähr das zu tun, was eine Dusche mit der christlichen Taufe“. Es sei „bestenfalls Heilgymnastik, verbunden mit einer Atemtechnik, autogenem Training, meditativer Reinigung, was weiß ich noch. So soll man es auch nennen, nicht Yoga“. Es sei nicht wahr, daß, wie man in Hollywood meine, Yoga der Entspannung diene. Yoga sei äußerste Anspannung, unerhörte Anstrengung für den Körper. Es gehöre eine stählerne Gesundheit dazu, sie auszuhalten.

Das Ziel des Yoga hängt nach dem Professor von der Weltanschauung des Yoga-Beflissenen ab. In der ältesten Zeit habe man durch Yoga göttergleich oder priesterlich werden wollen. Auch sei die Yoga-Praxis ursprünglich reine Zauberei gewesen. Dann habe man auf diese Weise sich den Brahmanen anzugleichen versucht. „Durch Yoga sollte die Weltseele (das Brahman) und unsere persönliche Seele (das Atman) unter ein Joch der Erkenntnis gezwungen werden, auf daß wir verständen, daß sie identisch seien.“ Ja, in der Glut der magischen Verrichtung sollten sie nicht nur als identisch erkannt, „sondern geradezu ineinander verschmelzen und eins werden“. „Nicht durch demütige Versenkung sollte diese Identität erreicht werden, nein, durch hochmütige, herrische, machtmäßige Willensanstrengung. Und darin drückt sich unsere magische Haltung aus, die wir uns durch die Jahrtausende bewahrt haben.“ Hier sei der stärkste Unterschied zu christlicher Entspanntheit, Einfachheit und Ergebenheit, zum christlichen

¹ Auch an wissenschaftlichen Untersuchungen über den Yoga fehlt es nicht. Erwähnt seien J. W. HAUER, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*. Stuttgart (1958); MIRCEA ELIADE, *Unsterblichkeit und Freiheit*. Zürich und Stuttgart (1960).

Gottvertrauen. „Der christliche Mystiker nimmt seine Erleuchtung demütig hin, mit ehrfürchtiger Scheu als eine, oft unerwünschte, Gabe Gottes. Diese scheue Ehrfurcht fehlt uns vollkommen. Wir kennen keine Demut, wir können uns nicht unterwerfen, wir wollen alles mit dem Willen erzwingen. Würden wir Inder Christen, wir würden sofort bestrebt sein, durch Yoga Heilige zu züchten, wir würden Yoga-Schulen für Heilige errichten.“

Seitdem die Lehre vom Atman-Brahman erlosch und die Lehre der Seelenbindung aufkam, soll durch den Yoga alles verbrannt werden, was uns ans Dasein bindet, an das Dasein schlechthin. „Die Daseinskeime werden verbrannt.“ Die Mittel dazu sind Konzentration und Meditation. In der ersteren spielt die Magie eine Rolle. Die Inder hätten Systeme der Logik von einem Scharfsinn, wie ihn das Abendland nicht kenne. Aber „gleichzeitig stecken wir zutiefst im Magischen, ja im Schamanischen der Urzeit“. Thomas Ohm

NEUE MISSIONSAUFGABEN DER FRANZISKANER IN BRASILIEN

Die Franziskaner der nordbrasilianischen Provinz (Recife), die fünfzig Jahre lang unter den heidnischen Mundurukù-Indianern in der Prälatur Santarem wirkten und ihnen das Christentum brachten, haben sich jetzt für die religiöse Erschließung der neu-errichteten, sehr ausgedehnten Prälatur Obidos zur Verfügung gestellt. Die Stadt Obidos im Staate Parà liegt am Nordufer des Amazonas. Das dazu gehörige Gebiet erstreckt sich nach Norden bis zum Tumac-Humac Gebirge an der Grenze von Niederländisch-Guayana und wird östlich vom Erepecurù- und westlich vom Mapuera-Fluß begrenzt. Weite Strecken dieses Gebietes sind bisher seelsorglich nicht betreut. Eine Pfarrei dieses Gebietes, Oriximinà, die von zwei Priestern versehen wird, hat ein Territorium, das dreimal so groß wie die Niederlande (102 000 qkm) ist.

In diesem Gebiet ist neuerdings ein bisher unbekannter Indianerstamm entdeckt worden. Es ist der Stamm der Tiriò-Indianer, die zur Gruppe der Kariba-Indianer gehören. Die Tiriò-Indianer leben heute noch wie in der Steinzeit und völlig abgeschlossen von der modernen Welt. Der einzige Kontakt besteht im Tauschhandel mit den Buschnegern von Guayana. P. Protasius Frikel OFM, Direktor der Ethnologischen Abteilung des Museums Goelde in Belèm (Parà), unternahm im vergangenen Jahr zusammen mit P. Thomas Kockmeyer OFM eine Expedition in das unerforschte Gebiet, um das Leben dieser Indianer und die Möglichkeiten der Christianisierung zu studieren. Die Expedition gestaltete sich recht schwierig. Der Hinmarsch allein dauerte 88 Tage, und die Forscher wären nicht lebend zurückgekommen, wenn nicht von außen Hilfe gebracht worden wäre. Immerhin konnten wertvolle Erkundigungen eingezogen werden. Inzwischen hat P. Frikel die ersten Grundzüge einer Sprachlehre und eines Wörterbuches der Tiriò-Indianer zusammengestellt und will wiederum, diesmal allein, im Gebiet dieser Indianer, um eine Mission vorzubereiten. Mit Hilfe der brasilianischen Luftwaffe hat er einen Flugplatz angelegt, so daß die künftigen Missionare statt des wochenlangen Flußweges den nur wenige Stunden dauernden Luftweg benützen können. Die Mission unter den Tiriò-Indianern ist reine Heidenmission.

Die Franziskaner der südbrasilianischen Provinz von Rio de Janeiro beabsichtigen, die religiöse Betreuung der geplanten Prälatur Borba zu übernehmen. Die Stadt Borba liegt am Rio Madreira südlich des Amazonas. Die neue Prälatur wird im Osten von der Prälatur Parintins, im Süden von der Prälatur Diamantino, die im Staate Mato Grosse liegt und von Jesuiten betreut wird, und im Westen und Norden von der Erzdiözese Manaus im Staate Amazonas begrenzt. Bis zur endgültigen Errichtung der neuen Prälatur bleibt das Gebiet noch bei der Erzdiözese Manaus, zu der es bisher gehört hat. In dem neuen Gebiet arbeitet gegenwärtig nur ein einziger Priester. Nach Angaben dieses Priesters, des Kanonikers Bento de Sousa, hat das Gebiet 150 000 qkm und rund 20 000 Seelen. Darunter gibt es Indianerstämme wie die Araras, die noch wilde Menschenfresser sind. Für diese geplante Mission hat sich bereits eine größere Anzahl von Franziskanern aus Südbrasilien zur Verfügung gestellt.

Die Franziskaner sind heute in allen 20 Staaten und im Bundesdistrikt Brasiliens vertreten und stellen mit 1 400 Mitgliedern den stärksten Orden Brasiliens dar.

Rio de Janeiro, Brasilien

P. Uenantius Willeke OFM

BELGIENS KATHOLIKEN UND IHRE BEITRÄGE FÜR DIE PÄPSTLICHEN WERKE

Im *Rapport des Oeuvres Pontificales Missionnaires* für die Erzdiözese Mecheln vom Juni 1960 finden wir eine Zusammenstellung der Beiträge aller sechs belgischen Diözesen für das Berichtsjahr 1959. Es wurden aufgebracht:

für das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung:

bfr. 28 174 738,— (US-Dollars 563 500,—)

für das Petruswerk:

bfr. 7 133 273,— (US-Dollars 142 700,—)

für das Werk der Hl. Kindheit: bfr. 13 163 310,— (US-Dollars 263 300,—)

Das bedeutet ein Gesamtaufkommen von nahezu 50 Millionen bfr. (ca. 1 Million US-Dollars), eine beachtliche Leistung für Belgien mit rd. 9 Millionen Katholiken.

Ein Vergleich dieser Zahlen mit den Leistungen etwa der Katholiken in der Bundesrepublik — 22 Millionen Katholiken brachten 1958 für das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung und das Petruswerk DM 8 596 156,— (US-Dollars 2 046 702,—) auf —, zeigt, daß die Opferbereitschaft für die Missionen nicht nur Zeichen Deutschlands, sondern weithin der katholischen Christenheit geworden ist.

Josef Schmitz

CHRONIK

1959

13. 10. In Kenia (Ostafrika) wird die Apostolische Präfektur *Eldoret* zum Bistum erhoben.
20. 10. Vom Erzbistum Nairobi und vom Bistum Kisumu in Kenia (Ostafrika) wird die Apostolische Präfektur *Ngong* abgetrennt und den Missionaren von Mill Hill anvertraut.

- Von den kleinen *Sundainseln* (Indonesien) werden Sumba, Sumbawa und Nachbarinseln vom Apostolischen Vikariat Endeh als Apostolische Präfektur *Weetebula* abgetrennt und deutschen Redemptoristen anvertraut.
30. 10. Beginn blutiger Unruhen in *Belgisch-Kongo* und *Ruanda*.
3. 11. Vom Bistum Tamale in *Ghana* (Westafrika) wird das Bistum *Wa* abgetrennt und dem einheimischen Weltklerus anvertraut.
10. 11. Errichtung der kirchlichen Hierarchie in *Belgisch-Kongo* und *Ruanda-Urundi* mit 8 Erzbistümern, 28 Bistümern und 7 Apostolischen Präfekturen.
17. 11. Vom Apostolischen Vikariat Medan auf *Sumatra* (Indonesien) wird die Apostolische Präfektur *Sibolga* abgetrennt und den Kapuzinern anvertraut.
- In *Thailand* wird vom Apostolischen Vikariat Bangkok die Apostolische Präfektur *Cheng-Mai* abgetrennt und den Priestern vom Hl. Herzen (Betharram) anvertraut.
28. 11. Missionsenzyklika „*Princeps Pastorum*“.
4. 12. Kardinal Tien SVD wird Apostolischer Administrator des Erzbistums *Taipeh* auf *Taiwan* (Formosa).
10. 12. Kämpfe zwischen Lulua und Baluba im Kasai-Gebiet (*Belgisch-Kongo*).
16. 12. König Baudouin verspricht in Leopoldville die *Unabhängigkeit des Kongo*.
19. 12. Auf *Britisch-Borneo* wird vom Apostolischen Vikariat Kuching das Apostolische Vikariat *Miri* abgetrennt und den Missionaren von Mill Hill anvertraut.
- Vom Apostolischen Vikariat Hollandia (*Neuguinea*) wird die Apostolische Präfektur *Manokwari* abgetrennt und den Augustiner-Eremiten anvertraut.
20. 12. Abschluß der Gemeindewahlen in *Belgisch-Kongo*.
- Vom Bistum Ondo in *Nigeria* (Westafrika) wird die Apostolische Präfektur *Ilorin* abgetrennt und der Gesellschaft der Afrikanischen Missionen anvertraut.

1960

1. 1. *Kamerun* wird unabhängig.
5. 1. Ernennung des ersten schwarzen Erzbischofs: Msgr. Bernardin Gantin, bisher Weihbischof des Erzbistums *Dahomey* (Westafrika), wird Erzbischof der Stadt.
20. 1. Beginn der *Kongo*-Besprechungen in Brüssel.
24. 1. Aufstand der „Ultra“ in *Algerien*.
Blutige Unruhen in *Durban* (Südafrika).
25. 1. Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Vatikan und Türkei.
31. 1. Kapitulation der „Ultra“ in *Algerien*.
1. 2. Bei der Wahl in *Kerala* (Indien) gewinnen die drei nichtkommunistischen Parteien die absolute Mehrheit.
3. 2. Der britische Premierminister Macmillan spricht sich im Parlament von *Kapstadt* gegen die Politik der *Apartheid* aus.
7. 2. Bei den Wahlen in *Birma* gewinnt die antifaschistische Volksliga U Nu's die absolute Mehrheit.
14. 2. Marshall Ayub Khan wird mit 95 % aller Stimmen als Staatspräsident von *Pakistan* bestätigt.

19. 2. Terroristen im Bamileke-Land (*Kamerun*) töten 75 Menschen.
21. 2. Volksentscheid billigt die neue Verfassung in *Kamerun*.
6. 3. Wieder blutige Unruhen in *Kamerun*.
11. 3. Das belgische Parlament billigt einstimmig das Gesetz über die Unabhängigkeit des *Kongo*.
Blutige Ausschreitungen in *Elisabethville* (Belgisch-Kongo).
14. 3. Syngman Rhee erneut zum Staatspräsident von *Süd-Korea* gewählt.
16. 3. Bischof Kung von Shanghai wird nach fünfjähriger Haft zu lebenslänglichem Kerker verurteilt und der amerikanische Bischof Walsh, der letzte ausländische Bischof in *Rotchina*, erhält 20 Jahre Gefängnis. Gleichzeitig werden über 14 chinesische Priester — 7 Weltpriester und 7 Jesuiten — Gefängnisstrafen zwischen 5 bis 20 Jahren verhängt.
19. 3. In den Wahlen auf *Ceylon* erleiden die Linksparteien eine Niederlage.
20. 3. Auf *Taiwan* wird Chiang Kai-shek erneut zum Präsidenten gewählt.
21. 3. Blutige Unruhen in der *Südafrikanischen Union*.
25. 3. Zusammenschluß der Länder *Tschad*, *Gabon*, *Kongo* und *Zentralafrika* innerhalb der Französisch-Afrikanischen Union.
28. 3. Im Geheimkonsistorium werden drei *Missionskardinäle* ernannt: Erzbischof Petrus Tatsuo Doi von Tokio (Japan), Erzbischof Rufino Santos von Manila (Philippinen) und Bischof Laurian Rugambwa von Rutabo in Tanganyika (Ostafrika).

Bonn

Jos. Alb. Otto SJ

MITTEILUNGEN

VERLEIHUNG DES MISSIONSWISSENSCHAFTLICHEN DIPLOMS

Ehrlw. Schwester Dr. phil. Helenis Held S.Sp.S. aus Wimbern erhielt an der Universität Münster am 14. Mai 1960 das Missionswissenschaftliche Diplom. Die Diplomarbeit „Christendörfer. Eine missionsmethodische Untersuchung“ wird im Druck erscheinen.

DATEN DER MISSIONSGESCHICHTE

Das Buch: *Wichtige Daten der Missionsgeschichte* ist vergriffen und soll in einer neuen, verbesserten, von Fehlern befreiten, um Fehlendes ergänzten und bis 1960 weitergeführten Auflage erscheinen. Der Autor dankt den vielen, die schon bisher Vorschläge für eine etwaige Neuauflage gemacht haben. Er wird auch weiterhin allen denen dankbar sein, die irgendwie durch Hinweise auf Fehler und Fehlendes helfen. Es liegt viel daran, daß der „Missions-Ploetz“, wie er in Rom genannt worden ist, die bestmögliche Gestalt erhält und so dem Missionswerk und der Missionswissenschaft auf die bestmögliche Weise dient.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

20 + *A Decisive Hour for the Christian Mission.* The East Asia Christian Conference 1959 and the John R. Mott Memorial Lectures. SCM Press LTD. [56. Bloomsbury Street. London WC 1.]/London (1960). 96 Seiten. 5 Shilling.

Nach dem Vorwort von Bischof Enrique Sobrepenna handelt in dieser Wiedergabe von Referaten, die 1959 von der East Asia Christian Conference in Kuala Lumpur gehalten wurden, J. E. Lesslie Newbigin in zwei Beiträgen über die Probleme, Möglichkeiten, Notwendigkeiten und Freuden der seelsorgerlichen Arbeit und Missionstätigkeit im neuen Asien. Ich beschränke mich hier darauf, einige bemerkenswerte Sätze wiederzugeben. „An atheist may be nearer to the Kingdom of God than a religious man“ (20). Wegen Gottes Sache in dieser Welt brauchen wir keine Angst zu haben (32). „The primary witness is the witness of the Holy Spirit himself“ (33). Der Missionar ist ausgesandt, „to make Christ known among those who know him not“ (44). Sehr erwähnenswert sind die Aufsätze von W. A. Vissert't Hooft über die Bedeutung der asiatischen Kirchen für die ökumenische Bewegung. D. T. Niles schließlich befaßt sich mit dem Thema „A Church and its 'selfhood'“, also mehr mit praktischen Fragen, etwa mit der Notwendigkeit und Art fremder Missionare in Asien nicht mehr gern von Mission hören; es gibt solche, die das Wort Missionar „Fremde“ der ist, der die größte Chance des Erfolges an der Grenze hat (87). Niles meint mit Prof. Schultz, daß Missionare notwendig und eingeladen sind, daß man sie aber im ganzen nicht wünscht (87). Hingewiesen wird von ihnen auf die Äußerung eines führenden chinesischen Christen, daß Chinas Christen voll Glauben sind und daß die chinesische Mission eine „spezielle Mission“, eine „spezielle Möglichkeit“ und eine „spezielle Botschaft“ hat. Die asiatischen Kirchen müßten nach Niles die Konsequenz daraus ziehen, daß sie Kirche geworden sind und aufgehört haben, Teil einer „fremden Mission“ zu sein. Nach Niles muß die Mission „redefined“ werden (89). Die „missionarische Überzeugung“ braucht neue Kraft. Aus dem Referat wird deutlich, daß viele in Asien nicht mehr gern von Mission hören (es gibt solche, die das Wort Missionar durch „fraternal worker“ ersetzen möchten (90). Als ob Mission notwendig „fremde Mission“ sein müßte und als „Mission“ nicht zu den tiefsten Begriffen des Neuen Testaments gehörte! Alles in allem ein Büchlein, in dem sich spiegelt, was heute in den protestantischen Kirchen Asiens vor sich geht.

Münster

Thomas Ohm

20 + *Atlas Missionum a Sacra Congregatione de Propaganda Fide dependentium cura editus eiusdem Sacrae Congregationis studio autem P. Henrici Emmerich SVD. Ex Civitate Vaticana A.D. 1958.* (Auslieferung: Missionsdruckerei St. Gabriel in Mödling bei Wien oder Via di Propaganda, la. Roma) 44 Kartenblätter, 8 S. Register. Format ca. 34×50. DM 84,—

Der neue Missionsatlas der Propagandakongregation stellt gegenüber früheren Ausgaben einen ganz großen Fortschritt dar. Man vergleiche nur die letzte Ausgabe von 1947 oder, rein vom Druck her gesehen, den vom gleichen Vf. und in derselben Druckerei besorgten *Atlas Missionum SUD*. Die Karten sind sauber gezeichnet und trotz der Fülle der Einzeichnungen noch übersichtlich. Die kirchliche Struktur der Gesamt Räume, der Umfang der einzelnen Jurisdiktionsgebiete und ihre hierarchische Einstufung sind kartentechnisch einwandfrei dargeboten. Allerdings könnte man die Frage stellen, warum so viele Einzelnamen eingetragen sind, wenn sie im Register doch nicht erscheinen.

So gut das Kartenwerk ist, soviel Wünsche lassen die *Data Statistica* offen, die dem Atlas als Einlage beigegeben sind. Sie haben Mgr. Lujo Schorer zum Vf. Zwar werden sehr viele interessante Angaben gemacht, die, soweit sie Einzelgebiete angehen, gewiß gültig sind; aber die Angaben des *Résumé* bieten so sehr eingeschränkte Daten, daß sie zu falschen Schlüssen verleiten müssen. Was für einen Sinn haben Aufstellungen über die nationale Herkunft oder die Ordenszugehörigkeit der Missionare, wenn sie nur einen Teil der Propagandamissionare, nicht viel mehr als die Hälfte erfassen?

Dem schließt sich eine weitere Frage an: Wäre es nicht möglich, einmal eine Gesamtübersicht über alle Missionen der katholischen Kirche zu veröffentlichen, nicht nur die der Propaganda? Es ergäbe sich z. T. ein recht beachtlicher Unterschied und dementsprechend ein anderes, vollständigeres Bild. Man vergleiche nur einmal die Katholikenzahlen Afrikas und Indiens! Für Afrika ergibt sich, die Jurisdiktionsgebiete anderer römischer Kongregationen mitberücksichtigt, eine Gesamtzahl von 26 371 000 Katholiken, während die Propagandastatistik nur 17 740 000 anführen kann. Für Indien differiert die Propagandazahl (3 479 128) ebenfalls um 2 Millionen von der tatsächlichen Katholikenzahl (5 658 000).

Schließlich noch ein anderer Wunsch. Das letzte statistische Handbuch der Propaganda datiert von 1950, bietet also Zahlen, die vor diesem Jahre liegen. Es wäre an der Zeit, es neu aufzulegen, wenn möglich, in der Art der *Guida delle Missioni Cattoliche* von 1934. Ebenso dürfte die *Sylloge* von 1939 bis zur Gegenwart fortgeführt werden, evtl. als Supplementum zur Erstausgabe.

Die vorgetragenen Wünsche haben mit dem *Atlas Missionum* insofern zu tun, als sie durch dessen Erscheinen hervorgerufen wurden. Das hervorragende Kartenwerk gibt der Hoffnung Raum, daß die gewünschten Veröffentlichungen ebenso gründlich und gültig herausgebracht werden können.

Würzburg

Josef Glazik MSC

CRONIN, VINCENT: *Der Jesuit als Mandarin* (The Wise Man from the West). Henry Goverts Verlag / Stuttgart 1959. 2 Karten, 298 S. Gln. DM 18,50

Vf., Sohn des bekannten englischen Romanschriftstellers A. J. CRONIN, erzählt die Geschichte des Matteo Ricci (erschieden 1955 bei R. Hart-Davis / London). Er hält sich dabei fast peinlich genau an die Quellen, die P. D'Elia SJ in den *Fonti Ricciane* gesammelt und herausgegeben hat, und liefert den Beweis, daß man bei der geschichtlichen Wahrheit bleiben und doch ein gut lesbares, geradezu spannendes Buch schreiben kann. Man möchte dem Buch einen weiten Leserkreis wünschen. Es könnte dazu beitragen, eines Tages die Fäden wieder zu knüpfen, die heute zerrissen sind, und China von neuem den Dienst zu erweisen, den Matteo Ricci ihm einst geleistet hat.

Würzburg

Josef Glazik MSC

GONCALVES, SEBASTIAN, SJ: *Primeira parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*. Vol. I: *Uida do N. P. Xavier e começo da História da Companhia de Jesus no Oriente*. Publicada por José Wicki SJ. Atlântida/Coimbra 1957. XXXII + 536 pp.

Unter den vielen Franz-Xaver-Biographien bietet diese ein erstaunlich reiches Lebensbild des Heiligen: weit ausgreifend, in einer Weise dargestellt, die an die Kunst des Barock erinnert. Ihr Vf. war selbst 25 Jahre lang in Indien tätig und starb dort am 23. 3. 1619. Sein Werk findet sich im Original in der Biblioteca Nacional, Fundo Geral 915. — Nachdem Herkunft und Jugend des Heiligen geschildert sind, erzählt Vf., wie Franz Xaver 1540 vom Papst als Apostolischer Nuntius für den Fernen Osten bestimmt wird und seine abenteuerliche Seereise beginnt. G. weiß von Städten und Inseln, von Festungen und vom Handel und Wandel der Portugiesen zu berichten. Eingehend schildert er, wie Franz die indische Sprache zu erlernen bemüht ist, mit welcher Sorge er sich der Kinderlehre und der Bekehrung der schwarzen Sklaven annimmt. Von einem Katechismus, den Xaver verfaßt hat, berichtet G., daß schon zu seiner Zeit kein Exemplar mehr aufzutreiben gewesen sei. Weiter spricht Vf. vom St.-Pauls-Kolleg in Goa, von der Misericordia-Bruderschaft und dem Knabenwaisenhaus, aus dem, so hoffte man, im Laufe der Zeit ein inländischer Klerus entstehen würde. G. schildert die Schwierigkeiten in der Bekehrung der Brahmanen, die Tätigkeit des Heiligen an der Fischerküste, auf Manar, Ceylon und Amboina. Schließlich wird Franz Xavers Wirken in Japan beschrieben und, wie er versucht, in China einzudringen. Doch stirbt Franz, ohne sein Ziel erreicht zu haben, am 21. 11. 1552 im Alter von nur 55 Jahren auf der Insel Sancian.

Es ist ein mächtiger Band, inhaltsreich und wertvoll, den P. Wicki mit der ihn kennzeichnenden Genauigkeit hier ediert. Wer diesen 1611 geschriebenen Bericht durcharbeiten vermag, sollte die Mühe nicht scheuen. Der Band bringt viel Neues und stellt in seiner Art mancherlei Fragen und Probleme in ein helleres Licht.

Freiburg/Schweiz

P. L. Kilger OSB

HÜNERMANN, WILHELM: *Geschichte der Weltmission*. Lebensbilder großer Missionare. Bd. 1: Von Alaska bis Feuerland. Rex-Verlag / Luzern-München 1960. 270 S. Kart. sFr/DM 14,50, Gln. sFr/DM 16,50

Der bekannte Jugend- und Volksschriftsteller legt hier nach seiner vierbändigen *Geschichte des Gottesreiches* den ersten Band einer *Geschichte der Weltmission* vor, dem zwei weitere Bände (Sturm über Asien, Unter der Sonne Afrikas) folgen sollen. H. gibt nicht eine durchgehende Darstellung der Missionsgeschichte, sondern greift seine Aufgabe als Biograph an. In Lebensbildern ausgewählter Missionare, die stellvertretend für zahllose andere stehen, erzählt er in diesem Band von der Missionsarbeit in den beiden Amerika und in Australien und Ozeanien (überschreitet damit also den im Untertitel: „Von Alaska bis Feuerland“ abgedeckten Raum). Die Darstellung ist, wie bei allen Büchern H.s, lebendig und packend und bleibt bei aller Lust am Fabulieren doch wirklichkeitstreu und der geschichtlichen Wahrheit nah. Man kann nur wünschen, daß dieses neue Werk einen recht weiten Leserkreis finde und „jenen heiligen Eifer entflamme, den jeder Christ der Mitarbeit am Ausbau des Gottesreiches auf Erden schuldet“.

Würzburg

Josef Glazik MSC

JOURDAN, VITAL: *Pater Damian, Vater der Aussätzigen*. (Bibliothek Ekklesia. Eine Reihe über religiöse und historische Themen, hg. von Daniel-Rops, 14. Bd.) Pattloch / Aschaffenburg 1959, 217 S. DM 4,80

Unter der zahlreichen Literatur über die Veuster beleuchtet dieses Buch eindringlich die sozial-karitative Wirksamkeit des Vaters der Aussätzigen. Als ein Beitrag in der Kampagne „Gegen Hunger und Krankheit in der Welt“ gewiß zu begrüßen! J. geht in seiner realistischen Art auch nicht stillschweigend hinweg über die charakterlichen Härten P. Damians und die Schwierigkeiten und Mißverständnisse gegenüber der geistlichen und weltlichen Autorität. Alle Menschlichkeiten überstrahlt jedoch die starke Liebe und Hingabe dieses laueren Priesterherzens. — Zwölf Fotos ergänzen die Darstellung.

Wimbern/Ruhr

Schw. Helenis Held SSPS

LOUP, ROBERT: *Martyrer in Tibet*. Leben und Sterben von P. Maurice Tornay, Chorherr vom Großen St. Bernhard (Martyr au Thibet. Maurice Tornay, chanoine régulier du Grand St.-Bernard). Paulusverlag / Freiburg Schweiz 1959. 202 S.

Das Buch berichtet von einem modernen, der Öffentlichkeit leider kaum bekannt gewordenen Versuch der Mönche des Großen St. Bernhard, im Grenzgebiet zwischen China und Tibet eine Mission zu unterhalten, um gegebenenfalls eines Tages Eingang in das verschlossene Reich des Dalai Lama zu finden. In dem Leben des Titelhelden, der am 11. 8. 1949 mit einem Gefährten von vier Lamas erschossen wurde, spiegeln sich die Schwierigkeiten und die grenzenlose Einsamkeit, die die Missionare zu überwinden hatten. Hier ist von Romantik, die auch heute noch so oft in unserer erzählenden Missionsliteratur zu Hause ist, nichts zu finden, und es ist gut so. Denn nichts tut heute mehr not, als der Christenheit zu zeigen, wie sehr die Mission in unserer Zeit auf Widerstand stößt und daß diesem Widerstand gegenüber das Zeugnis für Christus die allein gültige Antwort ist.

Würzburg

Josef Glazik MSC

MÜLLER, KARL: *Die Weltmission der Kirche*. (Der Christ in der Welt. XII. Reihe: Bau und Gefüge der Kirche, 12. Bd) Pattloch / Aschaffenburg 1960, 161 S. DM 3,80

Nach dem Buch von CH. COUTURIER: *Mission de l'Eglise* — die deutsche Übersetzung brachte der Hrabanus Maurus Verlag / Frankfurt heraus — nun noch ein Werk, dem ein breiter Leserkreis im deutschsprachigen Raum zu wünschen ist. Das ist auch das Anliegen des Vf., der seinem Buch die Worte Pius' XII. voranstellt: „Das alles umfassende Blickfeld der Kirche muß das normale Blickfeld des christlichen Lebens sein“ (*Fidei donum*). Dem paßt sich M. in Darstellung und Sprache an.

Zunächst klärt M. den Missionsbegriff verbal, theologisch und nach seinem Umfang und zeigt dann an zahlreichen Schriftstellen die biblische Fundierung des allgemeinen Heilswillens Gottes. Der Missionsgeschichte gibt M. nicht die übliche historische Dreiteilung, sondern eine räumlich ethnographische, die aber sachlich mit der zeitlichen Abgrenzung zusammenfällt. Dem Wort und der Tat der Päpste zur Mission der Kirche widmet M. eine eingehende Behandlung. Der Hauptakzent liegt jedoch auf dem VIII. und IX. Kapitel, wo er praktische Probleme missionarischer Arbeit und Mitarbeit und die gegenwärtige Lage der Weltmission bespricht.

Bedauerlich ist, daß in dem kurzen Kapitel über die Mission der evangelischen Christen das Wort vom *furor protestanticus* fällt (43), zumal M. die *culpa* auf katholischer Seite verschweigt.

Der Missionspflicht der deutschen Katholiken (32—40) wird in den Abschnitten über die Missionshilfswerke (67—72), die Missionsschwester (76—78), den Missionsbruder (78—82) — die Schwäche dieser Darstellung liegt in ihrer einseitig propagandistischen Tendenz — und den Laieneinsatz (82—96) ein Weg gewiesen. Die leicht faßliche Art des Buches macht es geeignet, missionskundlichen Kursen religiös orientierter Verbände zu dienen. Ein Hinweis auf einschlägige moderne Literatur und ein ausführliches Sachregister bieten eine weitere Handreichung.

Wimbern/Ruhr

Schw. Helenis Held SSps

PLATTNER, FELIX ALFRED: *Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert*. Mit 119 Abbildungen. Fotos von Felix Alfred Plattner und Albert Lunte. Verlag Herder/Basel-Freiburg i. B.-Wien 1960. Großoktav, 160 S., davon 80. S. Bildtafeln. Ln. 22,50 DM

Dieser Bildband ist die reife Frucht einer Forschungsreise, die den Vf. 1957 bis 1958 durch 9 Monate hindurch von Brasilien über Paraguay, Argentinien, Chile, Bolivien, Peru, Ekuador, Kolumbien nach Guatemala und Mexiko führte, wo er den Spuren des Kunstschaffens, vorab auf dem Gebiete der Architektur und der Plastik, seiner Ordensmitbrüder deutscher Zunge des 17. und 18. Jahrhunderts nachgegangen ist. Zu allen Bildtafeln bringt Vf. wertvolle kunsthistorische Erläuterungen mit gediegenen Quellenangaben, die mancher Benutzer wohl gern in einem alphabetischen Autorenverzeichnis zusammengestellt gesehen hätte. Dem Bildteil geht eine solide knappe historische Einleitung voraus, so daß auch jeder Nichtfachmann mit reichem Gewinn den Band durcharbeiten kann, der einen sehr wertvollen Beitrag zur lateinamerikanischen Missionsgeschichte schlechthin darstellt, durch den das hervorragende Kulturschaffen der Jesuitenmissionare deutscher Zunge in der Neuen Welt eine neue, originelle Beleuchtung erfährt.

Löwen

Abbé Werner Promper

RUF, WALTHER: *Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1960*. Im Selbstverlag der Bayerischen Missionskonferenz (Nürnberg, Wodanstr. 57). 1960. 168 S. DM 3,75.

Das Jahrbuch enthält Beiträge von Landesbischof Mitzenheim, Althaus („Das schlechthin Einsame, das Unvergleichliche des Christentums, besser: des Evangeliums... ist Jesus Christus“, 14), Gensichen, Schmolze, Schmiedel (in Tangaŋyika herrscht „katastrophaler Ärztemangel“, 26), Bevan Jones (Die Ahmadiyya-Bewegung), Christentum und Islam, J. Althausen („Die Missio Dei hat das Ziel, das eine Volk Gottes aus aller Welt zu sammeln“, 44), M. Witte, Dlomo u. a. Einigen Beiträgen sind entsprechende Gebete angefügt. Am Schluß finden sich eine Literaturschau 1959, Statistiken, Mitteilungen über Missionskonferenzen etc.

Münster

Thomas Ohm

SEUMOIS, ANDRÉ: *L'Anima dell'Apostolato Missionario*. Editrice Missionaria Italiana/Milano 1958, 220 S.

Der Vf. hat in seinem 1952 erschienenen Werk *Introduction à la Missiologie* unter anderm einen Plan der systematischen Missionswissenschaft vorgelegt. In

der vorliegenden Arbeit befaßt er sich mit einem dazugehörigen Teilgebiet und versucht, das Problem der Hauptwirksamkeit der Mission theologisch zu untersuchen und darzustellen. Ausgehend von der Tatsache, daß die Erlösung ein göttlich-menschliches Unternehmen ist und demnach die Nutzbarmachung der Erlösung von entsprechendem Mitwirken des Menschen abhängt, sucht der Vf. dies speziell für die Missionstätigkeit der Kirche aufzuzeigen und auszuwerten. Im 1. Kapitel (*Forma causale principale*) wird die göttliche Gnade als die Haupt- und formgebende Wirkursache der Mission behandelt. Sie ist beim missionarischen Wirken zweifacher Art und in zweifacher Hinsicht entscheidend wirksam, einmal, indem sie das tätige Subjekt überhaupt befähigt zum apostolischen Dienst, und dann, indem sie dessen Anstrengungen Früchte bringen läßt. Grundlegend ist also die Amtsgnade, die den Missionar als Träger des Missionsamtes und im weiteren Sinn auch jeden Katholiken hinsichtlich seiner Mitarbeit befähigt, an der Bekehrung anderer tätig zu sein. Diese Gnade ist ihrem Wesen nach ungeschuldet (*gratia gratis data*) und wirkt disponierend. Auf Grund dieser Gnade arbeitet der Missionar an der Bekehrung der Menschen, und Gott schenkt, um die Missionsarbeit fruchtbar zu machen, dem zu Bekehrenden die bereitmachende Gnade (*gratia gratum faciens*), kraft deren der Mensch zum Glauben und zur Taufe findet. Beide Arten der Gnade sind für die Mission unerlässlich, weil das Missionswerk nicht der natürlichen, sondern der übernatürlichen Ordnung angehört, und in jeder missionarischen Aktion eine gewisse Polarität liegt, die des göttlichen und menschlichen Zusammenwirkens. Missionstätigkeit wird zwar von Menschen auf Menschenweise ausgeübt, ist aber zuinnerst und wesentlich ein übernatürliches und göttliches, erlösendes Werk. — Das 2. Kapitel ist dem Hauptwirkenden (*agente principale*), dem Missionsträger, gewidmet. In seiner Tätigkeit ist zu unterscheiden der Erwerb der Erlösungsgnade und deren Verteilung. Gott ist die alleinige Ursache der Erlösungsgnade, Christus ihre Verdienstursache *in actu primo*. Zur Fruchtbarmachung dieser Gnade bedarf es jedoch des miterlösenden Verdienstes seitens der Kirche *in actu secundo*. Es ist das vom mystischen Leibe Christi her begründete Zusammenwirken Christi und seiner Glieder in der Verwirklichung des Erlösungswerkes. Ihr gemeinsames Verdienst bildet den Schatz der Erlösungsgnade. Die Verteilung der Erlösungsgnade kommt dem Heiligen Geist zu, beginnend mit dem Pfingstfeste. Beeinflußt wird diese Gnadenausteilung durch das unablässige und allumfassende Eintreten des verherrlichten Christus als Haupt und Priester seiner Kirche. Durch Ihn und in Ihm erlangen sowohl die Glieder der triumphierenden Kirche im Himmel wie auch die der streitenden Kirche auf Erden fürbittenden Einfluß auf die Gnadenverteilung. — Im 3. Kapitel wendet sich der Vf. der Missionsaufgabe der Kirche zu; es wird die Funktion der Kirche als hauptwirkender Ursache der Missionstätigkeit (*Funzione missionaria della Chiesa come causa principale*) aufgezeigt. Vonseiten Gottes und Christi ist das Erlösungswerk vollendet. An der Kirche liegt es, die Erlösung nutzbar zu machen. Diese Aufgabe erfüllt die Kirche in zweifacher Sicht: im Erwerb der miterlösenden Verdienste und im fürbittenden Gebete, beides in Einheit mit dem mystischen Christus. Das miterlösende Verdienst hat einen persönlichen Charakter und einen sozialen. Die persönliche Auswirkung des Verdienstes besteht in der ewigen Seligkeit, die der im Himmel genießt, der sie verdient hat. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Verdienst strikt persönlich und unmittelbar. Die soziale Wirkung des Verdienstes ist in der Bereicherung des Schatzes der Erlösungsgnade zum Wohle der Menschheit und des Leibes Christi, der Kirche, zu erblicken. Da die miterlösenden Verdienste somit dem allgemeinen Gnadenschatz der Kirche zufließen, das Gnaden-

potenzial anreichern, haben sie keinen spezifisch missionarischen Charakter. Dagegen hat das fürbittende Gebet spezifisch missionarischen Charakter, weil im Gebet die missionarischen Aufgaben und Anliegen der Kirche eigens und exklusiv erfaßt werden können. Dieses Gebet ist habituell getragen von der Sehnsucht nach der Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden und ist für die missionarische Wirksamkeit von grundlegender Bedeutung. — Im 4. Kapitel kommt der Vf. zu sprechen auf die Missionspflicht der Kirche als hauptsächlicher Ursache der Mission (*Dovere missionario della Chiesa come causa principale*). Für die Kirche ist es Ehre und Pflicht zugleich, durch ihre miterlösenden Verdienste und ihr fürbittendes Gebet das Erlösungswerk Christi nutzbar zu machen. Allgemein gesehen besteht diesbezüglich eine reale Verpflichtung, die die Kirche als solche wie auch jeden einzelnen Gläubigen persönlich angeht. Dies gilt für den Erwerb der Verdienste wie für das Gebet um die Erlangung der Gnaden zum Heil und Nutzen der Gemeinschaft. Auf das Missionswerk eingeschränkt, ergibt sich der Tatbestand, daß die miterlösenden Verdienste der Kirche für das Apostolat zwar unbedingt erforderlich sind, diese selbst aber wegen ihrer gemeinschaftsbezogenen Allgemeinbedeutung keinen spezifisch missionarischen Charakter annehmen können. Deshalb brauchen sie hier auch nicht weiter untersucht und dargelegt zu werden. Daß aber hinsichtlich des spezifisch missionarischen Fürbittgebetes in der Kirche eine reale Verpflichtung besteht, läßt sich nachweisen anhand der Schrift, der alten Liturgien, der Väterzeugnisse und der Erklärungen der Päpste. Es handelt sich näherhin um eine Liebespflicht, die streng genommen zunächst die Kirche als solche, insbesondere die Hierarchie, angeht. Die Hierarchie ist auf Grund der sozialen Gerechtigkeit für das allgemeine Wohl der Kirche verantwortlich, besonders für die Mission. Deshalb hat sie das Interesse für die Mission und das Missionsgebet in der Kirche stets wachzuhalten. Obwohl diese Gebetspflicht nur die kirchliche Gemeinschaft als solche streng bindet, so ergibt sich doch aus der Berufung zum christlichen Leben heraus für jeden einzelnen Gläubigen die Forderung aufrichtigen Wohlwollens für die Mission, verbunden mit dem habituellen Gebet. Darüber hinaus ergibt sich aus der anerkennenden Dankbarkeit und aus der allumfassenden Nächstenliebe für jedes einzelne Glied der Kirche die strenge Pflicht auch zum aktuellen Missionsgebet. Abschließend untersucht der Vf. die römische Liturgie auf ihren Gehalt an missionarischen Gedanken und Gebeten und stellt fest, daß unsere heutige Liturgie im Gegensatz zu den alten Liturgien nicht missionarisch genug ausgerichtet sei und wieder mit dem allumfassenden Missionsgeist der alten Kirche erfüllt werden müßte.

Die vom Vf. hier vorgetragenen Gedanken sind wertvoll und beachtenswert. Das gilt besonders hinsichtlich der in der Nächstenliebe begründeten, allumfassenden Missionspflicht der Kirche und der geistigen Mitwirkung aller Gläubigen. Der Vf. versucht auch, seine Thesen theologisch zu begründen und sie zu belegen durch Anführung der Hl. Schrift usw., wobei besonders die Verwertung der alten Liturgien beachtlich ist. Bei manchen Zitaten bleibt jedoch fraglich, ob sie im streng theologischen Sinne beweiskräftig sind. So ist z. B. das bei Mt 6, 44 gegebene Gebot, für die Feinde zu beten, im ursprünglichen Sinne persönlich und nicht universalistisch zu verstehen, wenn auch die Väter es in einem universalistischen Sinne angewandt haben, als seien damit alle Nicht-Katholiken gemeint. Aus einer solchen Stelle kann man deswegen wohl nicht den Universalismus der Mission begründen, wie der Vf. es S. 160 ff. versucht hat. — Unverständlich bleibt sodann die Behauptung, es gäbe wohl ein spezifisch missionarisches Gebet, aber keine spezifisch missionarisch miterlösenden Verdienste

(S. 96, 102). Wenn wir exklusiv beten können für die Missionen, dann können wir auch unsere Leiden und Mühen im gleichen Sinne Gott anbieten. Der Vf. sagt dies ja ausdrücklich selbst (S. 168), wo er mit Rücksicht auf die Meßfeier sagt: „Riguardo ai fedeli riuniti egli (scl. il sacerdote) deve incitarli a una oblazione missionaria dei loro meriti corredentori, ossia deve fare in modo che tutta l'assemblea ... presenti con l'ostia le proprie fatiche, le azioni...“. — Bei den päpstlichen Erklärungen hinsichtlich der Missionspflicht fällt auf, daß der Vf. die Zeit von Gregor d. Gr. bis Leo XIII. mit folgender Behauptung übergeht: „Lo zelo apostolico dei christiani doveva sventuratamente conoscere, in seguito ad una fitta rete di influenze ideologiche e storiche, un'eclissi ben pronunziata lungo tutto il medioevo; e si può dire che solo dal secolo XIX ha ripreso poco a poco il posto legittimo che gli spetta tra le preoccupazioni della massa dei credenti“ (S. 152). Eine solche Auffassung kann nicht unwidersprochen hingenommen werden. Es ist zu erinnern an die großen Missionsbewegungen, die vom hl. Franz von Assisi wie auch vom hl. Ignatius von Loyola und ihren Orden ausgingen, und an die große Missionsbewegung des 16. und 17. Jahrhunderts mit der Gründung der Sacra Congregatio de Propaganda Fide als Zentralorgan der Mission der Kirche.

Münster/Westf.

P. Rigobert Uögele, OFM^{Cap}

VAN OOSTROM, ARNOLD: *Agatha mwana Kajikoe*. Foreholte/Vorhout — 't Groeit/ Antwerpen 1957, 308 S. geb. f 9.90; geh. f 8.—

IDEM: *Blijf met het geluk*. Foreholte/ Voorhout — Desclée de Brouwer/Brugge 1959, 248 S. geb. f 7.90; geh. f 6.40

Vf., Weißer Vater, hat lange Jahre als Missionar in Ostafrika gearbeitet. Seine reiche Erfahrung, seine Kenntnisse von Land und Leuten und seine Liebe zu den schwarzen Menschen Ostafrikas haben in beiden Romanen ihren Niederschlag gefunden. Sie gehören zu der besten Missionsliteratur der letzten Jahre. Besonders das Buch von Agatha, der afrikanischen Frau und Mutter, überzeugt durch seine Ursprünglichkeit und Lebensnähe. Die ganze Wirklichkeit einer jungen christlichen Familie in ihrer heidnischen Umgebung ist hier eingefangen: das Stammesbrauchtum (bei Geburt, Krankheit, Eheschließung, Tod), seine Verchristlichung, der moderne Umbruch (Verstädterung, westlicher Einfluß), der Zug der Jugend zum Neuen. All das wird von Agatha in allen Lebenslagen vor Gott gebracht, vor „Limatunda, den sehr Freundlichen, den Vater und Ursprung allen Lebens“. Die Gebete Agathas sind wahre Perlen der Gebetskunst. Allein ihrer wegen verdiente das Buch in andere Sprachen übersetzt zu werden, nicht zuletzt in afrikanische!

Das zweite Buch, ein Eheroman, ist problemhafter und nicht mehr so ursprünglich wie das erste. Aber auch hier werden die afrikanische Wirklichkeit und die Schwierigkeiten der missionarischen Arbeit treffend gezeichnet. Nicht zufällig ist ein Missionar, „Bwana Kiko“, die Schlüsselfigur. Doch ist die Komposition nicht so straff wie in *Agatha*. Das Buch rührt zuviel Probleme an, die literarisch nicht ganz bewältigt werden und deshalb den Leser manchmal geradezu quälen.

Würzburg

Josef Glazik MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT

COLLING, ALFRED: *Die religiöse Musik*. (Der Christ in der Welt — eine Enzyklopädie, XV. Reihe: Die christliche Kunst, Bd. 9.) Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1957, 143 S., DM 3,80,—. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Nora Scheitgen.

Im Erscheinungsjahrzehnt der musikwissenschaftlichen Enzyklopädie „Die Musik in Geschichte und Gegenwart“ von FRIEDRICH BLUME noch ein Buch zu veröffentlichen über die *Musica sacra*, kann nur damit begründet sein, daß das Werk von ALFRED COLLING populärwissenschaftlich sein und wirken will. Man könnte es ein Repetitorium der *Musica sacra* im Plauderton nennen. Durch seinen knappen Stil, der stets leicht verständlich ist, durch eine Fülle geistreicher Aspekte der in straffer Formung dargebotenen musikalischen Ereignisse und Gegebenheiten, die häufig anekdotisch aufgelockert werden, ist das Buch bestens geeignet, von vielen gelesen zu werden. Der Verzicht auf Notenbeispiele, auf problemhafte Erörterungen musikelementarer Art, auf lückenlose Darstellung oder Aufzählung aller Künstler und Werke war wohl notwendig, um eine stets fesselnde und glatte Schilderung zu erzielen. So wird dem Fachunkundigen ein buntes Mosaik, gefügt aus zwei Jahrtausenden, zu dem Religionen und Kulte, Völker und Künstler unzählige, blitzende Steine lieferten, dargeboten.

Der entwicklungsgeschichtlich interessierte Leser, der vielleicht unter dem missionarischen Aspekt des Beitrags der Nationen zur *Musica sacra* in der Geschichte forschen will, sei besonders hingewiesen auf die ersten vier Kapitel, die als Geschichte des gregorianischen Chorals einen mit gewichtigen Zitaten durchsetzten Einblick geben in das Werden und Wachsen, Blühen und Ausreifen dieses edelsten Juwels, das zum organischen und lebendigen Bestand der Liturgie der römisch-katholischen Kirche gehört. „Daher ist der liturgische Gesang ein einsamer Stern am Musikhimmel, der in gleichmäßigem, reinem Glanze souverain erstrahlt“ (S. 36). Begrifflich hält sich C. besonders für die fortschreitende Entwicklung fern von einseitiger Einengung durch die Eigenart der katholischen *Musica sacra*, die „schöpferisch und in stetem Wandel begriffen ist“ (S. 39). Die Art der Darstellung hingegen, mit der er auf den Seiten 24—39 den Siegeszug der westlichen Gregorianischen Musik beschreibt, dessen Triebkräfte „das Streben des hl. Gregor nach Vereinheitlichung und das universalistische Streben der römischen Kirche“ sind, die sich in der Eroberung Englands und Galliens mit dem gallikanischen Ritus und in der Bedrängung Mailands mit dem ambrosianischen Ritus und der erbitterten Bekämpfung Spaniens mit der mozarabischen (westgotischen) Liturgie offenbaren, identifiziert vielleicht gefahrvoll die Ereignisse, die notwendig waren, um zur liturgischen Einheit zu gelangen, zu sehr mit der überzeitlichen Haltung der offiziellen Kirche selbst. Der Beitrag der zitierten Völker und ihrer Liturgien zur *Musica sacra* der römischen Liturgie verschwindet fast aus dem Blickfeld. Die prägnante Feststellung COLLINGS auf S. 39: „So sind von nun ab nur noch zwei Zweige der christlichen Musik vorhanden: der westliche, der schöpferisch und in stetem Wandel begriffen ist, und der östliche, der zwar eine feststehende Form angenommen hat, aber durch die Bekehrung der Slawen ebenfalls gebietsmäßig gewonnen hat“ — klingt wie ein endgültiges

Ergebnis, das eindeutig die Uniformierungsabsicht und den Universalitätsanspruch der römischen Kirche beweist.

Daß hinter der Möglichkeit der schöpferischen und steten Wandlung eine Haltung der Kirche steht, die „den Fortschritt begrüßt und anerkennt“, die eingeschränkt „jeder Nation in den kirchlichen Kompositionen jene besonderen Formen gestattet, welche gewissermaßen die charakteristischen Eigenschaften der ihnen eigenen Musik bilden“, hätte im Kap. 10 bei der Behandlung des Motu proprio Pius' X. ebenso aufleuchten können wie in den Musik-Enzykliken Pius' XI. und der nachfolgenden Päpste, die leider nur im Inhaltsverzeichnis angegeben sind. Vollends verdeutlicht die Haltung der Kirche Pius XII. in den Worten der Enzyklika „*Musicae sacrae disciplina*“: „Es versteht sich, daß Unsere kurzen Ausführungen über den Gregorianischen Gesang in erster Linie auf den lateinischen römischen Ritus der Kirche gehen, daß sie aber entsprechend auch Anwendung finden können auf die liturgischen Gesänge der anderen Riten, solcher bei westlichen Völkern, wie des Ambrosianischen, Gallikanischen und Mozarabischen oder der verschiedenen orientalischen Riten. Denn wie sie alle den wunderbaren Reichtum der Kirche in den liturgischen Handlungen und in den Gebetsformen belegten, so bewahren sie auch alle in ihren liturgischen Gesängen kostbare Schätze, die nicht nur vor Untergang sondern auch vor jeglicher Minderung und Entstellung zu schützen sind. Unter den ältesten und vorzüglichsten Denkmälern der Kirchenmusik haben ohne Zweifel einen besonderen Platz die liturgischen Gesänge der verschiedenen orientalischen Riten, deren Weisen viel Einfluß hatten auf die Schaffung jener der westlichen Kirche selbst“ (CVO 1956, 4; S. 21). Diese Akzentverschiebung mag nur unter einem missionarischen Aspekt wichtig sein. Das ist auch in der Frage der Entstehung der Mehrstimmigkeit der Fall. Es mag ein interessanter, geistreicher Gedanke sein, daß die „Mehrstimmigkeit ein Resultat des Umgangs mit der Orgel war“ (S. 48) —, der für die kirchenmusikalische Akkomodation der Missionsvölker interessierte Leser dürfte besser durch Bruno Stäblein beraten sein, der unter dem Stichwort Choral im MGG 2 (1292) schreibt: „Marius Schneider hat darauf hingewiesen, daß im MA. nicht der Choral der Ausgangspunkt für das mehrst. Musizieren gewesen sei, sondern die einheimische bodenverwurzelte Musik, von der aus es auf den Choral übernommen worden sei.“

Hieraus dürfte ersichtlich sein, daß der aus missionarischem Aspekt Lesende auf Grenzen stößt, die in dem Charakter des Buches liegen, die *mutatis mutandis* in anderen speziellen Fragen ebenso ersichtlich werden.

Hilstrup

P. Wilhelm Tegethoff MSC

Deutsch-Japanische Studien. Herausgegeben von der Deutsch-Japanischen Gesellschaft Nordwestdeutschland e. V. Heft 1. Cram - De Gruyter & Co. / Hamburg 1959. S. 52. Kart. DM 6.—

Die Deutsch-Japanische Gesellschaft Nordwestdeutschland hat sich bereits seit einigen Jahren durch Vorträge und andere Veranstaltungen für die Förderung der deutsch-japanischen Freundschaft eingesetzt. Nun tritt sie mit einer Veröffentlichung von drei Aufsätzen hervor, die aus der Feder von Gerhard Rosenkranz (Götterglaube und Gottesglaube in Japan), Peter Quante (Die japanische Sozialversicherung) und Tatsuji Iwabuchi (Probleme des modernen japanischen Theaters) stammen. Für die Missionswissenschaft bzw. die Religionswissenschaft ist vor allem der Aufsatz von G. Rosenkranz von Interesse, da er den Shintoglauben der Japaner nicht als Bekenntnis geschlossener

Religionsgemeinschaften, sondern als eine mythische Seinsordnung betrachtet, die nach ihm auch heute noch stärkeren Einfluß auf das japanische Volk ausübt, als oft angenommen wird. „Wie vor ein paar Jahrzehnten ist das von Katō Genchi geprägte Gleichnis gültig, daß Japaner sein und Shintoist sein so identisch seien wie die Winkelsumme eines Dreiecks gleich seiner zwei Rechten sei.“ An die japanische Christenheit ergeht darum die Mahnung zur Wachsamkeit und zur steten Bereitschaft, innerlich und äußerlich sich um ein wahres und tiefes Christentum zu bemühen.

Münster

B. Willeke OFM

EHRlich, ERNST LUDWIG: *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum*. (Symbolik der Religionen, hrsg. von Ferdinand Hermann, Bd. 3.) Anton Hiersemann/Stuttgart 1959. 143 S., DM 25,—

EHRlich will weder rechtfertigen noch werben, greift weder in Tiefenpsychologie hinab noch in Metaphysik hinauf, bezieht sich weder auf das Allgemeinmenschliche noch auf das Spezifisch-jüdische. In 27 Kapiteln, beginnend mit dem Mythos und schließend mit dem Davidstern, stellt er die dem Judentum eigentümlichen Symbole übersichtlich und knapp dar. Die Ausführungen sind sorgfältig belegt und können als Muster für eine Phänomenologie gelten, die nur der Sache dienen will, sich aber stets dessen bewußt ist, daß sich in jeder Einzelheit der Mensch ausspricht, der auf der Suche nach und dem Wege zu seinem Gott ist, und der, wie immer er sich äußere, Ehrfurcht erwarten darf, die auf Worte nicht angewiesen ist, und sich einer Wahrhaftigkeit befleißigt, der die Wahrheit nie erschreckend ist.

Verzeichnisse über Literatur, Namen, Sachen und Stellen sind in angemessenem Umfange beigegeben.

Druckfehler: S. 77 5 v. u. begegnet; S. 109 17 v. o. synteknos.

Münster/W.

Antweiler

Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. 1. Jahrgang 1959. O. Müller Verlag / Salzburg. Abonnement S 88.—, DM/sFr 14,80

Die Zeitschrift *Kairos* hat bereits mit ihrem ersten Jahrgang einen bemerkenswerten Beitrag zur katholischen Religionswissenschaft — deren Existenz nach wie vor mehr ein Desiderat als eine Realität ist — geleistet. Im ersten Heft wird ein hoher Anspruch von den Herausgebern F. Holböck, Th. Michels und B. Thum formuliert. Sie verstehen den auf den ersten Blick nicht einleuchtenden Untertitel in dem Sinne, daß die Theologie nicht „mit erhobenem Zeigefinger“ dabeisteht, auch nicht derart, daß neben religionswissenschaftlichen halt auch theologische Aufsätze gebracht werden können. Vielmehr soll gesagt sein, daß der (katholischen) Theologie „aus den Funden der Religionsgeschichte ... Erkenntnisse zukommen“, die sie in sich aufnehmen muß, damit sie ihrem Wesen gemäß sei „fortschreitende Erkenntnis der Wahrheit aus der Gnadenkraft des in allem Geschaffenen wirkenden und jubelnden Heiligen Geistes“ (S. 3). Der erste Jahrgang — unter der verantwortlichen Schriftleitung von Matthias Vereno — hat sich nach Kräften bemüht, dieser Zielsetzung gerecht zu werden. Er brachte Beiträge solch namhafter Autoren wie Haeckel, Thum, Bannerth, Eidlitz, Dumoulin, Ohm u. a. Es scheint uns verfrüht zu sein, bereits jetzt so etwas wie eine bestimmende Richtung oder Prägung der katholischen-religionswissenschaftlichen Bemühung dieser Zeitschrift anzugeben oder gar zu beurteilen.

So möchten wir nur auf einige Formalia hinweisen, deren Beachtung uns für die weitere wertvolle Arbeit der Zeitschrift nützlich zu sein scheint. Man sollte auf Berichte und Briefe möglichst weitgehend, auf vermischte Nachrichten völlig verzichten, um das wissenschaftliche Niveau nicht preiszugeben. Der anonyme Anfangsartikel, der mehr appellierenden Charakter hat, könnte ohne Schaden entfallen. Straffheit der Darstellung und Klarheit insbesondere der theologischen Begriffe sollten mehr und mehr durchgesetzt werden. Allzu deskriptive Artikel, die kaum zu Sachfragen vorstoßen, dürften wenig förderlich sein. Besonderes Lob verdient übrigens der Rezensionsteil!

Wenigstens eine theologische Schwierigkeit möchten wir doch nennen: Es ist mitunter schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, als werde eine bestimmte katholische Position ungefragt vorausgesetzt. M. a. W. man darf neben der Vielfalt der Probleme, die die Religionen aufgeben, nicht übersehen, daß katholischerseits keineswegs alles eindeutig und daß eben mehr als nur eine Antwort möglich ist. — Mit Begriffen wie Magie, Dämonie, Personifikation u. dgl. könnte man da und dort zurückhaltender sein, desgleichen mit allzu platonisierendem Vokabular.

München

Schlette

KIRCHGÄSSNER, ALFONS: *Die mächtigen Zeichen*. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. Herder/Basel, Freiburg, Wien 1959. 551 S., 16 Bildtafeln, DM 32,—

Wer es unternimmt, „an Beispielen aus weit voneinander entfernten Kulturen Umrisse und Strukturgesetze kultischer Phänomene zu erarbeiten, mit dem Ziel, Gemeinsames aufzuweisen und den Grund dieser Gemeinsamkeit zu überdenken“, darüber hinaus darzutun, „wie sehr die Kirche in die ganze Weite des Menschlichen getreten ist“ (11), der kann des Interesses vieler sicher sein. Kommt hinzu, daß er sich der Grenzen bewußt ist, daß etwa „der Versuch, ein ‚chemisch reines‘ Christentum herauszudestillieren, ebenso aussichtslos ist wie der, ein von jeder Nuance der Gemeindeftheologie unbelastetes Jesusbild zu entwerfen“ (26), oder daß „eine vollkommene Einschmelzung heidnischer Elemente ins Christentum nicht möglich ist“ (45), oder: „hätte das Christentum sich radikal von den tradierten [heidnischen] Symbolen und Riten losgesagt, so wäre der Glaube zu einer baren Verstandes- und Gefühlsreligion geworden“ (36) — so nimmt das Interesse nur noch zu.

Vf. behandelt den Stoff in acht Hauptstücken: Überlieferung, Weltbild, Symbol, Kategorien, Elementarformen, Raum und Zeit, Anfang und Ende, Einzelne Riten. Aus der Literatur wurden die Zeugnisse für das jeweils gewählte Stichwort gesammelt und lose aneinander gereiht. Man vermißt bei den Zitaten die Belege, die in der Regel — nicht immer und nicht immer genau — nur aus der Bibel gegeben werden; etwa für die Seiten 150—200: 151 162 163 166 183 185 186 187 191 192 194 198. Belege fehlen: 150 152 154 155 156 157 162 164 166 167 168 169 170 171 172 180 181 182 183 184 185 186 189 190 191 195 196 200; sie sind ungenau 153 163 184 218.

Im Literaturverzeichnis fehlen Robinson (14), Newmann (15), Kahlefeld (21), Porphyrios (22), Luther (27), Augustinus (29), Jünger (36). Im Sachverzeichnis vermißt man: Sakrament (46. 47), mana (160 165 200 201 204 u. ö.); da könnte man auch suchen Ahura Mazda — Angra Mainy (104) und Ormuzd — Ahriman (105), schon um zu erfahren, daß es dieselben Gottheiten sind. Zu Origenes (26) könnte Clemens Alexandrinus hinzugefügt werden, zu den Michaelsbergen (37) St. Malo, zu der Sonne der Gerechtigkeit (54) der Sol invictus, zu Barbarossa

(118) Karl V. ; zu den Tieren (124) die des Orientes und das Pferd; zu 139 das Rad im Buddhismus; zu 193 die Verehrung der Fußspuren von Jesus, Adam, Mohammed, Shiva; zu 209 1 Tim 6 16.

In einem Buch, das auf griechische Lettern verzichtet, wirken fremdsprachliche Einstreusel störend: französische 44 71 93 174 (onirocritique ist nicht erläutert), 193; englisch 183; italienisch 207 210; lateinisch 75, 76 123 (übersetzt?); griechisch 52 80; sind die sprachvergleichenden Hinweise nötig, etwa 455? Ebenso vermißt man Erläuterungen und genaue Angaben: was ist Kratophanie (120)? wo ist der Fußabdruck Buddhas (108)? was ist Schedina (116, fehlt im Sachverzeichnis)? Garuda ist Singular (127); wo liegt Andakama (131)? was ist Kosmokrator (136)? wo fand der siebenmalige Umlauf statt (137)? wer ist und was ist Bar mizwah (108)? was colobium (150)? wo ist die Loangküste (160)? was ist cippus (161)? was Eklipse (188)? was Galaktites (190)? welcher Roosevelt ist gemeint (210)? Wenn man bedenkt, daß es allein in Asien 13 Mill. km² aride Gebiete gibt, kann man nicht gut sagen, daß „es heilige Ströme und Quellen auf der ganzen Welt gibt“ (121).

Nicht ganz leicht ist es, durch die schillernde Anhäufung der Einzelheiten hindurch den lebendigen Menschen zu erkennen, der es sich nicht leicht macht, den Weg zu seinem Gott zu finden, und etwas von dem Trost, dem Geheimnis, dem Glanz zu verspüren, das in aller Religion liegt, und sicher zu sein, daß Religion erst dann nicht mehr sein wird, wenn es keinen Menschen mehr gibt. Vielleicht liegt es daran, daß „die Überfülle“ (11) mehr auf die Literatur als auf das Material und die Probleme zurückgeht.

Münster

Antweiler

SANTOS HERNÁNDEZ, ANGEL: *Iglesias de Oriente* — Puntos específicos de su Teología (Bibliotheca Comillensis), Editorial «Sal Terrae» / Santander 1959, 541 S., kart., Preis: 85 ptas.

Die umfassenderen Darstellungen der orientalischen Kirchen teilen sich in zwei Gruppen: Diejenigen, die, ohne ein anderes unmittelbares Anliegen als die wissenschaftliche Unterrichtung, versuchen, möglichst alle Gebiete der orientalischen Kirchen darzustellen [wie z. B. F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937)], und dann jene, die unter dem kontroverstheologischen Aspekt gewisse Punkte herausgreifen und besonders ausführlich behandeln.

Das vorliegende Werk geht diesen zweiten Weg. Der Vf., Inhaber mehrerer akademischer Grade und Professor für Missionswissenschaft und orientalische Theologie an der Päpstl. Universität zu Comillas, baut auf den vorhandenen Werken von A. PALMIERI, M. JUGIE, S. MORILLO, M. GORDILLO und N. LADOMERSZKY und den Traktaten von Th. SPÁČIL auf, führt aber in vielem weiter. Sein Buch ist ökumenisch ausgerichtet und mit dem Blick auf das geplante Vatikanische Konzil geschrieben.

In der „Introducción general“ (12—22) gibt der Vf. (15) eine sehr willkommene Definition dessen, was unter „christlichem Orient“ zu verstehen ist. Da es sich um eine wichtige grundsätzliche Bestimmung handelt, sei sie hier im Wortlaut wiedergegeben: „*Oriente cristiano*, o Iglesias orientales, son las comunidades cristianas de Oriente, y las fundadas por el Oriente en otras regiones del mundo, que siguen un rito y una disciplina distintas de la latina. Este concepto de Oriente Cristiano no responde a lo que geográficamente se llama Oriente Próximo u Oriente Medio (aunque en gran parte coincidan), y menos Oriente Remoto.“ Durch seine nähere Bestimmung wird hier einmal klar herausgestellt,

daß auch die slavischen Länder zum christlichen Orient gerechnet werden müssen (im Deutschen wird manchmal die nicht unbedingt notwendige Unterscheidung zwischen „Christlichem Orient“ und „Christlichem Osten“ gemacht).

In der „Introducción histórica“ (23—47) behandelt der Vf. die Geschichte des griechischen Schismas. Daran schließen sich an die Kapitel über die orientalischen Riten (49—60), die Unierten (61—73), den Charakter und die Geschichte (75—105) und die Quellen (107—117) der orthodoxen Theologie. Den Hauptteil bilden die kontroverstheologischen Kapitel über den Primat (119—167), das *Filioque* (169—210), die Differenzen in der Eucharistie (211—238), die „Immaculata“ mit einem Anhang über die Himmelfahrt Mariens (239—290) und die Letzten Dinge (291—312).

Wenn auch die Behandlung der einzelnen Fragen im Sinne der Systematik geschieht, wird sie doch jeweils durch eine eingehende historische Untersuchung untermauert, die die Entwicklung der Kontroverse aufzeigt.

Nach dem gleichen Arbeitsprinzip werden dann die Nestorianer (313—342), der Monophysitismus als Gesamterscheinung (343—363) und die einzelnen monophysitischen Gemeinschaften behandelt: die koptische (365—372), äthiopische (373—382), syrisch-jakobitische (383—389) und armenische (391—400) Kirche.

Abschließend folgen Darstellungen der Unionsversuche (401—444) und — gemäß der ökumenischen Ausrichtung des Buches — der Ökumenischen Bewegung (445—479). Am Schluß steht ein ausführliches Programm „Nuestra labor unionista“ (481—493). Im Anhang findet sich eine Bibliographie ausgewählter ökumenischer Literatur (495—503).

Das Buch überrascht durch seine große Klarheit in den Ausführungen, die auch drucktechnisch zum Ausdruck kommt. So wird man dem Vf. dankbar sein für seine Begriffsbestimmungen der verschiedenen Arten des Monophysitismus (350—352). Die ausgiebige Gliederung der Kapitel und Abschnitte macht den Inhalt sehr übersichtlich, so daß sich der Leser (auch beim Nachschlagen) leicht zurechtfindet. Dieser „scholastische“ Zug bietet einen Ausgleich für den stark apologetischen Charakter des Werkes, da man dadurch zwischen der „Apologetik“ und der Information über die Tatsachen unterscheiden kann. Literatur ist reichlich angegeben (der Namens- und topographische Index reicht zweiseitig von 505 bis 526!), in ihrer Auswahl aber manchmal einseitig.

So hätten beim „Cäsaropapismus“ (36 s.) unbedingt das fundamentale Werk von G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates* (München 21952), sowie die einschlägige Arbeit von H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser* (Zürich 1947) und die Stellungnahme K. ALANDS dazu: *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz* [= Aus der byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik 1 (Berlin 1957) 188—212], zitiert werden müssen. S. 110 scheint dem Vf. ganz entgangen zu sein, daß über die Bekenntnisschrift des Dositheos von Jerusalem eine eigene Arbeit von C. R. A. GEORGI, *Die Confessio Dosithei* (München 1940), existiert. Auch meine beiden Arbeiten über die orthodoxen Bekenntnisschriften [*Oriens Christianus* 40 (1956) 78—93 und 42 (1958) 77—91] scheinen noch nicht zu seiner Kenntnis gelangt zu sein.

Man kann den Gegensatz zwischen Orient und Abendland auch nicht einfach u. a. als einen Gegensatz philosophischer Systeme ansehen (wie S. 37 geschehen). Es hat im Orient ebenso Aristoteliker gegeben wie im Abendland Platoniker. Die verschiedenen Geisteshaltungen sind nicht ohne weiteres Ausstrahlungen zweier verschiedener philosophischer Systeme.

Das ökumenische Anliegen des Buches möchte ich hier zum Anlaß nehmen, um auf ein bedeutsames Werk hinzuweisen, das sehr zu Unrecht oft übersehen wird.

Es handelt sich um die 1846 zu Aberdeen erschienene *Harmony of Anglican Doctrine with the Doctrine of the Catholic and Apostolic Church of the East, being the Longer Russian Catechism, With an Appendix, consisting of Notes and Extracts from Scottish and Anglican Authorities* (XVI u. 260 S.). Der Autor ist der aus der Geschichte des Oxford Movement bekannte W. Palmer [vgl. H. R. T. BRANDRETH, *The Oecumenical Ideals of the Oxford Movement* (London 1947) 29].

Mit der Tatsache, daß in Büchern, die in romanischen Ländern erscheinen, die Literaturangaben von Druckfehlern übersät sind, muß man sich anscheinend abfinden.

Bei einem so umfangreichen Gebiet ist es kaum zu vermeiden, daß an der Darstellung das eine oder andere auszusetzen ist. Abschließend will ich aber doch betonen, daß das schöne und klare Buch eine erfreuliche Handreichung für das Studium des christlichen Orients ist.

Mannheim

Dr. Dr. Ernst Hammerschmidt, B.Litt.

VERSCHIEDENES

BETHMANN, DR. ERICH W.: *Yemen on the threshold*. American Friends of the Middle East Inc./Washington D. C., 1960. 78 S., 12 Abb., 1 Karte.

Anschaulich berichtet BETHMANN über eine Reise durch Yemen, unterbaut durch eine gründliche Kenntnis des Landes, der Sprache und der Probleme des Islam in Vergangenheit und Gegenwart. Mehrfach und eindringlich weist er darauf hin, daß Entwicklung und Hilfe nicht blindlings und eigennützig gegeben werden dürfen, sondern daß die menschlichen Grundwerte und religiösen Impulse als maßgebend dafür angesehen werden müssen, wie das Land aus seiner Isolierung und Selbstgenügsamkeit in die Gemeinschaft umfassenderer Beziehungen geführt werden kann. Er unterläßt nicht, darauf hinzuweisen, daß Analphabetentum keineswegs ausschließt, Einblick und Tiefblick, Erfahrung und Erkenntnis, Vornehmheit und Festigkeit zu haben. Er unterläßt es auch nicht — obwohl es fast unmerklich geschieht —, darauf hinzuweisen, daß man dabei ist, Fehler zu machen, und aufzuzeigen, wie er sich eine sinnvolle Hilfe denkt. Dem Bibelfreund werden die wenigen, aber wichtigen Hinweise auf die Königin von Saba und ihren Wohnsitz wertvoll sein.

Münster/W.

Antweiler

JENNY, HANS: *Israel, Junger Staat auf altem Grund*. Mercator-Verlag/München 1958, 112 S., Ln. DM 7,80.

Das Buch beschreibt den heutigen Staat Israel, in einem kürzeren Teil, wie er geworden und gemacht worden ist, in einem längeren, wie er heute — also bis 1958 — ist. Auf die „unvermeidlichen inneren Widersprüche“ (5) in diesem neuen Staat wird hingewiesen, und weitere Widersprüche findet man beim Lesen, etwa, daß „das Judentum eine anthropologische Einheit ist“ (29) und daß „es ein Mosaik von Völkern und Rassen ist“ (94), und den entscheidenden, daß „nur auf religiösem Boden sich der moralische und rechtliche Anspruch des Judentums auf Palästina begründen läßt“ (5) und daß „der Zionismus ein Zusammenwirken national-revolutionärer Kräfte mit dem Amerikanismus ist“ (94);

daß Weizmanns Entdeckung eines Verfahrens zur Massenherstellung des Azeton wichtig, wenn nicht entscheidend für den Zionismus gewesen ist, paßt weder in die eine noch in die andere Gruppe. Was der Vf. für die Zukunft vorschlägt, sind Anregungen für einen *Modus vivendi*, weder eine Lösung der grundsätzlichen Fragen noch eine Besinnung auf die treibenden Kräfte des Menschlichen in der Politik, worüber nachzudenken einen das Buch veranlassen kann und sollte.

Münster/Westf. Antweiler

LATOURETTE, KENNETH SCOTT: *Geschichte des Fernen Ostens in den letzten hundert Jahren* (*A Short History of the Far East* [New York 1957]). Hrg. vom Institut für Asienkunde in Hamburg. Alfred Metzner Verlag / Frankfurt a. M. - Berlin 1959. 350 S. Glb. DM 22,—

Die *Geschichte des Fernen Ostens*, die den durch seine 7-bändige *History of the Expansion of Christianity* bekannten amerikanischen Professor der Yale-Universität zum Vf. hat, nimmt nur gelegentlich auf die Mission Bezug. Trotzdem müßte sie für jeden, der an der Mission im Fernen Osten (= FO) interessiert ist, ein unentbehrliches Hilfsmittel werden. In kurzen, oft nicht einmal eine Seite überschreitenden Abschnitten weiß Vf. prägnant Entwicklungen darzustellen und Einzelereignisse so zu beleuchten, daß sie schlaglichtartig die Gesamtsituation erhellen. Wie unparteiisch Vf. dabei vorgeht, zeigen seine Urteile über das Engagement der USA im FO. Die beiden letzten Kapitel beziehen auch das übrige Asien (von Indien bis zu den Philippinen) in die Darstellung ein und tasten die Umrisse ab, innerhalb derer sich der neue Machtkampf unter den fernöstlichen Staaten abspielen könnte. — Die deutsche Übersetzung ist eine gekürzte Wiedergabe des Originals (vgl. die Titel!) und berücksichtigt nur die Zeit, „in der seit Mitte des vorigen Jahrhunderts die Beziehungen des Abendlandes zum Fernen Osten sich in einer bis heute wirksamen Weise von Grund auf umgestaltet haben“ (Vorwort des Hrg.). Eine Übersichtskarte auf den inneren Umschlagseiten ermöglicht es dem Leser, sich durch einen kurzen Blick geographisch ins Bild zu setzen. Das Werk kann nicht genug empfohlen werden. Wir haben ihm nichts Gleichartiges an die Seite zu stellen.

Würzburg

Josef Glazik MSC

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Herausgegeben von J. Höfer/Rom und Karl Rahner/Innsbruck. Band IV: Faith and Order bis Hannibaldis. Verlag Herder/Freiburg i. Br. 1960. 12 Seiten und 1352 Spalten mit 60 Bildern auf 11 Tafeln und 8 Karten. Ln. DM 77,—; Halbleder DM 86,—.

Der zur Besprechung vorliegende 4. Band des Werkes ist verhältnismäßig arm an Beiträgen zur Geschichte der Religionen und der des katholischen Missionswesens. Hervorgehoben seien immerhin die Artikel über alt-germanische sowie die alt-griechische Religion, über die Missionstätigkeit des Franziskanerordens und einiger für die katholische Missionsgeschichte bedeutsamer Persönlichkeiten, z. B. Gregor I. d. Gr. und Charles de Foucauld.

Allerdings kommt die überragende missionsgeschichtliche Bedeutung Gregors d. Gr. in dem Artikel kaum richtig ins Blickfeld. Es findet sich diesbezgl. nur das Sätzchen: G. gelang durch Beziehungen zum fränk. Königshaus die Christianisierung der Angelsachsen, denen er Augustinus mit 40 Mönchen sandte. U. E. verdient nicht nur die weltgeschichtlichen Folgen dieses Schrittes einen kurzen Hinweis, sondern auch die Rolle des Papstes dabei als (wenn nicht erster, so

doch überragender) Missionstheoretiker: seine brieflichen Anweisungen an Augustin und dessen Gefährten über ein kluges, sich schonend anpassendes Vorgehen bezüglich der einheim. Sitten, Vorstellungen und Gebräuche (leider wurde dieser Akkomodationswille des obersten Hirten schon von Augustin selber angefangen viel zu wenig beachtet). Mag auch, was in Beda's Kirchengeschichte über diese Weisungen Gregors überliefert zu lesen ist, nicht einmal in das 7. Jahrhundert hinaufreichen, ihr Gedankengut ist völlig das jenes „Consul Gottes“, und die zahlreichen erhaltenen echten Briefe des Papstes genügen völlig, ihm den erwähnten Ruhm zu sichern.

Sehr ergiebig erweist sich der neue Band des LThK für zentrale Themen sowohl der Religions-Philosophie wie der Religions-Psychologie. So umfassen die Beiträge über *Gott, Gott-ebenbildlichkeit, Gottesbeweise, Gottesbild, Gottesdienst, Gottesfurcht, Gottesgnadentum, Gotteskindschaft, Gotteslästerung, Gotteslehre, Gottesleugnung, Gottesurteil, Gottesnamen, Gottesverehrung* zusammen nicht weniger als 65 Spalten, diejenigen über *Gnade* etc. gegen 35 Spalten. (In der religionsgeschichtlichen Einleitung zum Artikel über den Gottesbegriff wird an dem konkreten Beispiel der altmexikanischen Azteken-Religion das Wesensverhältnis von Göttern zur Idee des Hoch-Gottes dargetan. Hier wäre nach Ansicht des Recensenten ein weiteres Beispiel aus einer noch lebenden polytheistischen Religion willkommen. Dennoch ist u. E. die Beschränkung des unabsehbaren empiristischen Materials der Religionskunde zugunsten der religionsphilosophischen wie -psychologischen Fundamentalartikel zu begrüßen.) Auch auf die Ausführungen über *Gnade, Gebet, Gefühlsreligion, Gericht, Gewissen, Glaube* etc. sei hervorhebend hingewiesen. Leider verbietet es der für diese Anzeige vorgesehene Raum, auch nur oberflächlich auf das Inhaltliche dieser Beiträge einzugehen.

Die für diese Zeitschrift von Belang erscheinenden Stichwörter sind mit den hier aufgeführten längst nicht erschöpft. Wie schon in den vorausgegangenen drei Bänden des Kirchenlexikons wurde auch in der Redaktion des vorliegenden Bandes besonderer Wert darauf gelegt, bei einschlägigen Artikeln das allgemeine religionswissenschaftliche Material (d. h. also die Erscheinungen im außerchristlichen Raum) sauber herauszustellen und abzugrenzen (meist einleitungsweise und in übersichtlicher Stoffaufteilung) gegenüber der folgenden Darstellung des Befundes der Welt des Alten und des Neuen Testamentes oder des heute geltenden kirchlichen Rechtes. Hier wären etwa zu nennen Beiträge wie die folgenden über *Familie, Fasten, Fegfeuer, Feste* u. Festfeiern, *Fluch, Feuer, Frau, Geheimnis, Gnosis* etc.

Daß sich außer diesen genannten noch eine Reihe anderer Artikel finden, die nur mehr mittelbar Themen der allgemeinen Religionswissenschaft berühren, dennoch aber dem aufmerksamen Leser (vielmehr dem Studierenden; — die zumeist recht konzise Diktion erfordert häufig ein richtiges Studium, nicht nur einmalige Lektüre —) zu wertvollen Aufschlüssen und Anregungen verhelfen können, wird den Kenner der bereits erschienenen Bände nicht wundernehmen. Es seien auch für diesen Belang einige wenige Beispiele genannt, so etwa die Beiträge *Formgeschichtliche Methode, Fundamentaltheologie, Geschichte* (Geschichtlichkeit, Geschichtsphilosophie, Geschichtestheologie), *Gestalt, Gotik*.

Die geographischen Karten-beigaben beschränken sich in diesem Bande auf die Kirchengeschichte Frankreichs. Religionskundlich von Interesse sind 2 Tafeln Götterdarstellungen mit 19 Bildern.

Korea

Olaf Graf O. S. B.

Revista de Historia de América. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Ex-Arzobispado 29, Tacubaya, 18. D. F. México. NNr. 45, Junio de 1958. — 46, Diciembre de 1958. — 47, Junio de 1959. Jahresumfang ca. 650 S. Abonnement Dollars 6.—

Die 1938 begründete Zeitschrift des Panamerikanischen Instituts für Geographie und Geschichte bietet demjenigen, der sich für die Missionsgeschichte Amerikas interessiert, immer wieder einschlägige Artikel und in der ausführlichen Bibliographie (bisher lfd. Nr. 18341!) wertvolle Hinweise auf Neuerscheinungen. An uns interessierenden Artikeln finden sich in den vorliegenden NNr. z. B. folgende: E. CHANG-RODRÍGUEZ, „Chinese Labor Migration into Latin America in the Nineteenth Century“, Nr. 46, 375—397; J. FRIEDE, „La Censura Española del Siglo XVI y los libros de Historia de América“, Nr. 47, 45—94. — Bei dieser Gelegenheit sei nochmals auf die vom gleichen Institut veröffentlichte Reihe: *Misiones Americanas en los Archivos Europeos* hingewiesen, die in bisher 12 Nummern die europäischen Archivalien zur amerikanischen Missionsgeschichte zu erschließen sucht. Ebenso wird die Reihe *Historiografías Americanas* dem Missionshistoriker unentbehrlich sein.

Würzburg

Josef Glazik MSC

RUSCHE, HELGA: *Töchter des Glaubens.* Frauen in der Heiligen Schrift. Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz — 128 S., DM 6,80

Dieses Buch kommt aus einem intimen Umgang mit der Heiligen Schrift und aus einer gediegenen Sachkenntnis auf dem Gebiet der Exegese. Aus dieser Sicht zeichnet die Verfasserin eine Reihe biblischer Frauengestalten des Alten und des Neuen Testaments nach und läßt sich dabei von dem Gesichtspunkt leiten, in welcher Weise diese Frauen den an sie ergehenden Ruf Gottes vernehmen und ihm folgen. Der geringe Umfang des Buches zwang leider zu einer Begrenzung in der Auswahl, die uns manche vertraute und für die Themastellung der Verfasserin bedeutsame Frauengestalt vermissen läßt.

Münster/Westf.

Friedrich Richter

ZANDER, LEO A.: *Einheit ohne Vereinigung.* Ökumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen. Aus dem Russischen von R. Slenczka, mit einem Geleitwort von E. Schlink. Evang. Verlagswerk/Stuttgart 1959. 335 S. Ln. DM 18,50

Das Buch Z.s., ursprünglich russisch geschrieben und 1952 bei V. Gollancz, London, unter dem Titel: *Vision and Action, the Problems of Ecumenism* veröffentlicht, ist eine schmerzliche Lektüre, und zwar deshalb, weil Vf. es versteht, das ehrliche, bislang erfolglose Bemühen um die Einheit der Christenheit überzeugend darzustellen, dabei aber zugleich aufzeigt, wie tief die Spaltung geht — so tief, daß manches im Laufe der Geschichte sich derart verhärtet hat, daß menschlicherseits kaum eine Aussicht auf gegenseitige Verständigung besteht. Der Titel der deutschen Übersetzung könnte deshalb leicht als Ausdruck des Pessimismus verstanden werden. Doch geschähe dem Vf. damit Unrecht — er betont gerade die Einheit, die er in vielerlei Hinsicht anwesend glaubt, obwohl zu einer Vereinigung noch alles fehlt. Ob sie von der Kirche auf dem Wege je erreicht werden könne, ist nicht klar ausgesprochen. Die spezifisch orthodoxe Auffassung gegenüber den Bemühungen deutet der englische Titel an: Die Vereinigung wird nicht an erster Stelle Frucht der *Actio* sein, sondern Geschenk

des Pneuma, göttliche Gabe, die wir betrachtend, schauend (*Vision*) empfangen. Von daher erklärt sich auch die — ich möchte sagen typisch orthodoxe — Ansicht über die Mission (163 f.), die als „das Bekenntnis des eigenen Glaubens und die Verkündigung der eigenen Wahrheit“ verstanden wird. Zugleich wird ihr unterstellt, sie betrachte als ihr Gegenüber die Christen anderer Konfessionen, nicht, wie wir (zumindest in Deutschland) meinen, die Nichtchristen. — Alles in allem: So schmerzlich die Lektüre ist, sie könnte dazu beitragen, unsere Ansichten und Haltungen zu läutern, sei es allein dadurch, daß wir an dem Leid teilnehmen, das Vf. ob der Zerrissenheit der Christenheit trägt.

Würzburg

Josef Glazik MSC

*

*

*

Es wird unsere Leser interessieren, daß zwei Artikel aus der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft kürzlich in japanischer Übersetzung erschienen sind. Die Übersetzung und die einführenden Erläuterungen sind von Herrn SATOSHI SHIONOYA vom Theologischen Seminar der eklektischen, aber stark schintoistisch gefärbten Tenri-Sekte. Der erste Artikel ist „Die katholische Weltmission — Gestern und Heute“ (ZMR 1955, 161—176) von Prof. THOMAS OHM OSB, der als „Katorikku no Sekai-dendoo — Moto to Ima“ in der Zeitschrift „Nippon Bunka“ (Heft 39) erschien. Der andere Artikel ist von WILLIAM A. KASCHMITTER M. M. „Adaptation — an was?“ (ZMR 1957, 15—25), der in den Collectanea des Tenri-Theologischen Seminars „Tenri Kyookoo Ronsoo“ (Nr. 2, Mai 1959) unter dem Titel „Teki-oo — Nan ni tsuite ka?“ veröffentlicht wurde.

Bernward Willeke OFM

EINGESANDTE BÜCHER

GODERSKI, W.: *Ich glaube*. Einführung in die Wahrheiten des Glaubens. Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1959, 224 S., DM 5,80

HAYWARD, F.: *Was muß man über die Inquisition wissen?* (Bibliothek Ekklesia, 15). Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1959, 143 S., DM 4,80

HERRMANN, J.: *Geistliches Lesebuch* im Anschluß an die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola, II. Teil. Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1959, 296 S., DM 12,—

HERVIEUX, J.: *Was nicht im Evangelium steht* (Der Christ in der Welt, VI. Reihe: Das Buch der Bücher, 14). Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1959, 158 S., DM 3,80

LATTIN, H.: *Uom Hirtenjungen zum Papst*. Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1959, 148 S., DM 5,80

PETIT, F. — WENDLAND, D.: *Das Böse, das Übel und die Sünde* (Bibliothek Ekklesia, 11). Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1959, 156 S.

PHILIPPE, M.-D.: *Gott allein Anbetung und Opfer* (Der Christ in der Welt, V. Reihe: Die großen Wahrheiten, 1). Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1959, 131 S., DM 3,80

SYNDIKUS, E.: *Die frühchristliche Kunst* (Der Christ in der Welt, XV. Reihe: Die christliche Kunst, 2). Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1960, 154 S.

VAN STRAELEN, H. und TAKENO KEISAKU: *Seichō o abite* (In der Gnade gebadet). Eine japanische Bearbeitung des begnadeten und wunderbaren Lebens der Mutter Yvonne-Aimée de Jésus, Augustinerin von Malestroit (Frankreich). Tokyo (H. Enderle) 1958. 373 S.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. P. JOSEF GLAZIK MSC, Würzburg, Winterleitenweg 46. — P. Dr. KARL MÜLLER SVD, München 55, Dauthendeystraße 25. — Dr. K. F. McMURTRIE, Oblate OSB, P. O. Box 166, Pietersburg, N. Transvaal, S. Africa. — Prof. Dr. ENGELBERT NEUHÄUSLER, München, Amalienstraße 43/3. — P. Dr. J. A. OTTO SJ, Bonn, Lennéstraße 5. — P. JOSEF SCHMITZ SVD, Münster, Johannisstr. 12—17. — P. HENRY VAN STRAELEN SVD, Nanzan-Universität, Nagoya, Japan. — P. VENANTIUS WILLEKE OFM, Convento do Sto Antônio, Largo da Carioca, Rio de Janeiro D. F., Brasilien.

Papst Pius XII. hat kurz vor seinem Tode dem flämischen Missionar

Dries van Coillie, der jahrelang in den Gefängnissen Mao-Tse-tungs eingekerkert war und die nach raffiniertesten, psychologisch fundierten Methoden gehandhabte Herzens- und Gehirnwäsche durchmachen mußte,

den Auftrag erteilt, seine Erkenntnisse und Erfahrungen mit dem Kommunismus niederzuschreiben und zu veröffentlichen, auf daß der Kommunismus in der Welt besser erkannt würde.

Denn nur wer den Kommunismus kennt, weiß, wie sehr wir bedroht sind.

Darum geht dieses Buch von Dries van Coillies uns alle an:

Der begeisterte Selbstmord

Im Gefängnis unter Mao-Tse-tung

472 Seiten, Leinen 14,80 DM

Hochschulprofessor Dr. Alois Winklhofer,

der bekannte Kritiker moderner christlicher Literatur, schreibt:

„... in diesem Buch ist endlich mit aller Konkretheit und Anschaulichkeit, ohne Tendenz, in einer trockenen Sachlichkeit und daher bis zur letzten Seite packend dargestellt, was es mit der berüchtigten GEHIRNWÄSCHE und UMERZIEHUNG auf sich hat. Sie ist Umformung des Menschen mit allen Mitteln seelischen und physischen Terrors, Umformung des Menschen bis in seine unbewußten Gedanken hinein.

Der Verfasser, der seine Freilassung einem kurzen „Tauwetter“ verdankt, beweist, daß die einst welterschütternden Bücher: „ICH WÄHLTE DIE FREIHEIT“ von Kravchenko und „1984“ von George Orwell keine Übertreibungen enthalten, ja daß der Zukunftsroman „1984“ bereits in Rotchina von 1953 Wirklichkeit geworden, heute bereits überboten ist.

„Möge dieses Buch ein Beitrag dazu sein, unseren kostbaren Besitz zu behüten und zu sichern, die Freiheit im allgemeinen und besonders die Freiheit der Religion. Ohne diese Freiheit ist ein menschenwürdiges Leben unmöglich“. Dieses Buch hat alle Voraussetzungen, diesen Beitrag, wie sein Verfasser wünscht, leisten zu können; es ist wahrhaft ein Dokument, eine Urkunde und ein Zeugnis, daß „der Glaube die Welt überwindet“.

Verlag Ludwig Auer · Cassianeum · Donauwörth/Bayern

WANDLUNG UND FORTWIRKEN DES GERMANISCHEN WELTBILDES IN DEN RELIGIÖSEN VORSTELLUNGEN DER ANGELSÄCHSISCHEN STABREIMDICHTUNG

von Günther Kellermann

Wenn man die Denkwege kennenlernen will, auf denen sich den Angelsachsen nach der Annahme der christlichen Religion die Lehren der Kirche erschlossen, so bieten ihre zumeist zwischen 680 und 780 entstandenen Stabreim-Dichtungen ergiebige Hinweise. Den Vortrag von Stabreim-Dichtungen schätzten die Angelsachsen wie die anderen Germanenvölker nicht nur als Zeitvertreib; das Dichten diente auch der Verkündigung von Wissen, Sitte und Religion¹.

¹ In der angelsächsischen Stabreim-Dichtung werden die wichtigsten Substantiva eines Satzes vielfach durch andere Bezeichnungen variiert; diese Variationen sollen die „Themavorstellung“ hinsichtlich einer besonderen Wirkung veranschaulichen oder eines besonderen Wertes vergegenwärtigen. In ihnen weist das Bewirkte hin auf den Bewirker: das Schiff ist ein „Wogenhengst“, weil es die Seefahrer über die Wogen trägt — Gott ist der „Maßgeber“, weil er die räumlich-zeitliche Ordnung der Welt bestimmt.

Derartige Wechselbezeichnungen für einen selben Gegenstand hielten die Dichter in ihrer „Dichtersprache“ (*scopgereorde*) vorrätig, um sie an passender Stelle dem Vers einzufügen. Die angelsächsische Dichtersprache ist daher der germanischen Denktradition in dem Maße verbunden geblieben, wie ihr aus der Zeit vor der Bekehrung stammender Wortschatz weiter verwandt wurde. Nach der Wortwahl der Dichtersprache wie nach der Stoff- und Themenwahl der Dichtungen gliedert sich der überlieferte Bestand der angelsächsischen Poesie grob in vier Gruppen verschiedener *relativer* Altertümlichkeit:

1. Segens- und Sinnsprüche germanischer Tradition, nur äußerlich (durch nachträgliche Zusätze oder durch Einsetzen der christlichen für die heidnische Gottesbezeichnung) der „neuen Lehre“ zugeordnet.

2. Heldenepos (Beowulf und die übrigen Fragmente), in deren Gehalt die germanische Denkart bereits teilweise der christlichen Lehre angepaßt ist (besonders durch das Todesklage-(Elegie-)Motiv).

3 a. Epische Dichtungen über Themen aus der Bibel und der Heiligen-Geschichte, gestaltet von Dichtern, die noch „heidnisch“ erzogen oder der „heidnischen“ Tradition noch nicht entfremdet waren (z. B. Caedmon, Cynewulf).

3 b. Elegien, Totenklage-Lieder, ursprünglich zum germanischen Bestattungsritual gehörig, der christlichen Lehre von der *peregrinatio* zur *coelestis patria* dienstbar gemacht.

4. Epische und hymnische Dichtungen über Themen aus der Bibel oder der Heiligen-Geschichte, der Patristik und sonstigen kirchlichen Lehre und Liturgie, von Dichtern verfaßt, die selbst Kleriker oder durchaus „kirchlich“ gebildet

Daher mußte es den Erfolg der christlichen Glaubensverkündigung mächtig fördern, als ihr die heimische Dichtung dienstbar gemacht wurde. Der Klerus konnte auf den Gehalt der Dichtungen Einfluß gewinnen und Dichter zum Verfassen einer Fülle von neuen, „kircheneigenen“ Geschichts- und Andachtsgedichten ermutigen, weil die wichtigsten Begriffe der christlichen Lehre mit (etwa) entsprechenden Begriffen aus der angelsächsischen Volksreligion „übersetzt“ worden waren².

Die Wortwahl bei dieser „Übersetzung“ wie auch die Art, in der das christliche Gedankengut in den Dichtungen dargeboten wird, bezeugen eine wohlüberlegte Achtung vor den heimischen Denkgewohnheiten und überlieferten Wertvorstellungen. In den Klöstern wurden auch manche offenbar aus der heidnischen Zeit stammenden Verse religiösen Inhalts aufgezeichnet, sofern sie nicht geradezu widerchristlich waren.

Als die Missionare christliche Lehrbegriffe mit analogen angelsächsischen Wörtern wiederzugeben suchten, fanden sie das Passende in dem Vorstellungsgefüge einer umfassenden Welt- und Lebensdeutung, aus dem nur ein Teil als durchaus „heidnisch“ abzuwehren oder wegzudenken und auszulassen war. Dies „Heidnische“ betraf vor allem die konkreten, persönlich-individuellen Gestalten der germanischen Gottesvorstellungen, wie sie z. B. in den angelsächsischen „Götter“namen *Hegil*, *Godmund*, *Gēat*, *Tiw*, *punor*, *Wōden*, *Bældæg* oder *Gārmund* benannt waren; hingegen meinten die für die christlichen Lehrbegriffe übernommenen religiösen Bezeichnungen begrifflich erfaßte Eigenschaften, die als Abstrakta den ihnen (etwa) entsprechenden neuen Inhalten zugeordnet werden konnten. — Deshalb empfiehlt sich der Ausdruck „traditional“ anstatt „heidnisch“, wenn auf die Bedeutungsherkunft solcher angelsächsischer Begriffe hinzuweisen ist³.

waren. Dort kommen altertümliche Vorstellungen nur vor, sofern sie ganz zum Thema paßten oder passendere Ausdrücke in der Sprache nicht verfügbar waren.

² Das bekannteste Beispiel ist der Bericht Bedas (Hist. Eccl. IV, 24), wie die Äbtissin Hild des Klosters Streoneshealh den Hirten Caedmon in Dienst nahm: „... (Caedmon) cuncta, quae audiendo discere poterat, rememorando secum, et quasi mundum animal ruminando, in carmen dulcissimum convertebat“ — daß auch andere Dichter in dieser Weise von Klerikern zum Gestalten christlicher Themen angeleitet wurden, zeigt eine diesbezügliche Bemerkung des Dichters des „Andreas“-Epos (V. 1478 ff.). — Vgl. auch H. D. KAHL: „Papst Gregor der Große und die christliche Terminologie der Angelsachsen“, ZMR 1956, 93—111; 190—200.

³ Die angelsächsische Kirche hat sich die Dichtersprache „angeeignet“, um Einfluß auf die Emotionen der adligen Hörschaft zu gewinnen. Diese betrachtete naturgemäß die kirchliche Lehre aus der Sicht ihres überkommenen „Weltwissens“ und erwartete von der neuen Glaubensverkündigung die Garantie der gewohnten, in der Dichtung gepriesenen Wertordnung. — Dem fügte sich die Kirche; sie ließ jedoch Gott-Christus nicht als Garanten der gewohnten Heilsgüter und Werte verkünden, ohne seine Würde durch Adjektiva wie *sōþ* „der wirkliche“ (*cyning* „König“) oder *sylfa* „der eigentliche“ (*meotod sylfa* „der

Der ursprüngliche Sinn der religiösen Bezeichnungen der angelsächsischen Sprache ergibt sich aus ihrer Stellung im Gedankenbau der germanischen Religion. Diesen Gedankenbau hat Karl Schneider dem Verständnis erschlossen durch die Ermittlung der Bedeutung und des Symbolgehalts der Runennamen und Runenzeichen der Germanen⁴. — Wie die Angelsachsen von ihrer traditionellen zur christlichen Weltsicht gelangten, wie ihre religiösen Vorstellungen der christlichen Lehre eingepaßt wurden, ist aus den angelsächsischen Wörtern *hælend*, *hælo*, *hālig*, *gelēafa*, *metod*, *scieppend*, *wyrd*, *wundor*, *dryhten*, *dēmend* und ihrer Verwendung für kirchenlateinisches „salvator, salus, sanctus, fides, deus/divina providentia, creator, fatum, miraculum, dominus, iudex“ in der Dichtung abzulesen⁵.

Mit *hælend* „Heiland“ wurde zur Übersetzung von „salvator“ ein Wort gewählt, das besonders deshalb dem religiösen Fühlen die beseligende Erhabenheit Gottes vergegenwärtigte, weil es stammverwandt ist mit *hālig* „heilig“; *hālig* „übersetzte“ *sanctus*. Eine Wortverwandschaft wie zwischen „Heiland“ und „heilig“ war im Lateinischen nicht gegeben⁶.

Hælend und *hālig* beziehen sich wie das zugehörige Substantiv *hælo* f. für „salus“ auf das Adjektiv *hāl*, das „ganz, unversehrt, heil“ bedeutet. *Hāl* bezeichnet das Erfülltsein mit göttlicher Lebenskraft, Heilkraft.

Ideologisch entspringt diese Wortbedeutung aus dem Mythos vom lebenzeugenden Ehebund zwischen (Vater) Himmel und (Mutter) Erde.

eigentliche Maßgeber“) zu betonen und ihm gegenüber die heidnischen Götter (z. B. *Wöden*) in machtlose „Teufel“ umzudeuten (vgl. Exeter-Sprüche V. 133 ff.).

⁴ Vgl. K. SCHNEIDER: „Die germanischen Runennamen: Versuch einer Gesamtdeutung: Ein Beitrag zur idg./germ. Kultur- und Religionsgeschichte“. Meisenheim 1956

⁵ Die Belegstellen sind zitiert, übersetzt und ausführlich erörtert in der diesem Aufsatz zugrundeliegenden Dissertation des Verfassers: „Studien zu den Gottesbezeichnungen der ags. Dichtung — ein Beitrag zum religionsgeschichtlichen Verständnis der Germanenbekehrung“. Münster 1954.

Sprachgeschichtlich betrachtet, bestand die Aufgabe der angelsächsischen Missionare und Kirchenlehrer darin, einen Strukturwandel des angelsächsischen Wortfeldes der Begriffe für die Gottheit und die göttlichen Eigenschaften zu veranlassen. Das Orientierungswort für diesen Strukturwandel, der neue „Oberbegriff“, mußte die christliche Gottesbezeichnung werden, für die im überkommenen Wortfeld kein der Missionsabsicht annähernd entsprechender Begriff vorhanden war. Dies war *iudex* „*dēmend*“.

⁶ Die angelsächsischen Wörter für das Numinose waren *hālig* und *wih*. Im Sinne der Terminologie RUDOLF OTTOS überwog bei *hālig* das Fascinans, bei *wih* das Tremendum der „Heiligkeit“. *Wih* wäre daher die genauere Übersetzung für *sanctus* gewesen. Abgesehen von *wēofod* (entstanden aus **wih-bed*) „Altar“ blieb *wih* jedoch nach der Bekehrung eine Bezeichnung für die heidnischen Heiligtümer (*wēos*). — Wie *hālig* für *sanctus*, so ist auch *hælend* wegen seines emotionalen Gehalts zur Verdeutlichung von *salvator* ausgewählt worden; genauer entspricht *neriend* „Retter“, das in der Dichtung zwar nicht selten vorkommt, jedoch nicht so oft an bedeutungsvollen oder gefühlsbetonten Stellen wie das Fascinans *hælend*.

Aus der Vereinigung von „Himmel“ und „Erde“, ihrer „Umarmung“, wie sie im angelsächsischen „Ackersegen“ erfleht wird, entstehen die Lebewesen, in denen sich forzeugend die „Nutzen“ schaffende Lebenskraft des Urelternpaares verwirklicht.

Die im Ehebund von Himmel und Erde gegebene lebensschaffende „Ganzheit“ wurde vorgestellt in der Gestalt eines (zwiegeschlechtigen) „Urwesens“⁷. Diesem göttlichen Urwesen waren alle Gestalten und Begriffe der germanischen Religion zu- oder untergeordnet.

Das Urwesen wurde gleichgeachtet der „Welt“ als dem Inbegriff aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge und Vorgänge: In den Erscheinungen der Welt offenbarte sich den Menschen jener Zeit die Gottheit unmittelbar. Daher ließ sich das Urwesen auf mannigfache Weise nach Sein und Wirkum begrifflich erfassen und benennen⁸.

Als zeugendes Lebensprinzip erscheint im angelsächsischen Sprachbereich das Urwesen unter dem aus urgermanischem **χagilaz* „Ei, Hode“ entstandenen Namen *Hegil*⁹. Es ist das Produkt einer Ur-Zeugung, die zustandekommt zwischen Feuer und Eis. Wasser (Regen, Tau) ist das „Sperma“ des Urwesens und bedeutet, symbolisiert es zugleich selbst¹⁰.

⁷ Zur Konzeption des germanischen Urwesengottes besonders in der altnordischen Überlieferung (Heimdall) vgl. K. SCHNEIDER, a. a. O. 152—232.

⁸ Das angelsächsische Wort *weorold* „Welt“ übersetzt sowohl „saeculum“ wie „mundus“. Nach KARL SCHNEIDER setzen die germanischen Wörter für „Welt“ ahd. *weralt*, aisl. *verold*, as. *werold* und ags. *weorold* ein urgermanisches Wort **uer-aldō fō*. voraus der Bedeutung „die Manns-Gewachsene“ (d. h. aus dem Leibe des Urwesens entstandene Gesamtheit des sinnlich Wahrnehmbaren, in Raum und Zeit Erlebbaren) — die „Zeit“ wird im germanischen Denken als Raum begriffen. Vgl. Verfasser a. a. O. p. 68.

⁹ Vgl. K. SCHNEIDER: Zu den Inschriften und Bildern des Franks Casket, in: FS W. FISCHER, Heidelberg 1959, p. 8 ff.; vgl. ferner KELLERMANN a. a. O. p. 330.

¹⁰ Als *hālig wæter* erscheint es in den angelsächsischen Segensriten und wurde im Brauch der Kirche zu „aqua benedicta“, vgl. Verfasser a. a. O. 184.

Die Germanen besaßen eine aus der Natur-Beobachtung gewonnene Welt- und Lebensdeutung, nach der als „immer“ vorhanden betrachtet wurden die „Zeugungsenergie“ (als Ergebnis der Spannung zwischen Hitze [Feuer] und Kälte [Eis]), sowie die durch diese Zeugungsenergie in Bewegung versetzte, zur Entfaltung, zum „Leben“ gebrachte Materie. Diese Welt- und Lebensdeutung gehörte insofern zur Religion, als die darin erfaßten und erklärten Vorgänge (Wandlungserscheinungen der Umwelt) als Werke (Offenbarungen) göttlicher Mächte geschaut wurden, die die „Zeugungsenergie“, d. h. das „Heil“ verwalten. Die durch das „Heil“ bewirkte Lebensentfaltung erschien den Germanen als ein Kreislauf, in dem Sommer und Winter, Ernte und Saat, Gewinn und Verlust, Leben und Tod einander folgend einander bedingen. Die Glückseligkeit hing also für die Germanen davon ab, daß dieser Kreislauf des Lebens fort dauere und ihnen genügenden Anteil an dem darin wirksamen Lebensheil beschere. Sie waren bestrebt, durch ihr sittliches Verhalten und kultisches Handeln die Wiederkehr des „Heils“ im „Lebenskreis“ zu fördern.

Daher war der Zweck der germanischen Religion die Existenzsicherung des Menschen durch „Magie“. Die Bedeutung der „Magie“ für das Leben der Germanen

Himmel und Erde sind seine „Kinder“ — oder: die beiden ersten Teile der Entfaltung seiner selbst, die sich im lebenspendenden Zeugungsakt wieder zur Ganzheit vereinigen. Himmel und Erde sind alsdann die Eltern der „Götter“, der weiteren kosmischen Mächte, ferner die Erzeuger der Menschen, Tiere und Pflanzen. Die Pflanzen werden (durch den Regen) vom Urwesen ständig und unmittelbar erzeugt und erhalten; daher sind der belaubte Baum, der belaubte Zweig oder das grüne Blatt sein wichtigstes Symbol¹¹.

Wenn *hāl* das lebenspendende „Ganz-Sein“ des Urwesens meinte, so *hālig* dementsprechend — als intensivierendes Adjektiv zu *hāl* — das in besonders großem Maße „Heil“-Seiende, der Gottheit Zugehörige, „Heil“-Erfüllte, „Heil“-Bringende. — Die Bedeutung „heilvoll, heilbringend“ hat *hālig* in der Dichtersprache oft — so wird z. B. (Gen. 195 ff.) in einer angelsächsischen Stabreim-Darstellung der Schöpfungsgeschichte das Vieh, das Gott außer den anderen Tieren geschaffen hat, als *hālig* bezeichnet¹².

läßt sich bei den Angelsachsen an ihren Segenssprüchen, Kultbräuchen und sprachlichen Bezeichnungen für die göttliche „Macht“ noch deutlich erkennen. Vgl. Verfasser a. a. O. p. 173—184, 211 ff., dazu ferner die Erörterung der *Magie* als der „Technik des Übersinnlichen“ bei ARNOLD GEHLEN: „Urmensch und Spätkultur“, 1956, Kap. 43—45.

Wie die angelsächsische Kirche einerseits die „magische“ Weltauffassung der Angelsachsen im Vergleich zur christlichen Gottesidee ideologisch ad absurdum zu führen, andererseits aber dem Bedürfnis nach Sicherung der Wiederkehr der Lebensgüter gerecht zu werden suchte, zeigt der Brief des Bischofs Daniel von Winchester an Bonifatius (der Edition DÜMMLER MGH. Kap. Epistolae III, p. 271), in dem folgende Argumente gegen die heidnisch-germanische Gottesidee aufgezählt sind:

„...Cum vero initium habere deos, utpote alios ab aliis generatos, (agrestes) coacte didicerint, item interrogandi, utrum initium habere hunc mundum an sine initio semper exstisise arbitrentur... quodsi sine initio semper exstisise mundum contenderint — quod multis refutare ac convincere documentis stude (!) — tamen altercantes interroga: quis ante natos deos mundo imperaret, quis regeret... Utrum autem pro temporali ac presente, an potius pro aeterna et futura beatitudine colendi sint, arbitrantur? Si pro temporali, in quo iam feliciores pagani christianis sunt, dicant... Et cum ipsi, id est christiani, fertiles terras vinique et olei feraces ceterisque opibus abundantes possident provincias, ipsi autem, id est pagani, frigore semper rigentes terras cum eorum diis reliquerunt.“

¹¹ Vgl. H. A. BENNING: „Welt‘ und ‚Mensch‘ in der altenglischen Dichtung: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zum germ./ae. Wortschatz“, Diss. Münster 1957, p. 12 ff., 19 ff., 172—178, 213 (im Druck als Band der Beitr. z. Engl. Philologie, Bochum-Langendreer).

¹² *Hālig* hat die Bedeutung „heilvoll“ z. B. auch in der Paradiesbeschreibung „Phönix“ V. 73 ff., wo es das Holz bezeichnet, das nicht verdorrt, da der „Heilige“ = „heilschaffende Gott“ auf der Grasflur „grün“ die Bäume sprießen läßt; oder auch im „Waldere“-Fragment, wo es den göttlichen Beistand im Kampf gegen die Feinde bezeichnet. Vgl. Verfasser a. a. O. p. 194, 196.

In der Verwendung von *hālig* für *sanctus* war mithin die „Heilbringer“-Eigenschaft Gott-Christi ursprünglich mit-gemeint. — Folgerichtig erscheint der *Hælend* in der angelsächsischen Dichtung als Helfer, der *hælan* „heilen“ kann, Hilfe bringen gegen Krankheit und Unheil; der „heilige Christ“ ist *feorhgifa* „Spende des (vegetativen) Lebens“, *eorla eadgifa* „der Männer Glückspender“, der *spēd* und *blæd* verleiht, „Erfolg-Stärke“ und „Frucht-Ertrag“; er fördert die aus Tau und Regen kommende Fruchtbarkeit der „allgrünen Erde“, die Gesundheit von Menschen und Vieh¹³.

Etymologie, Äußerungen in der angelsächsischen Dichtung (besonders im „Ackersegen“), dazu die Funktion belaubter Zweige in germanischen Volksbräuchen beweisen, daß auch die Bedeutung von *gelēafa* „Glaube“ aus der Urwesen-Idee herzuleiten ist. *Gelēafa* gehört zu *lēaf* „Laub, Blatt, Schößling“, heißt also dem Wortursprung nach „der zum Gelaub Gehörige“ oder „Belauber“ und hat somit die heil-mächtige Gedeihkraft des Urwesens bezeichnet, die es den von ihm stammenden Lebewesen mitteilt, und die sich bei den Pflanzen im grünen Laub, bei den Menschen in (Charakter-)Festigkeit, (Überzeugungs-)Kraft, (Willens-)Stärke zeigt. Von dorthier konnte das Wort dann die Bedeutung „Glaube“ im Sinne von „feste Gewißheit, festes Vertrauen“ annehmen¹⁴.

Zwar war der christlichen Vorstellung vom Geist Gottes eine begriffliche Identifizierung mit dem wachstümlichen Gedeihen fremd — dennoch erkannten die Missionare, die *gelēafa* für *fides* und *gelēafan* für *credere* einsetzten, daß dies Wort dem christlichen Sinn des Erfülltseins vom Geiste Gottes begrifflich nahe kam; denn dem Christen, dem es mit dem Satz „omnia sunt possibilis credenti“ ernst ist — er findet sich in einem Glossenbeleg angelsächsisch übersetzt mit *ealle þing synd þām gelēaf-fulum acumendlice* — bedeutet „Glaube“ mehr als das Für-Wahr-Halten einer Behauptung. Wer „glaubt“, hat „Macht“ zu wirken. — In der angelsächsischen Dichtung ist es nach der Bekehrung der „heilige Christ“, der dem Menschen, der „festen“ oder „starken“ *Glauben* hat, Sieg schenkt oder Gedeihen seiner selbst, seiner Arbeit, seiner Habe¹⁵.

¹³ In der Bibel und anderen Werken der kirchlichen Literatur ließen sich Themen finden, bei deren Übertragung in angelsächsische Verse Gott-Christus als „Leben-Spende“ durch Hervorheben der vegetativen Lebensgüter gepriesen werden konnte; es handelt sich um die Schöpfungsgeschichte, das Paradies und das Predigtmotiv von Gott als dem „Geber aller Güter“, letzteres z. B. im „Azarias“-Hymnus und in Cynewulfs Versen „Christ“ 600 ff.

¹⁴ Wie *gelēafa* „Glaube“ zu *lēaf* „Laub“, so gehört *trēow* „Treue, Wahrheit“ zu *trēo* „Baum“. — KARL SCHEIDER hatte diese Klärung der Bedeutungsherkunft von *gelēafa* angeregt, da ihm aufgefallen war, daß auch die etymologische Verwandtschaft von altindisch *śradhā* „Glaube“ mit lateinisch *credere* in den Vorstellungsbereich der vegetativen Lebenskraft weist; denn *śrad-* wie *cred-* leiten sich ab von indogermanischem **kredos* „Zweig“. Vgl. Verfasser a. a. O. p. 161.

¹⁵ Z. B. wird im „Judith“-Epos *gelēafa* durch *sigor* „Siegeskraft“ und *ræd* „heilsame Verstandskraft“ variiert (es geht um die Tötung des Holofernes), vgl. Verfasser a. a. O. p. 162 ff.

Der Mensch kann das „Leben“, die vegetativen Heilsgüter nur nutzen, indem er sie tötet: auch durch diese Erfahrung ist die Gestaltung der germanischen Urwesen-Idee in einer für die Aufnahme der christlichen Botschaft bedeutsamen Weise bestimmt worden. Es handelt sich um die Erkenntnis: Wenn alle Lebewesen sich nur lebendig erhalten, indem sie „fressen“, töten, dann muß sich also ein Lebewesen dem andern „opfern“, damit „das Leben“ dauert¹⁶.

Da „Urwesen“ und „Welt“ dasselbe sind, betrachtete man sein Sich-Entfalten, Sich-Verwirklichen in den Erscheinungen dieser Welt, den Heilsgütern, als „Opfer“. Weil sich das Urwesen durch seinen Opfertod¹⁷ in die Elemente des Kosmos verwandelt, bedeutet „Tod“ keine Existenz-Vernichtung, sondern einen Existenz-Wandel.

Dieser „Tod“ des Urwesens wurde in den blutigen Opferriten der Germanen nach-vollzogen¹⁸, damit man sich des „Heils“ vergewissere. — „Leben“ und „Tod“ sind im Urwesen „aufgehoben“ — sein „Tod“ ist zugleich der Beginn des „Lebens“: Auf diesem Gedanken beruht die Aussage des Angelsächsischen „Kräutersegens“, die Heilpflanzen habe der *witig drihten*, *hālig on heofonum* geschaffen, der „weise Wohl-Täter“, der „heilige (heilschaffende) auf den Himmeln“ *pā hē hongode* „da er hing“ — er hing am Weltbaum-Galgen als Urwesen-Opfer nach heidnischer Anschauung, er hing am Kreuzesbaum (*arbor vitae*) als Christus nach Auffassung des christlichen Aufzeichners und Benutzers dieses Segensspruchs¹⁹.

Wie der auferstandene Christus dieser Ansicht vom Urwesen verglichen wurde, zeigt ferner seine Bezeichnung als *hagusteald* in der „Höllenfahrt“-Dichtung (V. 19 ff.). Denn *hagusteald* heißt — und bedeutet demnach ursprünglich — „Heil-Spender“. Das Wort bezeichnete den Darsteller des Urwesens in den Riten der Männerbünde und Königsgefolgschaften, in denen der Opfertod des Urwesens als Schauspiel vergewärtigt wurde, und bezog sich damit auf das Urwesen selbst²⁰.

¹⁶ A. E. JENSEN hat in seinem Buch „Mythos und Kult bei Naturvölkern“, 1951, p. 115 ff., die Idee von der Entstehung des „jetzigen“ Lebens, der „jetzigen“ Seins-Ordnung und besonders der Nutzpflanzen durch die Tötung einer „Urzeit“-Gottheit („*Dema*“) als elementare und daher weltweit verbreitete Religionsform dargestellt. Vgl. Verfasser a. a. O. p. 78, 80 ff.

¹⁷ Vgl. seine Opferung nach der altnordischen Überlieferung der Snorra-Edda durch die Götter-Dreiheit *Óðinn*, *Uili* und *Úé* (die „Enkel“ des Urwesens).

¹⁸ Vgl. Verfasser a. a. O. 72 ff.

¹⁹ Vgl. Verfasser a. a. O. 180.

Daß mit dem erhängten „drihten“ des „Kräutersegens“ eine heidnische Gottheit gemeint war, beweist die Nennung von *Wöden* sechs Zeilen danach. Dieser Segen kann daher (wie z. B. in der Edda Str. 138 der *Hávamál*) als ein Beispiel gelten für die Auffassung *Wödens* als Repräsentant des Urgottes, vgl. dazu Verfasser a. a. O. p. 74, 81, 104.

²⁰ Der Gegenbegriff ist *hægtesse* „Hexe“, wörtlich: „Heil-Schädigerin“, vgl. Verfasser a. a. O. 323 ff.

Eine solche, auf den heidnischen Kult rückweisende Bezeichnung für Christus kommt in der Dichtung natürlich nur vereinzelt vor. Sehr häufig hingegen wird Christus *dryhten* genannt: *Dryhten* entspricht darin „dominus“. Das Wort gehört zu *drēogan* „machen, tun, ausführen“ und meint den Anführer einer Schar Tätiger; die Schar der Tätigen heißt *dryht*. Im Laufe der Entwicklung des Königtums bei den Angelsachsen, dessen Macht auf der ständigen Dienstbereitschaft einer Schar lediger und kampfgeübter Gefolgsleute beruhte, hat *dryhten* die Bedeutung „Gefolgsherr“ erhalten.

Infolgedessen wurden die aus der Heldendichtung geläufigen Ruhmreden und Ehrenbezeichnungen auf Christus und seine Jünger im engeren Sinne — die Apostel — und im weiteren Sinne — die Heiligen, Märtyrer und Engel — angewandt; damit wurden die kirchlichen Vorstellungen vom *patrocinium Christi* und der *militia Dei* ins Angelsächsische übertragen²¹.

Die Gottesbezeichnung *dryhten* kommt jedoch nicht nur im Sinne von „dominus“ vor. Sie erscheint auch im Sinnbezirk von *Deus-creator*, z. B. in den Bezeichnungen *sigidryhten* „Siegbewirker“, *ēce dryhten* „ewigstarker Täter“ oder *witig dryhten* „weiser Meister“ im Caedmon-Hymnus und den Sprüchen „Akersegen“, „Kräutersegen“ und „Reisesegen“. Sollte *dryhten* bereits vor der Bekehrung als Gottesbezeichnung gedient haben, so in Bezug auf den *scieppend* — „Baumeister“ — und *metod* — „Maßgeber“ — Komplex der germanisch-angelsächsischen Urwesen-Idee.

Die Germanen und besonders die Angelsachsen schauten im Urwesen außer der „Welt“-Substanz und dem „Lebens“-Prinzip noch eine andere göttliche Seins-Weise: Die Welt imponierte ihnen nicht nur als eine Kette von Zeugungsakten, sondern auch als ein Ordnungsgefüge.

Dementsprechend verehrte man das Urwesen als Baumeister des Weltgebäudes und als allwissenden „Maßgeber“, Bewahrer und Zuteiler der „Lebens-Baustoffe“ (Holz — Fleisch). Zugleich dachte man es als den Herrn des „Totenreiches“, d. h. als Nehmer, „Verschlinger“ des „Lebens“, wie es zugleich dessen Geber war — hier verknüpft sich die „Baumeister“-

Die Sekundärbedeutung „*coelebs*“, wie in deutsch „Hagestolz“, erklärt sich daraus, daß die unverheirateten Mitglieder der Königsgefolgschaft oder der Jungmannschaft des Sippenverbandes Träger der Urwesen-Riten waren (die bisherige Deutung „Hagbesitzer“ ist verfehlt). Vgl. Verfasser a. a. O. p. 323, 327.

²¹ Neben *dryhten* findet sich manchmal auch *hlāford*, wörtlich „Brotwart“ = „Fürst“, „patronus“ als Bezeichnung für Christus-dominus. *Hlāford* blieb in engl. *Lord* als Gottesbezeichnung bis heute erhalten.

Die Übertragung des angelsächsischen Menschenbildes auf Christus und seine Jünger fällt beim Betrachten der „christlichen“ Epen-Dichtungen in erster Linie auf. Wenn Christus als „König“, als Herrscher verstanden werden sollte, so mußte er der damaligen Gesellschaftsordnung entsprechend als *dryhten-hlāford*, mußten seine Jünger als seine *cempan* „Kämpen“ präsentiert werden. Vgl. die angelsächsische Versversion von Eph. 6, 10—19, zit. bei Verfasser a. a. O. p. 298 ff.

mit der Urzeuger-Idee²². Wie das Urwesen in den Tieren und Pflanzen verspeist wird, so „frißt“ es einerseits die gestorbenen Lebewesen, die, wie sie von ihm stammen, ihm wieder anheimfallen.

In seiner Gestalt als Weltbaumeister kommt das Urwesen der Idee einer persönlichen Gottheit nahe. Elemente verschiedenen ethnischen und ideologischen Ursprungs sind im Urwesen-Komplex verkoppelt — in der Terminologie A. E. Jensens: die *Dema*-Gottesidee und die des Schöpfer-Hochgottes²³. Zur *metod*-Vorstellung des Urwesens dürfte daher am besten der Terminus „Urgott“ passen²⁴.

Wie der *cyning*, der Stammeskönig, als *dryhten* der „Vorkämpfer“ seiner *dryht*, so war der Urgott als Weltbaumeister nach dem Text des Caedmon-Hymnus der *ēcidryctin*, der „ewig-starke Werkmeister“ seiner, des *metudæs*, *mæcti*, seiner, des „Maßgebers“, „Mächte“ — ursprünglich: der Götter, in denen er sich verwirklicht als den „Tätern, Ausführern“ der „Wirkungen“, der Bewegungs- und Wandlungsvorgänge der Umwelt²⁵.

Das Wort *metod* „Maßgeber“ für den Urgott-Weltbaumeister ist der Gipfel-Begriff des angelsächsischen Weltbildes. *Metod* meint nicht nur

²² Die diesbezügliche, in der Edda überlieferte Urwesen-Hypothese des *hræsvelgr*, des „leichenverschlingenden“ Adlers in Riesengestalt, ist in der angelsächsischen Dichtung erhalten im Todessymbol des *ūrigfeþra earn*, des „taufiedrigen Adlers“, der besonders den Kämpfern den Tod kündigt und die Leichen der Gefallenen „erseht“.

²³ Vgl. Verfasser a. a. O. 89.

²⁴ Zur Auffassung des „Urwesens“ als „Urgott“ vgl. den Terminus „*regnator omnium deus*“ bei Tacitus, „*Germania*“ c. 39. — Zu diesem und den anderen Belegen blutiger Opfer-Tötungen als kultischer Zeugnisse für den germanischen Urwesen-Glauben vgl. Verfasser a. a. O. p. 73 ff.

²⁵ Mythisch bezeugt als Kraft-Quelle und Wissens-Quelle seiner Götter-Nachkommen ist das Urwesen in Gestalt der Gottheit *Mimir* der altnordischen Edda-Überlieferung (bes. der *Völuspá* V. 46 ff.). *Mimir* „der zum (Welt-)Pfosten Gehörige“ ist die altnordische Entsprechung von *metod*: der Welt-Pfosten ist zugleich Maß-Stab, *meta(mortis)* — vgl. Verfasser a. a. O. p. 69 ff., 224 ff.

In den angelsächsischen Formeln *metod meahum swiþ* „der durch seine Mächte starke Maßgeber“ oder *hāliges meahum* „durch die Mächte des Heilvollen“ oder die Wortprägung *gæsthālig*, wörtlich: „geist-heilig“ = „durch die kosmischen Mächte heilvoll“ klingt die germanische Auffassung von den Göttern als den die Lebens-Entfaltung des Urwesens verwirklichenden Mächten nach, wie sie noch greifbar ist in der Bezeichnung des Gottes *Garmund* als *goðes þegn* „(des Ur-) Gottes Dienstmann“ in dem Segensspruch „gegen Viehdiebstahl“; vgl. Verfasser a. a. O. p. 214 ff. Der Urgott als höchste religiöse Instanz wurde durch die „Urwesen“-Vorstellung weltanschaulich überhöht — er war nur indirekt ansprechbar in den Gestalten der von ihm stammenden Götterfamilie, seiner „persönlich“ verehrten „Mächte“.

Die Missionare lehrten, daß diese Götterpersonen gar keine „wirklichen Mächte“ seien. Die dem Götterglauben als dessen „theoretische Grundlage“ zugrunde liegende Urwesen-Vorstellung wurde auf diese Weise ihrer religiösen Bedeutung enthoben, und die angelsächsische Kirche konnte daraufhin die zugehörigen Begriffe für ihre Glaubensverkündigung übernehmen.

— als *nomen agentis* — den Urgott, sondern auch — als *nomen actionis* — das von ihm Bewirkte: das „Lebensmaß“. In dieser Doppelbedeutung ist *metod* der Inbegriff der sinnlich wahrgenommenen Erscheinungen (*gesceafte*) als nach (räumlicher) Beschaffenheit und (zeitlicher) Dauer „gefügt“, „bemessener“ Formen, die zusammen das „Baugerüst“ des Lebensganzen bilden²⁶.

„Bemessen“ sind die Lebensformen durch (ihre Geburt und) ihren Tod. Daher meint *metod* als *nomen actionis* besonders den Tod; ebenso wie die Wortprägung *gesceaphwil*, wörtlich „Stützungs-, Fügungs-“, das ist „Schöpfungs-Stunde“ allenthalben die Bedeutung „Todesstunde“ erhalten hat, bedeutet das Kompositum *methodsceaft* „Maßfügung“ zugleich „Tod“. Auch in diesem Bereich der Urwesen-Vorstellung erscheinen also „Leben“ und „Tod“ einander zugeordnet.

Im Hinblick auf ihr „Gefügt“-Sein, ihre Ordnung, betrachteten die Angelsachsen die „Welt“ als einen Hausbau aus Holz. Als *scieppend* „Stützer, Pfosten-Setzer“ — *scieppend* übersetzt „creator“ — errichtet Gott-*metod* die Welt als *hēahgetimbru* „Hochgebälk“, *weorc* „(Fach-)Werk“, indem er den Himmel als *folca hrōf* „der Völker Dach“ über die Erde als das Fundament des kosmischen Hauses mit dem den Dachfirst tragenden Pfosten emporstützt.

Dieser „Welpfosten“ wurde in der germanischen Religion — er vergleicht sich dem Laubbaum (Welt-Baum) als Symbol für das Urwesen — als Symbol für den Urgott aufgefaßt, der sich „in die Welt verwandelt“ hat. — In der christlich orientierten angelsächsischen Dichtung tritt jedoch die Weltsäule als *metod*-Hypostase nicht hervor. Die handwerkliche Arbeit am Weltbau als solche ließ sich dem Schöpfungsakt des *Deus-creator* vergleichen, nachdem man den zugrundeliegenden heidnischen Urgott-Mythos hatte schwinden lassen.

Damit war der Weg zur *prima-causa*-Deutung der Gottesidee frei, wie sie der kirchlichen Theologie entspricht. — *Metod* ist danach nicht mehr mit dieser „Stützung“ (*ge*)*sceaft*, der „Welt“, die zugleich „Schicksal“ ist, identisch; er ist nun der allmächtig-*lenkende*, von der „Welt“ unabhängige, verschiedene Verursacher des Schicksals: *mihlig metodes weard* „mächtiger Wart des Lebensmaßes“. Als solcher bewirkt er die „Wunder“.

Dem ursprünglichen Wortsinn nach gehört *wundor* „Wunder“ zu *windan* „winden“ und bezieht sich auf das Gewebe biegsamer Zweige, das die Räume zwischen den Balken des Fachwerks füllt und damit die Haus„wand“ herstellt. Aus der Bewertung des Wand-Wirkens als einer

²⁶ Da *metod* von der Kirche als Bezeichnung für Gott-Christus übernommen wurde, kommt das Wort in der angelsächsischen Dichtung in der *nomen-actionis*-Bedeutung „Lebensmaß, Fügung, Schicksal“ nur vereinzelt vor, z. B. „Waldere“ V. 19 oder „Daniel“ V. 235 (hier wird Gott als *mihlig metodes weard* „mächtiger Herr des Lebensmaßes“ bezeichnet). Öfter findet sich das Kompositum *methodsceaft* „Mäßigung“ der Sonderbedeutung „Tod“.

Tätigkeit, die überdurchschnittliche Kunstfertigkeit verlangt, erklärt sich die Bedeutungsentwicklung von *wundor* zu „Wunderwerk“ im Sinne von „Mirakel“, die sich an der Verwendung des Wortes in der angelsächsischen Dichtung verfolgen läßt²⁷.

Die Bedeutung *miraculum* erhält das Wort durch die entsprechende Verwendung im christlichen Sinne. — Im traditionellen Sinne bezeichnet das Wort jedes Ereignis, sofern es begriffen wird oder begriffen werden soll, das Werk des Weltbaumeisters — des *sōþ metod*, *sē gewæald hafaþ sēla and mēla*, des „wirklichen Maßgebers, der Gewalt hat über Ereignisse und Zeiten“.

Zum absoluten „Herrn des Schicksals“ wurde der Urgott-*metod* erst durch den Einfluß der kirchlichen Lehre. Im traditionellen Weltbild bewirkt er die Erscheinungsformen des Seins,

indem er ihnen — bauhandwerklich gesehen — Funktion und Maß im Bauwerk (aus Pfosten und Wandung) des Weltganzen gibt: dies meinen die angelsächsischen Ausdrücke für „Schicksal“ *gesceap*, *gesceaft* und *gewyrht*,

oder indem er ihnen — wachstümlich gesehen — als *feorhgifa* „Heil“, Anteil am *feorh* gibt, an der Gedeihkraft, die das Leben in der Folge der Geburten erhält und seine Dauer bis zum Tode ermöglicht: dies meinen die angelsächsischen Schicksalsbezeichnungen *gebyrd*, *gecynd*, wörtlich: „Geburt“, „Zeugung“.

Die Erscheinungsformen des Seins werden jedoch auch bewirkt durch *wyrd* „(Schicksals-)Wende“.

Im Gegensatz zu *metod* ist bei *wyrd* die Umwelt, die Lebenssituation, in die der Mensch gerät, und nicht die Eigenbegabung als schicksalbestimmender Faktor gemeint. Wie *metod* hat *wyrd* sowohl Bewirker als auch Bewirktes bezeichnet, und wie bei *metod* hat der Einfluß der kirchlichen Lehre die mythische Hypostase, die in der nordischen Überlieferung von den Nornen erhalten ist, schwinden lassen; den Begriff als solchen aber hat man weiterhin verwandt.

Zu *wyrd* / *nomen agentis* erscheint der Plural *wyrde* in einer Glossensammlung als Übersetzung für *parcae*. *Wyrd* / *nomen agentis* bewirkt den „Zufall“, ist die Macht, die den Lebewesen ihr „Los“, ihre Lebens-„Lage“ zuspielt. Sie gestaltet das Schicksal eines jeden insofern, als sich das, was aus ihm wird, aus der Art ergibt, wie er (kraft seiner Heilsbegabung) die Aufgabe erfüllt, welche ihm seine jeweilige Umwelt-Situation stellt. Die jeweilige Umweltsituation läßt *wyrd* „zufallen“ im Würfelspiel (mit Los-Stäbchen); diesen „Zufall“ bezeichnen *wyrd* / *nomen actionis* „Wende (des Würfels oder Stäbchens)“, ferner *hlyt*, *hlot*, *staf* „Los(-Würfel, -Stäbchen)“ und *orlæg* „Lage (der gefallenen Lose)“.

Das Zusammenwirken von *metod* und *wyrd*, „Fügung“ und „Zufall“, gestaltet die Ereignisse. Daher stellt man sich das Schicksal vor als *gewif*

²⁷ Belege für *wundor* „Wandung“: „Daniel“ V. 111 und 600 ff., Exeter-Sprüche V. 74, s. Zitat Anmerkung (37).

„Gewebe“. Dabei entspricht *metod* den Kettfäden, *wyrd* dem Schußfaden des jeweiligen Ereignismusters²⁸.

Im Mythos „spinnt“ die *Wyrd* diesen Schußfaden, sie (oder eine andere) „wirkt, webt“ mit ihm das Muster (*gewyrht*), dessen Gestaltung sie im Zweifels- oder Entscheidungsfall durch das Los ermittelt; schließlich reißt sie (oder eine dritte) den Faden ab, wenn das Muster zu Ende ist — ein angelsächsischer Dichter beklagt dies Schicksal mit den Worten:

„Mir wob das die *Wyrd* und gab mir als *gewyrht*,
daß ich (andern) grübe das Grab und (selbst) das grimme Loch
mit dem Fleische nicht fliehen kann, wenn ein ‚pfeil-schneller‘
Tag es greift und nimmt mit Gewalt.“ (Reimlied 70 ff.).

Wyrd vollendet sich im Tod.

Die Gewebe-Vorstellung weist sich in *wyrd* / *nomen actionis* dadurch aus, daß es in vielen Fällen als synonyme Ausdruck das Wort *wundor* variiert; es gibt sogar das Kompositum *wundorwyrd*: Das „Schicksalsgewebe“ vergleicht sich der Wandung des kosmischen Hauses. —

Die Kirche hatte den Angelsachsen die Frage nach dem Verhältnis zwischen „Bestimmung“ und „Zufall“ neu zu lösen. Sie ließ zwar die begriffliche Unterscheidung von *metod* und *wyrd* fortbestehen, mußte jedoch *metod* als *Deus* interpretieren und entsprechend der *wyrd* überordnen. Sie machte den *metod* zum *wyrda wealdend*, zum „Gewalthaber der Zufälle“.

Aus der Beliebtheit dieser Gottesbezeichnung in der angelsächsischen Dichtung läßt sich schließen, wie die Angelsachsen diese Neudeutung von *metod* und *wyrd* würdigten. Bei dieser Neudeutung haben die Prediger und Lehrer offensichtlich die *wyrd*-Vorstellung genutzt, um den Menschen Verstand und Herz zu öffnen für die christliche Gottesidee; zugleich gaben sie damit den Impuls für die kostbarsten Werke der angelsächsischen Dichtung, die Elegien.

Diese Elegien handeln von der Vergänglichkeit der irdischen Glücksgüter, die als Folge des Waltens der *Wyrd* erklärt wird. Sie sind Todesklagen. Im germanischen Totenklage-Lied liegt ihr Ursprung²⁹.

Im Tod wurde das Walten der Schicksalsmächte *metod* und *wyrd* am sinnfälligsten offenbar. Dies Motiv mußte angelsächsischen Katecheten

²⁸ *Gewif* und *gewifsælic* werden in einer angelsächsischen Glossensammlung als Übersetzung für *fatum/fortuna* und *fortunatus* angeführt. Zu diesem und den Belegen der Dichtung, z. B. „Beowulf“ V. 696 oder „Güþlāc“ V. 1325, vgl. Verfasser a. a. O. p. 237.

²⁹ Vgl. Verfasser a. a. O. p. 248—249, 315 ff., 317—320, 367. — Die Todesklage heißt angelsächsisch *fūs-leoþ* „Reise-Lied“. Nach germanischem Glauben erreicht die Seele des Verstorbenen ihren Aufenthaltsort im Totenreich durch eine Reise. — Die Germanen besaßen über die Art dieser Reise keine einheitliche Vorstellung; nach bei den Angelsachsen weit verbreiteter Anschauung wurde die Reise ins Totenreich zu Schiff zurückgelegt, der Tote daher in einem Schiff bestattet. Das Meer erschien den Menschen jener Zeit als Grenzbezirk zwischen „Diesseits“ und „Jenseits“.

deshalb willkommen sein, weil es sich als Argument anbot gegen die — vom christlichen Standpunkt betrachtet — „diesseitig — lustbetonte“ germanische Heils-Auffassung, als Argument gegen das traditionale monistische Weltbild. Mit *wyrd* ließen sich die der Urwesen-Idee zugehörigen Wertvorstellungen als ungewisse, fragliche Heilsgüter erweisen. — Zeugungskraft, Kampfesstärke, Gedeihen der Sippe und Viehbesitz wurden in den Elegien als *idel* „eitel“ oder *lāne* „geliehen“ dargestellt.

Auf diese Weise entfiel die in christlicher Sicht unwürdige und für die Dauer des Missionserfolges gefährliche Notwendigkeit, den *hælend* als „besseren“ Ersatz für das Urwesen oder die Götter anzupreisen. — Die „irdisch-materiellen“ Heilsgüter wurden dem Herrschaftsbereich der *wyrd* zugeordnet. Insofern hat *wyrd* auch die Macht des *metod* / *wyrda wealdend* begrenzt:

„Die Kräfte des Christ sind gewaltig — die *Wyrd* ist das Stärkste“ heißt es im 4. Vers der Cotton-Sprüche — „unbeschränkt“ herrscht der *metod* im „Himmel“³⁰.

Dies ist der Weg, auf dem angelsächsisches Denken den Zugang zum dualistischen christlichen Weltbild fand. Die Diskussion um die christliche Deutung von *wyrd* durchzieht die gesamte angelsächsische Literatur; als weiterführende Lösungen des Problems boten sich an: *Wyrd* als Werk Satans zu deuten oder — gemäß dem *providentia*-Begriff in der von König Alfred übersetzten „*Consolatio Philosophiae*“ des Boethius — *wyrd* die Bedeutung als *nomen agentis* abzusprechen und dem Wort nur — als Oberbegriff von *wundor* — die Bedeutung als *nomen actionis* „durch *metod*, den *wyrda wealdend*, die ‚divina providentia‘ bestimmtes Ereignis“ zu belassen³¹.

Die Anschauung von der Totenreise über das Meer bot den Missionaren eine doppelte Gelegenheit, sie mit christlichen Lehren zu verknüpfen: Das Meer ließ sich — wie in der zeitgenössischen Homiletik üblich — als Metapher für *mundus* der (durch *wyrd* bedingten) Ungewißheit der irdischen Glücksgüter vergleichen; ferner ließ sich Gott-Christus als derjenige preisen, der sowohl der „Seefahrt“ des irdischen Lebens, wie auch der Totenreise ins Jenseits den gewissen Kurs weise zum Hafen im Himmel — dies Thema hat Cynewulf im Epilog zu seinem „Christ“-Epos eindrucksvoll gestaltet (V. 851 ff.).

³⁰ Die Macht der *Wyrd* endet am *dōmes dæg*, dem „Tag des Gerichts“, an dem Gott seine unbeschränkte Herrschaft über diese Welt errichtet, den endgültigen Sieg über die Mächte Satans erringt und seinen getreuen Dienern den im Kampf gegen Satan verdienten Lohn zuteilt. Vom *dōmes dæg* ist in der „kirchlichen“ Stabreim-Dichtung oft und ausführlich die Rede.

³¹ *Wyrd* wird als Werk Satans dargestellt in dem philosophischen Dialog-Gedicht „Salomo und Saturn“. — König Alfred hält es in seiner Boethius-Übersetzung für nötig, zusätzlich zum Text zu bemerken: „Doch sagen manche Vorwitzige, daß *wyrd* das Glück oder Unglück eines jeden Menschen bewirke. Ich sage dagegen, daß die göttliche Vorbestimmung („*godes foretiohhung*“ = *divina providentia*) seiner walte, nicht die *wyrd*.“

Da infolge *wyrd* die Glücksgüter nur „geliehen“, „eitel“ sind, sieht sich der christlich-gläubige Angelsachse auf das „ewige Heil“ verwiesen, das bei *Metod* im Himmel ist: im *ēpel*, dem „Stammland“, der „Heimat“ für die „Glaubensvollen“, entsprechend der christlichen Hoffnung auf *coelestis patria*. Dies „ewige Heil“ im Himmel wird in der angelsächsischen Dichtung durch folgende traditionale Wertvorstellungen veranschaulicht:

drēam „Jubel“, der dem treuen Gefolgsmann beim *symbol*, dem Festmahl“ mit dem *dryhten*-„dominus“ im Kreis der Gefährten als Lohn für die treuen Dienste im Kampf gegen die „Anfechtungen“ der Mächte des Bösen (Satans) beschieden ist,

oder *wæstma blæd* im *neorxnawang*, die „heilvolle Fruchtfülle“ in der „Glanz-Flur“, dem Paradies.

Dies waren nach Ausweis der altnordischen Überlieferung auch die Güter, an denen der heidnische Germane im Totenreiche teilzuhaben hoffte. Die heidnische Jenseitserwartung unterschied sich von der christlichen in der Hauptsache dadurch, auf welche Weise, wozu und für wie lange der Hingeschiedene das „Heil“ erlangt.

Die Jenseitserwartung der Germanen war bedingt durch ihre Anschauung vom Sein als einer unabsehbaren Folge von Geburt, Altern, Tod und Neugeburt: Die mit dem Urgott identische „Welt“ altert selbst — das „Heil“ verbraucht sich; sie „stirbt“ und ersteht neu aus ihrer Katastrophe, aus den Ur-Elementen Feuer und Eis, in die sie sterbend zurückfällt und aus deren zeugender Vereinigung das „Leben“ neu entsteht. Das „Leben“ der Pflanzen, Tiere, Menschen ist dem Leben der Urwesen-„Welt“ homolog. Daher dauert der Aufenthalt der Seelen im Totenreich des heidnischen Germanen nicht „per omnia saecula saeculorum“, sondern nur bis zur „Wiedergeburt“ zu einem neuen Dasein auf dieser Erde³².

Für die Germanen bestand der Sinn des Aufenthalts im Totenreich im Genuß der vitalen Heilsgüter an ihrer Quelle; ihre Jenseitserwartung war bestimmt von der Vorstellung der steten Wiederkehr des Gleichen. Glück und Erfolg im Diesseits bewiesen ihnen den „Heils“-Besitz und damit zugleich den entsprechenden Anteil an den Freuden im Jenseits.

³² Vgl. die Analyse des germanischen Jenseitsglaubens bei Verfasser a. a. O. p. 372—383. — Die am Schluß der altnordischen *Völuspá* dargestellte Vision der nach dem Untergang der gegenwärtigen verjüngt wiedererstandenen Welt enthält keine Verheißung auf eine endgültige „Erlösung“ aus der Verhaftung an das „organische Schicksal“ im Wechsel von Werden und Vergehen, an die „Heils“-Begabung, die dem Menschen vererbt (oder nicht mehr vererbt) wird. Ferner ist nach dem Text der *Völuspá* die moralische „Schuld“ der Götter nicht als *Ursache* für den Untergang der Welt zu deuten, sondern vielmehr als dessen Folge oder Begleiterscheinung. Das Sich-Auflösen der sittlichen Bindungen ist eines der Zeichen für das notwendige „Altern“ und „Sterben“ der Erscheinungen der Welt. —

Alter und Tod gehörten nach Auffassung der Germanen zur Lebensordnung als notwendige Bestandteile der göttlichen „Fügung“ (vgl. Exeter-Spruch 24 ff., zit.

Deshalb konnte die germanische Religion dem einzelnen keine Gewißheit geben, wann und ob er wiedergeboren werde, und ob seine Seele nach ihrer Trennung vom Körper in das lichte Totengefilde des Himmels oder in die dunkle Hölle gelange. Das vom Urwesen gespendete „Heil“ kam mit Gewißheit nur der Sippe oder dem Volk im ganzen zugute, die individuelle Verteilung entschied *wyrd*.

Diese „*dubietas*“ über das, was der Seele nach dem Tode werde beschieden sein, haben die Missionare³³ mit Geschick zum Bekehrungsmotiv gemacht. Alsdann hat die angelsächsische Kirche die Frage, ob die Seele nach dem Tode in *frēan wære* „in die Schutzgemeinschaft des Herrn“ (Beowulf V. 26) gelange oder dem Satan in der Hölle zur Beute falle, beantwortet mit der Verkündigung von Gott dem *dēmond*, dem „Richter“, der als *dryhten* — „dominus“ seinen getreuen *cempan* „Kämpen“ die Heimholung in sein himmlisches Reich oder die Verstoßung in die Hölle als Lohn oder Strafe für Gehorsam (gleich: Treue) oder Ungehorsam (gleich: Untreue, *synn* „Sünde“) im Erdenleben zuteilt. Dieser Lohn, diese Strafe sind „unbegrenzt, endlos“ — *unhwil, butan ende*.

Dēmond ist derjenige, der Autorität hat zum Urteil darüber, ob jemand *dōm* hat oder nicht. *Dōm* bedeutet „Freispruch, gutes Urteil“, damit zugleich auch „Ruhm“. *Dōm* bleibt für den Angelsachsen nach wie vor der Bekehrung der höchste sittliche Wert³⁴.

Vor der Bekehrung war *dōm* der höchste sittliche Wert infolge der Ungewißheit über die Zukunft der abgeschiedenen Seele. Der Tod als Ende des „Lebensmaßes“ bedeutete entweder Versiegen der „Heilskraft“ (beim „natürlichen“ Tod) oder Mangel an „Heilskraft“ (beim gewaltsamen Tod). In dem Bewußtsein, daß Jedem das Leben „bemessen“ ist, schien ein früher, gewaltsamer, im Kampf für den Gefolgsherrn oder die Sippe erlittener und daher ruhmvoller Tod am ehesten Aussicht auf ein erfreuliches Los im Jenseits zu bieten. Am Ruhm erwies sich die Heilsbegabung des einzelnen.

Nach der Bekehrung meint *dōm* „gutes Urteil“ bei dem himmlischen Herrn. Diese Erweiterung des Aussage-Inhalts erfolgt mit Bezug auf die soziale Entwicklung der angelsächsischen Stämme aus Sippenverbänden zu Königtümern, deren Macht der vielen Kriege wegen auf den „Gefolgschaften“ beruhte.

bei Verfasser a. a. O. p. 164). Der Begriff der „Vollkommenheit“, „Endgültigkeit“ war in ihrem Weltbild nicht vorhanden. Also dürfte die von Beda Venerabilis in seiner „Kirchengeschichte des Angelnvolkes“ gemachte Angabe, die „Ungewißheit“ (*dubietas*) über Sinn, Herkunft und Ziel des Lebens sei das hauptsächliche Bekehrungsmotiv gewesen, durchaus der Wirklichkeit entsprechen.

³³ Bereits St. Augustin (von England) und besonders Paulinus, vgl. BEDA: *Hist. Eccl.* I, 25 und II, 9, dazu Verfasser a. a. O. 281 ff., 372 ff.

³⁴ Dem V. 77 der altnordischen „*Hávamál*“: „Ich weiß eines, das niemals stirbt, das Urteil (*dómr*) über jeden Toten“ vergleichen sich die angelsächsischen Worte „Beowulf“ V. 1387: „Es schaffe sich, wer kann, gutes Urteil (*dōmes*) vor dem Tode — das ist dem nicht mehr lebenden Gefolgsmann danach das Beste“.

MISSIONSSEMINARIEN UND MISSIONSKOLLEGIEN

Ein Plan zur Förderung des einheimischen Klerus um das Jahr 1805

von Josef Metzler

Der durch Aufklärung und französische Revolution hervorgerufene erschreckende Mangel an Missionaren bewog zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als in Rom vorübergehend wieder einigermaßen geordnete Verhältnisse eingezogen waren, die verantwortlichen Männer der Propagandakongregation, Mittel und Wege zur möglichst raschen Ausbildung neuer Missionare zu suchen, um den völligen Verfall der Missionsarbeit aufzuhalten. In diesem Zusammenhang ist um das Jahr 1805 oder wenig später eine bisher wenig beachtete handschriftliche Memoria entstanden, die die Gründung von Missionspriesterseminarien in Europa und die Errichtung von einheimischen Missionskollegien in allen Missionsgebieten vorsah und ob ihrer für die damalige Zeit neuartigen, zum Teil erst hundert Jahre später verwirklichten Ideen einiger Beachtung wert ist.

Memoria ossia Piano sulla fondazione de Seminarj pei Missionarj da spedirsi nelle parti di Acattolici, ed Infedeli, E sulla erezione de Collegi per formare il Clero de Naturali nelle dette parti. So lautet der programmatische Titel der Handschrift, die in zwei gleichlautenden Exemplaren im Propagandaarchiv zu Rom aufbewahrt wird¹. Ihr Verfasser ist unbekannt. Vielleicht, ja vermutlich stammt sie aus der Feder des Sekretärs der Propaganda Domenico Coppola (1801—1808), dürfte aber auf die Anregung des Kardinalpräfekten Stefano Borgia (1800—1804) zurückzuführen sein. Auch die Abfassungszeit ist nicht angegeben. Kardinal Filippo Frasoni vermutete in einer Ponenz von 1838, die Memoria sei

¹ Das eine befindet sich in: *Congr. Part.* vol. 155 (1833—1838) fol. 334—352v, das andere in: *Congr. Part.* vol. 143 (1801—1807) fol. 70—91v. Letzteres Exemplar kam erst 1834 ins Propagandaarchiv. Bis dahin befand es sich in der Wohnung des Kardinals Caprano, der in diesem Jahre starb. Zugleich damit erhielt der Archivar der Propaganda auch das übrige Aktenmaterial der Congregatio Particularis vom 7. Okt. 1805, was er auf der ersten Seite desselben vermerkte (*Congr. Part.* vol. 143 [1801—1807] fol. 31). Dasselbe dürfte das Schicksal des zweiten Exemplares gewesen sein. Es diente in der Congregatio Generalis vom 11. Sept. 1838, in der die Kardinäle über die von P. M. Rylo SJ vorgeschlagene Errichtung eines Kollegs in Kleinasien berieten, als Unterlage. Kardinalponens Frasoni sagte damals: „Nuovo non è somigliante Progetto (des P. Rylo) di cui si è pure ritrovato qualche traccia nell'Archivio di Propaganda, ove praticatesi le più diligenti ricerche è occorso di rinvenire un Promemoria...“ (*Congr. Part.* vol. 155 [1833—1838] fol. 305).

schon Ende des 18. Jahrhunderts entstanden². Doch das ist ausgeschlossen. Richtiger ist eine Notiz (vermutlich vom Archivar von 1838) auf der ersten Seite der Memoria, in der die Abfassungszeit mit „kurz nach 1800“ angegeben wird³. Jedenfalls ist das wichtige Dokument, wenigstens in der vorliegenden Form, nicht vor dem Todestag des Kardinals Stefano Borgia (23. November 1804 in Lyon) geschrieben worden, da in einer kleinen Fußnote der Memoria vom „fù Emo Borgia Pref.o“ („der verstorbene Kardinalpräfekt Borgia“) ⁴ die Rede ist, was Kardinal Fransoni übersehen hat.

Vorgeschichte der Memoria

Am 3. Juli 1805 schrieb der Sekretär der Propaganda Erzbischof Domenico Coppola ein kurzes Memorandum⁵, in welchem er die Schließung bzw. Nicht-Wiedereröffnung des Collegio Urbano in Rom, dafür aber die Gründung eines Missionsseminars zur aszetischen und wissenschaftlichen Ausbildung von Weltpriestern vorschlägt, die in den in allen Missionsgebieten zu errichtenden einheimischen Seminarien als Direktoren und Professoren eingesetzt werden sollen. Auf diese Weise hofft er schneller und wirksamer den Mangel an Missionaren beheben zu können als durch das Collegio Urbano. Schon Klemens XI., schreibt Coppola, habe seinerzeit angeordnet, daß neben dem Propagandakolleg ein Konvikt für Priester unter Leitung der Propaganda errichtet werde, in dem sich Priester auf die Missionstätigkeit vorbereiten sollten⁶. Doch sei man bald wieder von dieser Einrichtung abgekommen, vermutlich deshalb, weil die Versorgung der aus den Missionen Zurückgekehrten Schwierigkeiten bereitete. „Das eine jedoch ist sicher“, fährt er fort, „daß diese Institution, über deren Nutzen kein Zweifel bestehen kann, heute zu einer dringenden Notwendigkeit geworden ist.“ Während die Protestanten immer aktiver werden, habe die Propaganda nicht einmal genügend

² „...un Promemoria scritto, per quanto sembra, nel finire del precedente secolo...“ (*Congr. Part.* vol. 155 [1833—1838] fol. 305).

³ „Questa memoria sembra scritta poco dopo il 1800“ (*Congr. Part.* vol. 155 [1833—1838] fol. 334).

⁴ *Ebd.* fol. 347v, Anmerk. 2.

⁵ *Lettere di Mons. Segretario* vol. 290 (1805) fol. 83—88v.

⁶ Klemens XI. ließ 1706 im Collegio Urbano zu Rom ein „Appartamento separato“ einrichten, in dem sich junge Weltpriester, „sequestrati dalle cure del secolo“, auf die Missionstätigkeit vorbereiten sollten. In einer „Notificazione“ forderte er die Weltpriester auf, sich für den Eintritt in dieses „Santo Convitto“ zu melden. In dieser Bekanntmachung werden auch die Aufnahmebedingungen genannt: 1. Alter zwischen 25 und 35 Jahren und gute Gesundheit. 2. Onestà de' natali und vorbildliche Lebensführung. 3. Priesterweihe, ò la disposizione prossima per riceverlo. 4. Beendigung der vorgeschriebenen philosophisch-theologischen Studien. 5. Pensionspreis 7 Skudi Romani. Für Kleidung und sonstige außergewöhnlichen Ausgaben muß jeder selbst aufkommen. Arme Priester jedoch wird die Propaganda unterstützen. — Ein gedrucktes Exemplar dieser Bekanntmachung in: *Congr. Part.* vol. 143 (1801—1807) fol. 94.

Missionare, um alle ihr anvertrauten Missionsgebiete zu versorgen. Viele Missionen seien schon ganz von Missionaren verlassen. Andere würden wohl bald aufgegeben werden müssen.

Rasche Ausbildung eines möglichst zahlreichen einheimischen Klerus ist also das große Ziel des Sekretärs. Denn „ohne einheimischen Klerus bleibt jede andere Maßnahme, die Missionen zu retten, unsicher und unzulänglich“⁷. Daher: Ausbildung von Direktoren und Professoren und sofortige Errichtung von einheimischen Seminarien in allen Missionsgebieten.

Diese Memoria legte der Sekretär in der Audienz vom 7. Juli 1805 Pius VII. vor⁸. Der Papst interessierte sich sehr für den Vorschlag⁹ und ordnete an, daß drei Kardinäle in einer Congregatio Particularis über seine Durchführung beraten sollten. Um eine der Hauptschwierigkeiten, die finanzielle Frage, von vorneherein auszuschalten, ermächtigte er die drei Kardinäle, über sämtliche Güter der Propaganda und alle ihre Einkünfte zugunsten des zu gründenden Priesterkollegs zu verfügen¹⁰. Die Kardinäle Michele Di Pietro, Antonio Dugnani und Leonardo Antonelli wurden für die Congregatio Particularis bestimmt¹¹. Auch der Sekretär nahm daran teil. Sie fand am 7. Oktober 1805 statt¹². Die Memoria des Sekretärs diente als Ristretto¹³. Zum Schluß desselben war das dubium formuliert: „Se, ed in qual forma debba erigersi un Collegio di Preti Secolari per servizio delle Missioni della Sag. Congregazione?“¹⁴.

Die Kardinäle waren anderer Meinung als der Sekretär und der Papst. Sie lehnten den Vorschlag rundweg ab¹⁵. Zwar gaben sie zu, die Gründung eines Missionspriesterseminars sei gewiß ein löblicher Vorschlag, aber er sei zur Zeit undurchführbar¹⁶. Als Gründe hierfür gaben sie folgende an:

1. Es ist völlig undenkbar, das Collegio Urbano in seiner jetzigen Form aufzuheben und „auf seinen Ruinen“ ein neues Seminar zu gründen. Der Nutzen eines Seminars, in dem die Alumnen von Jugend auf erzogen und ausgebildet werden, ist weit größer als der Vorteil eines Missionspriesterseminars.

⁷ *Lettere di Mons. Segretario* vol. 290 (1805) fol. 86v.

⁸ *Ebd.* fol. 110. — Ebenso: *Congr. Part.* vol. 143 (1801—1807) fol. 32—33v.

⁹ „... prese molto a cuore l'affare, e si dispose a dare degli opportuni provvedimenti, onde potesse avere il migliore e più spedito effetto quanto si veniva a proporre“ (*ebd.*).

¹⁰ *Ebd.*

¹¹ *Lettere di Mons. Segretario* vol. 290 (1805) fol. 111.

¹² *Ebd.* fol. 189v. — *Congr. Part.* vol. 143 (1801—1807) fol. 38—69.

¹³ *Congr. Part.* vol. 143 (1801—1807) fol. 38—42.

¹⁴ *Ebd.* fol. 42.

¹⁵ *Ebd.* fol. 43—46v.

¹⁶ „La fondazione di un Collegio di Missionari formato di Sacerdoti idonei a predicare il Vangelo, è un progetto certamente lodevolissimo, ma nei tempi presenti è affatto chimerico e inesequibile“ (*ebd.* fol. 43).

2. Es fehlen die nötigen finanziellen Mittel für die Gründung eines Missionspriesterseminars. Wenn man nach der Absicht des Papstes das ganze Vermögen der Propaganda in das neue Unternehmen steckt, dann bedeutet das „variare le così celebri fondazioni e derogare a Costituzioni Apostoliche e dare una nuova forma allo stabilimento della Propaganda, si celebre, e si noto per tutta la Cristianità“.

3. Das geplante Missionspriesterseminar müßte notwendigerweise international sein, denn es allein mit Priestern aus dem Kirchenstaat zu bevölkern, ist unmöglich, da nicht einmal genügend Priester für die römischen Pfarreien vorhanden sind. Es müßten also auch Neapolitaner, Kalabresen, Florentiner, Norditaliener (Cisalpini), französische Emigranten und Deutsche aufgenommen werden. „Wer sieht nicht die Schwierigkeiten, die sich aus einem solchen Völkergemisch mit so verschiedenen Gewohnheiten und Grundsätzen ergeben?“ Die Missionare aus dem Pariser Missionsseminar sind „unius moris et unius labii; i nostri ex omni genere musicorum“.

4. Auch Gregor XIII. hat keine internationalen, sondern nationale Kollegien in Rom errichtet, wie das Germanicum, das Illyricum, das griechische, das maronitische, das englische, schottische und irische Kolleg. Ebenso handelten seine Nachfolger.

5. Auch das römische Missionspriesterseminar wird nicht alle Missionen auf der ganzen Welt mit Missionaren versorgen können. Immer wird man noch einheimische Priester brauchen. „E questi dove si trovano, quando non v'è più il Collegio di Propaganda?“

6. Aus dem neuen Kolleg gewinnt man nicht schneller Missionare als aus dem Collegio Urbano, denn die Priester müssen erst die einheimischen Sprachen lernen, und das hat bei älteren Leuten seine Schwierigkeiten. Man riskiert ferner, unwissende und charakterlich wenig geeignete Kandidaten aufzunehmen. Um aus diesen gute Missionare zu machen, benötigt man ebenfalls zehn bis zwölf Jahre.

7. Entweder wird das neue Seminar ordentlich fundiert, und dazu benötigt man ein Vermögen, oder es wird auf Chimären und einem wackeligen Fundament aufgebaut, und dann ist es sinnlos.

Die Kardinäle, die diese Antwort gaben, scheinen den tiefsten Beweggrund für die Errichtung eines Missionspriesterseminars nicht klar durchschaut zu haben: Ausbildung von Direktoren und Professoren für die zu gründenden einheimischen Kollegien. Zuzugeben ist, daß der Verfasser des Ristretto-Memoria diesen Punkt nicht übermäßig stark hervorgehoben hat. Den Ausschlag jedoch für die Ablehnung des Planes gaben die finanziellen Schwierigkeiten. Das geht aus wiederholten Hinweisen auf die früheren finanziellen Grundlagen des Pariser Missionsseminars hervor. So wird beispielsweise bemerkt, selbst wenn man das ganze Vermögen der Propaganda dem neuen Unternehmen zuwende, käme man nicht auf die Hälfte des Einkommens des Pariser Seminars, und das würde bei weitem nicht genügen.

Der Sekretär der Propaganda hat sich offenbar mit dieser ablehnenden Antwort nicht zufrieden gegeben. Kurze Zeit nach der Congregatio Particularis muß die „Memoria ossia Piano“ entstanden sein, in der die beiden erwähnten Punkte, die in erster Linie zur Ablehnung geführt hatten, ausführlicher und klarer herausgearbeitet sind: Ziel des Missionspriesterseminars und Sicherung seiner finanziellen Grundlage. Außerdem wird jetzt nicht nur die Gründung eines Seminars vorgeschlagen, sondern mehrerer, und zwar nicht nur im Kirchenstaat, sondern auch in anderen katholischen Ländern Europas. Auch das ist offenbar eine Antwort auf das „omne genus musicorum“. Schließlich betont der Verfasser der neuen Memoria offen und unverblümt die Nachteile des gegenwärtigen Collegio Urbano. So ist in der neuen Memoria die ganze Frage von Grund auf neu und weit ausführlicher und klarer als im Ristretto bearbeitet¹⁷.

Inhalt der Memoria

Der Verfasser geht aus von dem bedrückenden Mangel an Missionaren, wofür er die widrigen Verhältnisse in Europa verantwortlich macht. Die einzige Rettung sieht er 1. in der Errichtung von Missionspriesterseminarien im Kirchenstaat und in den Reichen der katholischen Fürsten und 2. in der Gründung von Kollegien in den Missionsländern zur Ausbildung des einheimischen Klerus¹⁸.

¹⁷ Daß die „Memoria ossia Piano“ noch nicht in der Congr. Part. vorgelegen hat, geht eindeutig aus keinem der vorliegenden Dokumente hervor. Doch die angeführten Gründe dürften hinreichend sein für die Rechtfertigung dieser Annahme. Außerdem vermutete dasselbe schon der Archivar von 1838, der unter den Titel der einen Handschrift schrieb: „Non si a se questa memoria sia stata esaminata nella presente Congregazione (d. h. der Congr. Part. vom 7. Okt. 1805, zu deren Akten er dieses Exemplar der Handschrift heftete), è certo però essere stata formata circa questo tempo“ (Congr. Part. vol. 143 [1801—1807] fol. 70).

¹⁸ Unter „Seminar“ versteht der Verf., wie er in einer Fußnote bemerkt, „quella Communità de Preti, ove si formano Missionarj, Maestri, Direttori, Vescovi, Vicarj Apostolici e per ispedirli a varie Missioni“. Unter „Kolleg“ aber versteht er „quella Communità, ove si ricevono giovani Alunni naturali del Paese nelle parti di Acattolici, e d'Infedeli“ (Congr. Part. vol. 155 [1833—1838] fol. 335, Anmerk. NB. In den folgenden Zitationen ist stets auf dieses Exemplar der Handschrift Bezug genommen).

Die ganze Memoria ist in 5 Kapitel eingeteilt: Einleitung (fol. 335—335v) — 1. Kap. Necessità di fondare i Seminarj per le Missioni straniere (fol. 335v—337v) — 2. Kap. Oggetto principale de Seminarj delle Missioni straniere, ossia della necessità di fondar Collegj per formar gli Ecclesiastici de naturali della propria Nazione (fol. 338—343v) — 3. Kap. Mezzi per fondare tanto i Seminarj, che i Collegj de Nazionali (fol. 343v—347v) — 4. Kap. Regole da osservarsi dei Seminarj de Missionarj (fol. 348—351) — 5. Kap. Regole da osservarsi ne Collegj de Nazionali (fol. 351—352v) — Im folgenden ist kurz zusammengefaßt der Hauptinhalt der Memoria möglichst mit den Worten des Verf. gegeben.

1. Kapitel. Notwendigkeit der Gründung von Seminarien für die auswärtigen Missionen. Der Geist der Religions- und Gottlosigkeit, der seit Jahren in Europa herrscht, hat auch die Klöster und Orden nicht verschont, so daß es an Ordensberufen und mithin an Missionaren fehlt; denn vorzüglich aus den Orden hat die Kirche bisher ihre Glaubensboten genommen. Auch die Verluste der Lazaristen, der Kongregation vom Hl. Geist und des Pariser Missionsseminars sind groß. So ist die Zahl der Missionare aus dem Ordens- wie aus dem Weltklerus so sehr zusammengeschmolzen, daß heute mehr denn je das Wort der Hl. Schrift zutrifft: „*Messis quidem multa, Operarii autem pauci*“, denn in Indien¹⁹, Mittelamerika und selbst Nordamerika²⁰ kündigt sich ein neuer Missionsfrühling an. Das einzige wirksame Mittel, auf schnellem Wege mehr Missionare zu bekommen, besteht in der Gründung von mehreren Missionsseminarien für Weltpriester und Priesterkandidaten, in denen diese wissenschaftlich und asketisch auf das Missionsapostolat vorbereitet werden. Armut darf kein Hindernis für die Aufnahme in ein solches Seminar sein²¹.

2. Kapitel. Das Ziel der Gründung von Missionspriesterseminarien ist die Errichtung von einheimischen Kollegien. Das Ziel der Gründung von Missionsseminarien darf nicht nur die Ausbildung zukünftiger Bischöfe, Apostolischer Vikare und eifriger Missionare sein, sondern auch von Direktoren, Oberen und Professoren für die zu errichtenden einheimischen Kollegien. Weit größere Erfolge könnten in den Missionen erzielt werden, wenn mehr einheimische Priester vorhanden wären. Denn selbst wenn diese nicht über die gleichen wissenschaftlichen Kenntnisse und die Geschicklichkeit europäischer Missionare verfügen, so können sie doch mit weit größerer Leichtigkeit und mit mehr Erfolg unterrichten und Katechumenen gewinnen, da sie die natürliche Zuneigung und das Vertrauen ihrer Landsleute besitzen und ihre Sprache beherrschen. Ferner kann die Mehrzahl der europäischen Missionare ein Missionsgebiet, in dem sie einen einheimischen Klerus ausgebildet haben, verlassen und in ein anderes Gebiet gehen, um auch dort einheimische Priester heranzubilden. So käme man mit verhältnismäßig wenigen europäischen Missionaren aus, deren Hauptaufgabe es also wäre, einheimische Kollegien zu gründen und zu leiten und die Missionen zu überwachen. Man bedenke ferner, daß ausländische Missionare häufigen Verfolgungen ausgesetzt sind, während deren sie

¹⁹ Unter „Indie Orientali“ versteht Verf. auch Hinterindien und China.

²⁰ Verf. denkt an die kath. Einwanderer, für die nicht genügend Seelsorger vorhanden sind. „Zwar sind in letzter Zeit“, sagt er, „mehrere Priester aus Frankreich nach Nordamerika gegangen, aber damit ist das Problem nicht für alle Zukunft gelöst, wie jedem einleuchtet.“

²¹ Viele gute Priester- und Missionsberufe gingen aus Mangel an finanziellen Mitteln verloren, fügt der Verf. hinzu. Er schlägt daher vor, arme Kleriker „a titolo di Missione“ zu weihen, analog dem „a titolo di Religione“ der Ordenspriester.

sich verborgen halten oder das Land verlassen müssen, um nicht Opfer der Verfolgung zu werden und die Gläubigen keiner Gefahr auszusetzen. Einheimische Priester aber können in ihrem Lande bleiben und unglaublich viel Gutes tun, auch ohne die europäischen Missionare, wie nicht wenige Beispiele aus China und Kotschinchina beweisen²². Und wenn ausländischen Missionaren der Eintritt in ein Gebiet versperrt ist, können sie doch einheimische Priester in einem Nachbarland ausbilden, damit diese dann in ihrer Heimat selbständig die Mission eröffnen²³.

Gewiß, die Ausbildung einheimischer Priester ist auch das Ziel des Collegio Urbano in Rom. Man bedenke jedoch, daß in diesem Kolleg theoretisch nur für 80, höchstens 100 Alumnen Platz ist, daß also im Höchstfalle acht bis zehn Neupriester jährlich daraus hervorgehen. Was aber bedeutet das für die gesamte Weltmission, wo viele Missionsgebiete allein jährlich zehn neue Missionare brauchen! „È tenuissimo dunque il presidio del Collegio di Propaganda.“ Jedoch, nicht einmal diesen Nutzen haben wir vom Kolleg. Selbst wenn man den Missionsoberen immer wieder nahelegt, nur geeignete²⁴ junge Leute für das Propagandakolleg auszuwählen, so schicken sie doch oft Unbegabte, manchmal sogar Kränklliche, oder solche, die überhaupt nicht die Absicht haben, sich später der Missionstätigkeit zu widmen²⁵. Ein guter Teil der Alumnen erreicht mithin das Ziel nicht²⁶. Solche Mißerfolge sind ausgeschlossen, wenn die einheimischen Priesterkandidaten in ihrer Heimat ausgebildet werden, wo sie unter den Augen ihres Bischofs und ihrer Oberen leben, und wo sie, wenn sich herausstellt, daß sie keinen Beruf haben, ohne große oder sogar ohne jedwede Reiseunkosten nach Hause geschickt werden können.

Zu berücksichtigen ist auch noch folgendes. Den Alumnen des Collegio Urbano, die mehrere Jahre hindurch sehr bequem in dieser verführerischen Stadt gelebt haben, fällt es schwer, sich wieder an das unbequeme

²² Hier erwähnt Verf. die Priester: Antonio Tanij, Andreas Lij, Tommaso Sanchez, Adriano Tseu, Mattia Tu, die alle aus dem Kolleg der Pariser Missionare in Siam hervorgingen.

²³ Verf. erinnert an die Absicht Gregors XIII., in Japan ein einheim. Priesterseminar zu errichten, für das er eine jährliche Subvention von 4000 Skudi bereitstellte, eine Summe, die Sixtus V. auf 6000 Skudi erhöhte. Ferner erinnert er an das Wirken Alexander de Rhodes' SJ, an die Gründung des Pariser Missionsseminars und an die von den MEP errichteten einheim. Kollegien in China, Kotschinchina, Tonking, Siam und an der Koromandelküste, aus denen ausgezeichnete Priester kamen.

²⁴ „Giovani di buon talento, ed indole, e di buona affettazione, di ottima sanità.“

²⁵ Verf. erwähnt den Fall der beiden Holländer Van Kempen und Saks, die mehrere Jahre auf Kosten der Prop. im Kolleg weilten, schließlich, ohne die hl. Weihen empfangen zu haben, auf Kosten der Prop. in die Heimat zurückkehrten und trotz ihres Eides nicht daran dachten, in die Missionen zu gehen.

²⁶ In einer Anmerk. fügt Verf. hinzu, daß manche Patriarchen und Bischöfe vorzüglich ihre eigenen Verwandten nach Rom ins Propagandakolleg schicken und sie empfehlen, obwohl sie keinen Beruf haben.

leben in ihrer Heimat oder in den Missionen, in die sie geschickt werden, zu gewöhnen. Sie ziehen es daher vor, in einer Großstadt zu leben und sich mit allem möglichen, nur nicht mit Missionstätigkeit zu beschäftigen²⁷.

Noch andere Nachteile bringt die Erziehung im Collegio Urbano mit sich. Man bedenke, daß jedes Volk seine Fehler hat. Nun ist der Mensch eher geneigt, das Schlechte vom anderen zu lernen als das Gute. Die Folge ist, daß junge Leute, die im Ausland studiert haben, nicht nur mit ihren eigenen Fehlern, sondern auch noch mit jenen anderer Völker in die Heimat zurückkehren. Weder das Propagandakolleg noch die anderen Missionsseminarien, in denen junge Studenten aus fremden Nationen ausgebildet werden, machen da eine Ausnahme. Hinzu kommt dies: Wenn die Alumnen in die Heimat zurückgekehrt sind, können sie nicht genug die Fehler und schlechten Angewohnheiten der Italiener und Römer anprangern. Sie säen so unter den Neuchristen und Katechumenen Abneigung und Verachtung gegen den Heiligen Stuhl, statt ihnen Liebe zu demselben einzuflößen. Auf diese Weise schaden sie der Mission mehr als sie ihr nützen²⁸. Man erwäge dazu noch den Zeitverlust auf der

²⁷ „Onde ne avviene, che avendo ingrandite le loro idee, avendo aumentati i lor commodi, punto necessarij alla vita umana, cercano quasi tutti di recarsi in qualche Capitale o grande Città ad occuparsi a tutt'altro che richiede il proprio obbligo, ed il loro voto, e la loro Missione.“ Als Beleg verweist Verf. auf die „moltissimi Alunni“ aus Rumänien, Albanien und Nachbarländern, die sich in Konstantinopel niedergelassen haben. In einer Anmerk. fügt er hinzu: Um diesen Nachteil auszuschalten, könnte man vielleicht das Collegio Urbano in eine Provinz des Kirchenstaates verlegen. Doch auch in diesem Falle bleiben die hohen Reiseunkosten, der Zeitverlust der Reise und des Erlernens einer Fremdsprache, die hohen Kosten des Lebensunterhaltes und schließlich die unnützen Ausgaben für jene, die keinen Beruf haben, oder die nicht bleiben können, weil sie das Klima nicht vertragen, ganz zu schweigen von all den anderen Nachteilen, die eine fremde Umgebung und die ungewohnte Lebensweise für junge Menschen aus fremden Erdteilen mit sich bringen.

²⁸ Verf. zitiert hierfür ein Beispiel, das er einem Bericht des Apost. Vikars Matta Righet in Ägypten über den koptischen Priester Mukulus entnimmt, der nach seiner Rückkehr nach Ägypten gegen Rom und das Collegio Urbano loszog und öffentlich behauptete, die Alumnen des Kollegs würden buchstäblich tyrannisiert. In einer Anmerk. weist Verf. sodann auf ein Vorurteil hin, das man sowohl im Propagandakolleg als in den Kollegien der Maroniten, Engländer, Schotten und Iren feststelle: die dortigen Alumnen würden glauben und behaupten, ihr Kolleg werde ausschließlich von ihren Landsleuten unterhalten, sie würden mithin auch in Rom ihr eigenes Brot essen, während doch in Wirklichkeit all die genannten Kollegien von der Freigebigkeit der Päpste und der Katholiken Italiens existierten. — Matta Righet wurde am 26. Mai 1747 zu Tahta in Oberägypten geboren; 1762–1772 war er im Collegio Urbano; am 28. Mai 1788 wurde er zum Apost. Vikar der Kopten in Oberägypten u. am 12. März 1815 zum Bischof ernannt; er starb am 21. Juli 1821. Er war während der Dauer seiner langen Regierungszeit der Vertrauensmann der Prop. in Kairo und Oberägypten.

langen Hin- und Rückreise und all die Schlechtigkeiten, die junge Leute bei dieser Gelegenheit sehen und lernen. Schließlich denke man auch an die hohen Unterhaltungskosten der Alumnen im Propagandakolleg, die für die meisten hinausgeworfen sind. Und wenn einmal ein guter Missionar aus ihm hervorgeht, stehen die Ausgaben, die für ihn gemacht wurden, in keinem Verhältnis zum Gewinn, denn in Rom sind die Lebenskosten höher als anderswo, besonders zur gegenwärtigen Zeit. Für das gleiche Geld, das ein Alumne im Propagandakolleg kostet, könnten in einem Kolleg im Missionsland vier Alumnen ausgebildet werden.

3. Kapitel. Die Mittel zur Gründung der Seminarien und einheimischen Kollegien. Der Heilige Stuhl verfügt über die nötigen Mittel zur Errichtung von zwei oder drei Seminarien im Kirchenstaat sowie für die Gründung von Kollegien in den Missionsländern. Eines der Seminarien könnte man in Rom, im bisherigen Collegio Urbano einrichten²⁹. Gerade jetzt wäre die Zeit hierfür günstig, einmal weil das Propagandakolleg zur Zeit geschlossen ist und leer steht und zweitens, weil ein Mann in Rom weilt, der ein ausgezeichnete Rektor des Seminars wäre: Dionisio Boiret MEP, ein erfahrener Missionar von Hinterindien und jetzt Prokurator und Direktor des Pariser Missionsseminars³⁰. Diesem könnte man auch zugleich die Oberaufsicht über die

²⁹ Sicherlich im Hinblick auf die in der Congr. Part. gegebene abschlägige Antwort auf das Ristretto-Memoria widerlegt der Verf. hier zwei Einwände, die gegen diesen Plan erhoben werden könnten: damit werde in keiner Weise die von vielen Päpsten und von der Prop. approbierte Institution des Collegio Urbano vernichtet, sondern vervollkommenet („non solvitur, sed adimpletur“); denn im neuen Missionsseminar würden zukünftige Bischöfe, Apost. Vikare, Direktoren und Professoren ausgebildet, die dann ihrerseits die Erziehung des einheim. Klerus in die Hand nehmen würden. Auch könne man nicht geltend machen, wenn man keine einheim. Alumnen mehr ins Collegio Urbano hole, verliere Rom, das Zentrum der kath. Kirche, etwas von seiner Würde und von seinem Glanz. Genau das Gegenteil sei der Fall, da jeder wissen wird, daß im Seminar der Prop. zukünftige Bischöfe, Apost. Vikare, Direktoren und Professoren für einheim. Kollegien in aller Welt ausgebildet werden.

³⁰ Denis Boiret wurde am 17. April 1734 in La Flèche (Sarthe), Diöz. Angers, geboren; 1760 ging er in die Missionen nach Siam; vorübergehend war er Superior des Seminars in Laithieu (Kotschindina); 1771 schickte ihn sein Apost. Vikar zur Berichterstattung über die Schwierigkeiten zwischen MEP und OFM nach Rom; 1776 wurde er Direktor des Missionsseminars in Paris; 1792 floh er vor der Revolution nach Rom; starb hier am 16. Febr. 1813. Er bemühte sich, in Italien einen Ersatz für das aufgehobene Pariser Missionsseminar zu schaffen. Kardinalpräfekt der Prop. Gerdil (1795—1800) war damit einverstanden und bot ein Haus in Albano an, das Boiret jedoch ablehnte. Auch ein zweites Angebot lehnte er ab, weil es nicht seinen Anforderungen entsprach. Kardinalpräfekt Borgia (1800—1804), obwohl Freund Boirets, war wegen zu befürchtender Schwierigkeiten von Seiten der Franzosen und wegen mangelnder Einkünfte gegen ein Seminar der MEP im Kirchenstaat. Schließlich

beiden anderen Seminarien im Kirchenstaat übertragen³¹. Wenn nämlich genügend Berufe vorhanden sind, könnte man ein zweites Missionsseminar im Kloster S. Paolo der Girolamini in Albano errichten. Dort könnte man auch Nichtpriester aufnehmen, damit sie ihre theologischen Studien beenden und sub titulo missionis die hl. Weihen empfangen. Dieses Kloster ist besonders geeignet, weil es in einer gesunden Gegend liegt, in der Einsamkeit und fernab von den Zerstreuungen einer Großstadt. Das Seminar könnte unterhalten werden 1. mit den Einkünften des Klosters, dessen gegenwärtige Insassen man auf andere Klöster des gleichen Ordens verteilen könnte, 2. mit den Einkünften des Klosters der Vallombrosianer in Galloro, das zur Zeit leer steht, 3. mit den jährlichen Zuschüssen der Apostolischen Datarie, die bisher den Kollegien in Deutschland (Dillingen und Fulda) entrichtet wurden, 4. mit freiwilligen Spenden. Schließlich könnte man noch ein drittes Missionsseminar in der Mark (Ancona) errichten, wo die Lebensmittelkosten niedriger sind als in den übrigen Provinzen des Kirchenstaates. Dort könnte man entweder Priester oder Kleriker oder beide zusammen aufnehmen. Geeignet hierfür wäre das illyrische Kolleg in Loreto, das ohnehin nicht mehr der Absicht seiner Gründer entspricht³². Wenn diese drei Missionsseminarien voll belegt sind und keine weiteren Seminarien mehr im Kirchenstaat eingerichtet werden können, dann kann die Propaganda die katholischen Fürsten in Europa, die koloniale Besitzungen in Übersee haben, bewegen, in ihren Ländern ebenfalls Missionsseminarien zu gründen unter Hinweis darauf, daß sie damit nicht nur einen Beitrag zur Verbreitung des katholischen Glaubens leisten, sondern zugleich auch den Bestand ihrer Kolonien sichern; denn je fester dort der katholische Glaube verankert ist, um so beständiger wird ihr Einflußbereich sein³³.

Nach Gründung der Missionsseminarien ist sodann die Errichtung von Kollegien in den Missionsländern in Angriff zu nehmen. Welche Vorteile diese für die Missionen bringen, ergibt sich aus den Erfolgen der Kollegien der Pariser Missionare und der Lazaristen in Szechwan, Kotschinchina, Tonking, Siam, an der Koromandelküste und in Peking. Außer diesen Kollegien jedoch ist die Errichtung noch weiterer vier in jenen

gelang es Boiret mit Hilfe des Priesters Ducrey in Mélan (Savoyen) ein Missionsseminar zu eröffnen.

³¹ Hier sieht sich Verf. veranlaßt, ein uneingeschränktes Lob für die MEP und CM anzubringen, deren Alumnus freiwillig in die Missionen gehen, „was man von den Ordensleuten nicht behaupten kann, die es gewöhnlich nicht lange in derselben Mission aushalten, sei es, daß sie mit ihren Mitbrüdern Streit bekommen, oder daß sie nicht mehr mit ihren Oberen auskommen, oder aus purer Wander- und Abenteuerlust“.

³² Für die Illyrer solle man vielmehr in ihrer Heimat ein entsprechendes Kolleg errichten und nicht in Italien.

³³ Die Gründung von Missionsseminarien außerhalb des Kirchenstaates sieht der Verf. jedoch als eine Notlösung an. In einer Anmerk. fügt er hinzu, im Kirchenstaat sei die getreue Vermittlung des theologischen Lehrgutes besser gewährleistet.

Reichen wünschenswert, die alle mit den Unterhaltungskosten des chinesischen Kollegs der hl. Familie in Neapel finanziert werden könnten³⁴. Die geringen Erfolge dieses Kollegs sind allen bekannt. Zwar ist die Erziehung dort sehr gut, aber die Reisekosten von China nach Neapel und zurück lohnen sich nicht, und die Chinesen gewöhnen sich überdies nur schlecht an die europäische Kost und an das italienische Klima. Weitere Kollegien sind zu gründen in Groß Tibet (Tibet Hindostan), in Groß Mogul, in Albanien, auf den Ägäischen Inseln, in Rumänien, in Kleinasien, in der Moldau, im Libanon, in Ägypten, in Amerika und in vielen anderen Ländern, wo es die Propaganda für zweckmäßig und vorteilhaft hält. Für die Unterhaltung derselben könnte man die Einkünfte einiger Klöster des Kirchenstaates verwenden, in denen zur Zeit nur zwei oder drei Mönche ein wenig erbauliches und nutzloses Leben führen. Dasselbe gilt von einigen Frauenklöstern. Ferner könnte man hierfür die Überschüsse der Bruderschaften und Wallfahrtsorte des Kirchenstaates verwenden³⁵. Ein drittes Mittel zur Finanzierung der einheimischen Kollegien wären öffentliche Kollekten. Man müßte die Öffentlichkeit über die Fortschritte der katholischen Missionen, über das dringende Bedürfnis von Missionsbischöfen und Missionaren, über die Notwendigkeit finanzieller Mittel zur Bestreitung ihrer Reise- und Unterhaltungskosten sowie über die Notwendigkeit der Errichtung und Unterhaltung von einheimischen Missionskollegien unterrichten. Auf diese Weise wird man große Summen von Almosen erhalten, denn es fehlt keineswegs an großmütigen Wohltätern³⁶.

4. Kapitel. Richtlinien für die Missionspriesterseminarien. Als Grundlage könnte man die Statuten der Missionsseminarien der religiösen Kongregationen nehmen, die jedoch dem besonderen Ziel der Missionspriesterseminarien angepaßt werden müssen. Die Direktoren sollen ehemalige erfahrene und erfolgreiche Missionare sein. Sie bilden ein Kollegium, aus dem alle drei Jahre ein neuer Superior für die innere Verwaltung des Seminars gewählt wird. Dieser bedarf, außer in dringenden Fällen, für alle wichtigeren Entscheidungen der Zustimmung der Direktoren, bzw. der Propaganda und des Heiligen Stuhls, wenn es sich um außergewöhnliche Maßnahmen handelt. Aus dem Kreis der Direktoren ist ebenfalls ein Verwalter der zeitlichen Güter des Seminars zu ernennen, der zweimal jährlich einen Rechenschaftsbericht vorzulegen hat. Einmal im Jahr legt das Direktorenkollegium der Propaganda Rechenschaft über die Verwaltung des Seminars ab, wie das übrigens regelmäßig und gewissenhaft die Kollegien in Dillingen, Lemberg, Fulda

³⁴ Das also, wie das Collegio Urbano, ebenfalls aufgehoben werden soll.

³⁵ In einer Anmerk. zeigt Verf. an dem Beispiel der Diözese Fermo, daß diese Überschüsse keineswegs gering sind.

³⁶ Viele reiche Wohltäter haben dem verstorbenen Kardinalpräfekten Borgia aus eigenem Antrieb große Summen, die in die Hunderttausende von Piastern gehen, zur Verfügung gestellt, bemerkt Verf. in einer Fußnote.

und viele andere getan haben. Auch wäre eine jährliche Visitation der Seminarien durch den Kardinalpräfekten der Propaganda anzuraten. Da die Direktoren nicht durch Eid oder feierliche Gelübde gebunden sind, können sie jederzeit ihre Stellung aufgeben. Im Falle von Häresie, Auflehnung gegen den Heiligen Stuhl und öffentlichem Ärgernis sollen sie entlassen werden.

Aufnahmebedingung sind einwandfreie Sitten- und Führungszeugnisse des Kandidaten, die bei seinem Bischof und bei den Oberen des Seminars, in dem er seine Studien absolviert hat, einzufordern sind. Nach der Aufnahme ist der Kandidat ein halbes Jahr hindurch auf seinen Missionsberuf zu prüfen. In dieser Zeit lebt er auf Kosten des Seminars, wenn er nicht aus eigenen Mitteln zu seinem Unterhalt beitragen kann. Hat er das theologische Studium noch nicht beendet und die hl. Weihen noch nicht empfangen, soll er sein Studium fortsetzen und sich auf die Weihen vorbereiten, die er, wenn er mittellos ist, *sub titulo missionis* empfangen soll.

Der Superior des Seminars oder einer der Direktoren gibt wöchentliche geistliche Konferenzen. Ferner soll den Kandidaten Unterricht erteilt werden über die Missionsdekrete des Heiligen Stuhls (*Missionsrecht*), in der Hl. Schrift, in der Art und Weise, die Sakramente in den Missionen zu verwalten und die Neuchristen und Katechumenen in den Heilswahrheiten zu unterweisen (*Missionspastoral*), über die Sitten und Gebräuche, Charaktereigenschaften und abergläubische Anschauungen ihres zukünftigen Missionsvolkes (*Ethnologie*), sowie über die Mittel und Wege, die Zuneigung und das Vertrauen der Heiden zu gewinnen und echte und dauerhafte Bekehrungen zu erzielen (*Missionsmethode*). Schließlich ist den Kandidaten Unterwerfung und Gehorsam gegen die Dekrete der Propaganda und des Heiligen Stuhls einzuflößen. Wer in die Missionen nach Indien oder China geht, hat die von Benedikt XIV. vorgeschriebenen Eide abzulegen. Die Verpflichtung für den Missionsdienst geschieht auf Lebenszeit. Doch kann der Missionsobere jeden Missionar aus gerechten Gründen in die Heimat zurückschicken. Jene Missionare, Lehrer und Lektoren in den einheimischen Kollegien sind zu entlassen, die sich ohne Erlaubnis der Propaganda mit Handelsgeschäften abgeben, sich in die Angelegenheiten der Fürsten einmischen oder eine Gesandtschaft oder ein anderes, mit der Missionstätigkeit unvereinbares Amt annehmen; denn es ist Sache der Propaganda, darüber zu urteilen, ob eine solche Beschäftigung sich zum Nutzen der Mission auswirkt oder nicht. „Noch weitere Richtlinien könnten hier aufgestellt werden. Doch sei für jetzt darauf verzichtet, bis sich die Propaganda entschlossen hat, die in dieser Memoria unterbreiteten Vorschläge anzunehmen.“

5. Kapitel. Richtlinien für die einheimischen Kollegien. Wenn die Missionare auf Söhne katholischer Familien aufmerksam werden, die fromm und begabt sind, sollen sie diese eine Zeitlang zu sich nehmen, um sie noch besser kennenzulernen und zu prüfen. Gelangen

sie zu der Überzeugung, daß sie sich für das Studium in einem einheimischen Priesterkolleg eignen, sollen sie sie dort zur Aufnahme anmelden. Die Unterhaltungskosten der einheimischen Kollegien können auf verschiedene Weise aufgebracht werden: 1. aus den Mitteln, die aus Europa geschickt werden; 2. aus Almosen, die im betreffenden Missionsland selbst zur Unterhaltung des Kollegs gesammelt werden; 3. aus den Ersparnissen der Missionare. Die äußere Lebensweise in den einheimischen Kollegien sei einfach. Die Missionare müssen hier den Alumnus mit gutem Beispiel vorangehen. Der Unterricht soll Liturgie und Theologie umfassen, besonders Dogma und Moral, und zwar ist das Lehrgut den ortsgebundenen Umständen anzupassen und auf die Widerlegung abergläubischer Anschauungen auszurichten. Deshalb müssen jene Traktate mit Vorzug behandelt werden, die der Überwindung des Aberglaubens besonders dienen. Diese Traktate sind in der Muttersprache der Alumnus zu geben. Nach Beendigung der theologischen Studien sollen die einheimischen Alumnus nicht sofort zu den hl. Weihen zugelassen, sondern zunächst eine Zeitlang als Katechisten unter Leitung eines erfahrenen Missionars verwendet werden³⁷. Nach der Priesterweihe sind sie von einem Missionar in die pastorale Tätigkeit einzuführen. Sollte das aber nicht möglich sein³⁸, so wäre es gut, wenn sie dennoch zunächst in einer gewissen Abhängigkeit von einem älteren Missionar blieben, der sie von Zeit zu Zeit besucht und ihre Arbeit überwacht. Zum Unterhalt der einheimischen Priester sollen die Neuchristen selbst beitragen, so weit es in ihren Kräften steht. Die Erfahrung lehrt, daß sie hierzu durchaus in der Lage sind.

„Noch viele andere Richtlinien könnten auch für die Kollegien im einzelnen angegeben werden. Doch der Kürze halber sei darauf verzichtet. Sie können übrigens nachgeholt werden, wenn die hl. Kongregation de Propaganda Fide auf unseren Vorschlag eingeht und sich entschließt, einheimische Kollegien in den Ländern der Heiden und Nichtkatholiken zu gründen, statt die ausländischen Alumnus nach Italien zu holen, um sie hier zu apostolischen Missionaren auszubilden.“

Bedeutung der Memoria

Der Plan der Memoria gelangte vorerst nicht zur Ausführung. Es ist nicht mit Sicherheit zu sagen, ob dafür wiederum die Gründe maßgebend waren, die zur Ablehnung des Ristretto-Memoria geführt hatten, und die der Autor der Memoria zu widerlegen versuchte, oder ob vielmehr die politischen Verhältnisse im Kirchenstaat und in ganz Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts dafür verantwortlich gemacht werden müssen, die für die Errichtung von Missionspriesterseminarien keineswegs

³⁷ Hier verweist Verf. darauf, daß auch die MEP im Fernen Osten dieser Methode gefolgt sind und zwar mit guten Erfolgen.

³⁸ d. h. wenn einem jungen einheim. Priester sogleich eine Missionsstation zur selbständigen Leitung übergeben wird.

günstig waren. Jedenfalls zeigt das Dokument — und darin liegt sein Wert —, daß sich verantwortliche Persönlichkeiten der Propaganda in Rom in der Nachrevolutionszeit ernstliche Gedanken darüber machten, wie man dem Verfall der katholischen Missionstätigkeit wirksam begegnen könne, und selbst vor radikalen Maßnahmen, wie der Aufhebung des Collegio Urbano in seiner derzeitigen Form, nicht zurückschrecken. Das einzige Mittel, die katholische Missionstätigkeit neu zu beleben und ihr neuen Auftrieb zu geben, sieht der Verfasser unter Hinweis auf den Mangel an europäischen Missionaren und auf die Christenverfolgungen in der sofortigen Ausbildung eines guten und zahlenmäßig starken einheimischen Klerus. Er verlangt es aber auch deshalb — und damit berührt er den wesentlichen Punkt dieser Frage —, weil nur einheimische Priester ihre Landsleute ganz verstehen und deren volles Vertrauen gewinnen können, m. a. W. weil nur einheimische Priester fähig sind, das Christentum in ihrem Volke einzupflanzen³⁹. Den schnellsten Weg aber zur Bildung des einheimischen Klerus sieht der Verfasser der Memoria in der Errichtung von Missionspriesterseminarien in Europa, wo die Professoren für die einheimischen Kollegien ausgebildet werden sollen, und zwar von ehemaligen eifrigen und erfolgreichen Missionaren. Im Zusammenhang damit legt der Verfasser ein fast vollständiges missionswissenschaftliches Studienprogramm vor, wie es erst mehr als hundert Jahre später verwirklicht worden ist. Er verlangt ferner die Mitwirkung des gesamten katholischen Volkes und schlägt dafür öffentliche Kollekten vor, betont aber auch, daß es wichtig ist, eine Missionsliteratur zu schaffen, um die Gläubigen über Erfolge und Bedürfnisse der katholischen Missionen zu unterrichten. Ja, er verlangt, daß die Neuchristen dazu angehalten werden, nach Kräften ihr Scherflein zur Unterstützung ihrer Priester und Priesterseminarien beizutragen. Wo er von den erfreulichen Missionserfolgen im Fernen Osten spricht, fügt er in einer Anmerkung hinzu, noch weitaus mehr Bekehrungen könne man dort erzielen und noch mehr einheimische Priester haben, wenn der Heilige Stuhl den Gebrauch der chinesischen Sprache im Gottesdienst erlaube⁴⁰.

In der Congregatio Particularis vom 25. Januar 1808 kam Kardinalpräfekt Michele Di Pietro in einer Ponenz über die Missionen in Indien und China, im Zusammenhang mit dem empfindlichen Mangel an Missionaren, noch einmal auf den Plan der Memoria zurück. Es wäre ein

³⁹ NB. Der Verf. spricht nie von „clero indigeno“, sondern gebraucht Ausdrücke wie „Clero de Nazionali“, „Ecclesiastici de naturali della propria Nazione“, „Missionari Nazionali“, „Naturali Cinesi“, „Clero de Nazionali ossia de Naturali del proprio paese o Nazione“ etc.

⁴⁰ „Maggiori di gran lungo saranno le conversioni, e il numero degli Ecclesiastici Nazionali, allorchè questa S. Sede permetterà ai medesimi l'esercizio del Rito in lingua Cinese detta Mandarina, ossia quella de Letterati, che potrebbe servire anche al Tonkino, e alla Cocincina, avendo queste Nazioni i medesimi caratteri, e le medesime Lettere dei Cinesi“ (fol. 337, Anmerk. 1).

großer Vorteil, meinte er, wenn in Rom, im Mittelpunkt der katholischen Christenheit, „si avesse un regolato stabilimento per Ecclesiastici, che si volessero consagrarre a sì bell'opera“⁴¹; inzwischen müsse man sich mit dem begnügen, was Boiret leiste⁴².

Obwohl somit die Memoria kein unmittelbares Resultat zeitigte, bleibt sie doch ein Zeitdokument von großer Bedeutung. Es könnte in zahlreichen Punkten die Vorlage moderner Missionsenzykliken gewesen sein.

⁴¹ *Acta Congr. Part. Super Rebus Sinarum & Indiarum Orientalium* vol. XIX (1802—1808) fol. 539v—540.

⁴² Auch der Bischof von Lausanne hatte um diese Zeit in seinem Seminar zu Freiburg einige Plätze zur Ausbildung und Vorbereitung von Missionaren zur Verfügung gestellt. Der Kardinalpräfekt war sehr erfreut darüber und versprach finanzielle Unterstützung (März 1809: *Lettere* vol. 294 [1808—1813] nicht paginiert). Im Mai 1808 waren schon drei dieser Plätze belegt (Prop. an B. v. Lausanne: *ebd.* fol. 165—166v).

DIE PSYCHE DER JAPANISCHEN SPRACHE UND DIE EUROPÄISCHE DENKWEISE¹

von Shôko Kishitani

Um das Problem, über das ich sprechen möchte, etwas konkreter zu machen, möchte ich mit einem Beispiel beginnen.

Nach dem letzten Krieg wurde in Hiroshima ein Denkmal für die Toten errichtet, die durch die Atombombe umgekommen waren. Auf diesem Denkmal stehen Worte geschrieben, die unser innigstes Gebet für die Seligkeit der Toten zum Ausdruck bringen. Die Inschrift ist in der einfachen Umgangssprache verfaßt. Sie war so einfach und für uns Japaner so selbstverständlich, daß wir darüber nicht nachdachten. Eines Tages kam ein Ausländer in die Stadt. Ich weiß nicht mehr, aus welchem Lande er kam. Jedenfalls sah dieser Ausländer das Denkmal, und da er Japanisch nicht verstehen konnte, fragte er seinen Dolmetscher, was da stehe. Der Dolmetscher übersetzte ungefähr wie folgt: „Schlaf in Ruhe! Denn wir werden diesen Fehler nie wiederholen!“ Über diese so übersetzte Inschrift wunderte sich der Ausländer und sagte: „Das ist doch unlogisch. Die Japaner selbst haben die Atombombe nicht geworfen. Das haben die Amerikaner getan. Warum haben Sie nicht geschrieben: Wir

¹ Der Aufsatz ist keine sprachwissenschaftliche Arbeit. Als eine Japanerin, die vom japanischen Sprachleben in das deutsche hineinversetzt worden ist, versuche ich nur das mit der deutschen Sprache zu interpretieren und vor allem mir selbst klar zu machen, was mir erst hier in Deutschland aufgefallen ist.

lassen diesen Fehler nie wiederholen?“. Auf eine solche Kritik innerlich gar nicht vorbereitet, gerieten die Japaner durch diese unerwartete Frage in Verlegenheit. In der Zeitung wurde eine Weile darüber diskutiert: Einige sagten: „Ja, der Ausländer hat recht. Die Inschrift ist wirklich unlogisch. Die Hiroshimaner sollen die Inschrift so verändern: Wir lassen diesen Fehler nie wiederholen!“ Dagegen sagten die anderen: „Nein, das ist nicht richtig. Die Bombe wurde zwar von den Amerikanern geworfen, aber das geschah in der Kriegszeit. Die Japaner selbst haben daran schuld. Wir haben selber diesen Fehler gemacht. Warum sollten wir nur die Amerikaner tadeln? Die Verzeihung ist die erste Bedingung für den Frieden in der Zukunft.“ Dann traten schließlich die Vertreter einer dritten Interpretation auf, die sagten: „Unter diesem Wort „wir“ sollten wir eigentlich nicht nur die Japaner verstehen, sondern die ganze Menschheit auf der Erde. Hier sprechen alle Lebenden zu den Toten. Die Inschrift soll so, wie sie ist, bleiben!“ Während dieser sehr ernst gemeinten, trotzdem etwas lächerlichen Diskussion der Journalisten verharrte der Verfasser der Inschrift selbst die ganze Zeit in Schweigen. Aber endlich meldete er sich zum Wort: „Alle haben über das übersetzte Wort „wir“ diskutiert. Aber eben das Wort „wir“ habe ich nicht gebraucht. Das war ein reines Übersetzungsproblem.“

Seitdem ich nach Deutschland gekommen bin, erinnere ich mich manchmal an diese kleine Episode. Denn dieses Mißverständnis in Übersetzungen scheint mir kein unwichtiges Problem zu sein. Ich bin aber fast pessimistisch, wenn ich an das Übersetzen aus dem Japanischen ins Europäische denke oder umgekehrt. Denn ich muß zugeben, daß der Dolmetscher des betreffenden Ausländers diese japanischen Worte nicht anders übersetzen konnte als so: „Wir werden diesen Fehler nie wiederholen.“ Obwohl dem japanischen Text das Wort „wir“ fehlt, mußte er doch das Wort „wir“ hinzufügen, um einen vollkommenen Satz im Englischen zu konstruieren. Aber wenn die Japaner ohne Subjekt etwas aussagen, ist das eigentlich keine Ellipse des Subjektes, sondern wir haben keinen grammatischen Begriff für Subjekt. Wenn wir also den vom Dolmetscher gebotenen Satz wieder wörtlich ins Japanische übersetzen und betrachten, dann kommt uns das japanische Wort für „wir“ als etwas Störendes vor. Denn wir können zwar das Wort „wir“ irgendwie ins Japanische übersetzen, aber nicht als das Subjekt, das notwendigerweise auf das Prädikat bezogen ist, sondern als ein Satzelement, das wie ein Umstandswort die Hauptaussage beziehungsweise beschränkt oder bereichert. Übrigens, wenn wir einen deutschen Satz ins Japanische übersetzen, dann wird das Subjekt des deutschen Satzes unvermeidlich in ein solches Satzelement verändert oder so entwürdigt. Ob das Goethes Worte sind, ob das ein Satz von Kant ist, das Subjekt des deutschen Satzes kann in der japanischen Übersetzung nie dieselbe Rolle spielen, die es im deutschen Satz spielt. Ob der Verfasser des deutschen Textes damit einverstanden ist oder nicht, wir können nicht anders. Von der Notwendigkeit der Sprache gezwungen, mußte der Dolmetscher so übersetzen: Wir wer-

den diesen Fehler nie wiederholen. Und das Wort „wir“, das notwendigerweise hinzugefügt wurde, wurde so auffällig. Es gibt natürlich noch eine andere Möglichkeit zu übersetzen: man könnte vielleicht auch so übersetzen: „Dieser Fehler wird sich nie wiederholen.“ Dann könnte man das unnötige, peinliche Wort „wir“ gut vermeiden. Aber diese Übersetzung ist auch nicht richtig. Denn wenn das Wort „Fehler“ so deutlich und eindeutig als das Subjekt des Satzes und zwar als ein Täter-subjekt aufgefaßt wird, geht dadurch etwas Wichtiges, was uns im Sprachleben wesentlich interessiert, verloren. Die erwähnte japanische Inschrift ist in einer Höflichkeitsform geschrieben. Wo die Höflichkeitsform zum Ausdruck kommt, da handelt es sich um eine Menschenbeziehung. Obwohl hier kein Vokativ verwendet und keine Anrede an die Toten ausgedrückt ist, wendet sich die Inschrift trotzdem an die Toten und zwar durch diese Höflichkeitsform. Das ist keine objektive Wiedergabe des Sachverhaltes, der im deutschen Satz „Dieser Fehler wird sich nie wiederholen“ ausgedrückt ist. In diesem deutschen Satz kommt ja die menschliche Beziehung zwischen dem redenden Menschen und dem angesprochenen Menschen, kurz gesagt, zwischen uns und den Toten, nicht zum Ausdruck. Obwohl hier im japanischen Satz die Person des redenden Menschen und die Person des angesprochenen Menschen, wir und die Toten, gar nicht in der Gestalt des Wortes verkörpert sind, ist die Beziehung zwischen beiden doch durch die Höflichkeitsform auf eine schüchterne Weise ausgedrückt. Wenn man von einem inneren Subjekt sprechen darf, muß das innere Subjekt des japanischen Satzes hier bestimmt „wir“ sein. Also hatte der Dolmetscher des Ausländers gewiß recht, als er das problematische Wort „wir“ hinzufügte. Trotzdem tat seine Übersetzung dem japanischen Text so weh. Das innige Gefühl und die demütige Haltung, womit diese Inschrift geschrieben ist, ging durch das Übersetzen vollkommen verloren. Wenn wir sagen, daß wir den Fehler nie wiederholen werden, so klingt es, als ob alles nur von unserem Willen abhängig wäre. Das entspricht aber nicht unserer Seelenanlage. Denn wir können zwar wünschen, daß die Atombombe nie wieder geworfen werden sollte, aber wir sind gar nicht dazu befähigt, in unserem Namen das zu versprechen. Um in unserem Namen solches zu erklären, fühlen wir uns zu machtlos. Die politische Situation der Welt, in die wir hineinversetzt sind, ist von unserem Willen gar nicht abhängig. In der so schlimmen Situation können wir im Grunde nichts anderes tun, als nur beten. Diese Inschrift in Hiroshima ist also keine Erklärung unseres Willens, sondern das ist unser Gebet. Wenn man dieses japanische Gebet ganz frei übertragend ins Deutsche übersetzen darf, sollte man vielleicht besser so sagen: „Unsere lieben, seligen Brüder! Gott segne euch mit ruhigem Schlaf und bewahre uns vor diesem Fehler!“

Nun, ich habe drei Übersetzungsmöglichkeiten des einen japanischen Textes gezeigt. Wollen wir einmal die drei Übersetzungen miteinander vergleichen: „Wir werden diesen Fehler nie wiederholen.“ „Dieser Fehler wird sich nie wiederholen.“ „Gott bewahre uns vor diesem Fehler!“

Im ersten Fall treten wir Menschen als das Subjekt auf und der Fehler als das Objekt des menschlichen Tuns. Im zweiten tritt der Fehler als das Subjekt auf. Im dritten Fall tritt Gott als das Subjekt auf und wir, die Menschen, als das Objekt des göttlichen Tuns, und der Fehler bildet mit der Präposition zusammen ein ergänzendes Satzelement. Was als das Subjekt des Satzes auftritt, das macht bei der deutschen Sprache den entscheidenden Charakter des Satzes aus. Aber was tritt in unserem Satz eigentlich als Subjekt auf? So lautet die Problematik der Übersetzer. Eben dies Problem ist aber im japanischen Satz kein Problem. Der japanische Text steckt *hinter* diesen drei deutschen Übersetzungen. Keine Übersetzung ist mit dem Text identisch. Ich weiß nicht, ob Sie durch die drei deutschen Übersetzungen eine Vorstellung vom japanischen Original² bekommen werden. Das ist wahrscheinlich unmöglich. Sie können sich wahrscheinlich kaum vorstellen, auf welche Weise es in einer Sprache möglich ist, ^{die Unterscheidung} den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt so vollkommen zu entbehren.

Die Japaner sind ein asiatisches Volk, aber die japanische Sprache ist weder mit dem Indischen, noch mit dem Chinesischen verwandt. Zu welcher Sprachfamilie sie gehört, ist heute noch nicht festgestellt. Fast alle grammatischen Begriffe, die die deutsche Sprache, eine der indogermanischen Sprachen, besitzt, hat die japanische Sprache nicht: Subjekt, Prädikat, Objekt, Nomen, Verbum, Kasus, Genus, Numerus, Person, Passiv, Aktiv haben wir nicht³. Statt dessen haben wir etwas anderes, was auf Deutsch kaum zu erklären ist. Tempus und Modus sind zwar auch für uns unentbehrlich, aber wir beherrschen sie auf eine ganz andere Weise. Ob man bei der japanischen Sprache eigentlich von dem Begriff des Wortes sprechen darf oder nicht, ist ein heikles Problem. Die japanische Schulgrammatik beginnt meistens mit dem Kapitel „Was ist das Wort?“ oder „Wie kann man den Begriff des Wortes erkennen?“. Denn die Einheit des Wortes ist uns im Japanischen nicht selbstverständlich. Einige Japanologen sind der Meinung, daß die Einheit des Wortes ein rein wissenschaftlicher Begriff ist, aber in unserem alltäglichen Sprachbewußtsein so etwas wie das Wort nicht existiert. Die anderen Japanologen aber behaupten, daß der Begriff des Wortes schon in unserem Sprachbewußtsein als etwas Objektives da ist, obwohl in einzelnen Fällen manchmal schwer zu entscheiden ist, ob man da ein Wort oder zwei Wörter erkennen soll. Das habe ich erst in Europa erfahren, als ich an einen Japaner ein Telegramm schicken wollte. Ich mußte einen japanischen Satz mit lateinischen phonetischen Schriftzeichen wieder-

² Die ganze Inschrift lautet im Japanischen so: „Yasurakani onemurikudasai. Ayamachiwa kurikaeshimasenukara.“

³ Damit ist gar nicht gemeint, daß sprachliche Funktionen, die diese grammatischen Begriffe in der deutschen Sprache vertreten, der japanischen Sprache fehlten, sondern vor allem darauf hingewiesen, daß die grammatischen Begriffe, wie sie die deutsche Sprache der Gegenwart besitzt, keinem der japanischen grammatischen Begriffe entsprechen.

geben. Ich überlegte und zögerte, diesen einen Satz in einige Wörter einzuteilen. Schließlich entschloß ich mich dazu, den ganzen Satz als ein Wort⁴ zu schreiben. Eine solche Sprache ist meine Muttersprache.

Nun, wenn die japanische Sprache eine solche Sprache ist, so ist es natürlich zu fragen, ob es für die Japaner eigentlich möglich ist, mit einer solchen Muttersprache die europäische Denkweise, besonders das kausale Denken und das metaphysische Denken zu übersetzen und selbst das zu vollziehen. Wenn ein Deutscher die japanische Sprache nur von der rein grammatischen oder syntaktischen Seite her kennengelernt hat, muß er bestimmt darüber erschrecken, daß im Japanischen der Mensch, der getötet hat, und der Mensch, der getötet wurde, mit vollkommen gleichen Worten⁵ bezeichnet werden können. Das ist wirklich etwas Ungeheueres. Mit einer solch entsetzlichen Sprache würde kein normaler Mensch ruhig leben können. Aber Gott sei Dank, im wirklichen Sprachleben passiert es nicht, daß wir Japaner den einen mit dem anderen verwechseln. Denn wir *können* zwar mit denselben Worten zwei so verschiedene, gegensätzliche Wesen bezeichnen, aber das *tun* wir gewöhnlich *nicht*. Wir haben andere Möglichkeiten, zwischen beiden zu unterscheiden. Aber das Kennzeichen der Unterscheidung dabei geht über das rein grammatische Gebiet weit hinaus. In der deutschen Sprache ist der Mensch, der getötet hat, durch die grammatische Form von dem Menschen, der getötet wurde, unterschieden. Aktiv oder Passiv. Da in der deutschen Sprache das Aktiv die Opposition zum Passiv darstellt, ist der Mensch, der tötet, in der deutschen Psyche als die Opposition zu dem Menschen, der getötet wird, aufgefaßt. Aber diese Gegensätzlichkeit zwischen dem Aktiv und dem Passiv besteht nicht in der japanischen Grammatik⁶. Wir können natürlich im praktischen Sprachleben durch verschiedene Mittel zwischen beiden unterscheiden, aber in der tiefsten Schicht unserer Psyche verschmilzt die scharfe Grenze. Wir haben doch die innere Neigung, die Gegensätzlichkeit irgendwie aufzugeben. Der Mensch, der getötet wurde, steht in einer bestimmten Beziehung mit dem Menschen, der ihn getötet hat, dadurch daß sie beide an dem gemeinsamen Vorgang des Tötens teilgenommen haben. In der japanischen Sprache handelt es sich mehr um den gemeinsamen Vorgang schlechthin als darum, wie die Menschen daran teilnehmen.

Ich habe gesagt, daß die japanische Sprache keinen grammatischen Begriff „Numerus“ hat. Das bedeutet aber nicht, daß wir Japaner in un-

⁴ Damit ist nicht gemeint, daß der japanische Satz etwa einem deutschen Wort entsprechen würde. Auch der japanische Satz besteht aus einigen „Wörtern“, die verschiedene Bedeutungen und Funktionen haben. Trotzdem kommt es unserem japanischen Sprachgefühl manchmal zu gewaltsam vor, ein Wort von den anderen scharf zu trennen und eine einheitliche Aussage in einige Teile zu zerschneiden.

⁵ Z. B. „korosaretakata“.

⁶ Die japanische Sprache hat zwar zwei verschiedene Formen: „korosu“ (töten) und „korosareru“ (getötet werden), aber „korosareru“ kann zugleich als die Höflichkeitsform für „töten“ gebraucht werden.

serem sprachlichen Leben zwischen einem Vogel und zwei Vögeln nicht unterscheiden könnten. Bei dem Fall, in dem diese Unterscheidung notwendig ist, können auch wir zwischen einem Vogel und zwei Vögeln genau so unterscheiden, wie die Deutschen. Aber das wird nicht durch morphologische oder syntaktische Formen zum Ausdruck gebracht, sondern lexikalisch verwirklicht. Daß die deutsche Grammatik den Begriff „Numerus“ hat, bedeutet nicht nur, daß die Deutschen zwischen einem Vogel und mehreren Vögeln sprachlich klar unterscheiden können, sondern auch, daß sie immer zwischen beiden unterscheiden *müssen*. Die Deutschen sind von ihrer Muttersprache immer zum Unterscheiden gezwungen. Stellen Sie sich einmal eine solche Szene vor: Ich stehe im Garten und höre den Vogelgesang. Wenn ich mich darüber freue, dann ist es für mich innerlich gar nicht notwendig, festzustellen, ob es ein Vogel ist, der singt, oder ob mehrere Vögel singen. Aber wenn ich einmal Lust habe, diesen Sachverhalt in einem deutschen Satz zum Ausdruck zu bringen, dann bin ich schon dazu gezwungen, klar zu machen, ob ein Vogel singt oder mehrere Vögel singen. Eine so peinlich genaue Sprache ist die deutsche Sprache. Für eine Japanerin ist das nicht sehr sympathisch. Aber es ist wahrscheinlich nicht richtig, eine Sprache nur von der grammatischen Seite her zu betrachten und zu charakterisieren. Denn auch die deutsche Sprache hat bestimmt die Möglichkeit, ohne zwischen einem Vogel und mehreren Vögeln zu unterscheiden das Vogelsingen schlechthin auszudrücken.

Mit diesen Beispielen wollte ich nur sagen, daß die Sprache so geschmeidig ist, daß das Übersetzen von einer Sprache in eine andere grundsätzlich irgendwie möglich sein muß. Das Übersetzen der europäischen Denkweise ins Japanische muß grundsätzlich irgendwie möglich sein. Solange wir gemeinsam Menschen sind, haben wir als Menschen Gemeinsamkeit. An diese Gemeinsamkeit möchte ich glauben. Trotzdem ist es für mich sehr schwierig, mit der japanischen Sprache das deutsche Denken zu vollziehen.

Z. B. mit der japanischen Sprache zwischen dem Sein und dem Seienden zu unterscheiden, ist nicht so einfach. Denn bei der deutschen Sprache gehören die beiden Begriffe zu ein und demselben Wort zusammen und unterscheiden sich voneinander durch die grammatischen Formen. Dieser Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden ist also etwas wesentlich anderes als der Unterschied zwischen einem Hund und einer Katze. Nun, wenn wir jetzt diese beiden Begriffe mit der japanischen Sprache zum Ausdruck bringen wollen, müssen wir für das deutsche Wort „Sein“ ein japanisches Wort anwenden und für das deutsche Wort „Seiende“ wieder ein anderes japanisches Wort^x anwenden, da die japanische Sprache keine entsprechende Flexion hat. Dadurch, daß wir zwei verschiedene Wörter gebrauchen, können wir den einen Begriff von dem anderen irgendwie zwar unterscheiden, aber diese japanische Unterscheidung ist lexikalisch und wenigstens in diesem Sinn kaum etwas anderes, als die Unterscheidung zwischen einem Hund und einer Katze.

x NACH 275
(BES. ANM. 4) IST
DAS UNTERSCHIEDEN
VON WÖRTERN IN
JAPANISCHEN UN-
SACHGEBIET! MÜßTE
DARUM HIER NICHT
AUCH AUF SATZBESON-
DERHEIT WERDEN?

Mit der deutschen Sprache kann man so den Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden sprachlich klar von dem Unterschied zwischen dem Hund und der Katze unterscheiden. Das können wir nicht mit der japanischen Sprache. Von der Seite der deutschen Sprache her gesehen, ist das wirklich eine große Schwäche der japanischen Sprache. Aber von der Seite der japanischen Sprache her gesehen, ist es für uns eigentlich gar nicht notwendig, zwischen dem Sein und dem Seienden auf eine solche Weise zu unterscheiden. Die Denkweise eines Volkes ist so fest mit seiner Muttersprache verbunden. Wenn die deutsche Sprache keine Flexion gehabt hätte, dann hätten auch die Deutschen keine innere Notwendigkeit gehabt, zwischen dem Sein und dem Seienden auf diese Weise zu unterscheiden. Die japanische Sprache hat ihre eigene Psyche, mit der wir diese Welt auf eine ganz andere Weise auffassen müssen als mit der deutschen Sprache.

Es wäre also sehr interessant, wenn wir einmal die Deutschen und die Japaner miteinander verglichen und zwar in bezug darauf, auf welche Weise ein Mensch sprachlich mit dem anderen verkehrt. Z. B. stellen Sie sich eine solche Szene vor: Ich stehe vor dem Zimmer meines Vaters und frage danach, ob mein Vater da ist oder nicht. Ich kann direkt meinem Vater zurufen: „Vater, bist du im Zimmer?“ Oder ich kann meine Mutter fragen: „Ist Vater im Zimmer?“ In der deutschen Sprache kommt es immer darauf an, ob ich mich an meinen Vater wende, oder ob ich von meinem Vater spreche. Der Unterschied zwischen den beiden Fällen besteht eben darin, ob der Vater als die zweite Person auftritt oder als die dritte Person. Aber dieser Unterschied der Person ist in der japanischen Sprache nicht wesentlich. Für die beiden Fälle kann ich denselben Ausdruck anwenden. Wenigstens auf syntaktischem Gebiet gibt es in der japanischen Sprache keinen Unterschied, ob ich meinen Vater anspreche oder ob ich von meinem Vater spreche. Wir haben keine Personalendung des Verbums und kein Subjekt im grammatischen Sinn. Nicht nur zwischen der 2. und 3. Person, sondern auch zwischen der 1. und der 2. Person brauchen wir nicht grammatisch zu unterscheiden. So können wir z. B. die drei deutschen Sätze: „Ich bin im Zimmer“, „Du bist im Zimmer“, „Er ist im Zimmer“ mit denselben japanischen Worten⁷ übersetzen, wenn wir wollen. Es gibt natürlich einige japanische Wörter, die eine den deutschen Wörtern „ich“, „du“, „er“ entsprechende Bedeutung haben, aber es wird für die Japanologen ein heikles Problem sein, ob man diese japanischen Wörter für die Personalpronomina im indogermanischen Sinn halten darf oder nicht. Sie stehen in einem Satz an der Stelle des bestimmenden Umstandswortes. Das ist kein notwendiger Satzteil. Der Unterschied der Personen, der für die deutsche Sprache so entscheidend wichtig ist, wird bei uns im Japanischen sehr gleichgültig behandelt. Für die Psyche der japanischen Sprache kommt es mehr darauf an, in welcher Beziehung ein Mensch zum andern steht.

⁷ Z. B. „Heyaniiru“.

Die Beziehung zwischen dem einen und dem anderen ist für uns wichtiger, als die strenge Unterscheidung zwischen dem einen und dem anderen. Um verschiedene Menschenbeziehungen zum Ausdruck bringen zu können, haben wir sehr viele Abstufungen der Höflichkeitsformen im weiteren Sinn. Und diese Höflichkeitsformen gehen über die grammatischen Kategorien weit hinaus. Das sind fast stilistische Probleme. Es gibt keine endgültigen Regeln dafür. Eben deshalb ist die Spracherziehung für die Japaner nichts anderes als die Menschnerziehung. Von der Sprachrichtigkeit in bezug auf die Höflichkeitsform kann man bei uns schwer sprechen, aber wohl vom Sprachgeschmack des einzelnen Menschen. Durch die Spracherziehung lernen die japanischen Kinder, in welchen Beziehungen sie zu den anderen Menschen stehen. Z. B. wenn ich meine Mutter frage: „Ist Vater im Zimmer?“, muß ich einen etwas anderen Ausdruck verwenden, als wenn ich dieselbe Frage an einen Freund meines Vaters richte oder wenn ich meine Schwester danach frage. Es handelt sich nämlich nicht nur um die Beziehung zwischen dem Sprecher und dem Angesprochenen, sondern weiter um die Beziehung zwischen dem Sprecher und demjenigen, von dem man spricht, und auch noch um die Beziehung zwischen dem Angesprochenen und demjenigen, von dem man spricht. Alle drei Arten der Beziehung müssen dabei in Erwägung gezogen werden. Die Funktion der japanischen Sprache ist dabei völlig anders als die Funktion der zwei Arten der zweiten Person „Du“ und „Sie“ in der deutschen Sprache. Die „Höflichkeitsform“ der japanischen Sprache hat nicht primär mit der Höflichkeit zu tun, d. h. sie braucht nicht immer höflich zu sein, sondern kann auch unhöflich sein. Zu den Höflichkeitsformen gehören also selbstverständlich die Unhöflichkeitsformen. In der japanischen Sprache spielt die Höflichkeitsform eine ungeheuer wichtige Rolle, aber nicht deswegen, weil die Japaner besonders höflich wären, sondern eben deswegen, weil die japanische Sprache keinen grammatischen Begriff für die Person hat. Mit der Höflichkeitsform fassen wir Japaner die Menschenbeziehungen als eine Kontinuität auf, die in unendlich fein abgestuften Entfernungen besteht, während die Deutschen die ganze menschliche Umwelt in die drei Teile: die erste, die zweite und die dritte Person einteilen⁸.

Nun, interessant ist, daß von dieser Auffassungsweise der menschlichen Umwelt auch unsere Religion stark geprägt ist. In der ursprünglichen japanischen Religion, dem „Schintoismus“ besteht zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, zwischen Geist und Natur keine Grenze, sondern eine Kontinuität. Die Neigung, alles, was ist, als etwas Kontinuierliches aufzufassen, charakterisiert die Psyche der japanischen Sprache und die japanische Denkweise. Innerhalb der japanischen Denk-

⁸ Vergleiche mit dem japanischen sogenannten „ko-so-a System“, das die Entfernung zwar in drei Stufen: „hier“, „dort“, „dortüber“ einordnet (z. B. koko, soko, asoko; kore, sore, are; kono, sono, ano), aber keine Grenze zwischen einer und der anderen Stufe festsetzt, sondern die Entfernung grundsätzlich als eine Kontinuität auffaßt.

weise ist es also schwer zu verstehen, was Gott als Person ist. Für uns ist das Göttliche als etwas da, mit dem wir mit der höchsten Höflichkeitsform in innerer Beziehung stehen, aber nicht als etwas, was wir mit der zweiten Person „du“ anreden könnten. Da nach dem schintoistischen Mythos der Schöpfer mit dem Geschöpf identisch ist und die Menschen als die Nachkommen des Göttlichen aufgefaßt sind, trägt der schintoistische Kultus notwendigerweise den Charakter des Ahnenkultes. Wir können einmal so sagen, daß der Schintoismus keinen Begriff von Gott hat, weil die Ahnen der Menschen im Grunde nichts anderes als die Menschen sind. Aber andererseits können wir auch so sagen, daß der Schintoismus keinen Begriff vom Menschen hat, weil zwischen den Ahnen und den Menschen, also zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen kein wesentlicher Unterschied besteht. Besser sagen wir so: im schintoistischen Denken wird nicht danach gefragt, was Gott ist und was Mensch ist, sondern nach der inneren Beziehung zwischen beiden. Diese Grundhaltung des japanischen Denkens ist aber den Japanern selbst nicht immer bewußt. Denn wenn man nur mit der japanischen Sprache denkt, kann seine Beziehung zu dem Gegenstand sofort mit dem Gegenstand selbst irgendwie identifiziert werden. Also können wir auch so sagen: in dem japanischen Denken ist unsere Beziehung zu Gott als Gott selbst aufgefaßt. Das japanische Wort für Gott („kami“)⁹ ist in unserem Sprachgefühl mit dem japanischen Wort für „oben“ („kami“) innerlich verbunden. Die japanischen Schintoisten haben also Gott als Beziehung, während die deutschen Christen Gott als Person haben. Aber eine solche Interpretation des Schintoismus ist nur außerhalb der japanischen Sprache möglich. Für die Japaner in der ältesten Zeit, die noch keine fremde Sprache kennengelernt hatten, war der Schintoismus wahrscheinlich die einzige Möglichkeit, das All aufzufassen. Es ist kein Zufall, daß der schintoistische Ahnenkult zugleich ein Sprachkult war. Die japanischen Dichter in der alten Zeit sprechen sehr häufig von der sogenannten „Sprachseele“ oder dem „Sprachgeist“ („kotodama“). Da für die damaligen Japaner die japanische Sprache fast vollkommen die Wahrheit selber war, mußte diese Sprache verehrt werden. Den Sprachgeist zu verehren, d. h. zu dichten, war an sich schon ein religiöses Tun, unabhängig davon, was gedichtet wurde. Nur aus diesem Grunde erklärt sich, warum uns die uralte japanische Dichtung mit so großer Sorge und Aufmerksamkeit überliefert ist, da sie doch keine religiöse Dichtung im engeren Sinn ist. Übrigens ist der japanische Kaiser („tennô“) als Vertreter des Schintoismus zugleich der Pfleger der japanischen Lyrik. Das japanische Volk hat noch heute die schöne Sitte, daß einmal im Jahre nach kaiserlichem Gebot ein Thema zum Dichten gegeben wird und jeder Japaner mit diesem Thema dichten und sein Lied dem Kaiser schicken darf. In diesem Sinn sind fast alle Japaner im Grunde schintoistisch,

⁹ Nicht nur schintoistische Götter werden mit dem Wort „kami“ bezeichnet, sondern auch Gott im christlichen Sinn wird heute in Japan mit diesem japanischen Wort übersetzt.

solange sie japanisch zu dichten versuchen, obwohl sehr viele Japaner dabei zugleich buddhistisch sind.

Die Überzeugung der Japaner, daß der Schintoismus die einzige Möglichkeit des menschlichen Denkens sei, diese naive Überzeugung wurde schon im 6. Jahrhundert dadurch erschüttert, daß sie der chinesischen Sprache und dem Buddhismus begegneten. Im Vergleich zu der indischen und der chinesischen Kultur ist die japanische Kultur sehr jung, ungefähr so jung wie die europäische Kultur. Kulturgeschichtlich betrachtet, findet sich hier eine parallele Erscheinung. Wenn die europäische Kultur aus den drei Elementen besteht: Germanentum, Christentum und Antike, so können wir von der japanischen Kultur sagen, daß auch sie aus drei Elementen besteht: Schintoismus, Buddhismus und chinesische Antike. Der Schintoismus entspricht dem Germanentum, der Buddhismus dem Christentum und die chinesische Sprache entspricht der lateinischen Sprache. In den Einzelheiten des Kulturlebens finden wir also erstaunlich viele parallele Erscheinungen. Trotzdem besteht zwischen der europäischen und der japanischen Kultur ein riesengroßer Unterschied. Der entscheidende Unterschied besteht eben darin, daß in Europa das Germanentum und die Antike sehr konsequent in das Christentum aufgenommen und eingegliedert worden sind, während in Japan die drei Elemente: Schintoismus, Buddhismus und die chinesische Antike auf eine aufgelockerte Weise ineinander und miteinander zusammenbestehen. Bemerkenswert ist dabei, daß der Buddhismus in der japanischen Geschichte eine ganz andere Rolle gespielt hat, als das Christentum im europäischen Mittelalter. Der Buddhismus, der ursprünglich in einem indogermanischen Sprachgebiet entstand, wurde durch die chinesische Übersetzung in Japan eingeführt. Diese Tatsache ist sehr wichtig, wenn man einmal daran denkt, daß der Unterschied zwischen der chinesischen und der japanischen Sprache genau so groß war wie der Unterschied zwischen der indogermanischen und der japanischen Sprache. Durch die Begegnung mit der wesensfremden chinesischen Sprache wurde den Japanern einmal das Japanische besonders stark bewußt. Desto eifriger wollte der Schintoismus seine eigene Sprache und Mythe festhalten. Er ging nicht zugrunde. Aber andererseits kam uns Japanern die Relativität der menschlichen Sprache auch besonders stark zum Bewußtsein. Der Buddhismus stand der Sprache sehr skeptisch gegenüber, nachdem er durch so verschiedene Sprachen hindurchgewandert war. Während der Schintoismus ein naives Vertrauen zur Sprache war, hat der japanische Buddhismus einen ganz anderen Weg eingeschlagen: d. h. die Befreiung von der Sprache. Es ist kein Zufall, daß es den japanischen Buddhisten nie eingefallen ist, andere Völker zu missionieren. Denn nach dem japanisch-buddhistischen Denken ist alles, was man von der Wahrheit sagen kann, im Grunde nichts anderes als eine Interpretation der Wahrheit, aber nie die Wahrheit selber. Da jede Sprache notwendigerweise durch die menschliche Schwäche beschränkt ist und jeder sprachliche Ausdruck nur relativ sein kann, mußte der Buddhismus vollkommen von der

Sprache befreit werden, wenn der Buddhismus die Wahrheit selber sein sollte. Wenn man z. B. sagt: „Ich glaube an die Wahrheit“, dann schwankt schon mit dieser Aussage etwas, was da ist. Mit der sprachlichen Aussage kommt das Absolute sofort in den Bereich menschlicher Sprache, d. h. es relativiert sich. Im Grunde kann man nichts anderes tun, als nur schweigen. Diese skeptische Haltung der Sprache gegenüber ist das Wesentlichste am japanischen Buddhismus, obwohl der Buddhismus, wie er im Volksglauben Ausdruck gefunden hat, noch heute mit vielen sprachlichen und mythischen Elementen beladen ist. Das ist aber ein Paradoxon, das dem Wesen des japanischen Buddhismus innewohnt. Denn wer wirklich buddhistisch überzeugt ist, muß im Grunde seinen buddhistischen Glauben selbst aufgeben, weil die Haltung des Glaubens dabei mit dem Gegenstand des Glaubens vollkommen identisch ist. Wenn der Glaube an die Wahrheit mit der Wahrheit selbst vollkommen identisch ist, wenn das Beten mit dem Gegenstand des Betens vollkommen identisch ist, kann man überhaupt nicht mehr denken, was die Wahrheit ist. Also muß der Buddhismus schweigen, bis er sich selbst vollkommen aufgeben und „nichts“ werden kann. Nichts zu sein, ist zugleich alles zu sein.

Diese schweigsame Religion, der Buddhismus, hat zwar auf unsere Seelenanlage großen Einfluß ausgeübt, sie hat aber in der japanischen Geschichte keine so beherrschende Rolle gespielt, wie das Christentum im europäischen Mittelalter. Obwohl ohne Buddhismus die japanische Seele, besonders der japanische Aesthetizismus und die japanische Kunst undenkbar sind, sagen wir nicht, daß Japan „buddhistisiert“ wurde, sondern vielmehr, daß der Buddhismus japanisiert wurde. Denn neben dem Buddhismus war der Schintoismus immer als der Mittelpunkt der japanischen Tradition da und auf den Gebieten des praktischen Soziallebens spielte der Konfuzianismus die größte Rolle. Der Buddhismus, der Schintoismus und der Konfuzianismus können nämlich in der Seele eines Japaners friedlich zusammenbestehen. Weiter auf dem Gebiet des Denkens ist nicht zu vergessen, daß uns die Begriffsschriftzeichen der chinesischen Sprache eine ganz andere Möglichkeit gegeben haben, diese Welt zu treffen und aufzufassen.

Kurz gesagt, alle diese Elemente gehören zur Tradition, die wir heutigen Japaner ererbt haben: Der Schintoismus als die treue Liebe zur Muttersprache, der Buddhismus als die Befreiung von der sprachlichen Relativität, drittens die assoziativ-logische Denkweise, die den chinesischen Begriffsschriftzeichen eigen ist.

Nun, als das vierte Element haben wir heute die europäische Denkweise kennengelernt. Wir können ihre Beeinflussung nicht mehr vermeiden. Wir sind also vorbereitet, alles Neue aufzunehmen, wie unsere Vorfahren immer so gewesen sind. Auf welche Weise die europäische Denkweise in unser Geistesleben aufgenommen werden kann, das wird unser heutiges und zukünftiges Problem sein. Jedenfalls können wir dabei nur mit unserer eigenen Tradition etwas anfangen.

JESUS — APOSTEL UND HOHERPRIESTER

Skizze einer biblischen Missionslehre *

von Josef Glazik

Die Sendung Jesu in der Mission der Apostel und der Kirche

Das Wort: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Jo 20, 21) ist die Grundlage dafür, daß die Sendung des Apostels und Hohenpriesters Jesus in die Mission der Apostel und der Kirche übergehen kann. Gleichwohl erhebt sich die Frage, wie das, was der irdische Jesus für seine Zeit war, fortleben könne, nachdem er, zur Rechten des Vaters erhöht, den Seinen entrückt ist. Denn die Verkündigung der Gottesherrschaft und ihre Verwirklichung bezogen sich deutlich auf die Gegenwart, in der Jesus und seine Jünger standen. Es muß deshalb für eine Missionslehre in biblischer Sicht darum gehen, die Verbindung der Sendung Jesu mit der Mission der Apostel und der Kirche aufzuweisen und die Voraussetzungen aufzuzeigen, die die Fortsetzung der Mission Jesu möglich machen.

1. Die Voraussetzungen für die Fortsetzung der Mission Jesu¹

Das Erste und Bedeutsamste hierbei ist, daß für das Bewußtsein der urchristlichen Gemeinde die Heilsgeschichte weitergeht, obwohl das alte Bundesvolk Gottes sich gegen den Anspruch Gottes und seines Christus und damit gegen die eigene Berufung und Erwählung entschieden hat. Dadurch erst ist es möglich, den heilsgeschichtlichen Ort der Sendung zu den Völkern zu bestimmen und die Voraussetzungen aufzudecken, unter denen die Apostel und die Kirche die Sendung Jesu weitertragen können.

Eine erste, negative Voraussetzung bildet eben diese Entscheidung Israels gegen seinen Messias. Aber gerade dadurch soll sich der Fortgang der Heilsgeschichte erweisen. Denn die Völker werden nicht nur an der Stelle, sondern auch auf dem Grunde Israels zum Heil berufen. Werden doch die „Vielen aus Ost und West mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen“ (Mt 8, 11). Der Gott der Völker ist demnach „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter“ (Apg 3, 13). Gott läßt seine Pläne eben nicht durch Menschen vereiteln, sondern steht trotz allem zu seinem einmal gegebenen Wort.

* Vgl. ZMR 44, 1960, 87—98.

¹ H. SCHLIER: *Die Zeit der Kirche*. Aufsätze und Vorträge. Freiburg 1956, besonders VIII. „Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit“ (90—107).

Er will schließlich Israel zum Glauben an den verworfenen Messias „reizen“, indem er es auf das den Heiden gewährte Heil „eifersüchtig“ macht, das die Juden durch ihre Sünde verscherzt haben (Rm 11, 11). Während im Alten Bund den Völkern die Gottesherrschaft nur mittelbar, nämlich durch Israel, bestimmt war, wird sie ihnen jetzt unmittelbar gegeben.

Für diese neue Heilslage der Völker lassen sich mehrere positive Voraussetzungen anführen. Die erste ist der Tod Jesu am Kreuze, durch den er sich ein neues Bundesvolk um den Preis seines Blutes erwarb. Dieses Blut ist für die „Vielen“ vergossen, die „fern“ waren; es hat sie „nahe“ gebracht und an die Seite, ja, auf die Stelle des alten erwählten Volkes gerückt (Apg 2, 39; Eph 2, 13). Auf diese Weise kann sich das Heil von den Juden zu den Heiden wenden.

Noch stärker wird diese neue Situation durch das Ostergeschehen gekennzeichnet — die zweite positive Voraussetzung für die Mission unter den Völkern. Denn in der Auferweckung von den Toten durch Gott ist der von seinem Volk verworfene Messias als der Herr erwiesen, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. Gott hat seinen Anspruch auf die Herrschaft Christus übertragen und dadurch gewissermaßen den unmittelbar bevorstehenden Einbruch des Gottesreiches suspendiert. Dadurch ist — die dritte Voraussetzung für die Mission — das Ende der Welt aufgeschoben und der Welt eine neue Frist geschenkt worden, die ‚Zwischenzeit‘ zwischen Ostern und Parusie, die „Zeit der Völker“ (Lk 21, 24), die Zeit der Mission. In dieser Zeit soll vor allen Völkern die Herrschaft Christi proklamiert werden.

2. Der eschatologische Charakter der Mission

Mission ist deshalb ein Ereignis der „letzten Tage“, des hinausgeschobenen, nicht aufgehobenen, aber doch schon begonnenen Endes. Aber bevor das Ende einbricht, „muß zuvor das Evangelium bei allen Völkern verkündet werden“ (Mk 13, 10). Sie erhalten durch „die Güte Gottes“ eine Frist „zur Bekehrung“ (Rm 2, 4). Doch viele werden der Botschaft, die ihnen „zum Zeugnis“ verkündet werden soll (Mk 13, 9), nicht glauben. So wird die Mission zum Zeichen des Widerspruchs, zu einer Zeit des Abfalles vieler und der Erscheinung des Widerchrists. Auch hier erweist sich die Mission als ein Aufschub, der der Welt gewährt wird: Der Apostel und das Evangelium — so dürfen wir 2 Thes 2, 6 f. verstehen — werden den Antichrist „aufhalten“, und das Geheimnis der Bosheit wird erst dann offenbar, wenn der (oder das) „Hemmende“ aus dem Wege geräumt ist².

² Vgl. O. CULLMANN: „Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul. Etude sur le κατέχον (ων) de 2 Thess. 2, 6—7“ in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 1936 (Strasbourg), 210—245. — Dazu J. SCHMID: „Der Antichrist und die hemmende Macht (2 Thess. 2, 1—12)“ in *ThQ* (Tübingen) 120, 1949, 323—343.

Wielange diese Frist dauern wird, ist nirgends gesagt. Gott allein kennt die Zeiten und Fristen (*Apg* 1, 7). Die Mission kann sie nicht beschleunigen und das Ende nicht herbeizwingen. Doch bleibt Christus in dieser Frist der Welt nahe und gegenwärtig „bis zur Vollendung der Zeiten“, und deshalb kann die geschenkte Frist ganz Gott anheimgestellt werden, der nahe bleibt, indem er Zeit gibt.

3. Das Sendungsbewußtsein der Urgemeinde

Diese Nähe des Herrn ist der tragende Grund für das Sendungsbewußtsein der jungen Kirche. Sie weiß sich mit göttlichem Beistand beliehen und glaubt den Herrn in ihrer Mitte gegenwärtig (*Mt* 18, 20) — so sehr, daß sie manche Herrenworte, die eindeutig den ersten Jüngern Jesu galten, auf ihre Gegenwart und auf alle späteren Jünger ausdehnt, besonders auf jene, die die Sendungsarbeit der ersten Jünger Jesu aufnehmen und fortsetzen³.

So kommt es, daß die Aussendungsreden Jesu (*Lk* 10, 1—12; *Mt* 10, 7—16) als zu den urchristlichen Missionaren gesprochen aufgefaßt werden und geradezu als Kompendium für sie gelten. Ähnliches trifft auch auf die Deutung bestimmter Gleichnisse Jesu zu, die aus der neuen Verkündigungssituation heraus so nacherzählt werden, daß die Aussicht auf die Gewinnung der Heiden deutlich wird⁴.

Diese missionarische Tendenz der Urkirche, die sich in diesen und vielen anderen kleinen Zügen verrät, wird bedeutsam für das endgültige Selbstverständnis der Kirche. Sie weiß sich berufen, die Auserwählten in sich aufzunehmen und sie zu Gott zu führen. Damit tritt sie offenkundig in die Sendung Jesu ein. Er wirkt letztlich in ihr; jede ihrer Taten, jede Lebensäußerung der Kirche ist Tat und Lebensäußerung des Herrn: Die Kirche weiß sich als der fortlebende Christus. Deshalb gelten für die Kirche die gleichen Wachstumsgesetze, die für die Offenbarung der Gottesherrschaft zu Lebzeiten Jesu galten. Sie werden auch gelten, wenn die ersten Frohboten ausfallen. Diese Wachstumsgesetze sind die Gesetze der Mission: Wie zu Beginn der Sendungstätigkeit Gottes die Initiative zur Gemeinschaft mit den Menschen bei Gott lag; wie Gott im Gottmenschen Jesus sichtbar zu den Menschen gekommen ist; wie Jesus als seine Gehilfen wieder sichtbare Menschen beauftragte — so wird es auch bei der Sendungstätigkeit der Kirche sein. In dieser Hinsicht hat sich die Situation für die Offenbarung der Gottesherrschaft nicht geändert. Darüber hinaus darf die Kirche des verheißenen Beistandes ihres Herrn stets gegenwärtig sein. Doch muß sie ihm auch ständig gehorsam sein.

³ So macht R. SCHNACKENBURG: *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1959), 172 auf das Logion *Mt* 10, 40 ff aufmerksam, das deutlich zugunsten der urchristlichen Wandermisionare aufgefaßt wird.

⁴ Vgl. J. JEREMIAS: *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen 1958, bes. 37—40.

4. Der tatsächliche Übergang von den Juden zu den Heiden

Wie sehr es auf diesen Gehorsam gegenüber den Weisungen des Heiligen Geistes ankam, zeigt sich gerade bei der Durchführung des letzten Auftrages Jesu. Hätten die Apostel nicht gehorcht, und sich der Führung des Geistes nicht anvertraut, so wären sie bei den Juden geblieben und nicht zu den Heiden gegangen. Denn die Macht der Vergangenheit — das Beispiel des irdischen Jesus, seine früheren Weisungen, die Hoffnung auf das messianische Reich für und in Israel — war so stark, daß sie menschlicherweise den Aposteln nur Anfechtung bereiten mußte. Es ist deshalb begreiflich, daß sie zunächst gezögert haben, den Missionsbefehl Jesu in die Tat umzusetzen.

Dieses Zögern ist so auffallend, daß die liberale Bibelkritik zu der Auffassung kommen zu müssen glaubte, der Missionsbefehl sei ungeschichtlich; wäre er geschichtlich, hätten die Apostel nicht so lange mit seiner Durchführung gewartet.

Das praktische Verhalten der Apostel streng historisch nachzuzeichnen ist schwer. Gewiß kann man die universale Weite der *Apg* als Gegenargument gegen die erhobenen Anwürfe ins Feld führen⁵. Aber dem Augenschein zum Trotz ist die *Apg* nicht eine streng historische Schrift; auch sie dient der Verkündigung. Allerdings wird der Verkündigungsinhalt dann doch ein Gegenbeweis gegen die liberale Kritik; denn sie bezeugt die zentrale Heilstatsache, daß Israel sich auch dem erhöhten Christus widersetzt, indem es den erneut an sich ergehenden Ruf („zuerst den Juden, dann den Heiden“: Kap. 2—7) ablehnt und so Raum läßt für die Hinzufügung der Heiden.

In diesem Zusammenhang wären historisch darzustellen: die Ausbreitung des jungen Christentums infolge der Verfolgung (8, 1; 11, 19) über ganz Palästina hin (9, 31 f. 36 ff), in der Diaspora (11, 19) und bei den halbheidnischen Samaritern (8, 5 f. 25; 9, 32); die Aufnahme einzelner Heiden „auf Weisung des Heiligen Geistes“ (8, 26 ff; 10, 1 ff); die Reibungen zwischen ‚Hebräern‘ und ‚Hellenisten‘, die zur Gründung des Siebenerkollegiums führten (6, 1—7)⁶; die Spannungen zwischen Petrus und Jakobus auf dem ‚Apostelkonzil‘ (Kap. 15)⁷ u. a.

⁵ So das Motto der *Apg* in 1, 8: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde“; weiter die universale Weite der Petruspredigten mit der Berufung auf Joel 3, 5 (*Apg* 2, 14—21), Is 57, 19 (*Apg* 2, 39), Gn 22, 18 (*Apg* 3, 25).

⁶ P. GAECHTER: „Die Sieben“ in ZkTh 74, 1952, 129—166 glaubt aus der später beschriebenen Tätigkeit einiger der Sieben (Stephanus, Philippus: 8, 5. 26; 21, 8) schließen zu können, die Apostel hätten die Sieben als ihre Amtskollegen sakramental geweiht, es handle sich bei ihnen demnach um heidenchristliche Presbyter bzw. Bischöfe. — Vgl. auch St. BIHEL: „De Septem Diaconis“ in *Antonianum* 3, 1928, 146 ss. — R. SCHUMACHER: *Der Diakon Stephanus* (Ntl. Abh. 3/4). Münster 1910. — J. MEHLMANN: „De s. Stephano Protomartyre“ in *Verbum Domini* 21, 1941, 22—29; 33—39.

⁷ Jakobus scheint in seiner Konzilsrede vorausgesetzt zu haben, Israel sei auch

Unter Führung des Heiligen Geistes wurden das Zögern der Apostel und die inneren Spannungen der Urgemeinde mit der Zeit überwunden, und Gott gab ihnen alle, „die zum ewigen Leben bestimmt waren“ (13, 48). Er war als erster am Menschen, vor den Aposteln: Er öffnete den Heiden die Tür zum Glauben (14, 27), er tat den ersten Schritt, um aus den Heiden ein Volk für seinen Namen zu gewinnen (15, 14), er erwählte sich auch das Werkzeug, das seinen Namen vor Könige und Heiden und vor die Kinder Israels tragen sollte (9, 15) — Saulus von Tarsus.

5. Die Weiterführung des Missionsgedankens durch Paulus⁸

Das Gewicht der bibeltheologischen Wertung der Gestalt des heiligen Paulus liegt nicht auf seiner quantitativen Leistung, sondern darauf, daß er der Hauptrepräsentant der Heidenmission geworden ist, indem er dem Heilsuniversalismus, dem kirchlichen Bewußtsein und der missionarischen Tätigkeit ihre theologische Begründung gegeben hat. Um dies recht zu würdigen, ist es notwendig, die Quellen freizulegen, aus denen das Selbstbewußtsein des Paulus gespeist wurde. Es ist nicht aus ihm selbst gewachsen, sondern aus seinem Bekehrungserlebnis, seinem Berufungsverständnis und aus der Auseinandersetzung um sein apostolisches Amt geworden.

§ 1. *Die Bekehrung des Paulus* läßt sich nicht im üblichen Sinne einer Bußbekehrung deuten, die nach langen Kämpfen und aus Gewissensnot zustande gekommen wäre. Paulus selbst betrachtet sie als einen Vorgang, der außerhalb jeden menschlichen Zugriffes lag, und vergleicht sie mit dem Aufleuchten des ersten Lichtstrahles bei der Schöpfung: „Gott, der befahl: ‚Aus der Finsternis erstrahle Licht!‘, er hat auch in unserem Herzen das Licht aufleuchten lassen, damit strahlend aufgehe die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christi“ (2 Kor 4, 6). Deshalb schaut Paulus, wenn er sich auch als Verfolger der Kirche weiß, nicht neuvoll auf seine Vergangenheit zurück, sondern mit einem gewissen Stolz (Phil 3, 4 ff; 2 Kor 11, 18. 22). Er darf es, weil er Gott damals ebenso gehorsam war wie im Augenblick der Bekehrung, da er erkannte, daß der Weg, die Gerechtigkeit durch Gesetzeswerke zu erreichen, zu Ende war, weil Gott seinen Messias gesandt und in ihm die Zeit des Heils hatte anbrechen lassen. Das ist der Grund, warum Paulus sich nie für die psychologische Abwicklung seiner Bekehrung interessiert,

weiterhin das Volk Gottes, Gott habe sich aber dazu und daneben noch ein anderes Volk, das aus den Heiden, hinzugenommen; vgl. SCHLIER a. a. O. 102.

⁸ K. PIEPER: *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit* (Ntl. Abh. XII/1.2) Münster 2³1929. — DERS.: *Die Missionspredigt des heiligen Paulus*. Ihre Fundstellen und ihr Inhalt (Predigtstudien, 4). Paderborn 1921. — A. FREITAG: *Paulus baut die Weltkirche*. Mödling 1951. — K. MÜLLER: „Das Missionsziel des hl. Paulus“ in ZMR 41, 1957, 91—100. — A. OEPKE: *Die Missionspredigt des Apostels Paulus*. Leipzig 1920. — M. SCHLUNK: *Paulus als Missionar* (Allg. Missionsstudienhefte). Gütersloh 1937. — A. SCHLATTER: *Paulus der Bote Jesu*. Stuttgart 2¹1956.

und es ist müßig, Anhaltspunkte dafür zu suchen. Wichtig ist und war allein, daß Gott hinter dem Christus stand, der Paulus vor Damaskus begegnete und mit ihm sprach. Aus dieser Rücksicht auf Gott sagte Paulus zu der an ihn ergehenden Forderung Ja, und zwar εὐθέως — sofort, im gleichen Augenblick (*Gal* 1, 16).

§ 2. *Das Berufungsverständnis des Paulus* erklärt sich nur aus dieser zentralen Stellung, die der Gottesgedanke in seinem Denken einnahm, und stellt den heiligen Paulus in eine Linie mit den Propheten des Alten Bundes⁹. Paulus weiß, daß Gott ihn „vom Mutterschoße her“ erwählt hat (*Gal* 1, 15; cf. *Jer* 1, 5; *Is* 49, 1), „ausgesondert — ἀφορίσας“ im levitisch-kultischen Sinne „für das Evangelium, das Gott ‚vor‘-verkündet hat durch seine Propheten“ (*Rm* 1, 1 f), „berufen — καλέσας — durch seine Gnade, seinen Sohn in mir zu offenbaren“ (*Gal* 1, 15 f). Die prophetengleiche Berufung ist ein Akt der besonderen Liebe Gottes: Es hat Gott „gefallen“¹⁰, dem Paulus in seinem vorzeitlichen, ja, übergeschichtlichen Heilsplan einen bestimmten zeitlichen Ort anzuweisen und die Aufgabe zu übertragen, „die Frohe Botschaft von ihm (Jesus) unter den Heiden zu verkünden“ (*Gal* 1, 16).

Dieses Berufungsbewußtsein ist so stark, daß Paulus es wagt, seine Aufgabe in der des jesajanischen Gottesknechtes vorgezeichnet zu sehen¹¹: Wie der ‚Ebed Jahve‘ weiß Paulus sich zum „Licht der Heiden gesetzt“, „ihnen zum Heile . . . bis ans Ende der Erde“ (*Is* 49, 6 — *Apg* 13, 47), und wie er soll Paulus den Heiden „die Augen öffnen, daß sie sich bekehren aus der Finsternis zum Licht, von der Macht Satans zu Gott“ (*Is* 42, 7. 16 — *Apg* 26, 18). Gott stärkt ihn zu dieser Aufgabe mit dem gleichen Zuspruch, den *Is* 41, 10 der Gottesknecht erfährt: „Fürchte dich nicht . . ., ich bin mit dir“ (*Apg* 18, 9 f).

§ 3. *Das apostolische Sendungsbewußtsein des Paulus* fließt aus diesem prophetischen Berufungsverständnis. Doch nennt Paulus sich nicht ‚Prophet‘; denn er ist der Kündler der vollendeten Offenbarung. Sein Amt bedarf entsprechend der neuen Situation eines neuen Namens, und das ist der Name ‚Apostel‘.

Paulus will diesen Namen zunächst so verstanden wissen, wie die übrigen Apostel ihn auch verstehen. Das war notwendig, weil ihm von seinen Gegnern die Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit mit den Altaposteln bestritten wurde. Deshalb betont Paulus, daß er — im Sinne des jüdischen *Schaliach* — autoritativ zum Boten bestellt worden ist: „nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus

⁹ Wir brauchen hier auf die verschiedenen Zuordnungen des prophetischen Bewußtseins Pauli nicht einzugehen: E. LOHMEYER: *Grundlagen paulinischer Theologie* (1929) und bes. K. H. RENGSTORF (ThWNT I 440 f.) ziehen die Parallele zu Jeremias, E. EGEL: *Die Berufungstheologie des Apostels Paulus* (Heidelberg 1939) dagegen zu Isaias.

¹⁰ Vgl. G. SCHRENK: εὐδοκέω in ThWNT II 737—740, zur Stelle 739, 32—36.

¹¹ cf. L. CERFAUX: „S. Paul et le ‚Serviteur de Dieu‘ d’Isaie“ in *Studia Anselmiana* 27/28, 1951, 351—365.

Christus“¹². Ihm liegt daran, sowohl die Unabhängigkeit seines Amtes von Menschen (*Gal* 1,10—24) als auch die von den Altaposteln anerkannte Ebenbürtigkeit (2,1—14) nachzuweisen.

Die Besonderheit des Apostelbewußtseins Pauli zeigt sich jedoch erst dort, wo er — in Fortführung des jesajanischen Gottesknechtgedankens¹³ — sein Apostelamt als Stellvertretung Christi und als Verlängerung des Werkes Christi betrachtet. Gott „hat uns den Dienst (die Diakonie!) der Versöhnung übertragen. An Christi Statt walten wir des Amtes. Gott selbst ist es, der durch uns mahnt. An Christi Statt bitten wir: „Laßt euch mit Gott versöhnen!“ Als seine Mitarbeiter ermahnen wir euch“ (*2 Kor* 5.18.20; 6,1).

Diese Auffassung unterstreicht die Beteiligung des Apostels an den Zielen Gottes. Doch ergibt sich daraus auch, daß nie die persönliche Leistung des Apostels gewertet werden darf, sondern daß in ihr das Wirken Gottes gesehen werden muß: Nicht der, der pflanzt noch begießt, sondern der, der das Gedeihen gibt, Gott gilt (*1 Kor* 3,7). Der Apostel ist nur deshalb ‚etwas‘ (*1 Kor* 3,5: $\tau\acute{\iota}$), weil der Kyrios hinter ihm steht, und das macht den Apostel zum Boten der Freude, zum Kündler des Evangeliums.

§ 4. *Die Betrauung mit dem Evangelium.* — Paulus weiß sich so sehr mit dem Evangelium betraut, daß er es oft geradezu τὸ εὐαγγέλιόν μου nennt¹⁴. Er weiß sich als „Herold, Apostel und Lehrer“ des Evangeliums (*2 Tim* 1,11). Das Evangelium zu predigen ist er „berufen“, wie ein Levit zum kultischen Dienst „ausgesondert“ ist (*Rm* 1,1: ἀφορισμένος). Dem Evangelium „dient“ der Apostel, wie er Gott dient (λατρεύω: *Rm* 1,9). Er ist des Evangeliums „Diakon durch Gottes Gnadengeschenk“ (*Eph* 3,7).

Paulus darf so sprechen, weil im Evangelium die Herrlichkeit Christi erstrahlt, der das Bild Gottes ist (*2 Kor* 4,4). Deshalb fordert es kultischen Dienst von dem, der mit ihm umgeht: Wer dem Evangelium ‚priesterlich dient‘ (ἱερουργέω), ist ‚Liturgie‘ Jesu Christi bei den Heiden und bewirkt durch diesen Dienst, daß „die Opfergabe der Heiden wohlgefällig und im Heiligen Geiste geheiligt werde“ (*Rm* 15,16).

So schafft das Evangelium Heil (*Eph* 1,3); es ist δύναμις εἰς σωτηρίαν, Gotteskraft zum Heil für jeden, der glaubt; δικαιοσύνη . . . θεοῦ, Rechtfertigung vor Gott (*Rm* 1,16f): Gericht, das Freude schafft, weil es die Sünde vernichtet. Aus diesen Gründen ist der Dienst am Evangelium

¹² *Gal* 1,1 scheint durch die Verwendung verschiedener Präpositionen zum Ausdruck bringen zu wollen, daß weder Menschen (die antiochenische Gemeinde: *Apg* 13,1) Ursache, noch ein Mensch (Barnabas: 9,27) vermittelnde Zwischeninstanz seines Apostolats sind — deswegen einmal ἀπό, einmal διὰ.

¹³ Es ist bemerkenswert, wie die Beziehung: Ebed Jahve-Christus-Paulus in der Zitierung der ntl Schriften durchgeführt ist, etwa das Wort vom „Licht der Heiden“: *Is* 42,6; 49,6 — *Lk* 2,32 — *Apg* 13,47.

¹⁴ *Rm* 2,16; 16,25. — *2 Tim* 2,8.

nicht in das Belieben des Apostels gestellt; er muß es verkündigen — wehe ihm, wenn er es nicht täte! (1 Kor 9, 16).

6. Die Verkündigung der Frohen Botschaft

Das Evangelium ist für Paulus ein so fest umrissener Begriff, daß er nur ganz selten seinen Inhalt angibt. Doch muten einige Stellen wie kurze Zusammenfassungen der evangelischen Botschaft an (etwa Rm 1, 3f; 1 Kor 15, 1 ff), die in geprägter Überlieferung übernommen und weitergegeben werden¹⁵. Diese Glaubensformeln zeigen, daß „die Selbstoffenbarung des Auferstandenen vor den Zeugen in deren Zeugnis hinein . . . von der Kirche aufgenommen und als ihr Zeugnis bezeugt“¹⁶ wird. Das heißt aber, daß die Offenbarung des Herrn im Wort des Apostels ‚verlängert‘ wird und sich im Bekenntnis der Kirche niederschlägt. Insofern ist jede Mitteilung über Jesus Wiedergabe einer aufgetragenen Mitteilung durch bevollmächtigte Zeugen und deshalb immer Kundgabe der Person Jesu und des Ereignisses seiner Person. Mag es sich dabei um die Form der Lehre, der Predigt, der Unterweisung handeln, immer geht es darum, den Christus und Kyrios als den Gekreuzigten und Auferstandenen zu proklamieren und zu bezeugen. M. a. W. das apostolische Kerygma ist nicht eine Form des apostolischen Wortdienstes, sondern umfaßt alle Formen; alle sind ‚Verkündigung‘, die den Hörenden angeht und ihn zur Entscheidung anruft.

Von hierher erklärt sich, daß nach der Auferstehung Jesu die Botschaft von der Basileia formal nicht mehr im Mittelpunkt der Verkündigung steht, sondern abgelöst wird von der Bezeugung Jesu als des erhöhten Kyrios: Das basileiologische Kerygma Jesu wandelt sich zur kyriologischen Martyria der Apostel¹⁷.

Dieser Sachverhalt äußert sich darin, daß die urchristliche Gemeinde für Jesus den neuen Würdetitel des Kyrios verwendet. Dieser Name ist nicht eine Erfindung der heidenchristlichen Gemeinden¹⁸, sondern nachweisbar ein aus der *Septuaginta* übernommener Bestandteil des urchristlichen palästinensischen Bekenntnisses¹⁹. Entscheidend für seinen Gebrauch ist das Ostergeschehen. Wäre Jesus nicht auferstanden, so hätten die Jünger wohl jederzeit sagen können, daß Jesus ihr Herr war, jetzt aber dürfen sie bekennen, daß er ihr Herr ist²⁰. Dadurch wird das

¹⁵ Vgl. zum Begriff der Überlieferung J. RANFT: *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*. Paderborn 1931, bes. 284—297; sodann SCHLIER: „Kerygma und Sophia. Zur ntl Grundlegung des Dogmas“ in *Die Zeit der Kirche*, 206—232.

¹⁶ SCHLIER a. a. O. 217, Anm. 17.

¹⁷ Vgl. nochmals J. BACKES: „Ist das ‚Reich Gottes‘ oder Jesus Christus die Zentralidee unserer Verkündigung?“ in *Trier. ThZ* 62, 1953, 193—202.

¹⁸ Gegen W. BOUSSET: *Kyrios Christos*. Göttingen ³1921; vgl. M. MEINERTZ: *Die Theologie des Neuen Testaments*. Bonn 1950, I 216 ff., II 70 f. u. a.

¹⁹ Wie *Apg* 2, 36; *1 Kor* 16, 22 (und vielleicht auch *Jo* 20, 18) glaubhaft machen können.

²⁰ s. W. FOERSTER in *ThWNT* III 1073.

Verhältnis der persönlichen Gebundenheit an Jesus, das ihre Jüngerschaft bestimmte, in ein ausgesprochen religiöses, spirituelles Verhältnis umgewandelt und jeder menschlichen Analogie enthoben. Auch dieser Wandel schlägt sich in einem neuen Sprachgebrauch nieder und erklärt, warum im spezifischen Ziel der apostolischen Tätigkeit eine ebenso bedeutsame Veränderung eintrat wie in der Verkündigung.

7. Das Ziel der Mission

Als Ziel der apostolischen Sendungstätigkeit stellt der Missionsbefehl Jesu eindeutig die Überführung der Völker in das Jüngerverhältnis hin. Gleichwohl kennen die Briefe des NT das Wort ‚Jünger‘ nicht. Das wird daraus zu erklären sein, daß μαθητής in seiner Grundbedeutung ‚lernender Schüler‘ zu sehr ein Verhältnis wirklichen Umgehens mit dem Meister aussprach. Jetzt handelt es sich nicht mehr wörtlich um ein ‚Gehen‘ mit Jesus und um eine ‚Nachfolge‘; denn Jesus ist nicht mehr im Leibe, sondern im Geiste, und deshalb wird das Jüngersein jetzt anders als bisher umschrieben: Das ‚Mitgehen‘ mit dem geschichtlichen Jesus wird ein ‚Eingehen‘ in den geistigen Christus, ‚Nachfolge‘ wird ‚Nachvollzug‘, ‚Jüngerschaft‘ wird ‚Leben in Christus‘²¹.

Diese durch die Erhöhung des auferstandenen Jesus notwendige Abwandlung wird im Missionsbefehl durch die Art und Weise, wie die Völker zu Jüngern gemacht werden sollen, deutlich ausgesagt. Jünger werden vollzieht sich fortan in der Verhüllung des Sakraments und des (Glaubens-)Gehorsams. In dieser Verhüllung, in diesem ‚Mysterium‘, wird jene Lebensgemeinschaft mit Jesus grundgelegt, die das Wesen seiner Jüngerschaft ausmacht und soweit reicht, daß der Gläubige nicht mehr sein Leben lebt, sondern daß Christus in ihm ist und in ihm lebt²².

8. Die Verwirklichung der Jüngerschaft

§ 1. *Der Glaube.* — Voraussetzung und Anfang eines solchen ‚Seins in Jesus‘ ist der Glaube (Jo 3,36). Er besagt in spezifisch christlichem Sinne — als πιστις εις — die Annahme der Botschaft Jesu und die Anerkennung dessen, was er zu unserem Heil getan hat. Dadurch wird der Glaube Heilsglaube und gleichzeitig Gehorsam, Unterwerfung unter den von Gott beschlossenen und in Christus erschlossenen Heilsweg.

Dieser Glaubensgehorsam (ὑπακοή) setzt das Hören (ἀκοή) der Botschaft voraus, ihre Verkündigung. Deshalb ist dieser Glaube wesentlich ein Für-wahr-Halten, nicht ein zuversichtliches Vertrauen. Er richtet sich auf das, was Gott getan hat, nicht auf das, was er tun wird. Er ist Bekenntnisglaube, nicht Vertrauglaube²³.

²¹ K. H. SCHELKLE: *Jüngerschaft und Apostelamt*. Freiburg 1957, 26 f.

²² Vgl. hierzu, was F. X. DURRWELL: *Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium* (Salzburg 1958) über „Die Aneignung des Ostermysteriums durch die Kirche“ sagt: 345—362.

²³ *Bibeltheologisches Wörterbuch*, hrsg. von J. B. BAUER. Graz-Wien-Köln 1959, s. v. — M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik* III/2, München 1956.

„Den Auserwählten Gottes Glauben zu vermitteln“ (*Rm* 1, 1) ist die erste Aufgabe des Apostels. „Um zu seines (Gottes) Namens Ehre alle Heidenvölker dem Glauben zu unterwerfen“ (*Rm* 1, 5), dazu ist der Apostel gesandt. Die Wichtigkeit dieser Aufgabe erhellt daraus, daß der Glaube die unerläßliche Voraussetzung für die Gewinnung des Heils ist (*Mk* 16, 6), der Angelpunkt im Werke der Bekehrung: „Wenn du mit dem Munde den Kyrios Jesus bekennt und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, so wirst du selig werden“ (*Rm* 10, 9).

§ 2. *Die Taufe.* — Dieser Glaube muß in der Taufe, in der Unterwerfung unter einen äußeren, öffentlichen Akt, bekannt werden. Erst dadurch wird der Glaube letztlich heilswirksam: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig“ (*Mk* 16, 6). Gleichzeitig überführt die Taufe den Glaubenden in das Jünger-Jesu-Verhältnis. Sie hat demnach eine wesenhafte Beziehung zur Person Jesu. Auf ihn hin, auf die (ontisch-reale) Gemeinschaft mit ihm geht deshalb die Wirkung der Taufe. Sie begründet das neue Leben, das keine eigene Existenz mehr hat, sondern von Christus her bestimmt ist (*Gal* 2, 20) und Anteil an seiner himmlischen Herrlichkeit verleiht (*Rm* 6).

Durch diese Aufnahme in die (allerdings noch verborgene) Herrlichkeit Christi werden die Getauften in das Reich Christi versetzt und seiner Herrschaft unterstellt. Die Taufe erhält auf diese Weise einen Bezug auf das neue Bundesvolk Gottes, auf die Heilsgemeinde Christi, die Kirche. Sie ist der Akt der Aufnahme in den Neuen Bund, Erfüllung dessen, was in der Geschichte des alten Bundesvolkes vorgezeigt war (*1 Kor* 10). Die glauben und sich taufen lassen, sind das neue Israel, die Auserwählten, die Heiligen, die Geliebten Gottes. Bedenkenlos werden all diese Vorzugsnamen der Frommen des Alten Bundes für jene verwandt, die aus den Völkern zu Christus fanden. So wird offenkundig, daß „die trennende Scheidewand“ zwischen Israel und den Völkern „niedergerissen“ ist und Gott „aus beiden Eins gemacht“ hat in der Kirche, „aufgebaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, und Christus Jesus selbst ist der Eckstein“ (*Eph* 2, 11—22)²⁴.

§ 3. *Die Kirche, der Leib Christi.* — Damit tritt die Kirche als die dritte Verwirklichungsweise der Jüngerschaft, des In-Christus-Seins, in Erscheinung²⁵. Es geht bei dieser Verwirklichungsweise darum, die aus den Völkern gewonnenen Jünger so mit Christus zu verbinden, daß sie sich ihm als ihrem „Haupt“ unterwerfen und so sein „Leib“ werden. Die „Erbauung des Leibes Christi“ (*Eph* 4, 11—16) betreiben ist die Aufgabe der Apostel, in der ihre gesamte Sendungstätigkeit kulminiert. Dazu sind sie von Christus selbst bestellt. Sie sind die „Gabe“ des zur Höhe

²⁴ Vgl. besonders R. SCHNACKENBURG: *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*. München 1950 und *Bibeltheologisches Wörterbuch* s. v. — H. SCHLIER: *Die Zeit der Kirche*, 47—56.

²⁵ R. SCHNACKENBURG: *Gottes Herrschaft und Reich*. Freiburg 1959, 212—223.

Aufgestiegenen (Eph 4, 8. 11), durch die Christus selbst von oben tätigen Anteil an der Erbauung seines Leibes nimmt.

Aber der Aufbau des Leibes hat auch von unten her zu erfolgen, und zwar so, daß „alle“ ihr Teil beitragen, indem sie sich an die Wahrheit halten und in Liebe heranwachsen zu Gliedern des Leibes, dessen Haupt Christus ist (15). Der Erweis der Wahrheit besteht in einem neuen Wandel (4, 17—5, 9), der abrückt von den unfruchtbaren Werken der Finsternis und dadurch Anteil an dem Reiche Christi und Gottes gewinnt — der Erweis der Liebe in einem Leben der Güte und Barmherzigkeit gegeneinander (4, 32) und der gegenseitigen Unterordnung in Ehrfurcht vor Christus (5, 2). Auf diese Weise geben die Glieder des Leibes Christi Zeugnis von der Liebe, die sie selbst empfangen haben (5, 1 f) und die die Kirche von Christus fortwährend erfährt (5, 25. 29).

Im Zeugnis der Wahrheit und der Liebe wird der Kyrios der Welt offenbar gemacht, ja, mehr noch: Indem „der ganze Leib von Christus her“ das Wachstum des Leibes besorgt „zum Aufbau seiner selbst in Liebe“ (4, 16), besorgt die Kirche „das Wachsenlassen des Alls zu ihm (Christus) hin“²⁶. M. a. W. Im Zeugnis der Wahrheit und Liebe — ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ — wird in und mit der Kirche das All erbaut und zu Christus hingeführt. Es findet in ihm seine Wiederherstellung und Vollendung, indem es in Christus zusammengefaßt und unter sein Haupt gebracht wird (Eph 1, 10). Doch geschieht dies lediglich im Maße, wie die Kirche sich innerlich aufbaut und Zeugnis gibt.

Hieraus fließt eine wichtige Folgerung für die Wechselbeziehung zwischen christlichem Leben und Missionswirksamkeit. Beide stehen im Dienste der Eroberung der Welt für Christus und beide bedingen einander: Indem die Kirche sich in Wahrheit und Liebe aufbaut, erweitert und festigt sie den Herrschaftsbereich Christi; indem sie von dieser Wahrheit und Liebe Zeugnis gibt, ruft sie die Menschen unter die Herrschaft Christi und entzieht sie dem Machtbereich der ‚Welt‘. Inneres und äußeres Wachstum entsprechen also einander. Der innere Selbstaufbau der Kirche dient mittelbar, die äußere Ausbreitung der Kirche unmittelbar der Heimholung der Welt in das Reich Christi. Beide Aufgaben zusammen bewirken, daß die Kirche sowohl der Ort als auch das Mittel ist, um das All in die vollendete Basileia zu überführen. Hat die Kirche diese Aufgabe erfüllt, dann schließt sich der Kreis der Sendungen: Der Apostel und Hohepriester Jesus wird das Reich, das die Apostel und die Kirche in Erfüllung des Sendungsbefehls ihm zugeführt haben, dem Vater übergeben, von dem er ausgegangen ist, „auf daß Gott sei alles in allem“ (1 Kor 15, 28).

²⁶ Wie SCHLIER durch die transitive Übersetzung von ἀξέσωμεν (gegenüber der intransitiven der *Vulgata*) hervorhebt: „Die Kirche nach dem Brief an die Epheser“ in *Die Zeit der Kirche*, 159—186, Zitat 169.

KLEINE BEITRÄGE

ZA-ZEN IM DIENSTE DER CHRISTLICHEN FRÖMMIGKEIT

von Thomas Ohm

Die gewiß nicht unwichtige Frage, ob und wie weit das Za-Zen der christlichen Frömmigkeit dienen und nützen kann, wird verschieden beantwortet. FRITZ HOCHWÄLDER spricht vom Zen-Buddhismus als von etwas, „mit dem kein Europäer etwas anfangen kann“. Wir sollten uns auf uns selbst besinnen. Nur kein rastloses Suchen nach exotischer Lebensweise und Kunst! Damit ist auch die Verwendung des Za-Zen durch Christen abgelehnt. HEINRICH DUMOULIN S. J. läßt die Frage offen¹. Der japanische Christ THOMAS HASUMI aber hält das Za-Zen für vereinbar mit dem Christentum². Das gleiche gilt von dem Westfalen H. M. ENOMIYA-LASALLE S. J. Dieser hat unsere Frage soeben in seinem Buch „Zen — Weg zur Erleuchtung“³ mit Ja beantwortet. Seine Antwort fällt ins Gewicht. Denn LASALLE hat das Za-Zen in einem buddhistischen Kloster und in seinem Leben immer wieder geübt, ist bei einem Zen-Meister Schüler gewesen und hat durch das Za-Zen eine Förderung seines religiösen Lebens erfahren. Wie die Übung in dem Kloster vor sich ging, wird in dem Buch, auf das wir hier die Aufmerksamkeit richten möchten, genau beschrieben. Ebenso, wie man zum satori, d. h. zum „Verstehen“, zur Erleuchtung gelangt. Diese Erleuchtung, eine mit natürlichen Kräften erreichbare Intuition oder Gesamtschau des Seins (43), kann nach LASALLE jeder Mensch haben, wenn er nur den richtigen Weg dazu geht. „Sie ist in sich weder buddhistisch noch christlich noch mit einem anderen religiösen Bekenntnis notwendig verbunden“ (39), wenn auch jeder die Erleuchtung nach seiner Weltanschauung interpretiert. LASALLE preist den Zen als „Mittel zur sittlichen Vervollkommenung“ (59) und als Hilfe für den modernen unter der Geschäftlichkeit und Betriebsamkeit leidenden Menschen. Zen gibt „Freiheit, Einheit und Ruhe“, „Zufriedenheit und Friede“ (64) und hat den Japanern geholfen, das Höchste zu erreichen, „was der Mensch mit seinen natürlichen Kräften erreichen kann“ (73). Aber LASALLE muß gestehen, daß der Buddhismus und mit ihm das Za-Zen ständig an Boden und Einfluß verliert. Immerhin „glimme“ in Japan das Feuer noch „unter der Asche“ (81). Am wichtigsten ist für uns das, was LASALLE über „Erleuchtung und Gottesglaube“ sagt. Das Za-Zen kann den Christen helfen, sich vom Geschaffenen zu lösen in der Absicht, Gott zu finden. Ja, die Erleuchtung kann ihn Gott direkt näherbringen. Zen-Bonzen können durch das Za-Zen zum wahren christlichen Gottesbegriff kommen (90 f). Es gibt Bonzen, „die viele Jahre Zazen geübt

¹ Zen. Bern (1959)

² Vgl. THOMAS HASUMI: Über die Vereinbarkeit der Zen-Meditationsmethode mit dem Christentum. ZMR 43, 1959, 289—296

³ Wien (1960). Verlag Herder. 148 S. und 16 Bildtafeln. DM 9,60

haben und so zum Gottesglauben gekommen sind“ (92). Noch wichtiger vielleicht sind die Ausführungen mit der Überschrift „Im Dienst christlicher Mystik und Ascese“. Nach diesen Ausführungen ist das Za-Zen von großem Nutzen für tieferes Gebetsleben, für das einfache, beschauliche Gebet, für das mündliche und das liturgische Gebet und sogar für die eigentliche Mystik. Denn es schafft günstige Dispositionen für die letztere und fördert die Sammlung. Es hilft bei dem Streben nach dem einfachen und liebenden Blick auf Gott. In der Zen-Methode bietet sich „die Möglichkeit, Priestern und Ordensleuten (aktive Orden) und auch Laien trotz aller äußeren Tätigkeit den Weg zu einem tiefen Gebetsleben zu eröffnen, ohne daß es eine außergewöhnliche Berufung zu hohen mystischen Gnaden zu sein braucht“ (116). Wer von dieser Möglichkeit Gebrauch machen will, erhält im letzten Kapitel „praktische Anweisungen zum Zazen“ (119—146).

Das Büchlein von LASALLE wird jeden Leser beeindruckern. Wahrscheinlich werden auch viele Leser es mit dem Za-Zen versuchen. Aber es bleiben Fragen. Die vielen Gegensätze der Zen-Meister machen einen unsicher. Kein anderer als Daisetz Teitaro SUZUKI hat erklärt, bei den Zen-Meistern gebe es „derartige Gegensätze, daß man in Verwirrung geraten könnte. Was der eine bejaht, verneint der andere“⁴.

⁴ Daisetz Teitaro SUZUKI: *Die große Befreiung*, 155

ZUM MISSIONSBEGRIFF IN „PRINCEPS PASTORUM“

von Josef Glazik

Verschiedene Übersetzungen der Missionsenzyklika Papst JOHANNES' XXIII. und manche Kommentare dazu zeigen, von welchem Einfluß sowohl auf die einfache Übertragung als besonders auf die Deutung eines Textes die persönliche Einstellung ist. Das rät zur Vorsicht, wenn man selbst an einen Text herangeht und ihn untersucht. Gleichwohl soll hier auf einige Wendungen in *Princeps Pastorum* hingewiesen werden, die für die innerhalb der Missionswissenschaft so stark diskutierten Fragen nach dem spezifischen Ziel und dem Gegen-Stand (Objekt) der Mission aufschlußreich sein könnten.

Es ist bekannt, daß die Vertreter der sog. Plantationstheorie gerade von *Maximum illud* her — die vierzigste Wiederkehr des Jahres ihrer Veröffentlichung ist der Anlaß des vorliegenden Rundschreibens — zu der pointierten Auffassung gekommen sind, das Ziel der Mission bestehe in der „Pflanzung der Kirche“, näherhin in der Schaffung eines einheimischen Klerus und in der Errichtung einer bodenständigen Hierarchie. Wie sehr in dieser von kanonistischen und soziologischen Rücksichten bestimmten Auffassung die Missionstätigkeit auf ein Immediatum eingeschränkt wird, tritt heute infolge einer stärker dogmatisch (als apologetisch) entwickelten Lehre von der Kirche mehr und mehr zutage. In diesem Zusammenhang ist es zumindest interessant, daß *Princeps Pastorum* nicht nur der Frage des ‚einheimischen‘ Klerus gewidmet ist, sondern

auch und mehr der Frage der Laienbewegung in den Missionsländern. Die Ausführungen des Papstes zu diesem Punkt nehmen sogar mehr Raum in Anspruch als die Klerusfrage.

Aber bei diesem rein äußerlichen und quantitativen Moment bleibt es nicht. Der Papst scheint gerade mit Rücksicht auf die Bedeutung des Laien in der Mission und für die Mission mehr als nur die Schaffung eines landeseigenen Klerus als Ziel der Missionstätigkeit anzusehen. Er sagt ausdrücklich (deutscher Text nach *Herder-Korrespondenz* 14, 1959/60, 170—180), daß es darauf ankomme, „die Kirche... in der ganzen Fülle ihrer Struktur“ darzustellen, „zu der ja nicht nur die verschiedenen Grade der Hierarchie gehören, sondern auch der Stand der Laien. Alle müssen an der Arbeit für das Heil mitwirken“ (175) — „*necesse est ut integra constitutio sua habeatur, quae non modo variis Hierarchiae gradibus constat, verum etiam laicorum ordine; pariterque necesse est ut per eos omnes salutariter operetur*“ (AAS 51, 1959, 849).

Man könnte allein von dieser Stelle her Schlußfolgerungen für die Zielsetzung der Missionsarbeit ziehen. Aber die Auffassung des Heiligen Vaters wird noch deutlicher, wenn er vom Gegenüber, vom Objekt der Mission spricht. Er beschreibt die Mission als jene Tätigkeit der Kirche, wodurch sie die höchsten himmlischen Güter jenen (*illis*) „Völkern zu bringen hat, die vom Licht des Evangeliums nicht bis ins Innerste erleuchtet sind“ (171) — „*superna et caelestia... Ecclesiae bona gentibus illis impertienda, quibus nondum Evangelii lumen penitus illuxit*“ (835).

Diese Äußerung könnte, für sich genommen, bei einer strengen Interpretation noch auf die Nicht-Katholiken als Objekt der Mission bezogen werden. Das ist aber nicht mehr möglich, wenn es weiter heißt, Mission sei „Ausbreitung des Reiches Gottes bei den Menschen, die das herrliche Geschenk unseres Glaubens nicht kennen und der die Natur übersteigenden Kraft der Gnade nicht teilhaftig sind“ (176) — „*quod ad propagandum attinet Regnum Dei, apud eos etiam, qui Fidei nostrae praeclarissimum donum ignorant, et vigoris, naturam excedentis, qui in gratia inest, exsortes sunt*“ (852). Hier ist nicht die Rede von Menschen, die im Glauben irren, sondern von solchen, die ihn schlechthin „nicht kennen“; nicht von Menschen, die nicht im Vollbesitz der Gnade sind, sondern von solchen, die ihrer „nicht teilhaftig“ sind.

Von hierher ließen sich stärkste Argumente gegen Auffassungen finden, die die Heilsfrage gänzlich aus der missionstheoretischen Betrachtung ausschalten möchten und für die gewöhnlich PIERRE CHARLES als Kronzeuge angeführt wird (*Missiologie*. Louvain 1939, etwa 66 und 82; vgl. I. PAULON: *Plantatio Ecclesiae*. Il fine specifico delle Missioni. Roma 1948, 48 ss oder D. CATARZI: *Lineamenti di dommatica missionaria*. Parma 1958, XV). *Princeps Pastorum* dagegen spiegelt eine genuin christliche, auf die Quellen der göttlichen Offenbarung zurückreichende Auffassung wider. Nicht zuletzt wird gerade das ökumenische Anliegen Papst JOHANNES' XXIII. Einfluß darauf gehabt haben, daß er die Mission der Kirche als jene Tätigkeit ansieht, die die Sendung des ewigen Wortes in eine Welt ohne Logos weiterführt, deren Objekt also die nicht-christliche Welt ist und ihr Ziel das Heil der christusfernen Völker.

ZUR THEOLOGISCHEN FRAGE NACH DEN RELIGIONEN DER „VÖLKER“

von Heinz Robert Schlette

Qui bene distinguit, bene docet. Wenn man diesen Merkspruch der Scholastiker auch nicht unmäßig strapazieren darf, so hat er doch zweifellos eine eminente methodologische Bedeutung. Über eine solche präzisierende, thematisierende, abgrenzende Distinktion möchten wir hier einige Überlegungen anstellen: über die Unterscheidung der theologisch-dogmatischen Fragen nach den Nichtchristen im allgemeinen und nach den nichtchristlichen Religionen im besonderen. Es besteht durchaus Anlaß, diese Unterscheidung zu nennen und mit Nachdruck vorzubringen¹; sie verweist uns auf eine dringende, wenn auch vernachlässigte Problematik, die für die Dogmatik nicht weniger von Interesse ist als für die Missionswissenschaft. Wir möchten hier keine Lösungen oder Positionen vertreten, sondern lediglich den Sinn einer theologischen Fragestellung differenzierend erhellen.

Blicken wir zuerst auf die theologische Fragerichtung hinsichtlich der Nichtchristen (mit dem unbefriedigenden Ersatzwort „Nichtchristen“ möchten wir den Terminus „Heiden“ ersetzen) im allgemeinen Verständnis dieser Thematik. Die glaubend forschende und denkende Reflexion als die *fides quaerens intellectum* denkt darüber nach, wie im Ganzen der göttlichen Heilsökonomie bzw. der Heilsgeschichte die nichtchristliche und nichtjüdische Menschheit zu verstehen ist. Hat sie eine Beziehung zu Gott? Steht sie in der Gottferne? Ist sie verdammt als von Gott abgewichene und „Götzen“ zugewandte Menschheit? Ist die nichtchristliche Menschheit als ein „status“, eine heilsgeschichtliche Stufe oder Ordnungsform zu interpretieren — das bedeutet als ein „status“, der sich als solcher immer schon in der zum Unheil führenden Ungerechtigkeit vorfindet und befindet, wie es die Ausführungen in den ersten drei Kapiteln Pauli im Römerbrief nahelegen? Inwiefern gibt es doch noch das Gute und Wahre, ja sogar die Gnade im Bereich der nichtchristlichen Menschheit? Offenbar gibt es in ihr, ebenfalls nach Paulus, Gotteserkenntnis, das Phänomen des Gewissens und der Sittlichkeit; doch welche Tragweite ist diesen Möglichkeiten des nichtchristlichen Menschen von der bereits angebrochenen eschatologischen Wirklichkeit des neuen Leben aus (vgl. Röm 6) zuzubilligen?

Die Skizzierung des Problems verweist uns darauf, innerhalb der *allgemeinen* Frage nach der theologischen Beurteilung der Nichtchristen noch einmal zu unterscheiden zwischen der nicht im Offenbarungsbereich stehenden *Menschheit als* heilsgeschichtlichem *Stand* — darauf bezogen sich die bisher genannten Fragen —

¹ Matthias Vereno hat mich offensichtlich mißverstanden, wenn er in einer Besprechung meines Aufsatzes „Dogmatische Perspektiven im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen“ (ZMR 43, 1959, 275–289) formuliert, mit dem Terminus „die nichtchristlichen Religionen“ meine der Verfasser die „Heiden“. Vgl. Kairos 2, 1960, 49.

und (auf der anderen Seite) der *Heilsmöglichkeit des einzelnen Menschen* in dieser Nichtchristenheit. Die Frage nach der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen stellt sich konkret beispielsweise in folgenden Einzelfragen dar: Die Kirche glaubt und lehrt, daß es außer ihr selbst kein Heil gibt — „extra Ecclesiam salus non est“ —, daß es aber dennoch extra Ecclesiam Gnade gibt, denn sie hat den Satz des Paschasius Quesnel verworfen: „Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia“ (Denz. 1379). Man hat zu fragen, was in diesen beiden antithetischen Sätzen des depositum fidei — nämlich in den Sätzen „Extra Ecclesiam nulla salus“ und „Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia“ —, was in ihnen *extra*, was in ihnen *Ecclesia*, was *salus* und was *gratia* heißt. Weiter spricht die Kirche von der Heilsnotwendigkeit der Sakramente, insbesondere der Taufe und der Eucharistie. Wie steht es aber dann mit den Nichtchristen?

Diese Frage ruft die „Theologie des votum“ auf den Plan. Das votum im allgemeinen Sinne, das die Taufe im Hinblick auf das Heil zu supplieren vermag, ist das votum fidei oder noch allgemeiner das votum veritatis. Wer explizit oder implizit diesem votum gemäß lebt, d. h. wer auch sein moralisches Leben von dem Ernst des Verlangens nach einem von der Wahrheit her geordneten Leben ausrichtet, der erlangt nach der kirchlichen Lehre das Heil, und zwar „ex moralitate“, wie die Theologen sagen². Das „ex moralitate“ bzw. seine heilwirkende Kraft ist hier jedoch nicht so zu verstehen, als wenn das Christentum eine geheime Art von Selbsterlösung anerkennen würde; vielmehr muß man es so fassen, daß es Gott in dieser seiner Heilsökonomie so gefügt hat, daß er gewissen Menschen, wenn sie die Bedingung ihrer rechten Moralität bereitstellen, das Heil von sich aus schenkt, so daß eine Möglichkeit des Verdienstes ausgeschlossen bleibt. Die katholischen Dogmatiker von Schell über Bartmann bis Schmaus lehren, der Satz „Extra Ecclesiam nulla salus“ sei kein Personprinzip, das angebe, wer zur Seligkeit gelange und wer nicht, sondern ein *Sachprinzip*. Das bedeutet: Wenn und insofern jemand gerettet wird, wird er es auf Grund der Kirche, durch die Kirche, durch die ihr von Gott überlassene Möglichkeit des Stellvertretens. Jedenfalls nähert sich, um mit Schmaus zu reden, das Axiom „Extra Ecclesiam nulla salus“ der Bedeutung: „Ohne die Kirche kein Heil“³. Obwohl also die Heilsmöglichkeit der einzelnen Nichtchristen dogmatisch gar nicht so sehr gefährdet zu sein scheint und also durchaus Nichtchristen zum Heil kommen können, hat die Missionsgeschichte Beispiele in Menge dafür, daß die christlichen Glaubensboten die Situation der Nichtchristen schwarz in schwarz gemalt haben. Die Dogmatik ist, wie gesagt, in der Frage der individuellen Heilsmöglichkeit sehr großzügig und sie ist zu ihrer geduldigen Haltung legitimiert und ermutigt worden durch päpstliche Äußerungen. Pius IX. beispielsweise erklärte bereits 1854 folgendes: „Im Glauben müssen wir festhalten, daß außerhalb der apostolischen römischen Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist die einzige Arche des Heils, und jeder, der nicht in sie eintritt, muß in der Flut untergehen. Aber ebenso müssen wir sicher

² Zu dieser Problematik vgl. B. POSCHMANN: Die Kirchengliedschaft, in *ZMR* 39, 1955, 177—194; 257—268; J. BEUMER: Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils, in: *ThGl* 37, 1947, 76—86; J. RATZINGER: Die neuen Heiden und die Kirche, in: *Hochland* 51, 1958/59, 1—11; H. R. SCHLETTE: Die „alten Heiden“ und die Theologie, in: *Hochland* 52, 1959/60, 401—414. S. ferner auch L. CAPERAN: *Le problème du salut des infidèles*. Toulouse 1934.

³ So M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik*. III/1. ⁵München 1958, 829.

darán festhalten, daß von dieser Schuld vor den Augen des Herrn niemand betroffen wird, der da lebt in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion“⁴.

Im Hinblick auf die theologische Frage nach den Nichtchristen scheint es zwar Schwierigkeiten der Nuancierung zu geben, jedoch ist das theologische Problem im Grunde einsichtig: Es gibt die konkrete Heilchance jedes einzelnen, wenn er nur nach seinem Gewissen, d. h. nach ethischen Normen lebt. Über die Inhaltlichkeit dieser Normen ist damit nichts gesagt; auch muß man die ignorantia crassa vel supina als „Entschuldigungsgrund“ berücksichtigen, und was den Stand der Nichtchristen als Ganzes betrifft, so dürfte die Meinung der Theologen immer mehr zur Annahme eines dialektischen Verhältnisses hinneigen: Es gibt in ihm Gutes und Schlechtes, Licht und Finsternis. Paulinisch gedacht, wird nach Röm 1 und 2 die Finsternis spürbarer sein als das Licht. Wie die Nuancierungen hier auch ausfallen mögen, eine globale und simplistische Verurteilung des heilsgeschichtlichen *status naturae* — denn das ist ja der Stand der hier gemeinten Nichtchristenheit — wird heute niemand mehr seriöserweise vornehmen können.

Jetzt müssen wir jedoch zu dem anderen Thema übergehen, um dessentwillen wir überhaupt zu einer theologischen Unterscheidung ansetzten. Von der Frage nach den Nichtchristen — sei sie auf den Stand oder auf den einzelnen bezogen — muß man abheben die Frage nach Sinn und Wert der nichtchristlichen Religionen. Insofern es um das Heil der einzelnen Angehörigen dieser Religionen geht bzw. um die Zugehörigkeit der Religion zum Stand der Nichtchristen, gilt das bereits Ausgeführte. Aber es tritt jetzt etwas Spezifisches hinzu, was über die Nichtchristenheit im allgemeinen hinausweist. Die Religionen sind wirklich und wahrhaft Religionen. Sie sind Weisen der Beziehung zum Heiligen oder Absoluten, der Gottesbeziehung, der Hinordnung des Menschen auf eine in ganz bestimmtem Sinn ausgelegte Gottheit. Es gibt eine größere Zahl solcher nichtchristlicher Religionen; als die heute noch zählenden nennt man gewöhnlich Buddhismus, Janaismus, Islam, Hinduismus, Shintoismus, auch den Konfuzianismus, die Stammesreligionen in Afrika, Indonesien und Südamerika sowie neuerdings die Bahá'í-Religion und Tenrikyo.

Christlich-theologische Fragen im Hinblick auf die Religionen, die untereinander sehr heterogen sind, sind etwa die folgenden: Sind die Religionen a priori Zeugnisse der menschlichen Empörung, Dokumente des trügerischen und gottfeindlichen Autonomie- und Selbsterlösungswillens der Menschheit? Worin liegt das Religiöse, die Gottesbeziehung in den verschiedenen Religionen? Gibt es in ihnen Offenbarung im wahren und eigentlichen Sinn? Gibt es in ihnen — genauer gefragt — Offenbarung, die über den Bereich der sog. Werkoffenbarung, d. h. der Offenbarung in und auf Grund der geschaffenen Welt, hinausreicht, die also den Charakter der unmittelbaren Präsenz des einen allein wirklichen Gottes mit und in diesen Religionen zum Ausdruck bringt? Kommt man an dieser Stelle des Fragens mit der Unterscheidung von „natürlicher“ und „übernatürlicher“ Offenbarung noch weiter? Wenn die Religionen auch nur von Gott „zugelassen“ wären, so hätten sie damit bereits ein relatives, d. h. auf Jesus Christus hingeeordnetes Existenzrecht. Wie steht es aber mit den biblischen Aussagen? Gibt es überhaupt solche, die auf unser Problem formal eingehen?

⁴ Ansprache Pius' IX. „Singulari quadam“. Denz. 1647, Neuner-Roos 351. Vgl. M. SCHMAUS, a. a. O. 820—823. Insbesondere siehe den bereits genannten Aufsatz von JOHANNES BEUMER.

Wenn dies nicht der Fall ist, bleibt zu fragen, ob und wo es bis heute eine theologisch-spekulative Bewältigung des Problems der nichtchristlichen Religionen gibt. Kann uns die Theologie der griechischen Kirchenväter weiterhelfen, können wir aus der antiken Rezeption des griechischen Mythos lernen?⁵ Wenn man von einer Hinordnung der Religionen auf Christus spricht, so wäre zu erforschen, worin diese besteht, ob und wie diese Hinordnung an der Gestalt der Religionen sichtbar wird. Jacques-Albert Cuttat hat den anregenden Gedanken vorgetragen⁶, ob in der Entwicklung der einzelnen Religionen — wie zum Beispiel innerhalb des Buddhismus in der Entwicklung vom strengen Hinayana zum Amidismus mit seiner vertrauenden Hingabe an den ewigen Buddha Amida — ein „Gefälle“, eine „Intention“, ein „pondus“ auf die christliche Fülle hin erkannt werden könne. Diese oder andere Gedanken überhaupt erst zu fassen, sie alsdann kritisch zu überprüfen, immer wieder zu durchdenken, könnten wir uns als die Aufgabe einer „Theologie der Religionen“ oder einer christlichen *Religionstheologie* vorstellen, die es im Grunde noch gar nicht gibt. Sie wäre von der allgemeinen Religionswissenschaft dadurch unterschieden, daß sie eine Weise, einen Sektor christlicher Theologie darstellte. Dennoch müßte es zu dieser christlichen Religionstheologie gehören, das religionswissenschaftliche Material genauestens zu kennen und durchzustudieren unter dem Gesichtspunkt, ob an den nichtchristlichen Religionen selbst ein geheimer Bezug zu Christus erkennbar wird. Uns scheint die Realität einer solchen inneren Hinordnung an den Religionen selbst nicht erkennbar zu sein⁷; deswegen wäre die Religionstheologie in starkem Maße als eine Form angewandter dogmatischer Spekulation zu betreiben.

Das Problem der theologischen Beurteilung nichtchristlicher Religionen könnte sich noch weiter differenzieren, so daß zu fragen wäre nach der verschiedenen Gestalt der Christusbezogenheit in den je verschiedenen Religionen. Endlich wäre zu prüfen, ob es theologisch genügt zu sagen, ein „gerechter“ oder „wahrer“ Buddhist könne das Heil erlangen, weil er trotz seines unüberwindlichen Irrtums nach den Befehlen des Gewissens gelebt habe. Ist das nicht zu wenig? Wäre es nicht denkbar, daß man, ohne die Wahrheit des katholischen Glaubens anzutasten, zu der Meinung kommt, der Buddhist erlange sein Heil positiv durch den achteiligen Pfad, der sein ihm von Gott zugewiesener Weg ist? Dann würde es möglich, die Heilsfrage aus der individualistischen Betrachtungsweise, die das subjektiv-moralische Gewissen in den Mittelpunkt rückt, zu lösen und in Beziehung zu bringen mit dem sich in Geschichtlichkeit und Weltgestalt zusprechenden Willen (des einen wahren) Gottes. Wir könnten dann als Christen legitimerweise und aufrichtig (nicht nur wegen der Kommunisten) daran interessiert sein, daß es Buddhisten, Moslim etc. gibt und daß sie ihre Religionen mit äußerster Konsequenz realisieren. Gleichzeitig würde der christliche Absolutheits- und Missionsanspruch bestehen bleiben können als ständiger Aufruf und als ständiges Angebot zur Suche nach der ganzen Fülle des sich verschenkenden Gottes, als Aufruf, immer der größeren Wahrheit und dem größeren Gott zu folgen. Die Ängstlichkeit gegenüber den „Anderen“ könnte

⁵ Vgl. HUGO RAHNER: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. 2. Aufl. Zürich-Stuttgart-Wien 1957.

⁶ J.-A. CUTTAT: *Begegnung der Religionen*. Einsiedeln 1956, 40 f. CUTTAT bietet noch weitere Beispiele, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann.

⁷ Zur Frage der „Entwicklung“ der Religionen vgl. G. MENSCHING: *Die Religion*. Stuttgart 1959, 285—307.

dann schwinden; die Freiheit als das Medium und die Voraussetzung jeglicher religiösen Entscheidung würde sichtbar; Gewalt, Drohung, Schadenfreude wären überwunden.

Wir sagten, die theologisch-dogmatischen Antworten hinsichtlich der Nichtchristen im allgemeinen lägen in relativ eindeutiger Weise vor. Dies wird man von der dogmatischen Beurteilung der nichtchristlichen Religionen *als Religionen* nicht behaupten können. Hier ist dogmatisches Neuland, vergleichbar den großen weißen Flecken auf älteren Atlanten. Es war nicht unsere Absicht, inhaltlich irgendetwas über dieses weite Feld theologischer Spekulation vorzutragen; was aufgewiesen werden sollte, war lediglich der Unterschied zweier theologischer Problemstellungen und die Dringlichkeit, der gewöhnlich vernachlässigten Frage nach den nichtchristlichen Religionen als solchen die gebührende Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Der Unterschied der beiden Probleme ist zu offensichtlich, als daß man ihn übersehen könnte, und dies ermutigt zu der Hoffnung, daß eben beide Probleme, vor allem aber das vernachlässigte, zunehmend mehr die Theologie beschäftigen werden — zum Segen für das Wissen der Christen um sich selbst und zugunsten eines umfassenden Verständnisses des göttlichen Heilshandelns in und an der Welt, wie der christliche Glaube es akzeptiert, versteht und bezeugt.

BERICHTE

DIE MISSIONSKATECHETISCHE STUDIENWOCHE IN EICHSTÄTT

von Karl Müller

Den Vorsitz bei der missionskatechetischen Tagung in Eichstätt (21.—28. 7. 1960) führte Kardinal Gracias von Bombay. Die Seele der Tagung war wiederum der unermüdete P. Hofinger SJ. Missionspraktiker und Spezialisten der Katechese und Mission, unter ihnen Kardinal Camara von Rio de Janeiro, der Apostolische Nuntius von Deutschland, Erzbischof Bafle, 15 Erzbischöfe und 47 Bischöfe nahmen teil. Als Veranstalter zeichneten das Institut für missionarische Glaubensverkündigung Manila, der Deutsche Katechetenverein mit Sitz in München, die Päpstlichen Missionswerke in Bayern und das Centre international d'Etudes de la Formation Religieuse in Brüssel.

Das Thema der Tagung war die Missionskatechese. Die Referate, Besprechungen und Entschließungen sollten im Dienste „einer möglichst vollen und wirklichen Glaubensverkündigung der Mission“ stehen.

In der Eröffnungsansprache am Vorabend stellte Kanonikus Brian, der Direktor des Institut Supérieur Catéchétique in Paris, gleichsam programmatisch drei Forderungen an die heutige Katechese: daß sie personal, d. h. auf den Menschen ausgerichtet sei, daß sie sich an den ganzen Menschen wende, daß sie den irdischen Werten ihren Platz zuweise. Anschließend gab Valerian Kardinal Gracias einen Überblick über die moderne katechetische Erneuerung und ihre Bedeutung für die Missionen. China, Japan, Indien, Afrika zeigen, wie sehr diese Bewegung bereits über Europa hinaus in die eigentlichen Missionsländer hineinreiche. Zu begrüßen sei, daß diese Bewegung den Forderungen der

Enzyklika „*Principes Pastorum*“ entspreche, daß sie den Bedürfnissen der Missionskatecheten entgegenkomme, den Kulturen der Missionsländer angepaßt sei, mit der Liturgie zusammengehe und sich zur Förderung des Missionsapostolates bewußt den modernen Missionsproblemen adaptiere. „Das ist die Aufgabe, die wir durch unsere aktive Teilnahme an dieser katechetischen Studienwoche übernehmen, und dies sind die Richtlinien des Hl. Vaters.“

Der 1. Tag der Tagung stand unter dem Thema: Kerygmatische Erneuerung der Missionskatechese. Das Referat des bekannten chilenischen Bischofs Manuel *Larrain* begann mit der „Eigenart missionarischer Glaubensverkündigung“. Als charakteristische Eigenschaften der missionarischen Verkündigung stellte er heraus: Konzentration auf das Wesentliche, vitale Dynamik und eine angepaßte und anziehende Methode. Auf den ersten Punkt wollte P. Domenico Grasso hinaus mit seiner Frage nach dem eigentlichen Kern unserer Glaubensverkündigung: Der Kern des Kerygmas sei Christus im Lichte der Erlösungslehre; Christus sei auch das Herzstück der neutestamentlichen Exegese und der Mittelpunkt von Gebet und Liturgie in der gesamten Urkirche. Zum anderen versicherte P. Walbert *Bühlman* OFMCap für Afrika, sowohl das Arbeitsprinzip als auch die biblische, heilsgeschichtliche und liturgische Katechese seien dem Afrikaner wie angemessen. Der Afrikaner läßt sich kaum durch Syllogismen, wohl aber durch anschauliche Bilder und auf Lebenserfahrung beruhende Sprichwörter überzeugen. Der erste und wichtigste Schritt der missionarischen Anpassung der Katechese sei, die grundlegenden Forderungen der katechetischen Erneuerung der Heimat auch in den Missionsländern durchzuführen. Was die Haltung des Missionars gegenüber dem „Heidentum“ betrifft, so darf diese weder rein negativ noch einseitig positiv sein. Sie sollte bestimmt werden vom Beispiel Christi und der Erkenntnis, daß auch das Heidentum nach dem Willen Gottes *paidagogs eis Christón* sei.

Am 2. Tag ging es um die Erkenntnisse der modernen katechetischen Bewegung. Dr. Klemens *Tilmann* sprach über das Werden der neuen katechetischen Methode, missionarisch gesehen. Seine „Münchener Methode“ wolle — um das Kind zu wirklichem Verständnis zu führen — fünf Hauptstufen einer Katechese, nämlich Anknüpfung oder Einstimmung, Darbietung einer Anschauungsgeschichte, Erarbeitung eines Lehrgegenstandes aus der Anschauungsgeschichte, Zusammenfassung der gewonnenen Erkenntnis und Anwendung der Wahrheit auf das Leben. Gewachsen sei diese Methode durch das sog. Arbeitsprinzip, durch die Erkenntnis, daß es vor allem auf das Tun ankomme und daß der Inhalt der Verkündigung über der Methode stehe. Und gerade Schrift und Liturgie seien geeignet, was auch „für die Erwachsenen Katechese in den Missionen von größter Bedeutung ist“, die Katechese wesentlich zu bereichern. Das konnte gleich der nächste Redner, P. Leopold *Denis* SJ, der Leiter des katechetischen Zentrums in Leopoldville, aus seiner afrikanischen Missionspraxis heraus bestätigen. Die Einführung des Afrikaners in seine Religion geschehe nämlich nicht auf dem Wege des technischen Unterrichtes, sondern durch die in der Familie und im Clan gefeierten Riten, durch konkrete Erzählungen und bilderreiche Plaudereien. Dem afrikanischen Menschen ist der biblische Mensch überaus verwandt. Sein Sinn für das Heilige, für das Leben empfiehlt für ihn die moderne Methode. Der Afrikaner liebt es, „sein Leben christlich zu leben durch Gesten, Wort und Gesang“, wie die Liturgie es tut. Deshalb müssen Schrift und Liturgie dem Afrikaner in einer verständlichen Sprache und Form zugänglich gemacht werden. Der mangelhaften katechetischen Ausbildung der Katechisten und Missionare sollte durch geeignete Kurse in den Scholastikaten

und durch Spezialausbildung schon in der Heimat, aber auch in den Missionen durch Werkwochen, Einrichtung von Seelsorgezentren usw. Abhilfe geschaffen werden. Großen Anklang fand das praktisch gehaltene und theologisch tiefe Referat des Berliner Katecheten Dr. Josef Goldbrunner über die katechetische Methode im Dienste des Kerygma. „Das Herz des Menschen ruft nach mehr als nach Lehrsätzen, es ruft nach Leben, nach einer Botschaft von Gott, einer lebendigen Person. Die Methode allein ist wie ein Gefäß, das nach einem neuen Inhalt ruft, dem Kerygma.“ Im einzelnen wurde im Referat Folgendes herausgestellt: Der Charakter der Botschaft ergibt, daß sie autoritativ überbracht und nicht im vollen Sinne „erarbeitet“ werden kann. Der Empfänger ist psychologisch auf die Aufnahme der Botschaft vorzubereiten. Dem dienen die Stufen der Anknüpfung, Darbietung und Vertiefung. Das Ziel der Verkündigung muß die *Metánoia* des Angesprochenen sein. Der Bote selber muß wie ein Prisma durchleuchtet sein von der Freude der Botschaft. In allem aber muß der Sender der Botschaft sichtbar werden, Jesus Christus.

Den Auftakt zum 3. Tag gab der Vortrag des Straßburger Bischof-Koadjutors Léon Arthur Elchinger: Bibel und Katechese. Er pries den pädagogischen und pastoralen Vorteil der Katechese auf biblischer Grundlage. Die Bibel darf nicht bloßes „Bilderbuch“ oder „Kontrollregister“ sein oder der reinen Wissensbereicherung dienen. Sie muß wieder zum „Buch der Bücher“ werden, wie sie es bis zur Mitte des 13. Jahrh. war. Wer Bibel und Katechese voneinander trenne, würde versuchen, „eine Pflanze die Wurzeln abzureißen“. Dann berichtete Domkapitular Dr. Hubert Fischer über die Erfahrungen beim Ausarbeiten neuer Katechismen und Religionsbüchlein in der Heimat. P. Martin Ramsauer SJ stellte in einem zusammenfassenden Referat die Frage nach den Forderungen eines Missionskatechismus bezüglich des Inhaltes, der methodischen Darbietung und der Anpassung an das Missionsvolk.

Die katechetische Bedeutung des missionarischen Gottesdienstes hatte der 4. Tag zum Thema. Msgr. Blomjous W.F. aus Tanganjika zeigte das grundsätzliche Zueinander von missionarischer Glaubensverkündigung und missionarischem Gottesdienst auf. Er stellte fest, „daß einerseits die Katechese in den Gottesdienst einführt, daß sie die notwendige Voraussetzung der Teilnahme am Gottesdienst ist, und daß sie wesentlichen Anteil am Gottesdienst hat; und daß andererseits die Liturgie eine der Hauptquellen des christlichen Glaubens ist die nicht nur eine wissensmäßige Erkenntnis der gegebenen Offenbarung vermittelt, sondern auch vor allem am christlichen Leben formt“. Es wäre also eine katechetisch wirksame Gestaltung der Hl. Messe zu wünschen. Dazu konnte Exz. Weber SVD aus seiner reichen Missionserfahrung heraus wertvolle Anregungen zusammenstellen: 1. Die Erlaubnis, dem bei der Messe gegenwärtigen Volk die Lesungen der Messe unmittelbar und ohne Verdopplung in der Muttersprache vorzulegen. 2. Die Ausdehnung des in Deutschland und mehreren Missionsdiözesen bestehenden Privilegs des sog. „deutschen Hochamtes“ auf alle Diözesen. 3. Die Erlaubnis, „bei den Messen, in denen das Volk zugegen ist, besonders aber beim Sonntagsgottesdienst der Pfarreien“ die Wortmesse in der Muttersprache zu halten. 4. Eine neue vierjährige Perikopenordnung. 5. die Möglichkeit einer Anpassung des Wortgottesdienstes an das Missionsmilieu, 6. die örtliche Abhebung des Wortgottesdienstes von der Eucharistiefeier, 7. eine Vereinfachung der Meßfeier für einfache Verhältnisse. „Missionarischer Gottesdienst“ muß auch die priesterlose Sonntagsfeier sein. So fügte sich sachlich richtig der Vortrag von Msgr. Duschak SVD von den Philippinen ein: Die katechetische Funktion der priesterlosen Sonntagsfeier. Seine Vorschläge und

Wünsche lauteten: 1. die Schaffung eines Leitbuches für die priesterlose Sonntagsfeier des ganzen Kirchenjahres, 2. langsamer Umbau und Aufbau, 3. die sog. Vormesse als Grundplan, 4. aber freie Gestaltung der Vormesse, 5. Drei- oder Vierjahrespläne für die Lesungen, 6. kerygmatische Einrichtung und Ausrichtung, 7. auch die täglichen Gebete und Volksandachten sollten Raum darin finden.

Der 5. Tag brachte ein Referat von P. Joseph Spae CICM: Wie erreichen und gewinnen wir mit unserer Glaubensverkündigung die Ungläubigen? P. Spae stellte die These auf: „Alle Völker besitzen eine schon von Anfang an vorhandene katholische religiöse Haltung! Es gilt diese in unserer ersten Begegnung mit ihnen zu entdecken und zu pflegen.“ Er belegte die These mit Beispielen aus den japanisch-religiösen Auffassungen und betonte besonders ihren Sinn für Intuition. Aber auch soziologische Faktoren seien zu berücksichtigen. Es gehe vor allem um die „kleine Schar von eigenständigen Männern, die von ihren Idealen und Ideologien getrieben werden, deren Enthusiasmus Revolution schürt, die willens sind, die träge Masse der Millionen zu führen, und unter denen die großen Apostel der Zeit — zum Guten wie zum Bösen — zu finden sind.“ Von großem Wert ist die „Infiltration“ der Massenmedien Presse, Rundfunk und Fernsehen. Ein Lieblingsgedanke des Redners ist die Gründung eines „Institutes für Intellektuellen-Apostolat“. Eine wichtige Frage ist auch die katechetische Unterweisung und Betreuung erwachsener Taufbewerber, da für sie das Lernen und vor allem das „Umdenken“ viel mühsamer ist. Darüber sprach P. Paul Bruggisser SMB. Er stellte die Forderungen: Einfachheit der Unterweisung, Lebendigkeit, Anschaulichkeit und Abwechslungsreichtum, Personenbezogenheit, Einschränkung der Gedächtnisarbeit, aufmerksame seelsorgliche Betreuung. Als Endergebnisse betonte er 1. die Schaffung diözesaner katechetischer Zentren zur Schulung meist überbelasteter Missionare und 2. die Förderung einheimischer Kräfte. „Das wesentliche Anliegen dürfte gerettet sein, wenn wir nur den Glauben in den Sinn und das Herz unserer erwachsenen Taufbewerber verankert haben. In ihnen und in ihren volkseigenen Seelsorgern und Katechisten wird dann der christliche Glaube auch selber wachsen und mündig werden.“ Schließlich sprach noch P. Georges Delcuve SJ über die Frage: Wie kann sich die Glaubensverkündigung in der Mission und in den christlichen Ländern gegenseitig fördern? Er empfahl eine kerygmatische Ausrichtung der Theologie durch Professorenaustausch und Zusammenarbeit bei der Zusammenstellung und Redaktion der theologischen Lehrbücher, die Auswahl der Professoren aus Priestern mit Missionserfahrung, die Gestaltung von entsprechenden Fortbildungskursen, die Entsendung von Fachleuten in die Mission, die Gründung von vereinigten Forschungsbüros, die Herausgabe eines Handbuches für Religionssoziologie, die Zusammenarbeit der verschiedenen katechetischen Institutionen, gegenseitige Hilfe bei der Gründung und Entwicklung neuer katechetischer Zentren.

Am letzten Tag folgten Referate von P. Jacquemaert MEP über die katechetische Ausbildung der Missionsschwestern, Missionare und Katecheten, von Erzbischof Mark Gopu über die Notwendigkeit und Aufgabe katechetischer Zentren und Schwester Pia CPS über die „missionarische Dringlichkeit besserer religionspädagogischer Formung der Eltern“.

Die Diskussionen waren wohl freimütig, doch stand für sie — das dürfte als Kritik zu bemerken sein — relativ wenig Zeit zur Verfügung, und sie geschahen sehr stark, fast einseitig, im Rahmen und im Geiste der — allerdings gut vorbereiteten und gut fundierten — Referate. So brauchen wir abschließend nur

noch die *Entschliessungen* beizufügen mit dem Wunsche, dem Kardinal Gracias in der Schlußansprache Ausdruck verlieh: „Die Stimme der Mission hat gesprochen, wir hoffen und beten, daß sie nicht eine vox clamans in deserto war.“

ENTSCHLIESSUNGEN

1. Allgemeines: Die katechetische Erneuerung.

In unserem missionarischen Apostolat stehen wir heute vor einer dringenden und furchterregenden Aufgabe. Durch eine bloß quantitative Vermehrung unserer katechetischen Tätigkeit werden wir diese Aufgabe nicht mit vollem Erfolg erfüllen. Weit mehr ist notwendig: eine Erneuerung, welche sich auf die Entdeckungen der modernen Psychologie und die Ergebnisse der Erneuerung der Glaubensverkündigung in unserer Zeit stützen muß. Hauptziel der Erneuerung unserer Glaubensverkündigung ist die Darlegung der Glaubenswahrheiten als organisches Ganzes. Die Frohe Botschaft von unserer Erlösung in Christus bildet ihren Mittelpunkt. Die dankbare Antwort unserer Liebe muß die Frucht unserer Verkündigung sein. Alle anderen Glaubenswahrheiten müssen im Hinblick auf diese zentrale Botschaft der christlichen Katechese betrachtet und dargelegt werden. Von hier aus sollen sie fruchtbar werden für das christliche Leben.

2. Notwendigkeit eines Katechetischen Programms.

Ein allgemeines, klares Programm für unser katechetisches Apostolat ist notwendig: Ein Programm, das den besonderen katechetischen Bedürfnissen der Missionsländer unserer Zeit entsprechen muß, ohne jedoch in irgendeiner Weise die Bedürfnisse anderer Länder zu vernachlässigen.

Zur Aufstellung dieses Programms sind zehn Fachleute bestimmt worden, die unter der Leitung einer Kommission von vier Bischöfen gearbeitet haben. Die bischöfliche Kommission wurde gebildet durch Exz. Denis Eugène Hurley, Erzbischof von Durban (Südafrika), Exz. Mark Gopu, Erzbischof von Haiderabad (Indien), Exz. Guilford Young, Erzbischof von Hobart (Australien) und Exz. Dr. Yougbéré, Bischof von Koupéla (Westafrika).

3. Die Liturgie.

Im liturgischen Gottesdienst liegt ein unsagbar reicher und wirkkräftiger Lehrgehalt beschlossen. Dieser Lehrgehalt liegt sowohl in den Gebeten, Gesängen und Lesungen, wie auch in den Handlungen des Priesters und der Gläubigen, in der Häufigkeit der gottesdienstlichen Feier und in der Tatsache, daß sich dabei die ganze Gemeinschaft der Gläubigen zusammenfindet. Der Gottesdienst sollte deshalb so gefeiert werden, daß sein katechetischer Gehalt voll zur Entfaltung kommt und das gläubige Volk dabei verstehend und betend aktiven Anteil nehmen kann. Damit die Liturgie ihre katechetische Wirkung erzielen könne, sollte sie folglich durch Verständlichkeit, Schönheit und Klarheit ihren inneren Reichtum enthüllen. Hier liegt die notwendige Voraussetzung für die tatsächliche Entfaltung ihres katechetischen Wertes. Dies läßt sich jedoch nicht ohne Verwirklichung bestimmter Reformen erreichen. In einem besonderen Dokument werden in dieser Hinsicht einige Vorschläge gemacht.

4. Die Heilige Schrift.

Der Heiligen Schrift muß in der katechetischen Unterweisung ein beherrschender Platz eingeräumt werden, da sie das inspirierte Wort Gottes und infolgedessen das wichtigste aller Unterrichtsbücher ist, deren sich die Kirche bedient. Die Heilige Schrift schildert das Handeln Gottes durch das Er sich selber

geoffenbart hat. Ihre Darstellungsweise ist so lebendig und konkret, daß sie in besonderer Weise den Fähigkeiten des Menschen angepaßt ist. Zudem ist sie ausdrücklich auf das Heil des Menschen hingeeordnet.

Die Katechese muß sich daher auf eine biblische Grundlage stützen; die Kinder aller Altersstufen müssen zum Verständnis der biblischen Texte geführt werden und sollen vertraut werden mit den Geschehnissen der Biblischen Geschichte.

5. Die katechetischen Lehrbücher.

Als unentbehrliche Werkzeuge der Katechese sind gute Lehrbücher erforderlich. Die wichtigsten Richtlinien für die Schaffung solcher Lehrbücher sind in einem besonderen Abschnitt der „Katechetischen Grundsätze“ enthalten. Mehr noch als in den christlichen Ländern brauchen jene, die in den Missionen religiöse Unterweisung erteilen, eine Anleitung, die das Material und die Leitsätze für die Katechese enthält, die sie zu erteilen haben. Eine bloße Abänderung oder Verbesserung der alten Lehrbücher und Katechismen, die nicht nach den Prinzipien der Katechetischen Bewegung unserer Zeit geschaffen worden sind, kann jedoch die von der Katechese gestellten Anforderungen nicht erfüllen und daher auch nicht die gewünschten Ergebnisse zeitigen. Gute neue Lehrbücher können nur von solchen verfaßt werden, die sich eine vertiefte Kenntnis der Entdeckungen der modernen Katechese angeeignet haben.

6. Die Errichtung katechetischer Zentren.

Um die konkrete Zusammenarbeit aller, die im katechetischen Apostolat arbeiten, sicherzustellen, drücken die Teilnehmer dieser Studienwoche den Wunsch aus:

a) daß gemäß dem Dekret „*Provido sane consilio*“ von jedem Ordinarius eine *katechetische Diözesanstelle* errichtet werde. Voraussetzung dafür ist, daß neben einer diözesanen Kommission ein katechetisches Zentrum geschaffen werde, welches die in der religiösen Unterweisung Tätigen beraten und ihnen das nötige Material vermitteln kann;

b) daß die *Leiter* solcher diözesaner Zentren durch Spezialstudium für ihre Aufgabe vorbereitet werden, und daß ihnen sowohl die Zeit wie auch die Möglichkeiten gegeben werden, die katechetische Erneuerung in wirksamer Weise zu fördern;

c) daß in jedem Land ein *nationales Zentrum* die Verbindung zwischen den einzelnen diözesanen Zentren einerseits und der katechetischen Bewegung im Ausland andererseits aufrecht erhält. Ein solches nationales Zentrum wird seine Anstrengungen für eine besser angepaßte Katechese aufbauen mit Hilfe von katechetischen Umfragen, durch Studientagungen und die Veröffentlichung von Büchern und Zeitschriften usw.

d) daß überall, wo es erforderlich sein wird, diese nationalen Zentren in enger Zusammenarbeit stehen mit *regionalen Zentren*, welche mit Rücksicht auf bestehende sprachliche Verschiedenheiten die gleiche Aufgabe erfüllen.

e) daß die verschiedenen nationalen Zentren, vor allem die in den Missionsländern gelegenen, durch gegenseitigen Austausch ihrer Dokumentation und ihrer praktischen Erfahrungen im katechetischen Apostolat gegenseitig unterstützen.

f) daß insbesondere die schon bisher gewährte Hilfe für die Ausbildung von katechetischen Fachleuten vermehrt und vervielfacht werde, damit alle verant-

wortlichen Leiter der religiösen Unterweisung in den Missionen in Zukunft die besondere Ausbildung erhalten können, die sie brauchen.

7. Die Katechisten.

Ein Katechist sollte eine gründliche Ausbildung von mindestens einjähriger Dauer erhalten. Diese Ausbildung muß ihm vor allem eine umfassende Sicht der wesentlichen Elemente der christlichen Lehre verschaffen, sowie eine genügende Kenntnis der katechetischen Methoden. Gleichzeitig muß mit Nachdruck auf die geistliche Ausbildung der Katechisten hingewiesen werden, sowie auf ihre charakterliche Bildung, vor allem bezüglich der sozialen Eigenschaften des Kontaktnehmens und Führens anderer. Denn die zukünftigen Katechisten müssen nicht bloß gute Lehrer werden, sondern Zeugen Christi. In der religiösen Ausbildung müssen Heilige Schrift und Liturgie jene beherrschende Rolle einnehmen, die sie im künftigen katechetischen Apostolat der zu schulenden Katechisten haben werden.

8. Die Ausbildung in den Priesterseminarien.

Die katechetische Erneuerung ist in den Missionen noch nicht im vollen Maß fruchtbar geworden. Der Hauptgrund dafür liegt im Versagen der katechetischen Ausbildung der zukünftigen Missionäre, und zwar nicht bloß der einheimischen Priester, sondern auch jener, die aus der Heimat kommen.

Es ist unbedingt notwendig, daß die zukünftigen Missionäre eine ihren Bedürfnissen angepaßte katechetische Ausbildung erhalten. Diese Ausbildung sollte eine Anzahl Vorlesungen umfassen, sowie eine genügende praktische Schulung. Die Vorlesungen müßten ausdrücklich Bezug nehmen auf das missionarische Apostolat; sie müßten den zukünftigen Missionär vertraut machen mit den Zielen, den Gesichtspunkten und der Arbeitsweise der modernen katechetischen Bewegung und ihm eine gewisse Fertigkeit im katechetischen Unterricht verschaffen.

Von Bedeutung ist ferner, daß die hauptsächlichen Gebiete der Theologie (Dogma, Moral, Exegese) dem zukünftigen Missionär in der gleichen Sicht dargeboten werden, damit er die lebendige organische Einheit der christlichen Heilsbotschaft erfassen kann, sowie den religiösen Gehalt jedes Dogmas und seine Anwendung auf das christliche Leben.

9. Zusammenarbeit.

Die Zusammenarbeit der christlichen Heimat mit den Missionsländern wird verschiedene Formen annehmen können. Im besonderen sind die folgenden zu empfehlen:

a) Ausbau der Beziehungen zwischen den katechetischen Zentren und Experten der Missionsländer, sowohl unter sich wie auch mit den Zentren und Fachleuten der christlichen Heimat.

b) Gegenseitige Hilfe bei der seelsorglichen und katechetischen Ausbildung der Priester und Seminaristen, bei psychologischen Untersuchungen innerhalb der zu missionierenden Völker, bei der Gründung und Führung katechetischer Institutionen und schließlich bei der Verbesserung katechetischer Bücher und Zeitschriften.

Es war dieses Mal bereits die 30. missiologische Woche, die zu Löwen gehalten wurde. Es hat sich eine feste Tradition gebildet. Etwas Neues war, daß der Priestermissionsbund am Tage vorher eine eigene Veranstaltung über die Missionspropaganda hielt, und zwar für alle Priester und Seminaristen. Die Teilnahme war nicht gerade glänzend. Msgr. *Philips* sprach bei dieser Gelegenheit über Priester und Mission, Kan. *Lowie* über den Missionsgedanken in der Pfarrei und Kan. *Hausstraete* über den Missionsgedanken beim Unterricht. Die missiologische Woche hatte etwa 250—300 Teilnehmer, in der Mehrzahl Seminaristen und Schwestern. Auch das nicht-europäische Element war gut vertreten. Aber bei den Referaten fehlte es fast ganz. Das war um so schlimmer, als dieses Mal „Familie und Mission“ das Hauptthema war. Zwar waren bereits in früheren Jahren mehrere Wochen der Familie gewidmet worden, aber die Familie ist bekanntlich, wie der Sekretär, P. *Masson S. J.*, hervorhob, heute vielen Änderungen ausgesetzt. Es ist selbstverständlich unmöglich, in diesem Bericht alle Referate zu besprechen. Ja, es ist nicht einmal nötig. Denn alle Vorlesungen dieser Woche werden im Druck erscheinen. Einige Referate waren von grundsätzlicher Art, wie z. B. über die nichtchristliche Familienstruktur im Vergleich zum Christentum von P. Dr. *Ponsioen S. J.*, einem niederländischen Soziologen. Eigentlich hätte ein Ethnologe dieses Thema behandeln sollen. Auch hätte es eine längere Diskussion gefordert als eine solche von einer halben Stunde, die diesem grundlegenden Thema eingeräumt wurde. Weitere grundsätzliche Referate wurden gehalten über die Bevölkerungsfrage von P. C. *Mertens S. J.*, über die Polygamie von J. *Binet* und über die Familie nach marxistischer Auffassung von P. H. *Chambre*. Die andern Redner befaßten sich mit der Familie und deren Verhältnisse in einem geographisch begrenzten Raum, wobei Afrika im Vordergrund stand. Schließlich möchten wir noch eigens hervorheben, das zwei deutsche Referate gehalten wurden, und zwar eines von P. Dr. Karl *Müller SVD* über Indien und eines vom Schüler Schmidlins P. Dr. *Engel CSSp* über das Amazonasgebiet.

Tilburg (Niederlande)

P. *Gregorius OFM Cap*

DER ZEHNTE INTERNATIONALE KONGRESS FÜR RELIGIONSGESCHICHTE

Der zehnte Kongreß der I. A. H. R. (International Association for the History of Religions) fand vom 11.—17. September in Marburg statt. Zu ihm hatten sich 508 Teilnehmer aus 29 Ländern zusammengefunden, aus Belgien, Canada, Ceylon, Dänemark, Deutschland, Finnland, Frankreich, Griechenland, Großbritannien, Guatemala, Indien, Iran, Israel, Italien, Japan, Kamerun, (Süd-)Korea, Mexiko, Niederlande, Norwegen, Österreich, Polen, Schweden, Schweiz, Türkei, Ungarn, USA, Vereinigte Arabische Republik (Ägypten), Vietnam.

Die 135 Sektionsvorträge fanden an 5 Tagen vormittags, die 8 allgemeinen an 4 Tagen nachmittags statt. Die Sektionen befaßten sich mit der Primitiven Religion (I), dem Alten Orient und Judentum (II), dem Buddhismus und Japan (III), Griechenland und Rom (IV), Iran (IVa), dem Islam (V), Indien (Va), dem

Christentum (VI), der Phänomenologie (VII) und China (VIIa). Daß die Vorträge nach Inhalt und Gewicht, nach Darstellung und Wirksamkeit, nach Durchformung und Lebendigkeit unterschiedlich waren, gehört zum Stil eines Kongresses, dessen Wert nicht so sehr auf den Vorträgen beruht, als vielmehr in der Begegnung der Menschen als Gläubigen — auch der Unglaube ist ein Glaube — besteht.

Eröffnet wurde der Kongreß am Sonntag durch eine Festversammlung im Rittersaal des Schlosses und beendet durch eine Generalversammlung der I. A. H. R. am Samstag, auf der Prof. Bleeker (Amsterdam) über die zukünftige Aufgabe der Religionswissenschaft sprach. Der Deutsche Zweig hielt seine Jahresversammlung mit Wahl des Vorstandes am Donnerstag.

Empfänge gaben die Hessische Staatsregierung und die Stadt Marburg am Sonntag in den Stadtsälen von Marburg sowie der Bischof von Fulda und die Stadt Fulda am Mittwoch im Fürstensaal des Schlosses in Fulda.

Ein Cembalo- und ein Orgelkonzert sowie ein indischer Tanzabend umrahmten die Verhandlungen des Kongresses, dessen Verhandlungen zu gegebener Zeit im Druck vorgelegt werden.

Antweiler

MITTEILUNGEN

Papst Johannes XXIII. ernannte Prof. Ohm zum Mitglied der Missionskommission für die Vorbereitung des 2. Vatikanischen Konzils.

AUS DER PRAXIS - FÜR DIE PRAXIS

HAUSLICHE EUCHARISTIEFEIER

Ein Diskussionsbeitrag

von Wilhelm und Elisabeth Gössmann

Die Zukunft des Christentums hängt wesentlich ab von der christlichen Ehe und Familie. Dies soll keine exklusive These sein, als wäre der Ordensstand nicht mehr notwendig; der Satz soll nur besagen, daß die Begegnung mit der nichtchristlichen Welt neuer oder alter Herkunft vor allem denjenigen Menschen aufgegeben ist, die in einem profanen Beruf stehen und in einer echt gelebten Ehe und Familie ihren Rückhalt finden. Was überall gilt, wird in den Missionsländern besonders deutlich. Mit dem Wandel in der modernen Welt wandelt sich auch die Zeugnispflicht und der Auftrag der christlichen Familie.

Es hat immer den geistig-religiösen Lebensimpuls der christlichen Familie gegeben, besonders auch im 19. Jahrhundert, das so reiche Formen der Frömmigkeit und Opferbereitschaft im häuslichen Leben entwickelt hat. Dennoch reicht heute dasjenige nicht mehr aus, was es immer an christlichem Familienethos gab. Die Familie, die in einer krisenvollen Zeit nach einem neuen Lebensgesetz

Ausschau hält, muß in noch ganz anderer Weise als früher missionarisch sein. Dazu gehört aber ein neues kirchliches Selbstverständnis der Familie. Sie muß wissen: Wir sind Kirche, wir und alle jene, die wir in unseren Kreis ziehen, sind Ekklesiola, ein kleines schöpferisches Zentrum selbständigen religiösen Lebens.

Dazu ist näherhin notwendig, daß der Vater nicht nur patriarchalisch über der Familie steht, sondern daß zwischen ihm und seiner Frau eine gleichwertige religiöse Partnerschaft herrscht. Die Ehe darf also nicht in der Familie auf- bzw. untergehen. Zu diesem neuen Selbstverständnis der Familie gehört aber auch von seiten des Klerus ein Umlernen: Die Familie ist nicht einfachhin Objekt der Seelsorge, das mit Standesvorträgen und wohlwollenden Hausbesuchen bewältigt werden kann. Die selbständige, schöpferische Religiosität im Familienkreis bedarf der Anerkennung. Wie mancher Missionar ist froh darum, wenn er in seiner Gemeinde nicht nur ein Kloster mit gutem Nachwuchs hat, sondern auch einige feste Familien, in denen er selbst Heimat fühlt.

Die schöpferische Religiosität der christlichen Familie kann in der häuslichen Eucharistiefeier ihren höchsten Ausdruck finden. Im Neuen Testament hören wir von den urchristlichen Hauskirchen. Hieran sieht man, daß die Glaubensverkündigung nicht nur an einzelne gebunden war, sondern ebenso an die zum Glauben gekommenen Familien. Sie stellen ihr Haus für die Versammlung der Gläubigen zur Verfügung. Die Eucharistiefeier geschieht also im familienhaften Rahmen. „Es grüßen Euch die Gemeinden in Asien. Es grüßt Euch sehr im Herrn Aquila und Priscilla samt der Gemeinde in ihrem Hause“ (1 Kor 16, 19).

Die christlichen Gemeinden besaßen am Anfang keinen steinernen Kirchenbau und keinen eigenen Altar. Es gab den „geistigen Tempel“, die „lebendigen Bausteine“ der zum Vermächtnis Christi Versammelten. Gott schenkt die Gemeinschaft der Eucharistiefeier, und die Kirche entfaltet sich unter den Menschen, die gläubigen Menschen bilden den heiligen Raum. Die schon als Gemeinschaft bestehende Familie bildet eine gute Voraussetzung, eine solche geistliche Realität aufzunehmen und wirken zu lassen. Es wird also klar, daß die Eucharistiefeier im Hause eines Christen nicht nur eine Behelfslösung des Anfangs darstellt, wie sie meistens vor der Gründung einer neuen Missionsstation wiederkehrt, sondern daß in der Praxis der Apostel eine Möglichkeit liegt, die für immer bestehen bleibt: die häusliche Eucharistiefeier neben dem großen Gemeindegottesdienst.

Es soll nur kurz beschrieben werden, was teils in unserem japanischen Hause in Tokyo schon Wirklichkeit geworden ist, teils aber noch auf die Verwirklichung wartet und zur Diskussion gestellt werden möge. Wenn es neben der Eucharistiefeier in der Gemeindekirche noch eine häusliche gibt, so hat diese einen anderen Charakter. Dies erfährt jeder Missionar, der zu weit abliegenden Familien fahren muß, um mit ihnen in ihrem Hause die Eucharistie zu feiern. Es wäre jedoch verfehlt, wenn man die häusliche Eucharistiefeier nur als eine Notlösung oder einen Ersatz ansehen wollte. Sie sollte dort, wo es auch eine Kirche gibt, normalerweise nicht am Sonntag oder an großen Festen stattfinden. Der Sonntag muß vielmehr die ganze Gemeinde zusammenführen. Zur häuslichen Eucharistiefeier bedarf es immer eines bestimmten Anlasses, so daß keine Verdrängung des Gemeindegottesdienstes vorliegt. Solche Anlässe sind etwa die Geburt eines Kindes, ein Sterbefall, eine große Reise, der Hochzeitstag, Geburts- und Namenstage, Dank für eine Taufe, für eine Genesung, Ein-

führung von Katechumenen und vieles mehr. Selbstverständlich ist die Familie bei der häuslichen Eucharistiefeier offen für Verwandte, Freunde und Nachbarn. Auch wenn man als Gast an der Eucharistiefeier im Hause einer Familie teilnimmt, hat man die tiefe Erfahrung, wie sehr die christlichen Glaubensgeheimnisse im Menschlichen verwurzelt sind.

Nicht nur der eigene Anlaß, sondern auch die besondere Form der häuslichen Eucharistiefeier ist zu beachten. Gut geeignet dazu ist der Hauptraum eines japanischen Hauses, in dem es eine religiös sammelnde Wandnische gibt. Bei christlichen Familien bietet sie den besten Platz für das Kreuz. In der Mitte des Raumes stellt man einen Tisch auf, der auch sonst im Gebrauch der Familie ist, und richtet alles zur Eucharistiefeier her. So entsteht keine pseudosakrale Atmosphäre, sondern eine Heiligkeit inmitten der Alltäglichkeit. Das Haus wird nicht zur Kapelle gemacht. Die häusliche Umwelt bewahrt auch vor falschem Ästhetizismus sowie vor einer ungemäßen Distanz. Die Nähe Gottes wird unmittelbar erfahren. Die Synthese zwischen Humanismus und Christlichkeit, die so oft zu einer rein kulturellen Entleerung des Christentums geführt hat, muß heute abgelöst werden durch eine familienhafte Menschlichkeit, die wiederum den Gemeindegottesdienst neu belebt.

Für die praktische Ausgestaltung der häuslichen Eucharistiefeier gibt es unerschöpfliche Möglichkeiten aus der Religiosität der Familie. Die Hausgemeinde umsteht von drei Seiten den Altartisch, der Priester hat das Familienkreuz im Rücken. Der Hausvater kann ministrieren, seine Frau für den Gesang sorgen. Selbstverständlich gehören die Kinder dazu, die nach ihren Kräften am heiligen Geschehen teilnehmen. Im Familienkreis ist man ohnehin für eine „Störung“ aus Kindermund nicht so empfindlich. Es ist denkbar, daß die kurze, persönlich gehaltene Homilie auch von einem anderen als dem Priester gehalten wird. Der häusliche Kreis duldet weder Passivität noch falschen liturgischen Aktivismus. Besondere Freude macht es den Studenten im Katechumenenstand, wenn einer von ihnen die Epistel, einer das Evangelium vorträgt und alle zusammen die Orationen beten. Der Fürbittcharakter einer häuslichen Eucharistiefeier wird besonders deutlich, wenn an den dafür vorgesehenen Kanonstellen die Fürbitten genau formuliert und ausgesprochen werden. Im Rahmen der häuslichen Eucharistiefeier wäre auch, da jede Verunehrung ausgeschlossen, der Kommunionempfang in die geöffneten Hände und unter beiden Gestalten wieder möglich. Nach beendeter Eucharistiefeier folgt sinnvollerweise im gleichen Raume das Familienmahl, so daß die Erinnerung an die althristliche Agape aufkommt. Der Priester und alle zur Eucharistiefeier Geladenen bleiben als Gäste.

In einem Hause, wo man sich dann und wann zur Eucharistie versammelt, ist das Leben ein anderes und ist auch das nichteucharistische Gebet ein anderes. Die ganze alltägliche Lebenswirklichkeit ist vom Glaubensgeheimnis durchpult. Die Kinder wachsen anders auf. Niemand darf glauben, eine Hausandacht vermöge das gleiche wie eine häusliche Eucharistiefeier. Dieser sollte vielmehr neben dem großen Gemeindegottesdienst immer mehr eine selbständige Berechtigung zukommen. Wie es paradox wäre, an einem Orte zuerst eine weiträumige Kirche zu bauen und dann die Menschen zu sammeln, so wäre es auch paradox, die Keimzellen der christlichen Eucharistiefeier später wieder aufzugeben. Die Eucharistiefeier im Hause ist ein Beitrag zur Vermenschlichung des Christentums und zur religiösen Durchdringung der Welt.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

DUPEYRAT, ANDRÉ: *21 Jahre bei den Kannibalen*. Aus dem Französischen von Adolf Heine-Geldern. Herold-Verlag / Wien-München 1959, 176 S. 12 Bildseiten. Leinen S 69.—

Vf., ein franz. Missionar vom Heiligen Geist, hatte über zwei Jahrzehnte Gelegenheit, die Eingeborenen Neuguineas genau kennenzulernen. In lebensnahen Bildern führt er uns zu den Fuyuhés und anderen Stämmen nördlich von Port Moresby im heutigen Ap. Vikariat Yule Island. Manchmal wird die Verlassenheit des Missionars inmitten von Menschen, die so wild und unergründlich sein können wie ihre wildzerklüfteten Berge, unheimlich. Kommt hinzu die endlose Zahl der Sprachen, verderbte Sitten und die Gegnerschaft der Zauberer. Doch die Mühen der Missionare werden reichlich belohnt. Der „Friede Jesu“ darf seinen Einzug halten bei diesen oft schwachen Menschen und mit ihm Licht und Freude. Ein schönes Missionsbuch!

Münster/Westf.

P. Georg Lautenschlager CMM

HOFINGER, JOHANNES: *The art of teaching Christian Doctrine*. The Good News and Its Proclamation. University of Notre Dame / Indiana 1957. 278 S.

Es ist unmöglich, in einer kurzen Rezension die große Bedeutung dieses für die gegenwärtige Katechese in den Missionen grundlegenden Werkes des bekannten Autors darzulegen. Es sei daher wenigstens auf einige besonders wichtige Momente aufmerksam gemacht. Das Werk, das die Grundfragen der gegenwärtigen Katechese erörtert, ist in vier Kapitel gegliedert. Das 1. Kapitel handelt von der Aufgabe der Katechese, von dem zentralen Thema — dem Mysterium Christi — und dem Hauptziel — der Teilhabe am Mysterium Christi —, das durch die biblische Unterweisung, durch die Liturgie und durch den Katechismusunterricht erreicht werden soll. Im 2. Kapitel wird die Tragweite der rechten Ordnung des Lehrstoffes begründet. Durch die Ordnung und Gliederung des Lehrstoffes ist es bedingt, ob das zentrale Thema und ob die entscheidenden Ziele der Unterweisung genügend und wirkkraftig gelehrt werden. Das 3. Kapitel bietet in einer großartigen Konzentration eine zusammenfassende Darstellung der gesamten Glaubenslehre. Alle Wahrheiten werden unter dem Aspekt der Liebe Gottes zum Menschen und der antwortenden Liebe des Menschen zu Gott zusammen geschaut. Das letzte Kapitel ist dem Problem der rechten Ausbildung der Verkündiger gewidmet.

Das Buch ist die Frucht eines lebendigen theologischen Denkens und einer jahrelangen Erfahrung. Es ist erwachsen aus Vorträgen, die der Autor in den USA gehalten hat, und berücksichtigt entsprechend die dortige katechetische Situation. Was immer aber der Autor, der Professor am Institute for Apologetics in Manila ist, über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Katechese sagt, trifft in besonderer Weise auch für die Missionen zu. Jeder, der in der katechetischen Arbeit in den Missionen steht oder sich mit ihren Problemen zu befassen hat, wird dieses Buch mit reichem Gewinn lesen. Da die grund-

legenden kerygmatischen Anliegen mit der augenblicklichen Praxis konfrontiert werden, ist die Darstellung immer lebendig und in einem guten Sinn aktuell. Dieses Werk ist gespeist aus den besten Kräften der liturgischen und katechetischen Erneuerung unserer Zeit. Wenn die katechetische Unterweisung in den Missionen sich von ihm inspirieren läßt, ist sie auf dem sicheren Weg einer echten Erneuerung.

Problematisch scheinen mir folgende zwei Punkte zu sein: 1. Die Lehre von der Kirche darf nicht, wie H. es tut (111), vor der Lehre vom Hl. Geist stehen; die Begründung H.'s, daß der Geist die Kirche vollende, übersieht die noch wichtigere Tatsache, daß der Geist die Kirche überhaupt erst ermöglicht und ins Leben ruft. — 2. In dem Kapitel von den letzten Dingen (148 ff) vermißt man die Wahrheit, daß Christus durch die Parusie das ewige Reich der Herrlichkeit herbeiführt, das „die Wiederherstellung aller Dinge“ bedeutet. Es handelt sich dabei um eine Wahrheit, die dem heutigen Menschen in neuer Weise verkündet werden muß, wie es z. B. im neuen deutschen Katechismus so vortrefflich geschieht.

Münster

Th. Filthaut

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1960. Selbstverlag des Schweizerischen Katholischen Akademischen Missionsbundes / Freiburg (Schweiz), Spitalgasse 1 a. 96 S.

Das wieder unter verantwortlicher Redaktion des rührigen Dr. P. Walbert Bühlmann erschienene Jahrbuch handelt über den Beitrag der katholischen Schweiz zur Mission, d. h. über den Beitrag zur Entwicklung der Entwicklungsländer (Ärztliche Mission, Schulwesen, Presse usw.), die Schweizerischen Missionsinstitute, das Schweizerische Missionspersonal, Hilfswerk und Hilfsaktion und das Schweizerische Missionswesen. Es folgen eine SKAMB-Chronik von 1959/60 und andere Beiträge sowie eine Missionsbibliographie der katholischen Schweiz.

Thomas Ohm

Steyler Missionschronik 1959. Steyler Verlagsbuchhandlung / Kaldenkirchen 1959. 208 S. mit 80 Bildseiten, DM 9,80

Der Gesellschaft des Göttlichen Wortes gebührt herzlicher Dank, diese Chronik in trefflichster Gestalt und zu niedrigem Preise herausgegeben zu haben. Hier haben wir es mit einem Werke zu tun, das dem missionarischen Apostolat in den breitesten Schichten vorzügliche Dienste zu leisten vermag. Man muß gerade diese Aufgabe als die vordringlichste angesichts der missionarischen Gesamtaufgabe betrachten. Es geht darum, den heimischen Katholizismus missionarisch stärkstens zu aktivieren; das aber ist nur möglich, wenn zunächst einmal ein zureichender Einblick in die Lage und Aufgabe der Mission vermittelt wird. Dazu ist diese Chronik vorzüglich geeignet. Sie erfüllt nicht nur in ihrer Anlage und Haltung und in eigenen Aufsätzen die missionswissenschaftlichen Ansprüche; sie spricht in ihrer zeit- und lebensnahen Publizistik alle empfänglichen Gläubigen an und vermag auch diejenigen aufzurütteln, die in satter materieller und gar kirchlicher Besitzseligkeit die Zukunft am unheilvollsten gefährden. So überlegen das Anliegen der Kirche in dieser Zeitenstunde darzustellen, verrät ein Verständnis unserer kirchengeschichtlichen Gegenwart, das auch die Missions-theologie hoch einzuschätzen hat, und zugleich das leider nicht oft anzutreffende Vermögen, dieser klaren Erkenntnis zum klugen, praktischen Einsatz zu verhelfen. Darin liegt das Hauptverdienst dieser Chronik.

Sie stellt ein prächtiges Selbstzeugnis der Gesellschaft des Göttlichen Wortes dar, die im Umfang ihrer Wirksamkeit und in der Fülle ihrer apostolischen Kraft immer schon allen Kundigen höchste Achtung abforderte. „Vivant sequentes!“ möchten wir dieser Chronik vom Jahre 1959 wünschen, aber auch den anderen apostolischen Gemeinschaften nahelegen, ähnliche eigene Chroniken vorzulegen. Wir halten sie für den Durchbruch auf breitester Front hinein in die kirchliche Zukunft für unerlässlich.

Duderstadt

R. Kleine

VROMANT, G., CICM — BONGAERTS, L., CICM: *Ius Missionariorum*. Vol. I: *Introductio et Normae Generales*. Editio secunda aucta et emendata. Editions de Scheut / Bruxelles; Editions Desclée de Brouwer / Bruges-Paris 1959, X, 316 S., 150 BFr (= Museum Lessianum — Section Théologique N. 32).

In der bekannten VROMANT-Serie ist der erste Band, der schon längst vergriffen war, jetzt in Neudruck veröffentlicht. Die Einteilung des Werkes ist unverändert geblieben. Nach den „Prolegomena“, in denen das Missionsrecht als solches dargestellt wird, folgt der zweite Hauptteil: „De iure et officio fidei propagandae“. Hieran schließt sich der Codex-Kommentar an, der etwa Zweidrittel des Bandes beansprucht.

Ich habe mir die Mühe genommen, eine genaue Vergleichung mit der ersten Auflage durchzuführen. Dabei fallen zwei Dinge besonders auf:

1. Die beiden ersten Hauptteile sind fast unverändert nachgedruckt. Zwar wird in den Anmerkungen einige neue Literatur zitiert; diese hat aber offenbar keinen einzigen Einfluß auf den Text auszuüben vermocht. Eine Ausnahme muß dabei gemacht werden für Papst Pius XII.: nicht nur ist die Zahl der päpstlichen Zitate überhaupt beträchtlich größer als in der ersten Auflage, sondern der Vf. vertritt fortan auch die Auffassung, daß das Objekt der Missionstätigkeit die Einpflanzung der Kirche sei. Die Reihe „*Documenta pontificia*“ wurde um etwa 60 Nummern vermehrt und auch die Literatur-Übersicht ist bedeutend ausführlicher geworden (aber nicht frei von Fehlern, wie z. B. Spanner statt Specker, Woesten statt Voesten, usw.). Daß eine Bemerkung über den Ursprung der „*Canones Hippolyti*“ mit einem Hinweis nach Van Hove belegt werden muß (S. 33), u. ä., macht einen mehr oder weniger komischen Eindruck. Es hat, glaube ich, keinen Zweck, weiter auf diesen ersten Teil des Werkes einzugehen, der noch immer eine Art Zusammenfassung bzw. Verarbeitung der „*Prolegomena*“ und der „*Pars prima*“ des „*Jus Missionarium*“ GRENTRUPS ist, Druckfehler nicht ausgeschlossen (z. B. der Titel der Arbeit von Arens: Handbuch der katholischen Mission — statt: Missionen; Grentrup S. 86, Anm. 2; Vromant 1. Aufl. S. 66, Anm. 1; 2. Aufl. S. 79, Anm. 23).

2. Weiterhin fällt auf, daß der Codex-Kommentar tatsächlich viel besser und ausführlicher geworden ist. War die erste Auflage zum Teil noch eine Auswahl aus den „*Normae Generales*“, so hat man in diesem Neudruck einen kursorischen Kommentar von allen Canones, wie man den in einem guten Handbuch erwarten darf. Original-Arbeit soll man dabei nicht verhoffen. Literatur wird nur spärlich aufgeführt. Die Hinweise betreffen meistens nur einige größere Werke, wie Van Hove, Michiels, Vermeersch-Creusen u. a. Zum Teil wird auch hier der Text der ersten Auflage unverändert nachgedruckt, wobei dann in den Literaturnachweisen die neue Auflage der betreffenden Kommentare usw. berücksichtigt wurde. Was speziell für Missionare wichtig sein kann, wird mit großer Sorgfalt bei den betreffenden Canones erwähnt. Den Bemerkungen zur

ersten Auflage, wie sie z. B. Van Hove in den *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (11, 1934, 432—433) gemacht hat, wurde Rechnung getragen.

Zusammenfassend kann m. E. gesagt werden, daß die Vf. mit der Neuveröffentlichung dieses Kommentars eine nützliche Arbeit geleistet haben, um so mehr, als sie sich jetzt weniger auf das „*Ius Missionarium*“ beschränkt haben, und sich mehr Mühe gegeben haben, vom allgemeinen Kirchenrecht aus, nebenbei die Sonderbestimmungen für die Missionen zu verwerten. Das Werk wurde mit einem „*Index Canonum*“ vermehrt, während der „*Index Rerum*“ jetzt beträchtlich mehr Raum beansprucht als in der vorigen Auflage. Die Korrektur hätte sorgfältiger sein dürfen, vor allem was die Eigennamen betrifft und die Orthographie deutscher Literaturweise (welche Schmidlin damals in seiner Besprechung schon zu einer bössartigen Bemerkung veranlaßten — ZM 24, 1934, 291).

Nijmegen

Dr. W. van der Mark OP

Why I Became a Missioner. Edited by Rev. George L. Kane. The Newman Press/Westminster (Maryland) 21959, 246 pp. 3.25 Dollar

Der Herausgeber, Direktor für religiöse Erziehung und Berufswerbung in der Diözese Antigonish (Neu-Schottland, USA), hat schon eine Reihe Werbeschriften für Priester- und Ordensberufe herausgegeben (*Why I Became a Priest, Why I Entered the Convent, Why I Became a Brother, Lay Workers for Christ* etc.). Wie sehr er bei der Auswahl der Berichte für seine Landsleute das Rechte zu treffen weiß, zeigt die zweite Auflage des vorliegenden Buches, die schon nach einem Jahr erscheinen konnte. Sieben Priester, acht Schwestern, zwei Brüder und drei Laien (einer verheiratet) erzählen den Weg ihrer Berufung zur Missionsarbeit. Diese Wege sind so verschieden wie die Charaktere der einzelnen Schreiber. Es sind ausgezeichnete Berichte darunter und überall spürt man die große Liebe zur Mission. In einer Anmerkung wird vor jedem Bericht ein kurzer Lebenslauf des Schreibers geboten. Der ehemalige Generalsuperior von Maryknoll, Raymond A. Lane, schrieb eine Einführung zum Ganzen.

Münster/Westf.

P. Georg Lautenschlager CMM

RELIGIONSWISSENSCHAFT

ANDERSSON, EFRAIM: *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*. Studia Ethnographica Upsaliensia. XIV. Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB/Upsala 1958, XIII + 287 S.

Es ist erfreulich, daß die Untersuchungen über prophetisch-messianische Volksbewegungen in den Missionsländern sich mehren. Mögen in solche Bewegungen abergläubische, sektiererische, machtpolitische, eigennützige Elemente mit hineinspielen, sie sind vielfach doch auch echte Offenbarungen unverbrauchter Religiosität und genuiner Ausdruck einer nicht ohne weiteres nach unsern Maßstäben zu messenden Eingeborenpsychologie. Insofern kann der Vergleich mit ihnen eine Bereicherung unserer noch immer viel zu starren Missionsmethodik sein.

Dr. ANDERSSON, Mitglied der schwedischen Missionsgesellschaft, sammelte das Material für die vorliegende Arbeit während seines zweiten Afrikaaufenthaltes (1945—1949). Er selber bedauert, die Staatsarchive in Brazzaville und Léopoldville nicht eingesehen zu haben; doch vermag er sich neben den zahlreichen dies-

bezüglichen Publikationen auf die Archive der schwedischen Missionsstationen und die unmittelbaren Berichte schwedischer, englischer und amerikanischer Missionare und vieler Eingeborener zu stützen. Die fleißige Verarbeitung und kritische Sichtung der zahlreichen, auch katholischen, Literatur fällt besonders angenehm auf, wenn damit die Stellungnahme des Autors auch nicht für jeden Punkt der schwierigen Fragenkomplexe unterschrieben werden soll.

Den Kern des Buches bilden der Kimbangismus und der ihm nahestehende Ngunzismus (3.—5. Kap.) und die Ngunza-Khakibewegung (7.—9. Kap.). Das 6. Kap. behandelt die von Matswa ausgelöste „Amicale Balali“-bewegung und die fast sensationell aufgemachte und mit Enthusiasmus aufgenommene Predigt der Heilsarmee, das 10. Kap. die erst im letzten Jahrzehnt aufgetretene Munkukusa- oder Munkungunabewegung. Der Darstellung und gerechten Würdigung der jeweiligen Prophetengestalten läßt der Verfasser viel Liebe angedeihen, aber auch die historische Entwicklung der einzelnen Bewegungen, ihre Organisation und ihre Lehren finden einen angemessenen Raum. Von großem Wert sind das 11. und 12. Kap. über die „messianischen Bewegungen als ethnographisches und soziologisches Problem“ und die „äußeren Einflüsse auf die mesianischen Bewegungen“. Überrascht ist man, die einleitend gebotene geschichtliche Darstellung der katholischen und protestantischen Mission im Kongo unter der Überschrift „Incipience of the Prophet Movement in the Earlier Missions“ zu finden, und auch, daß die Darstellung der katholischen Missionsgeschichte durch den sonst so belesenen Autor nichts anderes ist als ein Exzerpt von E. Webers „Die portugiesische Reichsmision im Königreich Kongo“.

St. Augustin

Karl Müller

GUARIGLIA, GUGLIELMO: *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik (Veröffentlichungen des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien) XIII. Bd. Hrsg. von W. Koppers. Verlag Ferdinand Berger Horn/Wien 1959, 322 S.

Der Verfasser hat sich bereits bekannt gemacht durch verschiedene Veröffentlichungen über den vorliegenden Fragenbereich, so über den russischen Mesianismus, über den orientalischen Chiliasmus und das messianische Bewußtsein Rußlands, sowie über Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen bei Naturvölkern und in den niederen Kulturen. Sein neues Buch hier bietet die erste Gesamtdarstellung der prophetischen und messianistischen Bewegungen, die sich bei zahlreichen Völkern, namentlich durch Berührung mit Zivilisation und Christentum in mannigfachen Formen entwickelt haben. Im 1. Teil wird zunächst ein Überblick über die Entwicklung des Mesianismus und Prophetismus im biblischen und außerbiblischen Bereich, in Hochkulturen und insbesondere bei Naturvölkern gegeben; ihr Wert und ihre Funktionen werden herausgestellt und im Vergleich mit ähnlichen Phänomenen, wie Divination, Magie, Schamanismus und Heilbringer-Glaube, ihre Grundzüge abgegrenzt. Der 2. Teil bietet eine eingehende Analyse von über 250 Heilserwartungs-Bewegungen nach den ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen und Motiven und ihren typischen Grundtendenzen. Im 3. Teil werden die wichtigsten Faktoren des Ursprungs der prophetischen und messianistischen Bewegungen entweder im Kontakt mit den Weißen oder in der religiösen Mentalität der Naturvölker oder in ihren psychologischen Tendenzen bzw. in deren gemeinsamem Zusammenwirken aufgezeigt und zwar, um ein vollständiges Bild davon zu ermöglichen, unter kulturell-

sozialem, politischem, religiösem und psychologischem Aspekt. Die Untersuchung bezieht sich vor allem auf die Erscheinungen des sozialen Prophetismus in den niederen Kulturen, wo Propheten eine außerordentliche Heilsbotschaft ihren Anhängern oder ihrem Volk beizubringen und auszulegen suchen. Mit Recht wird dabei als der beste Weg für eine synthetische Betrachtung der in Frage kommenden Bewegungen die vergleichende Methode gewählt. Die Arbeit kommt zu folgenden wesentlichen Ergebnissen: Der prophetische Heilserwartungsglaube kommt überall auf der Erde bei Hoch- und niedrigen Kulturen vor. Bei den schriftlosen Völkern zeigt er sich meist nach dem Kontakt mit der weißen Zivilisation mit nach der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerichteten Tendenzen. Bezüglich der Vergangenheit wird eine Wiederbelebung der ursprünglichen Frömmigkeit gefordert, für die Gegenwart ein Synkretismus erstrebt und für die Zukunft messianistische Erwartungen ausgebildet. Eine wichtige Rolle dabei spielen die Propheten, die Medizinmänner und Zauberer, aber auch vom Christentum und Islam oder anderen Hochkulturen beeinflusste Personen sein können. Als innere Wirkfaktoren kommen in Betracht der Kulturkontakt mit der weißen Zivilisation und die Enttäuschung darüber, sowie mystische und mythische Mentalitäten und psychologische Zustände. Viele Heilserwartungsbewegungen können in ihren revolutionären Tendenzen als beginnende Nationalismen betrachtet werden. — So vermögen diese Kenntnisse — das ist der eminent wichtige Ertrag dieser Untersuchungen — für das Verständnis und die Beurteilung heutiger revolutionärer nationalistischer Strömungen in verschiedenen außereuropäischen Ländern von größter Bedeutung zu sein. Anschauliche Tabellen und Karten zur Illustration des Textes, ein umfangreiches, sorgfältig zusammengestelltes Literaturverzeichnis, sowie ein Personen- und Sachenindex erhöhen den wissenschaftlichen Wert des Buches und erleichtern seine praktische Handhabung. Diese wertvollen völkerkundlichen Untersuchungen und Ergebnisse werden bei Ethnologen, Religionswissenschaftlern, Soziologen, Missionaren und allen, die sich mit dem Problem des Kontaktes zwischen den Hochkulturen und den primitiven und unterentwickelten Völkern beschäftigen, größtes Interesse finden.

Würzburg

Josef Hasenfuß

JOLY, EUGENE: *Begegnung mit dem lebendigen Gott*. Der Weg zum Glauben. (Bibliothek Ekklesia. Eine Reihe über religiöse und historische Themen, hrsg. von Daniel-Rops, 16. Bd.) Pattloch/Aschaffenburg 1960, 127 S.

Das Buch spricht nicht nur den abendländischen Menschen an, dem Materialismus, Rationalismus und Atheismus den Glauben erschweren. Es ist auch für jene Missionsvölker gültig, die mit westlicher Kultur und Wissenschaft der Entartung des Geistes durch pseudo-wissenschaftliches Denken (51) verfielen. Obwohl die Initiative des Glaubens bei Gott liegt und als Geschenk deutlich wird, dispensiert dies keineswegs von der menschlichen Bemühung um den Glauben in der immer wieder neuartigen und tiefer verpflichtenden Begegnung mit dem lebendigen Gott. Daß es nur Existenz im Bezug zur Transzendenz gibt (K. Jaspers), möchte das Buch dem suchenden Menschen bewußt machen. Da der Glaube an Christus vielfach über den Kontakt mit gläubigen Menschen führt, macht dies die Verantwortung offenbar, die dem abendländischen Christen auferlegt ist in der Berührung mit dem nichtchristlichen Studenten unserer Universitäten.

Wimbern/Ruhr

Schw. Helenis Held SSPs

JUNGMANN, J. A.: *Symbolik der katholischen Kirche*. Mit Anhang von E. Sauser. In der Reihe: *Symbolik der Religionen*, hrsg. v. F. Herrmann. Anton Hiersemann/Stuttgart 1960, 100 S.

In der aller Beachtung werten Reihe „Symbolik der Religionen“ liegt nun auch die Abhandlung des bekannten Innsbrucker Liturgiewissenschaftlers J. A. JUNGMANN über die Symbolik der katholischen Kirche vor. Mit der Zuverlässigkeit, die man von ihm gewohnt ist, legt J. das historische Material aus der christlichen Frühzeit, der Spätantike, dem Mittelalter und der Neuzeit dar. Die Geschichtlichkeit des Glaubens wird auf diese Weise an einem wesentlichen Orte innerhalb des Katholischen erkennbar. Die Erörterung der Problematik der Gegenwart, die stark bestimmt ist durch die Einsichten und praktischen Erneuerungen der liturgischen Bewegung, weist auf die verschiedenen Tendenzen hin, welche die Suche nach einer gültigen Form auch und gerade innerhalb der katholischen Symbolik zum Ausdruck bringen. Konservatismus, die Bemühung um Rückkehr zu frühchristlichen Zeichen und Riten sowie der Versuch einer Entwicklung der Symbolik „nach vorn“ im Sinne der „Sachlichkeit der Gegenwart“ stehen sich nach wie vor mehr oder weniger animos gegenüber. In ganzen ist ein gewisses Ernsternehmen der ursprünglichen Gestalt der Symbole als ermutigende Erscheinung nicht mehr zu übersehen. Freilich gilt dies im allgemeinen für den romanischen Raum weniger.

Besonders empfohlen sei der stattliche „Anhang“ (S. 55–95), in welchem Ekkart Sauser sich speziell mit der Symbolik des Kirchengebäudes beschäftigt. Sauser berücksichtigt dabei ebenfalls die historisch-chronologische Folge. Was über die Tier- und Pflanzensymbolik im christlichen Kultraum gesagt wird, dürfte vor allem deswegen interessieren, weil an diesen künstlerischen Stilformen die Verschmelzung des Glaubens mit dem „Natürlichen“, will sagen: mit dem Geschöpflichen und auch dem nicht spezifisch Christlichen deutlich sichtbar ist.

Die beiden gelehrten und lehrreichen Abhandlungen dieses Buches legen die Fragen nahe, ob es nicht an der Zeit sei, die mittelalterliche Symbolik, die zu meist noch dominierend ist, mehr und mehr zu verlassen; ob es theologisch möglich sei, ein Minimum an Symbolik herauszuschälen, welches bei der Akkommodation unserer Theologie an fremde Kulturen unaufgebar bleibt; ob und in welchem Maße es möglich sei, gewisse Bilder und Riten aus fremden Kulturen zu assimilieren, um eine indisch-christliche, afrikanisch-christliche Symbolik u. ä. zu erhalten. (Wir denken z. B. an den Speer, den Kopfschmuck, die Lotosblüte, das buddhistische Stirnzeichen.) Gibt es eine Symbolik, die in der „einen Welt“ allgemein sein kann? Wo liegen hier Möglichkeiten und Grenzen? München

Heinz Robert Schlette

MENSCHING, GUSTAV: *Die Religion*. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Curt E. Schwab/Stuttgart 1959, 409 S., gb. DM 26,—.

MENSCHING veröffentlichte 1938 eine vergleichende Religionsgeschichte, deren zweite Auflage 1949 erschien. An deren Stelle tritt das vorliegende Werk, das eine Zusammenfassung, Überschau und Weiterführung früherer Arbeiten gibt und insofern eine Ernte und einen Abschluß darstellt. Genannt werden: Das heilige Schweigen, 1926 (271); Die Idee der aktuellen Sünde in der Religionsgeschichte, 1931 (151, 245, 246); Zur Metaphysik des Ich, 1934 (246); Das heilige Wort, 1937 (226); Die Soziologie der Religion, 1947 (139, 178, 278, 279, 314, 320, 346); Die Indische Kastenordnung, 1948 (43); Gut und Böse im Glauben der Völker 1950 (276); Toleranz und Intoleranz, 1953 (348); Toleranz und

Wahrheit in der Religion, 1955 (348, 359); Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker, 1956 (1957?) (135, 222); Tradition und Neuschöpfung, 1957 (321); Die Söhne Gottes, 1958 (225). Ebenso bezieht er sich auf und referiert er über andere Forscher, etwa Otto (377) oder James (237).

Unter Religion versteht M. „die erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und das antwortende Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“ (18, 19, 376). Er bemüht sich, „ein möglichst umfassendes Bild der Religion zu geben, ihrer Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze“ (9). Nach diesen Gesichtspunkten ist das Werk aufgebaut, das „der lebendigen Wirklichkeit der Religion durch Vergleichen und Verstehen gerecht werden will“ (11), und insofern eine „Typologie, Soziologie und Phänomenologie der Religion“ gibt (80), die er, mit gutem Recht, durch eine Religionsgeographie vervollständigt sehen möchte (126).

In der Typologie legt er Wert darauf, die spezifische Lebensmitte herauszuarbeiten, „unter der er die jeweilige Besonderheit sowohl der Begegnung mit dem Heiligen als auch der Antwort auf sie versteht“ (20). Das ist deswegen wichtig, weil „die Welt so ist, wie sie gefühlt wird“ (23), wodurch dem Rationalen seine Schranken gesetzt sind.

Der Reichtum der Religion wird wohlgeordnet und durchsichtig dargeboten, mit der Sorgfalt und Zurückhaltung, die der Gegenstand, und mit der Klarheit, welche die Wissenschaft erfordert. Besonders der Schluß über die Einheit der Religion zeigt das besonnene Urteil und den nüchternen Optimismus des Verfassers.

Es liegt an der Technik der Zusammenfassung, daß sie in Stil und Darstellung sichtbar wird. Das umfangreiche und gut gegliederte Literaturverzeichnis (381—398) wäre leichter auszuwerten, wenn auch innerhalb des Textes die Belege genau gegeben würden; das ist zum Teil der Fall (32, 33, 36, 43, 51, 60, 61, 66, 68, 69, 83, 88, 92, 95 . . .), zum Teil aber auch nicht (22, 24, 25, 26, 30, 31, 34, 36, 42, 43, 49, 54, 74, 78, 86, 88, 92, 98 . . .). Die „verwirrende Fülle“ (22) ist wohl übersteigert ausgedrückt in unübersehbar (261, 267), ungeheuer (83, 225), zahllos oder unzählig (176, 196) und unendlich (20, 307). Für „im Vehikel“ (325) könnte man „mit Hilfe von“, für „Heil schließlich“ (53) „schließlich Heil“ setzen. Zu erwägen wäre, ob nicht das Kapitel über das Wesen der Religion (17—22) vor den ersten Abschnitt zu nehmen wäre, da es für den ersten und zweiten Abschnitt gemeinsam gilt. Im Index fehlt unter Mensching 245, 278.

Druckfehler: 332 Vajurveda] Yajurveda; 381 Penard] Pinard.

Münster

Antweiler

VERSCHIEDENES

BIERBAUM, MAX: *Niels Stenson*. Von der Anatomie zur Theologie. 1638—1686. Aschendorff/Münster 1959, 160 S., 9 Bildtafeln, kart. DM 10,80, Ganzl. DM 11,80.

Zu einem fruchtbaren Gespräch der Konfessionen miteinander hat der lautere Charakter Stensons unserer Zeit manches zu sagen. Seine priesterlich-missionarische Glut leuchtet wegweisend für alle, die in der deutschen Diaspora und den Nordischen Missionen apostolisch wirken. Obwohl als Naturforscher dem

Sinnenfälligen zugewandt, verfiel St. nicht dem Materialismus, sondern blieb metaphysisch aufgeschlossen (65). Dennoch erfährt auch er trotz aller Wahrheits-erkenntnis, daß Glauben ein Werk der Gnade bleibt (64).

Wimbern/Ruhr

Schw. Helenis Held SSps

Erkenntnis und Wirklichkeit. Ein Συμπόσιον γενεθλιακόν mit Richard Strohal. Herausgeber Ivo Kohler und Hans Windischer, Auslieferung durch das Sprachwissenschaftliche Institut der Leopold-Franzens-Universität/Innsbruck 1958, 273 S. (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft Band 5).

Prof. Dr. RICHARD STROHAL vollendete am 22. 8. 1958 das siebzigste Lebensjahr. Aus diesem Anlaß und in Verbindung mit der gleichzeitigen Emeritierung des langjährigen Ordinarius für Philosophie, Psychologie und Pädagogik wurde ihm von seinen Schülern, Mitarbeitern, Kollegen und Freunden diese Festschrift gewidmet. Sie enthält 12 Aufsätze über „Erkenntnis und Wirklichkeit“, darunter an der Spitze einen von STROHAL selbst über „Parmenides und das Sein“, sowie 5 über die „Formung des Menschen“; 2 weitere sind anderwärts erschienen. Es ist unmöglich, auf die Aufsätze im einzelnen einzugehen, und es wäre ungerecht, einzelne hervorzuheben, wenn man auch glaubt, feststellen zu können, daß sie sich nicht nur dem Umfang, sondern auch dem Gewicht nach unterscheiden. Nur auf den Beitrag von STROHAL sei hingewiesen, der temperamentvoll „glaubt, daß die unterschiedslose Übersetzung sowohl des *ὄν* als auch des *εἶναι* durch den Ausdruck Sein eine sehr bedeutsame Einsicht verdunkelt, welche Parmenides zum Ausdruck bringen will“ (11), dem „es besonders darauf ankommt zu zeigen, daß nichts zwingt, die Darstellung des Parmenides so aufzufassen, als wolle er eine Identität des Denkens mit seinem Gegenstand behaupten, eine Deutung . . ., die dem richtigen Verständnis völlig den Weg sperrt, der Einsicht nämlich, daß Parmenides durch den Hinweis auf das Denken, auf das uns unmittelbar gegebene Erlebnis des Denkens, sagen wollte, wo und wie wir das wahrhaft Seiende erfassen“ (17, 18); dem „es scheint, daß alles, was Parmenides in dieser Sache sagt, aufs beste vereinbar ist, wenn wir *σφαῖρα* nicht als den Kugelkörper, . . . sondern als Kugelfläche verstehen“ (23). Möge der Jubilarius es als eine nachträgliche Gabe betrachten, wenn ich vorschlage, die Zusammengehörigkeit von Denken und Sein dahin zu verstehen, daß beides, Denkendes und Gedachtes, seiend sein, also in einem Gemeinsamen verwurzelt sein müssen, damit sie sich begegnen können, und daß das Bild von der Kugel besagen will, daß das gemeinsame Sein so wichtig ist, daß daneben alle Unterschiede innerhalb des Seienden belanglos werden.

Münster/W.

Antweiler

Revista de Historia de las Ideas, N. 1. Editorial de la Cultura Ecuatoriana/Quito 1959. 289 S. (2mal jährlich, Juni und Dezember; 4 Doll. Am.)

Das erste Heft einer neuen Zeitschrift, die im Auftrag des panamerikanischen Institutes für Geschichte und Geographie von einer besonderen Comisión de la Historia de las Ideas — Ex-Arzobispado 29. Tacubaya, México 18 D. F., República Mexicana — herausgegeben wird. Dorthin sind alle Anfragen zu richten.

Als Präsident der genannten Kommission und zugleich als Redakteur zeichnet Dr. Leopoldo Zea von Mexiko, dem 5 Redaktionsmitglieder und ein Beirat aus verschiedenen Nationen beigegeben sind.

Nach einer Einleitung über die Gesamt-Organisation des Institutes und einer Darlegung der Lage in verschiedenen Ländern und der Aufgaben der Kommis-

sion wird gesprochen von dem ersten panamerikanischen Seminar, das vom 3.—8. Dezember 1956 über den Gegenstand in San Juan auf Puerto Rico gehalten wurde. Dort wurde die Lage erörtert, wurden Resolutionen gefaßt und die Ausgabe der Zeitschrift beschlossen. Die folgenden vierzehn Artikel geben dort gehaltene Ponencias oder Referate wieder.

Der erste Vortrag von Arturo Ardao umreißt den Begriff der Geschichte der Ideen, wie er hier gemeint ist, kurz gesagt, der Ideen, die das Leben in Amerika bestimmt oder sich daraus ergeben haben und in die Zukunft weisen.

Bis zur Emanzipation der latein-amerikanischen Staaten wurde die Philosophie an den damaligen Universitäten von meist in Spanien gebildeten, scholastischen Theologen vorgetragen. Sie folgte in allem den europäischen und spanischen Verhältnissen. Aber wie die Scholastik in Europa selbst ihre schöpferische Kraft verloren hatte, konnte sie sich gegen die neuen liberalistischen, aufklärerischen und positivistischen Zeitströmungen nicht durchsetzen. Und wenn zunächst die religiöse Grundhaltung blieb, so folgte die Entwicklung den europäischen Ideen und führte zu atheistischen Bestrebungen, zu Trennung von Kirche und Staat, zum Ausschluß des Religionsunterrichtes aus der Schule usw.

Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung diese Entwicklung, wie sie sich zumal in höheren und niederen Schulen und in der Presse auswirkte, auf die religiöse Haltung des Volkes haben mußte, wie sie zu der heutigen Krise des Katholizismus in Latein-Amerika geführt hat. Wie wichtig ist es deshalb, diese Wandlungen zu verfolgen! Zumal den katholischen Hochschullehrern obliegt deshalb die wahrhaft apostolische Aufgabe, soweit es möglich ist, hier einzugreifen und eine Änderung anzubahnen. Dasselbe würde analog von den eigentlichen Missionsländern gelten, wo auch die im Volke geltende Philosophie für seine Empfänglichkeit gegenüber dem Evangelium weitgehend maßgebend ist. Auch da müssen christliche Philosophen die Brücke zu schlagen suchen. Sie müssen sich bemühen, die berechtigten Anliegen der heidnischen Völker und ihrer philosophischen Systeme zu verstehen, ihre Werte, wie ihre Gedankenfehler klarzustellen. Das ist die notwendige Akkommodation, die in allem ausgeht auf die Lösung der Frage nach der Wahrheit!

Walberberg

P. Benno Biermann OP

Anschriften der Mitarbeiter dieses Hefes: Prof. Dr. P. JOSEF GLAZIK MSC, Würzburg, Winterleitenweg 46 · WILHELM und ELISABETH GÖSSMANN, Münster/Westf., Piusallee 138 · P. Dr. GREGORIUS OFMCap, Tilburg (Niederlande), Korvelseweg 165 · Dr. GÜNTHER KELLERMANN, Wuppertal-Barmen, Ritterstraße 68 · FrI. SHOKO KISHITANI, Münster, Kastellstraße 1 · P. JOSEF METZLER OMI, Roma, Via Aurelia 290 · P. Dr. KARL MÜLLER, SVD, München 55, Dauthendeystraße 25 · Dr. HEINZ ROBERT SCHLETTE, München 19, Fafnerstr. 12

30. MRZ. 1965

21. JUN. 1972

26. AUG. 1973

21. NOV. 1974

9. OKT. 1978

6. 12. 79

