



N12<522893410 021



ubTÜBINGEN



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

Titelref. 8. 9. 1960 66532 Wissenschaft
zum ant. indischen
Lose
2. 7. 7

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

45. JAHRGANG · JANUAR 1961 · HEFT 1

Inhalt

TH. OHM: Vom Missionsplan und von der Missionsplanung 1 · J. WICKI: Gesang und Musik im Dienst der alten indischen Jesuitenmissionen (ca. 1542—1580) 15 · B. HÄRING: Ist die Moraltheologie des hl. Alfonsus aktuell? 31 · P. HOSSFELD: Anmerkung zu einem Satz des liberalen Religionswissenschaftlers Helmuth von Glasenapp 45 · H. R. SCHLETTE: Die Religionen vor dem Forum der Wissenschaft 50
Kleine Beiträge: Studenten aus Übersee 59
Berichte · Chronik · Mitteilungen · Besprechungen



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Verlagsort Münster Westf.

U-P. T. O. B.
-7. FEB. 1961

JK 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 (München 55, Dauthendeystraße 25). Schatzmeister: Paul Koppelberg CSSp, Präsident des Pöpstl. Werkes der hl. Kindheit (Aachen, Stephanstraße 35).

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1961 · 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

45. Jahrgang
1961



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen

© Ashendorff, Münster (Westf.), 1961 · Printed in Germany

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

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



GKI 85

Inhalt des 45. Jahrganges 1961

<i>Abhandlungen</i>	Seite
<i>Antweiler, A.</i> : Das himmlische Königspaar als Bild des Göttlichen . . .	126
<i>Bernhard von Clairvaux, Hl.</i> : Über die Missionspflicht des Papstes . . .	81
<i>Boudens, R.</i> : Bischof Eugen von Mazenod und die auswärtigen Missionen	82
<i>Exeler, A.</i> : J. B. Hirscher und die Weltmission	95
Feierlichkeiten zum Goldenen Jubiläum der katholischen Missionswissen- schaft in Münster, Reden und Berichte	181
<i>Agagianian, Gregor Petrus Kardinal</i> : Rede im Schloß zu Münster . . .	186
<i>Kötting, B.</i> , Magnifizenz: Gruß und Glückwunsch bei der Festversamm- lung	184
<i>Ohm, Th.</i> , Die Missionswissenschaft	189
<i>Peus, B.</i> , Oberbürgermeister: Ansprache beim Empfang im Rathaus . .	197
<i>Prinz, Dr.</i> , Ansprache im Rathaus	199
Fünfzig Jahre ZMR	177
<i>Hang, Th.</i> : Der chinesische Mensch	272
<i>Häring, B.</i> : Ist die Moralthologie des hl. Alfonsus aktuell?	31
<i>Holl, A.</i> : Die Enzyklika ‚Mystici Corporis Christi‘ und die Missionspflicht des einzelnen Katholiken	207
<i>Hoßfeld, P.</i> : Anmerkung zu . . . H. von Glasenapp	45
<i>Konen, W.</i> : Die Germanenbekehrer des frühen Mittelalters	218
<i>Lukesch, A.</i> : Probleme am Beginn der Mission bei einem Naturvolk in der heutigen Zeit	238
<i>Mehauden, M.</i> : Ein vergleichendes Museum der religiösen Phänomene . .	268
<i>Ohm, Th.</i> : Vom Missionsplan und von der Missionsplanung	1
<i>Ohm, Th.</i> : Die Missionswissenschaft	189
<i>Pineau, A.</i> : Die ‚Annelles de Notre Seigneur‘ in Papua	249
<i>Reuter, A.</i> : Der Rechtscharakter der Eingeborenen-Ehen in Südafrika	104, 253
<i>Schlette, H. R.</i> : Die Religionen vor dem Forum der Wissenschaft	50
<i>Unger-Dreiling, E.</i> : Symphonia oder Konzession?	119
<i>Wicki, J.</i> : Gesang und Musik im Dienst der alten indischen Jesuitenmission	15
 <i>Kleine Beiträge</i>	
<i>Antweiler, A.</i> : Ägyptische Kunst	150
<i>Masson, J.</i> : ‚Planter l'Eglise‘	280
<i>Ohm, Th.</i> : Studenten aus Übersee	59
<i>Petri, W.</i> : Zur Symbolik der Religionen	147

	Seite
<i>Piskaty, K.</i> : Die Errichtung der Hierarchie in Vietnam und Indonesien	144
<i>Piskaty, K.</i> : Sind nur die Gebiete der Propaganda Missionsgebiete?	143
<i>Schmitz, J.</i> : Globus der katholischen Weltkirche	146

Aus der Praxis und für die Praxis

<i>Linzenbach, F.</i> : Gedanken eines Heimkehrers	151
--	-----

Berichte

Pont. Commissio de missionibus praeparatoria (Ohm)	61
Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (K. Müller)	205
Sitzung der Wissenschaftlichen Kommission (K. Müller)	60, 206
Die Goldenen Jubiläen der Missionswissenschaft (Piskaty)	201
50jähriges Gedenken der Gründung des ersten Priestermissionsbundes (J. D.)	204
8. Religionswissenschaftliche Jahrestagung in Bonn (Antweiler)	296
9. Niederländische Missiologische Woche (P. Gregorius)	295
Missionsstudienwoche Wien 1961 (Eilers)	287
Grundsteinlegung des Arnold-Janssen-Kollegs (Schmitz)	300
Das missionsärztliche Institut Würzburg	298
Zum Verhältnis zwischen Moslems und Christen	63

<i>Chronik</i> (Otto)	64, 302
---------------------------------	---------

Mitteilungen

Goldene Jubiläen der Missionswissenschaft in Münster	66, 158
Missionsstudienwoche Wien	66, 156
Zum Centenarium des Todestages Eugens von Mazenod	158
Hohe Auszeichnung	301
Von der Universität Münster	301

Statistik

Afrikanische Bilanz der Spiritaner (Herzog)	302
---	-----

Besprechungen

<i>Abrahams, P.</i> : Rouge est le sang des Noirs (Müller)	314
<i>Achutegui P. S. de — Bernad, M. A.</i> : Religious Revolution in the Philippines, I (Müller)	304
<i>Barth, H.</i> : Der Seiende (Hasenfuß)	310
B. B. A. A. — Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (Glazik)	174
<i>Bergounioux, F. M. — Goetz, J.</i> : Die Religionen der vorgeschichtlichen und primitiven Völker (Antweiler)	311
<i>Bieder, W.</i> : Die Apostelgeschichte in der Historie (Riedl)	165

	Seite
<i>Bousset, W.:</i> Die Himmelsreise der Seele (Schlette)	166
<i>Brox, A.:</i> San-ta-wan (Glazik)	175
<i>Brunner, E.:</i> Das Ärgernis des Christentums (Müller)	68
<i>Buschiazzo, M. J.:</i> Argentina, Monumentos historicos (Müller)	174
<i>Canu, J.:</i> Die religiösen Männerorden (Held)	69
<i>Cardozo, E.:</i> Historiografía Paraguaya (Biermann)	76
<i>Colin, P.:</i> Aspects de l'âme malgache (Mohr)	167
<i>Cranz, F. E.:</i> An Essay of the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society (Schlette)	79
<i>Cronin, V.:</i> A Pearl to India (Wicki)	159
<i>Dewailly, L. M.:</i> Envoyés du Père (Glazik)	305
<i>Drascher, W.:</i> Schuld der Weißen? (Glazik)	314
<i>Franz, M.-L. von:</i> Die Visionen des Niklaus von Flüe (Nisters)	70
<i>Freudenfeld, B.:</i> Israel, Experiment einer nationalen Wiedergeburt (Ant- weiler)	77
Die katholische Glaubenswelt (Schlette)	70
<i>Greeven, H.:</i> Der Urtext des NT (Rusche)	168
<i>Heiler, F.:</i> Die Religionen der Menschheit (Schlette)	169
<i>Juhász, K.:</i> Laien im Dienst der Seelsorge (Vecsey)	77
<i>Kibira, J.:</i> Aus einer afrikanischen Kirche (Ohm)	66
<i>Kirfel, W.:</i> Symbolik des Hinduismus und Jinismus (Petri)	147
<i>Kirfel, W.:</i> Symbolik des Buddhismus (Petri)	147
<i>Kopp, C.:</i> Die heiligen Stätten der Evangelien (Fink)	71
<i>Korvin-Krasinski, C. von:</i> Mikrokosmos und Makrokosmos in religions- geschichtlicher Sicht (Hasenfuß)	170
<i>Kraemer, H.:</i> Theologie des Laientums (Otto)	72
<i>Kupisch, K.:</i> Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (Ohm)	72
<i>Lackmann, M.:</i> Der Protestantismus und das ökumenische Konzil (Rusche)	73
Lexikon für Theologie und Kirche, V. (Graf)	316
<i>Lü Mu-Di, M.:</i> Dsung-tu schi-dai ai Dschau-fu (Gördes)	175
Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1961 (Ohm)	306
<i>Martin-Achard, R.:</i> Israel et les nations (Glazik)	160
<i>Meersman, A.:</i> The Chapter-Lists of the Madre de Deus Province in India (B. Willeke)	161
<i>Misselbrock, L. R.:</i> Mit Christus zu den Nachbarn (Müller)	74
Missie nu (Held)	162
Missions et cultures non-chrétiennes (P. Gregorius)	67
<i>Mittler, Th. — Böhm, E.:</i> Magnum Lexicon Sinico-Latinum (Hsiao)	317
<i>Mulders, A.:</i> Missionsgeschichte (Müller)	162
<i>Ohm, Th.:</i> Les principaux faits de l'Histoire des Missions (Piskaty)	164
<i>Ohm, Th.:</i> Mohammedaner und Katholiken (Peters)	306
<i>Palanque, J.-R.:</i> Die Kirche in der Völkerwanderung (Müller)	164

	Seite
Religious Studies in Japan (Antweiler)	170
<i>Rétif, A. — Lamarche, P.:</i> Das Heil der Völker (Glazik)	309
<i>Rios, E. E.:</i> Life of Fray Antonio Margil (Müller)	164
<i>Rosenberg, A.:</i> Sibylle und Prophetin (Rusche)	171
<i>Ruud, J.:</i> Tapoo (Mohr)	172
Steyler Missionschronik 1960—1961 (B. Willeke)	162
Studia Missionalia, X (1960) (Ohm)	67
<i>Sullivan, J. F. — O'Leary, J.-C.:</i> Die äußeren Formen der katholischen Kirche (Hammerschmidt)	74
<i>Tournier, P.:</i> Echtes und falsches Schuldgefühl (Nisters)	80
<i>Tyciak, J.:</i> Heilige Theophanie (Hammerschmidt)	312
<i>Unger-Dreiling, E.:</i> Josafat (Schollmeyer)	173
<i>Van Straelen, H.:</i> Où va le Japon? (B. Willeke)	79
<i>Vereno, M.:</i> Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte (Ohm)	312
<i>Vereno, M.:</i> Religionen des Ostens (Hasenfuß)	75
<i>Vicedom, G. F.:</i> Die Taufe unter den Heiden (Rohner)	68
Völkerkunde, Vorträge hrg. von B. Freudenfeld (Mohr)	318
<i>Wiking, Ph. u. B.:</i> Mitten in Afrika (Piskaty)	165

151 - gpl
11c

VOM MISSIONSPLAN UND VON DER MISSIONSPLANUNG

von Thomas Ohm

I. Vom Missionsplan Gottes

Im Leben jedes besinnlichen, nachdenklichen und religiösen Menschen kommt einmal die Stunde, in der er sich ernstlicher als gewöhnlich fragt, ob seiner Existenz und seinem Leben, seinen Weisen und seinen Wegen ein Plan Gottes zugrunde liegt, welcher dieser Plan ist und ob sein Leben einen plan-mäßigen Verlauf genommen hat. Ähnlich denkt jeder, der sich Jahrzehnte lang mit der Mission, d. h. mit der „Sendung in die von der Botschaft des Evangeliums nicht, noch nicht oder auch nicht mehr berührte oder bestimmte Welt“¹ und dem dieser Sendung entsprechenden Tun, dem Christianisieren der Nichtchristen, dem Jünger-machen, beschäftigt hat, eines Tages gründlicher und ernstlicher nach Gottes Missionsplan zu fragen, seiner Tatsächlichkeit, seiner Form und seiner Verwirklichung.

Wie denkt sich Gott² die Durchführung der Mission? Auf welchen Wegen sollen die Ziele angestrebt und erreicht werden? Welche Pläne und Ratschlüsse liegen dem Ganzen zugrunde? Ja, liegen ihm überhaupt Pläne und Ratschlüsse zugrunde? Gibt es hier einen vorgegebenen Logos und Plan? Dazu kommt die Frage, ob und in welchem Umfang die Missionstätigkeit bis jetzt plan-mäßig gewesen ist.

Die Beantwortung dieser Fragen hält alles eher als leicht. Es fehlen die Bücher und Aufsätze, die sich mit ihnen beschäftigen. Hinzu kommen die Schwierigkeiten der Materie selbst. „Gott ist größer als unser Herz“ (1 Jo 3, 26). „Keiner hat das Innere Gottes erkannt als der Geist Gottes“ (1 Kor 2, 11). Gott wirkt „Unerforschliches“ (Job 5, 9). Wer sich mit dem Missionsplan Gottes befaßt und über ihn äußert, möchte immer wieder mit John Henry Newman sagen: „Mein Gott, meine Einsicht reicht nicht an diese himmlischen Dinge heran, ich verwende Worte, deren Sinn ich nicht zu meistern vermag.“ Der Mensch auf Erden, der nur im Glauben wandelt und nicht im Schauen, vermag Gottes Plan nur zum Teil und in armseliger Weise zu erfassen.

Trotzdem wollen wir versuchen, die Fragen nach Möglichkeit zu beantworten.

¹ OTTO WEBER: Kirchenmission? *EMZ* 17, 1960, 131.

² Mit dem Missionsplan Gottes hat man sich bisher nicht befaßt. Hinweise enthalten aber J. DANÉLOU: *Le mystère du salut des nations*. Paris (1948); MICHEL: *οικονομία*. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWzNT)* V, 154 f.; SCHRENK: *βούλομαι, βουλή, βούλημα*. In: *ThWzNT* I, 628—636.

1.) Unter dem Missionsplan Gottes verstehen wir hier *nicht* eine etwaige *Missionsplanung* Gottes. Eine solche gibt es nicht. Gott ist nicht wie ein Mensch, der mit sich und anderen beratschlägt und dann seine Pläne entwirft, nicht wie ein Mensch, in dem langsam Pläne reifen und sich formen, nicht wie ein Mensch, der Pläne in seinem Inneren wälzt. Der Missionsplan Gottes ist der *in Gott* oder Gottes Geist *zeitlos* oder von Ewigkeit her *gefaßte und bestehende Plan* für die Durchführung der Christianisierung.

Aber *gibt es* denn einen solchen Plan? Wir müssen diese Frage mit Ja beantworten. Das verlangt schon die Idee eines weisen Gottes. Allen Werken, Fügungen und Führungen Gottes liegen bestimmte Pläne zugrunde. Auch der Christianisierung! Die Verchristlichung der Welt, so wie sie entstand und vor sich ging und geht, ist die Ausführung eines göttlichen Planes, einer βούλησις, eines βούλημα Gottes. Zufälle haben hier keinen Platz. Gott hat hier auch nicht alles der Entwicklung oder dem freien Spiel der Kräfte heimgegeben, so wie in der freien Marktwirtschaft alles dem freien Spiel der Kräfte überlassen ist.

Unsere Überlegung wird bekräftigt durch die *Schrift*. Denn diese kennt Pläne Gottes im allgemeinen und einen Heilsplan, eine οἰκονομία Gottes (Eph 1, 10; 3, 9) im besonderen. „Nicht das Geringste wirkt Gott, der Herr, er hätte denn zuvor den Propheten, seinen Knechten, den eigenen Plan geoffenbart“ (Amos 3, 7). Nach der Apg (2, 23) ist Jesus verraten und gekreuzigt worden „nach dem festgesetzten Ratschluß (τῆ ὀρισμένη βουλῆ) und der Vorherbestimmung Gottes“. Diese und ähnliche Sätze deuten darauf hin, daß auch die Christianisierung der Welt Verwirklichung eines Planes ist.

Die *Kirche* weiß um die Wirklichkeit dieses Planes. Das zeigt etwa das Gebet³: „Deus... opus salutis humanae, perpetuae dispositionis effectu, tranquillius operare“, „Gott,... wirke nach Deinem ewigen Plane in Gnaden das Werk des Heiles der Menschen.“

Auch die *Väter* reden von einem Heilsplan Gottes. Der heilige Ignatius von Antiochien spricht sehr gern von ihm, und Gregor von Nyssa hat den Begriff der ἀκολουθία, des eine geordnete Abfolge wollenden göttlichen Heilsplanes der Heilsgeschichte mit dem Endziel der Erneuerung aller Dinge in Christus. Von den *Theologen* nennen wir Jean Daniélou, der in seinem Buch „Vom Geheimnis der Geschichte“⁴ im heilsgeschichtlichen Ablauf des Alten und Neuen Testaments einen festen Plan mit zwei Etappen sieht.

Diesen Plan zu *erforschen* und zu *betrachten* hat hohen Reiz, so wie es großen Reiz hat, die Pläne und Entwürfe zu bedeutenden Kunstwerken zu studieren. Wir beten im Psalm: „ut cognoscamus in terra viam tuam“ (Ps 67, 3). Ähnlich sollten wir um die Gnade beten, die Christianisierungspläne und -wege Gottes zu erkennen. Schon der geringste Einblick

³ Oration nach der 2. Lesung am Karsamstag.

⁴ Stuttgart 1955

ist hier wertvoll und beglückend. Wir benötigen sogar einen gewissen Einblick. Denn an den Plänen Gottes muß die Wirklichkeit immer wieder überprüft werden. Zudem werden Missionare und Christen überhaupt sehr häufig nach den Plänen und Gedanken Gottes gefragt. So fragt man immer wieder, warum Christus erst so spät auf Erden erschienen sei oder warum die Botschaft erst so spät nach Afrika, China und in andere Länder gelangt sei. Ja, uns selber drängen sich Fragen auf, besonders heute, und zwar angesichts dieser und jener Tatsachen! Bis in unsere Zeit hinein sind die meisten Menschen nicht zum eigentlichen Leben erweckt und erwacht. Jedes Jahr gibt es auf Erden 20 Millionen Menschen mehr. Aber von diesen empfangen nur 1—2 Millionen die hl. Taufe. In den letzten 100 Jahren blühte die Mission im Reiche der Mitte wunderbar auf. Aber jetzt ist sie zu Ende. Das große Werk ist zusammengebrochen. „Die Welt der ‚Völker‘ ist uns unvergleichlich verschlossener, als sie unseren Vätern erschien“⁵. Mehr als eine Mission hat schön angefangen und enttäuschend geendet. Mancher Sommer und Herbst hat nicht gehalten, was der Frühling versprach. Die Geschichte der Mission ist reich an außergewöhnlichen Erfolgen, aber auch reich an außergewöhnlichen Fehlschlägen. Soll man wirklich glauben, daß in den Missionen alles planmäßig gelaufen ist und läuft, wirklich glauben, daß der gesamten Missionsgeschichte ein Plan zugrunde liegt? Wenn ja, welches ist denn eigentlich Gottes Missionsplan? Im ganzen und im einzelnen?

Die Antwort auf diese Frage hat ihre *Schwierigkeiten*. Aus dem Verlauf der Missionsgeschichte läßt sich bis zu einem bestimmten Umfang auf die Missionspläne Gottes schließen. Aber zu vollkommener Einsicht kommen wir auf diesem Wege nicht. „Wie der Himmel höher ist als die Erde, so sind die Gedanken Gottes größer als unsere Gedanken“ (Is 55, 9). Zudem sind wir nicht dabeigewesen, als Gott seine Pläne faßte. „Wer ist sein Berater gewesen?“ Auch sehen wir nur Verwirklichungen von Teilen des großen Planes bzw. nur Umrisse. Die Missionsgeschichte ist noch nicht zu Ende und enthüllt Gottes Pläne nur allmählich. Um Gottes Christianisierungsplan richtig zu verstehen und zu würdigen, müßten wir einen Überblick über das Ganze haben. Tatsächlich haben wir nur Stücke in der Hand, haben wir einzelne Sätze, nicht den ganzen Text, einzelne Noten und Akkorde, nicht die ganze Komposition. Wir sehen den Teppich nicht von oben, sondern nur von unten. Alles Wissen ist hier Stückwerk, nach der Breite des Wissens sowohl wie nach der Tiefe des Gehaltes. Vieles kann nur geahnt werden. Schließlich bleibt die Ausführung unseres Werkes infolge der menschlichen Freiheit und Sündigkeit hinter den Ideen Gottes zurück, wenn es auch wahr ist, daß Gott bei seinem Plan die Freiheit und Sünden des Menschen berücksichtigt und auf krummen Zeilen gerade schreibt. Man erinnere sich dessen, was in der Apokalypse über die zehn Könige steht, die im Bunde mit dem Tier, dem Antichrist stehen, aber dem Sturz des Antichrists und dem

⁵ OTTO WEBER: a. a. O. 135

Heilsplane dienen. „Gott gab ihnen ins Herz, Seinen Plan zu vollführen ... einen einzigen Plan ... und ihr Königtum dem Tier zu geben, bis Gottes Worte werden erfüllt sein“ (Offbg 17, 17).

Weiter als das Studium der Wirklichkeit bringt uns die *Offenbarung*. In dieser enthüllt Gott vieles von seinen Plänen. Wichtig ist hier namentlich Gottes Handeln. Der Bund mit Abraham etwa verrät einen Plan⁶. Außerdem spricht Gott über seine Pläne. „Er (Gott) tat uns kund, was er geheimnisvoll gewollt, wie er es sich in seiner Liebe zu uns vorgenommen hat: Er wollte es in den Zeiten der Fülle erreichen, daß alles wieder unter Einem Haupte, unter Christus, stünde, was im Himmel und auf Erden ist: In ihm sind wir als Erben gleichfalls bedacht, da wir vorbestimmt waren nach dem Plane (πρόθεσιν) dessen, der alles nach dem Ratschluß seines Willens wirkt“ (Eph 1, 9—11). Alles in allem läßt die Schrift erkennen, daß Gott sich hinsichtlich des Heilswerkes und seiner Durchführung auf folgendes festgelegt hat, auf die Erwählung Israels, die Sendung und Menschwerdung des Sohnes, die Kreuzigung und Auferstehung Jesu, das Zeugnis der Apostel und Propheten, die Sammlung der Gemeinde und anderes⁷. Im besonderen zeigen die Schriften, daß Jesus Christus und Mission zusammengehören. Ihm hat Gott alle Gewalt übertragen. Von ihm geht die Mission aus. Auf ihn zielt sie hin. In ihm soll alles zusammengefaßt werden. Er ist es, der dem Missionsplan Gottes das Gesicht, das Gepräge, die Einheit gibt.

Aber vollkommene Einsicht kommt auch auf diesem Wege nicht zustande. Denn Schrift und Tradition sagen nicht alles. Vieles bleibt dunkel. Nie werden wir begreifen, warum die einen Menschen zu Christus hinübergehen und die anderen abfallen. Im besonderen ist die zukünftige Entwicklung unerkennlich. Wir wissen nicht, wie es weitergehen wird und endet.

Was den *Umfang* und *Bereich* betrifft, so erstreckt sich Gottes Plan auf das Ganze und das einzelne, das Nacheinander und das Nebeneinander. Die großen Linien sind darin und die Details. Jeder Missionar, jede Missionsschwester, jeder Missionsfreund und auch jeder Missiologe hat hier einen bestimmten Platz. Auch die Ziele, Mittel und Wege sind in Gottes Plan vorgesehen.

Die *Eigenschaften* des Planes sind die Eigenschaften Gottes, namentlich die Weisheit, die Macht und die Liebe. Das soll freilich nicht heißen, daß uns alles leicht verständlich ist und eingeht. Vieles mutet uns fremd an. Der Mensch würde manches anders machen. Wie oft sind nicht, um ein Beispiel zu nennen, die Pläne des hl. Paulus durchkreuzt worden, gar nicht zu reden von den Absichten des hl. Petrus.

2.) Im Christianisierungsplan Gottes ist zunächst einmal die *Art der Christianisierung* festgelegt. Der Kirche und den Missionaren bleibt im

⁶ Vgl. J. DANÉLOU: *Le mystère du salut des nations*, 17.

⁷ Theologische Erklärung von Willingen, Abschnitt 2.

einzelnen viel Freiheit. Aber im ganzen ist das Werk der Christianisierung von Gott festgelegt.

Gott könnte die Ungläubigen ohne Zweifel auf rein innere, rein geistige Weise zum Ziele führen, will es aber nicht. Die Menschen sollen auf eine ihrer Natur gemäße Weise geheilt werden, nämlich auf eine seelisch-leibliche, unsichtbar-sichtbare Art. Das Sichtbare, Hörbare, Fühlbare soll zum Unsichtbaren, Unhörbaren, Unfühlbaren führen. So wurde es schon bei den Weisen aus dem Morgenlande gehalten, und so wird es bis zum Ende gehalten werden. Das soll freilich nicht heißen, daß Gott keinen Menschen rein innerlich retten könnte. Im Gegenteil!

3.) In Übereinstimmung mit dem Plan, die Menschen auf äußerlich-innerliche Weise zu retten, steht der Plan, die Menschen *mit Hilfe von Menschen* zu retten und schon menschliches Planen in den göttlichen Plan aufzunehmen. Das zeigen die Menschwerdung des Logos, die Sendung des Philippus an den Eunuchen, des Petrus an den Kornelius, des Ananias an Paulus, die Missionspläne des hl. Paulus und vieles andere.

Auch bestimmte *Mittel* sind im Missionsplan Gottes vorgesehen. Kein Missionar hat in wesentlichen Dingen die Freiheit, die Mittel zu wählen, die ihm für die Erreichung seines Zieles tauglich erscheinen. Auf das Kerygma und die Sakramente z. B. kann keiner verzichten.

4.) Aber die göttliche Planung erstreckt sich nicht bloß auf die Träger und Mittel, sondern auch auf das *Objekt*, die Menschen und Völker. Wieder sehen wir hier nicht in allem klar. Wieder ist vieles sehr dunkel und geheimnisvoll und wird uns vieles erst am Ende verständlich sein. Aber es ist kein Zweifel, daß Gott auch bezüglich der Menschen und Völker seine Pläne hat. Die übernatürliche und die natürliche Offenbarung lassen das zur Genüge erkennen. Gott und der Mensch bzw. die Völker haben ihre Stunden.

Was die *einzelnen Menschen* betrifft, so hat Gott für jeden die Zeit und die Weise der Bekehrung bestimmt, Petrus kam anders zum Glauben als der Kämmerer der Kandake und Kornelius anders als John Wu.

Ähnliches gilt von den *Völkern*. Alle sind berufen. Alle sollen getauft werden zu dem Zeitpunkt, den Gott gewählt, und in der Weise, die er bestimmt hat. Wie die Schrift zeigt, kommen zuerst die Juden daran und dann die Heiden⁸. „In den vergangenen Zeiten ließ er (Gott) alle Völker ihre eigenen Wege gehen“ (Apg 14, 16). Aber als die Juden sich versagten, schlägt ihre Stunde und öffnet Gott „auch den Heiden die Türe des Glaubens“ (Apg 14, 27). Im pisidischen Antiochien erklärten Paulus und Barnabas den Juden: „Euch müßte das Wort Gottes zuerst gepredigt werden. Doch weil ihr es zurückweist und euch des ewigen Lebens nicht würdig achtet, so wenden wir uns an die Heiden“ (Apg 13, 46)⁹. Als sich

⁸ Vgl. H. SCHLIER: *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit*, 1942.

⁹ Sollte auch heute immer „zuerst“ den Juden und dann den „Heiden“ gepredigt werden?

die Juden in Korinth gegen die Missionspredigt des hl. Paulus auflehnten, sagte ihnen dieser: „Euer Blut komme über euer Haupt! Mich trifft keine Schuld; von nun an will ich zu den Heiden gehen“ (Apg 18, 6 — „ἀπὸ τοῦ νῦν“). Im Römerbrief heißt es: „Vielmehr kam zu den Heiden erst das Heil durch ihr (der Juden) Verderben“ (Rm 11, 11)¹⁰. Die Geschichte aber zeigt, daß zuerst die Völker des Orients die Frohbotschaft hörten, dann die Völker Europas und noch später diejenigen Ostasiens und Afrikas. Heute scheint die Stunde Afrikas und Asiens zu sein. Aber damit sind wir schon bei der Zeit und ihrer Rolle in den Missionsplänen Gottes.

5.) Auch die *Zeit*¹¹ spielt im Missionsplan Gottes eine Rolle. Dies gilt sowohl in bezug auf den Raum oder die Dauer und Form der Zeit wie auf bestimmte Zeitpunkte.

In bezug auf die *Dauer*! Auf der einen Seite ist die Zeit für die Mission kurz. Auf diese Wahrheit hat neuerdings Lucien Cerfaux im Anschluß an das Wort des Herrn: „Grüßet niemand auf dem Wege“ (Lk 10, 4) hingewiesen. Die Weisung des Herrn schiene der Höflichkeit zu widersprechen. Aber der Herr habe hier seine tiefen Absichten gehabt. Der Apostel dürfe keine banalen Worte sagen und sich auf dem Wege zur Verkündigung seiner wichtigen Botschaft nicht aufhalten. Als Orientale hätten es die Apostel geliebt, ihre Zeit mit langen Begrüßungen zu vergeuden. Sie sollten aber „des gens pressés“ sein. Die Zeit sei kurz. „Le temps de Dieu est court.“ Und das Heil einer bestimmten Zahl von Seelen hänge unsererseits von der „hâte apostolique“ ab. Der Herr habe also gewollt, daß die Apostel sich wie sehr beschäftigte Leute betrachteten und entsprechend verhielten¹².

Aber so wahr das ist, so wahr ist auch, wenigstens vom Standpunkt des kurzlebigen Menschen aus, daß Gott Zeit hat und die Menschen nur *langsam* zum Heile und zu Christus führt. Hier gilt das „paulatim“ des hl. Augustinus. Gott hat die Menschheit Hunderttausende von Jahren auf den Erlöser und den Beginn der Mission warten lassen. Selbst nach dem Erscheinen des Gottessohnes auf Erden und der Sendung der Apostel in

¹⁰ In dem neuen Werk „Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu“ (Zürich 1959) von DAVID BOSCH stehen die Sätze: „Wenn Israel ihn (Jesus) verwirft, geht er nicht ins Heidenland, sondern nach Jerusalem, ans Kreuz“ (124). „Die Folge der Verwerfung Jesu durch Israel war nicht unmittelbar die Heidenmission, sondern sein Tod am Kreuz.“

¹¹ Vgl. O. BAUHOFFER: *Das Geheimnis der Zeiten*. 1935; J. DANÉLOU: *Le mystère du salut des nations*. Paris (1948); J. DANÉLOU: Temps et mission. In: *Bull. du Cercle Saint-Jean-Baptiste*. Juin-Juillet 1954, 4—9; A. SCHÜTZ: *Gott in der Geschichte*. 1936; K. B. BORNHÄUSER: *Tage und Stunden im Neuen Testament* 1937; DELLING: *καρπός* etc. *ThWzNT* III, 456—465; E. VON DOBSCHÜTZ: *Zeit und Raum im Denken des Urchristentums*. JBL 1922; E. STAUFFER: *Die Theologie des Neuen Testaments*. Stuttgart und Berlin 1941, 59—62; Thomas v. A., S. Th. I. II. 106. 3.

¹² L. CERFAUX: *Discours de mission*. Tournai (1957) 35—37.

die Welt hat es lange gebraucht, bis in allen Ländern das Heil ausgerufen und die Botschaft vom Erlöser verkündet wurde¹³.

In bezug auf die *Zeitform* ist folgendes festzustellen. Die „Heiden“ kennen im allgemeinen nur kreisförmige Abläufe der Zeit. Die Welt und Menschheit bewegen sich in ewig gleichem Rhythmus. Auch moderne Denker huldigten Auffassungen dieser Art, so Nietzsche mit seiner These von der „Wiederkehr des Ewig-Gleichen“. Für uns Christen ist die Zeit, bildlich gesprochen, kein Kreis, sondern eine Gerade. Die Zeit läuft auf ein Ende hinaus, und dieses Ende tritt ein, wenn die Mission ihre Aufgabe erfüllt hat (Mt 24, 14).

Es bleibt etwas zu sagen über die *Zeitpunkte*. Jede Zeit und Epoche ist, wie Ranke¹⁴ gesagt hat, unmittelbar zu Gott. Doch bleibt wahr, daß Stunden, Tage, Jahre, Zeit und Fristen in den Plänen Gottes bzw. Christi eine große Rolle spielen. Es ist geradezu auffällig, wie oft und genau von den Zeiten, den *καιροί* und *χρόνοι*, in der Schrift die Rede ist. „Das alles hat er zu seiner Zeit so schön gemacht“ (Eccl 3, 11). Gott tut alles zu seiner Zeit und hat für alles bestimmte Zeiten festgesetzt. „Für alles gibt es eine Zeit und jedes Vorhaben unter dem Himmel eine Stunde“ (Pred 2, 1). Immer wieder begegnen uns die Formeln: „Es kommt die Zeit“ und „in illo tempore“, „in diebus illis“. Es gibt eine Zeit für die Aussaat, die Ernte, die Heirat und die Gnade. Diese Zeit für die Gnade ist für uns am wichtigsten. Oft ist die Rede von der „gnädigen Zeit“ und der Zeit der Hilfe (Is 49, 8). „Ihm (Sion) Gnade zu erweisen, ist es Zeit; denn die bestimmte Frist ist da“ (Ps 102, 14). Zu einer bestimmten Zeit erscheint der Sohn Gottes, und wir können nun nach dieser Zeit die Zeiten messen. Daneben freilich gibt es Stunden der Finsternis (vgl. Lk 22, 53). „Certains temps sont mauvais“¹⁵.

Auch die Christianisierung hat ihre Zeiten und ihre Zeit, ihre *καιροί*¹⁶. „Es kommt die Zeit, wo alle Heiden, alle Zungen sich versammeln. Sie kommen her und schauen meine Majestät“ (Is 66, 18). Gott „hat uns mit auferweckt und mit eingesetzt im Himmel in Christus Jesus, um in den kommenden Zeiten den übergroßen Reichtum seiner Gnade in seiner Güte zu uns kundwerden zu lassen in Christus Jesus“ (Eph 2, 6 f.). Ganz allgemein wird das Christianisierungswerk in der Endzeit durchgeführt. In ihr beginnt es und in ihr wird es vollendet. Die Christianisierung steht im Zeichen des Endes, ist also ein eschatologisches Unternehmen. Vor Christus wurde sie verheißen, mit Christus hat sie begonnen und bei der Parusie Christi erfährt sie ihren Abschluß und ihre Vollendung.

¹³ Vgl. H. R. SCHLETTE: Schnelligkeit. In: *Ecclesia Apostolica* 1957, 4—12.

¹⁴ Für RANKE war „Kairos“ ein Lieblingsbegriff. „Denn alles auf Erden hat durch göttliches Geschick seine Zeit und Stunde.“ Vgl. J. VOGT: *Constantin d. Gr. und sein Jahrhundert*. (1949) 198, 248, 267.

¹⁵ L. CERFAUX: *Discours de mission*. Tournai (1957) 12.

¹⁶ Vgl. STEVENS: *Les grandes heures de l'apostolat*. *Xaveriana*, no. 5. Louvain.

Aber in der Endzeit läßt sich wieder unterscheiden zwischen Zeiten und Zeiten. Am Beginn dieser Zeit, in der „Fülle der Zeit“, begann die Christianisierung mit Jesus Christus. In der apostolischen Zeit und während der Pax Romana erfaßte sie das römische Reich und einige Gebiete außerhalb dieses Reiches. Zu einer bestimmten Zeit geht Paulus nach Europa hinüber. Auch später gab es *καιροί* - gottgeschenkte Zeitpunkte, nämlich jedesmal, wenn Gott einen Gnadenstrahl in ein Menschenherz fallen ließ und einen Menschen vor die Wahl stellte, jedesmal, wenn einem Volke das Heil verkündet wurde und sich ein Volk in die Entscheidung gestellt sah. Es war eine welt- und heilsgeschichtliche Stunde, eine Weltstunde, eine Sternstunde, als die Franken das Evangelium zu hören bekamen, als Kolumbus Amerika entdeckte, als die Christen Europas den Weg um das unzugängliche Gebiet des Islam herum nach Afrika und Asien fanden. Jeder Mensch hat seine Stunde. Der eine wird um die dritte, der andere um die fünfte, und wieder ein anderer um die sechste berufen. Ähnliches gilt von den Völkern.

Aber es gibt Zeiten und Stunden, über die wir nichts wissen und nichts wissen sollen. Als die Apostel ihren Herrn fragten, ob er „in dieser Zeit das Königtum für Israel“ wieder aufrichten werde, antwortete er: „Es ist nicht eure Sache, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater in seiner eigenen Vollmacht festgesetzt hat“ (Apg 1, 7).

Der Missionar tut gut, sich mit den „Zeiten“ Gottes zu befassen und entsprechend, d. h. zeitgerecht, zeitgemäß, zu verhalten. Nicht alle kennen das „Geheimnis des rechten Moments“. Nicht alle handeln zur rechten Zeit, in tempore opportuno. Der rechte Missionar aber setzt die Zeit in seine Pläne ein. Feuerbach hat gemeint: „Wer die Stunde liebt, liebt Gott.“ Man kann auch so sagen: „Wer Gott liebt, liebt die Stunde.“ Manches gelingt nur in der rechten, nicht aber in der falschen Stunde. So hat der Missionar allen Anlaß, die Zeitsituation zu studieren, und so verdient die Mahnung der *Imitatio Christi* (I, 4), welche es für eine große Weisheit hält, nicht „*praecipitus in agendis*“ zu sein, Beachtung und Befolgung: „*Caute et longanimiter res est secundum Deum ponderanda.*“ Andererseits weiß der Missionar, daß es eine Unwiderrufflichkeit des Augenblicks und der Gelegenheit gibt und handelt er dementsprechend. Auch vom Missionar verdient das chinesische Sprichwort beherzigt zu werden: „Es ist immer später als du denkst.“

Der Missionar darf aber nicht glauben, alles in bezug auf die Kairoi zu wissen. John R. Mott veröffentlichte 1910 ein Buch mit dem Titel: „*The Decisive Hour of Christian Missions*“ (New York). Alfons Vöth S. J. folgte 1920 mit seinem Werk „*Eine Entscheidungsstunde der katholischen Weltmission*“ (Immensee). J. Winthuis rief seinerzeit aus: „Wohl-an, Gott will es! Die Entscheidungsstunde der Weltmission hat geschlagen“¹⁷. Bücher und Thesen dieser Art sind gut gemeint gewesen. Aber welcher Mensch weiß denn, welches *die* Entscheidungsstunde der Welt-

¹⁷ J. WINTHUIS: *Heidnische Greuel und christliche Liebe*. Hilstrup (1918) 4.

mission ist? Wie können wir dies überhaupt wissen und erfahren? Hier muß der Mensch schweigen und sich bescheiden. „Le missionnaire doit comprendre la transcendance des voies divines et respecter 'l'heure de Dieu' dans les âmes“¹⁸.

7.) Schwieriger noch als über die Zeit ist über den *Raum* in den Plänen Gottes zu reden. Sicher ist aber, daß der Raum in diesen Plänen eine Rolle spielt. Nach Paulus hat Gott für das ganze Menschengeschlecht, das er „auf der Oberfläche der Erde“ wohnen ließ, „die Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze“ (Apg 17, 26) bestimmt. Den Israeliten wurde ein bestimmtes Land, das „heilige Land“, zugewiesen. Der Sohn Gottes wurde in einem bestimmten Winkel der Erde geboren. Nazareth, Bethlehem, der See Genesareth, Jerusalem, Golgotha sind vom Gesichtspunkt der Heilsgeschichte aus keine gleichgültigen Stätten und Gegenden. Ähnlich hat der Raum, haben die $\gamma\tilde{\eta}$ ¹⁹, die *οἰκουμένη*²⁰, die *πατριά*²¹, in den Christianisierungsplänen Gottes ihren Platz. Christus ist Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. In diesem Sinn wird feierlich geweissagt: „καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ“, „Auch wird dieses Evangelium in der ganzen Welt verkündet werden“ (Mt 24, 14). Es wäre nun lehrreich, im einzelnen zu untersuchen und zu zeigen, wie dieser Weissagung gemäß die Christianisierung Raum greift und gewinnt, wie sie Erdteil um Erdteil, Land um Land, Gebiet um Gebiet, Stadt um Stadt, Dorf um Dorf erfaßt, desgleichen, welche Wege und Straßen sie zieht und bevorzugt. Wieder würden sich Einblicke in Gottes Pläne bieten. Aber wir können hier dem „*sci vias Domini*“ nicht im einzelnen folgen. Doch sei eigens auf die Nutzenanwendung hingewiesen, auf das raumgemäße, raumgerechte Arbeiten.

II. Vom Missionsplan Jesu

1.) Am deutlichsten und weitgehendsten ist Gottes Christianisierungsplan in und durch Jesus enthüllt worden. Dieser hat sich in Ausführung des Auftrages, den ihm der Vater bei der Sendung in die Welt gegeben hat, genau an die festgelegten „Stunden“ gehalten und in dieser Hinsicht den Plan des Vaters erfüllt. Außerdem hat er von Gottes Plan gesprochen. Ja, er ist selbst Herr des Welt- und auch des Missionsplanes. Der Vater hat „ihm alles in die Hände gelegt“ (Is 13, 3).

Seitdem ist vieles klarer. Aber anderes bleibt weiterhin verborgen. Sogar Christus selbst als Menschen ist auf Erden das eine oder andere verborgen gewesen. „Jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern nur der Vater“ (Mk 13, 32; vgl. Mt 24, 36).

¹⁸ CH. COUTURIER: *Mission de l'Église*, 25.

¹⁹ Vgl. SASSE: $\gamma\tilde{\eta}$. *ThWzNT* I, 676—679.

²⁰ MICHEL: *οἰκουμένη*. *ThWzNT* V, 159—161.

²¹ SCHRENK: *πατριά*. *ThWzNT* V, 1017—1021.

2.) Aber wie sieht der Plan Jesu ungefähr aus? Nun, im ganzen ist zu sagen, daß Jesus, menschlich gesprochen, den Plan des Vaters übernommen hat. Doch ist der Plan, den er entwickelt und erkennen läßt, für unser Auge an Einzelheiten und Details reicher als der Plan, den wir nur aus der Offenbarung des Vaters kennen.

Gemäß dem Plane des Vaters und gemäß seiner gottmenschlichen Natur sieht auch der Plan Jesu eine Rettung der Menschen auf äußerlich-innerliche Weise und durch die Hilfe von Menschen vor. Christus der Menschensohn sendet nicht Engel, sondern Menschen zu den Menschen.

Aber es ist noch mehr aus der Offenbarung ersichtlich. Man hat den Gedanken der freien Mission vertreten. Wer geeignet sei und wolle, könne in die Mission gehen und frei am Werke der Weltbekehrung arbeiten. In diesem Sinn sind manche Protestanten *motu proprio* in die Mission gezogen und haben hier an der Rettung der Menschen gearbeitet. Aber aus der Schrift ergibt sich mit aller Klarheit, daß die Christianisierungsarbeit eine Sendung von autorisierter Seite voraussetzt. Zu Jüngern machen darf, soll und kann nur der, welcher gesandt und bevollmächtigt ist, welcher die nötigen Beauftragungen und Vollmachten hat.

Das soll aber nicht heißen, daß Gott bei einzelnen Menschen nicht auf die menschliche Vermittlung verzichten kann und daß nur Gesandte und Amtsträger das Evangelium verkünden dürfen. Die Apostelgeschichte berichtet von Laien, die dem Worte dienen. Jeder Laie darf und soll vom Evangelium erzählen.

3.) Auch die *Mittel*, mit denen wir den Glauben verbreiten können und sollen, sind in der Schrift und Tradition angegeben.

Ganz *allgemein* ist zu sagen, daß es keinem *freisteht*, so zu christianisieren, wie es ihm liegt, gefällt und gutdünkt. Christus hat uns im wesentlichen die Wege vorgeschrieben und die Mittel angegeben. Wie in anderen Dingen so sind wir auch hier gebunden.

Unter den Mitteln steht an erster Stelle das Wort. Christianisieren ist wesentlich und zuerst *Dienst am Wort*. Wo man in neuerer Zeit das Wort zurücktreten ließ und vorzüglich mit anderen Mitteln arbeitete, verstand man Christus nicht mehr und wurde man seinen Forderungen nicht gerecht. Christus hat uns den Auftrag gegeben, zu lehren, zu bezeugen, zu predigen, was er gesagt und getan hat. Nichts kann das gesprochene Wort und Zeugnis ersetzen.

Dazu kommen die *Sakramente*, an erster Stelle die Taufe. Christus verlangt, daß alle Völker getauft werden. Mit dem Worte allein ist nicht genug getan.

Auch die *διακονία*, der *Dienst am Nächsten*, die Sorge für sein irdisches, sein leiblich-seelisches Wohl gehört, wie aus der Schrift klar hervorgeht, zu den Missionsmitteln. Christus hat nicht bloß gepredigt, sondern auch die Kranken geheilt und die Hungrigen gespeist. Die Apostel sollen die Frohbotschaft verkünden und zugleich die Kranken heilen.

Überhaupt sind hier die *guten Werke* zu nennen. „So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5, 16).

Ferner soll schon der Christ, das christliche Volk, die Kirche rein durch das *eigene Sein*, das eigene Wesen, die eigene Form, das eigene Leuchten die Menschen anziehen, gewinnen, überzeugen, belehren, formen, heiligen.

4.) Schließlich spielt in den Plänen Jesu die *Zeit* eine Rolle. Christus hat Zeit, kennt bestimmte Zeiten und nimmt den Willen des Vaters nicht vorweg. „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ (Jo 2, 4). Außerdem kennt Jesus böse Zeiten. Als man an ihn herantrat, um ihn gefangenzunehmen, sagte er: „Dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis“ (Lk 22, 53). Aber er hat und kennt auch *seine* Zeiten. Es gibt eine Zeit der „Bestürzung bei den Völkern“ (Lk 21, 25), aber auch eine Zeit der Gnade für sie. Einmal wird die Zeit der Heiden ablaufen (Lk 21, 24).

Im einzelnen ist hier folgendes zu sagen. Den großen Wendepunkt in der Geschichte hat Gott herbeigeführt, als er selbst den Schauplatz der Geschichte betrat. „Da kam die Fülle der Zeiten, und Gott sandte seinen Sohn“ (Gal 4, 4). Die Verchristlichung der Welt begann. Von dem Anfang der öffentlichen Tätigkeit Jesu heißt es: „Erfüllt ist die Zeit; das Gottesreich ist nahe! Bekehret euch und glaubt an die frohe Botschaft“ (Mk 1, 15)²². Zu einer bestimmten Zeit predigt der Herr. Als seine Stunde gekommen ist, wirkt er sein erstes Wunder (vgl. Jo 2, 4). Als ihn die „Brüder“ auffordern, nach Judäa zu gehen, antwortet er: „Ich gehe zu diesem Feste noch nicht hinauf. Denn meine Zeit ist noch nicht da“ (Jo 7, 8). Vor dem Abendmahl läßt er dem Mann in der Stadt sagen: „Es naht sich meine Zeit. Bei dir halte ich mein Ostermahl“ (Mt 26, 18). Vor dem Leiden betet er: „Vater, rette mich aus dieser Stunde. Aber dazu bin ich doch in diese Stunde gekommen“ (Jo 12, 27). Im hohepriesterlichen Gebet heißt es: „Vater, die Stunde ist gekommen, verherrliche Deinen Sohn, damit der Sohn Dich verherrliche“ (Jo 17, 1). Vor der Gefangennahme erklärt Jesus: „Die Stunde ist gekommen, da der Menschensohn in die Hände der Sünder überliefert wird“ (Mt 26, 45). Zu einer bestimmten Zeit stirbt er am Kreuz und sendet er seine Apostel aus. So geschieht im Leben Jesu alles zu seinem *καιρός*, zu seiner *ώρα*.

Ähnlich ist es später gewesen, wie schon gezeigt wurde. Wenn es aber wahr ist, daß es bestimmte *καιροί*, gibt, daß Christus sein Heil zu bestimmten Zeiten anbietet, dann liegt daran, daß die Träger des Christianisierungswerkes und die Nichtchristen diese Zeiten erkennen. Als die Pharisäer und Sadduzäer vom Herrn ein Zeichen verlangten, gab er ihnen Antwort: „Am Abend sagt ihr: Es wird schön Wetter, denn der Himmel ist Feuerrot. Am Morgen: Heute gibt es Sturm: denn der Him-

²² E. STAUFFER übersetzt das „πεπλήρωται ὁ καιρός“ (Mk 1, 15): „Die Zeit ist am Ziel.“

mel ist so trübsüßig. Wie nun der Himmel aussieht, wisset ihr zu deuten, nicht aber könnt ihr es bei den Zeichen der Zeit“ (Mt 16, 2 f.; vgl. Lk 12, 54—56). Die Massen halten es also „nicht einmal der Mühe für wert . . . , den in seiner messianischen Gegenwart vorliegenden καιρός der religiösen Entscheidung auf seinen Entscheidungscharakter hin zu prüfen“²³. Ob die Christen in bezug auf die Mission immer die καιροί erkennen?

Aber wir sollen die Zeiten nicht bloß erkennen, sondern auch *nützen*. „So handelt denn danach in richtiger Erkenntnis unserer Zeit, daß jetzt die Stunde ist, vom Schlafe aufzustehen“ — „και τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν . . . νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἢ σωτηρία“ (Rm 13, 11). „Kauft die Zeit gut aus“ (Kol 4, 5). Daß diese Mahnung immer befolgt worden ist, kann man gewiß nicht behaupten. So ist, wie der Provinzial Pedro Arupe S. J. meint, die Gelegenheit für die geistige Gewinnung Japans verpaßt worden, da die Missionare es versäumt haben, den Japanern das Christentum in einer angepaßten Form zu bringen²⁴.

Andererseits dürfen die Missionare aber *nichts übereilen* und erzwingen wollen. Die Parole „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ war gut gemeint, ist aber vom Standpunkt der Bibel aus zu beanstanden. Wer die Zeit überspringen will und vorzeitig handelt, sündigt.

III. Von der Missionsplanung der Kirche

1.) Die Kirche treibt in bezug auf das Werk der Christianisierung Planung und hat hier ihre Pläne. Im Anfang war von Planung und Plan noch kaum die Rede. Das Wichtigste wurde dem Heiligen Geist und der Entwicklung überlassen. Mehr Planung und Plan zeigt schon die Missionsarbeit des hl. Paulus. Bezeichnend sind die Tatsachen, daß er im römischen Weltreich und hier vornehmlich in Städten arbeitete. Mancher Plan ist ihm allerdings durchkreuzt worden. Als Paulus nach Nordkleinasien strebte, hielt ihn der Geist ab und dirigierte ihn nach Europa. Je weiter die Missionsgeschichte fortschritt, um so mehr Planung und Plan war in der Mission, wie die Missionsgeschichte Englands und Deutschlands zeigt. Aber Planung im großen und im einzelnen wurde erst betrieben seit der Gründung der Propaganda. Mancher Plan ist freilich gescheitert oder nur unvollkommen zur Ausführung gelangt, weil die Ungunst der Zeit zu groß war oder auch, weil er nicht groß genug angelegt war und die fernere Zukunft nicht oder zu wenig in Rechnung stellte. In den Zeiten des Kolonialismus ist vieles geplant und auch ausgeführt worden, was im Augenblick und in der nächsten Zukunft Erfolge brachte, was sich aber später als unglücklich herausstellte, weil nicht genügend an die Zukunftswirkungen gedacht worden war. Pigneau de Béhaine mit seinen Methoden ist ein sprechendes Beispiel. Zunächst ging

²³ DELLING. In: *ThWzNT* III, 461.

²⁴ Nach K. MÜLLER: Das christliche Menschenbild als Aufgabe missionarischer Akkommodation. In: *Orientierung* 19, 1955, 252.

alles gut. Pigneau de Béhaine hatte Glück. Aber später schlug sein Tun zum Schaden der Mission aus. Ein anderes Beispiel ist die Bekämpfung des Islams. Man hat ihn lange Zeit mit Gewalt zu vernichten gesucht, ohne zu bedenken, daß dies die Atmosphäre für lange Zeit vergiften, zu einer Verhärtung der Fronten führen und eine eigentliche Mission für lange Zeit unmöglich machen würde. Wir brauchen mehr systematische Bemühung um die Erkenntnis der Zukunft und eine auf ihr beruhende Planung auf weiteste Sicht. Eine solche würde sich wahrscheinlich als erfolgreich erweisen. Auf alle Fälle muß die Zukunft mehr unser Werk bestimmen. Freilich: Nur die Begnadeten sind ihrer Zeit voraus.

2.) Heute werden die Missionspläne von der Propaganda und anderen römischen Behörden und in Unterordnung unter sie von den Missionsorden, Missionsgesellschaften und Missionsoberen gemacht. Doch läßt man hier der Entwicklung mehr Raum, als man es in anderen Bereichen tut. Kriegspläne sind anders strukturiert als Missionspläne.

3.) Solche Planungen und Pläne sind geradezu *notwendig*, besonders heute in unserer rationalisierten Welt. Liberalismus wäre unmöglich und gefährlich. Zum Führen eines Feldzuges gehört ein Plan. Nur darf von oben nicht übertrieben werden, soll die Unternehmungslust vieler nicht leiden und die Mannigfaltigkeit der Kirche nicht verschwinden. Einen übertriebenen Dirigismus können wir nicht brauchen. Man darf nicht in alles hineinregieren und alles festlegen. Es muß Raum bleiben für Änderungen und Umstellungen. Richtig ist also eine Mischung von Bindung und Freiheit.

4.) Planen setzt natürlich auf der einen Seite ein gründliches Wissen um das Wesen des Christianisierungswerkes, um Gottes Willen und auf der anderen Seite eine gediegene Kenntnis des Milieus voraus. Der Herr klagt einmal darüber, daß seine Hörer die Zeichen der Zeit nicht verstehen (Mt 16, 3). Vielleicht könnte er manchmal in bezug auf uns die gleiche Klage anstimmen. Nicht selten sind Entwicklungen völlig überraschend für die Kirche und die Missionare gekommen. Oft genug hat uns das sensorium für das gefehlt, was im Anzug war. So ging die Entwicklung über uns hinweg. Nicht einmal die Gegenwart kannten wir immer genügend. So konnten wir nicht in die Weite und Tiefe wirken. Aber die Geschichte bietet auch viele Beispiele von klugem Planen. Man denke an den hl. Bonifatius und die durch ihn durchgeführte Verteilung der Stationen in manchen Gebieten.

IV. Die Planung der Missionare

1.) Auch der einzelne Missionar muß planen und Pläne haben. Nur kein ziel- und planloses Arbeiten! Als ich einmal einen Missionar nach seiner Methode fragte, antwortete er: „Methode? Davon hat uns noch niemand etwas gesagt. Das macht jeder nach seinem Gefühl.“ Die Folgen entsprechen einer solchen Denk- und Handlungsweise. Schon zum Bau eines Hauses gehört ein Plan. Erst recht zum Bau einer Missionsstation

und zum Missionieren. Man darf auf Gottes Führung vertrauen und sich auf den verlassen, der bei uns ist alle Tage bis ans Ende der Welt. Aber der Missionar muß auch das Seine tun, und seine Arbeit muß eine planvolle, gezielte actio sein, nicht bloß eine reactio auf Fragen und Notwendigkeiten, die von außen kommen. Mit Recht hat der General-superior der Gesellschaft vom Göttlichen Wort bei der Jahresübung 1955 gesagt: „Es bleibt vieles im Reich Gottes ungetan, weil es an planmäßiger Arbeit fehlt.“

Nur darf natürlich *nicht übertrieben* werden. Starre Pläne sind nicht am Platz, besonders dann nicht, wenn alles im Flusse ist und die Dinge sich ständig ändern. Mehr als einmal sind Missionsstationen an Orten errichtet worden, die bald darauf von der Bevölkerung verlassen wurden. Es ist eine große Illusion zu glauben, man könne den weiteren Verlauf der Dinge planen, lenken, leiten und über ihn verfügen. Die Dinge und Vorgänge sind unübersehbar. In vielen Fällen überläßt man sich einfach Gottes Führung, so wie Eugen von Mazedon, der Stifter der Oblaten von der Unbefleckten Empfängnis. Unter ihm entfaltete sich die äußere Mission „ohne vorangehende Überlegung und Planung. Er hatte sich nur bemüht, aus den Umständen und Ereignissen den Finger Gottes zu erkennen, der ihm den Weg wies. Er paßte sich den Ereignissen an. Das war alles“²⁵.

Geradezu falsch ist es, Pläne zu fassen und zu glauben, diese durchführen zu können und zu müssen, bei deren Durchführung letzten Endes alles auf Gott ankommt. Protestanten haben oft große Pläne gemacht. Jeder erinnert sich der Losung „Evangelisierung der Welt in dieser Generation“. Vielleicht erinnert sich auch der eine oder andere noch, daß man meinte, in einer bestimmten Zeit eine Million Menschen bekehren zu können und zu sollen. So geht es nicht. Im weltlichen Bereich mag man Fünfjahrespläne und dergleichen aufstellen. Im Werk der Christianisierung ist das unmöglich. Aber auch Katholiken haben manchmal Pläne gemacht und auszuführen begonnen, die zu menschlich erdacht waren und nicht zur Ausführung gelangten und scheiterten. So hat z. B. schon mancher Pläne zur Finanzierung dieser oder jener Mission gemacht und dann mit diesen Plänen das Gegenteil von dem erreicht, was er wollte.

Zum rechten Planen gehört sehr vieles, Planen der Stationen, der Kirchen, des Schulwesens, der karitativen Werke, aber auch die Planung der „stillen Dinge“, die allein bleiben.

2.) Rechtes Planen setzt auch beim einzelnen Missionar gründliche *Kenntnis der Umwelt* und sorgfältige *Diagnose* oder *Analyse der Gegenwart* voraus. Auch er muß die Zeichen der Zeit, die negativen (Weltlichkeit, Gemütsverödung, Wurzellosigkeit, Absterben der natürlichen Bindungen usw.) wie die positiven kennen. Andererseits darf keiner glauben, alles zu wissen. Der einzelne Missionar wird wichtige Pläne dem vor-

²⁵ R. BOUDENS: *Ritter Christi*. Würzburg (1954) 196.

legen, der das Ganze überschaut und nicht bloß die einzelne Station kennt. Der Regimentskommandeur weiß mehr als der Kompanieführer und der Divisionsgeneral mehr als der Regimentskommandeur. Hinsichtlich des Verhältnisses von Missionar, Missionsbischof, Delegat und Propaganda gilt ähnliches.

Aber mehr noch als die Kenntnis der Umwelt und die Diagnose der Gegenwart setzt rechtes Planen Versenkung in Gottes Ratschlüsse und in die Missionspläne Christi voraus. Zu dieser Versenkung aber gehört eindringliches Studium der Heiligen Schrift und der Missionsgeschichte. Ob es sich nicht für jeden Glaubensboten lohnte, einige Wochen oder wenigstens einige Tage seines Lebens ausschließlich in solcher Kontemplation zu verbringen und sich durch nichts von dieser abbringen zu lassen? Vielleicht würde er dann mehr Einzelheiten des göttlichen Missionsplanes sehen und vielleicht sogar das Ganze, soweit es auf Erden möglich ist, in einen Blick bekommen, würde er öfter das Richtige tun und besser den Platz einnehmen, den er im Gesamtplan und in seinem Frontabschnitt hat und erfüllen soll. Auch würde er so sein eigenes Tun besser mit dem Tun der anderen koordinieren können.

Die Versenkung wieder hat überzugehen in das rechte Beten um die Erkenntnis des göttlichen Willens, der göttlichen Heilsratschlüsse, das Eingehen auf diese Pläne und Ratschlüsse sowie um den Zusammenhang des eigenen Tuns mit dem Tun dessen, der alles in allem wirkt, rechtes Beten darum, daß Gott alles im eigenen Leben und Wirken wie auch im gesamten Missionswerk der Kirche weislich ordnet (vgl. Ps. 104, 24) und „disponiert“ — tempora et opera nostra disponat.

GESANG UND MUSIK IM DIENST DER ALTEN INDISCHEN JESUITENMISSIONEN

(ca. 1542—1580)

von Josef Wicki

Bei den meisten Völkern spielen religiöse wie auch profane Gesänge und Tänze sowie musikalische Instrumente aller Art eine bedeutende Rolle. Es ist nun bekannt, daß die Gesellschaft Jesu von Anfang an sowohl in ihren Satzungen wie auch in der Praxis ein ziemlich kühles, ja geradezu ablehnendes Verhalten gegen feierliche Gottesdienste (Ämter, gesungene Requiem usw.) und die Verwendung von Musikinstrumenten zeigte. Diese Haltung war schon 1539 in der sog. *Formula Instituti* grundgelegt, in der es heißt: „Socii omnes... nec organa aut musicos canendi ritus, missis aut reliquis officiis suis adhibeant“, mit der Begründung,

daß das dem Apostolat hinderlich sei¹. In den Konstitutionen wurde dann bestimmt, daß man in den Häusern des Ordens keine Instrumente für eitle Zwecke, sondern nur solche, die dem Ordenszweck, zum göttlichen Dienst und Lob, dienen, aufbewahren dürfe². An Sonn- und Feiertagen sollte in den Kirchen nur in einem „tono devoto, suave y simple“ rezitiert werden, ohne figurierten und ohne gregorianischen Gesang, um das Volk wirksamer zur Beicht, zum Anhören der Predigten und Lesungen zu bewegen³. Im gleichen „Ton“ waren auch die Offizien der Karwoche zu halten, und selbst die feierlichen Messen (*missas mayores*) sollten stille Messen sein, bei denen einer oder zwei Ministranten assistierten, wobei besonders auf die Andacht und die Schicklichkeit zu sehen war⁴. Auch die Exsequien für verstorbene Mitglieder mußten den allgemeinen Richtlinien sich anpassen, in der Art, daß das Totenoffizium rezitiert wurde⁵ und die feierliche Messe für den Stifter eines Hauses oder Kollegs eine feierliche im oben erklärten Sinn war⁶. Aus dem Grundsatz des Apostolats am Mitmenschen und auch wegen des anfänglich unbeständigen Wohnsitzes der Mitglieder⁷ verzichtete der Orden auf das Chorgebet sowie auf gesungene Offizien und Ämter⁸. Tatsächlich

¹ Siehe *Monumenta Ignatiana. Series Tertia. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu I*, Roma 1934, 19

² 3. Teil, 1. Kap., Nr. 14 (ebd. II, 353)

³ Diese wichtige und grundlegende Stelle des 6. Teiles, 3. Kap., Nr. 4 und Buchst. B, die später in den Generalkongregationen immer wieder angeführt wird, lautet im Urtext so: „No usarán los nuestros tener choro de horas canónicas ni dezir las missas y officios cantados“; dann folgt der Zusatz (B): „Si en algunas casas o collegios se juzgasse assí convenir, al tiempo que se ha de predicar o leer a la tarde, para entretener el pueblo, antes de las tales lecciones o sermones, se podrían dezir vísperas solamente. Assímismo por ordinario los domingos y fiestas, sin canto de órgano ni canto llano, sino en un tono devoto, suave y simple; y esto con fin y en quanto se juzgasse que el pueblo se movería a más freqüentar las confesiones, sermones y lecciones, y no de otra manera“ (ebd. II, 549). *Canto de órgano* ist figurierter Gesang; *canto llano* hingegen der gregorianische.

⁴ Ebd., im gleichen Zusatz B: „En el mismo tono se podrían dezir las tenieblas con sus cerimonias en la semana sancta. En las missas mayores que se dixeran (aunque rezadas) mirando a la devoción y decencia, podrán ser asistentes dos, vestido de sobrepellices, o uno, en todo según se pudiere in Domino“.

⁵ 6. Teil, 3. Kap., Buchst. C (II, 557)

⁶ 4. Teil, 1. Kap., Nr. 2 A (II, 387)

⁷ Vgl. 6. Teil, Kap. 3, Nr. 5: „porque las personas desta Compañía deven estar cada hora preparadas para discurrir por unas partes y otras del mundo adonde fuerem embiados por el summo pontífice o sus superiores“ (II, 549). In Nr. 4 war die Rede von der „tanto incierta nuestra residencia“.

⁸ So schon in der *Formula Instituti*: die Mitglieder seien zum Breviergebet verpflichtet „non tamen in choro, ne ab officiis charitatis, quibus nos totos dedicavimus abducantur“, und weiter unten die Begründung für die Ablehnung: „nobis non mediocri impedimento esse experti sumus, cum iuxta vocationis nostre for-

nimmt ja die Vorbereitung und die Ausführung solcher Gottesdienste viel Zeit in Anspruch. Einzig die (rezitierte) Vesper wurde gestattet, wenn darauf eine Predigt oder (Schrift)lesung folgte, um inzwischen das Volk zu beschäftigen⁹.

Es wäre jedoch verfehlt, zu glauben, Ignatius sei grundsätzlich gegen Gesang und Musik eingestellt gewesen. Wiederholt findet er durchaus anerkennende Worte für feierliche Offizien und Ämter¹⁰; hingegen war er der Meinung, daß sie dem Ordensideal der Gesellschaft Jesu nicht entsprächen.

Wir wundern uns jedoch keineswegs, daß die überaus nüchterne Einstellung des Ordensstifters und der Konstitutionen in manchen Ländern auf Widerspruch stieß. So konnten sich z. B. die sangesfreudigen Slawen damit nicht abfinden¹¹. Auch in den Missionsländern Amerikas, Afrikas und Asiens, wo die Einwohner viel stärker den Sinneseindrücken offen stehen, war es eine wesentliche Frage gerade des Apostolats, ob man diese Völker mit Hilfe der Musik und des Gesanges zur Kirche anziehen und diese ihnen dadurch lieb und vertraut machen solle. Tatsächlich entstand bald eine langandauernde Auseinandersetzung zwischen der Ordenskurie und einzelnen Ländern¹². Im Folgenden sei nun das Hin und Her während der ersten Jahrzehnte der Indischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu dargestellt.

Das Problem zu Ignatius' Zeiten

Die Frage des Gesanges während religiöser Feiern stellte sich den Jesuiten in Indien von außen. Als Xaver 1542 nach Goa kam, wurde ihm dort vom Weltpriester Mestre Diogo de Borba ein im Entstehen begriffenes Kolleg angeboten, das künftige einheimische Priester ausbilden sollte. In den Konstitutionen dieses Hauses (1541) war vorgesehen, daß sonntags die Messen gesungen würden, sobald dafür geschulte Knaben vorhanden wären¹³. Spätestens 1545 war man so weit, denn damals berichtete der neuangekommene Pater Antonio Criminali, man sänge im Kolleg Ämter, ferner Terz, Sext, Non, Vesper, Komplet sowie die Tisch-

mam, praeter cetera necessaria officia, nos in consolandis etiam corpore vel animo aegrotis magnam diem atque etiam noctis partem frequenter esse oporteat occupatos“ (I, 19).

⁹ Siehe oben Anm. 3

¹⁰ So etwa in der *Formula Instituti*: „ista enim, que laudabiliter clericorum ac religiosorum reliquorum divinum cultum exornant, et ad excitandos ac flectendos pro ratione hymnorum ac misteriorum animos fuerunt inventa“ (I, 19).

¹¹ Siehe unten, Anm. 44

¹² Über Brasilien siehe z. B. SERAFIM LEITE: A Música nas Escolas Jesuíticas do Brasil no século XVI in *Cultura* (N. 0 2, 1949), 27—39; ders.: *História da Companhia de Jesus no Brasil X* (Índice Geral, Rio de Janeiro 1950), 50

¹³ *Documenta Indica I* (1550—1549), ed. Wicki (Romae 1948), S. 788 (Mon. Hist. S. J.)

gebete¹⁴. Er bemerkte dazu, am liebsten würde er es sehen, wenn man überhaupt nichts sänge, aber das Volk nähme das übel; die Gefährten seien der Meinung, man solle die Knaben einen einfachen Gesang lehren¹⁵. Auch schlug Criminali vor, das Offizium von drei (statt neun) Lektionen einzuführen, wenn schon gesungen werden müsse¹⁶.

Xaver, der wahrscheinlich musikalisch veranlagt war, scheint die Zustände im Paulskolleg wohlwollend geduldet zu haben. Als er 1546 im fernen Ternate auf den Molukken weilte, verfaßte er eine Erklärung des Glaubens, die rhythmisch war und von den Kindern gesungen wurde¹⁷. Er führte auch auf Ternate heilige Gesänge ein, um die ungehörigen Lieder der Einwohner zu verdrängen¹⁸. Als P. Afonso de Castro in Malakka 1549 die erste hl. Messe feierte, war es ein gesungenes Amt mit Diakon und Subdiakon; Xaver selbst hielt die Festpredigt¹⁹. So zeigte sich der Heilige aufgeschlossen und wußte sich den Verhältnissen anzupassen.

Inzwischen nahm aber die Entwicklung des Paulskollegs eine bedenkliche Wendung. Dort amtete seit 1549 P. Antonio Gomes als Rektor, und zu den radikalen Reformen, die er einführte, gehörte auch die Abschaffung des Gesanges der Knaben bei den kirchlichen Funktionen, was von der Bevölkerung übel aufgenommen wurde²⁰. D. Afonso de Noronha, 1550—54 Vizekönig Indiens, bedauerte ausdrücklich, daß er dem Paulskolleg nicht das gleiche Lob spenden könne, das er dem Franziskanerkonvikt in Kranganur zollte, wo er am Feste des hl. Thomas (21. Dez. 1550) einem von den einheimischen Alumnen gesungenen und von ihnen gehaltenen Amt beigewohnt hatte²¹.

Als dann der Flame Gaspar Berze 1552 Rektor des Paulskollegs wurde, kehrte er zur ursprünglichen Ordnung zurück und fand dafür auch die Billigung Xavers, „denn wir kamen nach Indien, um alle Mittel für das Apostolat unter dem Nächsten anzuwenden“²². Köstlich ist auch Berzes Begründung, der Vizekönig und viele Edelleute (Fidalgos) hätten sich beschwert, sie empfänden keinen Geschmack mehr an den Predigten, weil man die Gottesdienste nicht mehr im Choralgesang abhielte. Bei diesem Sachverhalt ordnete der tatkräftige Pater an, die Knaben seien während

¹⁴ Ebd. I, 20

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. I, 21

¹⁷ *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* I (1535—1548), edd. G. Schurhammer et I. Wicki, (Romae 1944) 352 (Mon. Hist. S. J.)

¹⁸ XAVER an die Mitbrüder in Rom, Cochín 20. Jan. 1548; „en lugar de vanas canciones cantavan sanctos cantares, como el Credo, Pater noster, Ave María, mandamientos, obras de misericordia, y la confesión general, y otras muchas oraciones todas en language“ (ebd. I, 377).

¹⁹ Ebd. II, 124 f.

²⁰ *Doc. Indica* II, 594

²¹ Ebd. II, 142 f.

²² Ebd. II, 594

der Woche an bestimmten Tagen im Gesang zu unterrichten und die Gottesdienste, wie an den anderen Kirchen, gesungen abzuhalten²³. So schrieb denn auch P. António de Herédia am 25. Nov. 1552 nach Portugal, im Kolleg zu Goa würden die Messen an Festtagen und auch die Requiem gesungen²⁴. Einzelheiten weiß auch der gewissenhafte und gut unterrichtete Fr. Luís Fróis am 1. Dez. 1552 aus Goa zu berichten. Er erzählt uns, daß Pedro de Almeida S. J. der Gesanglehrer der Knaben sei, nachdem zuvor einer dieses Amt versehen habe, der Magister an der Kathedrale sei. Einige Alumnen würden sich im figurierten und im gregorianischen Gesang auskennen und sängen an den Hauptfesten, an den Muttergottestagen und an den Dienstagen. An Sonn- und Feiertagen sang man abends auch die Vesper²⁵. Weiter — wie Fróis ausführte — war feierliche Vesper mit Figuralgesang und allen „königlichen“ Instrumenten am Fest der 11 000 hl. Jungfrauen (21. Okt.), ferner — wie schon gesagt — jeden Dienstag ein Amt mit Figuralgesang, zu dem meist gute Sänger von der Kathedrale mit Trompeten, Flöten und Posaunen erschienen²⁶.

Der wärmste Befürworter dieser feierlichen Gottesdienste war P. Berze, der in seinen Briefen an den Ordensstifter Ignatius²⁷ und an P. Luís Gonçalves da Gâmara²⁸, einen der einflußreichsten Jesuiten Portugals, dafür einstand und zuerst selber (später P. Misser Paolo) die Ämter sang. Er gründete auch mehrere Bruderschaften, bei denen während der Woche gesungene Messen gehalten wurden²⁹. In Rom nahm man diese Entwicklung mit einigem Befremden zur Kenntnis und der Sekretär Polanco schrieb im Auftrag des Generals am 24. Dez. 1553 an P. Berze: man gestatte die gesungene Vesper, nicht aber die gesungene Messe, damit man keinen Vorwand habe, die Gesellschaft (Jesu) dazu zu verpflichten; man wies auf die Konstitutionen hin, die die Vesper gestatteten, um das Volk vor der Predigt oder Lesung zu beschäftigen³⁰.

Damit war jedoch die Angelegenheit nicht erledigt. Von Portugal waren mit den Patres 1551 mehrere Waisenknaben nach Indien gekommen, die eigens im Singen ausgebildet worden waren und bei den religiösen Feiern mit ihrem Talent den Gottesdienst verschönern sollten³¹. Der Vizeprovinzial P. Melchior Nunes Barreto nahm 1554 fünf Waisenknaben, die besten Sänger, von denen zwei in Portugal geschult worden waren, nach Japan mit, damit dort die Gottesdienste prächtiger abgehalten werden konnten³²; auf der Durchreise sangen sie in der Hauptkirche zu Malakka, was ein Ereignis war, das Aufsehen erregte³³. In Goa empfingen die Sängerknaben die Neuankömmlinge und auch Gäste mit dem

²³ Ebd.

²⁴ Ebd. II, 410

²⁵ Ebd. II, 467 f.

²⁶ Ebd. II, 476. 478

²⁷ Ebd. II, 594 f.

²⁸ Ebd. II, 615—17

²⁹ Ebd. III, 161

³⁰ Ebd. III, 44

³¹ Ebd. II, 8*—9*. 21*, III, 161

³² Ebd. III, 85 f.

³³ Ebd. III, 126. 133 f.

Absingen des „Benedictus“, so z. B. i. J. 1554 den später berühmten Mendes Pinto³⁴. Auch der Nachfolger Nunes Barretos, P. António de Quadros, setzte sich 1556 beim Ordensgeneral für den Gesang der „divina officia“ in Indien ein, mit der Begründung, „ut rudes illi homines in religione ad Dei cultum ea ratione magis allicerentur“. In Goa, fügte er beruhigend hinzu, seien Knaben Sänger und nur ein Priester brauche zu zelebrieren, der dafür eine halbe Stunde mehr benötige. Zudem habe auch Xaver den Gesang gebilligt und die fortgeschritteneren (Knaben) könnten die andern unterrichten³⁵. Im gleichen Jahr starb Ignatius. Für Indien war in der Frage des Gesanges bei den Gottesdiensten noch keine endgültige Entscheidung gefallen.

Die weitere Entwicklung unter General Láinez (1556—1565)

Von 1556—1559 leitete die indische Ordensprovinz P. Gonçalo da Silveira († als Märtyrer in Monomotapa, 1561), der unbestritten zur Gruppe der musikfreudigen Jesuiten gehörte. Auf seiner ersten Visitationsreise kam er 1556 nach Thâna (nördlich von Bombay), wo er am Katharinentag (25. Nov.) von den (einheimischen) Christen mit Handtrommeln und Blashorninstrumenten gefeiert wurde, wozu er freilich urteilte: „Die Musik war zwar nicht so angenehm, aber das Vergnügen daran war sehr groß“³⁶. Am 8. Dezember (Unbefleckte Empfängnis) wurde das Allerheiligste zum ersten Mal in der Kirche der Gesellschaft im nahen Bassein aufbewahrt, was mit einer Prozession auf dem Platz und einer Messe mit viel Musik umrahmt wurde³⁷. 10 Tage später war Silveira wieder in Thâna, wo zur Feier des Festes (Erwartung der Geburt Christi) Pontifikalvesper (vom Bischof Oviedo) mit Musikbegleitung durch die Spielleute des portugiesischen Statthalters Francisco Barreto abgehalten wurde; die Instrumente waren nach seinem Urteil wunderbar³⁸. Am 1. Januar 1557 war Silveira in Bassein; am Titularfest der Gesellschaft war Pontifikalmesse, an der der Statthalter und der ganze Adel teilnahm. Das Fest wurde überaus feierlich begangen³⁹.

Im gleichen Jahr 1557 wurde das Allerheiligste auch in der Kollegskirche zu Cochin in Malabar ständig aufbewahrt; zu diesem Ereignis lud man auch Auswärtige ein. Es wurde eine gesungene Messe mit Figuralmusik gehalten, wobei die Geistlichen und die Sänger der Kathedrale sangen⁴⁰.

Seit 1557 fanden in Indien auch die sog. „feierlichen Taufen“ statt, bei denen die Musik keine geringe Rolle spielte. In diesem Jahr nämlich kamen der Statthalter Francisco Barreto und der Rektor des Paulskollegs, Francisco Rodrigues, überein, die Taufen von größeren Gruppen mög-

³⁴ Ebd. III, 144

³⁵ Ebd. III, 460

³⁶ Ebd. III, 628 f.

³⁷ Ebd. III, 629

³⁸ Ebd. III, 631

³⁹ Ebd. III, 629

⁴⁰ Ebd. IV, 54

lichst feierlich zu gestalten. Auf das Fest Peter und Paul (29. Juni) waren 110 Katechumenen vorbereitet worden. An diesem Tag kam Barreto mit den Fidalgos nach dem Mittagessen ins Kolleg, wo die Vesper sehr feierlich gesungen wurde. Darauf holte man die Katechumenen im Hause des Diogo Pereira (eines Freundes Xavers) ab und führte sie in einer Prozession in die Kirche; unterdessen sangen die Knaben Psalmen, Hymnen, und die Musikanten, die Barreto geschickt hatte, spielten mit den Flöten, Schalmeien, Trompeten und den Kesselpauken ⁴¹.

Am 15. August des gleichen Jahres erfolgte die Taufe der jungen Tochter des Meale (der den Thron von Bijâpur beanspruchte), der ersten Person von hohem Rang in Indien, die zum Christentum übertrat. Dieses Ereignis wurde möglichst großartig gefeiert. Die Tochter wurde zunächst in das Haus des oben erwähnten Diogo Pereira geführt, wo die Schalmeien des Statthalters schon auf sie warteten. Inzwischen fanden in der Kollegskirche sehr feierliche Vespere statt. Nach deren Beendigung kam der Zug mit dem Statthalter, dem Adel und der Königstochter zur Kirche; voraus gingen die Musikanten mit den Schalmeien, Flöten und Kesselpauken. Tänze wurden aufgeführt, die Glocken läuteten und die Artillerie salutierte. Nach der Taufe schickte der Statthalter nebst dem Festessen auch die Geigenspieler und Stockpfeifer zur Prinzessin, um sie zu erfreuen und den Schmerz der Trennung von ihrer Mutter zu lindern ⁴².

Im Sommer 1558 konnte endlich, zwei Jahre nach dem Tod des Gründers, die erste Generalkongregation und die Wahl des Nachfolgers in Rom stattfinden. Bei dieser Gelegenheit stellte der Ordenssekretär Polanco ein Memoriale über die Missionsfragen zusammen, in dem er auch die Frage des Gesanges behandelte. Er schreibt darüber: „An permitti debeat cantus in India et in aliis locis remotissimis, quanvis in Europa non sit Societati concessus, si animadvertatur eas nationes ad Dei cultum et spirituales profectum ex eo iuari, ut Goae observatum est et in Ethiopia“ ⁴³. Nach der Wahl des Generals wurde die Frage nun in aller Form behandelt: „an sit statuendum in universum missas cantari posse, an non; sed potius Constitutionem teneri, et dispensari in aliqua domo vel collegio, ubi ratione Provinciae iudicaretur expedire, ut in India, Bohemia et aliis locis“. Die Antwort der versammelten Elektoren lautete diesbezüglich: „Servandum esse Constitutionem, et non nisi ex gravissima causa dispensandum esse a Praeposito Generali, ut missa cantetur; et id tantum dominicis diebus et festis“ ⁴⁴. Da einige auch angeregt hatten, bei der Vesper den gregorianischen Gesang oder einen anderen zu verwenden, entschieden die Väter, man habe die Konstitutionen zu beobachten und keine Bestimmung, die von ihnen abweiche, ein-

⁴¹ Ebd. III, 721 f.

⁴² Ebd. III, 741 f., 745

⁴³ Ebd. IV, 77

⁴⁴ *Institutum Societatis Iesu* II, (Florentiae 1893), 165 (Dekret 39)

zuführen⁴⁵. Auf der gleichen Kongregation wurde auch noch die Frage besprochen, ob es angebracht wäre, die christliche Lehre (Katechismus) singend zu lehren, „cum experientia doceat magis allici eo modo pueros et maiorem sequi fructum“. Die Entscheidung darüber wurde dem P. General überlassen, der bestimmte, wo der Gesang der größeren Erbauung diene, könne man es so halten⁴⁶.

Wider Erwarten trat jedoch noch im gleichen Jahre 1558 eine Wendung zugunsten der sangesfreudigen Partei ein. Paul IV. (1555—59) verpflichtete nämlich den Jesuitenorden zum Chorgebet und damit war der Weg auch für andere feierliche Gottesdienste offen. So schrieb denn Polanco am 13. Dezember 1558 im Auftrage des neuen Generals Laínez an P. Provinzial Quadros nach Indien: man habe bisher den Gesang in Indien wegen der Erbauung der Leute gestattet; jetzt billige man ihn noch viel mehr wegen der Verordnung des Papstes; man möge die Knaben mit Hilfe von Ordensmitgliedern für die Gottesdienste und Vespere der Sonn- und Feiertage, sowie für die Offizien der Karwoche und Weihnacht anleiten. Man gehe so vor wie bisher, ohne ängstlich zu sein, gegen die Konstitutionen zu handeln⁴⁷. Als Magister cantus für die Knaben wird nun 1559 Antonio Belo genannt, der bald darauf in den Orden eintrat⁴⁸. Nun starb Paul IV. schon 1559 und damit erlosch auch seine in die Ordensverfassung einschneidende Verordnung über das Chorgebet.

In Rom war man jedoch geneigt, der indischen Provinz gewisse Zugeständnisse zu machen. So schrieb Polanco am 31. Dezember 1560 an Quadros: Was E. H. über den Gesang, den man dort pflegt, schreiben, ist recht so⁴⁹, und am 7. Dezember 1562 an den portugiesischen Provinzial Gonçalo Vaz de Melo: Was den Figuralgesang betrifft, so ist Paterinität [Laínez] der Ansicht, man könne ihn einige Male in Indien dulden, wenn man sich daran erbaut⁵⁰.

Für die Zeit des Generals Laínez bestehen tatsächlich mehrere Zeugnisse, die zeigen, daß man in den Jesuitenhäusern Indiens die Konstitutionen inbezug auf den Gesang nicht zu eng auslegte und die vom P. General zugestandene Weite ausnützte.

In Goa begann jeweils das neue Schuljahr am 21. Oktober, dem Feste der 11 000 hl. Jungfrauen. Es war ein Ereignis, an dem die höchsten kirchlichen und weltlichen Autoritäten, die Honoratioren der Stadt, die Fidalgos usw. teilnahmen. So war es auch 1558. Der neue Vizekönig D. Constantino de Bragança kam zur Messe, die mit Assistenz (Diakon und Subdiakon) gehalten wurde; während der Feier hörte man Schalmeyen, Kesselpauken, Trompeten, Flöten, Violinen und Klavier (*cravo*). Nach dem Amt trug man in feierlicher Prozession das Haupt einer dieser Heiligen durch den Kreuzgang, wobei die eben genannten Instrumente

⁴⁵ Ebd. (Dekret 40)

⁴⁶ Ebd. 186, (Dekret 137)

⁴⁷ *Doc. Indica* IV, 133

⁴⁸ Ebd. IV, 390; V, 99

⁴⁹ Ebd. IV, 858

⁵⁰ Ebd. V, 652

sowie die „übrige Musik der Knaben des Kollegs“ ihr Bestes leisteten. Der Berichterstatter, P. António da Costa, fährt dann fort: es sei keine kleine Ehrung unseres Herrn, diese Festtage seiner Heiligen mit Gepränge und äußeren Festlichkeiten hierzulande zu begehen, denn das ganze Volk hier habe nur Augen und Ohren aus Fleisch, aber so etwas breche sehr die Herzen und Gemüter in diesem Heidentum, und anderseits verleihe es den Neuchristen hohen Mut. Bei solchen Festen würden sich einige bekehren. Auch bei einer Theaterraufführung im Kolleg waren an jenem Tag die Sängerknaben beteiligt⁵¹.

Neben den hohen kirchlichen Festtagen bot auch die Ankunft der Schiffe im Herbst einen Anlaß, eine gesungene Messe zu halten. So kam 1559 mit der Indienflotte die Nachricht von der Wahl Laínez' zum General. Dieses frohe Ereignis wurde nun gebührend gefeiert: es wurde, so schrieb man aus Indien, eine sehr feierliche Messe zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit mit Figuralgesang und Diakon und Subdiakon abgehalten, bei der die Knaben des Hauses ministrierten⁵².

1560 wurde es ähnlich gehalten. Nach der Ankunft der Schiffe ging der Bischof von Malakka, die Dignitäten der Kathedrale von Goa und viel Klerus zum Jesuitenkolleg, wo ein Amt gesungen wurde⁵³.

Seit einigen Jahren war es auch üblich, daß in Goa, Cochin und Bassein die Dominikaner bzw. Franziskaner am 1. Januar, dem Titularfest der Gesellschaft Jesu, ins Jesuitenkolleg kamen, um dort das feierliche Hochamt und die Predigt zu halten⁵⁴, während die Jesuiten am Fest des hl. Dominikus bzw. Franziskus den Gegendienst erwiesen⁵⁵.

Sehr feierliche Totenmessen oder -ämter wurden in Goa für den verstorbenen Ordensstifter Ignatius⁵⁶, für den König Johann III. von Portugal⁵⁷ und für den in Goa am 22. Dezember 1562 verbliebenen Patriarchen von Äthiopien, D. João Nunes Barreto⁵⁸, abgehalten. Es geschah bei diesen Anlässen gewiß bedeutend mehr, als Ignatius in den Konstitutionen vorgesehen hatte.

Musik kam auch zur Geltung bei Theaterraufführungen. So wird etwa zum Jahr 1562 aus Goa berichtet, daß man dort Zwischenspiele mit Chören einschaltete, deren Musik durch die Stimmen und Musikinstrumente sehr zart wirkte⁵⁹.

⁵¹ Ebd. IV, 189 f. siehe auch 735 und V, 594

⁵² Ebd. IV, 291

⁵³ Ebd. IV, 787

⁵⁴ Ebd. V, 294 (Franziskaner in Bassein); VI, 743 (Dominikaner und Franziskaner in Cochin)

⁵⁵ Siehe z. B. ebd. IV, 293 f.

⁵⁶ Ebd. III, 746—49

⁵⁷ Ebd. IV, 176 f. (Goa) 245 f. (Cochin)

⁵⁸ Ebd. V, 676 f.

⁵⁹ Ebd. V, 594. Siehe auch oben den Text zu Anm. 51

In *Cochin* war nach Goa das bedeutendste Jesuitenkolleg in Indien. Um 1548—49 gegründet, machte es anfänglich kritische Jahre durch. Seit 1557 hatte es in P. Melchior Nunes Barreto lange Zeit einen Rektor, der viel Wert auf feierliche Gottesdienste legte. Er führte aber, den römischen Weisungen folgend, die stille Messe ein. Den Eindruck, den diese Art Gottesdienst auf das Volk machte, schilderte er im Januar 1559 in einem Brief: „Am Anfang“, schreibt er, „schien es diesem Volk, daß etwas fehle in unserer Kirche Madre de Deus, da wir keine gesungenen Messen und keinen Chor haben, und sie sagten, wenn das wäre, würden sie häufiger kommen; später aber lernten sie die Ruhe der gelesenen Messe, verbunden mit dem häufigen Sakramentenempfang und der Predigt, verstehen“⁶⁰. So wurde es ungefähr zwei Jahre gehalten. Dann aber änderte Nunes Barreto sein Verhalten. Er beobachtete, daß ein Großteil der Gläubigen die Meinung hatte, der Verpflichtung an Festtagen erst dann nachgekommen zu sein, wenn sie einer gesungenen Messe beigewohnt hatten. So wurde es notwendig, die gesungenen Messen und die übrigen Offizien der Kirche einzuführen, mit der Wirkung, daß die Andacht der Portugiesen mächtig förderte und daß auch die einheimische Bevölkerung, Christen wie Heiden, so besser in die göttlichen Geheimnisse eingeführt wurden. Nunes Barreto schildert dann begeistert, wie die großen Feste der Kirche von den Jesuiten in *Cochin* gefeiert wurden, bei denen weder Gesänge noch musikalische Instrumente noch Tänze fehlten. Abschließend meint er, diese Festfeiern seien zwar in Europa nicht üblich, ja sie schienen etwas außerhalb des Institutes (Konstitutionen) zu sein; in den hiesigen Heidenländern sei das aber nicht der Fall, da sie dem Zweck der Gesellschaft (Jesu) entsprächen, nämlich den Seelen zu helfen, was durch die Erfahrung durchaus bestätigt werde⁶¹. Um die Kommunität zu entlasten, waren anfangs die Sänger Auswärtige; es stellte sich jedoch heraus, daß damit gewisse Nachteile verbunden waren, und so wurde im Einverständnis mit P. Provinzial Quadros bestimmt, es gleich wie in Goa zu halten, nämlich an Sonn- und Feiertagen das Amt mit eigenen Kräften zu halten. Und wieder fügt Nunes hinzu: „Dieser Gesang trägt viel dazu bei, daß die Christen Indiens eine größere Erkenntnis und Verehrung der Geheimnisse unseres Glaubens bekommen und mehr Leute zu den Predigten und Beichten anziehen“⁶².

Wie in Goa wurden bei Theateraufführungen Musikinstrumente verwendet; so waren 1565 die Einlagen Gesänge mit Begleitung von Flöten, Schalmeien und Violinen⁶³.

Sehr sangesfreudig und musikalisch war das Gebiet von *Bassein* (nördlich von Bombay). Auch dort wurden die Täuflinge in Prozession ab-

⁶⁰ Ebd. IV, 239; siehe auch 248.

⁶¹ Ebd. V, 406—08

⁶² Ebd. VI, 160 f.

⁶³ Ebd. V, 594 (Goa); VI, 742 (Cochin)

geholt und zur Kirche begleitet. Die Knaben des Kollegs sangen Psalmen; Flöten und andere Musikinstrumente fehlten ebenfalls nicht. Während der Taufe selber sangen die Knaben wieder verschiedene Lieder⁶⁴.

In Bassein sang man auch vor der Predigt eine feierliche Komplet und zwar vielstimmig, was die Leute zum Anhören des Wortes Gottes geneigt machte⁶⁵. Fr. Pedro Vaz gab den Knaben täglich eine Stunde Unterricht im Gesang⁶⁶.

Hier wie anderswo waren auch gesungene Litaneien beliebt und zwar in verschiedenen Tonarten⁶⁷. Wie in Goa und Cochin legte man auch hier großen Wert auf eine möglichst eindrucksvolle Feier der hohen Festtage. Die Mitternachtsmesse an Weihnachten wurde 1564 vom P. Provinzial Quadros gesungen, der vom Diakon und Subdiakon assistiert war. Sehr feierlich gestaltete man die Karwoche und den Ostersonntag, an dem eine prachtvolle Prozession mit Tänzen stattfand⁶⁸.

1565 ging der Rektor Francisco Cabral am Fest der 11 000 Jungfrauen in die nahe Stadt *Damão*, die erst vor 6 Jahren erobert worden war. Er nahm die Ornamente sowie einige Mitbrüder und Knaben vom Kolleg mit, um dort die Vesper und die Messe am Festtag zu singen, was alles feierlich und zur Zufriedenheit der Bewohner ausgeführt wurde⁶⁹.

Auch auf der Insel *Mannâr*, wo die Portugiesen eine Festung hatten und viele christliche Fischer wohnten, gab es Sänger, die an Sonn- und Festtagen bei der Messe und der Vesper eingesetzt wurden⁷⁰.

Schließlich sei bei diesem Abschnitt darauf hingewiesen, daß wohl überall, wo Jesuiten in Indien waren, der Katechismus gesungen wurde⁷¹.

Verschärfter Kurs unter Franz Borgia (1565—1572)

Die Nachricht vom Ableben des Generals Lainez kam noch 1565 nach Indien und Malakka. Von hier aus schrieb P. Provinzial Quadros am 20. November 1565 an den General (Borgia), dessen Namen er zwar noch nicht kannte. In seinem Brief kam er auch auf die Ämter zu sprechen. Er führte aus, in den Schriften, die P. Nadal bei der letzten Visitation Portugals (1561) zurückgelassen habe, finde sich auch eine Stelle, die Messen mit Diakon und Subdiakon verbiete. In Indien aber, fährt Quadros weiter, tue man das Gegenteil, weil das so notwendig sei, der größte

⁶⁴ Ebd. V, 628

⁶⁵ Ebd. VI, 338 f., siehe auch 562

⁶⁶ Ebd. VI, 346. 558

⁶⁷ Ebd. VI, 562. Sehr beliebt war das Singen von Litaneien während der langen Seefahrten.

⁶⁸ Ebd. VI, 561

⁶⁹ Ebd. VI, 578

⁷⁰ Ebd. VI, 399. Auf den Außenstationen waren auch unter Borgia die Gottesdienste, besonders bei besonderen Anlässen, sehr feierlich.

⁷¹ Siehe z. B. ebd. II, 503 f.

Teil der Leute seien Neuchristen und es wäre befremdend, damit aufzuhören⁷².

Inzwischen hatte sich in Rom nach der Wahl des Generals Borgias die zweite Generalkongregation wieder mit der Frage der gesungenen Vespers und Ämter befaßt. Sie verordnete im 17. Dekret, P. General könne den Gesang nach dem Geist der Konstitutionen dort einführen, wo er noch nicht Brauch war, und ihn auch abschaffen, wo er bisher gepflegt wurde, aber unnütz sei oder wo Leute fehlten, die dafür geeignet seien⁷³.

Für Einfachheit in der Kirchenmusik trat auch der Reformpapst Pius V. aus dem Dominikanerorden ein. Er wollte 1567 die Figuralmusik beim Gottesdienst verbieten und gedachte, nur mehr den gregorianischen Choral zu erlauben⁷⁴. Er wie schon das kurz vor seinem Pontifikat geschlossene Konzil von Trient kämpften gegen eine Art Kirchenmusik, die mehr der Sinnlichkeit als der Andacht diene⁷⁵.

Borgias dachte schon kurz nach seinem Amtsantritt daran, Visitatoren in die verschiedenen Länder zu schicken, denen er schriftliche Instruktionen mitgab. So erfolgte am 10. Januar 1567 für den Visitator der indischen Provinz (der jedoch erst im Oktober 1568 in Goa eintraf) folgende Anweisung: man vernehme, daß man in Goa die Komplet singe, was in der Gesellschaft (Jesu) nicht Brauch sei; man möge sie in sanfter Weise ausfallen lassen; die Vesper könne man hingegen, wenn man es nicht schon tue, an Sonn- und Festtagen, beten, wie man es in den hiesigen Kollegien halte⁷⁶. Am 10. Oktober 1567 ergingen weitere Verfügungen: man beobachte in Indien einige Bräuche, die man hier lieber unterdrückt sähe, damit man sich mehr an das Institut und an die Gleichförmigkeit in allem anpasse, so z. B. den Gebrauch von Dalmatiken und Rauchfässern usw. Wo man das ohne Ärgernis lassen könne, solle man es tun. Ferner solle man sich in Goa und in anderen Kirchen an die Einfachheit anpassen, die wir hier (in Rom) üben⁷⁷.

Am 28. Oktober wurde auch an P. Provinzial Quadros über die feierlichen Gottesdienste geschrieben: Es sei nichts einzuwenden, führte P. General aus, daß Auswärtige (in den Kirchen des Ordens) Ämter hielten und sie mit Gesang begleiteten, wo das so Brauch sei. Daß aber die Unsrigen in Goa und anderswo Unterricht im Singen gäben, sei nicht

⁷² Ebd. VI, 497. Es sei hier darauf hingewiesen, daß Stellen in den Briefen der Missionare aus Indien, die Ämter mit Diakon und Subdiakon erwähnen, in der römischen Kanzlei der Ordenskurie zuweilen durchgestrichen und im Druck ausgelassen wurden.

⁷³ *Institutum Societatis Iesu* II, 198

⁷⁴ L. v. PASTOR: *Geschichte der Päpste*, Bd. VIII, Pius V. (1566—1572), Freiburg i. Br. 1920, 152

⁷⁵ Sessio 22, *Decretum de observandis et evitandis in celebratione Missae*: „Ab ecclesiis vero musicas eas, ubi sibe organo sive cantu, lascivum aut impurum aliquid miscetur...arceant“.

⁷⁶ *Sanctus Franciscus Borgia* IV, (Matriti 1910), 384, (Mon. Hist. S. J.)

⁷⁷ Ebd. IV, 532

passend und man schaffe diesen Mißbrauch ab. Wenn aber die Gesellschaft dazu verpflichtet sei — wozu und weswegen wisse er nicht —, solle das ein Auswärtiger gegen Bezahlung besorgen, denn die Unsrigen hätten keinen Grund, solches zu erlernen⁷⁸.

Ende Dezember 1568 erstattete P. Gonçalo Alvares, der Visitator Indiens, in einem längeren Schreiben aus Goa dem P. General Bericht über den Stand der Provinz: er habe sich erkundigt, weswegen an den Freitagen der Fastenzeit (sonst nicht) die Komplet gesungen werde. Man gab ihm zur Antwort, weil dann viel Volk für die Predigt sich ansammle und die Vesper nicht gehalten werde. Das Volk würde die Komplet gern anhören während des Wartens. Sie werde zudem von den Waisenknaben gesungen. Nach der Predigt finde eine Geißlerprozession zur Kirche der Misericordia statt, während der die Knaben Litaneien sängen. Das alles zusammen gehöre zum Erbaulichsten und Nützlichsten, was es in Indien gäbe⁷⁹.

Ein Jahr später, am 5. Dezember 1569, schrieb Alvares dem P. General wieder aus Goa: die Messen an den Sonn- und Feiertagen würden von den Waisenknaben mit dem Gesang begleitet und zwar hätten sie keinen Kontakt mit den Fratres; sie würden einander selber das Singen lehren, wie Paternität dem P. Provinzial vorgeschlagen habe. Man habe auch die Feiern der Feste eingeschränkt und man werde alles beschneiden, was man könne, um sich dort anzupassen, wie Paternität wünsche⁸⁰. Im J. 1569 wurde die Komplet an den Feiertagen der Fastenzeit gesungen; aber im übrigen gestaltete man, nach den Jahresbriefen zu schließen, die Gottesdienste viel schlichter⁸¹. Aber es kam auch nachher noch vor, daß

⁷⁸ Siehe J. WICKI: Auszüge aus den Briefen der Jesuitengeneräle an die Obern in Indien (1549—1613). In: *AHSJ* 22, (1953), 118, Nr. 18, wo das Dokument vom Abschreiber einem anderen aus dem Jahr 1566 angehängt ist.

⁷⁹ Originalbrief im *Arch. Rom. S. J.*, Goa 11, II, f. 509 v, wo es u. a. heißt: „Dizem muitos nosos e externos que hé este exercicio das completas, pratica naquele dia e procissão o mais devoto e proveitoso que há na India“. Tatsächlich gestattete Borgias am 10. Januar 1570 die Komplet.

⁸⁰ Ebd., f. 476 v: „As missas se officião em domingos e santos polos meninos orfãos de parte omde não se comunicação com os Irmãos; a estes moços não ensinão o canto de casa, senão hum d'antre elles, como V. P. tinha emcomendado ao Provincial que fizesse. Tambem se moderou a celebridade das festas, e em o tocante a ellas se terá tento de cortarem tudo ho que se poder, quanto os tempos e terras derem lugar para nos conformarmos com o de lá, como V. P. deseja“. Damals wurde auch das Salve an den Samstagen und viele Vespern abgeschafft (ebd.).

⁸¹ Jahresbrief des Fr. SEB. FERNANDES, Goa Ende 1569: „As tardes pregou em casa o P.^e Provincial... presedendo as competras que todos os annos se costumão“ (*Arch. Rom. S. J.*, Goa 31, f. 217 r, Autograph?) — ANTONIO FRANCO berichtet in seinem Werk: *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no real collegio de Jesus de Coimbra*, I, (Evora 1719), 756—57, daß der Visitator G. Alvares insgeheim, ohne Wissen des Provinzials Quadros, die No-

der Visitator selber mit Diakon und Subdiakon gegebenenfalls ein Amt sang.

Unter General Mercurian und seinen Nachfolgern (1573 ff.)

Die dritte Generalkongregation beschäftigte sich 1573 nach der Wahl Merkurians im 36. Dekret wieder mit dem Gesang in den Kirchen des Ordens. Sie bestätigte die Bestimmungen der Konstitutionen und der zweiten Generalkongregation und wies auf die Möglichkeit der Dispens hin besonders für Gegenden mit häretischer und heidnischer Bevölkerung; der General möge jeweils über die Einführung, Beibehaltung, Art und Weise des Gesanges entscheiden⁸². Abgesehen von Einzelfällen, blieb dieses Dekret für Jahrhunderte im Orden maßgebend.

Die unmittelbare Wirkung des 36. Dekretes der 3. Generalkongregation in Goa ist ersichtlich aus der 15. Frage, die eine Consulta oder Vorberatung zur 1. Provinzialkongregation am 6. Dezember 1575 stellte. Sie lautete, ob der Gesang zu unterdrücken oder zu reduzieren sei. So gut wie alle meinten, die Patres sollten nicht singen. Aber nur wenige Konsultoren (Monclaro) waren der Meinung, man solle den Gesang im Geiste des erwähnten Dekretes ganz unterdrücken. Die meisten neigten dazu, ihn wie bisher beizubehalten und zwar aus fünf Gründen: 1. sonst gäbe es einen Skandal und viel Gerede, 2. viel von der frommen Stimmung (devoción) in unserer Kirche würde verloren gehen, 3. die Heiden würden (durch den Gesang) angeregt und die Christen seien erbaut; 4. in Indien gäbe es wenig Kirchen und Orden, 5. die (General)kongregation nähme Indien aus. Aus den erwähnten Gründen werde in Deutschland und sogar in der Ordenskirche zu Rom von den Generälen dispensiert. Die dritte Meinung (besonders Teixeira) ging dahin, den Gesang in Goa beizubehalten, ihn aber in Bassein und Cochin zu unterdrücken; wo er schon unterdrückt sei, solle man nicht wieder damit anfangen. Nur an einigen hohen Festtagen, wie es in den kleineren Residenzen üblich sei, könne man ihn beibehalten⁸³.

Dieser dritte Vorschlag fand dann die Billigung der Patres, die Ende des gleichen Monats bei der ersten Provinzialkongregation beteiligt waren. Im Paragraph 13 sind sie für die Beibehaltung der gesungenen Messen an Sonn- und Feiertagen in Goa, sowie es bisher war, mit Beschneidung einiger überflüssiger Zutaten, wie es der Visitator [Valignano] für gut erachte; in Bassein und Cochin soll man die Ämter nicht wieder einführen, sondern sie nur an den höheren Festtagen abhalten, weil man die Sänger nicht ohne große Mühe bekommen könne⁸⁴.

vizen im Gesang der feierlichen Vesper eingeübt habe und damit der Kommunität eine Überraschung bereiten wollte. Als er mit der Sängerschar in das Chorkam, habe ihn P. Provinzial im Namen des Instituts energisch daran gehindert!

⁸² *Institutum Societatis Iesu* II, 227

⁸³ Arch. Rom. S. J., *Goa* 47, f. 22 v.

⁸⁴ Arch. Rom. S. J., *Congreg.* 42, 327 r.

In seinem *Sumario* behandelt Valignano i. J. 1580 nochmals die Frage des Gesanges und schreibt darin über das Kolleg von Cochín, daß man an Sonn- und Festtagen die Messe singe und alle Gottesdienste so abhalte wie in Goa, wenn auch der Gesang hier (in Cochín) nicht weniger Arbeit verursache als in Bassein, und da es in Indien keine Gesanglehrer gäbe, müsse ein *Hermano* dieses Amt übernehmen und die Knaben unserer Schulen unterrichten; obwohl das mit viel Unannehmlichkeiten verbunden sei, lohne sich die Mühe wegen der Gründe, die bei der Frage 15 der *Consulta* gegeben worden seien⁸⁵.

Rom schrieb auch in den folgenden Jahren wegen einreißender Mißbräuche nach Indien. So etwa General Acquaviva i. J. 1589 an P. Provinzial Inácio Martins: Am Kolleg von Goa stoße man sich u. a. daran, daß das Kolleg sovieler Sklaven nur für die Musik unterhalte, was sich eher für Fürsten als Ordensleute gezieme. Man solle ihre Zahl allmählich vermindern, so daß in 5 bis 6 Jahren keine oder kaum mehr welche vorhanden seien⁸⁶. Ende 1601 erging vom gleichen General ein Schreiben an den Visitator Pimenta, in dem der Brauch, nach dem Abendessen in die Kirche zu gehen und dorthin die Seminaristen (von Goa) zum Singen zu rufen, getadelt wurde; das solle, falls es nicht schon geschehen sei, abgestellt werden⁸⁷. Schließlich mahnte Acquaviva auch den Provinzial von Goa, Nuno Rodrigues, i. J. 1602, dem er schrieb: „Wie wir schon in verschiedenen Briefen an P. Valignano und an den Bischof [Inácio Martins] geschrieben, als er Provinzial war [1587—1592], sollte die übermäßige Feier des Osterfestes abgeschafft oder doch eingeschränkt werden. P. General freut sich nun, daß man in den Kollegien S. Paulo (Goa), Cochín und Bassein *unanimes consensu* die Musik abgeschafft hat. Beim Obernwechsel soll es aber jetzt so bleiben“⁸⁸.

Jahrzehnte später, im Jahre 1664, verfaßte der italienische Jesuit Ignazio Arcamone, langjähriger Missionar auf der Halbinsel Salsette (südlich von Goa), eine kleine lateinische Schrift über sein Missionsfeld⁸⁹, in der er auch wiederholt auf den Gesang und die Musik zu sprechen kommt. So lesen wir, daß im Kolleg ein Trakt für Knaben bestand, die in der Musik unterrichtet wurden (f. 25 v). Ferner wurde in Rachol, einem der bedeutendsten Dörfer der Gegend, jeden Mittwoch eine Messe mit Sängern und Musikanten abgehalten (28 v). Bei den Taufen durften weder die Tänzer noch die Sänger fehlen (39 v—40 r), die in der Schule ihre Kunst gelernt hatten (ff. 43 r—44 r). Auch die Festtage wurden würdig mit Gesang und, wenn angebracht, mit Musik in der Kirche ab-

⁸⁵ Spanischer Text bei A. DA SILVA REGO: *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, Índia*, Bd. 12, (Lisboa 1958), 502—03

⁸⁶ WICKI: *Auszüge*, 138—39, Nr. 166

⁸⁷ Ebd. 149, Nr. 249

⁸⁸ Ebd. 150, Nr. 263

⁸⁹ Rom, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II, *Fondo Gesuitico 1153*

gehalten; so werden eigens erwähnt Weihnachten, Palmsonntag, Karntwoch (Metten), ferner das Patroziniumsfest (ff. 44 v, 45 r, 47 v).

So mochte auf den Missionsstationen Gesang und Musik sich freier entfalten als in den eigentlichen Kollegien.

Zudem waren manche Bischöfe sehr begeistert dafür, wie etwa Frey André de Santa Maria, Bischof von Cochin (1588—1618), der von überall her die besten Musiker kommen ließ, um den Gottesdienst möglichst feierlich zu gestalten⁹⁰. Da die sog. Thomaschristen (Syromalabaren), die eine sehr alte Überlieferung an christlichen Gesängen besaßen⁹¹, zum Teil auch in seinem Sprengel wohnten, war Santa Marias Einstellung um so verständlicher. Auch D. Francisco Garcia S. J., Erzbischof von Kraganur, zählte zu seinen Hausgenossen die besten Sänger, die in der Kathedrale die Feier des Gottesdienstes verschönerten⁹².

Die Augustiner, die seit 1572 in Indien wirkten und offenbar keine Hindernisse seitens der Konstitutionen hatten, zählten unter ihren Mitgliedern mehrere tüchtige Sänger und Musiker⁹³. In ihrem Seminar in Neurá bei Goa hatten sie zudem einen bezahlten Kapellmeister, der die Knaben in der Musik und im Instrumentenspiel zu unterrichten hatte⁹⁴.

Diesem Herzensanliegen der indischen Kirche kommt auch das erste Plenarkonzil, das 1950 in Bangalore abgehalten wurde, entgegen, wenn es die Pflege des kirchlichen Gesanges, des gregorianischen Chorals und anderer Gattungen, sowie die Förderung der einheimischen Musik und die Verwendung einheimischer Instrumente empfiehlt⁹⁵.

⁹⁰ CASIMIRO CHRISTOVÃO DE NAZARETH: *Mitras lusitanas no Oriente*. Lisboa 1894, 80

⁹¹ *Doc. Índica* VI, 179. Die Gesänge wurden von mehreren Autoren behandelt, so von P. V. Lucas und Dr. P. J. Thomas.

⁹² Notizen des P. J. DE MAGISTRIS über den Erzbischof, in: *O Homem das trinta e duas perfeições e outras histórias. Escritos da Literatura Indiana traduzidos por Dom Francisco Garcia S. J., publicados e anotados por José Wicki S. J.* Lisboa 1958, S. 327

⁹³ Siehe SILVA REGO: *Documentação, Índia*. XII, 122. 123. 130. 139. 141. 150

⁹⁴ Ebd. XII, 8

⁹⁵ *Acta et Decreta primi Concilii plenarii Indiae, anno MCML in Bangalorensi civitate habiti*. Ranchi 1951, 109, Nr. 352—54

IST DIE MORALTHEOLOGIE DES HL. ALFONSUS AKTUELL?

von Bernhard Häring

Durch Apostolisches Breve vom 26. 4. 1950 hat Pius XII. den hl. Alfons von Liguori „zum himmlischen Patron aller Priester, die das überaus bedeutsame und heilsame Amt des Beichtvaters ausüben und all derer, die durch Wort und Schrift der Weitergabe der Moraltheologie dienen“, erklärt¹.

Schon allein durch diese feierliche Manifestation — um von den vielen anderen Äußerungen des Apostolischen Stuhles in dieser Hinsicht ganz zu schweigen — ist deutlich gemacht, daß die Kirche von der Aktualität und Vorbildlichkeit der Moraltheologie des hl. Alfonsus überzeugt ist. — Worin liegt diese Aktualität und was bedeutet sie für uns in einer so ganz anderen Zeit?

Um zu einer grundsätzlichen Schau bezüglich der Aktualität früherer Theologen und Kirchenlehrer zu kommen, besinnen wir uns zuerst auf die Aktualität des Wortes Gottes, um dann in Analogie dazu die Aktualität des hl. Alfonsus für seine Zeit und für unsere Zeit konkreter zu erfassen.

A. Die Aktualität des Wortes Gottes

Das Wort Gottes, niedergelegt in der Heiligen Schrift, bedeutete zunächst und unmittelbar einen ganz konkreten, unübertrefflich aktuellen Anruf für die Menschen, denen es unmittelbar zugesprochen war. Es hatte seine direkte und erste Aktualität „in illo tempore“ (ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ), in jener besonderen Heilstunde. Es ist Frohbotschaft von ewiger Gültigkeit, aber in ganz aktueller Formulierung für die Gedankenwelt der ersten Hörer, mit einem aus der konkreten Heilstunde verstehbaren Auftrag. Der in der Frohbotschaft mitgegebene Auftrag lebt aus der ewig gültigen Wahrheit, aber ist konkretisiert für diese Menschen in dieser ganz bestimmten Umwelt mit diesen ganz besonderen Gnadengaben.

Wenn uns heute die Kirche das Evangelium mit der steriotypen Einleitung „in illo tempore“ verkündet, ist dann das Wort Gottes nicht auch dieser unserer jetzigen Stunde verkündet? Ja, aber nicht einfachhin ohne den Umweg über das demütige Hinhören auf den Heilsvorgang „in jener Zeit“. Das Wort Gottes ist zu jeder Zeit aktuell. Es wird in dichtester Weise jetzt und hier (ἐν τούτῳ τῷ καιρῷ) aktuell durch die ewige Gültigkeit der verkündeten Wahrheit und durch die Vorbildlichkeit der Zuwendung zu der besonderen Heilstunde.

¹ AAS 42, 1950, 595

Die Heilsgemeinschaft, der das Wort Gottes anvertraut ist und die es für jene Zeit zu verkünden hat, bleibt immer dieselbe: die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche. Aber sie ist nicht monoton und uniformiert, sondern gerade in der Vielfalt reich und schön — und aktuell. Sie ist die Eine in heilsgeschichtlicher Entfaltung, in stets neuer Fleischwerdung (Inkarnation) in den verschiedenen Kulturen und Zeiten.

Die Adventisten und alle sektiererischen Bibelforscher nehmen sich nicht die Mühe, geduldig den genauen Ursinn der Heiligen Schrift durch das Studium der biblischen Umwelt und Sprache zu erforschen. Sie nehmen das Wort Gottes nur als Wort an diesen einzelnen jetzt und hier. Daraus ergeben sich ihre oberflächlichen Versuche, einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der Heiligen Schrift und der Kirche von heute zu konstruieren. Sie wollen nicht nur den Baum, der in zweitausend Jahren aus dem „Senfkörnlein“ herangewachsen ist, wieder auf die Form des einjährigen Pflänzchens zurückschrauben. Sie sehen überhaupt nicht das Problem der *Heilsgeschichte* als eines Gegenwärtigseins der Herrschaft und des Wortes Gottes für jede Zeit in stets neuer Aktualität.

Die katholische Exegese erforscht mit äußerster Sorgfalt und unter Einsatz großer Mittel die genaue soziologische und psychologische Situation, in die hinein das biblische Wort gesprochen und in der es aufgeschrieben worden ist. Und nicht nur das: Sie vergißt dabei nie, daß es die lebendige Kirche von heute ist, die das Wort Gottes lebendig weiter überliefert und jederzeit neu verkündet und die unverfälschte Aktualität des Wortes Gottes gerade dadurch bewahrt, daß sie es zu jeder Zeit in ihrer Sprache und für ihre Nöte verkündet.

Gewiß hat die ursprüngliche Konkretheit des Wortes Gottes entsprechend den verschiedenen literarischen Arten der einzelnen Bücher und Teile der Heiligen Schrift verschiedene Grade der Konkretisierung und Aktualisierung für ganz besondere Verhältnisse „in jener Zeit“. Aber immer gilt: Wer die ewige, unveränderliche Wahrheit, die in der Heiligen Schrift und in den Zeugnissen der Urkirche enthalten ist, erkennen will, ohne die Aktualität des Wortes Gottes für jene besondere Heilstunde anzuerkennen, versteht nicht einmal das Ewige an der Wahrheit recht, da er sich nicht bemüht, zwischen der ewig gültigen ausgesagten Wahrheit und der konkreten Weise der Aussage zu unterscheiden. Zudem entschärft er den Charakter der Aktualität des Wortes Gottes für unsere Zeit. Denn nur, wenn wir sehen, wie unmittelbar jene Menschen jener Zeit vom Worte Gottes getroffen wurden, lassen wir uns in unserer oft ganz anderen Situation ähnlich aktuell treffen.

Einem ins Wesenlose versumpfenden Existentialismus halten wir entgegen, daß die großen Gedanken der Philosophen über Jahrtausende hinweg mittelbar und verstehbar sind; aber wir vergessen dabei nicht, daß ein richtiges Verstehen früherer Denker, und zwar auch der allerabstraktesten Denker, große Anstrengungen philosophiegeschichtlicher Forschung voraussetzt. Auch der Philosoph hat stets irgendwie im Dialog mit seiner Zeit gedacht und gesprochen.

Es ist nun nicht so, daß das Wort Gottes, weil es das Denken aller Philosophen an ewig gültiger Wahrheit unendlich übertrifft, deshalb weniger den Charakter der geschichtlichen Aktualität trüge. Um so viel, wie es die Menschenweisheit an ewiger Gültigkeit übertrifft, um so viel größer ist seine Aktualität in heilsgeschichtlicher Konkretheit. Das bedeutet freilich eine tiefe Herablassung des zu uns sprechenden Gottes, eine Teilhabe an der *exinanitio* des Wortes Gottes in Person in der Menschwerdung.

Die Theologie, die ein kirchlicher Dienst an der Verkündigung des Wortes Gottes ist, nimmt an der Aktualität des Wortes Gottes auf ihre Weise teil. Theologie ist kein bloßes Weitergeben der Worte der Heiligen Schrift: Sie ist lebendige Überlieferung (*traditio viva*), aktuellster Heildienst; denn sie ist Heilswissenschaft. Die Theologie ist nie ein für allemal in Worten und Begriffssystemen fertig festgelegt, die unverändert allen Kulturen und Zeiten angeboten werden könnten. Gerade wenn die Theologie der ewigen Wahrheit, wie sie im Worte Gottes die Menschen jener Zeit ansprach, treu sein will, muß sie immer neu darum ringen, den ewigen Wahrheitsgehalt des Wortes Gottes in der Sprache der jeweiligen Zeit weiterzugeben. Die der Überlieferung der ewigen Wahrheit wesentliche Kontinuität ist durch das Lehramt der Kirche, letztlich durch den der Kirche verliehenen Heiligen Geist, nicht aber durch eine Verbalinspiration garantiert. Der einzelne Theologe nimmt an der Kontinuität und Aktualität der ewigen Wahrheit insoweit dienend teil, als er mit der gegenwärtigen Kirche lebt und — das ist seine besondere Aufgabe — sowohl auf die aktuelle Weise schaut, in der das Wort der Schrift und die Lehre der vergangenen großen Theologen jener Zeit nahe war, als auch liebend auf die Nöte und Ausdrucksweise seiner Zeit achtet und sich bemüht, dieser seiner Zeit die ewige Wahrheit in einer für Christus gewinnenden Weise darzubieten.

Alle großen Theologen der Vergangenheit, ganz besonders die von der Kirche feierlich als Kirchenlehrer deklarierten, behalten eine Aktualität für alle Zeiten. Aber gerade durch die Art ihrer Aktualität in ihrer Zeit („in illo tempore“) verpflichten sie die gegenwärtigen Theologen, in gleicher Treue zur ewigen Wahrheit diese für die Menschen der gegenwärtigen Zeit aktuell zu verkünden. Die geschichtliche Forschung ist demnach eine Vorbereitung für die aktuelle Weitergabe.

Die Wissenssoziologie hat unwiderleglich dargetan, daß alle Begriffe der menschlichen Sprache neben der gewaltig erhabenen Fähigkeit, ewig gültige Wahrheit gültig auszudrücken, doch immer auch eine „Zeitmarke“ an sich tragen, das heißt eine Prägung durch die soziologische Struktur und durch die Gedankenwelt der jeweiligen Zeit, damit aber auch eine Eigenschaft, gerade dieser Zeit und nur ihr die Wahrheit auf diese Weise aktuell zu verkünden. Wollte ein Theologe seine Aufgabe bloß darin sehen, ein für allemal formulierte und in ein Begriffssystem gebrachte Sätze weiter zu tradieren, so würde eine so betriebene „Theologie“ zur

Verräterin sowohl an der ewigen Wahrheit wie auch an der stets neuen Aktualität des Wortes Gottes. Um den unveränderlichen Gehalt der offenbarten Wahrheiten treu zu bewahren, muß der Theologe sorgsam auf den geistesgeschichtlichen Kontext der Heiligen Schrift, früherer Theologen, päpstlicher Lehräußerungen und Konzilsentscheidungen acht haben, und ebenso muß er die genaue Bedeutung der Sprache von heute kennen.

Zur Beleuchtung sei auf die Sinnveränderung des deutschen Wortes „Zweck“ hingewiesen: Kant konnte noch sagen: „Der Mensch ist ein Zweck, kein Mittel“. Und damit drückte er die personhafte in sich selbst ruhende Würde des Menschen am nachdrücklichsten aus. Heute liegt auf dem Worte „Zweck“ die Hypothek des technizistischen Menschen mit seinem „zweckhaften Denken“. Wenn Moraltheologen unbesehen die Formel weitertradiieren: „Der erste Zweck der Ehe ist Zeugung und Erziehung der Kinder“, so stoßen sie auf fast allgemeine Ablehnung bei den gebildeten katholischen Eheleuten. Diese wenden ein: „Nein, für uns ist das Kind kein bloßer Zweck, sondern etwas viel Höheres, das seinen Sinn in sich trägt; es ist ein Sinnziel, dem wir liebend dienen wollen“². Der Protest gegen die veraltete theologische Formulierung ist im Grunde nichts anderes als ein tief gefühltes Ja zu dem, was die Formulierung ursprünglich besagte. Halten jedoch die Theologen an ihrer Formulierung zäh fest und geben sie dieselbe als unveränderliche kirchliche Lehre aus, so verändert sich mit dem Wandel der Sprache für die Hörer unbesehen der eigentliche Gehalt der kirchlichen Lehre; die mechanisch weitertradiierenden Moralisten entfremden viele der Kirche und nehmen der kirchlichen Lehre ihre gerade heute besonders wichtige Aktualität.

Das hier über die Aktualität des Wortes Gottes Gesagte wenden wir im Folgenden auf die Moraltheologie des heiligen Alfonsus an.

B. Aktualität des heiligen Alfonsus

Der heilige Alfons hatte ein ausgesprochenes Gespür für die Erfordernisse der Heilstunde. Dies kommt nicht zuletzt auch in seiner Auffassung von der Kasuistik und in seinem unentwegten Kampf gegen den Rigorismus zur Geltung.

Alfonsianische Kasuistik

Die Kasuistik des heiligen Alfons ist kein müßiger Traktat über abstrakte *possibilia*, keine Sammlung von überzeitlichen Patentlösungen für alle denkbaren Fälle, sondern Antwort auf die aktuellen Fragen, die sich seinen Patres im Missionsbeichtstuhl im Königreich Neapel stellten³.

² Vgl. mein Buch: *Ehe in dieser Zeit*. Salzburg 1960, S. 350 ff.

³ Den Unterschied zwischen einer abstrakten, legalistischen lebensfremden Kasuistik auf der einen Seite und der synthetischen, von der klugen Beurteilung des konkreten Lebens ausgehenden alfonsianischen Kasuistik andererseits betont mit Recht DOMENICO CAPONE in seinem Aufsatz: *La verità morale vita delle anime*, *L'Accademia Alfonsiana nella Facoltà teologica*, in: *L'Osservatore Romano* vom 10. Nov. 1960, p. 4.

Wenn man bedenkt, mit welcher Zähigkeit damals die Anhänger der verschiedenen Schulsysteme vorfabrizierte Casus und Lösungen gegeneinander verteidigten, so kann man in etwa den Mut des heiligen Alfonsus beurteilen, mit dem er teils aus den verschiedenen Schulen die brauchbarsten Lösungen auswählte, teils überhaupt neue Wege ging. Darüber darf die äußere Form der Darstellung in Gegenüberstellung von wahrscheinlichen, weniger wahrscheinlichen und gleich wahrscheinlichen Lösungen nicht täuschen. Es ist schließlich auch ein Zeichen seiner Klugheit, daß er sich mit allem Fleiß über das verschiedene Urteil anderer Autoren vergewisserte. Aber entschieden versichert er, daß für ihn die Meinung einer auch noch so großen Zahl von Autoren bedeutungslos werde, wenn die klare Einsicht in die Prinzipien und in die Lebensverhältnisse eine andere Lösung verlange⁴.

Es dürfte klar sein, daß gerade der hohe Grad unmittelbarer Aktualität der Kasuistik des heiligen Alfonsus es verbietet, seine klugen Lösungen ohne Rücksicht auf die veränderten soziologischen, psychologischen und religiösen Verhältnisse unbesehen in andere Zeiten und andere Kulturen zu verschleppen. Unmittelbar aktuell bleibt stets sein Sinn für die konkrete Wirklichkeit und die Grundrichtung seiner Kasuistik. Die ewig gültigen Prinzipien, die von Alfonsus bei der Lösung von typischen Gewissensfällen seiner Umwelt angewandt wurden, bleiben selbstverständlich auch heute gültig. Aber oft müssen bei der Neuheit der Umstände zusätzlich ganz neue Prinzipien und eine umfassendere Gesamtschau mit ins Spiel kommen.

Wir glauben, dem Wirklichkeitssinn des heiligen Alfonsus treu zu bleiben, wenn wir heute das ungemein vielfältige und reich differenzierte Leben mit Hilfe der empirischen Soziologie erforschen, um so zu einer differenzierten pastoralen Typologie der Kasuistik zu kommen, entsprechend den typischen Verhältnissen in verschiedenen Gegenden und bei verschiedenen soziologischen Gruppen. Wenn wir es wagen, im Geiste des heiligen Alfonsus da und dort neue Wege zu gehen, so selbstverständlich nur — hier ganz besonders in den Spuren des Heiligen — in enger Solidarität mit dem Bemühen der Gesamtheit der Moraltheologen von heute und in vollkommener Unterordnung unter das Lehramt der Kirche.

Wer an einem engen Begriff von einer verbalen Treue festhält, könnte selbstverständlich einwenden: Das ist weder Alfonsianisch, noch entspricht es dem Verfahren der Moralisten der letzten Jahrhunderte; denn Alfonsus hat zwar den Wirklichkeitssinn bis zum letzten eingesetzt, aber eben nicht die umständliche Methode einer empirischen Pastoralsoziologie; auch hat er sich im wesentlichen auf eine Kasuistik der individuellen Moral beschränkt. — Wir antworten: Diese knechtische „Treue“ übersieht jedoch, daß damals die Gesellschaft relativ statisch war und daß sie

⁴ Vgl. *Theologia moralis* lib I. tract. 1, Ed. Gaudé n. 79, vol. I, p. 58 ff.

im großen und ganzen (wenigstens in den Regionen, die Alfons im Auge hatte) christlicher war als der einzelne. Darum konnte er einerseits aus seiner reichen Lebenserfahrung ein zutreffendes Urteil gewinnen und sich andererseits mehr auf die Individualmoral beschränken. Wir aber leben in einer ungemein stürmisch voranschreitenden, dynamischen und pluralistischen Gesellschaft. Wollen wir wahrhaft klug sein, so müssen wir uns zugestehen, daß die bloße unmethodische Lebenserfahrung heute nicht hinreicht. Und die Neuheit der Probleme kommt aus einer völlig veränderten geistigen Umwelt. Da stellt sich uns freilich genau wie Alfonsus vor allem die Frage, ob wir treu sind gegenüber der ewigen Wahrheit und zugleich demütig auf den *kairós* hören und alle uns von der Vorsehung gegebenen Hilfsmittel gebrauchen, um unserer Aufgabe bestmöglich gerecht zu werden.

Der Aquiprobabilismus des heiligen Alfons

In einer kritischen geschichtlichen Stunde, in der der Jansenismus zu einer ungeheueren Gefahr für die Gesamtkirche wurde und in der nach der Diffamierung und schließlichen Unterdrückung der Gesellschaft Jesu ein teilweise äußerst rigoroser Probabiliorismus innerhalb der Kirche das Feld zu behaupten schien, verteidigte Alfons unentwegt einen gemäßigten, modifizierten Probabilismus. Als ihn einer seiner ersten und verdientesten Ordensgefährten beschwor, doch diesen Kampf, der zu einer Aufhebung seiner Kongregation führen könne, nicht fortzusetzen, machte ihm Alfons klar, daß dieses sein Anliegen einer milderen Pastoral so wichtig sei, daß er es selbst um den Preis der Gefährdung seiner Gründung durchfechten müsse⁵.

Was war der große theologische Hintergrund dieses alfonsianischen Anliegens? Es geht im letzten um den vom Völkerapostel mit letzter Leidenschaft geführten Kampf gegen eine Überbetonung des äußeren Gesetzes zum Schaden des Wachstumsgesetzes, des Elans christlichen Lebens. Alfons hat in seinem reichen asketischen Schrifttum nach dem Rauhref des Jansenismus und der gesetzlichen Verhärtung einen wahren Frühling mutigen Strebens nach Heiligkeit herbeigeführt. Seine Mariologie stellt die Mutter der Barmherzigkeit in den Vordergrund, auch zur Verherrlichung des allgemeinen Heilswillens Gottes. Dem gleichen Ziel dient sein Werk über das große Gnadenmittel des Gebetes. Sein vielleicht schönsten Buch „*La pratica di amar Gesù Cristo*“ (Kunst der Christusliebe) beleuchtet das ganze moralische Leben des Christen durch das Hohe Lied der Liebe. Christus im Nächsten lieben, und zwar grundsätzlich ohne Grenzen, nach dem Maße der überreichen Gnadengaben, das ist für Alfonsus die ganze christliche Moral. Doch dieser Elan war durch die gesetzliche Überforderung der Schwachen und eine gesetzliche

⁵ Vgl. *Lettere di S. Alfonso* III, 342, 347, 402, 421; *Lettera di P. Pierpaolo Blasucci*, Archiv Generale C. SS. R XXXII, Bd. II, 1.

Fixierung und Faszinierung der Braven äußerst gefährdet. Aus diesem Grund hat Alfons den damals fast aussichtslosen Kampf um eine maßvolle Milde bezüglich des im Buchstaben ausgedrückten Gesetzes aufgenommen und tapfer durchgehalten. Mancher mag sich heute rühmen, daß er in diesem Kampfe kühner und konsequenter sei; aber er vergesse dem heiligen Alfons gegenüber nicht, daß dieser an einer gefährdeten Front die ersten Gefechte für einen Umschwung durchstand.

Das Verdienst des heiligen Alfons ist um so größer, da er eingefleischte Probabilioristen zu Lehrern gehabt hat. Mag er uns heute in manchem gesetzlichen Punkt noch zu streng erscheinen, so vergessen wir nicht, wie die Kampfsituation damals aussah. Die Grundüberzeugung des heiligen Alfons war diese: Wer den Christen ungezählt viele und noch dazu zweifelhaft gültige gesetzliche Lasten auferlegt und die gesetzlichen Grenzen immer enger zieht, kann von ihnen nicht jene herrlichen Werke der spontanen Liebe erwarten, die der Heilige Geist mit Seiner Gnade weit über das Gesetzliche hinaus hervorlocken will. Wer das äußere Gesetz bis zur Verweigerung der Lossprechung wegen einer umstrittenen Verpflichtung strapaziert, macht sich daran schuldig, daß die einen ganz verzagen und viele andere auf das in Herz und Geist eingeschriebene Gesetz der Gnade kaum mehr achthaben und das Streben nach Vollkommenheit aufgeben. So schreibt Alfons gegen die damals triumphierenden Moralisten, die nur eine Sorge hatten, doch ja jede denkbare und irgendwie noch wahrscheinliche gesetzliche Verpflichtung zu urgieren: „Es ist ein Unrecht, die Beobachtung der göttlichen Gesetze aufzuweichen; es ist jedoch kein geringeres Übel, das von Gott auferlegte Joch andern schwerer zu machen, als recht ist. Übertriebene gesetzliche Strenge, die die Menschen zum Steilsten verpflichten will, verschließt den Weg zum Heil“⁶.

Der heilige Alfons hat in der damaligen Situation durch seinen maßvollen Probabilismus der wahren Ehrfurcht vor dem formulierten Gesetz und zugleich der wahren Freiheit der Kinder Gottes, die zusammenfällt mit vollkommenster freudiger Treue gegenüber der Gnade des Heiligen Geistes, auf die bestmögliche Weise gedient. Das müssen wir auf entsprechende Weise auch heute tun. Das heißt sicherlich nicht, daß wir die Streitigkeiten um die sogenannten Moralsysteme, die wir besser „Klugheitsregeln für das christliche Wagnis des Gewissens“ nennen⁷, unentwegt fortsetzen sollen. Dieses Problem ist — Gott sei gedankt — im wesentlichen von Alfons gelöst, und die Unterschiede der verschiedenen Schulen sind heute nicht mehr sehr belangreich. Es gilt jedoch, die grundsätzliche Lösung mutig auf die Fragen von heute anzuwenden. Nur ein Beispiel sei genannt: die Liturgie im Zustande einer lebensvollen Erneuerung. Sinnlosen und formalistischen Gewohnheiten gegen neue Weisungen des Apostolischen Stuhles stehen teilweise kühne und überkühne

⁶ *Theol. moralis*, lib. I, tract. I, n. 82.

⁷ Vgl. mein Buch: *Das Gesetz Christi*, S. 203—224.

Versuche gegenüber, aus dem Geiste der Kirche und in der Linie der neuesten Entwicklung die Liturgie zu verlebendigen. Handeln wir da nicht gegen den Geist des Heiligen Alfons, wenn wir gegen mißbräuchliche „überkonservative“ Abweichung vom Gesetz in Richtung des Formalismus milder urteilen als gegen kühne, von apostolischem Geist getragene Versuche der Verlebendigung?

Weit über die bloße Frage der Anwendung der Klugheitsregeln hinaus gilt es, ganz grundsätzlich in der gesamten Moralverkündigung und Pastoral die Lehre des heiligen Thomas anzuwenden, daß nämlich das Erste und Grundlegende am neuen Gesetz die Gnade des Heiligen Geistes ist, und die in Buchstaben geschriebenen Gesetze, die der Unterscheidung der Geister dienen, gewissermaßen nur das Zweitrangige („quasi secundarium“) sind⁸. Demnach müssen wir mit äußerster Behutsamkeit darauf bedacht sein, daß die Freiheit der Kinder Gottes, das ist der frohe Gehorsam gegenüber der inneren Gnade des Heiligen Geistes und gegenüber dem Anruf der Stunde (gegenüber dem *kairós*), nicht durch eine allzu enge Auslegung des äußeren Gesetzes erstickt wird. Das äußere Gesetz, das ein unvollkommener Teil-Ausdruck des in Herz und Geist geschriebenen Gesetzes ist, muß diesem dienen. Wer, überstreng in der Auslegung wandelbarer menschlicher Satzungen, wenig Wert legt auf die liebevolle Hinführung zum „Geistgesetz des Lebens in Christus Jesus“ (*Röm* 8, 2), ist weder dem heiligen Paulus noch dem heiligen Thomas, noch den tiefsten Anliegen des heiligen Alfons treu.

In diesem Zusammenhang darf vielleicht auch auf die zur Zeit des heiligen Alfons allgemein angenommene, heute aber leidenschaftlich abgelehnte Theorie von „rein pönalen Gesetzen“ hingewiesen werden. Auch hierin gilt es den geschichtlichen Kontext zu beachten: In der Zeit des Absolutismus waren die kirchlichen, noch mehr aber die staatlichen Gesetze unübersehbar zahlreich geworden. Viele waren weder notwendig noch auch wirklich dem recht verstandenen Gemeinwohl nützlich. Es fehlte ihnen also die innere Gesetzesgerechtigkeit. Bei der scharfen Handhabung der Vorzensur durch den Regalismus war es jedoch unmöglich, dies klar und unumwunden zu schreiben. So war es eine chiffrierte Ausdrucksweise, wenn die Moralisten den überlasteten christlichen Gewissen Raum schaffen wollten durch die Aussage: „Es gibt viele menschliche Gesetze, die wir zwar nicht anfechten können, die jedoch nicht unter Sünde (das ist im Gewissen) verpflichtet. Das einzige, was das Gemeinwohl verlangt, ist die Bereitschaft, eine eventuelle Strafe gelassen auf sich zu nehmen.“ — Gibt es nicht auch heute ganze Länder, in denen eine solche verschleierte Ausdrucksweise zur Notwendigkeit wird? In einer wahrhaft freien Gesellschaft können wir uns dagegen eindeutiger aussprechen. Wer die Theorie von den pönalen Gesetzen ganz ablehnt, muß auf jeden Fall achthaben, daß er doch ja nicht das für das Gute erfinderische Gewissen durch gesetzliche Faszinierung lähme.

⁸ *S. th.* I. II., q. 106, a 1 und öfters; vgl. *Das Gesetz Christi*, S. 272—284.

Pastorale Gesamtausrichtung der alfonsianischen Moral

Der heilige Alfons von Liguori kannte keine selbstgenügsame Theologie, der es um das bloße Spekulieren und Systematisieren ginge. Seine ganze Theologie ist pastoral bestimmt. Sie will dem Heil der Seelen und — das gehört nach Alfons unzertrennlich zusammen — dem Streben nach Heiligkeit dienen. Alfons war kein Stubengelehrter. Er war wie Augustinus, der größte Theologe des Abendlandes, ständig in vorderster Front der Seelsorge. Seine Theologie ist darum ganz und gar Dienst am Heile, *kérygma*. Dabei ist sein Werk „*Theologia moralis*“ mit vorherrschender Kasuistik nur der kleinere Teil. Immer wieder mahnt Alfons die Seelsorger und Beichtväter, doch ja nicht über dem Richteramt des Beichtvaters das Wichtigere zu übersehen, nämlich die Seelen zum Vertrauen auf die Gnade und zum unentwegten Streben nach vollkommener Liebe zu führen. Es ist für die damalige Zeit zum Beispiel höchst beachtlich, daß er sein Werk „*Praxis confessarii*“ nicht mit einem Kapitel über den Beichtvater-judex, sondern mit eindringlichen Mahnungen über den Beichtvater als Vater und Lehrer der Frohbotschaft beginnt.

Seiner pastoralen Ausrichtung entspricht das Achten auf das Wachstumsgesetz. Er will nicht, daß man die noch sehr unwissenden und eben aus langer Gottentfremdung bekehrten Christen gesetzlich überfordere. So mahnt er, man solle doch ja nicht durch zähes Auferlegen von Forderungen, die zwar gesetzlich sicherer (*tutior*) erscheinen, aber eben doch letztlich unbewiesen seien, Menschen zum Widerstand und schließlich zur formellen Sünde verleiten. Auch eine allgemein gesprochen probable Meinung darf nicht urgiert werden, wenn sie diesem Menschen in seiner Schwachheit nur Anlaß zu formeller Sünde wird. Das Entscheidende ist der Fortschritt im Guten, nicht aber ein zum Prinzip gemachter gesetzlicher Minimalismus oder Maximalismus⁹.

Seine pastorale Einstellung bestand sozusagen die Feuerprobe angesichts des Problems der „unüberwindlichen Unwissenheit“. Die rigoristische und unpsychologische Tendenz seiner Zeitgenossen ging dahin, zu wähen: „Wenn der Beichtvater jemandem etwas erklärt und dieser nimmt es nicht sogleich an, so ist es seine höchst eigene Schuld und der Beichtvater braucht sich darüber weiter keine Gedanken zu machen.“ Alfons dagegen bemühte sich nicht nur mit inneren Gründen, sondern auch unter Anführung möglichst zahlreicher Autoren zu beweisen, daß es eine unüberwindliche Unwissenheit gebe, bei deren Bestehen eine gesetzeswidrige Handlung subjektiv nicht zur Schuld angerechnet werde¹⁰. Daraus und aus dem Gesetz des Wachstums folgert er, daß der Beichtvater niemals zur Unzeit über eine schwer überwindliche Auffassung aufklären solle, wenn der Schwache es jetzt und hier „noch nicht tragen kann“, selbstverständlich unter ständiger Berücksichtigung des Allgemein-

⁹ *Theologia moralis*, lib I, tr. I, n. 83.

¹⁰ *Theol. m.*, lib I, tr. II, cap. IV dubium I, bei Gaudé I, p. 165.

wohls. — Hier haben wir ein besonders aktuelles Lehrstück alfonsianischer Pastoral, von unmittelbarer Aktualität für unsere Zeit; denn die Sozialpsychologie und empirische soziologische Erhebungen lehren uns mit unübersehbarer Nachdrücklichkeit, daß viele, die in ihrem unchristlichen Milieu nachhaltig unter dem Einfluß verkehrter kollektiver Anschauungen stehen, nicht in den wenigen Sekunden des Beichtstuhls durch ein bloßes Wort von tiefeingewurzelten Fehlurteilen abgebracht werden können, auch wenn sie im übrigen für den Empfang des Bußsakramentes gut disponiert sind.

Halten wir mit dem heiligen Alfons am Gesetz des Wachstums fest, so werden wir die aus einer unchristlichen Welt kommenden Pönitenten weder zur Unzeit und gar unter Verweigerung der Absolution vor sekundäre moralische Entscheidungen stellen, noch auch sie hoffnungslos in ihrem Irrtum belassen. Wir werden vielmehr die mühsame Kunst zu lernen versuchen, schrittweise die sittliche Erkenntnis zu vertiefen, aber auch mit allen psychologischen Mitteln moderner Umweltsorge allmählich die verkehrten kollektiven Anschauungen zu brechen.

„In der Welt und doch nicht von der Welt“

Der heilige Alfons hat auf eine Weise, die Antwort auf die Nöte seiner Zeit war, eine Synthese zwischen dem vollkommenen Gesetz der Gnade und doch „inmitten einer verkehrten Welt“ geboten. Seine aszetischen Werke, sein aszetisches Schrifttum und auch seine hauptsächlich für die Beichtväter bestimmte „*Theologia moralis*“ sind Ausdruck einer machtvollen Glaubensüberzeugung an das überreiche Erbarmen Gottes, und an die endzeitliche Gnadenfülle¹¹. Aber ebenso war er sich im Glauben mit der gesamten christlichen Tradition bewußt, daß der alte Äon immer noch tief in die Christenheit hineinwirkt¹². Er wußte um die von Pascal ausgedrückte Tragik einer weltfremden Moral — „lehre die Menschen eine Engelmoral, und du züchtest die Bestie“ —. Von der Zeit des Montanisten Tertullian bis zum Jansenismus war das Gleichgewicht der katholischen Moraltheologie immer wieder gefährdet durch die Versuche jener, die zwar tief überzeugt waren, daß der Christ „nicht von der Welt“ ist, es aber nicht mit allen Konsequenzen wahrhaben wollten, daß er noch „in der Welt“ (*Jo* 17, 11—14) leben und wirken muß.

Der heilige Alfons hat vor allem in seinem bahnbrechenden Traktat über die formelle und materielle Mitwirkung einen damals höchst aktuellen Beitrag zur Bewahrung eines echten Gleichgewichts „in der Welt, und doch nicht von der Welt“ geleistet. Die pluralistische Gesellschaft von heute, in der wir wirken müssen, um sie nach Kräften zu verchrist-

¹¹ Vgl. *Theologia moralis*, Ed. Gaudé I, p. 156

¹² AUGUSTINUS: *De civitate Dei*, lib I, cap. 35: „Adhuc permixtae sunt hae duae civitates“.

lichen, stellt heute das gleiche Problem mit unerhörter Härte. Wir können ihm nicht anders als im Geiste des heiligen Alfons gerecht werden: erstens mit der Entschlossenheit zur vollständigen inneren Loslösung von allem, was von der Welt mit ihrer „Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens“¹³ ist, zweitens mit dem tapferen Realismus, der, wenn auch schweren Herzens, bereit ist, es hinzunehmen, daß andere bisweilen unser gutes Tun für ihre verkehrten Pläne mißbrauchen, so oft dieses Hinnehmen notwendig ist für unser Sein und Wirken für das Reich Gottes in der Welt.

Kein vernünftiger Mensch wird vom heiligen Alfons erwarten, daß er bereits auf die diesbezüglichen Probleme des Atomzeitalters Antwort gegeben hat. Aber er hat die Fragen um die materielle Mitwirkung in der „argen Welt“ für seine Zeit so mustergültig angepackt, daß diese seine Vorbildlichkeit zusammen mit den klaren allgemeinen Grundsätzen seine Aktualität für unsere Zeit dartut.

Eine verständliche Reaktion heutiger Moraltheologen gegen den Minimalismus einer allzu juristisch vorgetragenen Beichtstuhl-moral geht bisweilen bis zur vollständigen Ablehnung jeglicher materieller Mitwirkung. So will zum Beispiel der sonst hochverdiente Weihbischof Suenens neuerdings jegliche materielle Mitwirkung der Gattin zu einem wie immer beschaffenen onanistischen Verkehr des Mannes als sündhaft oder doch wenigstens „als eine Art moralischer Heuchelei und als einen Weg geistlicher Mittelmäßigkeit“¹⁴ brandmarken, und das trotz wiederholter gegenteiliger Lehräußerungen Pius' XI. und Pius' XII. Gewiß wird kein erfahrener Beichtvater in Abrede stellen, daß die materielle Mitwirkung der Frau zum Eheonanismus oft nicht gerechtfertigt ist, da eben die von Alfons klar ausgesprochenen Bedingungen der Erlaubtheit nicht gegeben sind (daß nämlich erstens der Beitrag der Frau in sich naturgetreu ist, daß zweitens ihre Gesinnung die Sünde des Mannes nicht bejaht, sondern daß vielmehr ihr Sinnen darauf geht, größere Sünden und seelische Gefahren zu verhindern, und daß sie sich drittens die Frage gestellt hat, ob sie ihrem Mann nicht durch ein entschiedenes Nein tatsächlich besser zu Hilfe kommen könne¹⁵). — Wieviel Streitigkeiten, wieviele Ehebrüche und schließlich wieviele Ehescheidungen wären die unausbleibliche Folge, wenn wir heute die nach den Prinzipien des heiligen Alfons gehende mildere Lösung verlassen wollten. Ähnliches gilt für viele Gebiete des modernen Lebens.

¹³ *Distacco*, das ist Losschälung von allem Weltlichen im üblen Sinn, ist einer der Grundgedanken alfonsianischer Spiritualität.

¹⁴ Msgr. SUENENS: *Amour et maîtrise de soi*. Bruges 1959, p. 81 f.

¹⁵ Vgl. *Theologia moralis*, lib II, tract. III, n. 59, Ed. Gaudé I, p. 355.

Alfons war ein erklärter Feind jeder Festlegung auf eine Schuldoktrin — damals eine seltene Erscheinung. In den am leidenschaftlichsten umstrittenen dogmatischen Fragen ging er jenseits aller Schulrichtungen seine eigenen Wege. Nur ein totales Mißverständnis konnte ihm dies als Synkretismus ankreiden. Große Theologen unserer Zeit, wie Marinsola, bewundern heute seine geniale Stellungnahme im Gnadestreit. Auch in der Moral verdankt er seine besten Leistungen seiner ganz bewußten Unabhängigkeit gegenüber den sich befehdenden Schulen. In der Zeit, in der die Jesuiten und ihre Schule völlig verfemt waren, liebte er es, seine Sympathie für sie, aber auch seine Selbständigkeit ihnen gegenüber auszudrücken: „Ich verehere die Jesuiten und die andern Ordensleute, aber was die Moral anbetrifft, folge ich nur meinem eigenen Gewissen“¹⁶. Seine Abneigung gegen die Festlegung auf ein anderes Lehramt neben dem des Apostolischen Stuhles und der Allgemeinen Kirche drückt er drastisch aus: „Schau, wie die skotistische Schule seit Jahrhunderten gegen die thomistische kämpft. Aus all dieser Zeit hören wir von keinem Minderbruder, daß er der Schuldoktrin des Predigerordens beigepflichtet habe, aber ebensowenig umgekehrt, daß ein Dominikaner etwas am Skotismus gelten ließ. Und doch: Wäre einer statt Franziskaner Dominikaner geworden, würde er sich dann nicht mit Händen und Füßen gegen Skotus wehren? Und genau so: Wäre einer statt in den Orden der Dominikaner, in den der Franziskaner eingetreten, würde er sich nicht als erklärter Gegner der thomistischen Lehre gebärden? Was herrscht hier: Leidenschaft oder Vernunft? Sicher nicht die Vernunft“¹⁷.

Heute, im Zeitalter der Weltmission und der ökumenischen Bestrebung, nach der so feierlichen Einladung der Christen zur Heimkehr in die Weite katholischen Denkens durch unseren Heiligen Vater Johannes XXIII. scheint uns diese Einstellung des heiligen Alfons wahrhaft modern. Sie erschien dagegen in seiner Zeit — wenn auch zu Unrecht — als unmodern und überholt. Seine innere Freiheit war und ist höchst aktuell. Wie wollen Theologen, die sich von vornherein auf eine Schuldoktrin festlegen lassen, deren Richtigkeit ihnen kein unfehlbares Lehramt garantiert, die große, wahrhaft katholische, alles Positive bejahende Auseinandersetzung mit den Kulturen und Philosophien anderer Kontinente aufnehmen? Wie wollen sie den getrennten Brüdern aus der Mitte des ewig jugendlichen katholischen Glaubens in einer verständlichen Weise auf die sie quälenden Anliegen Antwort geben?

Wenn wir unser Moralinstitut zur Heranbildung von Moralprofessoren für die ganze katholische Welt *Academia Alfonsiana* nennen, so kann das nicht die Aufrichtung einer Schuldoktrin, eine Festlegung auf den äußeren *Buchstaben* des heiligen Alfons bedeuten, sondern im Gegenteil

¹⁶ *Disputatio* aus dem Jahre 1764.

¹⁷ *Dissertatio* aus dem Jahre 1755, Nr. 49.

eine besonders heilige Verpflichtung, aus dem vollen Reichtum der Tradition zu schöpfen, bei jeder theologischen Schule und bei jedem großen Theologen zu lernen, um auf die großen Probleme von heute Antwort geben zu können. Diese katholische Weite ist die uns am meisten verpflichtende Aktualität des heiligen Alfons¹⁸.

Synthese und Sinn für Unterscheidung

Eine der drängendsten Aufgaben der heutigen Moralthologie ist die organische Integrierung der Kasuistik in eine ausgesprochen theologische Synthese der gesamten Moralthologie. Hat uns Alfonsus in dieser Hinsicht etwas zu sagen? Da der Doctor zelantissimus nie akademischer Lehrer war, sondern als viel beschäftigter Seelsorger dachte und schrieb, dürfen wir von ihm von vornherein nicht einen neuen systematischen Entwurf erwarten. Und doch hat er wie wenige seiner Zeitgenossen einen ausgesprochenen Sinn für Synthese, für „den Geist des Ganzen“ gehabt. Sein Leben, seine Seelsorge und auch seine kasuistische Moralthologie — letztere nur ein kleiner Teil seines Gesamtwerkes! — hatten ihre lebensvolle Mitte in der personalen Begegnung mit Christus und dem Bruder, in der Theologie der Vollkommenheit christlicher Liebe. Die persönliche Schau des Heiligen umfaßt Dogma, Moral und Pastoral vom Heilsgeheimnis der menschgewordenen Liebe Gottes her.

Zugegeben, daß wir Heutige das Bleibende aus dem großen Werk „*Theologia moralis*“ auf eine andere, neue Weise unmittelbarer einer systematischen Gesamtschau einordnen wollen — ohne diese neue Anstrengung würden wir schwer Zugang zur eigentlichen Zielsetzung alfonsianischer Kasuistik gewinnen —, so dürfen wir doch eine entscheidende Tatsache nicht übersehen: Alfons hat sich die gewinnende Einheit in der Pastoral errungen durch die Weite seiner theologischen Interessen, vor allem aber durch die persönliche Synthese der Heiligkeit. Darüber hinaus zeigt auch sein literarisches Schaffen ungemein fruchtbare Ansätze für eine Synthese, in der die Liebe führend ist. Seine „*Pratica di amar Gesù Cristo*“ ist der Kern der Synthese, der wir heute zustreben, ein großartiger Kommentar zum Hohenlied der Liebe, der Sache nach eine Auslegung von *Gal* 6, 2: „So trage denn einer des andern Last! So erfüllt ihr das Gesetz Christi“. In der „*Praxis confessarii*“ finden sich neben den in damaliger Zeit üblichen Anweisungen für den confessarius iudex und die materielle Vollständigkeit des Bekenntnisses die in den Augen des heiligen Kirchenlehrers wichtigeren Abschnitte über den Beichtvater als Vater, Lehrer und Arzt. Die ausführlichen Abschnitte über die Anleitung zum Gebet und die Führung auf dem Weg der mystischen

¹⁸ Der hier veröffentlichte Aufsatz wurde in etwas kürzerer Fassung als öffentlicher Vortrag zur Eröffnung des akademischen Jahres 1960/61 gehalten, anlässlich der Insertion der *Academia Alfonsiana* in die Theologische Fakultät der Lateranuniversität.

Beschauung sind ein Ausdruck der Hauptsorge des Heiligen: Nicht die Fragepflicht, sondern das Hinführen zum „vollkommenen Gesetz der Freiheit“, zum unentwegten Streben nach Heiligkeit ist das Wichtigere.

Es wäre ein Anachronismus, den heiligen Alfons auf die Anklagebank zu zitieren, weil er damals die uns heute so nottuende Synthese der biblischen, liturgischen und praktischen und spekulativen Theologie nicht erstellte. Er mußte auf die damals unmittelbar brennenden Probleme antworten, und nur so konnte er uns den Weg bereiten. Wenn wir geschichtlich denken, müssen wir zugeben: Die nachdrückliche und geflissentliche Herausstellung der besonderen Eigenart der sittlichen Botschaft des Christentums, die uns heute in der Zeit eines grandiosen missionarischen Frühlings in aller Welt und angesichts laizistischer Strömungen innerhalb der ehemals christlichen Kulturen als das Vordringlichste erscheinen muß, war zur Zeit des heiligen Alfons noch nicht so handgreiflich notwendig. Und selbst auf diesem Gebiet müssen wir, wenn wir das ganze Lebenswerk des Heiligen betrachten, bewundernd anerkennen, wie die Verehrung der heiligen Menschheit Christi — im Zusammenhang damit der Mutter der Barmherzigkeit —, die Herausstellung der personalen Begegnung mit Christus im Sakrament der Liebe, die Verkündigung des Hauptgebotes der Gottes- und Nächstenliebe in den asketischen Werken des Heiligen in seiner so glaubensschwachen, rigoristischen und gesetzlich denkenden Zeit eine gewaltige Neubesinnung auf das Wesen des christlichen Lebens einleitete¹⁹.

Alfons hat, anders als wir es heute für notwendig erachten, die Moralkasistik neben die Lehre von der christlichen Vollkommenheit gestellt, wenn auch auf sie hingeordnet. Diesbezüglich können wir jedoch einen sehr aktuellen Unterricht entgegennehmen: Keine Systematisierung der Moralthologie darf den gewaltigen Unterschied verwischen zwischen dem spontanen Antrieb des „Geistgesetzes des Lebens“ und jenem bescheidenen Teil des christlichen Gesetzes, der sich als eine von außen auferlegbare Verpflichtung in gesetzliche Normen und Grenzen einfangen läßt.

Das Grundgesetz, zu dem wir uns selbst und die Mitchristen in der Seelsorge erziehen müssen, ist die restlose und vorbehaltlose Übergabe an das Gnadenwirken des Heiligen Geistes. Jeder muß Frucht bringen „gemäß dem von Christus zugemessenen Maß der Gnadengaben“ (*Eph* 4, 7). Dieses Leben nach dem Gesetz des Geistes ist jedoch nur möglich, wenn wir die Eigenart dieses freiesten Gehorsams in mutiger Initiative nicht verdecken durch eine Überfülle gesetzlicher Forderungen. Mit dem

¹⁹ Monsignore ANTONIO PIOLANTI, Rector Magnificus der Lateranuniversität, hat die geschichtliche Bedeutung des heiligen Alfons wohl am treffendsten mit dem Ehrentitel gezeichnet: „L'uomo più pio dell'empio secolo XVIII“ („der frömmste Mann in dem ach so unfrohen 18. Jahrhundert“) (nach *L'Osservatore Romano* vom 31. Oktober 1960, S. 5).

heiligen Alfons sind wir uns bewußt: Wir bedürfen des äußeren Gesetzes, da wir noch nicht am Ziele, sondern erst auf dem Wege sind. Aber die äußere Führung und das äußere Gesetz müssen in bescheidenen Grenzen bleiben, damit wir um so machtvoller auf die innere Gnadenführung hinorientiert werden. Dieses Unterscheiden-können, das der zeitbedingten Zweiteilung zwischen Theologia spiritualis und kasuistisch ausgerichteter Moralthologie des heiligen Alfons zugrundeliegt, gehört zu den wesentlichsten Bestandteilen einer sinnvoll verstandenen Aktualität des Kirchenlehrers aus dem 18. Jahrhundert.

ANMERKUNG ZU EINEM SATZ DES LIBERALEN RELIGIONS- WISSENSCHAFTLERS HELMUTH VON GLASENAPP

von Paul Hoßfeld

Helmuth von Glasenapp, der bekannte Religionswissenschaftler, sagt in seinem Büchlein „Glaube und Ritus der Hochreligionen“: „Die ethischen Lehren aller großen Religionen stimmen in ihren wesentlichen Punkten überein. Sie verbieten alle, wie der mosaische Dekalog, zu töten, zu lügen, zu stehlen und die Ehe zu brechen“¹. Diese Auffassung ist soweit verbreitet wie die, daß die großen Religionen über Gott und des Menschen Lebensaufgabe dasselbe verkünden. Macht man sich die Mühe, unter diesem Gesichtspunkt beispielsweise einen Vergleich über die Höhenlage der sittlichen Anforderungen zu stellen, die man in den Evangelien und im Koran antrifft, dann erfährt man, daß die eben zitierte Auffassung Helmuth von Glasenapps und anderer ihm gleichgesinnter Religionswissenschaftler nicht stimmt. Ähnliches ergibt sich übrigens auch bei einem Vergleich des Gottesbildes, das in den verschiedenen heiligen Schriften der großen Religionen gezeigt wird².

So soll hier dargestellt werden, welche negativen sittlichen Handlungen und Einstellungen nach der Lehre des Koran erlaubt, bzw. geboten sind, wie diese Handlungen und Einstellungen sich im Gesamtbild des Koran ausnehmen und was dadurch ineins über den Gott des Koran im Gegensatz zum dreieinigen Gott des N. T. gesagt ist. Ist doch auch Allah der Gesetzgeber aller Gebote (Sure 13, 40), somit auch Quelle der Gebote minderer Sittlichkeit.

¹ Fischerbücherei / Frankfurt 1960, 120.

² Vgl. PAUL HOSSFELD: Kriterien für den Vergleich heiliger Texte. Überlegungen beim Vergleich heiliger Texte der großen Weltreligionen. In: *Theologie und Glaube* 48, 1958, 257—278.

Die negativen sittlichen Haltungen:

Sure 4, 16, 17: zweierlei Maß; die Frauen bei Unzucht mit dem Tode zu bestrafen, während die Männer bei Unzucht die Möglichkeit haben, durch Reue mit dem Leben davon zu kommen.

Sure 4, 21: abgesehen von der unwürdigen Stellung der Frau dem Mann gegenüber, wie sie sich aus der erlaubten Heirat von vier Frauen zur gleichen Zeit durch den Mann ergibt, wird hier von der Möglichkeit eines Frauenaustauschs im Sinne eines Frauenaustauschs gesprochen.

Sure 4, 130: ein Gleichgewicht der Zuneigung zu den vielen eigenen Frauen wird empfohlen.

Sure 4, 177: hier wird die mindere Stellung der Frau, bzw. des Mädchens auch durch den Anteil an einer Erbschaft ausgedrückt.

Die Frau wird nach den Aussagen des Koran in ihrem Persönlichkeitswert nicht geachtet. Darüber können auch die Surenverse nicht hinwegtäuschen, die von Ehrerbietung den Frauen gegenüber sprechen.

Sure 48, 30; 9, 123: gegen die Ungläubigen wird hartes Verhalten empfohlen.

Sure 8, 37: zur Hölle mit den Ungläubigen, die ihre Habe für die Verbreitung ihres Unglaubens hergeben.

Sure 9, 29: Kampf gegen die aus dem Volk der Schrift, die nicht an Allah und den jüngsten Tag glauben, bis zur Unterwerfung.

Sure 9, 84: kein Gebet für verstorbene Ungläubige.

Sure 47, 5: Ungläubige, im Kampf niedergewungen, soll man binden und auf Gnade oder Lösegeld hin frei geben.

Sure 9, 5: hier werden Hinterlist und Tötung gegen die Götzendiener empfohlen, mit denen man einen Vertrag eingegangen hatte, der auch korrekt durchgeführt wurde, nachdem dieser Vertrag erfüllt wurde.

Mag letztere Sure aus einer konkreten geschichtlichen Lage Mohammeds entsprungen sein, sie steht im Koran so, daß sie als Richtschnur genommen werden kann.

Fassen wir zusammen, so läßt sich feststellen: Der personale Wert der Frau und ihr Persönlichkeitswert erhält im Koran keine sachgerechte Beachtung. Der Ungläubige und Götzendiener wird menschlich intolerant behandelt. Die Aufforderung zum hinterlistigen Abtöten widerspricht der Auffassung von einem ehrenwerten Kampf.

Meist bewegt sich der sittliche Stand des Korans in der Höhenlage des Dekalogs (der 10 Gebote) und eines Vergeltungsrechts, das teils sehr hart ist, mag es auch als staatliches Recht aufgefaßt werden.

Sure 23, 3—10: als ein Beispiel für sittliche Forderungen von der Art derer aus dem Dekalog: Mahnung zum demütigen Gebet, zur

Vertragstreue, zur Keuschheit, zur Wahrhaftigkeit in der Lebensführung.

Sure 2, 179/180: es sei gefordert ein freier Mensch für den Verlust eines Freien, ein Weib für ein Weib, ein Sklave für einen Sklaven.

Sure 2, 191/192: es sei wiedergegeben Verfolgung für Verfolgung, Kampf für Kampf.

Sure 2, 195: es wird Vergeltung gefordert für jeden Verstoß gegen heilige Dinge.

Sure 4, 92: den Feindseligen sei Feindseligkeit bis zur Tötung entgegengebracht.

Sure 5, 34: der Lohn für die Kriegsgegner Allahs und seines Gesandten sind Tötung, Kreuzigung, wechselseitiges Fuß- und Handabschlagen, Vertreibung aus dem Land.

Sure 5, 39: dem Dieb sollen die Hände zur Vergeltung und Abschreckung abgeschnitten werden.

Sure 5, 46: es wird gefordert Auge um Auge, Leben um Leben, Nase um Nase, Ohr um Ohr, Zahn um Zahn, wobei allerdings der Verzicht auf diese Vergeltung zur Tilgung eigener Sünden möglich ist.

Sure 42, 41: eine Schädigung beansprucht eine Schädigung im gleichen Ausmaß, wird aber vergeben, so wird es Gott lohnen.

Als Gegengewicht zur gewissen Brutalität dieser Forderungen und Anordnungen heißt es dann in Sure 6, 161, die gute Tat solle zehnfach vergolten werden, die böse Tat aber nur einfach.

Betrachtet man die Reihe der Vergeltungsmaßnahmen, so gehen einige unter die Höhenlage des Vergeltungsrechts hinunter, wie die vorhin aufgeführten negativen sittlichen Verhaltensregeln unter die Höhenlage des Dekalogs hinabsteigen. So ist die hier geforderte Vergeltung an einem Dieb schwerwiegender als eine einfache Vergeltung. Für einen unter Umständen ersetzbaren Verlust (z. B. einer größeren Geldsumme) muß er einen unersetzbaren Verlust (nämlich der Hände) leisten. Auch Kreuzigung und wechselseitiges Hand- und Fußabschlagen gehen über eine einfache und u. U. verständliche Vergeltung mit dem Tod hinaus.

Die Sittlichkeit des Dekalogs und die einer Vergeltungsethik stellen die Grund- und Hauptsubstanz des Korans dar, werden aber durch höhere sittliche Wertmaßstäbe, bisweilen aber auch durch manchen „faulen“ Kompromiß in der sittlichen Anforderung durchbrochen, bzw. überhöht.

Die höheren sittlichen Forderungen:

Sure 2, 63: den Juden, Christen und Sabäern soll Gerechtigkeit widerfahren. Glauben sie an Gott, an den Jüngsten Tag und verrichten sie gute Werke, so soll ihnen das Himmelreich gewiß sein.

Sure 2, 178: gottesfürchtig und redlich sind die, die fromm sind, sowie tapfer im Glaubenskrieg, geduldig in Armut und Trübsal (siehe

- auch Sure 42, 44), zu ihrem Wort stehen und selbstlos zu schenken wissen.
- Sure 2, 185: gepriesen sind die, die gute Werke aus freiwilligem Gehorsam tun.
- Sure 2, 208 spricht von der völligen Hingabe an Gott ohne Rücksicht auf die eigene Person.
- Sure 2, 281: der Schuldenerlaß für den Schuldner, der nicht zahlen kann, ist gut.
- Sure 3, 135: gut ist, sanftmütig zu sein, im Glück und Unglück selbstlos zu geben und zu verzeihen (so auch Sure 42, 44).
- Sure 4, 136: Wahrhaftigkeit ohne Winkelzüge; Gerechtigkeit, auch wenn sie gegen sich selbst oder gegen Verwandte vollzogen werden muß.
- Sure 6, 163: ganze Hingabe an Gott.
- Sure 7, 27: das Kleid der Frömmigkeit ist das beste Gewand. (siehe auch Sure 11, 115).
- Sure 13, 23: gut ist es, im Sehnen nach der Gnade beständig zu sein, die Gebetsfrömmigkeit, das Opfern und Schenken, das Böse durch das Gute abzuwehren.
- Sure 31, 18: eine feste Gemütsart zeigt sich darin, Geduld bei allem zu haben, was einen auch treffen mag, zu beten, Gutes zu gebieten, Böses aber zu verbieten.
- Sure 33, 36 spricht von Gottergebenheit, Gehorsam, Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit, Demut, vom Almosengeben, Fasten, von der Keuschheit und von Frömmigkeit.
- Sure 41, 35. 36: Selbstbeherrschung und Seelenadel sind fähig, das Böse durch das Beste abzuwehren, so daß eine Feindschaft zur Freundschaft gewandelt wird.
- Sure 55, 61: Güte.
- Sure 73, 7: Selbstzucht und Wahrhaftigkeit.
- Sure 73, 11: Geduld und Distanz von den Schlechten.
- Sure 92, 19: Läuterung der eigenen Person unter der Preisgabe des eigenen äußeren Reichtums.

Wollte man nach dem Lesen der angeführten Stellen die positive Sittlichkeit des Korans auf Wahrhaftigkeit, Achtung vor dem Leben, Achtung vor dem Eigentum anderer und eheliche Treue und vielleicht noch zwei weitere Punkte, wie Ehrerbietung den Eltern gegenüber und die Goldene Regel der Bergpredigt (was ihr nicht wollt, das man euch tue, das tut auch keinem anderen an), zurückführen, wie das Helmuth von Glasenapp gemäß der oben zitierten Äußerung tut, so wird man der Fülle positiver sittlicher Haltungen schon des Korans, wieviel weniger der Evangelien, gerecht. So kann nur einer sprechen, der die Fülle sittlicher Werte und

Differenzen stark simplifiziert. Denn die von Glasenapp angeführten Werte gehören zu den sogenannten „gemeinen“ sittlichen Werten. Von den edlen Werten, wie Lauterkeit, lichte Gesinnung, Seelenadel, in etwa auch Kühnheit (nicht Tollkühnheit), weiß von Glasenapp in seiner zitierten Stelle nichts zu berichten.

Die reifste Frucht des Korans dürfte wohl in der Forderung des Seelenadels liegen. Soll durch Bestes das Böse überwunden werden und dabei aus Feindschaft Freundschaft werden, so liegt an dieser Stelle die Parallele zum christlichen Gebot der Feindesliebe. Aber man darf doch nicht verkennen, will man die sittliche Höhenlage des Korans treffend beurteilen, daß dieser so hohe sittliche Wert (und nur von sittlichen Werten und insofern sie sittlich sind, wird hier gesprochen, nicht vom religiösen Wert) eingebettet ist in eine derbe Schicht der Auge-um-Auge/Zahn-um-Zahn = Ethik, die in manchen Punkten noch, wie dargetan wurde, unterboten wird. Allein dieser Gesichtspunkt zeigt, daß die Sittlichkeit des Korans unter der der Evangelien steht. Mögen da und dort die Werte der Bergpredigt im Koran anzutreffen sein oder berührt werden, eine solche massive Forderung des sittlich Höchsten, wie sie die Bergpredigt darstellt, eingebettet in die positive Sittlichkeit „gemeiner“ sittlicher Werte, wie wir sie zum Teil im Dekalog antreffen, gibt es im Koran nicht.

Es mögen noch die Stellen einer Kompromissethik angeführt werden:

Sure 4, 149: Allah verbietet unziemliche Reden in der Öffentlichkeit, ausgenommen von einem, dem Unrecht geschieht.

Sure 5, 90: ein unbedachtes Wort beim Eidschwören ist nicht so schlimm, wohl, wenn es mit Bedacht eidlich falsch ausgesagt wird. (Statt den Eid zu untersagen bzw. leichtfertiges Schwören zu verbieten).

Sure 24, 34: Mägde sollen nicht gegen ihren Willen zur Unkeuschheit gezwungen werden. Werden sie aber gezwungen, so wird ihnen Allah nach erfolgtem Zwang verzeihen. Das ist entweder ungereimt, da bei Unfreiwilligkeit keine Schuld vorliegt, oder es liegt der Fall vor, daß die Mägde unter dem psychologischen Zwang sagen, nun ja, ich kann es nicht ändern, um sich dann allzuleicht in ihr Schicksal zu ergeben. Dann liegt ein fauler Kompromiß in der ethischen Forderung vor.

Zusammenfassend ist folgendes zu sagen:

Der Koran weist mangelnde Sittlichkeit oder negative Sittlichkeit auf, indem er den Personen- und Persönlichkeitswert der Frau und des Ungläubigen, bzw. Götzendieners verkennt. Die Sittlichkeit des Korans bewegt sich größtenteils in der Ebene einer Auge-um-Auge/Zahn-um-Zahn = Ethik und der Sittlichkeit des Dekalogs, also sogenannter „gemeiner“ sittlicher Werte. Der Koran weist über den Dekalog hinaus sittliche Werte von großer Höhe auf bis hin zum Seelenadel mit seiner Kraft der

Feindesumwandlung. Aber dies ist eine schmale Spitze über einer breiten Schicht „derber“, ja negativer Sittlichkeit. Die Evangelien weisen demgegenüber eine breite Spitze an sittlichen Werten auf einer breiten Schicht positiver Sittlichkeit von „gemeinem“ Wert auf. Der Koran steht also in seiner Sittlichkeit nicht auf der gleichen Stufe wie die Evangelien. Das Urteil liberaler Religionswissenschaftler in der Art des Urteils von Helmuth von Glasenapp stimmt nicht. Da Gott die Quelle der sittlichen Normen ist, besitzt die Heiligkeit Gottes nach dem Koran eine erhebliche Trübung gegenüber der Heiligkeit des christlichen Gottes. Aus den sittlichen Forderungen ergibt sich, daß das Gottesbild der Evangelien höher steht als das des Korans. Es stimmt also nicht, wenn es heißt, die Welt-Religionen lehren über Gott das gleiche.

DIE RELIGIONEN VOR DEM FORUM DER WISSENSCHAFT

Notizen zum Marburger Kongreß für Religionsgeschichte

von Heinz Robert Schlette

„Das wird der höchste, feierlichste Moment der Geschichte der Menschheit werden, wenn nicht mehr politische Systeme, nicht wirtschaftliche Gruppen, nicht soziale Interessen, wenn die Religionen der Menschheit gegeneinander aufstehen werden und wenn nach den Vor- und Scheingefechten um die mythologischen Krusten und Hüllen und die historischen Zufälligkeiten und gegenseitigen Unzulänglichkeiten zuletzt einmal der Kampf den hohen Stil erreichen wird, wo endlich Geist auf Geist, Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo jeder ohne Hülle sagen muß, was er Tiefstes, was Echtes hat, und ob er was hat.“

Diese vorausblickenden Sätze Rudolf Ottos aus dem Jahre 1917, die Friedrich Heiler in seiner Eröffnungsrede zum X. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Marburg zitierte, zeigen an, daß der religionswissenschaftlichen Forschung erst recht in unseren Tagen wachsende Bedeutsamkeit zukommt. Noch sind wir weit von dem entfernt, was Rudolf Otto von der Zukunft erwartete, jedoch vermag man heute intensiver als vor vierzig Jahren den „hohen Stil“ der Begegnung der Religionen, die immer unausweichlicher wird, in den Blick zu fassen. Zugleich sehen wir aber wohl auch die Hindernisse, Probleme und Differenzen deutlicher, als man sie in der Frühphase der religionsvergleichenden Wissenschaft erkannte. Der Kongreß in Marburg (11.—17. September 1960) darf als ein erneuter Hinweis auf die Notwendigkeit und die Schwierigkeit einer Begegnung der Religionen gewertet werden.

Das Thema des Kongresses „Urzeit und Endzeit“ wurde in zehn „general lectures“ und in einer Fülle von Referaten der verschiedenen Sek-

tionen (Primitive Religion; Alter Orient und Judentum; Buddhismus — Japan; Griechenland — Rom; Iran; Islam; Indien; China; Christentum; Phänomenologie und sonstiges behandelt. Naturgemäß kann die folgende Darstellung nur unvollständig sein und von persönlicher Perspektive aus berichten. Sie ist aber von der Absicht geleitet, über eine Skizzierung der Referate hinausgehend auf einige wesentliche Probleme hinzuweisen. Wir sprechen zunächst über speziellere Themen, sodann über mehr prinzipielle und methodische Fragen.

Beginnen wir mit dem *Buddhismus*. Er war das Thema zahlreicher Vorträge, die zum großen Teil von Japanern gehalten wurden. Nicht alles, was mitgeteilt wurde, waren neue Forschungsergebnisse. Bestimmend schien die nachdrückliche Absicht zu sein, endlich zu einer wirklichen Verständigung zu gelangen, die bisher zumeist durch das Verharren bei Begriffen der europäisch-westlichen Philosophie und Theologie — seien diese Begriffe aristotelischer, kantischer oder anderer Herkunft — erschwert gewesen war. So führte R. Nieda (Tokyo) erneut den Nachweis, das „Nichts“ des Zen sei nicht das Nichts des europäisch-griechischen Philosophierens. H. D. Lewis (London) zeigte in seinem glänzenden Referat „Buddha and God“, daß dem Nirwana, wenn man es schon in unser westliches Denken übertragen wolle, ein positiver Sinn zukomme. Er erklärte diese These dadurch, daß er auf den antimetaphysischen und nichtreflektierenden Charakter des Pali-Kanon verwies sowie auf die Zurückhaltung, die „visionäre“ Erfahrung ausdrücklich und in Begriffen zu formulieren. Es wäre in der Tat endlich notwendig, davon abzulassen, dem Buddhismus, dem Zen oder gar dem „östlichen Denken“ insgesamt eine Tendenz zum Negativen im abendländischen Sinn zu unterschieben. Lewis hat völlig recht, wenn er meint, wir bräuchten bei unserem Nachdenken über diese Probleme mehr Phantasie.

Einen nachhaltigen Eindruck über das, was Buddhismus konkret ist, hinterließ Heinrich Dumoulin (Tokyo) mit seinem Referat „Satipatthāna und Zen — zwei Formen buddhistischer Meditation“. Aus intimer persönlicher Kenntnis, die er insbesondere auf Studienreisen durch Südostasien und Indien gewann, berichtete Dumoulin über die in den Ländern des Hinayana- oder Theravada-Buddhismus verbreiteten Tendenzen, die sich um eine vereinfachte, dem modernen Leben angepaßte Meditationsform bemühen, um einen „short cut to Nibbāna“. Die neue abgekürzte Methode wurde zuerst von dem birmanesischen Mönch U Sobhana Mahathera vom Kloster Thâthana Yeikta in Rangoon ausgebildet und heißt kurz „Birma-Methode“. Bei den singhalesischen Mönchen des Klosters Vajirarama in Colombo stieß die Birma-Methode auf heftigsten Widerstand, weil man sie als mahayanistisch und tantrisch, d. h. wohl: als wenig ernsthaft, als eine Art bequemer Praktik empfand. Es ist hier nicht nötig und möglich, auf die Einzelheiten einzugehen.

Besondere Erwähnung verdient das (nur verlesene) Referat von Y. Ueda (Nagoya): „Buddhistic view of History“, dessen Thema bereits aufhorchen läßt. Gegen Toynbee und andere lehnte Ueda für den Bud-

dhismus das zyklische Verständnis der Geschichte und der Bewegung des Alls ab. Das Universum sei jedoch auch nicht das Werk eines göttlichen Schöpfers, sondern „the creation of living beings“ und habe deswegen weder Anfang noch Ende. Daraus folgt nach Ueda: „for the Buddhist the whole history is concentrated in the present and nothing is more important than his own here and now“¹. Eine erstaunlich modern-abendländisch, will sagen: „aktualistisch“ und „existentialistisch“ klingende These!

Im Zusammenhang mit dem Buddhismus im allgemeinen müssen einige Vorträge genannt werden, die sich mit der „Sekte des reinen Landes“ im japanischen Buddhismus beschäftigen. Da in jüngerer Zeit von christlicher Seite auf die Affinität des Amidismus zur christlichen Soteriologie stärker geachtet wurde (H. de Lubac, K. Barth, J. A. Cuttat), sind die Darlegungen japanischer Gelehrter über diese Glaubensgemeinschaft von besonderem Interesse. — In der Kamakura-Periode (1185—1333) lehren vor allem Hōnen (1133—1212) und Shinran (1173—1262) die Möglichkeit der Errettung für das Dasein im Reinen Land nach dem Tod auf Grund des Glaubens an die Macht des Amida Buddha, des im Lichtglanz strahlenden Buddha. Über die Entstehung des Amidismus sprach M. Satō (Tokyo).

In einem ausgedehnten und eindringenden Referat erörterte Y. Takeuchi (Kyoto) die eschatologische Problematik in der Sekte des Reinen Landes. Bekanntlich wird hier vom Rufen des Namens Amida heilspendende Gnade erwartet. Der Name ist im Grunde das Wesen des errettenden Buddha selbst; das menschliche Verhältnis zu Amida ist das des glaubenden Vertrauens, also ein personales Verhältnis. In einem Sutra heißt es: „Wenn ein Glaubender, sich sammelnd, den Namen des Amida-Buddha während eines Tages oder bis zu sieben Tagen nennt, dann wird Buddha gewiß jenem Glaubenden auf dem Totenbette erscheinen und ihn in seinem Reinen Lande empfangen.“ Und in einem eschatologisch-apokalyptischen Text liest man die an jüdische und noch mittelalterlich-christliche Vorstellungen vom Weltenbrand erinnernden Sätze: „Alle Sutas des Buddha werden in dieser Zeit in den Abgrund der Erde und des Meeres versinken, außer jenen, welche vom Reinen Lande predigen, ja diese werden noch bis ein Jahrhundert nach der letzten Zeit des Feuers... bleiben, um die schmerzbeladenen Menschen zu erretten.“ Das Bleiben der Sutas meint hier das Wirken des heiligen Namens Buddhas, das in der und durch die Begegnung des Amida mit dem Menschen geschieht.

Über die neue „Religion der himmlischen Weisheit“ — *Tenrikyo* —, welche heute Japans größte Religionsbewegung ist, sprach H. van Straelen (Nagoya). Zentral für das Tenrikyo ist seine mythisch-dunkle Kosmogonie und Anthropogonie. Der Glaube an Gott als den Schöpfer führt

¹ Die Zitate entnehme ich zumeist den hektographierten Skripten, welche den Kongreßteilnehmern ausgehändigt wurden.

zu großer Ehrfurcht vor der Weltwirklichkeit und dem Leben. Es bleibt dem Außenstehenden schwer verständlich, weshalb diese pragmatisch und konstruiert wirkende Religion die Menschen ansprechen kann, während demgegenüber etwa der Amidismus und der Zen-Buddhismus nur eine geringe Verbreitung aufweisen können.

Stärkste Anregungen und schwere Probleme brachte die Sektion „Indien“. Ob der Gottesbegriff der frühen Vedanta-Philosophie mit den vier aristotelischen Ursachen beschrieben werden kann, wie es H. Nakamura (Tokyo) durchführte, mag offen bleiben. Bedrängender wurde die hinduistische Ansicht vernehmbar, daß das einzelne atman nicht als endgültiger Wert, als wahres, in sich stehendes Selbst aufzufassen ist, sondern immer „über sich hinaus“ auf das brahman verweist (B. Heimann, London). Wenngleich auch diese These nicht neu ist, so wurde hier doch sichtbar, daß zwischen europäischem, auf das Personale ausgerichtem und von diesem ausgehendem Denken und dem indischen Denken kaum eine Verständigung möglich zu sein scheint². Das Referat des ehrwürdigen Swami Bon Maharaj, des Leiters der indischen Delegation, über das Thema „Origin and Eschatology“ vermochte diesen Eindruck noch zu bekräftigen. Vielleicht wurde bisher von beiden Seiten der eigentliche Grund für das Aneinander-vorbei-Sprechen noch zu wenig befragt.

In zwei Referaten über Sri Aurobindo kam das indische Daseins- und Weltverständnis von einem anderen Aspekt aus abermals zur Sprache. A. Krämer (Bonn) legte im Anschluß an Aurobindos Hauptwerk „The Life Divine“ dessen Evolutionstheorie dar, nach welcher der Mensch in einer spiralförmigen Bewegung sich auf eine supramentale Stufe hinbewegt, auf der er in Harmonie mit dem göttlichen Geist, der Menschheit und der Welt existiert, nachdem ihm eine „Verwandlung“ widerfahren ist. Nach Frau Dr. Krämer sprach der indische Philosoph A. Basu (z. Zt. Durham) in glänzendem Stil über „Christian Pantheism, Evolution and Sri Aurobindo“. Basu griff eine Problematik auf, die nur zu nahe lag; das Erstaunliche war allerdings, daß gerade ein Inder dieses Thema aufnahm: Teilhard de Chardin! In heftiger Kritik an diesem so kühnen „katholischen“ Denker und Mystiker legte Basu seine Meinung dar, das Christentum habe weder die notwendige Erkenntnis noch die erforderliche Macht, die ersehnte Transformation des Menschen zu erreichen; diese zu vollbringen, vermöge allein der integrale Yoga Aurobindos. Es wäre sehr reizvoll, diesen Fragen nachzugehen; vielleicht würde sich dann zeigen, daß der „Über-Mensch“ Aurobindos, nach seiner Intention betrachtet, doch nicht allzu weit entfernt steht von dem, was im Christentum die mit der absoluten Liebe Gottes erfüllte Person, ja

² Es sei darauf hingewiesen, daß das Personale eine spezifisch christliche Kategorie ist, wobei wir allerdings meinen, daß in jedem Menschen die Bestimmung und der Vollzug des Personalen — dessen Begriff zu klären wäre — immer schon gegeben ist. Andererseits darf man nicht vergessen, daß die griechische Philosophie das Christlich-Personale nicht zu erkennen vermochte.

der „vergöttlichte“ Mensch bedeutet. Noch manche Arbeit bleibt zu leisten, mancher Gedanke zu denken, bevor überhaupt das gegenseitige Verstehen möglich wird.

An dieser Stelle darf darauf hingewiesen werden, daß mehrfach während des Kongresses die Auseinandersetzung außereuropäischer Denker mit führenden europäischen Philosophen und Theologen vernehmbar wurde. Zu nennen sind die Konfrontation japanisch-buddhistischer Denker mit der Philosophie Martin Heideggers (Nieda); die Gegenüberstellung des amidistischen Glaubensvollzugs und der Barth'schen Theologie (Takeuchi); die Kritik, die der indische Philosoph Basu mit Aurobindo gegen Teilhard de Chardin vorbrachte; die buddhistische Ergänzung und Korrektur zu Toynbee's alternativen Geschichtstypen (Ueda); die Begegnung des islamischen Mystikers Muhammed Ikbal mit Bergson (über Ikbals Verständnis von Zeit und Ewigkeit sowie über dessen Mystik hielt A. Schimmel [Marburg] eine ebenso gelehrte wie einführende general lecture). Die Intensität, mit der buddhistische, hinduistische und muhammedanische Denker sich in europäische Ideen und Systeme vertiefen und kritisch zu ihnen Stellung beziehen, mag nicht wenigen Philosophen und Theologen des alten Europa zur Beschämung gereichen. Gewiß wird man ernstlich fragen müssen, ob Barth, Bergson, Heidegger, Jung, Pascal, Teilhard de Chardin in allem richtig verstanden worden sind; aber allein die vollzogene Begegnung selbst ist bereits ein religions- und geistesgeschichtliches Ereignis von bedeutendem Rang und nicht zu unterschätzender Konsequenz.

Es ist hier nicht möglich, auf die lehrreichen und ergiebigen Referate einzugehen, die in den Sektionen „Primitive Religion“, „Alter Orient — Judentum“, „Christentum“ u. a. gehalten wurden. Lediglich genannt seien jedoch der Vortrag von W. Schiffer (Tokyo) über die Reste des Ur-Shinto auf den Ryūkyū-Inseln, über die man erst 1959 durch die japanische Ethnologin Kamata Hisako Näheres erfuhr; das Exposé von V. van Bulck (Löwen), der eine systematischere Erforschung der afrikanischen Mythologie und Mentalität anregte; ferner das Referat von E. O. James (Oxford), in dem auf die monotheistische Struktur der avestischen Eschatologie aufmerksam gemacht wurde. Nicht vergessen werden darf die geradezu fesselnde general lecture von G. Scholem (Jerusalem) über die krypto-jüdische Sekte der Dönméh oder Sabbatianer in der Türkei. Diese erst seit etwa zwanzig Jahren bekannter gewordene Gemeinschaft entstand im 17. Jahrhundert, als der weithin für den Messias gehaltene Kabbalist Sabbatai Zwi formell zum Islam übertrat. Seitdem bestand — für die Außenwelt unkenntlich — bis zum türkisch-griechischen Bevölkerungsaustausch 1925 vorwiegend in Saloniki unter den Formen des Islam eine kleine jüdische Glaubensgemeinschaft, die heimlich ihre Gebete und Hymnen rezitierte und nicht einmal das Hebräische verlernte. Allerdings gab es bei den Dönméh auch libertinistische Tendenzen, die sich z. T. in orgiastischen Ritualen äußerten. — Eine weitläufige Parallele zu einer solchen verborgenen Weise religiösen Le-

bens bietet die Geschichte der Entstehung des katholischen Glaubens in Korea; darüber referierte Hong-Ryol Ryn.

Aus der Sektion „Christentum“ erscheinen neben H. J. Schoeps, Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Christus, und G. Lanczkowski, Das Religionsgespräch zwischen Franziskanern und Azteken, welche beiden Referate zentrale Fragen des christlichen Selbstverständnisses und der Weitergabe des christlichen Glaubens betrafen, als besonders beachtenswert die Ausführungen von P. Gerlitz: „Der mystische Bildbegriff in der frühchristlichen Geistesgeschichte — ein philosophischer Versuch zur Eliminierung der theologischen Lehre von den letzten Dingen“. Gerlitz, der Schüler von Heiler und Schoeps ist, entwickelte eine These, die, wenn sie sich durchsetzen kann, zu einer scharfen Kritik der christlichen Patristik Anlaß gibt. Nach Gerlitz ist die Soteriologie der frühchristlichen Theologie von der griechischen Bildspekulation beherrscht; deren Ziel ist das $\theta\epsilon\acute{o}\nu \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ (Platon, Philo, Plotin) auf dem Weg über die Angleichung der menschlichen Geistnatur, des Abbildes, an das göttliche Urbild. Diese Homoiosis-Lehre — in Verbindung mit dem Prinzip der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches — läßt als christliches Vollkommenheitsideal den „*ascensus ad illam summam et altissimam essentiam*“ (Augustinus) erscheinen, der die Lehre von den letzten Dingen in den Hintergrund drängt. Die Christologie in ihrer erlösenden Funktion würde in diesem Entwurf einer sublimen Selbsterlösung Platz gemacht haben. Was Gerlitz aus neuplatonisch orientiertem Denken bei Klemens von Alexandrien, Origenes, Basilius, Gregor von Nyssa und Augustinus aufwies, erhielt eine Weiterführung und Ergänzung durch die Darlegungen von J. Zandee (Utrecht) über die gnostische Eschatologie.

Die Probleme greifen, wie man sieht, an die Wurzeln der christlichen Existenz, und es ist gewiß nicht damit getan, daß Gelehrte solche Fragen unter sich aushandeln; immer nötiger wird auf theologischer Seite eine glaubhafte Bewältigung all dieser bedrängenden Erkenntnisse, welche die empirisch und neutral vorgehende Religionswissenschaft ausbreiten muß. Da es bei dieser Auseinandersetzung auf größtmögliche Klarheit der Prinzipien und der Methode ankommt, sei abschließend zu grundsätzlichen und methodischen Problemen der Religionswissenschaft, sofern auch diese auf dem Kongreß erörtert wurden, noch einiges vermerkt.

H. Kishimoto (Tokyo) griff die Frage nach der religionswissenschaftlich zutreffenden Definition der Religion auf — zweifellos für die Religionsforschung eine Grundfrage. Eine ontologische Definition hält Kishimoto für unzulässig, da eine solche stets die eigene Überzeugung von dem ausdrücke, was Religion sein sollte. Die gesuchte Definition müsse deskriptiver Art sein, die Phänomene gelten lassend und umgreifend. Die in der Religionswissenschaft seit Rudolf Otto beheimatete Bestimmung der Religion als Erfahrung des Heiligen und Beziehung zu ihm lehnte Kishimoto ebenfalls ab, da die Wichtigkeit der Heiligkeit sich mit Entwicklung bzw. Wandel einer Religion verändere, eine Definition jedoch

alle Arten von Religion umfassen müsse. Er selbst schlägt eine „operational definition“ vor, die er formuliert: „Religion is a cultural institution which is believed by those who participate in it to elucidate the ultimate meaning of life and to give the ultimate solution to its problems. Many religious systems contain some notion of deity and of holiness.“ Diese Umschreibung dürfte der Bestimmung der Religion als Beziehung zu einem Absoluten nahekommen und damit weit genug sein, auch scheinbar areligiöse Phänomene in ihrem Wesen als verborgener, mutierter oder perversierter Religion zu erfassen. Jedenfalls unterliegt es keinem Zweifel, daß die Bestimmung der Religion als einer Weise der Bindung an oder der Konzentration auf die Gottheit eine inhaltlich einseitige Fixierung darstellt und den Phänomenen nicht gerecht wird.

Nicht minder wichtig als diese allgemeine Problematik ist für den Christen, der Religionswissenschaft betreibt, die Frage nach der „Theologie der Religionsgeschichte“. Dieses Thema wurde in einem eindringlichen Referat von Ernst Benz (Marburg) aufgeworfen. Benz beschränkte sich darauf zu zeigen, welche Fakten und Gesichtspunkte bei der christlich-spekulativen Beantwortung der Frage unbedingt zu berücksichtigen sind. Insbesondere führte er aus, man dürfe nicht übersehen, daß es eine Religionsgeschichte nicht nur vor Christus gebe, sondern daß eben auch in der nachchristlichen Ära bis heute neue Weltreligionen entstanden seien (man denke nur an Manichäismus, Islam, Baha-i, Tenrikyo). Das Problem liege in der Verknüpfung von Menschheitsgeschichte, Religionsgeschichte und Heilsgeschichte zu einer universalen christlichen Konzeption. Wenn H. Hermanns (z. Zt. München) in der Diskussion erklärte, die nichtchristlichen Religionen seien natürlicher Art und fänden in der Kirche als Corpus Christi mysticum ihre übernatürliche Erfüllung, und wenn er diese seine Lösung quasi als Ei des Columbus betrachtete, so übersah er dabei die Tragweite und den Ernst der Frage völlig, ganz abgesehen davon, daß seine These als (dazu noch simplifizierte) Glaubens-These von einem religionswissenschaftlichen Forum unmöglich akzeptiert werden konnte.

Einerseits gehörte das Thema „Theologie der Religionsgeschichte“ nicht auf einen religionsgeschichtlichen Kongreß; andererseits ist es jedoch signifikant für die Situation der heutigen Christenheit und insofern auch religionswissenschaftlich von Interesse. Eine endgültige Lösung — sofern es eine solche in absehbarer Zeit geben wird — ist natürlich Angelegenheit der christlichen Theologie selbst. Der Vortrag von Benz und die sich anschließende lebhafteste Diskussion vor einem sehr zahlreichen Publikum machten offenkundig, wie sehr die Theologie der Religionen heute die Geister und Gemüter bewegt und wie wichtig eine baldige akzeptable und universale, „katholische“ Antwort wäre. Hier liegen bekanntlich schwere und unabweisbare Aufgaben der Dogmatik bzw. der systematischen Theologie.

Der Marburger Kongreß zeigte, welche enormen Anstrengungen auf dem Gebiet der Religionswissenschaft in aller Welt während der letzten

dreißig Jahre unternommen wurden. Heiler erwähnte in seiner Eröffnungsrede besonders die Arbeiten in Frankreich, Großbritannien, Holland, Italien, Japan, Skandinavien und den USA. Die Religionswissenschaft lebt davon, daß sie die Frage nach der Wahrheit der oder einer Religion methodisch einklammert. Sie überläßt die religiöse Entscheidung dem einzelnen Gewissen und beschränkt sich auf die wissenschaftlich-objektive Erforschung der Phänomene (im weitesten Sinn dieses Wortes). Die Religionswissenschaft muß in dieser Weise auf dem Boden der Toleranz verbleiben. Würde sie sich für die Absolutheit einer bestimmten Religion einsetzen (z. B. des Islam), wäre es um sie geschehen. Durch das religionswissenschaftliche Vorgehen kann z. B. die Absolutheit des Christentums weder bewiesen noch bestritten werden. Der christliche Theologe weiß selbst am besten, daß man die Einzigkeit des Christlichen nur auf Grund des *Glaubens* zu erfassen vermag. Jedoch möchte er — mehr als etwa hinduistische und japanische Denker — die Frage nach der Wahrheit auch in der Religionswissenschaft gestellt sehen. Die Begegnung „hohen Stils“, von der Rudolf Otto sprach, scheint in der Tat ohne die Wahrheitsfrage nicht realisierbar zu sein.

So scheint es der Sorgfalt zu bedürfen, die Religionswissenschaft nicht zu einer Wissenschaft ohne Wahrheit, zu einer Wissenschaft der Richtigkeiten werden zu lassen. Wir erwähnten schon, daß dies nicht heißen kann und darf, daß die Religionswissenschaft ihren neutralen und toleranten Standort aufgeben soll. Wo aber wäre dann innerhalb der methodisch bis jetzt auf die Enthaltung des Wahrheitsurteils festgelegten Religionswissenschaft der Ort, an dem die Frage nach der Wahrheit dennoch zu stellen ist? Darauf scheint zweifach geantwortet werden zu müssen: Die Frage nach der Wahrheit kann und darf in der Religionswissenschaft nicht im exklusiv-absoluten Sinn gestellt und beantwortet werden; die Frage nach der Wahrheit kann und muß aber gestellt werden innerhalb der *Religionsphilosophie* und entsprechend den Möglichkeiten dieses Zweiges der Religionswissenschaft. Die letztere These bedarf einer kurzen Erläuterung.

C. J. Bleeker (Amsterdam) nannte in seinem grundlegenden und zugleich richtungweisenden Vortrag „Die künftige Aufgabe der Religionsgeschichte“ ausdrücklich die Religionsphilosophie eine Disziplin der Religionswissenschaft. Er fügte dann hinzu: „Im allgemeinen wird wenig Kontakt zwischen der Religionsgeschichte und der Religionsphilosophie bestehen, weil diese beiden Wissenschaften auf verschiedenen Ebenen arbeiten.“ Die Bedenken Bleekers bestehen zweifellos zu Recht. Doch muß nicht ein Religionswissenschaftler immer auch Philosoph sein? Ist er es nicht immer schon, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist, wenigstens wegen der Erkenntnistheorie, derer er sich bedient, und wegen der Sprache, die er spricht? Würde nicht gerade die Religionsphilosophie innerhalb der Religionswissenschaft ein belebendes und antreibendes Element bilden können und starke, die Verschiedenheiten überbrückende und die Gegensätze vereinigende Kräfte freimachen? Und wäre es nicht

an der Zeit, die Religionsphilosophie aus der oft unwirklichen Höhe ihrer Spekulationen auf den Boden der religionsgeschichtlichen Fakten zurückzuholen und dort neu zu entfalten? Auch hier liegen ungelöste Probleme. Sie berühren sich durchaus mit den Desideraten, die Bleeker in seinem Vortrag herausstellte: Was ist Religion? Welche verschiedenen Typen der Religion gibt es? Wie steht es mit dem Wert der Religion für Gegenwart und Zukunft? Wie verhält es sich mit dem Gedanken der Sympathie und des toleranten Verständnisses? — Die Religionswissenschaft kommt von der Methode des ausschließlichen Vergleichens — obwohl sie das Vergleichen als Ausgangspunkt nicht vernachlässigt — zu der Methode des Verstehens³. Gerade deswegen aber stellt sich mit erneuerter Dringlichkeit die Forderung der Toleranz.

Die katholischen Christen haben keinen zwingenden Grund, sich dieser Forderung, wie sie seitens der Religionswissenschaft verstanden und erhoben wird, zu verschließen. Wir können Wahres überall anerkennen, wo es sich findet — nicht nur weil und wenn es mit uns übereinstimmt, sondern weil die Wahrheit aus sich selbst wahr ist. Wir können die ersten Bemühungen um das „Heil“ in den nichtchristlichen Religionen nicht ignorieren. Gleichzeitig ist es sehr wohl möglich, auf Grund der eigenen Glaubensüberzeugung das Christliche als die Fülle der Wahrheit zu bejahen.

Der katholische Glaube hat in der Geschichte allzu häufig Intoleranz hervorgebracht, was bis heute berechtigten Anlaß zur Kritik bietet⁴. Es ist aber von den Prinzipien des katholischen Glaubens aus nicht einzusehen, warum dem katholischen Christen die Toleranz unvollziehbar sein sollte⁵. Auch wird die christliche Mission durch die Toleranzforderung keineswegs behindert; das Gegenteil trifft zu: sie wird glaubwürdiger, aufrichtiger, gelassener, heiliger.

Gibt es einen wirklich überzeugenden theologischen Grund, der es dem Katholiken unmöglich machte, das sogenannte Toleranzedikt des gläubig-buddhistischen Königs Ashoka (273—232 v. Chr.) zu unterschreiben? In diesem bekannten Edikt heißt es: „Andere Religionsgemeinschaften sollen bei jeder Gelegenheit geehrt werden. Wenn man so handelt, fördert man seine eigene Religionsgemeinschaft und erweist der anderen Religionsgemeinschaft Gutes; im anderen Falle schädigt man seine eigene Reli-

³ Vgl. dazu das neueste Werk von D. MENSCHING: *Die Religion*. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart 1959, 11—14.

⁴ Vgl. hierzu den sehr anregenden, wenn auch nicht in allem überzeugenden Aufsatz von K. JASPERS: Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland, in: K. JASPERS: *Philosophie und Welt*. Reden und Aufsätze. München 1958, 156—166. Gegen Schluß der Abhandlung (S. 166) schreibt JASPERS einen Satz, der volle Zustimmung verdient: „Die Entschiedenheit der eigenen Geschichtlichkeit verlangt die ständige Selbstprüfung ihrer Erscheinung im Denken und Tun.“

⁵ Über die Fragen Toleranz, Absolutheit, Mission etc. kann hier natürlich nicht so ausführlich und distinguierend gehandelt werden, wie es notwendig wäre.

gionsgemeinschaft und fügt der anderen Übles zu. Denn wer immer seine eigene Religionsgemeinschaft preist und die anderen Religionsgemeinschaften tadelt, und zwar alles aus Zuneigung zu der eigenen Religionsgemeinschaft und um die eigene Religionsgemeinschaft zu verherrlichen, der schädigt, wenn er so handelt, seine eigene Religionsgemeinschaft um so mehr. Eintracht allein ist darum gut: daß einer des anderen religiöse Lehre höre und gern höre...

KLEINE BEITRÄGE

STUDENTEN AUS ÜBERSEE

„Christ und Welt“ brachte neulich einen Aufsatz von Hans-Eggert Tonnesen über „die Wirklichkeit des Ausländerstudiums in Westdeutschland“. Nach diesem Aufsatz bestehen 80 v. H. der ausländischen Studenten ihre Examina an unseren westdeutschen Hochschulen nicht. Die eigentliche Ursache dieses Zustandes kenne und erforsche man nicht, „obgleich eine Feststellung dieser Gründe überhaupt der einzige Weg wäre, den ausländischen Studenten richtig und vor allen Dingen ehrlich dazu zu verhelfen, daß ihr Aufenthalt in Deutschland sinnvoll wird“. Nach Tonnesen „kann man nicht, wie es immer propagiert wird, von der Elite des jeweiligen Landes reden. Die Tüchtigen bleiben nämlich bereits an den Universitäten des Heimatlandes. Wer nach Deutschland kommt, hat entweder ein so schlechtes Abschlußzeugnis, daß eine Bewerbung zur Hochschule im eigenen Land nicht erfolgen kann; oder er ist bereits einmal oder gar mehrfach durch die Aufnahmeprüfung gefallen. Man darf natürlich nicht diejenigen wenigen hochbegabten Studenten verschweigen, die zu uns gekommen sind im Glauben an die Größe der deutschen Wissenschaften. Eins steht jedoch fest, die Masse der ausländischen Studierenden gehört zur oben geschilderten Kategorie, und gerade diese bedürfen in ihrer Not jetzt dringend unserer Hilfe.“ Die eigentliche Ursache für das Scheitern so vieler Studenten sieht Tonnesen in „der Tatsache, über die man meistens aus falscher Rücksichtnahme schweigt, daß nämlich der größte Teil der ankommenden ausländischen Studenten nicht die erforderlichen sachlichen Grundlagen besitzt, um überhaupt ein Studium in Deutschland mit Aussicht auf Erfolg zu beginnen.“ Im Sinn dieser Feststellungen fordert Tonnesen, daß man zunächst einmal herausbringe, welche Kenntnisse die ausländischen Studenten mitbringen, und daß man ihnen dann je nach der Lage entsprechend hilft.

Thomas Ohm

BERICHTE

SITZUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN KOMMISSION DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Am 26. Oktober fand im Priesterseminar zu Mainz die Sitzung der Wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Institutes für missionswissenschaftliche Forschungen statt. Anwesend waren Prof. Th. Ohm OSB (Leiter), Prälat A. Mulders, Prof. J. Beckmann SMB, P. J. A. Otto SJ, Josef Peters, Prof. J. Glazik MSC, P. Paul Koppelberg CSSp (Schatzmeister), P. K. Müller SVD (Schriftführer) und als Gäste P. Benno Biermann OP, P. Bernward Willeke OFM, P. Jos. Schmitz SVD.

Prof. Ohm begrüßte die Versammlung und entschuldigte den Präsidenten Dr. h. c. Frey, der sich zur Zeit in Zentralamerika aufhält.

Nach Verlesung und Gutheißung des Protokolls der letzten Sitzung berichtete Prof. Ohm über die seither geleisteten Arbeiten. Die Werke von Glazik und Juhász wie der Bericht über die Bonner Studienwoche liegen im Druck vor. Ohms Gesammelte Aufsätze unter dem Titel „Ex contemplatione loqui“ mit ca. 500 S. sind gesetzt. Die in der letzten Sitzung vorgesehene Fühlungnahme mit dem Ausland wurde mit Erfolg aufgenommen. An geplanten Arbeiten liegen mehrere vor; die von P. Paul Brunner SJ über das älteste Gebetbuch der Chinamissionare SJ wird als druckfertig vorliegende Arbeit, wie schon bei der letzten Mitgliederversammlung, empfohlen.

Der Schatzmeister P. Koppelberg gab einen Bericht über den Stand des Institutes. Die Mitgliederzahl stieg auf 183. Der Kassenstand ist günstig infolge verschiedener Zuschüsse und wegen der Zahlung der rückständigen Mitgliederbeiträge, die vor allem auf Grund der Rührigkeit von Fr. Kraus, Aachen, fast vollständig eingegangen sind.

Herr Dr. h. c. Frey und Prof. Ohm waren in Wien, um die erforderlichen Besprechungen für die im kommenden Jahre fällige Missionsstudienwoche zu führen. Das Echo in Wien war allseits gut. Die Studienwoche wird vom 22. bis 26. Mai 1961 an der Wiener Universität stattfinden. Das Thema wird dem Inhalt nach sein: Die Bedeutung der Mission für die heimatliche Seelsorge.

Die vier Jubiläen (Münsterscher Lehrstuhl, ZMR, Internationales Institut, Unio primaria Cleri) werden am 29. Juni 1961 in Münster begangen werden. Es wurde des näheren über das Programm gesprochen. Die Festschrift soll Mitte Dezember der Setzerei übergeben werden. Die nächste Kommissionssitzung wird in Verbindung mit den geplanten Jubiläen in Münster stattfinden, wahrscheinlich am 30. Juni nachmittags.

Zum Abschluß der Besprechungen hielt P. Dr. Bernward Willeke OFM ein Referat über das Thema „Zur Geschichte der katholischen Bibel in China“, das großes Interesse fand und in der NZM in Druck erscheinen wird.

P. Karl Müller SVD

PONTIFICIA COMMISSIO DE MISSIONIBUS PRAEPARATORIA
CONCILII VATICANI II.

von Thomas Ohm

Am 13. November 1960 wurde zu St. Peter in Anwesenheit des Heiligen Vaters ein feierlicher Gottesdienst im byzantinisch-slavisches Ritus gehalten, ein denkbar schönes Präludium zu dem neuen Stadium, in welches die Vorbereitung des 2. Vatikanischen Konzils am 14. 11. 1960 getreten ist. An diesem Tage gab Johannes XXIII. in St. Peter den Mitgliedern und Konsultoren der Sekretariate und Kommissionen, die das Konzil vorbereiten, eine „audientia solemnis“. Es war ein farbiges und leuchtendes Bild, das sich an diesem Tage den Anwesenden bot. Nicht weniger als 40 Kardinäle, 150 Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe sowie etwa 300 Theologen und Fachleute hatten sich zusammengefunden, um dem Heiligen Vater zu lauschen. Aber auch viele andere wohnten der Audienz bei: Mitglieder der römischen Kongregationen, Leiter der päpstlichen Universitäten und Ateneen und viele andere.

Zu Beginn der Feier spielte die Orgel und sangen alle Anwesenden das Credo. Dann rief Johannes XXIII. zur Eröffnung des „solenne ed imponente convegno, che segna l'inizio di una vigilia santa di lavoro intenso e pacifico“ für das 2. allgemeine Vatikanische Konzil Gottes Hilfe an. Die Versammlung sei, so sagte Johannes XXIII.¹, „noch nicht die Eröffnung des Konzils“, aber „ein Beginn, l'inizio e come la consecrazione della decisa e vasta preparazione delle nostre energie al suo buon successo, a prendere intese, ad iniziare studi e discussioni, in apprestamento di sicura dottrina e di vita“. Auf den früheren Konzilien habe es sich fast immer darum gehandelt, diesen oder jenen Punkt der Lehre oder Kirchengzucht zu den reinen Quellen der Offenbarung und Überlieferung zurückzuführen; jetzt aber gehe es um mehr, nämlich darum, „die ganze Substanz christlichen Denkens und Lebens, deren Hüterin die Kirche ist, wieder zur Geltung und zum Glänzen zu bringen.“ „Wir erwarten wahrhaft große Dinge“ von diesem Konzil, „das eine Erneuerung des Glaubens, der Lehren, der Kirchengzucht, des religiösen und geistigen Lebens erreichen und außerdem ein großer Beitrag sein soll zur Bejahung jener Grundsätze christlicher Lebensordnung, von denen auch die Fortschritte des bürgerlichen und wirtschaftlichen, politischen und sozialen Lebens Anregung und Leitung erhalten.“ Die ersten Meldungen über das bevorstehende Konzil, so erklärte der Heilige Vater, habe bei den getrennten Brüdern respektvolle Annahme gefunden. Das Konzil werde sich jedoch ausschließlich an das halten, was die katholische Kirche und ihre innere Organisation angeht.

In den Tagen, die dem Ereignis der feierlichen Audienz vorangingen und folgten, traten die Sekretariate und Kommissionen zusammen, für die, wie der Heilige Vater in seiner Ansprache sagte, in der antepreparatorischen Phase des

¹ Den vollen Wortlaut der Ansprache bringt der Osservatore Romano vom 14./15. Nov. 1960.

Konzils kostbares Studienmaterial zur Verfügung gestellt worden ist, das aus der ganzen Welt stammt.

Auch die Missionskommission trat zusammen, begrüßt von ihrem Präsidenten, Seiner Eminenz Kardinal Agagianian, dem Präfekten der Kongregation der Propaganda, und geleitet von ihrem Sekretär Erzbischof David Mathew, der von 1946—1953 apostolischer Delegat von Britisch Ost- und Westafrika war. Mitglieder der Kommission sind Erzbischof M. Lucas, apostolischer Delegat von Skandinavien, Erzbischof Vittore Sartre, Erzbischof Johannes Kodwo Amissah (Ghana), Abtbischof Joachim Ammann OSB, Bischof T. E. J. van Valenberg OFM^{Cap.}, Stanislaus Lokuan (Professor am Ateneo Urbano), Thomas Ohm, S. Brechter, Erzabt von St. Ottilien, L. Rubio, Generalprior der Eremiten vom hl. Augustinus, R. Moya OP (Professor am Angelikum), A. Schnusenberg OFM, Pio da Mondreganes OFM^{Cap.} (Dekan der Missionsfakultät am Ateneo Urbano), C. Lopinot OFM^{Cap.} (Konsultor der Kongregation der Propaganda), Pasquali d'Elia (Professor an der Gregoriana), G. G. D'Souza SJ, J. Rommerskirchen OMI (Professor am Ateneo Urbano), Andreas Seumois OMI (Professor ebendort), P. Humbertclaude (Generalprokurator der Marianisten), Fr. Rosenbaum SVD (Rektor des Petrus-Kollegs in Rom), Michael Schulien SVD (Direktor der Lateranmuseen), D. Grosso SJ.

Konsultoren der Missionskommission sind folgende Herren: Erzbischof G. C. Sison (Philippinen), Abtbischof H. E. Spiess (Peramiho, Tanganyika), Bischof E. E. Santos (Honduras), G. Madden (Australien), Vincenz Che-Chen-Tao (Professor am Ateneo Urbano), Olaf Graf OSB (Seoul), A. Abate (Professor am Ateneo der Propaganda), E. Peeters OFM (Generaldefinitor), G. Eldarow OFM conv. (Professor an der theologischen Fakultät von St. Bonaventura), T. L. Bouscaren SJ (Konsultor der Propaganda), L. Buijs SJ (Professor an der Gregoriana), L. Civisca SJ (Professor in Tokyo), J. Staffner SJ (Professor in Puna), G. Soury-Lavergne von der Società di Maria (Ozeanien), A. Reuter OMI (Konsultor der Kongregation der Propaganda), G. Vromant von den Scheutveldern (Professor in Manila), E. Gathies SJ, Prof. Tragella, Msgr. Mund (Aachen), Couwe PB, Prof. Dr. A. Mulders (Nijmegen) und Prof. Dr. J. Beckmann (Schöneck).

Viele deutsche Mitglieder der Kommissionen (Schmaus, Mörsdorf, Pascher, Volk, Ohm, Stakemeier u. a.) waren zusammen mit S. E. Kardinal Bea, S. E. Kardinal Wendel, dem Erzbischof Jäger von Paderborn, dem Bischof Keller von Münster, dem Bischof Hengsbach von Essen, dem Bischof Wehr von Trier und anderen am 15. 11. 1960 in der Clinica dello Spirito Santo zu einem Essen bei Botschaftsrat Dr. Höfer versammelt.

Anzufügen wäre noch, daß an der päpstlichen Lateranuniversität in der Zeit vom 13. bis 18. 11. 1960 eine Studienwoche über die ökumenischen Konzilien gehalten wurde. Der feierlichen Eröffnung am 13. 11. wohnte ich selbst bei. Anwesend waren S. E. Kardinal Pizzardo, S. E. Kardinal Agagianian und andere Kardinäle. Den Eröffnungsvortrag über die Notwendigkeit des Magisteriums hielt Erzbischof Pietro Parente. Im Laufe der Woche sprachen dann hervorragende Gelehrte, darunter Professor Jedin aus Bonn.

Wir können nur wünschen, daß Gottes Segen die Arbeiten der Missionskommission begleitet und daß diese gut und fruchtbar arbeitet. Auf diese Weise mögen dem Missionswesen neue Impulse und Sichten vermittelt werden.

Die römischen Novembertage 1960 sind für alle, die sehen, hören oder sogar mittun durften, unvergeßlich. Rom heißt Autorität und Lehramt. Rom vertritt

die heilige Überlieferung. Aber es schaut, wie diese Tage deutlich gezeigt haben, auch vorwärts, in die Zukunft. Rom ist alt und zugleich jung, vital. Rom will das gute Alte, aber auch das Neue im Sinn Christi, der gestern war, heute ist und in Ewigkeit sein wird.

Was die Mission im besonderen betrifft, so wissen wir, daß die Erneuerung der Kirche, welche Aufgabe des Konzils ist, für die Mission von größter Bedeutung sein wird. Eine erneuerte Kirche wird werbend und anziehend wirken. Zugleich wissen wir, daß die Mission auf dem kommenden Konzil eine große Rolle spielen wird.

Das 2. Vatikanische Konzil wird das erste von allen ökumenischen Konzilen sein, welches die Mission formell in sein Programm aufnimmt, intensiv und aufmerksam nach Asien und Afrika schaut und den großen Kontinenten und ihrer Bevölkerung gerecht werden will. Die Kommission mit ihren Mitgliedern und Konsultoren entscheidet nichts. Aber ihre Arbeit dürfte doch wichtig und folgenreich sein. So gilt es für diese zu glauben, zu hoffen und zu lieben und dann offen oder aufgeschlossen zu sein für das, was aus dem Osten und Süden herandrängt wie auch für das, was der Heilige Geist in unserer Zeit spricht und von uns in missionarischer Hinsicht verlangt. Die Mission hat jetzt Chancen, wie sie dieselben in dieser Form noch niemals in der Vergangenheit gehabt hat. Wieder ist ein Kairos, eine Gnadenzeit ungewöhnlicher Art. Wenn der Heilige Vater ganz allgemein sagte: „Wir erwarten große Dinge von dem Konzil“, so hat er sicherlich auch die Mission gemeint.

ZUM VERHALTNIS ZWISCHEN MOSLEMS UND CHRISTEN

Ein Dokument aus Tanganyika

Die Nummer vom 15. 10. 1960 der Zeitung Kiongozi (Tabora, Tanganyika) enthält folgendes „Eingesandt“ eines Moslem:

BWANA, — Usemi wa Bwana A. T. Mbena wa Dar es Salaam uliotokea katika KIONGOZI ya 15 Septemba si sawa hata kidogo, maana Bibi Titi alipoonana na Waheshimiwa Mapadri hakuwadharau kamwe.

Hapo zamani kabla ya siasa ya Mheshimiwa Waziri Mkuu J. K. Nyerere, Wakristu na Waislamu hawakupendana sana, Wakristu waliwasema Waislamu na Waislamu waliwasema Wakristu. Lakini toka siasa ilipoingia ya kutojali ubaguzi watu hawa sasa wanashikana bega kwa bega. Kwa mfano akifa Mkristu, Waislamu huhudhuria mazishi, na hali kadhalika akifa Mwislamu, Wakristu hufika mazishini.

Siku hizi unaweza kusafiri nchi za mbali, uendako bila kumjua ndugu, utakaribishwa na kupata chakula na mahali pazuri pa kulala. Hii ni kwa sababu Mheshimiwa Nyerere ameleta undugu katika Tanganyika nzima. Jambo la „Demokrasi“ limeletwa na dini ya Kiislamu.

Wako n. k.,

S. S. MKUMBA,
Ilala, Dar es Salaam

Die Übersetzung lautet:

Geehrter Herr! Die Behauptung des Herrn A. T. Mbena von Dar-es-Salaam in der Nummer des „Kiongozi“ vom 15. September entspricht durchaus nicht der Wahrheit; denn Frau Titi hat bei ihrer Besprechung mit den hochwürdigen Patres diese keineswegs verächtlich behandelt.

Gewiß, früher, bevor der verehrte Regierungschef J. K. Nyerere seine Politik begann, da haben die Christen und Islamiten einander nicht sonderlich vertragen. Die Christen waren auf die Islamiten und die Islamiten auf die Christen nicht gut zu sprechen. Aber seit Beginn der neuen politischen Ära der Zusammenarbeit aller stehen alle fest zueinander. So z. B. gehen die Islamiten zu Beerdigungen von Christen und die Christen zu Beerdigung von Islamiten.

Heute kann man in fernste Gegenden reisen, und wo immer man hinkommt und wo man keine Verwandten hat, da wird man zu Tisch geladen und bekommt ein gutes Nachtlager. Das kommt daher, weil der verehrungswürdige Nyerere brüderliche Liebe in ganz Tanganyika gebracht hat. Wahre „Demokratie“ wird auch von der Religion des Islams geübt.

S. S. MKUMBA,
Ilala, Dar - es - Salaam

CHRONIK

- 1960
1. 3. Vom Bistum Sokode in *Togo* wird die Apostolische Präfektur *Dapango* abgetrennt und den Franziskanern anvertraut.
 15. 3. Ausbruch der Studentenunruhen zu Masan in *Korea*.
 4. 4. U Nu erneut zum Ministerpräsidenten in *Birma* gewählt.
 9. 4. Attentat auf Ministerpräsident Verwoerd in *Südafrika*.
 11. 4. Nurredin C. Vergin überreicht als erster Botschafter der *Türkei* beim Heiligen Stuhl sein Beglaubigungsschreiben im *Vatikan*. 300 Vertreter aus 50 Nationen nehmen an dem „Kongreß der afro-asiatischen Solidarität“ in Conakry, *Guinea*, teil.
 13. 4. Vom Bistum Multan in *Westpakistan* wird das Bistum *Lyallpur* abgetrennt und den Dominikanern anvertraut.
 19. 4. Die Studentenunruhen in *Korea* greifen auf das ganze Land über. *Tanger* wird endgültig Marokko einverleibt.
 25. 4. Vom Bistum Morandava auf *Madagaskar* wird das Bistum *Morombe* abgetrennt und der Genossenschaft von der Hl. Familie anvertraut.
 26. 4. Sygmann Rhee legt das Amt des Präsidenten von *Südkorea* nieder.
 27. 4. *Togo* erklärt seine Unabhängigkeit.
 28. 4. Studentenunruhen in der *Türkei*.
 3. 5. Zweite afro-asiatische Konferenz in *Kairo*.
 4. 5. Kwame Nkrumah wird zum Präsidenten der Republik *Ghana* gewählt.
 8. 5. Papst Johannes XXIII. weiht im Petersdom zu *Rom* 13 Missionsbischöfe, darunter 7 Afrikaner und den ersten japanischen Bischof von Hiroshima, Msgr. Noguchi.
 21. 5. Vom Bistum Kisumu in *Kenia* wird das Bistum *Kisii* abgetrennt und dem einheimischen Klerus übergeben.
 26. 5. Studentenunruhen in *Tokio* gegen Ministerpräsident Kishi.
 27. 5. Staatsstreich des Generals Gürsel in der *Türkei*.
 5. 6. Rundfunkbotschaft des Papstes an die Katholiken im französisch sprechenden *Afrika*.
 19. 6. *Japan* ratifiziert gegen den Protest der Linken den Vertrag mit den USA.

20. 6. Das Bistum Ipamu in *Belgisch-Kongo* wird in *Idiofa* umbenannt. *Britisch-Somaliland* wird selbständig. *Föderation Mali* wird unabhängig.
25. 6. *Madagaskar* erklärt seine Selbständigkeit. *Kasawubu* wird Präsident und *Lumumba* Ministerpräsident im *Kongo*.
28. 6. Das Bistum Oturpo in *Nigerien* wird in *Makurdi* und *Beni du Kongo* in *Beni* umbenannt.
30. 6. *Belgisch-Kongo* wird unabhängig.
 3. 7. Am *Kongo* brechen Stammesfehden aus.
 5. 7. Das Apostolische Vikariat der Bahama-Inseln in *Britisch-West-Indien* wird zum Bistum *Nassau* erhoben und den Benediktinern anvertraut.
 6. 7. Beginn der Meuterei der schwarzen Truppen am *Kongo*.
10. 7. Landung belgischer Fallschirmtruppen am *Kongo*.
12. 7. In *Rom* stirbt Kardinal *Fumasoni-Biondi*, Präfekt der Propaganda-Kongregation.
15. 7. Die ersten Truppen der Vereinten Nationen treffen am *Kongo* ein.
21. 7. Frau *Bandaranaike* übernimmt die Regierung in *Ceylon*.
29. 7. Überwältigender Wahlsieg der Demokratischen Partei in *Südkorea*.
 1. 8. *Dahomey* wird selbständig.
 3. 8. *Niger* wird unabhängig.
 5. 8. *Ober-Volta* wird unabhängig.
 6. 8. *Elfenbeinküste* wird unabhängig.
 9. 8. Staatsstreich des Hauptmanns *Kong Lee* in *Laos*.
11. 8. *Tschad* wird selbständig.
12. 8. Die Regierungserklärung in *Ceylon* kündigt die Verstaatlichung aller kirchlichen Schulen an.
13. 8. Republik *Zentralafrika* (Ubangi Schari) wird unabhängig.
15. 8. Ideologischer Streit zwischen Moskau und Peking. Russische Techniker reisen aus *China* ab. *Französisch-Kongo* wird unabhängig.
17. 8. Auflösung der Föderation *Mali* in die selbständigen Länder Senegal und Mali (Sudan). *Gabun* wird unabhängig.
19. 8. Der Katholik *John M. Chang* wird zum Ministerpräsidenten in *Südkorea* gewählt.
 5. 9. *Kasawubu* setzt die Regierung *Lumumba* ab und ernennt *Ileo* zum Ministerpräsidenten am *Kongo*.
14. 9. Oberst *Mobutu* übernimmt am *Kongo* die Macht und setzt den „Rat der Kommissare“ unter *Bomboko* ein. Ausweisung der russischen und tschechischen Gesandten und Experten.
21. 9. Dreizehn afrikanische Staaten werden in die *Vereinten Nationen* aufgenommen.
24. 9. Der Osservatore Romano gibt die Errichtung von zwei neuen Apostolischen Delegaturen in Afrika bekannt: Zentral-West-Afrika mit Sitz in Lagos (*Nigerien*) und Madagaskar mit Sitz in Tananarivo.
 1. 10. *Nigerien* wird unabhängig.
 5. 10. Mit schwacher Mehrheit entscheidet sich *Südafrika* für die Republik.

Anmerkung: Wie P. N. Kowalsky OMI, Archivar der Propaganda-Kongregation in Rom, am 17. 8. 1960 mitteilt, ist John Kodwo *Amissah* von Cape Coast der *erste schwarze Erzbischof*, nicht Bernard Gantin von Cotonou, wie es in ZMR 1960, 218 heißt. *Amissah* wurde schon am 19. 12. 1959 ernannt, aber seine Ernennung erst am 12. 3. 1960 veröffentlicht, während Gantins Ernennung schon am 13. 1. 1960 bekannt gegeben wurde, obwohl er erst am 5. 1. 1960 ernannt worden war.

Bonn

Jos. Alb. Otto SJ

MITTEILUNGEN

GOLDENE JUBILÄEN DER MISSIONSWISSENSCHAFT IN MÜNSTER

Ende Juni 1961 werden in Münster vier goldene Jubiläen gefeiert werden, das des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls an der Universität, das des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, das der Zeitschrift für Missionswissenschaft und das des Priestermissionsbundes. Am 28. Juni soll nachmittags eine Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts und am Abend eine Festversammlung, am 29. 6. im Dom ein Pontifikalamt und am 30. in der Universität eine Festakademie gehalten werden. Auf den gleichen Tag fällt eine Sitzung der wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen und eine Versammlung des Priestermissionsbundes. Näheres über das Programm wird die nächste Nummer der ZMR bringen. Seine Eminenz Kardinal Agagianian, Präfekt der Propaganda-Kongregation, wird zu den Feiern nach Münster kommen.

MISSIONSSTUDIENWOCHE IN WIEN

In der Pfingstwoche 1961 veranstalten das Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster und das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen an der Universität Wien eine Missionsstudienwoche. Das Generalthema ist „Mission und Seelsorge“. Es geht also um die Bedeutung der Mission für die Seelsorge in den alten christlichen Ländern. Näheres über das Programm in der Nr. 2 der ZMR.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

KIBIRA, JOSIAH: *Aus einer afrikanischen Kirche*. Verlagsbuchhandlung der Anstalt Bethel / Bethel b. Bielefeld 1960, 72 Seiten, DM 2,95

Das Büchlein gewährt Einblick in das Denken und Leben eines afrikanischen Protestanten, der 1957 als Stipendiat der Bethel-Mission nach Deutschland kam, und über das Wesen und Wirken der „Erweckungsbewegung“ in Afrika. Auf S. 11 findet sich die Formulierung: „Als die Kirche geboren wurde“ (in Buhaya). Sicher eine schöne Formulierung, die uns viel häufiger neben der Formulierung

von der Einpflanzung der Kirche begegnen könnte. Die Kirche ist wie das Leben überhaupt ein Geschenk, nicht bloß eine Frucht der Einpflanzung.

Thomas Ohm

Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIX^e semaine de missiologie (Museum Lessianum-Section Missiologique, No 40). Desclée de Brouwer/Louvain 1959, 334 pp.

Das Buch ist ein Bericht über die 29. missiologische Woche von Löwen i. J. 1959. Das allgemeine Thema war „Die Mission und die nichtchristlichen Kulturen“. Das Problem stellt selbstverständlich viele Fragen, von denen die Anpassung wohl die zentralste sein dürfte; aber mehrere Referenten haben das eigentliche Problem kaum gestreift. J. Landrière gibt eine lange, aber wenig dokumentierte Auseinandersetzung über den Kulturbegriff, weiter über Kulturänderung, Kultur und Religion im allgemeinen und Christentum im besonderen und die Rolle der abendländischen Kultur. J. Bruls SAM behandelt den positiven Standpunkt, nämlich das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Kulturen. Danach wird ausführlich über die einzelnen Kulturgebiete, zumal über Afrika, gesprochen, ferner über die Kultur des lateinischen Amerika und Madagaskars, das Verhältnis zum Islam und dessen Kontakt-Möglichkeiten (sehr aufschlußreich von Prof. J. Houben SJ behandelt), die Kultur Indiens und Neubritanniens (P. Laufer vermittelt hier eine tiefe Einsicht in die religiösen Auffassungen der Bevölkerung). Dazwischen kommt ein Referat über das Christentum in Chile, das mit dem Thema kaum etwas zu tun hat, und eines über die Spiritualität der Tamil in Süd-Indien. Lehrreich ist die Betrachtung eines Afrikaners aus Ruanda über die Missionserfolge in seinem Lande, wobei er auf eine zu geringe Anpassung der Missionierung an die Familienverhältnisse hinweist. Eine radikale Umwälzung in pastoraler Hinsicht verteidigt P. Degrijse CICM. Danach soll die neue Seelsorge in den Missionen Afrikas mehr Rücksicht nehmen auf den vorherrschenden Gemeinschaftsgedanken, wie er bei den religiösen Vereinen zu verwirklichen ist, aber auch in Katechese und Liturgie durchgeführt werden kann. P. Segura WV befürwortet die Einrichtung des Katechumenates auf der Basis der afrikanischen Jugendweihe; Schw. Constance-Marie möchte die afrikanische Spiritualität auch als Grundlage für das einheimische Ordensleben nehmen, während P. De Decker WV sich mit der afrikanischen Kunst und P. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap mit der Stimulierung einer afrikanischen Literatur befassen. Kurz sind ferner die Diskussionen angeführt. Von den meisten Referaten wird eine kurze Zusammenfassung in der niederländischen und englischen Sprache gegeben.

Tilburg (Niederlande)

P. Gregorius OFMCap

Studia Missionalia. Edita a Facultate Missiologica in Pontificia Universitate Gregoriana. Volumen X. Anno 1960. Collectionis n. 73. VAN BULK, GASTON SJ: *Autour du Problème missionnaire.* Etudes de missiologie de 1932 à 1957. Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae. Piazza della Pilotta / Romae 1960, 245 S.

Das Werk ermöglicht einen sehr willkommenen Überblick über die Vorlesungen der missiologischen Fakultät der Gregoriana, die 1932 gegründet wurde und also 1957 ihr silbernes Jubiläum feiern konnte. Der 1. Teil mit der Überschrift „Ceux qui ont semé“ berichtet von den Toten der Fakultät, von P. Pierre Charles, Msgr. Théodore Monnens und P. José Zameza, bringt auch deren Bibliographie. Im 2. Teil mit dem Titel „Ceux qui fauchent“ wird eine Biblio-

graphie derer geboten, die zur Zeit an der Fakultät dozieren (F. Asensio, L. Buijs, P. Damboriena, P. d'Elia, M. Fabregas a Santis, Ae. Gathier, J. Goetz, D. Grasso, M. Ledrus, S. Tromp, V. van Bulck, F. Zubillaga). Der 3. Teil „*Quelques épis*“ gibt eine Liste der missiologischen Arbeiten des Freundes und Mitarbeiters der missiologischen Fakultät, P. Petrus de Leturia, und dann Resumés über die Artikel, die bisher in den *Studia Missionalia* (1943—1956) erschienen sind. Alles in allem kann man so die großen Leistungen der Fakultät erkennen und bewundern. Wir möchten nur wünschen, daß die Fakultät dem Geiste, der aus ihren bisherigen Arbeiten spricht, treu bleibt und auf diese Weise weiterhin ihren Beitrag zur Erforschung und Behandlung all der Fragen leistet, welche die Missiologie stellt. Wir brauchen mehr Berichte dieser Art über Institutionen, die der missiologischen Fakultät der Gregoriana ähneln oder ähnliche Aufgaben haben.

Thomas Ohm

→ VICEDOM, GEORG F.: *Die Taufe unter den Heiden*. Chr. Kaiser Verlag / München 1960. 52 S.

Ausgehend von der „Taufnot“, d. i. der oberflächlichen Wertung und Spendung der Taufe in manchen heimatlichen Gemeinden, will der verdiente Vf. Wesen, Wert und Wirkungen der Taufe darlegen. Er wählt dafür eine Art induktiver Methode, indem er zeigt, wie in den jungen Missionskirchen die Taufe gewertet und gespendet wird. Es ist überraschend, zu welch wesentlichen Auffassungen die plastische Denk- und Sprechweise der Missionsvölker vorzustößen vermag. Es sind da Erkenntnisse lebendig, die uns durch die sakramental-liturgische Erneuerung geläufig wurden. Es gibt aber auch bei uns in Heimat und Mission noch immer eine „Taufnot“. Für die katholischen Missionen ist diese Tatsache deutlich zum Ausdruck gekommen in den Verhandlungen der „Internationalen Studienwoche über Mission und Liturgie“ (Nimwegen und Uden 12. bis 28. Sept. 1959. Vgl. *Mission und Liturgie*. Matthias-Grünewald-Verlag / Mainz 1960, Sachverzeichnis: Stichwort „Taufe“). Das vorliegende Büchlein könnte daher — wenn wir von der einen und anderen Bemerkung, wie etwa der Empfehlung einer Einzelbeichte vor der Taufe (S. 37) absehen — auch unserer katholischen Mission manche Anregung bieten, besonders, wenn man darangeht, einen Weg aus der oft beklagten rituellen Erstarrung der Taufpraxis zu finden.

St. Augustin

P. A. Rohner SUD

RELIGIONSWISSENSCHAFT

BRUNNER, EMIL: *Das Ärgernis des Christentums*. Fünf Vorlesungen über den christlichen Glauben. 2. unveränderte Auflage. Zwingli Verlag / Zürich-Stuttgart 1960, 110 S.

Vor einem Jahr würdigten Schüler und Geistesverwandte EMIL BRUNNERS in einer Festgabe das Werk des Siebzigjährigen, dessen theologisches Grundanliegen darin bestand, Gottes Offenbarung von der Mitte her neu zu erfassen und dem modernen Menschen in einer ihm angepaßten Weise nahe zu bringen. Denselben Anliegen dient vorliegendes Buch. Es enthält fünf Vorlesungen, die als *Zenos lectures* in Chicago und als *Robertson lectures* in Glasgow ursprüng-

lich in englischer Sprache gehalten wurden und 1957 erstmalig in deutscher Übersetzung erschienen.

Vf. weiß, daß die Botschaft Christi eine „Freudenbotschaft“ ist, er weiß aber auch, daß sie „den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit“ sein kann. Ein solches „Ärgernis“ für den modernen, dem natürlichen Denken sehr stark verhafteten Menschen sind die fünf Themengruppen, die hier mit theologischer Ehrlichkeit und großem Allgemeinwissen behandelt werden: Geschichtliche Offenbarung, der dreieinige Gott, die Erbsünde, der Mittler, Auferstehung. Bei der Vielfalt der berührten Fragen wird man — als Philosoph, als Religionswissenschaftler, als Theologe — nicht immer dieselbe Antwort geben, die Grundkonzeption aber ist ganz zu bejahen. Die Darstellungsweise ist gefällig, und das Gesamt der Auffassungen wird auch die Zustimmung des katholischen Theologen finden.

München

Karl Müller

CANU, JEAN: *Die religiösen Männerorden*. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. von Joh. Hirschmann. XII. Reihe: Bau und Gefüge der Kirche, 6. Bd.) Pattloch/Aschaffenburg 1960, 125 S.

Auf wenigen Seiten hat C. vieles zusammengetragen, um die Bedeutung der Orden innerhalb der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart anzuzeigen (6). Er berücksichtigt dabei das missionarische Element der einzelnen Orden in der Geschichte der Weltkirche. Mißverständlich ist, daß er unter modernen „Missionskongregationen“ an erster Stelle solche versteht, die sich in der Volksmission, als Volksprediger und in anderen Apostolaten in christlichen Kernländern einsetzen (106). Nicht allein der gedrängten Darstellung sind Irrtümer in diesem Buche zuzuschreiben. Es mangelt offenbar an Sachkenntnis, wenn C. — um nur ein Beispiel zu nennen — die Missionare von Mariannhill mit Maryknoll verwechselt (107), sie als anglo-amerikanische Gründung (106) und als eine „Gesellschaft vom gemeinsamen Leben ohne Gelübde“ (115) bezeichnet. Ganz grobe Fehler unterlaufen C. in der Statistik (116), nach der 56% des gesamten regulierten Klerus allein von 13 Orden und Kongregationen mit über 5000 Mitgliedern gestellt werden, in welche Zahl C. aber unbedenklich die Laienbrüder einrechnet (z. B. gibt er die Gesellschaft des Göttlichen Wortes mit 5126 an, wovon aber rund 1500 Laienbrüder sind!). Im übrigen spiegelt das Buch die Vielfalt und Lebendigkeit der Kirche vom Vollkommenheitsstand.

Wimbern/Ruhr

Schw. Helenis Held SSps

CRANZ, F. EDWARD: *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society*. Harvard Theological Studies XIX. Harvard University Press/Cambridge 1959, 197 S.

Das Werk von F. E. CRANZ stellt eine beachtliche amerikanische Studie zur Lutherforschung dar. Es geht von der richtigen Voraussetzung aus, daß Luthers Ansicht von der Gesellschaft nur verständlich ist aus einer theologischen Bewältigung der fundamentalen Themen Evangelium, Gnade, Gerechtigkeit und Gesetz. Der Vf. legt dar, daß Luther bis 1518 den Gegensatz von Gesetz und Gnade mit strenger Ausschließlichkeit betont hat, daß er jedoch 1518/19 eine Neuorientierung durchgemacht hat, die für seine spätere Position bestimmend wurde: Luther versteht zunehmend, daß der Christ in dieser Welt auf zwei Wirklichkeitsebenen existiert. Entsprechend erkennt er einen zweifachen Sinn des Gesetzes: das Gesetz bringt die Sünde zum Vorschein (*usus elenchthicus*), als

zivilis Gesetz aber wahrt es Disziplin und Ordnung unter den sündigen Menschen. Hier liegt der Ansatzpunkt zum Verständnis der Lutherschen Auslegung des Verhältnisses von Kirche und Staat und von Christ und Gesellschaft sowie von Luthers Lehre über das geistliche und weltliche Königreich. Luther lehnt folgerichtig die Möglichkeit eines Kreuzzuges oder eines christlichen Krieges (gegen die Türken) ab (S. 151).

Gegen die Arbeiten Johannes Heckels zur Rechtsproblematik bei Luther — vor allem gegen sein Buch „Lex charitatis“ (1953) — wendet der Vf. mit Recht ein, daß sie das Denken Luthers über das vertretbare Maß hinaus in ein System zwingen und daß Heckel zwischen dem Luther von 1513—18 und dem von 1530 zu wenig unterscheidet, d. h. daß er der Position des „reifen Luther“ nicht gerecht wird.

Das Werk basiert auf gründlicher Kenntnis der Schriften Luthers. Auch die reichliche deutsche evangelische Literatur hat der Vf. in bemerkenswerter Weise berücksichtigt. Hinsichtlich der für die katholische Theologie nicht minder bedrängenden Problematik „Gesetz und Evangelium“ (vgl. dazu Gottlieb Söhngens Schrift „Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit, theologisch — philosophisch — staatsbürgerlich“. Freiburg-München 1957) stellt die Untersuchung von CRANZ einen wesentlichen theologiegeschichtlichen Beitrag dar, der auch den Religionswissenschaftler interessieren wird, insofern an der Entwicklung Luthers der Vorgang einer unvermeidlichen Kompromißbildung sichtbar wird: Der pneumatisch-reformerische Impuls muß sich, um fortwähren zu können, auf irgendeine Weise in den Ordnungsformen des weltlichen Daseins etablieren.

München

Heinz Robert Schlette

VON FRANZ, M.-L.: *Die Visionen des Niklaus von Flüe*. Rascher Verlag / Zürich und Stuttgart 1959, 144 S. DM 18,30

In den „Studien aus dem C. G. Jung-Institut“, Zürich, veröffentlicht M.-L. VON FRANZ eine eingehende Arbeit über die seltsamen Visionen des sel. Nikolaus von Flüe — aber nicht nach der Lehre von der mystischen Theologie, sondern nach den Gesichtspunkten der Psychologie C. G. Jungs. Er führt zahlreiche Analogien aus der Mythologie und Volkskunde sowohl aus altgermanischen als auch aus fernöstlichen Motiven an, um das Verständnis der Visionen zu vertiefen. Als Nikolaus seine zahlreiche Familie verließ und sich in die Einöde des Ranft zurückzog, machte der Pfarrer Heiny am Grund ihn mit der Mystik bekannt; seitdem finden sich in seinen Visionen Anklänge an die christliche Mystik, vor allem an Tauler. Der Vf. findet bei Nikolaus viel Architypisches, uraltes allgemeines Menschheitsgut aus den Sphären des kollektiven Unbewußten. Auch stellt er Ansätze an eine Weiterbildung der Trinität, an „die Herstellung eines (sic!) himmlischen Quaternio“ im Sinne Jungs fest.

Sonst aber ist er in religiösen Dingen äußerst rücksichtsvoll und der katholischen Lehre freundlich gesinnt.

Münster/Westf.

Nisters

Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. I. Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Herder / Basel-Freiburg-Wien 1959, 795 S. mit 5 Bildtafeln.

Das vorliegende stattliche Buch stellt die Übersetzung des bereits 1952 in Frankreich erschienenen Werkes „Initiation théologique“ dar. Es ist der erste eines auf drei Bände angelegten Unternehmens. (Inzwischen ist bereits der

2. Bd. in deutscher Übersetzung erschienen.) Das verdienstvolle Werk, das Wegweisung und Lehre bieten will, wurde verfaßt von einer Equipe französischer Theologen vornehmlich aus dem Dominikanerorden. Dies gibt dem Ganzen die Note eines „aufgeschlossenen Thomismus“. Unter den Autoren befinden sich Gelehrte wie A. M. LIÉGÉ, A. M. DUBARLE, TH. CAMELOT, A. M. HENRY, A. D. SERTILLANGES, L. BOUYER.

Der 1. Band enthält zwei Bücher: I. Die Quellen der Theologie, II. Gott und seine Schöpfung. — Im 1. Buch findet man außer den bekannten „fontes“ überraschenderweise Kapitel über die Liturgie, das kanonische Recht, die ökumenischen Konzilien und das „Echo der Tradition in der Kunst“. Diese Ausweitung ist prinzipiell gesehen sehr zu begrüßen. Vielleicht könnte man sie theoretisch und praktisch noch intensiver betreiben, so daß z. B. das Phänomen „Dichtung“ gemäß seiner *dichterischen* Qualität stärker berücksichtigt wird und auch — wenn man Liturgie und kirchliches Recht als Quellen akzeptiert — die Mission als eine Weise des Lebens- und Wesensvollzugs der Kirche nachdrücklich zur Geltung kommt. Wir können hier nicht auf Einzelheiten eingehen. Die Absicht, zuverlässige Unterweisung vorzutragen, ist von den Autoren durchaus verwirklicht worden. Freilich würde es nicht schaden, die in der Theologie doch allenthalben antreffbaren Kontroversen wenigstens namhaft zu machen. Dies ist m. E. ein integrierendes Element richtiger Unterweisung. Um ein Beispiel zu nennen: Es ist durchaus die Frage, ob und in welchem Sinne man von einem *magisterium ordinarium papae* sprechen kann (vgl. S. 16 f, 25—28).

Das 2. Buch behandelt die dogmatische Gottes-, Schöpfungs- und Menschenlehre. Auch findet man solide Auskünfte. Der Beitrag „Offenbarung“ behandelt die Frage außerbiblischer Offenbarungen nicht; ähnlich kommt in der Gotteslehre die Religionswissenschaft nicht zu Wort, desgleichen nicht in der Angelologie. Gewiß, man kann sich beschränken. In einem Werk, das uns ein modernes zu sein scheint, jene Themen — wie in älteren Lehrbüchern — auszulassen, dürfte nicht die beste Lösung darstellen. Hervorgehoben seien die Kapitel über die Welt und den Teufel bzw. die Dämonen, welche Themen gebührende Beachtung fanden.

Das Werk steht auf fester scholastisch-thomistischer Grundlage und bemüht sich um die Erkenntnis und Beantwortung der heutigen Probleme. Es dürfte vor allem Religionslehrern und interessierten Laien Anregung bieten.

München

Heinz Robert Schlette

KOPP, CLEMENS: *Die heiligen Stätten der Evangelien*. Verlag Fr. Pustet/Regensburg 1959, 504 SS., Ln. DM 35.—.

„Für die religiöse Betrachtung . . . ist nicht wichtig, wo genau das Gloria in excelsis erklang, sondern nur, wie sein Widerhall in den Herzen ist.“ So heißt es einmal (S. 66) in dem annähernd 500 Seiten langen Buch. KOPP widerspricht dieser nicht ganz stichhaltigen Auffassung augenscheinlich durch seinen mühereichen und hingebungsvollen Versuch, im wuchernden Gestrüpp frommer Legende und hypothetischer Wissenschaft zwischen verwehten oder verwachsenen Spuren wenigstens etwas sicheren Boden zu gewinnen im Umkreis von Jesu Wirken und Tod. Die topographischen Fragen der christlichen Archäologie, in unserer Gegenwart leidenschaftlicher als je zuvor wissenschaftlich gestellt und angefaßt, sind nicht so belanglos, wie man manchmal hören kann, wenn die Enttäuschung über Mißerfolge (s. Suche nach dem Petrusgrab in Rom) Platz greift. Der „Widerhall in den Herzen“, gewiß entscheidend, darf dennoch den Boden, das Erdige, den irdischen Vollzug unserer Glaubensgeheimnisse nicht

ins „Ätherische“ verflüchtigen. Sonst laufen wir Gefahr, zuletzt Bach- und Mozartmessen über die Wandlung des Brotes zu stellen. Die Bildung nährt den Widerhall in den Herzen. Wievielen Menschen aber ist Bildung gleich Religion!

Dies zur Besinnung. KOPP meint es, wie gesagt, ganz anders. Er sammelt die Nachrichten, sondiert, kritisiert, packt alle Probleme der Archäologie des Heiligen Landes an, beseitigt scheinbare Widersprüche der Tradition, tut der Sekundärliteratur viel Ehre an. Freilich „unklar“, „nicht einwandfrei klar“, „scheint“, „könnte sein“ lautet eine Masse Urteile. Kann man überhaupt zu der ganzen Fülle der Fragen auf einmal Stellung nehmen? Gebietet die Wissenschaft nicht, eines um das andere zu klären und so jedesmal dem Ganzen zu dienen! KOPPS Buch bleibt ein Führer mit Forschungslast. Solche Last wird Ballast am ungemäßen Ort und zur ungemäßen Zeit. Man möchte ihn abwerfen, um, freier steigend, den Rundblick zu weiten, den der Pilgerreisende nun einmal sucht. Für diesen Zweck wäre weniger mehr gewesen. Zu anderen Zwecken aber bleibt das Ganze zu wenig. Die Vorfrage steht offen: wollen wir Palästinabücher, wollen wir Palästinaforschung? Beide sind berechtigt. Aber man muß die verschiedenen Anliegen getrennt halten und nicht durcheinanderbringen.

Wer ein Werk kritisch bespricht, nimmt es ernst. KOPPS Schrift verdient ernst genommen zu werden. Die gemachten Einwendungen befolgen den Grundsatz, der Wissenschaft und dem Laientum je das Ihrige zu geben. In dieser Hinsicht läßt das Buch zu wünschen übrig.

Münster

Josef Fink

KRAEMER, HENDRIK: *Theologie des Laientums*. Die Laien in der Kirche. Zwingli Verlag/Zürich 1959, 158 S., DM 14,—

Das Buch ist der erste *nichtkatholische* Versuch, zu einer Theologie des Laientums vorzustoßen. Zunächst wird die Frage nach der Rolle des Laien in der Kirche in pragmatischer und geschichtlicher Sicht behandelt. Dann wird gezeigt, wie eine Theologie des Laientums eine Erneuerung der Theologie über die Kirche voraussetzt. Das 5. Kapitel endlich skizziert diese Theologie des Laientums: weil die Laien auch Kirche sind und weil diese Kirche Apostolat, Mission, Dienst *ist*, darum tragen auch die Laien aktive Verantwortung für Existenz und Ausbreitung der Kirche. Diese Theologie möchte eigentlich etwas dürftig scheinen, wenn man sie etwa mit dem entsprechenden katholischen Werk von Congar vergleicht, das dem Verfasser als Anregung gedient hat. Die Verarmung des protestantischen Kirchenbegriffs muß auch zu einer Verarmung der Theologie des Laientums führen, und es überrascht darum die Feststellung des Verfassers nicht, daß die Reformation trotz der grundsätzlichen Leugnung einer hierarchischen Gliederung der Kirche nicht verhindern konnte, schon sehr frühzeitig zu einer „Pastorenkirche“ zu werden.

Bonn

P. Jos. A. Otto SJ

KUPISCH, KARL: *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus* (1871—1945). (Band 14 der „Quellensammlung zur Kulturgeschichte“). Musterschmidt-Verlag/Göttingen 2¹⁹⁶⁰. 312 S., DM 22,80

Unter den in diesem Auswahlband vereinigten Quellenstücken, welche sehr schön die Fragen, die den deutschen Protestantismus in der schicksalsreichen Zeit von 1871—1945 beschäftigten, und die Aufgaben, vor welche er sich gestellt sah, erkennen lassen, finden sich auch einige auf die Mission bezügliche Stücke, so eines aus der Evangelischen Missionslehre von GUSTAV WARNECK (Der Auftrag

zur Mission, 176—180) und ein anderes aus SIEGFRIED KNAKS Werk: Zwischen Nil und Tafelbai (Was ist Mission? 180—186). Man vergleiche zu diesen Stücken S. 31. Aber auch sonst ist in den Quellenstücken hin und wieder auf die Mission Bezug genommen, so auf den Seiten 254, 266 und 278. S. 254 erscheint die Mission als Gehorsam gegenüber der Forderung Christi und als „Bekennnis-handlung der Kirche“.

Thomas Ohm

LACKMANN, MAX: *Der Protestantismus und das ökumenische Konzil*. Bernina-Verlag / Klosterneuburg 1960, 34 S.

„Gebe Gott, daß jeder Leser diesen Vortrag richtig liest“, ist der Wunsch Karl Rahners, der dem Büchlein ein Vorwort beigegeben hat. Der „Leser“ (Hörer) des hier gedruckten Vortrags ist vor allem der katholische Christ, der vielleicht zum ersten Mal aus dem Munde eines evangelischen Theologen, der im Bilde ist, von den Schwierigkeiten hört, die im dogmatischen Bereich angesichts des „ökumenischen Konzils“ zwischen den innerprotestantischen Fronten aufbrechen. Er hört auch von Bemühungen um ein ökumenisches Credo, damit man die „Katholizität der Kirchen“ wiedergewinne.

Zum Zuhören, nicht zum Verurteilen wird der Leser aufgefordert. Aber das anteilnehmende Zuhören wird ihm erschwert. Zunächst freut er sich, daß dem Aufruf Johannes' XXIII. nachgekommen wird und hier ein Lutheraner das „Selbstverständnis seiner kirchlichen Existenz als Christ“ überprüfen möchte. Aber er verbleibt nicht in dieser Freude. Am Ende bleibt eine Art Schauder zurück: darf in einem solchen Ton geschrieben werden? Ist es erlaubt, daß ein Christ über seine ihm in vielerlei Hinsicht verbundenen Brüder, die er vielleicht mit Recht beschuldigen muß, daß sie, statt sich ihrer einstigen reformatorischen Gestalt und des noch fundierten Kirchenverständnisses ihrer Vorfahren im 16. und 17. Jahrhundert zu besinnen, einem nicht mehr in den eigenen Anfängen verwurzelten „Geist des Protestantismus“ huldigen, auf die Weise eines Beobachters, Interviewers, mithin eines Jonas auf den Hügeln über Ninive, Urteile abgibt? Dieser Ton ist es auch, der den Leser nicht gänzlich froh sein läßt über die im dritten Teil des Vortrags folgenden Vorschläge an ebendieselben Brüder und zugleich auch an die katholische Christenheit. Es ist richtig, daß evangelische Christen mit dem Evangelium Rom entscheidend Dienste leisten können. Es stimmt auch, daß die Intentionen Luthers nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden dürfen mit der kultischen, theologischen und organisatorischen Tradition des Alt- oder Neuprotestantismus (S. 23). Vielleicht hat man wirklich zu sehen, daß die rettende Macht des Wortes damals auch von einzelnen bezeugt werden mußte. Und daß man „pro-testantisch“ auch von daher und nicht allein vom Anti-katholischen zu deuten habe. Aber alle diese Vorschläge werden wie aus einem neutralen Raum herausgegeben, von einem Standort zwischen den Fronten, der doch unreal ist, auch wenn er hier legitim, ja einzig legitim erscheinen will. Wer darf behaupten, in Glaubensdingen und Fragen der Kirche objektiv-neutral mitsprechen zu dürfen? Und von daher wird auch die Hoffnung, die im Hörer aufwacht, beschattet, wenn er die beiden Forderungen (S. 30) liest: „wir müssen uns vom Zustand des Nicht-Kirche-Seins entwickeln zur Existenz einer katholischen Gliedkirche. Wir müssen anstreben die Eingliederung „erfüllter“ evangelischer Kirchengemeinschaften (— etwa Taizè) in die Gemeinschaft der römisch-katholischen Mutterkirche, in die Gemeinschaft des Friedens und der Liebe mit dem Patriarchen des Abendlandes, mit dem Bischof von Rom“.

Die Person des Verfassers hat um seiner Vorschläge und Ansichten wegen auf protestantischer Seite seit Jahren einen schweren Stand, er hat viel zu leiden gehabt. Das mag den hier angeschlagenen Ton erklären. Aber es geht ja nicht um seine Person, sondern um die evangelische Christenheit. Und da ist Liebe mitten im Bezeugen der Wahrheit, vor allem aber Fürbitte am Platz. Das scheint der Vf. schließlich selber zu spüren. Und so bringt er zum Schluß auch selber die Offenheit seinen eigenen Brüdern gegenüber auf, die er von ihnen der katholischen Kirche gegenüber fordert. Er schließt mit einem Gebet Luthers um die Einheit der Kirche und Christenheit, das einstimmt in die Aufforderung „una voce dicentes“ unsrer Praefationen. Wer aber betet, hört auf, sich zu distanzieren, er ist ganz bei den Brüdern auf der einen und ganz bei den Brüdern auf der anderen Seite.

Münster

Helga Rusche

MISSELBROOK, L. R.: *Mit Christus zu den Nachbarn*. Evangelistische Ratschläge für Gemeindeglieder. J. G. Oncken Verlag/Kassel 1959, 88 S.

Das außerordentlich anregende Büchlein ist die Übersetzung der beiden Bändchen „Winning the People for Christ“ und „Training in Visitation“ des englischen Predigers MISSELBROOK. Aus den Erfahrungen mit seiner Gemeinde in einer Vorstadt Londons leitet er eine „Mission am Nachbarn“, die Theorie einer „Besuchsmission“ ab; er spricht von einer „missionarischen“ Aufgabe, weil vielen der ihm anvertrauten Menschen bis dahin nichts anderes begegnet war als eine „Karikatur von Christus“.

Der erste Teil des Buches spricht unter der Überschrift „Christus sendet uns zu den Nachbarn“ über die sehr praktischen Fragen: Was sagt das Neue Testament über Evangelisation — Zuerst muß unser persönliches Leben geordnet werden — Wir stellen Kontakt her — Von der Kunst der Gesprächsführung — Einige Menschentypen und ihre üblichen Ausreden — Wie führen wir einen Menschen zu Christus — Das Johannesevangelium als Hilfe beim Zeugnisdienst — Nacharbeit. Die Themen und die Art ihrer Behandlung rechtfertigen die Aussage des Vorwortes der deutschen Übersetzung: Das Bändchen „will gelesen, durchdacht und in den Gemeinden und ihren Kreisen besprochen sein. Es will zum Gebet und zum persönlichen Einsatz rufen“. — Der zweite Teil bietet Erfahrungsberichte aus der Gemeinde des Vf.

Ein sehr wertvolles Buch, nicht nur für den Seelsorger einer christusfernen Heimatgemeinde, sondern noch viel mehr für den Missionar, dessen primäre Aufgabe ja darin besteht, über echt menschliche Kontaktgewinnung und die Kunst des Christusgesprächs Menschen zu Christus zu führen.

München

Karl Müller

SULLIVAN, JOHN F. — O'LEARY, JOHN C.: *Die äußeren Formen der katholischen Kirche*. Übersetzt und bearbeitet von O. Wyss. Paul Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1958, 483 S. Lf.

Das in den Vereinigten Staaten seit 1917 in mehreren Auflagen verbreitete Handbuch hat nun in der Übersetzung und Bearbeitung von O. Wyss seinen Weg auch auf den deutschen Büchermarkt gefunden. In allgemein verständlicher Form werden hier die Hierarchie, die Orden, religiösen Genossenschaften und das Laienapostolat, die Sakramente und Sakramentalien und das gottesdienstliche Leben der katholischen Kirche nach seiner äußeren Erscheinungsform, aber auch nach seinem inneren Sinngehalt dargestellt. In vielen Dingen findet man rasch eine Information. Es kann bei einer so weitschichtigen Materie nicht aus-

bleiben, daß manche Dinge schief oder nicht ganz richtig dargestellt sind. Aufgefallen ist mir z. B. der Ausdruck „Asiatische Liturgien“ (218) für die orientalischen Riten. Bedauerlich ist, daß ein ausführlicher Abschnitt über die katholischen Missionen fehlt. Doch sind das mehr Details, die hinter der einen grundsätzlichen Erwägung zurücktreten, ob solche für amerikanische Verhältnisse geschriebenen „Handbücher“ (trotz der versuchten Adaptation) für den europäischen Raum überhaupt geeignet sind, zumal sich auf weiten Strecken ein naiver Zug bemerkbar macht, der auch einer für weitere Kreise bestimmten Darstellung sicherlich nicht förderlich ist.

Münster i. W.

Dr. Dr. Ernst Hammerschmidt

VERENO, MATTHIAS: *Religionen des Ostens*. Weisheit und Glaube alter Kulturvölker. In der ‚Kleinen kulturgeschichtlichen Reihe‘. Walter-Verlag/Olten und Freiburg i. Br. 1960, 132 S., 12 Abbildungen.

Die heutige Zeit rückt durch ein hochentwickeltes Verkehrs- und Nachrichtenwesen, durch politische, wirtschaftliche und kulturelle Weltorganisationen die Kontinente aneinander und führt Menschen verschiedenster rassischer, sprachlicher, kultureller und religiöser Herkunft auf vielen Wegen zusammen. Diese Begegnungen werden, um für die Beteiligten menschenwürdig und fruchtbar zu sein, nicht nur auf das Gebiet der Wirtschaft, Politik und Wissenschaft sich beschränken, sondern auch in die tieferen Bereiche seelisch-geistigen und damit auch religiösen Lebens übergreifen müssen. Hier ergeben sich für die vergleichende Religionswissenschaft, die sich ja in Wechselwirkung mit dieser ganzen Entwicklung bis zur Gegenwart entfalten konnte, besonders dringliche Aufgaben. Mochte es in früheren Jahrhunderten noch entschuldbar scheinen, wenn christliche Europäer den Religionen Asiens und Afrikas geringe Beachtung schenkten und nur vage Vorstellungen davon hatten, so ist heute am Ende der Kolonisationsepoche, da uns diese Menschen als selbständige Partner gegenüber und politische Ereignisse in fernsten Ländern unser Leben beeinflussen, die Beschäftigung mit den religiösen Ideen jener Völker geradezu unentbehrlich, zumal sie deren soziales und kulturelles Leben tragen und sogar gegenüber dem Christentum mit dem Anspruch höherer Wahrheit und sozial-kultureller Gestaltungskraft auftreten. Die vorliegende Einführung in die Weisheit und den Glauben alter und neuer Kulturvölker des Ostens kommt dem Anliegen geistiger Auseinandersetzung entgegen, indem sie, nicht die überzeitliche Wahrheit der Offenbarung, sondern das besondere, sich wandelnde abendländische Bewußtsein als Brennpunkt des Vergleichs wählend, vor allem die positiven Ideen und Werte der fremden Religionsformen herausstellt und so zunächst einmal ein besseres gegenseitiges Verständnis unter den Menschen und Völkern überhaupt anzubahnen sucht. Nach einer grundsätzlichen Einführung in die religionsgeschichtlichen Probleme gibt der durch viele religionswissenschaftliche Publikationen bekannte Verfasser eine klare sachliche, mit vielen Zitaten bereicherte Übersicht der großen Kultur- und Weltreligionen, näherhin Ägyptens und des alten Orients als der Quelle unserer Kultur, des Islam als Gegenspielerin des Kreuzes, des indischen Religionswesens als Selbstmeisterung und Weltüberwindung, der Kultur Ostasiens als Harmonie in Güte und Schönheit. So wird diese handliche Religionsgeschichte nicht nur Wissenschaftler und Gebildete, sondern auch weitere geistig rege Laienkreise interessieren und ihnen viel Verständnis für fremdes Gedanken- und Lebensgut vermitteln helfen.

Würzburg

Josef Hasenfuß

VERSCHIEDENES

CARDOZO, EFRAIM: *Historiografía Paraguaya*. I. Paraguay indígena y Jesuita. Bd. V der *Historiografías*, hrsg. von der Comisión de Historia des Instituto Panamericano de Geografía e Historia / Mexico 1959, 610 S.

Das nach dem Kriege gegründete Panamerikanische Institut für Geographie und Geschichte entfaltet eine erstaunliche Tätigkeit. Das vorliegende Buch trägt unter den Ausgaben der Comisión de Historia die Publikationsnummer 221. Innerhalb der *Historiografías* ist es der 5. Band, nachdem die Bände über Haiti, Britisch-West-Indien, Ekuador und Brasilien vorausgegangen sind.

Die *Historiografía* von Paraguay will ein möglichst vollständiges Bild der Bibliographie des Landes bieten. Der I. Band umfaßt als Gegenstand die Vorgeschichte und die Kolonisation des Landes bis zur Emanzipation im Jahre 1811. In der Vorrede gibt CARDOZO, Professor der Geschichte an der Universität von Asunción, die Einteilung des Werkes und umreißt den in verschiedenen Zeiten wechselnden Begriff von Paraguay.

Der 1. Teil umfaßt die Geschichte der Bibliographie von Paraguay: die allgemeinen Quellen, die allgemeinen Bibliographien, die Archive, die bekannten Sammlungen, Museen und Institute. Der 2. Teil umfaßt die *Historiographie* des Landes, d. h. die Geologie und Paläontologie, der 3. die Kulturen der Eingeborenen und ihre Sprachen. Bemerkenswert ist, daß einzig in Paraguay die Europäer die Sprache der Eingeborenen angenommen haben. Mit dem 4. Teil beginnt die eigentliche Geschichte von der Entdeckung des Paraguay-Flusses (1521—1526). Der 5. Teil bringt die alte Literatur der Jesuiten und ihrer Gegner, der 6. Teil die alte Literatur der Teilung zwischen Spanien und Brasilien seit 1750 (Demarkation). Getrennt folgt die *Bibliografía*, alphabetisch nach Autoren geordnet die Gesamtliteratur (p. 461—524). Den Schluß bilden die Register.

Die Bibliographie ist mit großer Sorgfalt durchgeführt, indem bei den chronologisch aufgeführten Autoren nach den Abschnitten *Biobibliografía*, *Biografía*, *Bibliografía* die einzelnen Werke mit ihren einzelnen Ausgaben und Übersetzungen angegeben werden, worauf am Schluß eine Bewertung, *Valoración*, folgt.

Wir besitzen bereits ausgezeichnete Bibliographien über Paraguay, wobei CARDOZO Streits *Bibliotheca Missionum* (II—III) besonders hervorhebt, von der er erklärt: „que embebe y supera las demás“. CARDOZO geht aber auch darüber hinaus, zumal in den objektiven Kritiken und den Ergänzungen, zu denen er besonders P. Guillermo Furlongs (S. J.) kritische Studien benutzen konnte.

Bei den allgemeinen Bibliographien fehlt leider die *Bibliografía Missionaria*, die P. Joh. Rommerskirchen OMI mit Beihilfe von P. Joh. Dindinger, dem Fortsetzer P. Streits, und P. Nik. Kowalsky OMI seit 1934 jährlich herausgibt. Es würde sich lohnen, als Nachtrag die Liste der dort angegebenen und in der *Bibliografía Paraguaya* übergangenen Bücher und Zeitschriftenartikel zusammenzustellen. Die deutsche Literatur ist schlecht weggekommen. Die alte gotische Schrift zumal ist für den Ausländer schwer lesbar. Für das Lesen und die Korrektur hätte ein Kenner beigezogen werden müssen. In einzelnen Titeln finden sich bis zu einem Dutzend Fehler (z. B. p. 265 Sepp und Böhm 1696).

Die Bewertungen können natürlich nicht ein letztes Urteil fällen, aber sie werden dem Geschichtsforscher wertvolle Hinweise geben. Das ganze Buch ist für die Geschichte der Jesuitenreduktionen und deshalb für die Missionswissenschaft ein überaus wertvolles Hilfsmittel, für das wir dem fleißigen Verfasser Dank schulden.

Walberberg

P. Benno Biermann OP

FREUDENFELD, BURGHARD: *Israel, Experiment einer nationalen Wiedergeburt*. Kösel/München 1959, 158 S. Kart. DM 6,80.

Versteht man das „Experiment“ in bezug auf das Bestehen-können des jetzigen Staates Israel, so enthält die Studie (131) manches, was zu Sorgen Anlaß geben kann: daß nur ein Sechstel der jetzt lebenden Juden im Lande lebt, etwa 2 Millionen (59), das bestenfalls 5 Millionen ernähren kann (123) und einem atemraubenden Husarenstück eines einzelnen die Staatsproklamation verdankt (34); daß jahrelang analphabetische Einwanderer aus Gebieten mit mittelalterlicher Lebensführung der Zahl nach überwogen (59); daß das Land rohstoffarm, importabhängig und hilfsbedürftig ist (104); daß das Land seinen kräftigsten Zusammenhalt durch die arabische Bedrohung hat (95) und eine Festung unter dem Joch des Heldentums ist (125); daß die wirksamste Hilfe für Israel — paradox genug — die Hilfe für die arabischen Nachbarn ist (152).

Versteht man das „Experiment“ in bezug auf das Suchen einer Antwort auf die Frage, was Israel für sich selbst bedeutet (139), so ist zu bedenken, daß das Rabbinat hilflos (141), zum Teil schon zersetzt ist (falsches Zeugnis, 144), weil es weder lebendig noch verwurzelt noch wirksam ist; daß die im Lande sichtbaren Formen der Orthodoxie für die Gesamtheit nicht verbindlich sind (60); daß die politischen Parteien zu $\frac{4}{5}$ agnostisch sind (143); daß eine immer stärkere Entfremdung zwischen Israel und dem Weltjudentum droht (151, vgl. 145); daß das Land in politische, ideologische und religiöse Partei- und Gruppenbildungen stark zersplittert ist (82); daß die Unterweisung im „jüdischen Bewußtsein“ (146) wiederum nur ein Experiment innerhalb des Experimentes ist.

Versteht man das „Experiment“ in bezug auf die Tatsache, daß der Zionismus im tiefsten eine Verzweigung an Europa war und sich in Israel die Verzweigung an der neuen Umwelt hinzugesellte (153), dann erkennt man in Israel die exemplarische und konzentrierte Form des Menschlichen überhaupt die Aufgabe, sich in einer widerspenstigen Umwelt und unter unerleuchteten Menschen zurechtzufinden, wobei es nicht immer leicht ist zu entscheiden, ob man sich, wenn es geschieht, zu Recht auf die Religion beruft.

Münster

Antweiler

JUHASZ, KOLOMAN: *Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn*. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte Heft 24. Herausgegeben von Prof. Dr. Thomas Ohm OSB unter Mitarbeit von Prof. Dr. Max Bierbaum und Dr. Benno Biermann OP.) Ascendorff/Münster 1960, XXVI u. 176 S., DM 19,—

Voll Neugier griffen wir nach diesem Buch. Die Lektüre führt uns nämlich zurück in das traurige Zeitalter der 150jährigen Türkenherrschaft in Ungarn, in ein Zeitalter, welches das Ende der ungarischen Großmachtstellung, die 90-prozentige Vernichtung der ungarisch-sprechenden Bevölkerung bedeutete und deshalb letzten Endes die heutige Krise im Karpatenbecken herbeiführte. Dieser enge Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse und noch mehr die Ähnlich-

keit der heutigen Verhältnisse im russisch-besetzten Ungarn mit denen unter den Türken verleihen dem Buch besondere Aktualität.

Das Werk stützt sich auf reiches Quellenmaterial. Der Autor hat alle ihm zur Verfügung stehenden Werke, Angaben, Schriften, Urkunden usw. erforscht und ausgeschöpft, um das „am stiefmütterlichsten“ behandelte spezielle ungarische Thema einer gründlichen Untersuchung unterziehen zu können. Dank der mehrere Jahrzehnte umfassenden Forschungsarbeit des Verfassers bekommen wir ein plastisches Bild der Institution der Lizentiaten, die dazu berufen waren, zur Zeit der Türkenherrschaft in Ungarn (1541—1686) das seelische Elend der bedrängten Christen zu mildern. Diese Laien waren es, die in Abwesenheit der Missionare die Herde zusammenhielten und den Seelsorger vertraten: Christenlehre hielten, taufte, trauten, beerdigten, die Verbindung der Gläubigen mit dem Missionar aufrechtzuerhalten suchten und die Wünsche der Kirchengemeinde dem Vorstand der nächsten Missionsstation schriftlich oder persönlich vorzutragen hatten (S. 56).

Die Anstellung der Lizentiaten kann der Mensch von heute erst verstehen, wenn er über die damaligen ungarischen Verhältnisse im klaren ist. Darum schickt J. eine geschichtliche Übersicht voraus über die politische, religiöse und soziale Lage in Ungarn, dessen Söhne in diesem traurigen Zeitalter unaufhörlich für Existenz und Freiheit kämpften, Leben und Blut opferten und zusehen mußten, wie Kinder, Männer und Frauen in die Sklaverei verschleppt wurden. Das ehemalige „Goldene Reich“ der Arpaden und Anjous (Aeneas Piccolomini) wurde in drei Teile — Königliches Ungarn, Fürstentum von Siebenbürgen, türkisches Eroberungsgebiet — zerrissen, und die ungarische Großebene und die einst berühmte Pannonia verwandelten sich zum größten Teil in eine Wüste, wo nur hie und da eine Insel menschlicher Siedlungen zu finden war.

Auf dem Schlachtfelde von Mohács (1526) fielen sieben Bischöfe und etwa 500 Magnaten. Der König starb auf der Flucht. Die ungarischen Stände wählten zwei Könige: Ferdinand I. und Johann Zápolyai. Sowohl in politischer wie in religiöser Hinsicht bestimmte diese unheilvolle Situation die Entwicklung in Ungarn für anderthalb Jahrhundert. Durch die Verbreitung des Protestantismus wurde der Wirrwarr im Lande noch vermehrt.

Es gab einen riesigen Priestermangel. Nur einige Angaben: 1539 regierten in ganz Ungarn drei Bischöfe und im Jahre 1638 gab es nur vier. Alle Bischofsitze — einer ausgenommen — gerieten unter die Türkenherrschaft und der in Siebenbürgen unter die Macht des protestantischen Fürsten. Die Oberhirten, wenn solche überhaupt noch existierten, mußten sich ein Asyl suchen. Die Folge des Bischofsmangels war ein ungeheurer Priestermangel. Mittelungarn — das Gebiet zwischen Donau, Theisz und Sau — zählte z. B. 1621 kaum 20 Priester. In riesigen Gebieten war die kirchliche Organisation zerschlagen. Die Türken duldeten nur die Franziskaner, aber die Anzahl von ihnen war sehr gering.

Nach der Schilderung des Priestermangels beschäftigt sich der Vf. mit den Umständen, unter welchen das arme, „jeden Schutzes entblöste“ christliche Volk (die armseligen Rajahs) lebte. Der Eroberer erschwerte durch strenge Verordnungen das Leben. Die Steuerbelastung der unterjochten Christen war so groß, daß wir uns fragen, wie die Tributpflichtigen überhaupt leben konnten. Außer den gewöhnlichen Steuerarten — etwa 32 an der Zahl — leisteten diese armseligen Christen noch „an die Türken den Zehnt, sie entrichteten . . . dem Siebenbürger Fürsten, den Habsburger Königen, den Grundherren und dem Komitate die den früheren Zuständen entsprechenden Abgaben“ (S. 12).

Der Türke duldete auf dem besetzten Gebiet keinen Weltpriester und verbot Prozessionen, Glocken-Geläute, öffentliches Herumtragen des Kreuzes, Singen

kirchlicher Lieder, lautes Beten, Bau von Kirchen und Klöstern; ja sogar die Renovation der Kirchen aus früheren Zeiten war nur mit großer Mühe erreichbar. Wie unbarmherzig die türkischen Vorschriften waren, zeigt der folgende Fall auf. „Ein Küster, der nur einen einzigen Nagel in das Kirchentor schlug, mußte den Preis einer Kuh als Geldbuße zahlen“ (S. 43).

Diese drückenden Verhältnisse und besonders der Priesterangel schufen eine seltsame Institution im damaligen Ungarn, deren Mitglieder die sogenannten Lizentiaten waren. Sie waren Laien und arbeiteten als Hilfsorgane in der Seelsorge und übernahmen alle Aufgaben, zu denen die Priesterweihe nicht erforderlich war. Auch der Heilige Stuhl nahm davon Kenntnis und trotz ihrer mangelhaften Ausbildung duldeten und verlangte der berühmte Fürstprimas von Ungarn, Kardinal Peter Pázmány, ihre Tätigkeit. „Ich fühle mich — schreibt er dem Wiener Nuntius — wie zwischen Feuer und Wasser. Doch die Entlassung der Lizentiaten würde den protestantischen Predigern freien Lauf lassen, um dem unschuldigen Volke den Kopf zu verdrehen. Die Anstellung der Lizentiaten hat ebenfalls unendliche Gefahren, und so muß ich zwischen zwei Übeln das kleinere wählen“ (S. 130).

Im ganzen damaligen Ungarn, also in einem Gebiet, das sich heute auf sechs Staaten erstreckt, wirkten die Lizentiaten hundertfünfzig Jahre hindurch. Trotz der Fehler und Gefahren müssen wir diesen Laienmissionären Anerkennung zollen, die das Ungarn und die katholische Religion vor völligem Zerfall und Verschwinden retteten. Der Zölibat für die Lizentiaten war nicht vorgeschrieben. Es waren unter ihnen konvertierte Protestanten, ja zahlreiche von diesen gehörten früher zu den protestantischen Pastoren.

Der heutige Ungar in der Verbannung sieht in der Institution der Lizentiaten nicht nur einen Vorläufer der heutigen Laienapostolate, sondern einen schlagenden Beweis der ungarischen Lebenskraft. In den Zeiten der größten Katastrophen kommen diese lebensrettenden Eigenschaften der Nation zum Vorschein, was uns auch heute eine Hoffnung gibt.

Der Autor verdient volle Anerkennung und Dank für das reichliche Quellenmaterial, das er aufbrachte, für den Fleiß, mit dem er an seinem Thema arbeitete, und für die großen Dienste, die er mit seinem ausgezeichneten Werk der ganzen Christenheit leistet: denn die Institution der Lizentiaten hat gerade heute als Beispiel und Symbol ihre Aktualität. Vielleicht war der Gegenstand niemals aktueller als heute, da man Laien immer mehr in den Dienst der Seelsorge einzubeziehen sucht.

Josef Vecsey

VAN STRAELEN, HENRY SVD: *Où va le Japon?* Mit einer Einführung von John C. H. Wu. Collection „Eglise Vivante“. Editions Casterman/Tournai 1960, 273 S.

Für weitere Kreise behandelt der Vf. die Hauptunterschiede zwischen östlichem und westlichem Denken, die Beurteilung der europäisch-amerikanischen Zivilisation in Fernasien, die den Japanern eigene Mentalität, die Stellung der Frau, das Universitätsleben, die wirtschaftlichen und sozialen Probleme in Japan, die Hindernisse für die Mission im Charakter der orientalischen Völker und im Erscheinungsbild und Wesen der Kirche, den Einfluß des Christentums auf das nicht-christliche Japan und die wichtigsten Probleme der heutigen Missionsarbeit. Der Vf. spricht aus langjähriger Missionserfahrung, mit viel Sympathie und zuweilen großer Offenheit über Fragen, die er schon öfters dargelegt hat und die wert sind, beachtet zu werden. Die Ausführungen über das Universitätsleben und

die wirtschaftlich-sozialen Probleme erscheinen besonders interessant. Das Kapitel über den christlichen Einfluß auf das nicht-christliche Japan, das sich nur auf das Wirken von Kanzoo Uchimura und sein „Christentum ohne Organisation“ (Mukyookai) beschränkt, könnte mißverstanden werden. Auch darüber hinaus ist der Einfluß recht bedeutend, wie es der Vf. in anderen Schriften eingehend dargelegt hat. Aufrüttelnd wirkt die These, daß Japan seine wachsende Bevölkerung auf seinem jetzigen Gebiet genügend ernähren könne, wenn die vorhandenen Möglichkeiten ausgenützt würden.

Münster (Westf.)

Bernward Willeke OFM

TOURNIER, PAUL: *Echtes und falsches Schuldgefühl*. Eine Deutung in psychologischer und religiöser Sicht. Rascher Verlag/Zürich und Stuttgart 1959, 351 S., DM 15,—.

In schlichter, verständlicher Sprache, die auch in der von Emilie Hoffmann besorgten Übersetzung beibehalten ist, bringt der bekannte Genfer Arzt ein Lebensbuch für weitere Kreise. Er stützt sich auf die Bibel und die Tiefenpsychologie. Echtes Schuldgefühl stammt aus dem falschen Verhältnis zu Gott, falsches Schuldgefühl aus den Fehlern und Unvollkommenheiten des menschlichen Zusammenlebens. So vereinfacht der Vf. die Probleme. — Die in demselben Verlag erschienene Abhandlung von SIEBENTHAL über „Schuldgefühl und Schuld bei psychiatrischen Erkrankungen“, könnte da als Ergänzung dienen. Dennoch wird das Buch des menschenfreundlichen und religiösen Gelehrten sicherlich manchen Segen stiften.

Münster

Nisters

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. Dr. BERNHARD HÄRING, Academia Alfonsiana, Roma, Via Merulana 31 · Dr. PAUL HOSSFELD, Bonn, Hohenzollernstraße 1 · P. Dr. KARL MÜLLER SVD, München 55, Dauthendeystr. 25 · P. Dr. J. A. OTTO SJ, Bonn, Lennéstraße 5 · Dr. HEINZ ROBERT SCHLETTE, München 19, Fafnerstraße 12 · P. Dr. JOSEF WICKI SJ, Roma, Via dei Penitenzieri 20

DER HL. BERNHARD VON CLAIRVAUX ÜBER DIE MISSIONS- PFLICHT DES PAPSTES!

Recordare illius vocis: Sapientibus et insipientibus debitor sum. Ergo si te agnoscis sapientibus et insipientibus non dominatorem, sed debitorem, curandum summopere tibi et tota vigilantia considerandum quomodo et qui non sapiunt sapiant, et qui sapiunt non desipiant. At nullum genus insipientiae infidelitate, ut sic loquar, insipientius est. Ergo et *infidelibus debitor* es, Judaeis, Graecis [al. omit. Graecis] et Gentibus. Interest proinde tua, dare operam quam possis, *ut increduli convertantur ad fidem, conversi non avertantur, aversi revertantur: porro perversi ordinentur ad rectitudinem*, subversi ad veritatem revocentur: subversores invictis rationibus convincantur, ut vel emendentur ipsi, si fieri potest; vel si non, perdant auctoritatem facultatemque alios subvertendi. Non omnino et ab hoc insipientium genere pessimo tibi dissimulandum. Dico autem haereticos schismaticosque: nam hi sunt subversi, et subversores; canes ad scissionem, vulpes ad fraudem. Erunt, inquam, hujusmodi maxime tuo studio aut corrigendi, ne pereant; aut ne perimant, coercendi. Esto, de *Judaeis excusat* te tempus: habent terminum suum qui praeveniri [al., praeteriri] non poterit. *Plenitudinem gentium praeire oportet*. Sed de ipsis gentibus quid respondes? Imo quid tua consideratio respondet tibi percunctanti sic? Quid visum est patribus ponere metam Evangelio, verbum suspendere fidei, donec infidelitas durat? Qua ratione, putamus, substitit velociter currens sermo? (Psal. CXLVII, 15.) quis primus inhibuit hunc salutarem cursum? Et illis causa forte quam nescimus, aut necessitas potuit obstitisse.

Nobis quae dissimulandi ratio est? Qua fiducia, qua conscientia Christum non vel offerimus eis qui non habent? An veritatem Dei in injustitia detinemus? Et quidem quandoque perveniat *gentium plenitudo* necesse est. Exspectamus ut in eas incidat fides? Cui credere casu contigit? *Quomodo credent sine praedicante?* (Rom. X, 14.) Petrus ad Cornelium, Philippus ad eunuchum missi sunt (Act. X, 20, et VIII, 26), et, si exemplum recentius quaeremus, Augustinus a beato Gregorio destinatus, formam fidei tradidit Anglis¹.

¹ *De consideratione* Liber III, caput 1, 2—4 (MIGNE, PL 182, col. 759 s)

BISCHOF EUGEN VON MAZENOD UND DIE AUSWÄRTIGEN MISSIONEN

von Robrecht Boudens

1.

Bischof Eugen von Mazenod ist am 21. Mai vor 100 Jahren zu Marseille gestorben. Er war Oberhirte jener Hafenstadt und Stifter der Genossenschaft der „Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria“. Seine Gründung hat in der Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts eine wichtige Rolle gespielt. Daher ist es wohl angebracht, anlässlich der 100-Jahrfeier wenigstens kurz des Beitrags zu gedenken, den Eugen von Mazenod zu den auswärtigen Missionen geleistet hat, sowie seine Grundeinstellung zur Missionsarbeit aufzuzeigen.

Die Genossenschaft der Oblaten ist nicht eigens für die auswärtigen Missionen gegründet worden. Erschüttert durch die Glaubensnöte seines Heimatlandes, der Provence, hatte Abbé von Mazenod vor allem an die Seelsorge des armen Landvolkes gedacht, das durch die französische Revolution unchristlich geworden war. Deshalb hatte er auch seine Gefährten „Missionare der Provence“ genannt. Anfangs hatte er nur ein einziges Haus für Prediger im Sinne. Aber die Zahl der Mitglieder nahm zu, und bald paßte der Name nicht mehr. Nach der Gründung eines Hauses in Nîmes (Languedoc) im Jahre 1825 wurde der Titel in „Missionare vom heiligen Karl“ umgeändert. Im folgenden Jahre, bei der Päpstlichen Bestätigung der Konstitutionen am 17. Februar 1826, erhielt die Gemeinschaft ihren endgültigen Namen: „Missionare Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria“¹. Auch die approbierte Ordensverfassung bezog sich nur auf die Volksmissionen in Frankreich. Der Ausgabe von 1853 wurde ein Anhang mit Anweisungen für die auswärtigen Missionen beigefügt. Es ist bemerkenswert, daß dieses Apostolat erst im Jahre 1909 als besonderer Zweck in die Satzungen aufgenommen wurde. Damals waren es bald 70 Jahre, seit die Oblaten in den Missionsländern arbeiteten². Die Praxis war der Regelverpflichtung weit vorausgeeilt.

Die Übernahme der ersten *Missionen* im Ausland geht auf das Jahr 1841 zurück. Die Oblaten beschlossen, sich in England niederzulassen, das

¹ PH. SCHARSCH OMI, *Geschichte der Kongregation der Unbefleckten Jungfrau Maria von ihrem Anfange bis zum Tode des dritten Generalobern*. I. Engelpport 1952, 64—71; J. LEFLON, *Eugène de Mazenod*. II. Paris 1960, 278—290.

² G. COSENTINO OMI, *Histoire de nos Règles*. V. Ottawa 1955, 21—32.

damals noch der Sacra Congregatio de Propaganda Fide unterstellt war³. Schon im Jahre 1851 wurde England eine eigene Oblatenprovinz. Es folgten Niederlassungen in Schottland und Irland. Zweimal, 1850 und 1857, besuchte Eugen von Mazenod das Arbeitsfeld seiner Söhne in Großbritannien.

Noch im Jahre 1841 nahm Mgr. von Mazenod die Mission in *Französisch-Kanada* an. Bischof Bourget von Montréal hatte ihn dringend gebeten, Oblatenmissionare zu schicken. Sie sollten Volksmissionen predigen und den Indianern die Frohbotschaft verkünden⁴.

Noch zu Lebzeiten des Bischofs von Mazenod konnten zwölf kanadische Gründungen als klösterliche Niederlassungen errichtet werden. Sie waren über den ganzen Osten verstreut. Von hier aus bereiteten die Patres jenseits der Grenzen weitere Gründungen vor: im Norden der *Vereinigten Staaten*, in Texas, und in *Mexico*. Uns interessiert hier besonders die Tatsache, daß bereits 1844 die ersten Oblaten zu den Indianern geschickt wurden, die am oberen Ottawa, am oberen St. Moritz, um den St. Johann-See und an der Nordküste des St. Lorengolfes wohnten. Die Patres Nikolaus Laverlochère, Medard Bourassa und Peter Fisette verteilten sich, zusammen mit einigen Weltpriestern, von denen sie in die neue apostolische Arbeit eingeführt wurden, auf Missionsbezirke im Norden von Niederkanada. In den nächsten Jahren kamen neue Oblaten dazu⁵.

Im Jahre 1845 nahm Bischof von Mazenod in *Kanada* ein neues Arbeitsfeld an. Seit 1818 arbeiteten mehrere Weltpriester in den ungeheuren Prämien des kanadischen Westens, der damals der Jurisdiktion des Bischofs von Quebec unterstand. Im Jahre 1820 wurde Abbé Provencher zum Titularbischof von Juliopolis und Koadjutor des Bischofs von Quebec ernannt. Er wurde mit der besonderen Aufgabe betraut, für die Missionen im Westen Sorge zu tragen. Bis 1844 hatte er nie mehr als vier Priester zu gleicher Zeit in diesem weiten Gebiet. Nach vergeblichen Bitten bei den Jesuiten wandte sich der Bischof an Mgr. von Mazenod, um einige Missionare zu bekommen. Der Stifter der Oblatenkongregation ließ sich überreden. Nach einer Fahrt von 63 Tagen konnten die zwei ersten Missionare, Pater Aubert und Frater Taché (später Bischof von St. Boniface), am 25. August 1845 Bischof Provencher begrüßen. Ihr erster Seelsorgsdienst galt den Sauteux- und Montagnesenindianern. Sobald weitere Missionare nachkamen, wurde das Arbeitsgebiet weiter ausgedehnt. Im Jahre 1847 gründete Pater Taché einen Missionsposten am Rentiersee und einen anderen am Athabaskasee. 1852 eröffnete Pater Faraud die Mission St. Josef in Fort Résolution. Pater Grollier erreichte

³ PH. SCHARSCH, *a. a. O.* I, 177, 199; TH. ORTOLAN OMI, *Les Oblats de Marie-Immaculée*. III. Paris o. J. 325—370.

⁴ G. CARRIERE OMI, *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires O. M. I. dans l'Est du Canada*, première partie, tome I.

⁵ E. MARCOTTE OMI, *Les missions indiennes du Québec*. In: *Etudes Oblates* 4, 1945, 193—198.

den Polarkreis und gründete nacheinander die Missionen: U. L. Frau von den Sieben Schmerzen in Fond du Lac (1853); Fort Simpson (1858); Fort Rae (1859) und Mc Pherson (1860). So wurde Eugen von Mazenod gegen Ende seines Lebens Zeuge, wie seine Missionare zum Hohen Norden vordrangen⁶.

Im Jahre 1847 sandte der Stifter unter Führung des Paters Ricard eine Gruppe von fünf Oblaten nach Oregon, ein weites Gebiet ganz im Westen an der Grenze zwischen den Vereinigten Staaten und Kanada. Innerhalb von zehn Jahren wurden sechs Missionsposten gegründet; aber aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, beschloß man 1858, die Missionare allmählich nach Britisch-Kolumbien zu senden. Im Jahre 1861 hatten die Oblaten in Oregon nur noch die Mission von Tulalip, die sie bis 1878 betreuten.

In Vancouver kamen sie dem Bischof zu Hilfe, dessen gesamter Klerus aus zwei Weltpriestern bestand. Auf die Gründung von Esquimault folgte jene von Viktoria. Alsdann drängten sie wieder flußaufwärts, den Fraser entlang, und in weitem Bogen Britisch-Kolumbien durchquerend, gründete eine Handvoll Oblaten die Missionsstationen am Ufer des Sees Okananga (1860), im Fort Hope, im Fort Yale und in der Mission St. Marie (1861). 1860 wurde die Mission von New Westminster gegründet, der Mittelpunkt des künftigen Apostolischen Vikariats von Britisch-Kolumbien⁷. So hat Bischof von Mazenod durch die Annahme von drei Schwerpunkten des Apostolates in Kanada außerordentlich zur Christianisierung dieses Landes beigetragen. Die Geschichte der Kirche in Kanada ist zu einem Teil identisch mit der Geschichte der Oblaten.

Ein Besuch des Bischofs Bettacchini, Provikar von Jaffna, bei Bischof von Mazenod im August 1847 führte zur Annahme der Mission von Ceylon⁸.

Am 28. November landeten die ersten vier Oblaten, drei Patres und ein Bruder, unter der Führung des Paters Semeria in Galle und kamen

⁶ MGR. A. TACHE OMI, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*. Montréal 1866; D. BENOIT, *Vie de Mgr Taché*. Montréal 1904; J. E. CHAMPAGNE OMI, *Nos premières missions dans l'Ouest Canadien 1845—1853*. In: *Et. Obl.* 4, 1945, 149—163 et *Les missions catholiques dans l'Ouest Canadien 1818—1875*, Ottawa 1949; A. MORICE OMI, *Histoire de l'Eglise Catholique dans l'Ouest Canadien*. 4 vol. Montréal 1912—1923. Trotz dieser und anderer Studien muß eine kritische Geschichte der westkanadischen Missionen noch geschrieben werden.

⁷ G. M. WAGGETT OMI, *The Oblates of Mary Immaculate in the Pacific North West of the U.S.A.* In: *Et. Obl.* 6, 1947, 7—88; M. QUERE OMI, *Mgr de Mazenod et les missions étrangères*. Rome 1960; E. LAMIRANDE OMI, *L'implantation de l'Eglise Catholique en Colombie Britannique*. In: *Revue de l'université d'Ottawa* 38 (1958) 452—460.

⁸ J. ROMMERSKIRCHEN OMI, *Die Oblatenmissionen auf der Insel Ceylon*. Hünfeld 1931; R. BOUDENS OMI, *Bishop de Mazenod and Ceylon*. In: *Et. Obl.* 11, 1952, 168—178; 312—322.

anfangs Februar 1848 nach Jaffna. Auf der ganzen Insel Ceylon gab es damals nur zwei Bischöfe und 29 Priester, meist Oratorianer aus Goa. Als während der Herrschaft der Holländer die katholische Religion brutal unterdrückt wurde, hatten die Oratorianer unter Lebensgefahr die Insel seelsorglich betreut. Indes war nach der Eroberung der Insel durch die Engländer unter den Missionaren, die zahlenmäßig ihrer Aufgabe nicht mehr gewachsen waren, eine gewisse Erschlaffung spürbar geworden. Mit der Ankunft der europäischen Missionare begann die Erneuerung. Bis zum Jahre 1851 beschränkte sich die Tätigkeit der Oblaten auf das Apostolische Vikariat von Jaffna — den nördlichen Teil der Insel, der dem Bischof Bettacchini unterstand. Dann schickte Bischof von Mazenod auf Bitten der Propaganda vier Missionare in das Apostolische Vikariat von Colombo. Bischof Bravi, der Koadjutor von Colombo, hatte sie erbeten. Im Juli 1851 kamen sie dort an. Von diesem Jahre an erstreckte sich die Arbeit der Oblaten in etwa auf die ganze Insel. Fünf Jahre später, 1856, war Pater Semeria zum Koadjutor des Bischofs Bettacchini ernannt worden und wurde nach dessen Tod sein Nachfolger als Apostolischer Vikar von Jaffna. Bis zu seinem Tod sandte der Stifter etwa 30 Oblaten nach Ceylon.

Nach Amerika und Asien kam *Afrika* an die Reihe. Im Februar 1849 ließen sich fünf Oblaten in Blidah in *Algerien* nieder⁹. Drei andere kamen bald hinzu. Aber die Missionare arbeiteten dort höchstens 18 Monate. Verschiedene Ereignisse bestimmten Bischof von Mazenod, seine Patres zurückzuziehen. Anlaß war dann ein Schreiben von Monsignore Barnabò, Sekretär der Propaganda, der den Bischof von Mazenod bat, eine Mission in *Natal*, wo man ein Apostolisches Vikariat errichten wollte, zu übernehmen. Er erhielt dieses Schreiben am 27. März 1850 und erfuhr daraus, daß schon die Jesuiten und die Missionare des Pater Libermann das Anerbieten abgelehnt hatten. Aus einer Tagebuchnotiz des Bischofs von Mazenod geht hervor, daß er sich damals entschloß, seine Missionare aus *Algerien* zurückzuziehen, wo sich für die von ihm geplante Arbeit wegen Unstimmigkeiten mit dem Bischof Schwierigkeiten ergeben hatten. So konnte er die Mission in *Südafrika* annehmen. „Wir haben erkannt, daß die Tätigkeit, die man unseren Missionaren in *Algerien* zugewiesen hat, nicht die unsere ist. Der Bischof hat eine Anschauung, die unserem Geist wenig entspricht. Er hatte zugesagt, uns in Blidah eine Aufgabe zu übertragen, wie sie Männern entspricht, die wesentlich auf Kommunitätsleben eingestellt sind. Er hat diesen Entschluß umgestoßen und unsere Patres genötigt, nichts weiter zu sein als einfache Pfarrer kleiner Dörfer, wo kaum eine Möglichkeit gegeben ist, etwas Gutes zu tun... Kurzum: unsere Patres sind in *Algerien* nicht an ihrem Platz, und da sich uns ein anderer Weg auftut (die Missionen

⁹ E. LAMIRANDE OMI, *Les Oblats en Algérie*. In: *Et. Obl.* 14, 1955, 154—183. Die diese Mission betreffenden Dokumente wurden veröffentlicht durch J. F. THIEL OMI, *Les Oblats en Algérie*. In: *Missions O.M.I.* 72, 1938, 390—396.

von Natal, die uns gerade angeboten werden), werden wir diesen Posten aufgeben, um das Angebot annehmen zu können. Man kann doch eine Mission vorziehen, die uns vom Vertreter des Papstes angeboten wird und die im übrigen dem Geiste unseres Instituts und dem Zweck unserer Genossenschaft hervorragend entspricht“¹⁰.

So verließ am 13. November 1851 Bischof Allard — den der Stifter erst zum Bischof geweiht hatte — mit fünf Mitbrüdern Marseille. Am 15. März 1852 kam er in Port Natal (Durban) an und beschloß, seine Residenz nach Pietermaritzburg zu verlegen, der Hauptstadt der Kolonie Natal, in der ungefähr 200 Katholiken wohnten¹¹. Bischof von Mazenod bestand darauf, daß die Missionare sich sobald wie möglich mit den Einheimischen beschäftigten. Nachdem sie 1854 Verstärkung erhalten hatten, konnten sie der Weisung Folge leisten. Zwei Patres, Barret und Gérard, brachen am 27. Februar auf, um eine Mission unter den Zulus zu gründen. 1856 kamen Pater Bompard hinzu und 1859 Pater Le Bihan und Frater Terpent, so daß man 1860 eine zweite Mission eröffnen konnte, die U. L. Frau von den Sieben Schmerzen geweiht wurde. Der Mißerfolg dieses Apostolats bei den Zulus war niederdrückend. Nach dem Tode des Stifters mußte letztere Mission aufgegeben werden, und die erste, die von St. Michael, konnte gerade noch gehalten werden. Bischof Allard richtete daraufhin alle Anstrengungen auf das Basutoland. Und hier war, wie man weiß, die Arbeit wahrhaft gesegnet: zuerst zeigten sich die Basutos feindselig; dann aber bekehrten sich überaus viele von ihnen. In der Zwischenzeit durchzogen die Oblaten ein ungeheures Gebiet, das ungefähr 21 von den 27 kirchlichen Sprengeln des heutigen Südafrika umfaßte.

2.

Die Geschichte der Annahme und der ersten Entwicklung der Oblatenmissionen ist hier sehr kurz wiedergegeben; aber man merkt doch schon die Weite des übernommenen Werkes. Sie mußte wenigstens kurz dargestellt werden, um die *missionarische Einstellung* des Bischofs von Mazenod besser verstehen zu können.

Wie kam es wohl, daß seit 1841 die Genossenschaft der Oblaten bei aller Vorliebe für die Volksmissionen — für die sie ja gegründet war — sich gründlich und anhaltend den auswärtigen Missionen zuwandte? Es wäre falsch, wie wir glauben, hier einen Bruch zwischen den beiden Lebenshälften des Stifters zu sehen. Die Gründung der „Missionare der Provence“ und die Übernahme der auswärtigen Missionen entspringt der gleichen seelischen Haltung, die bei ihm grundlegend war, einem

¹⁰ T. RAMBERT OMI, *Vie de Mgr Ch.-J.-E. de Mazenod*. II. Tours 1883, 322.

¹¹ E. NAGEL OMI, *The Founding of the Natal Vicariate*. In: *Et. Obl.* 9, 1950, 44—65; PH. SCHARSCH, *a. a. O.* I, 352—364; J. E. BRADY OMI, *Trekking for Souls*. Cedara 1952; W. E. BROWN, *The Catholic Church in South Afrika*. London 1960.

tiefen Einblick in die Bedürfnisse der Kirche. Schon die Geschichte seines Berufes zeigt die wichtige Rolle, die der Kirche bei seinem Entschluß zukommt¹². Im Grunde wollte er, als er Priester wurde, der Kirche zu Hilfe kommen. Der Stifter der Oblaten bezeugte später, daß er „in tiefster Seele erschüttert war, den Dienst am Altar verachtet zu sehen...“¹³. „Die Reihen lichten sich von Tag zu Tag mehr; bald wird die Kirche nicht mehr wissen, wem sie die Sorge für ihre Kinder anvertrauen soll, und man wäre feige genug, würde man nicht darauf brennen, dieser guten Mutter zu Hilfe zu kommen, die fast in den letzten Zügen liegt“¹⁴. Er hatte „tiefes Erbarmen mit dem Zustand, in dem sich diese arme Kirche befand, so schrecklich verlassen, verachtet, mit Füßen getreten, und die trotzdem uns alle für Jesus Christus geboren hat“¹⁵. Für ihn stand fest, er wollte Priester werden wegen der Nöte der Kirche seiner Zeit, besonders wegen der Gefahr des Schismas, das Napoleon heraufzubeschwören entschlossen war. „Ich sah die Kirche von der grausamsten Verfolgung bedroht. Nun denn, ich fühlte den Mut, alle Hindernisse zu überwinden, allen Gefahren zu trotzen. Der Gedanke, es könnte wohl eine große Anzahl ihrer Pflicht untreu werden, wenn der Kaiser seinen vom Heiligen Stuhl unabhängigen Patriarchen bestellte, das bedrückte mich mehr als ich auszudrücken vermag, und ließ mich wünschen, mich an ihrer Statt den Verfolgungen des Tyrannen zu opfern“¹⁶. Als seine Mutter ihn von seinem Berufe abzulenken suchte und ihn dabei auf die gefährlichen politischen Verhältnisse aufmerksam machte, hatte er die schöne Antwort bereit: „Die Verhältnisse, weit entfernt mich zu beunruhigen, ermutigen mich“¹⁷.

Nur um der Kirche zu Hilfe zu kommen, entschloß er sich, die „Missionare der Provence“ zu gründen. Das bestätigt der Briefwechsel zwischen dem Stifter und seinen ersten Gefährten. Er war betroffen gewesen von der religiösen Unwissenheit in seiner Heimat. Die Tatsache, daß der Papst ein Heilmittel für die Übel in der Predigt von Volksmissionen gesehen hatte, genügte ihm, ein ähnliches Werk in der Erzdiözese Aix in Angriff zu nehmen: „Nachdem das Oberhaupt der Kirche selbst die Überzeugung ausgesprochen hat, daß bei der unglücklichen Lage Frankreichs nur die Missionen imstande sind, die Völker zum verlassenen Glauben zurückzuführen, haben sich in verschiedenen Diözesen eifrige Geistliche zusammengetan, um im Sinne des Papstes zu arbeiten. Wir haben uns überzeugen können, daß auch in unseren Gegenden dieses Mittel eine unabdingbare Notwendigkeit ist, und haben voll Vertrauen

¹² J. MORABITO OMI, *Je serai prêtre*. Ottawa 1954; J. PIELORZ OMI, *La vie spirituelle de Mgr de Mazenod 1782—1812*. Ottawa 1956.

¹³ *Mémoire de Mgr de Mazenod*. Zitiert bei J. MORABITO, *l. c.*, 109.

¹⁴ *Corresp.* Lettre à sa mère, 28 févr. 1809.

¹⁵ *Corresp.* Lettre à sa mère, 11 oct. 1809.

¹⁶ *Mémoire*. Zitiert bei J. MORABITO, *l. c.*, 111—112.

¹⁷ *Corresp.* Lettre à sa mère, 31 mars 1811.

auf die gütige Vorsehung die Fundamente zu einem Institut gelegt, das unserer ländlichen Bevölkerung eifrige Missionare schenken soll“¹⁸. Die weitere Ausbreitung seiner Kongregation in Frankreich ist nur die praktische Antwort eines edlen Herzens, das für das Leben der Kirche und die geistigen Bedürfnisse der Zeit offen war. Warum sollte die Annahme der auswärtigen Missionen, seit 1841, anderer Natur sein als die Annahme der verschiedenen Werke in Frankreich? Warum sollte sie von anderen Motiven inspiriert sein?

Die Verhandlungen, die zu den Gründungen in Übersee führten, bestätigten genau, daß von Mazonods Hauptsorge das Wohl der Kirche und die Ausbreitung des Reiches Gottes war. Als der Bischof von Quebec die Indianermissionen seiner Diözese den Oblaten anvertraute, schrieb der Stifter an Pater Guigues, den Visitator in Kanada: „Die Art, wie man Sie festlegt, Wege zu finden, um zu den Heiden vorzudringen, ist sehr schön und tröstlich... Erhabene Aufgabe, für die Sie dem Herren nicht genug danken können, der sie Ihnen anvertraut hat“¹⁹. Bei der Annahme der Missionen von Oregon schrieb er: „Siehe da, eine neue Mission, die sich Ihnen auftut... Unsere Familie wird Jesus Christus verkünden, von einem Meer zum anderen in den ungeheuren Ländern, die sie niemals gekannt. Welch ein Apostolat!“²⁰ Über die Missionen von Ceylon sagte er: „Siehe, eine großartige Mission, die sich uns bietet... Welch ein Arbeitsfeld öffnet sich für uns... Ich habe also diese Mission angenommen, eine der schönsten, in der Voraussicht, daß diese große Insel eines Tages der Anteil unserer Genossenschaft werde, die sie ganz und gar heiligen wird“²¹. Ebenso klar leuchtet sein Motiv auf, wenn er auf die Missionen von Natal zu sprechen kommt: „Es geht dort um das Heil der Seelen; und das ist im Grunde ein Anruf an die Erfüllung der ersten Pflicht unseres Instituts, und dieser Anruf kommt unwiderleglich von Gott...“²².

Sicher hatte die Tendenz des hervorragend missionarischen 19. Jahrhunderts ihre Bedeutung bei den Entschlüssen des Stifters, für seine Kongregation den Rahmen der Provence und Frankreichs zu sprengen. Auch gab es da die Begeisterung jugendlicher Kandidaten und das Beispiel mehrerer anderer religiöser Genossenschaften, die um dieselbe Zeit das apostolische Arbeitsfeld der auswärtigen Missionen betreten. Das alles konnte das missionarische Unternehmen der Oblaten erleichtern. Aber es muß betont werden: Wenn sich die Genossenschaft so entschieden der missionarischen Bewegung anschloß, dann deshalb, weil das Herz des Bischofs von Mazonod weit geöffnet war für die Nöte, die sich in der Kirche zeigten.

¹⁸ Zitiert bei SCHARSCH, a. a. O. I, 29.

¹⁹ *Corresp.* Lettre au P. Guigues, 25 sept. 1844.

²⁰ *Corresp.* Lettre au P. Guigues, 21 janv. 1847.

²¹ *Corresp.* Lettre au P. Vincens, 12 août 1847.

²² *Journal*, 28 mars 1850.

Man kann noch mehr sagen. Die begeisterte Übernahme der Kanada-Missionen war die erste Antwort auf einen Wunsch, den der Stifter seit der Gründung, ja vielleicht schon früher, gehegt hatte. Wenn die Erinnerungen von Bischof Jeancard zuverlässig sind, wäre der zukünftige Ordensstifter schon seit seinem 13. Lebensjahr ein eifriger Leser der berühmten „Erbaulichen Briefe über die Missionen von China und Japan“ gewesen, und hätte diese Lektüre in ihm „den großen Wunsch erweckt, sich eines Tages der Bekehrung der Heiden zu weihen“²³. Sicher ist, daß sich im Seminar von St. Sulpice eine „Missionsgruppe“ gebildet hatte, der auch Eugen von Mazenod angehörte²⁴. Noch auffälliger ist folgendes: Schon in der Ausgabe der Konstitutionen und Regeln der „Missionare der Provence“ von 1818 lesen wir: „Wenn auch in Anbetracht unserer derzeitigen kleinen Zahl und der vordringlichen großen Nöte der Menschen, die sie umgeben, die Unsern im Augenblick ihren Eifer auf unser Landvolk beschränken..., so muß ihr Ehrgeiz doch in heiligen Wünschen die ungeheure Weite der ganzen Erde umfassen“²⁵.

Bei den Bemühungen von 1825/26 um die Apostolische Approbation in Rom wehrte sich der Stifter entschieden gegen die Absicht der *sacra Congregatio Episcoporum et Regularium*, die Bestätigung nur für Frankreich zu geben. Er sagt ausdrücklich, daß die Oblaten sich vorgenommen hätten, die Botschaft des Evangeliums, „einerlei wo in der katholischen Welt“ zu verkünden, sobald sie dafür zahlreich genug wären, und daß schon jetzt „etliche Mitglieder der Genossenschaft gern unter den Heiden predigen möchten“²⁶. Dieser an den Kardinal Pedicini gerichtete Brief hatte vollen Erfolg. Man gab die Approbation für die ganze Welt.

Von den „etlichen Mitgliedern“ sind Pater Touche, „der jedes Jahr seine Bitte erneuerte, in die Heidenmissionen geschickt zu werden“²⁷,

²³ MGR. JEANCARD, *Mélanges historiques sur la Congrégation des Oblats de M. I.* Tours 1872, 68. Vgl. A. PERBAL OMI, *La vocation missionnaire d'E. de Mazenod.* In: *Et. Obl.* 17, 1958, 289—319.

²⁴ J. LEFLON, a. a. O., I, 358.

²⁵ P. I., C. I., par. III N.B. Edition critique, Ottawa 1943, p. 4.

²⁶ „Sarebbe un errore troppo dannoso al bene che la Congregazione si propone di fare coll'aiuto di Dio, per che non mi faccia un dovere di assicurarLa con questo foglio che una delle principali ragioni che ci ha portati a chiedere l'approbazione della Santa Sede si è precisamente la brama che abbiamo di propagare il beneficio dei ministeri, ai quali si consacrano i soggetti della Società, in qualunque parte del Mondo Cattolico... Diverso soggetti della Congregazione si porterebbero volentieri a predicare tra gl'infideli e quando i soggetti saranno più numerosi potrà farsi che i Superiori li mandino in America sia per soccorrervi i poveri Cattolici sprovvisti di ogni bene spirituale sia per fare nuove conquiste alla fede.“ Archives de la S. C. des Evêques et Réguliers, Rome (Episc. Marseille, 1826, N. 2119/2—4993/2). Vgl. ebenso *Missions O.M.I.* 70, 1936, 500—501 et 79, 1952, 483—484.

²⁷ A. REY OMI, *Histoire de Mgr de Mazenod.* I, 532.

Pater Tempier, der erste Gefährte des Stifters²⁸, Pater Albini, dessen Seligsprechung eingeleitet ist²⁹, und Pater Guibert, der spätere Kardinal-Erzbischof von Paris³⁰, zu erwähnen.

Es war deshalb nicht zu verwundern, daß die Missionsbegeisterung bald die gesamte Genossenschaft erfaßte. Die Eroberung von Algerien im Jahre 1830 hatte die Hoffnungen aller auf die Küste Afrikas gerichtet. Dann war zu Anfang des folgenden Jahres der Bischof von New York nach Europa gekommen und hatte alle Ordensverbände und Bischöfe Frankreichs dringend um Priester und Missionare gebeten, um den Völkern Amerikas die Frohbotschaft zu verkünden. Auch das Generalkapitel von 1831 „drückte dem Hochwürdigsten Pater General den Wunsch aus, den die Mitglieder der Genossenschaft ausgesprochen hatten, es möchten einige der Unsern in die Heidenmissionen geschickt werden, sobald der Stifter die Gelegenheit dafür günstig erachte. Wohlunterrichtet über die Einstellung einer großen Zahl unserer Mitglieder, die sich nach dem Augenblick sehnen, da sie die Kenntnis und Liebe unseres Heilandes Jesus Christus hinaustragen dürfen, hat das Kapitel geglaubt, sich ihren heiligen Gedanken anschließen zu sollen und sich zu ihrem Fürsprech zu machen, um so mehr, als es den Gegenstand des Vorschlags zum Ruhm und Wohl der Genossenschaft für äußerst wichtig hält. So wurde der Vorschlag einstimmig angenommen“³¹.

Doch mußte man sich noch zehn Jahre gedulden, bis der Wunsch des Kapitels verwirklicht wurde. Diese zehn Jahre löschten die glühende Begeisterung für die Heidenmissionen nicht aus. Bischof von Mazonod versuchte verschiedene Male, den jetzt schon nachdrücklich ausgesprochenen Wunsch zu verwirklichen³². Er beauftragte Pater Guibert, sich bei den Bischöfen von Gap und Digne zu erkundigen, ob sie bereit wären, einige von ihren Priestern für die Missionen in Amerika zur Verfügung zu stellen. Nach seiner Auffassung mußten diese Priester in die Genossenschaft eintreten; dort würden sie für das religiöse Leben geschult und nach Amerika gesandt. Aber die Sache zerschlug sich am Widerstand der beiden Bischöfe. Um dieselbe Zeit, zwischen 1831 und 1838, erneuerte er mehrmals sein Anerbieten, nach Algerien zu gehen. Seine Bemühungen hatten jedoch keinen Erfolg, weder bei der französischen Regierung noch

²⁸ „L'insiste auprès de vous pour être compris dans la bande d'outre-mer, si Dieu nous accorde la grâce de nous diriger vers ces plages incultes.“ Zitiert bei ORTOLAN, l. c. I, 379.

²⁹ „Je vous ai manifesté la pensée qui me poursuivait depuis longtemps d'aller dans les pays étrangers...“ Zitiert in: *Missions O.M.I.* 70, 1936, 505.

³⁰ „Quant à moi, je rêve, la nuit, aux pauvres sauvages... Je ne puis pas vous parler d'autre chose, aujourd'hui... Lorsque je mets le pied sur cette terre d'Amérique, je n'en sors plus.“ Zitiert bei ORTOLAN, l. c., I, 315.

³¹ Arch. Gén., Rome. *Registre des chapitres généraux* I, 36. Vgl. ebenso: *Missions O.M.I.*, 72, 1938, 185—187.

³² COSENTINO, l. c., V, 26—27; ORTOLAN, l. c., I, 378—380; *Missions O.M.I.* 39, 1901, 292, 295—298; *ibid.* 72, 1938, 390—396.

bei der Propaganda-Kongregation. Die Verhandlungen bewirkten aber, daß die Begeisterung für die Heidenmission erhalten blieb und noch größer wurde. Viele Novizen und Scholastiker sehnten sich nach einem Apostolat in fernen Ländern. Selbst in der Seelsorgsarbeit stehende Patres erinnerten in regelmäßigen Abständen den Stifter an ihren Wunsch, in die Heidenmission geschickt zu werden.

So wurde, als Bischof von Mazenod die Mission in Kanada annahm, die Sache durchaus nicht als Bruch mit der Tradition betrachtet, vielmehr als Verwirklichung eines seit langem gehegten Ideals. Die Begeisterung der Oblaten bei der Nachricht, daß sich ihnen ein fernes Arbeitsfeld öffne, ist dafür ein neuer Beweis. Am 24. April 1841 bemerkt der Stifter in seinem Tagebuch: „Das wird eine glorreiche Seite in der Geschichte unserer Genossenschaft geben. Man lese diese Briefe und urteile, ob der Geist Gottes diese Männer erfüllt.“ Er selbst betrachtete die Sache als die providentielle Verwirklichung eines schon immer gehegten Wunsches. Als er im Jahre 1853 den Konstitutionen eine Anweisung für die auswärtigen Missionen hinzufügte — Appendix de exteris Missionibus —, tat er nichts anderes als das schriftlich festlegen, was bereits in der Genossenschaft lebendig war.

Diese Instruktion beleuchtet sehr gut die Auffassung, welche Bischof von Mazenod vom missionarischen Apostolat hatte. Er wünschte, daß seine Oblaten als Vorposten der Kirche arbeiteten und so auf die deutlichste Weise den Auftrag der Genossenschaft verwirklichten: das Evangelium den verlassensten Seelen verkünden³³. Er wünschte eine Arbeit als Bahnbrecher. Die Leitung von Kollegien z. B. war in seinen Augen ein Mittel, das die apostolische Arbeit wirksamer machen konnte; ebenso betrachtete er in gewissen Missionsgebieten, wie in Ceylon, das Werk der Jugenderziehung als vordringlich und er ermutigte seine Patres, all ihre Aufmerksamkeit auf dieses Werk zu verwenden. Er verstand es ohne Zweifel, sich den gegebenen Umständen anzupassen. Grundsätzlich aber war die Lehrtätigkeit in Kollegien nach seiner Auffassung keine wesentliche Aufgabe der Oblaten. Diese sollten Pionierarbeit leisten. Wenn er auch darauf bestand, daß die Missionare in den Heidenländern die Pflicht hätten, sich mit den Katholiken der Gegend zu beschäftigen, so

³³ Er hatte diese Idee noch mehr entwickelt in einem Brief an P. Ricard (6. Dez. 1851), in dem es heißt: „Les missions étrangères comparées à nos missions d'Europe ont un caractère propre, d'un ordre supérieur, puisque c'est le véritable apostolat, pour annoncer la bonne nouvelle aux nations qui n'avaient pas encore été appelées à la connaissance du vrai Dieu et de son Fils J.C.N.S. . . . Il faut que cet enseignement de la vérité arrive parmi les nations les plus reculées, pour qu'elles soient régénérées dans les eaux du baptême. Vous êtes de ceux à qui Jésus-Christ a adressé ces paroles, en vous donnant votre mission comme aux apôtres qui furent envoyés pour convertir nos pères. Sous ce point de vue qui est vrai, il n'y a rien au-dessus de votre ministère et de celui de nos autres Pères qui s'épuisent dans les régions glaciales pour découvrir les sauvages qu'ils ont à sauver“. Zitiert bei QUERE, I. c., 57.

wollte er doch, daß man das Apostolat bei den Heiden deswegen nicht aus den Augen verliere. In seinem Briefwechsel tritt dieser letzte Gesichtspunkt deutlicher hervor. Man kann sogar sagen, daß er immer wieder auf die Notwendigkeit zu sprechen kam, die Evangelisation der zahllosen Heiden zu beginnen. Mehr als einmal verbarg er seine Ungeduld und seine Enttäuschung nicht, wenn er sah, daß die Missionare säumig waren im Werke der Bekehrung. In einem Gemeinschaftsbrief schreibt er: „Ihr wißt, daß das die übernatürliche Auffassung meiner Hoffnungen ist: Jesus Christus den Heiden zu predigen. Es scheint, daß man zu ausschließlich mit den Christen beschäftigt ist. Ich glaube wohl, daß bei ihnen viel zu tun ist, aber ich möchte nicht, daß sie all Eure Sorgen in Anspruch nehmen“³⁴.

Die Privatbriefe, die Bischof von Mazenod an seine Missionare in allen Missionsgebieten schrieb, reden die gleiche Sprache. So bestand er bei Bischof Allard darauf, daß dieser die Bekehrung der Einheimischen von Natal in Angriff nähme: „Eine Million und 800 000 Schwarze zu bekehren...! Das ist großartig! Sie müssen der Apostel dieser heidnischen Völkerschaften sein...“ — „Sie sind zu den Afrikanern gesandt. Die Kirche erwartet ihre Bekehrung von dem Apostolat, das sie Ihnen anvertraut hat“³⁵. In den Briefen an die Missionare von Ceylon wird er genau so deutlich. „Bis jetzt“, schreibt er an Pater Semeria, „haben Sie noch von keiner Bekehrung gesprochen, und offen gestanden, ich habe nur deshalb zugestimmt, Missionare nach Ceylon zu schicken, weil ich hoffte, sie würden sich dem Bekehrungswerk widmen“³⁶. Ein wenig später: „Werden wir uns denn niemals mit der Bekehrung der Ungläubigen beschäftigen, deren Zahl so erschreckend hoch ist auf Ihrer Insel? Ich brenne darauf, Sie im Angriff auf die starke Feste jener Gegend zu sehen!“³⁷ Und nochmal: „Ich wäre nicht zufrieden, wenn so viel Eifer und Hingabe sich erschöpften, nur diese traurige, alte und hinfallige Christenheit zu erhalten. Es sind neue Christen, die ich brauche, von anderem Guß und anderer Form“³⁸.

Die Vorliebe des Bischofs von Mazenod für die Massen der eigentlichen Heiden wird auch ersichtlich aus der kurzen Geschichte der Algerien-Mission. „Wir haben es auf die Bekehrung der Araber abgesehen, wenn wir jenen Weg einschlagen, den wir im Augenblick gehen müssen“³⁹. Jenes Fernziel rechtfertigt die Gründung von Blidah „an den Säulen des Atlas, durch die man in Zukunft eindringen muß, wenn man an der Bekehrung der Araber arbeiten will“⁴⁰. Weil die Hoffnung, unter den

³⁴ Zitiert bei QUERE, l. c., 63.

³⁵ *Corresp.* Lettre à Mgr Allard, 30 mai 1857.

³⁶ *Corresp.* Lettre au P. Semeria, 21 févr. 1849.

³⁷ *Corresp.* Lettre au P. Semeria, 2 oct. 1850.

³⁸ *Corresp.* Lettre au P. Semeria, 13 mars 1851.

³⁹ Zitiert bei E. LAMIRANDE, *Les Oblats en Algérie*. In: *Et. Obl.* 14, 1955, 166.

⁴⁰ *Journal*, 30 nov. 1849.

Arabern missionarisch zu wirken, enttäuscht wurde, rief Bischof von Mazenod seine Patres aus Algerien zurück. Statt dessen nahm er die Mission von Natal an, die ihm von Rom angeboten worden war und wo die Arbeit viel mehr „dem Geiste unseres Instituts entsprach und dem Zweck, den sich unsere Kongregation gesetzt hat“⁴¹.

So sind seine ganze Haltung, all seine Richtlinien ebenso viele Offenbarungen der missionarischen Seele des Stifters, der sich danach sehnte, daß sich seine Oblaten einem schwierigen Apostolate weiheten, in einem wahren Brachland, bei den geistig und materiell Ärmsten.

Der Briefwechsel von Mazenods vervollständigt in vielen Punkten die Richtlinien seiner Instruktion. Der Stifter war vor allem ein Mann der Tat. Er war zu sehr von der Verwaltung seiner Diözese und seiner apostolischen Arbeit in Anspruch genommen, als daß ihm die Möglichkeit geblieben wäre, selbst eine abgeschlossene Missionstheorie auszuarbeiten. Wenn auch der Text der Instruktion nicht alle Missionsprobleme berührt, so ist man doch angenehm überrascht festzustellen, bis zu welchem Grad die in den Briefen enthaltenen Richtlinien, die er auf Anfrage für konkrete Verhältnisse gab, mit der Doktrin der Missionsrundschriften der letzten Päpste übereinstimmen. So urgiert er z. B. die Notwendigkeit, die einheimischen Sprachen zu erlernen⁴² und einen einheimischen Klerus heranzubilden, wo immer die Verhältnisse es erlauben⁴³.

Dem Bischof von Mazenod lag das Werk seiner Missionare am Herzen. Ein umfangreicher Briefwechsel mit der Propaganda-Kongregation zeigt ihn als einen glühenden Verteidiger der Interessen der Oblatenmissionen. Wenn jedoch die Propaganda einen Entscheid gab, der seiner persönlichen Meinung zuwider war, fügte er sich jedesmal. Diese bedingungslose Unterwerfung unter die römischen Verfügungen, z. B. bei den zwischen Bischöfen und Missionaren von Oregon und von Ceylon umstrittenen Fragen, war einfach ein Ausdruck seiner schon so oft und in jeder Situation bewiesenen Treue zu Rom (im 19. Jahrhundert bei einem französischen Bischof durchaus keine Selbstverständlichkeit)⁴⁴.

⁴¹ *Journal*, 28 mars 1850.

⁴² Von seinen Missionaren, die in den fernen Missionen zerstreut waren, schrieb er an Mgr. Allard: „Ils apprennent, pour exercer ce ministère propre de leur charge, les langues du pays quelque pénible que puisse être cette étude“ (10 nov. 1857). Zitiert bei A. ROCHE OMI, *Clartés australes*. Lyon 1951, 114.

⁴³ Nachdem er sich ein wenig schweigsam hinsichtlich der Formung eines Seminars in Ceylon verhalten hatte, schrieb er an P. Semeria: „Je ne me refuserais pas à vous céder (des Oblats) pour le petit séminaire projeté par Monseigneur“ (17 August 1848). Im Jahre 1860 schrieb er mit Bezug auf einen einheimischen Frater: „N'hésitez pas à admettre à la profession parmi les scolastiques le bon Frère Poorey; il sera les prémisses des indigènes auxquels vous aurez consacré votre vie. Qu'il s'applique bien au latin afin que nous ayons la consolation de le voir élevé au sacerdoce.“ Vgl. *Et. Obl.* 15, 1956, 303.

⁴⁴ A. PERBAL OMI, *Mgr de Mazenod, évêque de Marseille et missionnaire*. In: *Rev. Hist. Missions* 9, 1932, 359.

Seine Sorge für seine Missionare geht auch aus seinem Briefverkehr mit dem „Werk der Glaubensverbreitung“ hervor⁴⁵. Er hatte sich für dieses Werk schon seit seiner Gründung im Jahre 1822 persönlich interessiert. Seit die Oblaten in das Missionsapostolat eintraten, wurden diese Beziehungen noch enger. Die Briefe, die er an die Verwaltung des Werkes schrieb, scheinen auf den ersten Blick nichts weiter als Geschäftsbriefe zu sein; in Wahrheit aber sind es Zeugen einer tiefen Missions-sorge und einer ganz väterlichen Liebe für seine Missionare. Die ihm gewährte finanzielle Hilfe schätzte er sehr hoch und schärfte seinen Oblaten ein, über ihre Ausgaben zu wachen; denn er wußte, daß die Aufgaben des „Werkes der Glaubensverbreitung“ äußerst wichtig und seine Hilfsmittel beschränkt waren. Um den zu hohen Fahrpreis nach Ceylon zu vermindern, beschloß Bischof von Mazenod, daß seine Missionare zweiter Klasse nehmen sollten, wenngleich sie in der damaligen Zeit fast ausschließlich dem Dienstpersonal vorbehalten war. Im Jahre 1852 ließ er aus Sparsamkeitsgründen zwei Oblaten auf einem Segelboot reisen, das um Afrika herum, am Kap der Guten Hoffnung vorbei nach Ceylon fuhr, statt daß sie die viel schnellere aber auch viel teurere Fahrt über Alexandria, Kairo und Suez machten⁴⁶.

Die Geschichte der Oblatengründungen und die missionarische Haltung des Bischofs von Mazenod konnten zwar nur kurz angedeutet werden. Sie haben indessen gezeigt, daß das Ideal und die Tätigkeit in den auswärtigen Missionen nicht etwa künstlich aufgepfropft wurden auf das, was schon lebendig war und in der Genossenschaft geübt wurde. Schon zu Lebzeiten des Stifters wurde die missionarische Note unzweideutig sichtbar. Noch mehr: es war nicht etwas Neues im Leben des Bischofs von Mazenod, sondern eine andere Art, den Nöten der Kirche gerecht zu werden. Er hatte das Geschick, die Botschaft an den Mann zu bringen, und besaß jenen Eroberungsdrang, der die Apostel antreibt, immer weiter vorzudringen, damit das Reich Gottes Fortschritte mache. Es liegt darin auch göttliche Fügung; denn die Annahme der auswärtigen Missionen war der Ausgangspunkt einer großen Entwicklung der Genossenschaft der Oblaten. Die apostolischen Wünsche der Novizen und der Scholastiker, in Verbindung mit der Anleitung des Stifters, haben die Genossenschaft immer mehr in den missionarischen Strom hineingerissen, so daß sich das Ideal der Oblaten — das Evangelium den am meisten verlassenen Seelen zu predigen — sehr schnell in einer doppelten Art ausdrückte: in den Volksmissionen der Heimat und in den auswärtigen Missionen⁴⁷.

⁴⁵ N. KOWALSKY OMI, *Der Stifter der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria und das Werk der Glaubensverbreitung*. In: *Missionswissenschaftliche Studien*. Festgabe Dindinger. Aachen 1951, 227—242.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ QUERE, l. c. 79—82.

J. B. HIRSCHER UND DIE WELTMISSION

von Adolf Exeler

Bei Johann Baptist Hirschler (1788—1865), einem der Mitbegründer der „Tübinger Schule“, Moral- und Pastoraltheologen in Tübingen und Freiburg¹, finden sich beachtenswerte Äußerungen über die Missionsaufgabe der Kirche. Im Jahre 1825 veröffentlichte Hirschler in der von ihm mitbegründeten Tübinger *Theologischen Quartalschrift* „Etwas über Missionen, namentlich der katholischen Kirche“². Die dort vertretenen Auffassungen kehren auch in manchen seiner späteren Schriften wieder³, vor allem in der letzten Auflage seiner „christlichen Moral“, wo Hirschler versucht, die Missionsaufgabe der Kirche systematisch in die Moraltheologie einzubauen⁴.

Im folgenden versuchen wir, das Wichtigste von dem herauszustellen, was Hirschler über die Missionsaufgabe der Kirche sagt. Die Themenfolge ergibt sich aus dem zuerst genannten Aufsatz.

I

Die Notwendigkeit der Missionstätigkeit der Kirche

1.) Zu Anfang des 19. Jahrhunderts war von verschiedener Seite der Vorwurf erhoben worden, die Missionstätigkeit der katholischen Kirche gehe aus recht zweifelhaften Motiven hervor. Gegenüber derartigen Anwürfen betont Hirschler, daß die Missionstätigkeit der Kirche „wesentlich und ewig aus der Natur des Christentums und der christlichen Kirche hervorgeht“⁵.

¹ Vgl. *LThK* 21960, Bd. V, Sp. 383 f.

² *ThQ* 1825, 611—645; dieser Aufsatz erschien anonym, wie alle Aufsätze in den ersten Jahrgängen der Tübinger *Theologischen Quartalschrift*. Auf Grund der noch erhaltenen Honorarbelege konnten jedoch die einzelnen Aufsätze verifiziert werden. Vgl. STEPHAN LÖSCH: *Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift* (1819—1831). Rottenburg 1938.

³ Z. B. in den *Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres*. Tübingen 31841, 469 f.

⁴ Vgl. A. EXELER: *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben*. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschlers (1788—1865). Basel-Freiburg-Wien 1959, 216—218. 253. 267

⁵ *ThQ* 1925, 613. Als die eigentlichen treibenden Motive der Missionsarbeit nennt Hirschler die übernatürliche Gottes- und Nächstenliebe: „Fürwahr, so Jemand den Geist Christi, welcher da ist der Geist der Liebe — in sich auf-

Wenn die Kirche auf die Missionstätigkeit verzichten wolle, müsse man von ihr annehmen, daß „Liebe und Kraft von ihr gewichen sey, und sie den Anschein habe, daß sie lebe, während sie doch todt ist“⁶. „Ja, es nenne Niemand jenen Drang und diese Thätigkeit Schwärmerei oder Herrschsucht und dergleichen, noch unterlege man ihr selbstsüchtige und nichtige Zwecke: vielmehr erkenne man darin ein *wesentliches* Merkmal der christlichen Religion und des christlichen Sinnes“⁷.

Weil es sich bei der Missionstätigkeit um eine wesentliche Aufgabe der Kirche handelt, erscheint dieses Thema in der Moralthologie Hirschers an einer bedeutenden Stelle. Seine gesamte Moralthologie ist in drei Bücher unterteilt: die Grundlegung, das Werden und die Herrschaft des göttlichen Reiches. Beim Werden des göttlichen Reiches unterscheidet Hirscher einen ordentlichen und einen krankhaft gestörten Verlauf. Zur Schilderung des krankhaft gestörten Verlaufes gehören die Lehre vom Abfall (von der Sünde) und die Lehre von der Bekehrung; zur Schilderung des ordentlichen Verlaufes gehören die durchsäuernde Tätigkeit der Kirche nach *innen*, d. h. im Hinblick auf die ihr bereits angehörenden Glieder — und die durchsäuernde Tätigkeit der Kirche nach *außen*, d. h. im Hinblick auf die Nichtchristen und die von der Kirche Getrennten.

Über das Verhältnis der Kirche zu den Nichtchristen sagt Hirscher: „Das Werk und die Kirche Christi ist ein Sauerteig, welcher die ganze Masse der Menschen durchsäuern muß... So wahr also Christus der Heiland ist der ganzen Welt; so wahr es ein Apostolat giebt, mit dem Auftrage, *allen* Völkern zu predigen; und so wahr es einen Heiligen Geist und eine Liebe giebt, die zu den Blinden und den Verlorenen solange hintreibt, bis diese erleuchtet und gefunden sind: so wahr wird die Pflicht und das Werk der Glaubensverbreitung zu den Juden und Heiden hin fort dauern, und nicht aufhören, bis Alle Völker in den Schafstall Christi gebracht worden. Ja man kann es als ein Merkzeichen der christlichen Erschlaffung und des halben Todes ansehen, wenn und so weit eine Zeit für die Bekehrung der Ungläubigen nichts thut“⁸.

genommen hat, und alle Mitmenschen von Herzen liebet; womit wollte er seine Liebe sonst noch beweisen, wenn nicht vor Allem dadurch, daß er diejenigen der in Christus erschienenen Wahrheit und Gnade theilhaftig zu machen suchte, die ihrer noch nicht theilhaftig sind? Welches Gut gibt es denn sonst noch auf Erden, das größer oder ohne dieses überhaupt noch ein Gut wäre? Und was wolltest du *sonst* geben als *Beweis* deiner Liebe? Oder so Jemand Liebe und Eifer für Gott und unsern Herrn und Heiland hat; wie möchte die eine und der andere sich von dem thätigen Verlangen trennen lassen, daß der Vater und sein Eingeborener von allen Völkern erkannt, geliebt und gepriesen werden? ...“

Ebd. 614 f

⁶ Ebd. 614

⁷ Ebd. 616

⁸ J. B. HIRSCHER: *Die christliche Moral als Lehre von der Uerwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*. Tübingen ⁵1851, 2. Bd., 340 f. — Dieses Werk wird im folgenden zitiert: Moral II

2.) Das Anliegen, das Hirscher bei diesem Aufsatz bewegt, besteht darin, jenes Thema „hiemit im *katholischen Deutschland* öffentlich zur Sprache zu bringen und seine Landsleute an die Pflicht zu erinnern, sich desselben werktätig anzunehmen. Offenbart nämlich dürfen die deutschen Katholiken nicht die Hände in den Schoos legen und unbekümmert darüber seyn, ob etwas oder nichts für den Namen Christi unter den Völkern geschehe; vielmehr, wenn anders ein kräftiges christliches Leben... in ihnen ist, muß es sich... unter anderem *wesentlich* durch Theilnahme an Verkündung des Evangeliums, wo solches immer noth thut, insbesondere unter den Heiden, kundthun⁹.“

Zwar sei die katholische Kirche in Deutschland (infolge der Säkularisation) lange Jahre hindurch „in ihrem Organismus erschüttert und beinahe aufgelöst“, so daß an einen gemeinsamen Einsatz für die Weltmission nicht zu denken war; aber inzwischen (1825!) seien doch ihre Einrichtungen wieder so leistungsfähig, daß die deutschen Katholiken auch wieder am Missionswerk teilnehmen könnten. Es fehle weder an Missionsberufen noch an Gebefreudigkeit. „Es fehlt nach meiner innigsten Überzeugung bloß an Männern, die am rechten Platze stehend, Kraft und Lust in sich fühlten, den vorhandenen guten Willen zu nützen, um im katholischen Deutschland blühende Vereine zur Bekehrung der Ungläubigen oder neuen Erweckung der Gläubigen, entstehen und wirken zu sehen¹⁰.“

Wiederholt kommt Hirscher auf diesen von ihm geplanten Missionsverein zu sprechen. In den Betrachtungen der sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres sagt er: „Laßt uns nur nicht versäumen auch das unsrige zur Ausbreitung des christlichen Namens beizutragen! Man tritt eifrig den Vereinen bei, welche für Verbesserung des zeitlichen Wohlstandes, oder für Förderung des Unterrichtes und der Erziehung hier und dort zusammentreten. Ganz recht. Aber, warum nicht ebenso eifrig jenen, welche für Ausbreitung des Evangeliums unter den Unwissenden und Blinden Sorge tragen? Ach, meinen wir denn nicht, daß der allbarmherzige Vater, daß der theure Sohn und Heiland, daß der Heilige Tröster-Geist, daß Gerechtigkeit und Zuversicht des ewigen Lebens denen bekannt werde, welche noch in der Nacht des Todes sitzen? — Fürwahr, wenn wir mit heiliger Liebe lieben, was wollen wir dann den fernen Geliebten — den Unwissenden und Lasterbethörten geben, als Christum und sein Evangelium? Was wollen wir für sie tun, als ihnen Boten des Heils — erleuchtete Lehrer und fromme Priester senden, oder (so wir es vermögen) selbst zu ihnen gehen? — Da ist kein frischer Christensinn, wo man nichts tut für die Ausbreitung des Evangeliums¹¹.“

3.) Hirscher meint, den *Bischöfen* stünde es am meisten zu, solche Vereine zu gründen, da sie die Führer des kirchlichen Lebens seien. „Ihnen aber — als ‚Nachfolgern der Aposteln‘ gilt außerdem noch Vor-

⁹ *ThQ* 1825, 619

¹⁰ *Ebd.* 620

¹¹ *Betrachtungen* a. a. O. 469 f; vgl. *ThQ* 1825, 639, Anm.

zugsweise das Wort: ‚Gehet hin, und lehret alle Völker‘. Obgleich an einen bestimmten Sprengel angewiesen und gebunden behaupten sie dennoch standhaft ihre *wesentliche* Beziehung zur *gesamten Kirche*. Mit Recht! Aber eben darin behaupten sie auch ihre *wesentliche* und *hervorstechende* Mitverpflichtung an der *allgemeinen Missionspflicht* der Christenheit¹².

4.) Es entspricht nach Hirscher „sowohl der Idee der katholischen Kirche als dem Fortgange der guten Sache“, wenn die Bischöfe *in harmonischer Verbindung mit der römischen Propaganda* vorgehen¹³. „Die Kirche ist eine große Einheit. Sie muß sich namentlich auch in dem Werke der Aussendung ihrer Missionare als organische Einheit zeigen. Es darf daher nicht jedes Land und jede Provinz dieses Werk vereinzelt für sich treiben, vielmehr muß eine Centralleitung seyn, welche eine Übersicht hat des Gesamtbedürfnisses, welche nach dem Gesamtbedürfniß die Zahl und die Aufgabe der einzelnen Bildungsanstalten bemißt, endlich die verfügbaren Lehrkräfte überschaut, und *nach Verhältniß* über die ganze Erde austheilt. Es versteht sich, daß diese Centralleitung nur in den Händen des Heiligen Vaters seyn kann¹⁴.“

Auch in bezug auf die Geldmittel soll „nicht jedes Land vereinzelt für sich vorgehen. Auch hier muß, was auf den Altar der Kirche niedergelegt worden, von der Gesamt-Kirche verwaltet, und sonach von ihrer Centralleitung vertheilt werden. Geschieht die Vertheilung ohne *Übersicht des Ganzen*; wie kann es an großen Einseitigkeiten fehlen?¹⁵“

Diese Verbindung mit der römischen Propaganda schließt die eigene Initiative der Bischöfe und Bistümer nicht aus. „Wenn ich übrigens gesagt habe, daß das Werk der Glaubensverbreitung ein Werk der ganzen Kirche und sonach in *organischer Vereinigung* zu betreiben sey, so bin ich ganz und gar nicht der Ansicht, als sollte doch die zu diesem Zweck geforderte Centralleitung die freie Thätigkeit der einzelnen Patriarchate, Erzbisthümer, Bisthümer und Gemeinden je in ihrem Kreise geschmälert werden. Jede Provinz des großen Ganzen muß (wie das Glied des Leibes) das Ihrige thun, und muß es frei nach ihrer eigenen Weise thun. Also z. B. in ihrem Bereiche für Missionsseminarien sorgen, die Jahresbeiträge sammeln, Jünglinge in auswärtige Missionsanstalten schicken und daselbst unterhalten usw. Aber wie das Glied für seine Thätigkeit die Richtschnur vom Geiste empfängt, so auch sie. Es muß irgend eine Übersicht seyn, und eine allausgleichende Leitung und Verwendung der Besonder-Kraft. Mit andern Worten: Der oberste Hirt der Kirche muß die Thätigkeit der Einzelkirchen leiten, damit nicht nach der einen Seite

¹² *ThQ* 1825, 620 f.

¹³ *Ebd.* 621

¹⁴ *Moral* II, 341 f.

¹⁵ *Ebd.* 342

hin Überfluß sei, während auf der andern auch nicht die höchste Nothdurft besorgt ist¹⁶.“

II

Wünsche und Forderungen für die Gestaltung der Missionstätigkeit

1.) Hirscher wünscht an Stelle einer Verkündigung, die von scholastischer Theologie geprägt ist, eine *biblische Verkündigung*. Er wünscht, „daß man den Heidenvölkern so viel wie möglich das Christentum ganz so geben soll, wie es den Menschen ursprünglich gegeben worden ist; daß man sie also mit der Theologie d. i. *der schulmäßigen Bearbeitung* desselben fürs erste und bis einmal das Bedürfniß der Scholastik bei ihnen erwacht seyn wird, soviel möglich verschonen müsse. Es dünkt einen, das *Evangelium schlechthin* sey ungleich mehr geeignet, da es in der That nach Wesen und Form den Charakter der Universalität an sich trägt, den Menschen ohne Unterschied für sich zu gewinnen, als es die theologischen Compendien usw. sind; und es sey außerdem noch unendlich fruchtbarer, als diese¹⁷.“

2.) Er wünscht eine *Konzentration auf das Wesentliche der Glaubensverkündigung*. Er wünscht von den Missionaren, „daß sie der Engherzigkeit und des Kleinigkeitgeistes entledigt — wie Apostel bloß auf das Wesen des Evangeliums und seine Grundlehren losgehen, und *letztlich* nichts anderes als *sittliche Bekehrung* und christliche Gesittung, gottgefällige Gesinnungen und Werke bei ihren Katechumenen wollen — *und alles andere lediglich blos, wenn und soweit es hiermit im Zusammenhang steht*. Vielleicht blühete jetzt das Christentum in China, wenn man es über sich vermocht hätte, über Worte und Förmlichkeiten hinwegzusehen, nur das Wesentliche im Auge zu behalten, dieses Wesentliche in jeglicher Art und Weise (nicht blos in der eigenen) gelten zu lassen, und erst dann das Herkömmliche einzureißen, *nachdem es durch die neue Lehre in der Meinung der Menschen bereits untergegangen war*. Ohne Letzteres — was konnte es überhaupt helfen, hinwegzudekretiren, was in den Herzen der Sinesen noch Bestand hatte: Abgesehen von allen Rücksichten der Klugheit und des Thunlich- und Unthunlichen?¹⁸“

3.) Beides läßt sich nur durchführen bei einer entsprechenden *Ausbildung der Missionare*. „Wir werden demnach bei der Erziehung der Missionäre gerne ein Wort mitsprechen wollen, und uns zu überzeugen wünschen, daß sie sich des Christenthums, wie solches sich in der katholischen Kirche darstellt, rein und wahrhaft bemächtigt haben¹⁹.“

Diese Ausbildung muß sehr gründlich sein. Im Hinblick auf die leichtfertige Art der Sektenprediger sagt Hirscher: „Der Mangel an großen

¹⁶ Ebd. 342 f

¹⁷ *ThQ* 1825, 621 f

¹⁸ Ebd. 622 f.

¹⁹ Ebd. 624

wissenschaftlichen Instituten, der Mangel an einer hinreichenden Zahl wissenschaftlich-gebildeter Theologen usw. bleibt im Verfolge nie ohne nachtheiligen Einfluß auf die Religion selbst...²⁰

Zu einer solchen Ausbildung gehören unter anderem folgende drei Bereiche:

a) Eine Theorie des missionarischen Vorgehens. Zwar gibt Hirscher zu: „Um eine etwas umsichtige und lehrreiche Theorie über das zweckmäßigste Verfahren der Missionäre bei der Bekehrung überhaupt, insbesondere aber roher Völkerschaften zu verfassen, muß man wohl selbst das Missionsgeschäft und zwar mehr als an *einem* Orte getrieben haben.“²¹ Dennoch kann er es sich nicht versagen, einen Gedanken vorzutragen, der auch in seinen anderen Schriften eine große Rolle spielt²². Er betont, daß im allgemeinen sehr viel dazu gehöre, um ein Volk wahrhaft in das Christentum einzuführen. Man solle nichts überstürzen, sondern solle vielmehr in ähnlicher Weise vorgehen wie Gott selbst bei der Heranbildung seines Volkes. Er gibt zu bedenken, ob man „von Seite der Missionäre es *genugsam* begreife, *wieviel* Bildung — wenn das Christentum *gefaßt* werden solle, überall *vorausgesetzt* werde? — Es vergingen etliche tausend Jahre, ehe Gott die Menschheit desselben fähig erachtete, und es war dieser Zeitraum, währenddessen Er sie zur Empfänglichkeit dafür heranzog: Sollte diese Zeit bei Völkern, die auf der niedersten Culturstufe stehen, so leicht übersprungen werden können? — sollte es zweckmäßig seyn, alsbald oder nur doch überhaupt so schnell als oft zu geschehen pflegt, mit dem Christenthume herauszurücken? ist der Unterricht in den *Rudimenten* aller Religion und Humanität und die Erziehung darin nicht auch schon Christentum in seiner Art? sollte das Verdienst des Gesetzgebers und Propheten, der Christo den Weg bahnt, geringer seyn als das des Evangelisten, der Ihn verkündet? oder sollten wir nur Evangelisten, nicht eben sowohl Gesetzgeber, Richter und Propheten auf unsere Kosten senden wollen²³?“

Dieselbe Theorie trägt Hirscher noch 26 Jahre später mit sehr ähnlichen Worten vor. In der letzten Auflage seiner „Christlichen Moral“ fragt er: „*Wie soll der Bote des Evangeliums sein Werk anfangen und führen?* — Das lehrt die Pastoral. Ich bemerke nur, daß ich glaube den Hauptschlüssel hiezu gebe der Gang, welchen Gott mit der Menschheit gegangen, um ihr das Evangelium zuzuwenden. *Gott und sein Gesetz* sind das Erste. Daraus das Zweite — das *Sündenbewußtsein* und die *Sehnsucht*. — Hierauf Christus, der alle Noth und Sehnsucht der Welt hinwegnimmt — der *Heiland* der Welt: dieß das Dritte²⁴.“

²⁰ Ebd. 642

²¹ Ebd. 644

²² Dabei ist Hirscher zweifellos stark vom aufklärerischen Bildungsoptimismus beeinflusst. Dennoch scheint mir seine These nicht ganz abwegig zu sein.

²³ *ThQ* 1825, 644 f.

²⁴ *Moral* II, 344

Er habe, so sagt Hirscher, oft den Eindruck, „als vermöchten die Menschen auch hier wie anderswo, nicht die Ruhe, Langmuth und Sicherheit des göttlichen Wirkens sich zum Vorbilde zu nehmen, und als wollten sie, so sie etwas thun, immer auch gleich die vollen ausgewachsenen Früchte sehen, deren Keim sie ausstreuten. Wir wissen aber, wie unendlich der Welt das Schnellbauen schon geschadet hat: Und es ist die Frage, ob man sich oft mehr freuen soll zu lesen, ein Missionär habe einem Wilden das Neue Testament, oder er habe ihm den Pflug in die Hand gegeben²⁵.“

b) Gründliche *ethnologische* Kenntnisse. Hirscher rechnet „eine gründliche, umfassende und mit passenden Beispielen versehene Anweisung für Missionäre zur zweckmäßigen Behandlung jenes Volkes, zu dem sie gesendet werden, nicht nur zu den ersten Erfordernissen einer Missionsanstalt; sondern glaubt, daß eine solche — sofern darin der ganze Gang der Behandlung je aus den Gesetzen der Thätigkeit unserer Seele, aus der Culturstufe des betreffenden Volkes, seinen nationalen Eigenthümlichkeiten usw. einerseits, anderseits aus dem Wesen der christlichen Religion entwickelt, und durch die Erfahrung gerechtfertigt würde, in mehr als einer Hinsicht zu dem Lehrreichsten gehöre, was gefertigt und gelesen werden möge²⁶.“

c) Eine gründliche *katechetische* Ausbildung. Hirscher bedauert es, daß man durch groß angelegte Unternehmungen im Stile von Volksmissionen „*allein* oder doch *vorzugsweise* nur irgend etwas namhaft Gutes unter einem Volk zu erwirken hofft, und nicht erkennen will, daß ein nachhaltiges, gründliches und ächtes Gedeihen der Frömmigkeit und Tugend überall wesentlich von *guten Volksschulen*, von *tüchtigen und fleißigen Katecheten*, von frommen und weisen Predigern, von gerechten und heilsamen bürgerlichen Einrichtungen und deren genauer Beobachtung abhänge. Ach, wenn man den Menschen in ein paar Stunden das Laster hinaus- und die Tugend einpredigen könnte, da wär's freilich leichte Mühe; aber die Sache will *tiefer* erfaßt, *anhaltend* gepflegt und mit eben soviel Sorgfalt als Weisheit gefördert werden, und *hängt überhaupt an vielen Fäden*. Da ist denn höchst zu bejammern — nicht so fast die verlorene Mühe (wie man gerne annehmen will) gut gemeinten Eifers, als viel mehr der Umstand, daß man sich mit Palliativmitteln hinhält, den Weg zu *einer Verbesserung vom Grund aus* entweder nicht kennt, oder zu lang, zu umständlich, und zu beschwerlich findet, um ihn einschlagen zu wollen, und in der Unwissenheit oder Ungeduld auf Alles eher als auf das verfällt, von dem allein Hülfe kommen könnte und würde. — Schickt doch statt Missionären tüchtige Schullehrer und Katecheten²⁷!“

4.) *Den Kult in der Landessprache* hält Hirscher für die Missionsländer für besonders wichtig. Er wünscht, „daß man die Heiden nicht mit einem

²⁵ *ThQ* 1825, 645

²⁶ Ebd. 645, Anm.

²⁷ Ebd. 640 f.

lateinischen Cult belästigen möchte, wie solches bisher der Fall gewesen ist. Es dünkt ihn nämlich, es sey ein Gottesdienst in der Landessprache bei denselben in der That noch weit erwünschlicher und wohlthätiger als selbst bei uns. Da sie nämlich wenigstens von Anfang größtentheils nicht (wie wir insgemein) lesen, und so sich an die gottesdienstlichen Handlungen *für sich* anschließen können; so vermag ihnen bloß ein Cult in ihrer Landessprache nützlich zu seyn, und sie geistig nachhaltig anzuregen. Was werden sie doch aus sich selbst hervorheben, wie sich durch sich selbst erbauen ²⁸!“

„Es ist fürwahr ernstlich zu bedauern, daß der Cult der lateinischen Kirche, welcher an sich und eingestandenermaßen so Vieles enthält, was den sinnlichen Menschen und folglich insbesondere die heidnischen Völker anzieht, auf der andern Seite bei eben diesen Völkern durch den Gebrauch einer fremden Sprache um die Eigenschaft gebracht wird, während er anzieht zugleich gründlich zu erbauen ²⁹.“

Die Verwendung der Landessprache für den Kult habe folgende drei Vorteile:

a) Das *katechetische* Moment des Gottesdienstes käme so zur Geltung: „Und da ihnen die christlichen Lehren und Vorschriften — zumal im Anfang bei weitem nicht so geläufig seyn können, als uns, die wir in ihnen von Kindheit an aufwachsen, so wäre wohl nichts zweckmäßiger und ersprießlicher, als daß sie ihnen durch den Liturgen alle Zeit aufs Neue vorgehalten und bei heiliger Handlung eingepreßt würden. Was giebt es sonst noch für eine geeignetere Wiederholung, Beherzigung und Übung derselben ³⁰?“

b) Die *missionarische* Kraft des Gottesdienstes könne sich noch stärker auswirken. „Dazu kömmt aber, daß Mancher, welcher den religiösen Versammlungen aus Neugierde oder wohl gar mit ungeneigtem Herzen anwohnte, wenn er die heiligen Ergießungen der Gegenwärtigen hörte nicht ungerührt bleiben könnte, während er den fremden Cult anhörnd, leichtlich sagen dürfte: Seyd ihr wahnsinnig? (vgl. 1 Kor. 14, 23—25) ³¹“

c) Die Förderung des *einheimischen Klerus* werde so erheblich erleichtert. „Bei dem lateinischen Culte nämlich ist man genöthiget, wenn man sich Religionsdiener aus den Landeseingeborenen heranziehen will ³² Latein zu lehren: wie das denn auch wirklich geschieht. Dadurch aber sind alle im Alter schon etwas vorgerückte Personen, die außerdem viel-

²⁸ Ebd. 625

²⁹ Ebd. 626, Anm. 3

³⁰ Ebd. 625

³¹ Ebd.

³² Hirscher fügt in der Anmerkung hinzu: „Was denn doch in mehr als einer Hinsicht, namentlich auch darum so nothwendig ist, weil die europäischen Missionäre laut der Erfahrung den wilden Völkern in Absicht auf Bildung zu ferne stehen, um sich so ganz wie ein Eingeborener zu ihren Bedürfnissen herablassen zu können.“

leicht ebensoviel Lust als innere und äußere Tüchtigkeit zum heiligen Dienste hätten, beinahe schon vorläufig ausgeschlossen. Überhaupt aber erschwert man auf diese Weise den Kirchendienst auf eine völlig unnöthige Weise, den man doch aus leicht zu begreifenden Ursachen in solchen Ländern möglichst erleichtern sollte³³.

5.) Hirscher wünscht einen *größtmöglichen Frieden im Verhältnis zu den protestantischen Missionaren*. „Ach, möchten sich doch die Gesandten Christi unter den Heiden *um Christus willen*, einander freudig dienend unterstützend, und *uns Europäern den confessionellen Haß überlassen*“³⁴.

6.) Er empfiehlt eine umfassende, sachliche und nüchterne *Berichterstattung* über die Missionsarbeit. „Endlich dürfte es auch noch zu den Wünschen der deutschen Katholiken gehören, daß Rom sie von Zeit zu Zeit in eine umständliche und genaue Kenntniß der Berichte setze, welche es von den verschiedenen Missionsstellen empfangen hat. Es ist wohl klar, daß Jeder, der etwas für eine Sache thut, und mit Interesse thut, gerne wissen will, wie es damit gehe, ob er sich freuen dürfe, ob seine Gaben wohl verwendet werden, ob sie etwas genützt haben usw. Es ist aber überdieß nicht leicht eine Lektüre lehrreicher und erbaulicher für uns Christen selbst, als die von Missionsberichten, und wenn diese anders ohne Lug, Frömmerei und Affectation einfach schlicht mit Menschen- und Sachkenntnis — etwa im Styl der Apostelgeschichte (den man überhaupt manchem Missionsberichte in höherem Grade wünschen möchte) verfaßt sind“³⁵.

7.) Hirscher schlägt vor, daß *neben den unverheirateten auch verheiratete Missionare* wirksam werden. Er stellt den Zölibat als großen Vorteil für die Missionstätigkeit der Kirche hin, möchte ihn aber nicht als die einzig gültige Lebensform der Missionare gewertet wissen. „Wenn sich die Ehelosigkeit der Geistlichen irgend vertheidigen läßt, so ist es hier. Ja, es liegt so nah, daß, wer einmal ein Apostel der Heiden zu seyn Lust und Beruf fühlt, für den Herrn Freunde und Vaterland verläßt und sein Blut für seine Sache zu vergießen bereit — also ein würdiger Missionär ist; es liegt, so sage ich, so nahe, daß ein solcher außer Vater und Mutter auch noch Weib und Kind verlasse, um dem Herrn ungetheilt zu dienen, daß man versucht ist, die Ehelosigkeit geradezu in das Ideal eines Heiden-Missionärs aufzunehmen. Und dann, welcher Vortheil für das Missionsgeschäft selbst — zumal in manchen Ländern und Verhältnissen,

³³ *ThQ* 1825, 625 f. Hirscher fügt als Anmerkung hinzu: „Dasselbe geschieht durch den Cölibat.“ — Vgl. dazu weiter unten Punkt 7 und A. EXELER a. a. O. 259, Anm. 189

³⁴ Ebd. 627. In dieser Formulierung ist Hirscher zu dieser Zeit noch von den damals verbreiteten interkonfessionellen Strömungen beeinflusst. Später wird der sich in dieser Beziehung eindeutiger ausdrücken, ohne seine irenische Haltung aufzugeben. Vgl. A. EXELER a. a. O. 219, Anm. 535

³⁵ *ThQ* 1825, 628

wenn der Missionär nicht an Frau und Kinder und häusliche Anliegen gebunden ist! — Doch darf der verehelichte Verkünder des Evangeliums darum nicht zurückgesetzt werden. . .³⁶

³⁶ Ebd. 630; vgl. *Moral* II, 343. — Es sei darauf hingewiesen, daß mit dem vorliegenden Aufsatz noch keineswegs all das ausgeschöpft ist, was Hirscher über die Missionstätigkeit der Kirche sagt. Er befaßt sich z. B. auch mit der Geschichte der Mission (*ThQ* 1825, 614—617), mit der Missionstätigkeit der Protestanten (Ebd. 617. 629—632) und Orthodoxen (632 f), mit der Rolle der Wunder bei der Ausbreitung des Glaubens (634), mit den Hindernissen, die der Mission gerade durch die Europäer bereitet werden (634 f), mit den Verpflichtungen der christlichen Regierungen gegenüber dem Missionswerk (635), mit der Förderung der christlichen Gemeinden in den vom Islam beherrschten Ländern (636—640) und mit der zerstörenden Tätigkeit der christlichen Sekten (641—644). Als Quelle zitiert er mehrere Male die *Basler Missionsgeschichte*, 10. Jhg. 4. Heft. — Auf all dies gehen wir hier nicht ein. Dieser Aufsatz wollte lediglich einen Hinweis auf Quellen geben, die für die Missionsgeschichte vielleicht bis jetzt noch nicht ausgewertet wurden.

DER RECHTSCHARAKTER DER EINGEBORENEN-EHEN IN SÜDAFRIKA

von Amand Reuter

Eine Kernfrage der Missionspastoral, zugleich auch eine Hauptschwierigkeit, ist die Bewertung der Ehen von Tauffbewerbern. Für richtige Lösungen im Einzelfall müssen nämlich außer den allgemeingültigen Grundsätzen des Naturrechts auch die vielfach sehr unterschiedlichen Stammesbräuche berücksichtigt werden, nach denen zahlreiche Eingeborene noch immer ihre Ehen schließen und nicht selten auch wieder lösen. Unklarheiten über Personenstand und Familienzugehörigkeit sind häufige Begleiterscheinungen. Noch verwirrender wird die Lage, wenn ein neues und andersartiges Rechtssystem im Missionsgebiet zur Herrschaft kommt und die urchümlichen Bräuche ganz oder teilweise außer Kraft setzt oder das einheimische Gewohnheitsrecht mit Kürzungen und Zutaten zu verbessern sucht, deren Grad der Verpflichtung nicht in jedem Falle unbestritten ist. Dazu kommt der unvermeidliche innere Umwandlungsprozeß der Stammessitten im Gefolge der immer häufigeren und stets weiter und tiefer greifenden Begegnungen mit fremden und höheren Denkweisen und Lebensformen in der Schule und auf dem Arbeitsplatz. Die auch von wirtschaftlicher Not erzwungene Abwanderung in die Städte bewirkt nicht nur eine Lockerung und fortschreitende Zerrüttung des heimatlichen Stammesgefüges und seiner sittlich-rechtlichen Ordnung, die auf ein sorgsam gehütetes Herkommen gegründet war, sondern auch persönliche Entwurzelung und Vereinsamung mit allen gefährlichen Folgen. Ehe und Familie sind unter den Opfern dieser Entwicklung.

Angesichts solcher Wirrnisse und Verwicklungen nimmt es nicht wunder, daß Ehe- und Familienfragen auch in Südafrika oft zu Meinungs- austausch anregen und gelegentlich sogar den Gegenstand von regelrechten Streit- gesprächen bilden, die auch in der kühleren schriftlichen Form nicht immer mit klaren Ergebnissen abschließen. Ein jüngeres Beispiel dieser Art ist die mit der folgenden Abhandlung weitergeführte Auseinandersetzung über den Rechtscharakter der nach Stammesgewohnheit geschlossenen Ehen von Eingeborenen im Lichte des südafrikanischen Landesrechts. Streit- frage und Antworten gewinnen an Klarheit und Überzeugung durch einen kurzgefaßten Rückblick auf die gegensätzlichen Lösungen in Gesetzge- bung und Rechtsprechung vor dem Zustandekommen der 'Union of South Africa'. *

I. Eingeborenen-Ehen als Streitgegenstand

1. *Verschiedene Meinungen*

a) In dem Bestreben, Fingerzeige zu geben für die Lösung der immer wiederkehrenden Frage nach der Gültigkeit von Eingeborenen-Ehen, unternahm es der Dominikaner-Missionar *H. Ten Velde*, die einschlägigen Rechtsgrundsätze zu erklären. Ausgangspunkt für seine im südafrika- nischen Klerusblatt entwickelten Ansichten ist die allgemeine, von ihm ausdrücklich bejahte Lehre, daß die rechtmäßigen Ehen von Nicht- Getauften den von der Staatsgewalt erlassenen gerechten Gesetzen und den von ihr aufgestellten Hindernissen unterstehen. Dieser Leitsatz schließt auch stammeseigenes Gewohnheitsrecht ein, soweit es sich im Lichte des Naturrechts als richtig und annehmbar erweist. Bezüglich der Stellung und Rechtskraft der Gesetze und Gewohnheiten, die für Ein- geborenen-Ehen maßgeblich sind, vertritt *P. Ten Velde* den Standpunkt, daß mit dem *Native Administration Act* (Gesetz Nr. 38) von 1927 das herkömmliche Eingeborenen-Recht feierlich anerkannt worden sei, vor- behaltlich ausdrücklicher Änderungen und etwaiger Gegensätze zu den Richtlinien der Staatsführung und den Grundsätzen der natürlichen Ge- rechtigkeit. Demgemäß gäbe es in der Union von Südafrika zur Zeit zwei gültige Rechtssysteme: Das allgemeine Landesrecht (*Roman-Dutch Law*) für Europäer oder Weiße und rechtlich gleichgestellte Eingeborene und das Eingeborenen-Recht (*Native Law*) für die gewöhnlichen Einhei- mischen. Dieses Eingeborenen-Recht ist in seiner Gültigkeit jedoch ab- hängig von der Bestätigung durch die zuständigen Gerichte, die dasselbe in Streitfällen zur Anwendung bringen.

Daraus folgert unser Gewährsmann, daß es in Südafrika auch zwei Arten von wirklichen oder vollrechtlichen Ehen gibt, von denen aller- dings die unter dem allgemeinen Recht gegebenenfalls auch von Ein- geborenen geschlossene ‚Zivilehe‘ gesetzlich einen höheren Rang einnimmt als die Eingeborenen-Ehe nach Stammesgewohnheit, ohne daß aber eine derartige, auf das jeweilige Rechtssystem gegründete Unterscheidung die Wirklichkeit des Rechtsvertrages und die Echtheit des Eheverhältnisses

* Vgl. Anmerkung am Schluß des Artikels.

beeinträchtigen würde. Die verschiedene Benennung in der Rechtssprache: *Ehe* für die eine, höher gestellte Art (*Marriage*), *gewohnheitsrechtliche Verbindung* für die andere (*Customary Union*), bedeute zwei verschiedene Namen in Verbindung mit zwei verschiedenen Rechten, aber der Sache nach und in moraltheologischer Sicht seien beide Arten rechtmäßige eheliche Verhältnisse¹.

b) Diese sehr günstige Bewertung der Eingeborenen-Ehen und die ebenso hohe Einstufung der einheimischen Rechtsgewohnheiten rief starken Widerspruch hervor, der über das in Frage stehende Landesrecht hinaus auch das Natur- und Kirchenrecht in den Streit miteinbezog. Ein Anwalt von Johannesburg, der sich auf eine berufsmäßige Kenntnis der südafrikanischen Rechtsverhältnisse stützen kann, *Herbert J. B. Vieyra, Q. C.*, leugnet zunächst ganz eindeutig, daß das Recht seines Landes die gewohnheitsrechtlichen Verbindungen von Eingeborenen (*customary unions*) als rechtmäßige und gültige Ehen anerkennt. Der Grund für diese ablehnende Haltung des Landesrechts sei die mit den Stammessitten der Eingeborenen verbundene Vielweiberei, die als ein wesentlicher Bestandteil ihres herkömmlichen Rechtssystems gelten müsse, auch dann, wenn das Recht auf eine weitere Frau während eines bereits bestehenden ehelichen Verhältnisses in einzelnen Fällen tatsächlich nicht in Anspruch genommen werde. Schon die bloße Möglichkeit und die grundsätzliche Berechtigung dazu seien dem allgemeinen Recht das Landes und den daselbe tragenden sittlichen Anschauungen so entgegengesetzt, daß eine Anerkennung von stammesrechtlichen Verbindungen als wirkliche und rechtmäßige Ehen im Sinne und nach dem Sprachgebrauch des südafrikanischen Zivilrechts undenkbar sei.

Im Verlauf seiner durch schwerwiegende Gerichtsentscheidungen unterbauten Beweisführung bestreitet der Rechtsanwalt auch die weitere Erklärung des Missionars, daß die Anerkennung von Rechtsgewohnheiten der Eingeborenen durch den *Native Administration Act* einer Einverleibung derselben in das Rechtssystem des Landes gleichkäme. In jedem Falle aber würden die im Gesetz gemachten Einschränkungen eine behördliche Anerkennung von *customary unions* als rechtmäßige Ehen ausschließen, nachdem die Gerichte des Landes Vielweiberei als unvereinbar mit der herrschenden Auffassung von Gesittung, und damit als den Richtlinien der Staatsführung zuwiderlaufend, erklärt hätten. Dieselbe Folgerung ergäbe sich auch aus den Gesetzesbestimmungen und der Gerichtspraxis der von P. Ten Velde einbezogenen Nachbargebiete, Süd-Rhodesien, Basutoland, Bechuanaland und Swaziland, die dasselbe Landesrecht haben wie die Südafrikanische Union. Einschlägige Sondergesetze (*Statutes*) dieser Gebiete decken sich mit den Bestimmungen des *Native Administration Act*.

Wegen der wesenseigenen Einheit der Ehe, so schließt H. Vieyra, könne auch die Kirche Verbindungen mit Vielweiberei nicht als recht-

¹ *The South African Clergy Review* IV, 4 (1952), 145—152.

mäßige Ehen anerkennen, auch nicht im Falle von Ungetauften, selbst wenn der für sie zuständige staatliche Gesetzgeber es täte. Denn auch der Staat vermöchte nicht, etwas, das von Natur aus keine wahre Ehe sei noch sein könne, nämlich eine Verbindung mit dem Recht zur Vielweiberei, zu einem *matrimonium legitimum* im Sinne des Kirchengesetzes (can. 1015) zu machen. So scheine es auch die einzig mögliche Erklärung der diesbezüglichen päpstlichen Erlasse zu sein, daß unter dem Recht der Vielweiberei alle Verbindungen zwischen Mann und Frau von der gleichen Art sind, auch die jeweils ersten Ehen, das heißt die Verbindung eines Mannes mit der ersten Frau, die deshalb auch als ungültig behandelt würden, zum mindesten in der *Constitutio Populis* Gregors XIII., die im kirchlichen Gesetzbuch (can. 1125) angeführt ist².

c) Obwohl nur zweifelhaft vorgebracht, waren diese Behauptungen doch zu folgenschwer, um unwidersprochen zu bleiben. Aber so leicht es war, die offensichtliche Mißdeutung der kirchlichen Lehre und Praxis zurückzuweisen, so schwierig schien es, sich dem Gewicht der aus der südafrikanischen Rechtsprechung entnommenen Beweise zu entziehen. Dies brachten die neuen Mitstreiter des bedrängten Missionars vom Oranje-Freistaat, jeder auf seine Weise, zum Ausdruck. Der afrikanische Oblatenpater *Romanus Kampungu*, der gegen den Lehrsatz von der staatlichen Zuständigkeit für die Ehen von Ungetauften Einwendungen erhebt, rät vorsichtshalber zur Erneuerung des Ehwillens bei der Aufnahme der Taufbewerber³. Dagegen kommt der römische Ordensbruder von Pater Ten Velde, Professor *C. Vijverberg OP*, auf Grund einer scharfsinnigen Untersuchung des Wesens der Ehe als Natureinrichtung zu dem Schluß, daß die umstrittenen Eingeborenen-Ehen trotz der widersprechenden Bestimmungen des südafrikanischen Landesrechts wirkliche und gültige Ehen sind. Die Duldung von einheimischen Rechtsgewohnheiten durch den einschlägigen *Native Administration Act* (sec. 11) sei nicht ohne Bedeutung, weil das Staatsgesetz damit den gewohnheitsrechtlichen Verbindungen Rechte und Pflichten zuerkenne, die nur einem echten ehelichen Verhältnis eignen könnten⁴.

So waren wohl beiderseits nicht haltbare Überspitzungen und Fehldeutungen der weniger vertrauten Rechtsverhältnisse weggeräumt oder zurechtgerückt, aber die eigentliche Streitfrage schien noch nicht eindeutig gelöst: Sind Eingeborenen-Ehen in Südafrika gültig oder ungültig?

2. Einige Vorbemerkungen

Die kurze Zusammenfassung der widerstreitenden Meinungen und gegensätzlichen Lösungsversuche hat auch gezeigt, daß die Frage nach dem Rechtscharakter der Eingeborenen-Ehen in Südafrika letztlich eine naturrechtlich-theologische Frage ist, die in keinem Falle gegen die Grundsätze

² Ibid. V, 3 (1952), 110—117

³ Ibid. V, 4 (1953), 145—155

⁴ Ibid. VI, 4 (1954), 181—188; VII, 1 (1954), 41—44 = *Euntes Docete* VI (1953), 231—240.

entschieden werden kann, die von derselben Art sind, auch dann nicht, wenn das herrschende Landesrecht eine andere Stellung einnimmt. Bei einem unlöslichen Gegensatz müßte vielmehr das Landesrecht weichen, das aber nur insoweit verfehlt werden kann, als es sich bei sachlicher Prüfung als unannehmbar erweist. Damit ist die Wichtigkeit von Untersuchungen gegeben, die eine möglichst vollständige Erfassung der landesrechtlichen Bestimmungen in der für die Missionspastoral so folgenschweren Frage zum Ziel haben.

a) Die Klärung des Streitpunktes verlangt eine erste Bemerkung über das Wort *Ehe* im gesetzlichen Sprachgebrauch. Es wurde bereits erwähnt, daß die südafrikanische Rechtssprache einen Unterschied macht zwischen der Ehe nach Landesrecht, die auch ‚nach kirchlichem Ritus‘ geschlossen werden kann, und den gewohnheitsrechtlichen Verbindungen von Eingeborenen nach Maßgabe der zuständigen Stammessitten. Der diesbezügliche Gesetzestext, NAA (Nr. 38 von 1927), sec. 35, zusätzlich Gesetz Nr. 9 von 1929, sec. 9, läßt keinen Zweifel darüber, daß es sich trotz ihrer natürlichen Ähnlichkeit um rechtlich verschiedene Einrichtungen handelt, die sich gegenseitig ausschließen.

In this Act, and any proclamation, rule or regulation made thereunder, unless inconsistent with the context —

‘customary union’ means the union of a man and a woman in a conjugal relationship according to native law and custom, where neither the man nor the woman is party to a subsisting marriage;

‘marriage’ means the union of one man with one woman in accordance with any law for the time being in force in any Province governing marriages, but does not include any union contracted under native law and custom or any union recognized as a marriage in native law under the provisions of section one hundred and forty seven of the code of native law contained in the schedule to law 19 of 1891 (Natal) or any amendment thereof or any other law.

Es darf angenommen werden, daß diese Begriffsbestimmung der *Ehe* mit der üblichen Bedeutung des Wortes in der Rechtssprache von Südafrika übereinstimmt. Deshalb muß es auch so verstanden und gebraucht werden, wie es im Landesrecht festgelegt ist, nämlich daß Ehe im zivilrechtlichen Sinn jede Art von Vielweiberei, tatsächliche und auch nur mögliche, unbedingt ausschließt. Dieselbe Bedeutung muß demnach auch zugrunde gelegt werden bei der Untersuchung der Frage, ob gewohnheitsrechtliche Verbindungen (*customary unions*) in Südafrika als wahre oder wirkliche oder gültige Ehen (*marriages*) anerkannt sind, das heißt, im Sinne und nach dem Sprachgebrauch des Zivilrechts dieses Landes. Die weitere Frage, ob diese Begriffsbestimmung der *Ehe* vielleicht vom Natur- oder Kirchenrecht abweicht, muß dabei zunächst außer acht gelassen werden, obwohl die genannten Rechte auch für Südafrika gültig sind.

Wenn wir hier trotzdem, und durchgehends, den deutschen Ausdruck *Eingeborenen-Ehen* für gewohnheitsrechtliche Verbindungen in Südafrika

gebrauchen, dann nicht nur wegen seiner Kürze und Tragkraft, sondern auch deshalb, weil er auch für den Lebens- und Rechtsbereich der Eingeborenen von Südafrika das bezeichnet, was das Wort *Ehe* im Grundsinne allezeit und allenthalben zum Ausdruck bringt: eine dauerhafte Verbindung von Mann und Frau zur Erzeugung von Nachkommenschaft — *Coniunctio maris et feminae filiorum procreandorum causa*. So ist derselbe Ausdruck, als Wiedergabe von *native marriage*, auch für die Bezeichnung dieses Naturverhältnisses geeignet in Verbindung mit verschiedenen Rechtssystemen, sogar im Bereich von Südafrika und nach Maßgabe dortiger Landesgesetze. Der obige Abschnitt aus dem *Native Administration Act* nimmt Bezug auf ein älteres Gesetz von Natal, das „Ehen unter Eingeborenen-Recht“ zum Gegenstand hat, und das einschlägige Gesetz von Süd-Rhodesien, Nr. 23 von 1950, bestimmt im ersten Abschnitt, daß es als *Native Marriages Act, 1950*, angeführt werden kann. Daß dieser Kurztitel auch von *Eingeborenen-Ehen* im Sinne dieser Untersuchung verstanden werden kann, ergibt sich zweifelfrei aus der Erklärung der ‚Ehe-Gabe‘ im folgenden Abschnitt (sec. 2):

‘marriage consideration’ means the consideration given or to be given by any person in respect of the marriage of a native woman, whether such marriage is contracted according to native law and custom or solemnized in terms of the Marriage Act (Chapter 150) or this Act.

b) Eine Reihe von weiteren Bemerkungen betrifft die zur Frage stehende *Anerkennung* gewohnheitsrechtlicher Verbindungen von Eingeborenen in Südafrika durch das dortige Landesrecht oder nach Maßgabe desselben, da dieser Ausdruck verschiedene Bedeutungen, mit sehr unterschiedlicher Tragweite, haben kann. Gesetzliche „Anerkennung“ von Eingeborenen-Ehen kann nämlich entweder nur heißen, daß dieselben unter gewissen Gesichtspunkten und im Hinblick auf bestimmte Rechtsfolgen als gültig betrachtet werden und als gleichbedeutend mit Ehen nach Landesrecht; oder es kann bedeuten, daß solche Verbindungen, wenn auch unter Einhaltung unerlässlicher Rechtsvorschriften, als Ehen nach Landesrecht angenommen und wie solche behandelt werden⁵. Folgerungen aus Tatsachen, die nur mit der ersten, unvollständigen Bedeutung des Wortes ‚Anerkennung‘ übereinstimmen, würden zwangsläufig keine Beweiskraft haben hinsichtlich seiner ganzen oder vollen Bedeutung. Freilich muß auch beachtet werden, daß die Gewährung von Anerkennung nicht weniger als ihre Verweigerung sowohl ausdrücklich und unmittelbar erklärt werden kann als auch mittelbar und einschließlic, nämlich so, daß einer gewohnheitsrechtlichen Verbindung von Eingeborenen Folgen oder Wirkungen zuerkannt beziehungsweise abgesprochen werden, die für eine wirkliche Ehe wesentlich und beweiskräftig sind, oder aber nur solche, die untergeordnet und trennbar sind.

⁵ Vgl. G. W. BARTHOLOMEW in: *The Modern Law Review*, 1952, 36.

Wenn beispielsweise die Nachkommen aus einer gewohnheitsrechtlichen Verbindung als ‚ehelich‘ anerkannt werden ausschließlich im Hinblick auf die gesetzliche Erbfolge für den Nachlaß eines Eingeborenen, dem zu Lebzeiten die Vaterschaftsrechte verweigert worden wären, die mit einer rechtmäßigen Ehe verbunden sind, so macht eine solche unvollständige Anerkennung seine Ehe nach Stammesrecht nicht zu einer Ehe im Sinne des Landesrechts.

Um Art und Tragweite der Anerkennung zu bestimmen, die Eingeborenen-Ehen in Südafrika gewährt oder verweigert wird, muß man von Fall zu Fall entsprechende Ausdrucksformen gebrauchen, wie Unterscheidungen und Vergleiche, Nebeneinander- und Gegenüberstellungen, die in einfacher oder verwickelter Anwendung die Rechtslage zu klären imstande sind, sie allerdings auch verwirren können. Die Bedeutung ist unmißverständlich, wenn derselbe Streitgegenstand zu verschiedenen Rechtssystemen in Beziehung gebracht und die fragliche Rechtsfolge im einen Falle bejaht, im andern dagegen verweigert wird; ebenso wenn verschiedene Dinge oder auch verschiedene Teile derselben Sache an der nämlichen Satzung gemessen und unterschiedlich bewertet werden.

So wurden, um ein Beispiel zu nennen, Abmachungen über den ‚Brautpreis‘ (*lobola*) unter dem Recht der Kapkolonie von den Gerichten aufrechterhalten, wenn sie im Hinblick auf Ehen von Eingeborenen nach christlichem Ritus getroffen waren, nicht dagegen im Falle von Ehen nach Stammesrecht. Oder, nur mit Bezug auf Ehen nach Stammessitte, wurden Abmachungen über den Brautpreis gemäß dem Recht der Kolonie selber nicht anerkannt, während Erbansprüchen auf Grund eines Sondergesetzes für Eingeborene Folge gegeben wurde.

Weiterhin, mit Bezug auf gesetzliche Erbfolge unter Eingeborenen, mußten die Gerichte, um feststellen zu können, wer als ‚ehelicher‘ Nachkomme eines Verstorbenen in Frage kam, der nach Stammesrecht und Sitte ‚verheiratet‘ gewesen war, über gewohnheitsrechtliche Verbindungen erkennen, obwohl dieselben in der eigentlichen Kolonie als ‚ungesetzlich‘ galten. Diese Ungesetzlichkeit bedeutete zweierlei: ‚ungültig‘, und folglich nicht bestehend als Ehen im Sinne des Landesrechts, und ‚unerlaubt‘ (obwohl *tatsächlich* bestehend und geduldet) als eheliche Verhältnisse nach Eingeborenenrecht, da dieses als Ganzes nicht als ein gültiges Rechtssystem zugelassen war. Trotzdem mußten die Gerichte feststellen, ob so etwas wie ein eheliches Verhältnis bestanden hatte zwischen einem verstorbenen Eingeborenen und der Mutter (oder den Müttern) der Nachkommen, die Anspruch auf seinen Nachlaß erhoben; ebenso, wenigstens im Falle der Anfechtung, ob tatsächlich bestehende Verbindungen rechtmäßig oder gültig gewesen waren nach Maßgabe der einheimischen Rechtsgewohnheiten, obwohl dieselben in der eigentlichen Kolonie nicht als gültig anerkannt waren. Das bloße Bestehen einer eheähnlichen Verbindung zwischen Mann und Frau wäre dem Zweck des Gesetzes nicht gerecht geworden, wenn dieselbe auch nach Eingeborenenrecht keine

Gültigkeit beanspruchen konnte⁶. Umgekehrt macht die Feststellung, daß eine gewohnheitsrechtliche Verbindung von Eingeborenen nach Stammessitte gültig ist, dieselbe nicht zu einer wahren oder gültigen Ehe nach Landesrecht, obwohl eine *besondere* Rechtsfolge gesetzmäßiger Ehen einem solchen *gültigen* Verhältnis unter Eingeborenen zuerkannt wird, das für andere Zwecke als ungesetzlich gilt. Eins schließt das andere nicht ein oder aus. So muß im Einzelfalle auch der Konkubinats (oder die ‚wilde Ehe‘) im Sinne des Gesetzes *gültig* sein, um vorgesehene Wirkungen nach sich zu ziehen, wie das Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit (can. 1078). Damit wird aber der ungesetzliche und unsittliche Charakter dieses eheähnlichen Verhältnisses in keiner Weise verändert oder aufgehoben.

Die hier zu behandelnde Frage geht also dahin, ob eheliche Verhältnisse zwischen Eingeborenen, die nach dem zuständigen Stammesrecht gültig sind, auch echte und gültige Ehen sind nach Maßgabe des südafrikanischen Landesrechts. M. a. W., ob gewohnheitsrechtliche Verbindungen in jeder Beziehung und für alle wesentlichen Folgen gleichwertig sind mit ‚Zivilehen‘ in Südafrika oder mit ‚christlichen Ehen‘ nach englischem Recht. Wenn nein, warum nicht, oder, wenn ja, unter welchen Bedingungen?

II. Eingeborenen-Ehen unter dem Kolonialregime

1. Kapkolonie und angeschlossene Gebiete

a) Die anfängliche Haltung der Verwaltung der Kapkolonie sowohl den eingeborenen Afrikanern als auch anderen Volksgruppen gegenüber war jeder unterschiedlichen Behandlung abhold und duldete auch keine rechtlichen Verschiedenheiten. Demgemäß war das Gewohnheitsrecht der Eingeborenen in keiner Weise neben oder unter dem Recht der Kolonie anerkannt. Die Folge war, daß die Gerichte den Ehen der Eingeborenen, die nur nach Stammessitte unter Vernachlässigung der für die Kolonie gültigen Formvorschriften geschlossen waren, keinerlei Rechtswirkungen zuerkannten. Die Kinder aus solchen Verbindungen galten als unehelich, der in Ochsen gezahlte ‚Brautpreis‘ galt als Leistung für bevorstehendes unsittliches Zusammenleben, während die gleiche Abmachung im Hinblick auf eine christliche Ehe unter Eingeborenen von den Gerichten im Gebiet der Kolonie für wirksam erklärt und ihre Ausführung erzwungen wurde⁷. Ein anderer Grund, neben dem Fehlen der gesetzlichen Form, für die Weigerung der Gerichte, Verbindungen nach Eingeborenenrecht als gültige Ehen im Sinne des Rechts der Kapkolonie anzuerkennen, war die Möglichkeit, dieselben außergerichtlich zu scheiden durch Rückerstattung des Brautpreises (*lobola*)⁸.

⁶ Vgl. S. M. SEYMOUR: *Native Law in South Africa* (1953), 3; 18; 31.

⁷ Belege bei BISSET & SMITH: *The Digest of South African Case Law*, IV, 618; 626.

⁸ SEYMOUR: 2; 28.

Das Eingeborenen-Erbschaftsgesetz (*Native Succession Act*) von 1864 ermächtigte und verpflichtete die Gerichte, von den ‚ungesetzlichen Verträgen‘ Kenntnis zu nehmen, als die Ehen nach der Sitte der Eingeborenen unter dem Recht der Kolonie zu gelten hatten. Die einzige mit dem Sondergesetz zugestandene Rechtsfolge für Eingeborenen-Ehen war die Zuerkennung der Erbschaft nach Stammesbrauch im Falle, daß ein nicht nach dem Recht der Kolonie verheirateter Erblasser ohne letztwillige Verfügung gestorben war⁹. Andere Wirkungen einer rechtmäßigen Ehe, wie Rechtsschutz für Brautpreis-Verträge, Übertragung der Vaterschaftsrechte über die Erbfolge hinaus, waren in der ‚Anerkennung‘ der Eingeborenen-Ehen durch das Gesetz von 1864 nicht einbegriffen. Dieselben galten also im Gebiet der Kolonie auch weiterhin als unrechtmäßige Verbindungen¹⁰.

b) Die Lage ist verschieden, das heißt, im wesentlichen positiv oder günstig im Hinblick auf gewohnheitsrechtliche Verbindungen, die in den Eingeborenengebieten von Transkei geschlossen wurden, wenn auch vorbehaltlich bestimmter Unterscheidungen. Der entscheidende Zeitpunkt ist die *Proclamation* 140 von 1885, die Ehen von Eingeborenen als gültig und *in jeder Beziehung* als rechtswirksam erklärt, die entweder vor einem christlichen Religionsdiener oder vor einem bürgerlichen Standesbeamten oder nach den gewöhnlichen Stammesbräuchen geschlossen werden, vorausgesetzt daß die letztgenannten Verbindungen innerhalb von drei Monaten amtlich eingetragen werden. Demgemäß sind alle Fragen betreffs Scheidung oder Trennung, die zwischen derart verheirateten Personen aufkommen, nach dem Recht zu entscheiden, das zu der Zeit in der Kapkolonie in Geltung ist. Diese rechtliche Gleichstellung der verschiedenen Eheformen findet sich in den Abschnitten 30 und 31 der *Proclamation*:

30. Any marriage celebrated by any minister of the Christian religion, according to the rites of the same, or by any civil marriage officer, duly appointed by the Governor to solemnize marriage, or according to the ordinary kaffir or Fingo forms, provided that such last-mentioned marriage shall be registered within three months from the date of such marriage, in a book to be kept for such purpose by the Resident Magistrate of the District, shall be taken to be in all respects as valid and binding, and to have the same effect upon the parties to the same and their issue and property as a marriage contracted under the marriage laws of the Colony.

31. All questions of divorce or separation arising between the persons married by a minister of the Christian religion or by a civil marriage officer as aforesaid, or according to the ordinary kaffir or Fingo forms,

⁹ *Sengane v. Gondale*, 1. E. D. C. (Eastern Districts Court), 195.

¹⁰ *Matshobongwana v. Mpambani* (1916) E. D. L. D. 235; *Mayo v. Poro*, 14. E. D. C. 8

and registered as aforesaid, except as hereinafter mentioned, shall be decided according to the law then in force in the Cape Colony, and shall be heard and decided before the Chief Magistrate.

Die in der Bekanntmachung erklärte rechtliche Vollwertigkeit der Ehen von Eingeborenen in christlicher oder bürgerlicher Form und ebenso, ohne irgendeine rechtliche Abstufung, der amtlich *eingetragenen* gewohnheitsrechtlichen Verbindungen ergibt sich auch aus dem Vergleich mit Ehen oder Verbindungen, die unter verschiedenen Bedingungen geschlossen wurden, wie in einem berühmten Streitfall vor dem Obersten Gerichtshof der Kolonie gezeigt worden ist:

„The courts of Tembuland may, where all the parties to a suit are natives, recognise the validity of all marriages between natives celebrated according to native law before the promulgation of Proclamation No. 140 of 1885, whether they be polygamous or not, and such courts must decide questions of divorce or separation arising between natives so married in conformity with native law and custom, but the courts of the Cape Colony proper cannot recognise as valid any marriage entered into by a man who had one or more wives living at the time of such marriage. Neither the courts of the Cape Colony nor those of Tembuland can recognise as valid any marriage celebrated after the date of the Proclamation with a man who had one or more wives living at the time of such marriage.

If a marriage between unmarried natives has been celebrated according to native law and duly registered, the effect upon the parties and their issue and property is the same as if the marriage had been contracted under the marriage laws of the Cape Colony.

If such last-mentioned marriage has not been duly registered, the marriage is valid, and any question of divorce or separation arising in the Tembuland courts between the parties themselves must be decided according to the ordinary law of the colony, but the effect of the marriage in other respects upon the parties and their issue and property must be decided according to native law.

The courts of the Cape Colony proper cannot lawfully recognise the validity of any marriage celebrated in the Colony proper according to native customs without the solemnisation required by statute. These courts, however, are entitled to recognise the validity of a marriage celebrated in Tembuland according to native law and custom between two unmarried natives“¹¹.

Da diesen maßgebenden Erklärungen zur *Proclamation 140* von 1885 dasselbe Landesrecht zugrunde liegt, das in der Union von Südafrika gültig ist, enthalten sie wertvolle Richtlinien für die Lösung von Streitfragen auch über die damalige Zeit hinaus. Wichtig ist vor allem die Be-

¹¹ *Ngqobela v. Sihle* (1893) 10 S. C. 364 = Reports of the Supreme Court of the Cape of Good Hope, from 1880

zugnahme auf Vielweiberei, die jedenfalls als Tatsache ein unüberwindliches Hindernis ist für die Anerkennung der Ehen von Eingeborenen durch die Gerichte der Kolonie, die auf das allgemeine Recht und die zuständige Ehegesetzgebung verpflichtet sind. Dagegen ist den Gerichten in den als Tembuland bezeichneten Eingeborenengebieten auch hinsichtlich der ehelichen Verbindungen der Einheimischen eine größere Entscheidungsfreiheit belassen, da die Rechtsgewohnheiten der Stämme auf Grund der vorgenannten *Proclamation* 140, sec. 22, daselbst in Geltung bleiben und neben dem Recht der Kolonie angewandt werden dürfen¹².

Nach Maßgabe der geltenden Bestimmungen und ihrer Handhabung durch die Gerichte stehen also den Eingeborenen von Tembuland verschiedene rechtliche Möglichkeiten zur Eheschließung offen:

- 1) Ehen nach Landesrecht, in christlicher oder bürgerlicher Form;
- 2) Ehen oder Verbindungen nach stammeseigenem Gewohnheitsrecht:
 - a) entweder als Einehen mit amtlicher Eintragung, nach sec. 30 der Procl.
 - b) oder als Einehen ohne amtliche Eintragung;
 - c) oder als Verbindungen mit Vielweiberei, von denen die jeweils erste eingetragen werden kann gemäß sec. 34 der Procl.¹³.

c) Was nun den Rechtscharakter dieser verschiedenen Ehearten angeht, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß nicht nur Ehen von Eingeborenen nach der im Recht der Kapkolonie vorgesehenen christlichen oder bürgerlichen Form wahre und gültige Ehen im Sinne und für die Folgen des südafrikanischen Zivilrechts sind, sondern auch die Ehen nach Stammesgewohnheit, die von ledigen Eingeborenen im Gebiet von Tembuland geschlossen und innerhalb der gesetzlichen Frist eingetragen werden. Alle sind Einehen mit amtlicher Besiegelung.

Aus demselben entscheidenden Grunde, als tatsächliche Einehen, werden auch *nicht eingetragene* Verbindungen nach Stammesgewohnheit, die in Tembuland geschlossen sind, als gültig erklärt und müssen entsprechend behandelt werden, nicht nur bei Rechtsstreitigkeiten zwischen Eingeborenen und im Hinblick auf die Folgen nach Maßgabe des einheimischen Gewohnheitsrechts, sondern auch nach dem Recht der Kolonie. Das bedeutet, daß solche stammesrechtlichen Verbindungen zwischen ledigen Eingeborenen wesentlich gleichwertig sind mit Ehen, die nach dem gewöhnlichen Recht der Kolonie geschlossen werden, und demzufolge wirkliche und gesetzmäßige Ehen im Sinne unserer Frage, trotz des Mangels der amtlichen Eintragung.

¹² „All such suits and proceedings (i. e. civil actions) shall be dealt with according to the law in force at the time in the Colony of the Cape of Good Hope, except where all the parties to the suit or proceeding are what are commonly called Natives, in which case it may be dealt with according to Native Law“. — Vgl. SEYMOUR, 15.

¹³ SEYMOUR, 29.

Gegen diese Feststellung lassen sich freilich Einwände vorbringen, die aber ihre Richtigkeit nicht zu erschüttern vermögen. Eine gesetzliche Begriffsbestimmung von gewohnheitsrechtlichen Ehen aus dem Jahre 1910 schließt nur *eingetragene* Eingeborenen-Ehen aus:

„Marriage according to Native custom“ means a marriage celebrated without the forms and ceremonies required to give it validity by the law of the Colony, but with the forms, ceremonies or circumstances required to give it validity by Native law, and does not include a *Native registered marriage*¹⁴.

Die Antwort auf diesen Einwand muß unterscheiden zwischen dem, was im Text erklärt ist, nämlich daß *eingetragene* Eingeborenen-Ehen zu einer anderen Gattung gehören, und dem, was nicht gesagt ist, ohne jedoch verneint zu sein, nämlich die Zugehörigkeit von nicht eingetragenen, aber tatsächlichen Ehen nach Stammesbrauch. Bedeutet das diesbezügliche Schweigen des Gesetzgebers, daß der Brauch der Gerichte in der Kapkolonie, nicht eingetragene Ehen nach Stammesrecht „anzuerkennen“, durch dieses Gesetz verworfen und damit unrechtmäßig ist? Eine praktische Bedeutung käme dieser Folgerung jedenfalls nicht zu, da mit dem fast gleichzeitigen Inkrafttreten der ‚Union‘ die allgemeinen Ehegesetze auch auf das Gebiet von Transkei ausgedehnt wurden. Andererseits bleibt bestehen, daß, solange die fragliche Verfahrensweise des Obersten Gerichtshofs gültig war, derartige Verbindungen, obwohl nicht eingetragen, unter dem Recht der Kapkolonie gleichfalls gültig waren. Denn die Gerichte der Kolonie erkannten nur nach diesem Recht, und dieselben ließen solche gewohnheitsrechtlichen Ehen von Tembuland gelten, ohne ihre Anerkennung von der Eintragung abhängig zu machen.

Ein anderer Einwand, der von den obigen Regeln des Obersten Gerichtshofs her erhoben werden könnte, bestätigt eher die Forderung von der Gültigkeit nicht eingetragener Eingeborenen-Ehen von Tembuland im Sinne des allgemeinen Rechts der Kapkolonie. Denn dort ist festgelegt, daß „die Wirkungen solcher Ehen in anderen Beziehungen, sowohl bezüglich der Gatten als auch ihrer Nachkommen und des Besitztums, nach Eingeborenen-Recht bestimmt werden müssen“. Das bedeutet unter anderem, daß die eheherrliche Gewalt des Mannes nicht ausgeschlossen werden kann, und daß keine Gütergemeinschaft aus einer solchen Ehe folgt. Aber derartige Rechtsfolgen gelten als vermeidbar oder veränderlich auch bei Ehen von Europäern nach Maßgabe des Landesrechts und berühren nicht die Wesensgestalt der Ehe im Sinne des gemeinen Rechts als eines persönlichen und dauernden Verhältnisses zwischen Mann und Weib. Gerade mit Bezug auf diesen Wesensteil ist die fragliche Eingeborenen-Ehe unter das Recht der Kolonie gestellt, insofern als „alle Fragen bezüglich Scheidung oder Trennung, die bei den Gerichten von Tembuland *zwischen den Gatten selbst* aufkommen, nach dem gewöhnlichen Recht der

¹⁴ *Procl.* 142 von 1910. — SEYMOUR, 30.

Kolonie entschieden werden müssen“. So wäre es ein Widersinn, solchen Ehen die Gültigkeit nach dem Landesrecht abzuspochen, weil man damit eine wesentliche Betrachtung der Streitsache nach zweitrangigen und zusätzlichen Gesichtspunkten entscheiden würde.

d) Die Sache liegt anders bei *Ehen mit Vielweiberei* entsprechend den einheimischen Rechtsgewohnheiten. An und für sich gibt es drei Möglichkeiten für die Behandlung solcher Verbindungen: entweder man verweigert ihnen jeglichen Rechtscharakter als ungesetzlichen oder unsittlichen Verhältnissen; oder sie werden als eheliche Verhältnisse nach Eingeborenenrecht anerkannt, und für die daraus fließenden Folgen, wenigstens bei Streitfällen zwischen Eingeborenen, wo dieses Recht zulässig ist; oder sie werden wenigstens für wesentliche Rechtsfolgen den Ehen nach Landesrecht gleichgestellt, wenn auch nur unter besonderen Bedingungen, wie z. B. der amtlichen Eintragung.

Die Verhältnisse in Tembuland nach der Einverleibung in die Kapkolonie geben keine Anhaltspunkte dafür, daß gewohnheitsrechtliche Ehen von Eingeborenen mit *tatsächlicher* Vielweiberei als wahre und gültige Ehen im Sinne und für die Wirkungen des Landesrechts derselben Kolonie anerkannt worden wären. Zum Unterschied von den Einehen wurde diesen Verbindungen, auch wenn sie außerhalb des Gebietes der eigentlichen Kolonie geschlossen waren, sehr bestimmt die Anerkennung durch die Gerichte von Kapland verweigert, und zwar nach dem allgemeinen Grundsatz, auf den sich der Oberste Gerichtshof berufen hatte: „Die Gerichte der Kapkolonie können keine Ehen als gültig anerkennen, die von einem Mann eingegangen wurden, der zu diesem Zeitpunkt eine oder mehrere lebende Frauen hatte“. Da die Gerichte des eigentlichen Kaplandes nicht ermächtigt waren, einheimisches Gewohnheitsrecht als ein gültiges Rechtssystem neben dem Recht der Kolonie anzuwenden, bedeutete die Anerkennung der Gültigkeit von Eingeborenen-Ehen seitens dieser Gerichte eine Anerkennung als wirkliche Ehen nach dem geltenden Landesrecht, während die Verweigerung der Anerkennung gleichbedeutend war mit Ungültigkeit im Sinne und nach Maßgabe beider Rechte: nach dem Recht der Kolonie, kraft dessen solche Ehen verworfen und *nicht* als gültig anerkannt wurden, und nach dem einheimischen Gewohnheitsrecht, weil dieses als Ganzes in der eigentlichen Kolonie ungesetzlich und unwirksam war.

Die Gerichte von Tembuland dagegen *können* bei Streitfällen, in denen sich nur Eingeborene gegenüberstehen, die Gültigkeit solcher gewohnheitsrechtlicher Verbindungen mit Vielweiberei anerkennen. Diese Anerkennung würde jedoch solche Verbindungen nicht zu gültigen Ehen nach dem Recht der Kolonie machen, sondern nur nach Eingeborenen-Recht und soweit als dieses Recht als ein wirksames Rechtssystem anerkannt ist. In der Regel, und im Einklang mit sec. 22 derselben *Proclamation* 140 von 1885, ist die Anwendung von Eingeborenen-Recht

anstatt des Rechtes, „das derzeit in der Kolonie des Kaps der Guten Hoffnung in Kraft ist“, eine Sache des Ermessens und nicht des Müssens. Gleichwohl scheint mit Bezug auf Ehen nach Stammesbrauch die in sec. 32 enthaltene Verfahrensregel bestimmter zu sein:

„All questions of divorce and separation arising between parties married according to the laws and customs of Natives... shall be tried and decided before any Resident Magistrate, in conformity with the Native laws and customs in force at the time of such celebration.“

Positiv bedeuten die beiden Gesetzesabschnitte, nebst den darauf bezüglichen Erklärungen des Obersten Gerichtshofs, daß Ehen mit Vielweiberei, die nach einheimischem Gewohnheitsrecht geschlossen wurden, in Tembuland als gültig zu behandeln sind, nach Maßgabe und für die Wirkungen des Eingeborenen-Rechts, das als ein gültiges Rechtssystem anerkannt ist und von den Gerichten des Gebietes angewandt wird. Gleichzeitig ergibt sich aber auch auf der Gegenseite, da Fragen betreffs Scheidung oder Trennung zwischen den Gatten in Übereinstimmung mit dem einheimischen Gewohnheitsrecht geprüft und entschieden werden müssen, daß die also gewährte Anerkennung auf das nämliche Rechtssystem beschränkt bleibt und *nicht* die Gültigkeit unter dem Recht der Kolonie einschließt. Es ist unvorstellbar, daß ein nach Maßgabe des Zivilrechts als gültig und verbindlich anerkanntes Eheband durch einen Scheidungsbefehl gelöst werden könnte, der kraft Eingeborenen-Rechts erlassen würde. M. a. W.: Eine Ehe, die sogar dem Bande nach kraft Eingeborenen-Rechts geschieden werden kann, kann nicht für gültig gehalten werden nach dem Landesrecht von Südafrika.

2. Vergleich mit den anderen Landesteilen

Eine Zusammenfassung der Rechtsverhältnisse mit Bezug auf Ehen von Eingeborenen in Südafrika vor der Union ergibt die folgenden Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten:

a) Eheliche Verbindungen von Eingeborenen nur nach Stammesbrauch, die von zwei ledigen Personen eingegangen wurden, waren *als gültige Ehen nach Landesrecht* anerkannt in den Gebieten von Transkei nach dem Anschluß an die Kapkolonie. Wenn solche Eingeborenen-Ehen nicht amtlich eingetragen waren, mußte über gewisse Rechtsfolgen, jedoch unter Ausschluß des Ehebandes selbst, nach Maßgabe des Eingeborenen-Rechts entschieden werden. Im eigentlichen Kapland wurden solche Ehen, bei deren Abschluß die gesetzlich vorgeschriebene Form nicht eingehalten war, nur dann als gültig im Sinne des allgemeinen Rechts anerkannt, wenn sie von zwei ledigen Eingeborenen geschlossen waren, während dieselben in Tembuland ansässig waren. Dieselbe Anerkennung als gültig nach Landesrecht wurde einer gewohnheitsrechtlichen Verbindung zwischen zwei ledigen Eingeborenen vom Gericht der Republik Transvaal erteilt, wenn

es auch zweifelhaft bleibt, ob und wie lange diese Einstellung des Gerichtes allgemeingültig war ¹⁵.

b) Bezüglich der Gültigkeit gewohnheitsrechtlicher Verbindungen *nur nach Eingeborenen-Recht* und für die daraus fließenden Folgen war die Haltung der Landesteile vor der Union verschiedend, entsprechend der allgemeinen Einstellung zum einheimischen Gewohnheitsrecht. Demgemäß waren solche Verbindungen nicht als rechtmäßig nach Eingeborenen-Recht anerkannt in der eigentlichen *Kapkolonie* und im *Oranje-Freistaat*, wo das Eingeborenen-Recht nicht als ein gültiges Rechtssystem unter dem Landesrecht zugelassen war. In *Transvaal* waren die Verhältnisse eher regelwidrig. Grundsätzlich war das einheimische Gewohnheitsrecht kraft des Gesetzes Nr. 4 von 1885 als gültig anerkannt für Rechtsstreitigkeiten zwischen Eingeborenen, aber Ehen von Eingeborenen, die nach Maßgabe solcher Rechtsgewohnheiten geschlossen waren, galten wegen des Brauchs der Vielweiberei als den allgemeinen Grundsätzen der Gesittung entgegengesetzt und wurden als unerlaubte Verhältnisse behandelt. Trotz der Nicht-Anerkennung von Eingeborenen-Ehen in den erwähnten Gebieten wurden den Nachkommen aus solchen Verbindungen doch Erbfolgerechte ihren ‚unehlichen‘ Eltern gegenüber auf Grund von Sondergesetzen zuerkannt ¹⁶.

In *Natal* dagegen, wie auch in den zur Kapkolonie gehörigen Gebieten von *Transkei*, wo das Eingeborenen-Recht als ein gültiges Rechtssystem unter dem Landesrecht anerkannt war, wurden gewohnheitsrechtliche Verbindungen, einschließlich der Vielweiberei, für gültig gehalten und als rechtswirksam anerkannt nach Maßgabe des einheimischen Gewohnheitsrechts und vorbehaltlich der allgemeinen Bedingungen für die Zulassung dieses Rechtssystems.

c) *Ehen nur nach einheimischem Gewohnheitsrecht* waren auch in den benachbarten *Britischen Gebieten* in Streitfällen zwischen Eingeborenen als gültig anerkannt, das heißt für die aus dem zuständigen Gewohnheitsrecht fließenden Wirkungen, entsprechend der Anerkennung dieses Systems unter dem jeweiligen Landesrecht. Wie in den Transkei-Gebieten der Kapkolonie, so war auch in Bechuanaland und Basutoland ein Verfahren für amtliche Eintragung zugunsten der ersten von mehreren Ehen eingeführt, in Süd-Rhodesien sogar für mehrere Ehen desselben Mannes ¹⁷. Aber ob pflichtmäßig oder wahlfrei, die amtliche Eintragung scheint we-

¹⁵ Vgl. SEYMOUR, 30, Anm. 82; BISSET & SMITH, IV, 619 f. — Vgl. NORMAN-SCOBLE: *The law of evidence in South Africa*, 224 f.

¹⁶ The Native Succession Act, Nr. 18 von 1864, in Kapland; Gesetz Nr. 26 von 1899 im Oranje-Freistaat; Transvaal Procl. Nr. 28 von 1902. — Vgl. SEYMOUR, 3; 6. — G. M. B. WHITFIELD: *South African Native Law*, 1948², 81.

¹⁷ The Rhodesian Order-in-Council von 1898; the Matabele Order-in-Council, 1894. — British Bechuanaland, Procl. Nr. 2 von 1885, sec. 44. — The Basutoland Marriage Procl., 1911. — Vgl. BISSET & SMITH, IV, 620 f., SEYMOUR, 29.

gen der Unsitte der Vielweiberei nirgendwo die Wirkung gehabt zu haben, gewohnheitsrechtliche Verbindungen von Eingeborenen zu wirklichen und gültigen Ehen im Sinne des südafrikanischen Landesrechts zu machen. (Zweiter Teil folgt.)

Anmerkung. Es bedarf wohl kaum des Hinweises, daß wir mit der durchgehends gebrauchten Bezeichnung *Eingeborene* auch nicht den Schatten einer Herabsetzung verbinden. Begriff und Ausdruck sind für unseren Gegenstand gleichbedeutend mit dem *indigena* des Kirchlichen Gesetzbuches (can. 305) und dem *Native* der südafrikanischen Rechtssprache. Obwohl in seiner Grundbedeutung geeignet, alle in einem bestimmten Land oder in einer Stadt geborenen bzw. beheimateten *Einwohner* oder *Bürger* zu bezeichnen, wird das Wort doch vorzugsweise in Verbindung mit den *Ur-Einwohnern* eines Landes oder Erdteils gebraucht, zum Unterschied von den *europäischen* Einwanderern. Im Vier-Rassen-Land Südafrika freilich lassen sich *Eingeborene* und *Nicht-Europäer* nicht ohne weiteres als gleichbedeutend verwenden wegen der auch im Rechtsbereich unterschiedlich behandelten *Asiaten* und *Farbigen* ('Coloureds' oder 'Cape Malays').

Für weitere Einzelheiten zivil- und stammesrechtlicher Art, die dieser Abhandlung zugrunde liegen, sei auf unser demnächst erscheinendes Buch verwiesen: *Native Marriages in South Africa according to Law and Custom.*

SYMPHONIA ODER KONZESSION?

Über die Rückwirkung einer Union mit den Orthodoxen

von Erika Unger-Dreiling

Wenn man Publikationen liest, die das Thema der Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche behandeln, entsteht der Eindruck, als ob es sich bei der in Frage stehenden Problematik nur um den dogmatischen, liturgischen und juristischen Aspekt beider Kirchen handelte. Dieser Eindruck vermittelt jedoch nicht den ganzen Sachverhalt. Denn daß man sich überhaupt so sehr um die Wiedervereinigung bemüht, liegt nicht nur daran, daß man sich darum bemüht, das Christentum recht zu verstehen und zu betätigen, sondern auch und entscheidend daran, daß die Mission erst fruchtbar werden kann, wenn die Christenheit geeint ist und die geeinte Christenheit mit gutem Gewissen und ohne Vorbehalt oder Einschränkung sich an die nichtchristlichen Völker wenden kann. Deshalb ist ein Beitrag zur Union zugleich ein Beitrag zum Missionsanliegen der Kirche.

Die Kirche ist eine Gegebenheit in der Welt. Ob man sie als Institution oder Organismus auffaßt, ist in diesem Zusammenhang nicht maßgebend. Sie ist der Sauerteig des Heilsgeschehens in einem Kosmos voll Unheilsgeschehen und ihre Funktion besteht darin, das sterbliche Leben der Welt ihrem unsterblichen Leben zu assimilieren. Die Funktion der Kirche ist Symbiose. Weil aber die Kirche als Gegebenheit in der Welt zuoberst Gemeinschaft ist, ist ihre Assimilationsfunktion zuoberst Symbiose mit den Gemeinschaftsbildungen des sterblichen Lebens der Welt. Mit anderen Worten: Die Kirche hat sich mit dem Staate auseinanderzusetzen und diese Auseinandersetzung bestimmt das innerliche Lebensgefüge der Kirchengemeinschaft eines geographisch und historisch begrenzten Raumes so weitgehend, daß jedes innerkirchliche Ereignis, das von grundlegender Bedeutung ist, auf die Art der Symbiose mit dem Staate eine Rückwirkung ausüben muß.

Auf das Problem der Wiedervereinigung angewandt heißt das, daß die lateinische und orthodoxe Kirche im Laufe ihrer Geschichte dem Staate gegenüber eine spezifische Haltung entwickelt haben, und daß diese spezifische Haltung in jede Analyse einbezogen werden muß, die sich um eine grundsätzliche Lösung der Schismafrage bemüht. Und das um so mehr, als „der strukturelle Unterschied zwischen der römisch-katholischen Kirche und der östlichen Orthodoxie“ an keinem Punkte so deutlich in Erscheinung tritt „wie an dem Grundverständnis von Kirche und Staat“. Der Unterschied läßt sich am besten verdeutlichen an der Gegenüberstellung derjenigen beiden großen Theologen, welche die Grundlage der Kirchenidee und der Staatsmetaphysik für den Bereich des östlich-orthodoxen und des abendländisch-römisch-katholischen Christentums geschaffen haben¹.

Diese beiden Theologen sind St. Augustinus und Eusebius von Caesarea; letzterer war der Hoftheologe Kaiser Konstantins des Großen. Während St. Augustinus die Fortsetzung des untergegangenen heidnischen Imperiums und zugleich irdische Darstellung des Gottesreiches in der von Christus gestifteten römischen Kirche sieht, begründet Eusebius die orthodoxe staatskirchliche Idee durch den Mythos von Byzanz als neuem Rom. Für Eusebius ist das Imperium Christianum durch die Einheit von Reich und Reichskirche gegeben, und diese Einheit stellt sich nicht in Gestalt des Oberhauptes der Kirche dar, sondern durch die Gestalt des christlichen Kaisers. Er ist der Stellvertreter Gottes auf Erden, er verbindet den Herrschergedanken des antiken Gottkaisertums mit der christlichen Theokratie und zwar so, daß der christliche Gottkaiser zum Abbild (Ikone) des *Christos pantokrator* wird. In ihn läßt Gott „das Bild seiner machtvollen Alleinherrschaft erstrahlen“, er ist der „gottgeliebte, dreimal selige Knecht und Diener des höchsten Herrschers, der

¹ ERNST BENZ: *Geist und Leben der Ostkirche*. Rohwolt/Hamburg 1947, 136.

im Auftrag Gottes „mit göttlicher Rüstung bewaffnet die Welt von der Rotte der Gottlosen reinigt“, der „starkstimmige Herold der untrüglichen Gottesfurcht“, mit deren Strahlen er „die Welt durchleuchtet“.²

Dieses Ideal des einen christlichen Reiches mit einem Gesetz und einer Kirche wurde in Byzanz von der Masse „mit derselben Selbstzufriedenheit angenommen wie die Ideale, die im England der Königin Viktoria um den Sonntag kreisten“³. Justinian schreibt in Novelle XLII an den „allerheiligsten Erzbischof und ökumenischen Patriarchen Menas: Indem wir das gegenwärtige Gesetz erlassen, schlagen wir eine Richtung ein, die der kaiserlichen Macht nicht unvertraut ist. Denn sooft die Stimme des Klerus unwürdige Personen auf den bischöflichen Thron erhob, wie Nestorius... und Arius und andere, die ihnen an Bosheit nicht nachstehen, kam die kaiserliche Macht der Priesterschaft zu Hilfe, damit durch Unser richtiges Urteil die göttlichen und menschlichen Dinge sich zu einer Symphonia vereinigen“⁴.

Dieser „Symphonia“ byzantinischer Prägung steht im Westen die von St. Augustinus eingeleitete kirchengeschichtliche Entwicklung gegenüber, die das geistliche Schwert von der Kirche und das weltliche Schwert für die Kirche geführt wissen will⁵, und die „die Kirche des Westens von der byzantinischen Reichskirche immer mehr wegführen sollte... In dem politischen Vakuum des Westens, wie es die Einbrüche der Germanen durch die Vernichtung des römischen Staats- und Verwaltungsapparates schufen, ist die katholische Kirche als Erbin des römischen Reiches groß geworden. Erst in diesem Vakuum und unter dieser Voraussetzung konnte sich auch die Papstidee in der Form entwickeln, wie dies tatsächlich unter den großen Päpsten wie Gregor I. eintrat, die als Bischöfe von Rom in die Fußstapfen der verschwundenen Kaiser traten“⁶, schreibt Benz, der sich um die Aufhellung dieser Zusammenhänge bemühte. Er stellt dabei auch fest, daß die Frage niemals studiert worden sei, warum St. Augustinus den „naheliegenden Mythos vom dritten Rom“ ignorierte.

Diese Frage beantwortet sich eigentlich von selbst. Dieser Mythos beruht auf dem Ikonendenken, das ein orientalisches Wesenselement der byzantinischen Kultur ist, und das Ikonendenken war für den Westen nie existentiell. Es ist hier nicht der Ort, über die Ikone als Angelpunkt

² BENZ: a. a. O., 136 f.

³ PERCY NEVILLE URE: *Justinian and his Age*. Pelican Books A 217/London 1951, 121.

⁴ URE: a. a. O., 125.

⁵ „*Unam Sanctam*“, 18. 11. 1302: Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus (DENZIGER-UMBERG: *Enchiridion Symbolorum*, Herder 201947, n. 469).

⁶ BENZ: a. a. O., 140.

der orthodoxen Theologie, Liturgie und Frömmigkeit zu handeln⁷; jedenfalls muß für einen Kulturbereich, der in Gott die Urbilder der von ihm gewirkten Ereignisse, d. h. seines ewigen Ratschlusses, weiß⁸, der irdische Herrscher zum Abbild des göttlichen Herrschers werden. Haben die Bilder aber nur historischen, erzieherischen und dekorativen Wert, dann muß die ganze geistesgeschichtliche Entwicklung eine andere Richtung einschlagen. Der Westen blieb jedenfalls auch angesichts der von Ikonen gewirkten Wunder unbeeindruckt. „Soll man jeden Eselskieber verehren, weil einer in der Hand Samsons ein Wunder wirkte?“ fragt Karl der Große⁹. Und daß es sich bei dieser Einstellung nicht um einen Einzelfall, sondern um den Ausdruck der westlichen Mentalität handelt, sieht man an der Haltung, die der lateinische Westen bzw. der orthodoxe Osten im Bilderstreit einnahm. Während in Byzanz Priester die Farben von den Ikonen schabten und mit Opferbrot und Wein mischten, während man sich folterte, blendete, die Nasen schlitzte und lebendig begrub und verbrannte¹⁰, vermerkt der päpstliche Kommentar im Vorwort der Akten von Nizäa zur fränkischen Haltung im Bilderstreit, daß einige Gallier die Bilder nicht annehmen, „utique nondum est harum utilitas revelata“¹¹.

Diese Probleme sind insofern noch immer aktuell, als die Symphonia der göttlichen und menschlichen Dinge durch „das richtige Urteil des Kaisers“ auch die Grundlage der von den Ostslawen entwickelten politischen Ideologie bildet. „Du, Herr“, schreibt Josif Volockij (1439—1515) an den Zaren, „du bist von der hohen rechten Hand Gottes als Alleinherrscher und Herr über ganz Rußland gesetzt, denn euch (die Fürsten) hat Gott an seiner Stelle (!) auf Erden auserwählt und auf seinen (!) Thron erhoben und gesetzt.“ Weiters: „Der Zar ist mit seinem Wesen allen Menschen, mit seiner Macht aber Gott gleich“; so wird denn „das Gericht des Zaren von niemandem mehr gerichtet“¹².

Diese Einstellung der orthodoxen Kirche zur Staatsgewalt ist zum Teil natürliche Loyalität, zum Teil übernatürliche Fügsamkeit. In ersterem Sinne ist sie durch das jahrhundertelange gute Verhältnis zur tatarischen Besatzungsmacht bedingt, denn ungleich den islamischen Eroberern verhielt sich der tatarische Schamanismus der christlichen Kirche gegenüber vollkommen tolerant. Die Jassa (Verordnungen) Tschingis-Chans (gest. 1227) bestimmte: „Steuern oder Abgaben brauchen sie (die Diener der Kirche) nicht leisten, damit sie mit ehrlichem Herzen zu Gott für uns und

⁷ M. SERAPHIM: *Die Ostkirche*. Stuttgart 1950, 95—99.

⁸ ST. JOHANNES DAM.: *De Imag.*, I, 10: PG 94, 1240.

⁹ *Liber Car.* III, 16 u. 25; *Hadr. Ep.* 790 d u. 784 b (s. EDWARD J. MARTIN: *A History of the Iconoclastic Controversy*. London, 235 u. 247).

¹⁰ MARTIN: a. a. O., 30 u. 63.

¹¹ MANSI XII, 983 (s. MARTIN: a. a. O., 264, Anm. 1).

¹² DIMITRIJ Tschizewskij: *Das heilige Rußland*. Russische Geistesgeschichte I. Rowohlt Hamburg, 1959, 90.

unsere Stämme beten und uns segnen“¹³. Nachdem nun Iwan III. der Goldenen Horde im Jahre 1480 ein für allemal den Tribut verweigert hatte, war der Aufstieg Moskaus zur ostslawischen Großmacht nicht mehr aufzuhalten, um so mehr, als nach dem Falle Konstantinopels dem Mythos vom Moskau als Drittem Rom kein Hindernis entgegenstand. Es ist aber bedeutsam und darf nicht übersehen werden, daß die Anwendung dieses Mythos nicht vom Zarenhaus her erfolgte, sondern von der orthodoxen Kirche.

Wenn Benz im Hinblick auf die lateinische Kirche der Völkerwanderungszeit von einem politischen Vakuum spricht, so kann man das Ende des 15. Jahrhunderts als ideologisches Vakuum Rußlands bezeichnen. Nach kirchlichen Berechnungen ging mit dem Jahre 1492 das siebente und letzte Jahrtausend der Weltgeschichte zu Ende. Der kirchliche Kalender, der nur bis zu diesem Jahr geführt war, mußte trotz der „unabänderlichen Tatsache des Weltunterganges“ weitergeführt, die Ostertafeln fortgesetzt werden. In dem Schreiben, mit dem die Ostertafeln veröffentlicht wurden, finden wir die Anwendung der byzantinischen Gottkaiseridee auf den Zaren. Es heißt dort, daß Gott nach Wolodymyr (von Kiew) jetzt „den gotterwählten, glaubenstreuen Iwan Wasiljewitsch als Zaren und Selbstherrscher für ganz Rußland, als einen neuen Kaiser Konstantin für das neue Konstantinopel-Moskau“ erwählt habe. Seinen klassischen Ausdruck hat diese Ideologie in einem Briefe des Mönches Philotheos aus dem Kloster des heiligen Eleazar bei Pleskau gefunden. Er schreibt: „Alle christlichen Reiche sind vorbei, sie sind übergegangen in das einzige Reich unseres Herrschers, das ist das russische Reich. Denn zwei Rome sind vergangen; aber das dritte steht und ein viertes wird es nicht geben“¹⁴.

Die äußerliche Ähnlichkeit mit der byzantinischen Staatstheologie ist groß; die innerliche Unähnlichkeit jedoch ist größer. Denn was sich für russisch-orthodoxes Empfinden im byzantinischen Kaiser darstellt, ist nicht mehr eine christlich überformte heidnisch-antike Idee, sondern ein an sich christliches Urbild, der „fromme“ Herrscher der Bibel. Es erscheint dem Ostslawen ja „die heilige Schrift und ihr Weltbild als das Urbild der irdischen Wirklichkeit; das Irdische wird im Lichte des biblischen Modells gesehen... Das Urbild ist Ausgangspunkt der Betrachtung, die bereits die Deutung des eigenen Erlebnisbereiches bestimmt“¹⁵.

Damit findet die Fügsamkeit der orthodoxen Kirche der Staatsmacht gegenüber zu ihrer elementaren christlichen Wurzel zurück: „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott; die bestehenden Gewalten aber sind von Gott angeord-

¹³ ALBERT M. AMMANN: *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*. Herder 1950, 75 ff.

¹⁴ AMMANN: a. a. O., 164 f.

¹⁵ ERNST BENZ: *Russische Heiligenlegenden*. Zürich 1953, 12.

net. Wer also sich der Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der Anordnung Gottes.¹⁶ Diese Worte schrieb der Völkerapostel unter der Regierung Neros, und die orthodoxe Kirche fand nach dem Ende des ersten Weltkrieges bewußt zu dieser Haltung zurück. Im „Sendschreiben von Solowski“ zieht der orthodoxe Klerus zu der Lage der Kirche in Sowjetrußland die Parallele zur Kirche unter den heidnischen römischen Kaisern, anerkennt die Regierung als rechtmäßig, stimmt der Trennung der Kirche von Staat und Schule zu und verzichtet auf jede politische Betätigung¹⁷.

Es hieße, den orthodoxen Klerus mißverstehen, wenn man in derartigen Äußerungen eine durch Repressalien erzwungene Servilität erblicken wollte. In Einzelfällen mag das zutreffen, im ganzen gesehen jedoch ist diese Haltung korrekt christlich. Damit erwächst für die lateinische Kirche ein Problem, denn im Falle einer Wiedervereinigung müßte sich die orthodoxe Kirche u. a. auch der lateinischen Symbiose von Kirche und Staat anpassen, und das ist weder richtig noch möglich noch wünschenswert, zumal die lateinische Kirche nicht weiß, welcher Art von Staatsgewalt sie in der Zukunft unterworfen sein wird. Wir müssen uns darüber klar sein, daß die „Symphonia der göttlichen und weltlichen Dinge“, wenn schon nicht durch das „richtige Urteil des Gottkaisers“, so doch nur durch das an sich richtige Urteil zustandekommt, und das kann für Christen nur paulinischen Inhaltes sein.

In der Inkorporation des Ikonendenkens können wir also eine mögliche Rückwirkung der Wiedervereinigung auf das geistige Lebensgefüge der westlichen Kirche sehen. In vernünftigem Umfange durchgeführt, mag sich daraus ein Fortschritt im Sinne der gottgewünschten Entfaltung des dogmatischen Glaubensinhaltes ergeben. Nehmen wir nur als Beispiel das zwischen Orthodoxen und Katholiken umstrittenste Problem, den Jurisdiktionsprimat des Papstes. Der Jurisdiktionsprimat wird als das Recht eines einzelnen, als selbständige Autorität, eine vollkommene Gesellschaft zu regieren, definiert¹⁸. Auf den Papst angewendet heißt das, daß er „*primatum in universam Ecclesiam*“ hat, daß dieser Primat „*summus*“ und „*plenus*“ ist, und „*immediate a Christo institutus*“¹⁹. All diese Vollmachten — wie weit oder eng man sie fassen mag — gehen sicher weit über die Befugnisse des von der orthodoxen Kirche zugestandenen Ehrenprimates hinaus. Schlagen wir aber die vom Vatikanischen Konzil verfaßte *Constitutio dogmatica I de Ecclesia Christi* auf und lesen wir, daß Petrus als das sichtbare Fundament der Kirche eingesetzt ist²⁰; erinnern wir uns der Bulle *Unam Sanctam*, wo es heißt, daß

¹⁶ Röm. 13, 1 ff.

¹⁷ AMMANN: a. a. O., 608 f.

¹⁸ BERNARDIN GOEBEL: *Katholische Apologetik*. Freiburg 1930, 285.

¹⁹ Vgl. DENZINGER-UMBERG: a. a. O., Index systematicus, Romanus Pontifex, III b.

²⁰ DENZINGER-UMBERG: a. a. O., n. 1821.

die Kirche als ein Leib nicht zwei Häupter haben kann „quasi monstrum“²¹, dann läßt sich die Theologie von der Ikone doch in etwa auf den Primat anwenden.

Nach orthodoxer Auffassung ist die Ikone Mysterium, heilige Ganzheit, „Ort der Gegenwart“ des Abbildes im Urbild, wobei beide durch ein „geheimnisvolles Band“ verbunden gedacht werden²². Wir könnten in diesem Sinne den *Christos pantokrator* das unsichtbare Oberhaupt und Urbild nennen, Petrus aber das sichtbare Oberhaupt und Abbild. Das „geheimnisvolle Band“ wäre dann der Heilige Geist, auf dessen Führung die Unfehlbarkeit der *ex-cathedra*-Entscheidung beruht. Zieht man noch in Betracht, daß die Verehrung der Ikone ein Zentralpunkt östlicher Frömmigkeit ist und die dem Abbild gezollte Verehrung auf das Urbild zurückfällt, dann dürfte es nicht schwierig sein, die Kluft zwischen dem „bloßen Ehrenprimat“ und dem Jurisdiktionsprimat doch irgendwie zu überbrücken. Die dem Papste als Ikone Christi gezollte „Ehre“ wäre dann nämlich konkret die Anerkennung seiner vollen, in Gemeinschaft mit Christus durch den Heiligen Geist geübten Machtfülle.

Mit dieser Betrachtung soll keine theologische Lösung vorweggenommen sein: Es soll nur gezeigt werden, daß ein übernatürlicher Entfaltungsprozeß im Sinne der paulinischen Symphonia den Begriff der Konzession ausklammert. Und es soll bewußt gemacht werden, daß sich niemand als Katalysator in den Dienst des Heiligen Geistes stellen, d. h. Vorgänge bewirken kann, von denen er selbst unberührt bleibt. Es ist aber tröstlich für die lateinische Kirche, zu wissen, daß jede vom Geiste gewirkte Rückwirkung ihr sichtbarer Anteil an der Reichsverkündigung des Auferstandenen ist, jener Reichsverkündigung, die die „ganze Wahrheit“ verheißt²³, die Wahrheit von der Ganzheit nämlich, die es uns allein für „gut“ befinden lassen kann, daß der Herr in seiner sichtbaren Erscheinung heimgegangen ist in das unzugängliche Licht.

²¹ DENZINGER-UMBERG: a. a. O., n. 468.

²² WUNDERLE GEORG: *Um die Seele der heiligen Ikonen*. Eine religionspsychologische Betrachtung. Würzburg 1937, 24. — M. SERAPHIM: a. a. O., 95—99.

²³ *Joh.* 16, 7 und 13.

DAS HIMMLISCHE KÖNIGSPAAR ALS BILD DES GÖTTLICHEN

von A. Antweiler

In der Kirche des Schwesternhauses Maria-Königin in Bonn befindet sich auf der Stirnseite über dem Hochaltar ein Gemälde „Christus-König — Maria-Königin“, das in den Jahren 1951—1952 entstand. Im Jahre 1959 wurde dieses Gemälde in einem Vielfarbendruck der Festschrift beigelegt, die aus Anlaß des vierzigjährigen Bestehens des Johannesbundes in Leutesdorf am Rhein herausgegeben wurde. Das veranlaßte mich, die folgenden Erwägungen niederzuschreiben, was — aus mancherlei Gründen immer wieder verzögert — dem zugute gekommen ist, sie immer wieder zu durchdenken.

Über einem Viertelkreis des Regenbogens thronen Christus und Maria; der Thron ist unsichtbar; die Füße ruhen auf dem Regenbogen. Christus und Maria sind von einem Kreis anbetender Engel umgeben, der mehr als drei Viertel des Umfangs faßt und mit den offenen Enden auf dem Regenbogen steht; nach oben zu ist er etwas gestreckt, dadurch, daß zwei Engel einen zweifarbigen Kreis — innerer Ring gelb, äußerer Ring blaugrün — tragen, der über den Kreis der Engel etwas herausragt; das weiße Feld des kleinen oberen Kreises zeigt, von oben hereinragend, eine rechte Hand, deren drei erste Finger ausgestreckt sind, deren beiden letzten Finger einen Balken halten, der quer — von links nach rechts ansteigend — durch das Feld läuft und das Kreuz Christi darstellen soll, worunter eine nach oben schwebende Taube dargestellt ist.

Christus und Maria tragen Unter- und Obergewand, letzteres bei Maria mit reich gesticktem Schulterkragen, der an ägyptische Halskragen erinnert; beide eine Krone, gleich hoch, aber verschieden gestaltet; beide einen gleich großen Heiligenschein, der bei Christus von schmalen Kreuzesbalken durchzogen ist; beide Gestalten sind gleich groß, Maria sitzend zur Rechten. Mit der rechten Hand erhebt Maria etwas ihren Mantel, unter dem ein betender Heiliger kniet; die schmale Unterschrift im oberen Teil des Regenbogens bezeichnet ihn als den Stifter P. Johannes Maria Haw. Den rechten Arm legt Christus um die Schulter Mariens, in der linken Hand hält er, auf den Oberschenkel aufgestützt, ein geöffnetes Buch mit der Inschrift: *Maria optimam partem elegit*. Die eine sichtbare rechte Sandale Mariens ist mit einer Rosette geschmückt, die beiden Sandalen Christi sind schmucklos. Christus blickt nach rechts herüber, Maria vielleicht auf den Heiligen, vielleicht vor sich hin.

Unter dem Regenbogen ist ein kleines Kreuz, darunter in sechs Zeilen folgender Text: *Regnum Christi — Christus König — Maria Königin —*

es muß kommen — das Reich Mariens — damit zu uns komme — das Reich Jesu Christi. Unten rechts ist in kleinen Buchstaben angegeben: Heiliger Ludwig Maria Grignon.

Die durch das Bild angeregten Erwägungen mögen als die Gedanken eines Propheten, eines Theologen, eines Religionshistorikers, eines Seel-sorgers, eines Menschenfreundes und eines Frommen vorgetragen werden.

Der Prophet

Der Prophet sucht nicht seine Ehre, nicht einmal sein Leben, geschweige denn sein Amt und seine Aufgabe: er weiß sich — oft genug gegen seinen Willen — gerufen und gezwungen und erhoben, der Kündler von Gottes Geheimnis und der Eiferer für Gottes Einzigkeit zu sein. Ein solcher Prophet sagt:

Habt ihr vergessen, was Gott im Alten Bund gesagt hat und für alle Zeiten aller Menschen sagt? „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben; du sollst dir kein Schnitzbild machen, noch irgendein Abbild von dem, was im Himmel oben, oder auf der Erde unten, oder was im Wasser unter der Erde ist“ (2 Mo 20 3.4; 5 Mo 5 8). „Ihr sollt euch nicht zu den Götzen wenden, noch euch gegossene Götter machen; ich bin der Herr, euer Gott!“ (3 Mo 19 4). „Ich bin der Herr, euer Gott; ihr sollt euch keine Götzen und kein geschnitztes Bild machen, noch sollt ihr Säulen aufrichten, noch Denksteine setzen in eurem Land, sie anzubeten; denn ich bin der Herr, euer Gott“ (3 Mo 26 1). „Nehmt euch also wohl in acht! Es gilt euer Leben! Damals, als der Herr am Horeb zu euch aus dem Feuer redete, habt ihr keine Gestalt gesehen, damit ihr nicht entartet und euch ein Bild macht, das Abbild irgendeines Götzen, sei es nun das Bild eines Mannes oder einer Frau, sei es das Bild eines Tieres, das auf der Erde lebt, oder das Bild eines Flugtieres, das unter dem Himmel fliegt“ (5 Mo 4 15-17). „Die Leviten sollen anheben und mit lauter Stimme zu allen Männern Israels sagen: Verflucht sei, wer ein Schnitzbild oder Gußbild verfertigt, ein Werk von Künstlerhand, zum Greuel für den Herrn und im geheimen aufgestellt! Das ganze Volk soll antworten: So sei es!“ (5 Mo 27 15). „Vertilgt alle Einwohner dieses Landes; zerbrecht ihre Säulen und zerstört alle Bilder und verwüstet alle Höhen!“ (4 Mo 33 52). „Ich sehe, woran ich mit diesem Volke bin: ein widerspenstiges Volk ist es; darum laß mich, daß mein Zorn wider sie entbrenne und ich sie vertilge“ (2 Mo 32 9.10).

Habt ihr vergessen, was Jesus im Neuen Bund gesagt hat und von da ab für alle, die an ihn und durch ihn an den Vater glauben? „Alles wurde mir von meinem Vater übergeben, und niemand erkennt den Sohn als nur der Vater, noch erkennt jemand den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“ (Mt 11 27). „Die Stunde kommt, und jetzt ist sie, daß die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten; denn der Vater sucht solche Anbeter; Geist ist Gott, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten“ (Jh 4 23.24).

Habt ihr vergessen, was Paulus, der mutige, tapfere, geist- und liebe- erfüllte, getan und gesagt hat? „Da wir doch zu Gottes Geschlecht ge- hören, dürfen wir nicht glauben, das Göttliche gleiche dem Gold oder Silber, einem künstlich Gemachten und menschlich Erdachten“ (*Apg* 17 29). „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht“ (*1 Kor* 13 12). „Er allein hat Unsterblichkeit, unzugäng- liches Licht bewohnend, den keiner der Menschen auch nur zu sehen vermag“ (*1 Tim* 6 16). —

Bedenket, daß die Mystiker danach genannt werden, daß sie „die Augen schließen“, gerade dann, wenn sie sich von Gott ergriffen, in seiner Nähe, in sein Geheimnis als einbezogen erleben; sie wissen, daß Gott ohne Gestalt irdischer Art ist. —

Was die Mystiker erleben, sprechen die Theologen aus: sie erklären sich für unfähig, von Gott einen Begriff zu geben, und bekunden es da- durch, daß sie Gott ebenso den Vielnamigen wie den Namenlosen nennen. „Einen Namen für den unnennbaren Gott vermag niemand anzugeben, und sollte jemand behaupten wollen, es gebe einen solchen, so wäre er mit unheilbarem Wahnsinn behaftet“¹. „Die Hagiographen feiern die Gottheit sowohl als namenlos als auch hinwieder mit jeglichem Namen“², als „den unendlich Vielnamigen“³. „Die Gottheit ist unbegreiflich, darum wird sie sicherlich auch ohne Namen sein“⁴. In jeder Dogmatik kann man es lesen, daß unsere Gotteserkenntnis mittelbar, analog und un- zulänglich ist. —

Den Frommen ist es geläufig, daß sie unfähig sind, zu sagen, was sie erleben, geschweige denn, es darzustellen. „Wollten wir auch noch so viel erzählen, wir kämen doch damit nicht an ein Ende. Der Rede Schluß sei also: Er ist alles! Denn ergründen können wir ihn nicht. Er übertrifft ja alle seine Werke“ (*Jes Sir* 43 27,28). „Wer sah ihn wohl und kann da- von erzählen?“ (ebd 31). „Manue sprach zum Engel Gottes: ‚Welches ist dein Name, damit wir dich ehren, wenn dein Wort sich erfüllt hat?‘ Und er antwortete ihm: ‚Warum fragst du mich nach meinem Namen? Er heißt: Wunder‘“ (*Richter* 13 17.18). —

Schon früh und alle ihre Zeit hindurch haben es die Griechen gewußt, wie unzulänglich unsere Vorstellungen sind. „Ein einziger Gott ist, unter Göttern und Menschen am größten, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken“⁵. „Den Göttern soll man weder Tempel bauen noch von ihnen Bilder machen, denn kein Gebilde sei der Götter würdig“⁶. „Die Götter sind weder männlich noch weiblich, so wie es

¹ JUSTIN: *Apol.* 1 61; *PG* 6 421 B.

² DIONYSIUS AREOP: *div. nom.* 1 6; *PG* 3 629 C.

³ *ders.*, ebd. 12 1; *PG* 3 969 A.

⁴ JOHANNES DAM: *de fide orth.* 1 12; *PG* 94 845 B.

⁵ XENOPHANES (vor 500 v. Ch.): *fr.* 23; DIELS-KRANZ⁵ 1 135 4.

⁶ ZENON VON KITION (335—263), ARNIM: *Stoicorum Veterum Fragmenta* 1 61 25, nr. 264.

auch die Städte und Tugenden nicht sind. . . Und kindlich ist es, von den Göttern als menschengestaltig zu sprechen oder zu schreiben oder sie so zu bilden“⁷. „Der eine Gott ist ein unsterbliches Wesen, geistig, vollkommen oder vernünftig in Glückseligkeit, jeglichen Übels unfähig, vorsehend für die Welt und alles in der Welt; nicht aber menschengestaltig“⁸. „Kindlich ist es und unmöglich, von den Göttern zu sagen, sie seien menschengestaltig“⁹. „Gott braucht nicht um dessetwillen menschengestaltig zu sein, damit er hören kann“¹⁰. „Gott ist geistig und ohne Gestalt“¹¹.

Auch die frühe Kirche hat das anerkannt und amtlich bestätigt. „Gemälde sollen in den Kirchen nicht sein, damit nicht, was verehrt und angebetet wird, an die Wände gemalt werde“¹². —

Schämt ihr euch nicht vor den Juden? Sie nehmen die Worte des Alten Bundes ernst und haben sich angestrengt, Gründe zu finden, die auch den Menschen einleuchten: Gott ist jeder körperhaften Gestalt überlegen; Gott ist anders zu verehren, als es bei den heidnischen Göttern geschieht; der Künstler darf nicht auch nur den Anschein erwecken, als wolle er Schöpfer seines Schöpfers sein; zu leicht ist man geneigt, das Urbild mit dem Abbild gleichzusetzen; das Bild könnte als das Äußere aufgefaßt werden, das zu dem Inneren gehört, und das Bild könnte mächtiger werden als das Dargestellte¹³.

Und schämt ihr euch nicht vor den Moslems, die in den Moscheen nur Schmucklinien und höchstens die Namenszüge der ersten Kalifen zulassen? —

Beherrigt den Bilderstreit, wie er mehrfach die Kirche aufgewühlt und das Edelste mit dem Gemeinsten zusammengeworfen hat: in der Ostkirche (730—843), mit einem schwachen Widerhall in der karolingischen Zeit (787—794), und in der Westkirche im Zusammenhang mit der Reformation (1522—1563). —

Betrachtet das Bild: Gott, der Dreifaltige, ist nicht Mitte, Ziel und Allumfassender, sondern erscheint nur oder verschwindet fast in dem kleinen Kreis oberhalb von Christus und Maria, der flächenmäßig nur etwa den fünften Teil des großen Kreises um Christus und Maria ausmacht; Maria sitzt zur Rechten des Sohnes, wie es Ehrentitel des Sohnes, als Zeichen der Gleichheit, im Glaubensbekenntnis ist; Christus legt den Arm um Maria: bedarf er des Haltes oder sie des Schutzes? oder ist es

⁷ CHRYSIPP (280—207), ARNIM: SVF 2 315 11, nr. 1076.

⁸ ders., ebd. 2 305 15, nr. 1021.

⁹ DIOGENES AUS BABYLON (Seleukia) (240—152), ebd. 3 217 13.

¹⁰ Stoiker, ebd. 2 311 36, nr. 1058.

¹¹ ebd. 2 299 11, nr. 1009.

¹² Konzil von Elvira (300 ?), can. 36, Mansi 2 11 D; KIRCH: *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*^{2,3} nr. 340.

¹³ Zusammengestellt in KIRCHGÄSSNER ALFONS: *Die mächtigen Zeichen*. Freib. 1959 151.

Zeichen der Gleichberechtigung und Einheit?; den prächtigeren, auffallenderen Mantel — in der Farbe des Himmels — trägt Maria; der anbetende Heilige kniet unter dem Mantel Mariens; der unzerteilte, einheitliche, und darum wohl auch eindrucksvollere Heiligenschein ist der um das Haupt Mariens; die Inschrift des Buches macht leicht vergessen oder übersehen, daß dem Tun Mariens die Gnade Gottes zuvorlag; soll auch im Himmel — dargestellt durch den Kreis der schwebenden Engel — der Dualismus von Mann und Weib gelten, die nur miteinander wirksam sein können? oder soll man an die Einheit von Himmel und Erde denken dürfen, die nur miteinander bestehen können? oder an das apokryphe Jesuswort, wonach der heilige Geist als die Mutter von Jesus bezeichnet wird¹⁴? Christus, der eine ist zweimal dargestellt: einmal im Kreis der Trinität und einmal im Kreis der Engel.

Gewiß: nicht ist daran gedacht, daß Götzen dargestellt würden, wovor die heilige Schrift warnt; oder daß etwas im geheimen dargestellt würde und nicht bekannt werden dürfte; oder daß ein Bild zur Anbetung aufgestellt würde; oder daß es sich um ein Gußbild handle, wo es doch ein Gemälde ist. Nicht ist daran gedacht, den Gottesgedanken auszuschließen, wo doch ausdrücklich im oberen Kreis die Trinität miteinbezogen ist. Aber das gerade ist es ja: sie ist nur mit einbezogen. Wird, wer das Bild betrachtet, an den Unsichtbaren, Geheimnisvollen, Unbegreiflichen denken? —

Nur Gott ist der allein und von sich aus Wirkliche. Nur in ihm hat alles Bestand und Leben. Nur auf ihn hin kann man sich richten, wenn alles irr und wirr wird, wenn der Mensch seines ganzen Glaubens und seiner ganzen Kraft bedarf, um im Umbruch einer Zeit nicht ins Bodenlose abzusinken, in geistlose Betriebsamkeit, in herzlose Geistigkeit, in leblose Sachlichkeit. Nur wer das Ziel weiß, meistert den Weg, jeder andere verkommt am Wege — früher oder später, weil er zu früh glaubte, am Ziel zu sein.

Der Theologe

Dem Theologen obliegt es, das Religiöse zu beschreiben und, soweit als möglich, zu verstehen.

Er weiß, daß der Geist nicht vorweisbar und eben deswegen auch nicht darstellbar ist — obwohl er überzeugt ist, daß es den Geist gibt und daß er wirkt und an seinen Wirkungen erkennbar wird. Er weiß, daß Gott, als Urbild und Ursprung des Geistes, noch weniger vorweisbar und darstellbar ist als der menschliche Geist, obwohl er weiß, daß Gott ist und an seinen Wirkungen erkennbar wird.

Keineswegs ist dadurch ausgeschlossen, daß man den Geist zu beschreiben versucht. Das gelingt aber nur durch Negationen und Analogien, beide hergenommen vom Wahrnehmbaren. Der Geist wird beschrieben

¹⁴ ORIGINES: *in Joh.* 2 12 87; *GCS Origines* 4 67 20; *in Jerem. hom.* 15 4, ebd. 3 128 27.

als unsichtbar, unmeßbar, unwägbar, unräumlich, unteilbar; als Einheit, Mitte, Kraft, als Quelle und Licht. So auch wird Gott beschrieben als der Unsichtbare — obwohl er Licht ist und im Lichte wohnt; als der Unendliche — obwohl er in jedem Endlichen gegenwärtig ist. Dargestellt wird Gott durch Zeichen: Feuer, Strahlen, Helligkeit; und in Bildern als Vater, König, Schöpfer, nach der Menschwerdung der Sohn als Kind, Lehrer, Helfer, leidender Knecht, Sieger und Herrscher.

Was man den Menschen sagt und zeigt, muß deren Fassungskraft angemessen sein. „Als Hinweis auf das Urbild hin ist das gesagt (2 Mo 13 23), wie auch Paulus es auffaßt (1 Kor 10 1-7): das Meer als Hinweis auf das Wasser, die Wolke auf den Geist, das Manna auf das Brot des Lebens, der Trank auf den Trank Gottes“¹⁵. „Wenn das alles erschaffen ist, dann ist es auch ein großes Geheimnis der Frömmigkeit, damit es möglich sei, daß Himmel und Erde und Meer, alle Tiere und Pflanzen und was immer sonst ist, das verkünden, durch Wort und Schrift und Bild“¹⁶. Sogar für die Trinität fand Augustinus das Bild im Menschen: „wir sind, und wir wissen uns als seiend, und wir lieben dieses Sein und Wissen“¹⁷. Was immer über den Geist, was immer über Gott gesagt wird, muß so gesagt sein, daß es diejenigen fassen können, zu denen gesprochen wird, sei es durch Wort, durch Schrift, durch Bild.

Wie dringlich das ist, kann man sich eindrucksvoll verdeutlichen, wenn man daran denkt, daß auf anderen Gestirnen nicht nur Lebewesen, sondern auch geistige Wesen sein können. Noch wissen wir nichts über die Bedingungen, unter denen sie leben, über das Ausmaß des Geistes, der ihnen eigentümlich ist. Aber dessen können wir sicher sein, daß auch sie Geschöpfe desselben Gottes sind, an den wir glauben; daß auch sie zu diesem Gott hingewandt sind und daß die Weise der Zuwendung ihnen gemäß sein kann und gemäß sein muß. Andere Lebensbedingungen ermöglichen und erfordern andere Weisen der Mitteilung, der Vorstellung, der Darstellung, und wir haben nicht das Recht, sie auf das uns geläufige Menschliche festzulegen.

Wenden wir uns dem Bild zu, so zeigt es den Gott in der Höhe, als verborgenen, nicht dargestellten, weil nicht darstellbaren. Es zeigt Christus, der als Gott und aus Gott Menschengestalt annahm, um Mittler zu sein; sein Urteil, daß Maria den besten Teil erwählt hat, und seine Gebärde, mit der er Maria umfaßt, erweisen ihn als den Mittler zwischen Gott und den Menschen. Daß Maria einzigartig unter den Menschen ist, wird sinnfällig durch die Erhebung zum Königsthron, durch die auch ihr geltende Verehrung der Engel, durch die vertrauensvolle Hinwendung des Beters.

Freilich kann das Bild mißdeutet werden: daß Christus und Maria die Mitte sind und eher menschlich als göttlich erscheinen; daß Maria mit

¹⁵ GREGOR NAZ.: *or.* 39 in *sancta lumina* 17; PG 36 353 C.

¹⁶ GREGOR II.: *ad Germanum*, PL 89 509 B; *Mansi* 13 95.

¹⁷ *civ. dei* 11 26, PL 41 339, CSEL 40 pars 1 550, CChL 48 345.

Christus gleichgeordnet erscheint nach Bedeutung und Rang, daß sie ihm zur Rechten nicht steht¹⁸ sondern sitzt; daß die Darstellung an Denkmäler für Ehepaare erinnert; daß die Mutterschaft nicht als der Grund für die Königswürde erkennbar ist oder nur sehr schwer aus der Inschrift des Buches; daß Christus und Maria näher zu den Menschen als zu Gott hin verbunden erscheinen; daß die Einzigartigkeit, Verborgtheit, Erhabenheit, Allgegenwart Gottes nicht als Anliegen des Bildes empfunden wird.

Gegen diese Bedenken kann man vorbringen: daß es nicht um das Letzte unseres Glaubens geht, sondern um den Weg dahin, der durch Christus und Maria gelehrt und gelebt wurde; daß zum Sehen des Menschen auch das Wissen gehört, das Gesehene richtig zu deuten; daß das Bild nicht ohne Hinweis auf Gott und sein innerstes Geheimnis, die Trinität, ist; daß die Erhabenheit und Verborgtheit Gottes durch den oberen Kreis angedeutet ist; daß jeder Christ weiß, daß Christus und Maria Sohn und Mutter, nicht Gatte und Gattin sind; daß gerade die Hinwendung zu den Menschen das Eigentümliche des Wirkens Gottes in der Menschwerdung Christi und seinem Fortleben in der Kirche ist.

Der Theologe weiß auch, daß ihm nicht das letzte Wort gehört, daß er sorgsam auf den Seelsorger zu hören hat, damit sein, des Theologen Werk, nicht dem entgleite, letztlich seelsorglich bestimmt zu sein.

Der Seelsorger

Für die Seele zu sorgen ist weder Sache eines Amtes noch Gegenstand eines Anspruches, sondern Inhalt einer Berufung, die das Innerste des Menschen zu behüten und zu pflegen als Dienst am Menschen betrachtet, weil er Geschöpf und Tempel Gottes ist.

Der Seelsorger weiß, wie sehr die Menschen dem Sinnhaften verbunden sind. „Seit den ältesten Zeiten gibt es hinsichtlich der Götter in der ganzen Welt zweierlei Gesetze. Einen Teil der Götter verehren wir, indem wir sie selbst deutlich vor Augen sehen, einen anderen Teil vermittels darstellender Abbildungen, die man zu ihren Ehren aufgestellt hat; letztere sind zwar ohne Leben, aber doch glauben wir, daß ihre Verehrung von den beseelten, lebendigen Göttern selbst mit großem Wohlgefallen und Dank aufgenommen wird“¹⁹.

Die Kirche sieht noch mehr Gründe als Platon, um die Bilder zuzulassen und zu fördern. Hadrian I. (Papst 772—795) schätzt sie, „insofern die Heiden, wenn sie die Geschichte der heiligen Schrift dargestellt sehen, von der Anbetung der Götzenbilder und den Darstellungen der Dämonen

¹⁸ ... „stehend zur Rechten ihres eingeborenen Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus“, Pius IX.: *Ineffabilis Deus, Acta Pii IX.*, 1 618. Man vergleiche: „Im vollen, eigentlichen und absoluten Sinn ist nur Jesus Christus, Gott und Mensch, König; aber auch Maria nimmt, wenngleich in verminderter Weise und analogiehaft, . . . an der königlichen Würde teil“. Pius XII.: *Ad Caeli Reginam* (11. 10. 1954), *AAS* 46 635.

¹⁹ PLATON: *leges* 11, 930 d 7.

zum Lichte des wahren Christentums und zur Pflege der Liebe Gottes hingeführt werden sollen“²⁰. Aber auch nach der Bekehrung und unabhängig von ihr ist die Belehrung durch Bilder wichtig. „Ein anderes ist es, ein Gemälde anzubeten, ein anderes durch die Darstellung des Gemäldes kennenzulernen, was anzubeten ist. Denn was den Lesenden die Schrift, das bietet das Gemälde den Einfachen, weil sie darin — auch als Nichtwissende — sehen, was sie zu befolgen haben, darin lesen, obwohl sie doch die Schrift nicht kennen“²¹. Wenn Gregor I. (540—604) so den Wert der Bilder betont, so kennt er auch ihre Gefahr. „Ich weiß, daß du ein Bild unseres Erlösers nicht deswegen erbittest, um es sozusagen als einen Gott anzubeten, sondern um durch die Erinnerung an den Sohn Gottes in der Liebe zu ihm neu zu erglühen, dessen Bild zu sehen du ersehnt. Wir werfen uns vor ihm ja nicht wie vor einer Gottheit nieder, wir beten vielmehr jenen an, an den wir durch das Bild als Geborenen oder Leidenden, aber auch auf dem Throne Herrschenden gemahnt werden. Indem uns das Bild sozusagen als heilige Schrift zum Gedächtnis an den Sohn Gottes zurückbringt, erfreut es entweder unsere Seele über die Auferstehung oder betrübt es sie wegen des Leidens“²². Ein Bild ist auch dazu hilfreich, die Reinheit des Glaubens zu wahren, wie Hadrian I. betont²³.

Mehr noch: Bilder können Einheit bekunden und bewirken, was Gregor I. hervorhebt. „Weil uralte Überlieferung es nicht ohne Grund zugelassen hat, daß an den heiligen Orten die Lebensgeschichte der Heiligen dargestellt wird, hättest du, wenn du den Eifer — nämlich die Bilder zu zerstören — mit Unterscheidungsgabe gewürzt hättest, ohne Zweifel das, was du erstrebtest, heilsamer erreichen und die geeignete Herde nicht zerstreuen, sondern die zerstreute vielmehr sammeln können, damit Verdienst und Namen des Hirten hervorleuchte, und nicht die Schuld des Zerstreuers auflaste“²⁴, und „damit du nicht, der du unter Heiden wohnst, durch richtigen Eifer unklug angestachelt, ungeformten Geistern Ärgeris bereitest“²⁵.

Bilder können und sollen uns vom Sinnenhaften ablösen und zum Geistigen erheben, wie Hadrian I. hervorhebt. „Durch die sichtbare Gestalt soll unser Geist in geistlicher Ergriffenheit zur unsichtbaren Majestät der Gottheit emporgerissen werden, indem wir das dem Fleisch gemäße Bild betrachten, das Gottes Sohn zu unserem Heile anzunehmen sich herabgelassen hat“²⁶. „Denn jedes Bild, das im Namen des Herrn

²⁰ *ep. 56 ad Constantinum et Irenem, Mansi 12 1060, PL 96 1221 B.*

²¹ GREGOR I.: *epist. 11 13, ad Serenum, PL 77 1128; ders. 9 105, PL 77 1027; HADRIAN I.: Mansi 12 1061, PL 96 1224 A.*

²² GREGOR I.: *epist. 9 52, ad Secundinum, PL 77 991.*

²³ *Mansi 12 1061 D, PL 96 1224 B.*

²⁴ GREGOR I.: *epist. 11 13, ad Serenum, PL 77 1128 D.*

²⁵ *ebd., 1128 C.*

²⁶ *Mansi 12 1061, PL 96 1224 B.*

oder der Engel oder der Propheten oder der Apostel oder der Heiligen gemacht wurde, ist heilig. Denn nicht das Holz wird angebetet, sondern das, was im Holz erblickt und erinnert wird, wird geehrt“²⁷. „Wir verehren sie als Diener Gottes, die für uns zur Gottheit bitten“²⁸. „Wir ehren ja die Diener, damit die Ehre weitergeleitet werde zu dem Herrn, der gesagt hat: ‚Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf (Mt 10 40)‘“²⁹, was auch vom Tridentinum wieder eingeprägt wird: „Die Ehre, die man den Bildern erweist, gilt den Urbildern, die jene darstellen“³⁰. So verbindet sich Glaube und Schönheit. „Wir und alle Rechtgläubigen bieten wegen des Bekenntnisses des Glaubens und wegen der Schönheit des Hauses Gottes mit vielfachen Farben und Verzierungen Gemälde dar“³¹.

Damit folgt die Kirche einem alten Brauch. „Wir folgen den alten Überlieferungen der Väter, und von deren Lehre wollen wir in keiner Weise abweichen“³². „Die uralte Überlieferung hat es nicht ohne Grund zugelassen, daß an den heiligen Orten die Lebensgeschichte der Heiligen dargestellt wird“³³. Das ist, bei rechtem Glauben, ungefährlich. „Den Juden zwar, weil sie für Bilderverehrung anfällig waren, war es verboten. Wir aber, denen es gegeben ist, weil wir den Irrtum des Aberglaubens meiden und die Wahrheit erkannt haben, mit Gott unverfälscht zu verkehren, ihm allein zu dienen, die vollkommenen Reichtümer himmlischer Erkenntnis zu erlangen und nach durchlebtem Kindesalter zum vollkommenen Mann heranzureifen, wir sind nicht länger mehr unter dem Zuchtmeister, da wir ja die Fähigkeit und Gewohnheit der Unterscheidung erlangt haben und wissen, was durch ein Bild ausgedrückt werden kann oder was zu zeichnen nicht statthaft ist“³⁴.

Oft hat die Kirche die Bilderverehrung geschützt, die Synode von Elvira (300) sogar die der Heiden³⁵, obwohl sie Darstellungen in christlichen Kirchen verbot³⁶. Gregor I. tadelt den Serenus, der Bilder vernichtet hatte: „Sag, Bruder, von welchem Bruder wurde je gehört, das getan zu haben, was du getan hast? Wenn nichts anderes, so mußte dieses dich zurückrufen, daß du, die anderen Brüder verachtend, dich allein für heilig und weise hieltest“³⁷. „Wann denn willst du die irrenden Schafe zum Schafstall heranzuführen, wenn du diejenigen, die du hast, nicht zu be-

²⁷ ebd. 12 1069 B, PL 96 1232 A; vgl. *Mansi* 12 1064 C, PL 96 1225 B.

²⁸ ebd. 12 1072, PL 96 1233 A.

²⁹ Concilium Rom., 993; D 342. Dazu: GREGOR II., *Mansi* 13 94.

³⁰ Concilium Trid., sess. 25 (1563), D 986. Schon früher: Concilium Const. 4. (869—870), can. 3, D 337.

³¹ HADRIAN I., *Mansi* 12 1065, PL 96 1228 A.

³² ebd.

³³ GREGOR I.: epist. 11 13, *ad Serenum*, PL 77 1128 D, K 1056.

³⁴ JOHANNES DAM.: *de imag.* 1 8, PG 94 1238; D 998.

³⁵ can. 60, K 342.

³⁶ Anm. 12.

³⁷ epist. 11 13, PL 77 1128 C, K 1054.

halten imstande bist?“³⁸. Das zweite Konzil von Nizäa (787) schützt das anvertraute Erbgut der Kirche, das Evangelium, die Kreuzfigur, Wandgemälde, Reliquien der Martyrer³⁹; in den Fragen an die Wicleffiten und Hussiten wird die Verehrung der Reliquien und Bilder gesichert (1419)⁴⁰; im tridentinischen Glaubensbekenntnis (1564) wird die Wertschätzung und Verehrung der Bilder Christi, der jungfräulichen Gottesmutter und anderer Heiliger zugesagt⁴¹; das gleiche mit dem gleichen Wortlaut auch im Glaubensbekenntnis für die Orientalische Kirche (1743)⁴². Unter den Irrtümern der Synode von Pistoja (1794), die Papst Pius VI. verwirft, ist „die Vorschrift, daß allgemein und unterschiedslos unter den Bildern, die aus der Kirche zu entfernen sind, auch die Darstellungen der unbegreiflichen Dreifaltigkeit sein sollen; . . . die verbietet, zwischen den Bildern, besonders der heiligen Jungfrau, titelmäßig zu unterscheiden“⁴³. Auch das Konzil von Trient hatte (1563) eindringlich vor Mißbrauch gewarnt, aber die Verehrung nicht behindert⁴⁴. —

Das alles weiß der Seelsorger, und er schätzt es. Denn er leidet darunter, wie schwer das Geheimnis den Gläubigen nahezubringen ist; wie mühevoll die Gläubigen sich an das Geistige herantasten, zumal es nicht nur geistig, sondern jenseits des Irdischen ist, in einer Welt, die zu erfahren einen inneren Aufschwung voraussetzt und erfordert, dessen die Gläubigen, wenn überhaupt, nur selten fähig sind. Wenn ihnen der Weg zu Gott als dem Geist, der außerhalb von Raum und Zeit lebt und dennoch in Raum und Zeit gegenwärtig ist, so schwer wird, so deswegen, weil sie in Raum und Zeit gebunden, ja gefangen sind, und so soll man es begrüßen, daß, was in Raum und Zeit sich darbietet, als Weg zu Gott hin benutzt wird. —

Der Seelsorger sucht danach, wie er die Menschen gewinnen kann, nicht für ihn als denjenigen, der sie führt und dem sie folgen, sondern für den Gott, der ihr Schöpfer und ihr Leben ist, und das heißt, für sich — die Gläubigen — selbst, weil sie nur in Gott zu ihrem Leben kommen. Dazu begrüßt er alles, was dienlich ist, und nimmt lieber die Gefahr eines Irrtums und Mißbrauches auf sich, als daß er die wertvolle Hilfe beiseite täte. —

Gerade die heutige Zeit erweist sich als besonders an die Frau gebunden, was aus beinahe jeder illustrierten Zeitschrift und einer Vielzahl von Werbebildern zu ersehen ist. Wenn — warum nicht soll man das veredeln? Warum nicht soll man den Menschen eine Frau zeigen, die unabhängig von Gelten und Genießen ist? Warum nicht soll man deutlich

³⁸ ebd., PL 77 1129 A, K 1056.

³⁹ actio VII, D 304.

⁴⁰ interrogatio 29, D 679.

⁴¹ D 998.

⁴² D 1466.

⁴³ error 69. 71; D 1569.

⁴⁴ sess. 25, D 988.

machen, daß es eine Königin gibt, die ihre Würde nicht dem Leib, sondern dem Geist verdankt; die nicht auf Buhlen um Gunst angewiesen ist; die nicht nach einem Monat, spätestens nach einem Jahr, vergessen, abgesetzt und überboten ist? —

Wenn schon eine solche Hervorhebung der Frau an unserer Zeit auffällig ist, so kann man auch dabei überzeugt sein, daß, was ist und geschieht, seinen Sinn hat; daß Gott hinter allem steht und jeder Weg, wenn nicht zu Gott führt, so doch zu Gott führen kann, dem Vielnamigen und Namenlosen, dem Gestaltlosen und Vielgestaltigen. —

Der Seelsorger mag das Bild in Bonn als eines unter vielen betrachten, deren jedes nur eines darstellen und hervorheben kann, und wie viele schon anstößig gewesen sind, so braucht das Neue an dieser Darstellung nicht auch von vornherein mißlich zu sein. Er weiß freilich, daß das Bild der Erläuterung bedarf, daß diese Erläuterung nicht jedem zugänglich ist und daß es nicht mehr als der Versuch zu sein braucht, ein neues Marienfest⁴⁵ dem Auge darzubieten.

Der Religionshistoriker

Den Religionshistoriker fesselt es, zu sehen und zu beschreiben, welche verschiedenen Formen nacheinander und nebeneinander die Religion annimmt; manchmal gelingt es ihm, zu erkennen, wie sie zueinander gehören und auseinander entstanden sind. Jedenfalls bemüht er sich, das Trennende und das Gemeinsame der verschiedenen Formen herauszufinden. Darüber hinaus kann er darauf achten, ob er eine gemeinsame Wurzel findet, aus der alle Triebe des Religiösen sprossen.

Das dem Abendländer heilige Buch ist die Bibel. Darin wird, ohne Erläuterung, Einschränkung oder Rechtfertigung an den jeweiligen Stellen, gesprochen von dem Kopf Gottes (1 Mo 8 1), von dem Antlitz (*Hiob* 34 29), dem Auge (*Spr* 15 3), dem Mund (4 Mo 12 8), dem Ohr (4 Mo 14 28), der Hand (*Esdr* 7 9), dem Fuß (2 Mo 24 10), dem Thron (*Jes* 66 1), dem Schemel (*Jes* 66 1); von seiner Liebe (5 Mo 7 8), Güte (1 Mo 39 21), seinem Erbarmen (*Ez* 8 18) und Mitleid (*Jer* 13 14), seinem Wissensdrang (1 Mo 18 20.21); von Zorn (4 Mo 22 22), Reue (1 Mo 6 6.7), Rache (5 Mo 32 35), Eifer (2 Kö 19 31), Eifersucht (2 Mo 34 14). Im Buche Daniel wird Gott als übermächtiger Mann geschildert (10 5—7), was an die Vision Arjunas in der Bhagavat-Gita (11, 13 12—17) erinnert.

Damit erkennt man, daß auch die Bibel dem allgemeinen Gesetz untersteht, wonach der Mensch das Bildhafte sucht. „Die Dinge existieren nicht, jedenfalls hat der Mensch keinen Zugang zu diesen Dingen, wenn sie nicht dargestellt werden. Nur das, was als Bild in einer zweiten Wirklichkeit dargestellt ist, hat Bestand. Die zweite Wirklichkeit ist die eines

⁴⁵ Pius XII.: *Ad Caeli Reginam* (11. 10. 1954), AAS 46 625—640.

direkten Verhältnisses zum Kult⁴⁶. Das beginnt mit einem Stück rohen Holzes oder Steines und führt über das Halbbild bis zu den erlesenen Gestaltungen religiöser Kunst⁴⁷.

Je künstlerischer die Darstellung wird, um so näher kommt sie der Gestalt des Menschen, so daß Goethe sagen kann: „Wie der Mann, so auch sein Gott“⁴⁸. Bis in die Frühzeit der Griechen geht diese Auffassung zurück. So sagt Xenophanes (vor 500 v. Ch.): „die Sterblichen wännen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie“⁴⁹; „die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und rothaarig“⁵⁰; „wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ohsenähnliche Gestalten machen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte“⁵¹. Auch Heraklit (um 500 v. Ch.) äußert sich dazu: „sie beten zu den Götterbildern, als ob sie sich mit Häusern unterhalten wollten, und erkennen nicht, was Häuser und Herren sind“⁵². Epicharm (5. Jh. v. Ch) führt das fort: „Kein Wunder, daß wir das so sagen und uns selbst gefallen und uns selber schön gewachsen dünken. Denn der Hund scheint dem Hunde das schönste Geschöpf zu sein und der Ochse dem Ochsen, der Esel dem Esel das schönste und das Schwein gar dem Schwein“⁵³. Montesquieu nimmt das auf: „man hat sehr treffend gesagt, daß, wenn die Dreiecke einen Gott schüfen, sie ihm drei Seiten geben würden“⁵⁴. Konow zitiert einen alten Vers, der in Sanskrit und Pali überliefert ist: „was der Mensch ißt, das essen auch seine Gottheiten“⁵⁵. Wie stark sich der Mensch der Tierwelt verbunden fühlt, berichtet das zweite Buch Mosis (32 4): „Aron formte das Gold in einer Gußform und bildete ein gegossenes Kalb daraus. Da riefen sie: Das ist dein Gott, Israel, der dich aus dem Lande Ägypten geführt hat!“.

Wenn nun schon die Menschen so sehr an das Bild ihrer selbst gebunden sind; wenn Gott selbst das dadurch bestätigt hat, daß er — als zweite Person der Trinität — aus einer Jungfrau als Mensch geboren wurde, dann auch kann es dem Christen nicht verwehrt sein, das Geheimnis des Daseins, des Lebens, des Glaubens, des Jenseits so darzustellen, daß es ihm, wenn nicht sichtbar, so doch gegenwärtig wird. Damit nähert er sich oder sondert er sich mindestens nicht von den vielen Auffassungen

⁴⁶ VAN DER LEEUW G.: *Vom Heiligen in der Kunst*. Gütersloh 1957 309.

⁴⁷ ebd. 170.

⁴⁸ *Westöstlicher Divan*, Sämtliche Werke Artemisausgabe 3 521.

⁴⁹ DIELS-KRANZ: *Uorsokratiker*⁵, fr. 14, 1 132 16.

⁵⁰ fr. 16, ebd., 1 133 6.

⁵¹ fr. 15, ebd., 1 132 19.

⁵² fr. 5, ebd., 1 151 15.

⁵³ fr. 5, ebd., 1 198 20.

⁵⁴ *Lettres Persanes*: Paris Ed. Garnier 1950, nr. 59, p. 104. 105.

⁵⁵ in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE: *Lehrb. der Rel.-Gesch.* 1925⁵ Bd 2 18.

ab, welche die Beziehung zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Mensch, zwischen Geist und Leib als ein Paar darstellen, als Mann und Frau, in denen das Geheimnisvolle, das Elementare, das Erschreckende und Schreckliche des Lebens dem Menschen am eindringlichsten und dauerndsten erlebbar und erkennbar werden, ebenso wie das Gewinnende, Anziehende, Liebliche⁵⁶. Und so sehr die Wonne des Paradieses die Wonne Gottes ist, so sehr auch sind die Menschen geneigt, die Wonne Gottes als die des Menschen darzustellen.

Geläufig sind die Darstellungen, in denen auch die Götter Paare sind: zu jedem Gott gehört die Göttin. Unüberschbar ist das in Indien, und unter den vielen Götterpaaren ist das von Shiva und Parvati am bekanntesten und verbreitetsten. Wohl aber unterscheiden sich gerade die letzteren von dem Bilde, das Christus König und Maria Königin darstellt: immer läßt die Darstellung der Parvati durch Gestalt, Haltung und Gebärde erkennen, daß Shiva der Gott, der Überlegene ist, von dem allein her sie ihre Würde hat. Auch in früheren Darstellungen der Krönung Mariens war es eindeutig, daß sie gnadenweise zur Würde der Königin erhoben wurde: sie kniete, war an Gestalt kleiner, hatte anbetende Haltung und Gebärde, und die Krönung wurde als Vorgang dargestellt. Sieht man aber auf die jetzige Darstellung, von der die Rede ist, so kann der Eindruck entstehen, daß König und Königin gleichgeordnet sind, daß sie, wie der umgebende Himmel, von Ewigkeit her so sind, daß sie als Königs-paar den Himmel ausfüllen, der, um als Himmel kenntlich zu sein, durch Engelkreis und Trinitätssymbol gekennzeichnet ist. Vergleicht man diese Darstellung mit den Ikonen der Ostkirche, so ist sie nicht so metaphysisch und mystisch, nicht so tief und geheimnisvoll; vergleicht man sie mit den Darstellungen indischer Götterpaare, so ist sie nicht so blutvoll und lebensfroh, so kräftig und menschlich wie die indischen. Im Vergleich zu den ersten ist sie nüchtern, im Vergleich zu den zweiten blasser und flacher.

Das Bild ist geeignet, die christliche Auffassung in die Nähe der naturhaft gebundenen Formen der Religion zu bringen. Die Königin des Himmels und des Alls kann leicht auch als Mutter des Alls verstanden oder mißverstanden werden, und das ist mit der Lehre der Erschaffung der Welt durch Gott unvereinbar. Wohl ist ein Anliegen ausgesprochen und ausgedrückt, das urmenschlich ist: das Jungfräuliche, Frauliche und Mütterliche so erhaben darzustellen, wie es die Menschen in guten Stunden erleben, um sich gegen das Zerstörende, Schreckliche und Grausame des Weiblichen zu schützen. Ob es dem Bilde gelingt, das Einzig-

⁵⁶ „So wie Gott dadurch, daß er durch seine Macht alles erschuf (parando), Vater und Herr von allem ist, so ist die heilige Jungfrau dadurch, daß sie durch ihre Verdienste alles wiederherstellte (reparando), Mutter und Herrin der Dinge.“ EADMER: *De excellentia Virginis Mariae*, 11, PL 159 508 A; zitiert in: PIUS XII.: *Ad Caeli Reginam* (11. 10. 1954), AAS 46 634.

artige der Stellung Marias und der Auffassung des Christentums wiederzugeben, ist eine Frage, die zu beantworten dem Religionshistoriker nicht mehr obliegt.

Der Menschenfreund

Der Menschenfreund ist davon überzeugt, daß die Menschen nur miteinander leben können und deshalb füreinander leben sollen; er bemüht sich, danach zu leben und darüber nachzudenken, wie das ermöglicht werden kann. Er sagt:

Viele Menschen wissen nicht, was sie sind. Wenn sie leben, aufwachen und einschlafen, arbeiten und ausruhen, schwatzen und lachen, das Rechte tun und das Unrechte darüber nicht ganz vergessen, wenn sie Gebote übertreten und die Strafe zahlen — dann kann es sein, daß sie sich glücklich fühlen und sich für berechtigt halten, nicht darüber nachzudenken, was es heißt, Mensch zu sein. Tief im Innern verspüren sie doch, daß sie sich selbst nicht begreifen; daß sie nicht wissen, warum der Mensch überhaupt ist und warum er so ist, wie sie ihn und insbesondere sich selbst vorfinden; daß, wenn man darüber nachdenkt, man nicht etwa gegen Mauern anrennt, sondern auf weichen Boden tritt oder in Wasser versinkt oder nur Unfestes greift. Weil sie das verspüren, deswegen fürchten sie die Stille und die Gedanken, die sie gebiert, fürchten sie das Gespräch und suchen sie die Unterhaltung.

Dennoch sind es viele, die sich damit abquälen, über das Menschsein, über das Dasein nachzudenken. Sie gehen umher wie tastende Blinde, die sich noch nicht daran gewöhnt haben, daß sie ohne Augen sind; die noch mit ausgestreckten Händen und vorgestrecktem Stock gehen, um nicht anzustoßen. Bald freilich gewöhnen sie sich daran, mit geschlossenen Augen zu gehen, weil sie den Bereich kennen, innerhalb dessen sie sich bewegen; weil sie nicht ihre ganze Zeit und Kraft, nicht einmal das meiste davon, darauf verwenden können, das Samenkorn der Erkenntnis zu finden und auszusäen, aus dem die Erkenntnisse wachsen wie Früchte, von denen man satt und froh wird. Nachzudenken ist qualvoll für den, der schon zu Beginn weiß, daß er an kein beständiges Ende kommt, wie es qualvoll ist, für den Frieden zu wirken, obwohl man weiß, daß immer Krieg sein wird und er bestenfalls und in jedem Falle nur seine Form wechselt. Warum nicht sollte man das Nachdenken erleichtern? Warum nicht zu Zeiten unterlassen? Warum nicht, wenigstens dann und wann, zudecken? Warum nicht statt der ungreifbaren Gedanken Bilder vor Augen stellen? Warum nicht glauben, auch einmal an einem Ende zu sein, wenigstens in einem Werk, das einem gefällt, einen beruhigt, einen versöhnt, einen vertröstet?

Vergeßt es doch nicht, wie viele — trotz ihrer geringen Zahl — es sind, die sich darum bemühen, das Leben erträglich zu machen. Sie sorgen für Essen und Wohlbehagen, für Gesundheit und Erholung, für Entspannung und Entlastung. Wie sehr finden manche, finden viele sich entspannt und

entlastet dadurch, daß sie das Schöne betrachten, oder tun, oder hervorbringen. Warum nicht soll es erlaubt, ja selbst erwünscht sein, daß man sich bemüht, was die Gefühle empfinden, was Worte zu sagen versuchen, auch dem Auge zugänglich zu machen? Warum nicht soll man wenigstens zeitweise das Undenkbare anschaulich, das Ungreifliche greifbar, das Überirdische irdisch darbieten? Wer hilft, ist willkommen; ein Stock ist für den müden Wanderer zwar kein Pferd und noch weniger ein Wagen, aber doch mehr, als sich nur auf wunden Füßen weiterzuschleppen; ein Wegweiser ist nicht das Ziel, aber er erspart Umwege und Irrfahrten.

Jeder wisse doch, wie sehr die Menschen auf Vorbilder, Leitbilder, Urbilder angewiesen sind, und wie sehr diese Vorbilder nahe sein müssen, körperlich nahe, um auch dem Geist nahe zu sein. Der Glaube an Gott ist das Natürlichste in der Welt und zugleich das Unbegreiflichste. Die Liebe zu Gott ist das innerste Leben und ist doch beinahe unvollziehbar. Wie hilfreich ist es da, wenn es Vorbilder der Liebe gibt: den menschengewordenen Gottessohn, die dienstbereite Gottesmagd; ihr Wesen war versteckt, aber sie boten es dar im Rahmen des Möglichen. Und wenn sie nun im Himmel erhöht sind, der Sohn im Reiche des Vaters, die Magd im Reiche ihres Schöpfers: warum nicht will man versuchen, darzustellen, welche Wege die Liebe zurückzulegen vermag, welche Abgründe zu überbrücken, welche Höhen zu erreichen?

Der Mensch braucht Vorbilder. Man soll es ihm lassen, sie sich zu wählen; ihm lassen, sie sich vorzustellen; ihm lassen, sie sich zu formen, damit er sie bei sich und vor sich und über sich hat.

Glauben wir doch nicht, wir könnten vergessen machen, daß wir beschränkt sind. Wir sind es, auch und gerade im Glauben und in der Liebe. Wenn denn schon, dann darf man es nicht verargen, daß auch in diesem Falle der Mensch beschränkt ist, der Künstler so gut wie der Beschauer. Man kann nicht zugleich Anfang und Ende, Mühe und Lohn, Weg und Ziel, Werk und Gesinnung, Inneres und Äußeres, Himmlisches und Irdisches darstellen. Man muß auswählen, man kann von den ungezählt vielen möglichen Zuständen immer nur einen bildlich darbieten. Das Wesen Mariens ist nicht das Wesen Jesu, ihr Königtum nicht das Seine, ihre Erhabenheit ist Gnade und nicht Eigentum; weder Jesus noch Maria sind die Dreifaltigkeit, der Ursprung allen Seins, Lebens und Geheimnisses. Aber ihre Zuordnung läßt Liebe, Gemeinsamkeit und Gottverbundenheit erkennen. Das den Menschen vor Augen zu führen, ist ein Werk der Liebe, dessen Absicht man gelten lassen und dessen Mühe man nicht verkleinern sollte.

Der Fromme

Der Fromme ist der nächste bei Gott und insofern der erste unter den Menschen.

Er lebt nicht für sich, er lebt nicht für Gott, er lebt in Gott. Er weiß, wie unsagbar zart das Höchste und Innerste, das Gewaltigste und Macht-

loseste ist, und er bemüht sich, aus dem Hinhorchen und Abtasten die Hinweise zu gewinnen, was er zu tun und zu lassen, wie er es zu vollziehen und einzuordnen hat. Sein Auge durchdringt die Schichten dessen, was ihn umgibt; der Vordergrund verdeckt ihm nicht den Hintergrund, und der Schleier enthüllt ihm mehr als er verbirgt.

Er weiß, daß Gott geheimnisvoll ist; daß dieser Gott weder in einem Kindergarten groß geworden ist noch Lehrer einer Mädchenschule war; daß er weder Amtsrichter noch Bürochef, weder Generaldirektor noch gewählter Staatspräsident, weder Gefängnisinspektor noch Geheimpolizist, weder ein gutmütiger Großvater noch ein griesgrämiger Knurrbart, weder ein Archäologe noch eine Theologieprofessor, weder ein Waldeinsiedler noch ein vorbildliches Ehepaar ist. Jedes Bild von Gott versagt, jede Aussage ist falsch, weil beschränkt. Gott ist nicht nur ein Geheimnis, sondern das Geheimnis, neben dem alle anderen Geheimnisse geradezu Offenbarungen sind.

Alles, was der Fromme vorfindet, ist nur Gleichnis, ist Hinweis auf den einen Geheimnisvollen, den wir den Ewigen, Unsagbaren, Unendlichen, Selbstwirklichen nennen. Uns obliegt es kaum, darüber zu entscheiden, welches Bild, welches Gleichnis besser geeignet ist als ein anderes, um auf das Urgeheimnis hinzuweisen, um es gegenwärtig zu halten, damit es nicht übersehen, vergessen, verschüttet wird. Was immer geeignet ist, auf Gott hinzuweisen, ist eben deswegen wertvoll, weil es das tut, und ist eben deswegen tragbar, insofern es das tut.

Welches Bild geeignet ist, das im Einzelfall zu tun, muß und darf der einzelne wissen und entscheiden. Was dem einen gilt, braucht es nicht auch dem anderen zu tun. Was den einen entrückt, kann den anderen irre machen.

Gewiß, das Bild ist eigensüchtig: es ist bestrebt, den Abgebildeten zu verdrängen und sich an dessen Stelle zu setzen. Das aber ist nicht Schuld des Bildes, sondern dessen, der betrachtet. Wer Bilder schmätzt, sollte sich selbst schmähen, unfähig, Bild und Betrachter richtig einzuschätzen.

Jedes Bild gibt nur einen Ausschnitt oder bezeichnet eine Stufe im Erleben der Frömmigkeit.

Wenn man das weiß, kann man auch das vorliegende Bild recht verstehen und erleben: es weist hin auf den verborgenen, geheimnisvollen, dreifaltigen Gott; auf die Anbetung durch die Schöpfung, gegenwärtig in den Engeln; auf die Mittlerschaft Christi, an der seine irdische Mutter beteiligt ist; auf die Erhabenheit des ewigen Lebens; auf die Anstrengung, das hohe Ziel zu erreichen; auf die Menschlichkeit auch des Heiligen, der sich zur Mutter hingezogen fühlt.

Wer das weiß, ist davor bewahrt, das Bild mißzuverstehen. Aber freilich: auch nur, wer das weiß und sich klarhält. Jedes kann man auch umkehren: Gott ist verborgen und nicht darstellbar; die Schöpfung besteht aus mehr als den Engeln, gegenüber welchen sich die Menschen als zurückgesetzt empfinden können; die Mittlerschaft Christi ist nicht sicht-

bar, weil er sich nicht zum Vater wendet; die Mitwirkung Marias kann als gleichberechtigt aufgefaßt werden; die Erhabenheit des ewigen Lebens ist durch das Thronen nur ungenau vorgestellt; die Anstrengung war nur ein einmaliges Wählen; die Hinwendung zum Mütterlichen bezeugt eine noch zu starke Bindung an das Irdische. Alles das aber belegt und bestätigt nur, daß jedes Bild nur ein Ausschnitt und eine Stufe ist, und hebt nur das hervor, was das Bild nicht sagen will, und verschweigt das, was es sagt.

Wer willens ist, hinter dem Bild das Abgebildete, durch den Hinweis hindurch das Hingewiesene zu sehen, ist gefeit gegen Einengung durch Mißverständnis. Wer Gott suchen will, der findet ihn, und, was ihm den Weg verstellen könnte, ist nur geeignet und wird begrüßt als Hinweis auf das Hohe, dem er zustrebt: auch der Fromme will nichts umsonst — obwohl er weiß, daß auch die Mühe ein Geschenk ist.

Abschluß

Jeder hat recht: der Prophet, der es nicht genug einprägen kann, daß Gott unsichtbar, unsagbar, undenkbar ist; der Theologe, der die Analogie des Seins und Lebens wertschätzt, rechtfertigt und behauptet; der Seelsorger, dem es darauf ankommt, den Menschen jeden Weg zu zeigen, der zum Ziel führt; der Religionshistoriker, der sammelt, vergleicht und ordnet; der Menschenfreund, der selbst weiß, wie gebrechlich und hilfsbedürftig der Mensch ist; der Fromme, dem alles Irdische nur ein dünner Hauch ist, durch den hindurch das Geheimnis Gottes schimmert und unbezweifelbar wirklich ist.

Jeder aber auch vertritt nur einen Standpunkt, wendet sich an nur eine Schicht, bemüht sich um nur einen Weg. Alle zusammen aber erst bilden das Menschliche, und es ist zu fragen, in welcher Weise das Verschiedene gemischt und ein bestimmter Gesamteindruck hervorgehoben werden soll: mehr das Göttliche an der Religion oder das Menschliche, mehr das Erhebende oder Erkennende, mehr das Besinnliche oder Tätige, mehr das Anschauliche oder Verborgene.

Der Kirche obliegt es, zu entscheiden, welche Weise sie für die angemessenste hält, wobei es ihr zusteht, von der einen zur anderen überzugehen, und zu entscheiden, inwieweit sie sich als gemeinmenschlich oder als etwas Besonderes empfindet.

Das Wort Jesu wird immer Grund, Maß und Ziel sein müssen: „seid also ihr vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (*Mt* 5 48).

KLEINE BEITRÄGE

SIND NUR DIE GEBIETE DER PROPAGANDA MISSIONSGEBIETE?

Mancherorts kann man bis heute die Meinung hören, Missionsgebiete im eigentlichen Sinn seien bloß jene Territorien, die der Propagandakongregation unterstehen; die Gebiete der Ostkirchenkongregation z. B. könnten somit nicht als „missiones“ bezeichnet und darum auch nicht in die offiziellen Missionsstatistiken aufgenommen werden.

Papst Johannes XXIII. bezieht in seiner Missionsenzyklika „*Princeps Pastorum*“ vom 28. 11. 1959 zu diesem Thema eine entgegengesetzte Stellung. Er schreibt im 5. Abschnitt:

„Nachdem Wir nun, ehrwürdige Brüder, die aktuellen und wichtigsten Nöte der Kirche in den *Missionsländern* (in regionibus Missionalium studio creditis) behandelt haben, müssen Wir mit bewegtem Herzen Unsere Dankbarkeit allen übermitteln, die bis an die Grenzen der Erde zur Verbreitung des Glaubens, keine Mühe scheuend, sich aufreiben: den geliebten *Missionaren* (Evangelii praecones) aus dem Welt- und Ordensklerus, den *Missionsschwestern*, die großmütig, einsatzbereit und überaus wirksam ihre vielfältigen *Missionsaufgaben* erfüllen (sacrae virgines quae ... ministerii Missionalis rationibus inserviunt), den Laienhelfern, die mutig an die Glaubensfront geeilt sind ... Ein glücklicher Erfolg ihrer Mühen zeigt sich schon in der geistigen Kraft der *jungen Christengemeinden* (communitates christianae recens constitutae). Sie ist ein Zeugnis der Geschicklichkeit und Klugheit, mit der *die Kongregationen für die Glaubensverbreitung und die Orientalische Kirche* (Sacra Consilia nomini christiano propagando et Ecclesiae Orientali praeposita) die ihnen anvertrauten Aufgaben lösen.“¹

Der Text läßt keinen Zweifel darüber, daß er von eigentlichen Missionsgebieten handeln will, von Territorien, in denen die Christenheit erst kürzlich konstituiert wurde. Dennoch reserviert der Text die Jurisdiktion über jene eigentlichen Missionsgebiete nicht der Propagandakongregation allein, sondern nennt als jener darin gleichgestellt auch die Kongregation für die Orientalische Kirche: auch ihre Länder sind Missionsländer, auch in ihren Ländern arbeiten die Priester und Schwestern und Laienkräfte als Missionare an der Lösung von Missionsaufgaben.

Seit langem ringen die Vertreter der Missionswissenschaft darum, in den Statistiken der Missionsgebiete nicht nur die Propagandaterritorien berücksichtigt zu finden, sondern auch jene der Ostkirchenkongregation, der Kongregation für die Außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten und (soweit es sich um solche Länder handelt) auch jene der Konsistorialkongregation, da die Zahlen sonst ein

¹ *L'Osservatore Romano* vom 29. 11. 1959, S. 3; *Herder-Korrespondenz* XIV, 1959/60, S. 179. Der Kursivdruck im Text wurde hier beigefügt.

durchaus ungenügendes und einseitiges Bild der tatsächlichen Situation vermitteln.² Der päpstliche Text tritt auf ihre Seite. Möge durch seine Autorität die Frage als entschieden gelten.

P. Kurt Piskaty SVD

² In der letzten Zeit z. B. JOSEF GLAZIK, ZMR 44. 1960, S. 221; J. A. OTTO, *Die Katholischen Missionen* 1960, Heft 1, S. 27; KARL MÜLLER, *Die Weltmission der Kirche*, S. 63.

DIE ERRICHTUNG DER HIERARCHIE IN VIETNAM UND INDONESIEN

von Kurt Piskaty

Die Errichtung der ordentlichen Hierarchie in einem Missionsgebiet ist nicht erst ein Ereignis der letzten Jahre. Schon 1886 wurden in Indien und Ceylon Kirchenprovinzen errichtet. Japan folgte im Jahre 1891. Aber erst seit dem zweiten Weltkrieg löst die endgültige Organisationsform der Kirche immer mehr die Apostolischen Vikariate und Präfekturen ab. 1946 erhielt China die ordentliche Hierarchie, 1950-55 Pakistan, Formosa, Birma, Malaya und Singapur. In Afrika wurden in den Jahren 1950-59 die meisten Vikariate und Präfekturen Erzdiözesen und Diözesen. Da zu diesen Gebieten auch solche gehören, in denen die Kirche erst einen sehr geringen Teil der Bevölkerung gewonnen hat, verwundert es, daß die blühende Kirche Vietnams und die Kirche des freien Indonesien so lange im provisorischen Status der Missionshierarchie verblieb. Nun hat der Heilige Vater auch hier Wandel geschaffen.

VIETNAM

„L'Osservatore Romano“ vom 8. 12. 1960 veröffentlichte die Nachricht von der Errichtung der ordentlichen Hierarchie in Vietnam (sowohl im freien Süden als auch im kommunistischen Norden) und bot eine Liste der drei neuen Kirchenprovinzen und ihrer Prälaten:

Erzdiözese *Hanoi* (Nord-Vietnam): Exz. Joseph Trinh-Nhu-Khué; mit den Suffragandiözesen *Langson*: Exz. Vincentius Pham-Van-Du; *Haiphong*: Exz. Petrus Khuat-Van-Tao; *Bac-Ninh*: Ap. Administrator Exz. Petrus Khuat-Van-Tao von Haiphong; *Hung-Hoa*: Exz. Petrus Nguyen-Huy-Quang; *Thai-Binh*: Exz. Dominicus Dinh-Duc-Tru; *Bui-Chu*: Exz. Joseph Pham-Nang-Tinh; *Phat-Diem*: Exz. Paulus Bui-Chu-Tao; *Than-Hoa*: Exz. Petrus Pham-Tan; *Vinh*: Exz. Joannes B. Tran-Huu-Duc.

Erzdiözese *Hué* (zum größeren Teil in Süd-Vietnam): Exz. Petrus Ngo, Dinh-Tuc; mit den Suffragandiözesen *Qui-Nhon*: Exz. Petrus Pham-Ngoc-Chi; *Nhatrang*: Exz. Marcellus Piquet MEP; *Kontum*: Exz. Paulus Seitz MEP.

Erzdiözese *Saigon* (Süd-Vietnam): Exz. Paulus Nguyen-Binh; mit den Suffragandiözesen *Dalat*: Exz. Simon Hoa-Nguyen-Van-Hien; *My-Tho*: Exz. Joseph Tran-Van-Thien; *Vinh-Long*: Exz. Antonius Nguyen-Van-Thien; *Cantho*: Exz. Philippus Nguyen-Kim-Dien; *Long-Xuyen*: Exz. Michael Nguyen-Khac-Ngu.

Die drei Erzbischöfe sind Vietnamesen; von den sechzehn Bischöfen sind vierzehn Vietnamesen und zwei Franzosen. Der Franzose Msgr. Joannes Urtutia MEP, bisher Apostolischer Vikar von Hué, hat resigniert.

Indochina war das erste Missionsgebiet, in dem die Propagandakongregation 1659 Apostolische Vikariate errichtete (Tonking: Msgr. Pallu, Kotschinchina: Msgr. La-Motte-Lambert), um die Exklusivität der portugiesischen Patronatsdiözesen zu durchbrechen. Jahrhundertlang bewährten sich die Apostolischen Vikariate als Organisationsform des Missionsterritoriums; heute sieht der Heilige Stuhl die Zeit für die Errichtung der ordentlichen Hierarchie für gekommen. Damit muß aber nicht ausgesagt sein, daß Vietnam den Charakter eines Missionslandes verloren hätte; die Errichtung der Hierarchie ist nur *ein* Element der Verwurzelung der Kirche im Missionsvolk. Tatsächlich besitzen bereits zahlreiche Länder Asiens und Afrikas Erzbistümer und Bistümer der ordentlichen Hierarchie, unterstehen aber weiterhin der Propagandakongregation.

Unter den ca. 29 Millionen Vietnamesen (im Süden 14 Mill., im Norden ca. 15 Mill.) zählen die Katholiken etwa 1 600 000, das sind 5,5%. Drei Viertel der Katholiken wohnen im freien Süden. Ca. 1 700 Priester stehen zur Verfügung, davon 1 500 einheimische, ferner 700 Missionsbrüder und 3 700 Schwestern. Im Süden studieren 94 Große Seminaristen. Neun Priesterorden und mehrere Brüder- und Schwesterngemeinschaften arbeiten in Vietnam, doch sind siebzehn der neunzehn Prälaten Weltpriester des Landes, die übrigen zwei Weltpriester des Pariser Missionsseminars.

1925 errichtete der Heilige Stuhl eine Apostolische Delegatur in Hanoi, 1957 eine Zweigstelle in Saigon. Das politisch gespaltene Land unterhält noch keine diplomatischen Beziehungen zum Heiligen Stuhl.

INDONESIEN

„L'Osservatore Romano“ vom 25. 1. 1961 brachte die Nachricht von der Errichtung der Ordentlichen Hierarchie in Indonesien. In den sechs neuen Kirchenprovinzen wirken folgende Prälaten:

Erzdiözese *Semarang* (Ostjava): Exz. Albertus Soegijapranata (Jesuit); mit den Suffragandiözesen *Purwokerto*: Exz. Gulielmus Schoemaker (Herz-Jesu-Missionar); *Surabaya*: Exz. Joannes Klooster (Lazarist); *Malang*: Exz. Antonius Albers (Karmelit).

Erzdiözese *Djakarta* (Westjava): Exz. Hadrianus Djajasepoetra (Jesuit); mit den Suffragandiözesen *Bandung*: Exz. Petrus Arntz (Kreuzherr); *Bogor* (bisher Sukabumi): Ap. Administrator Msgr. Nicolaus Geise (Franziskaner).

Erzdiözese *Pontianak* (Borneo): Exz. Herculanus van der Burgt (Kapuziner); mit den Suffragandiözesen *Bandjarmasin*: Exz. Joannes Demarteanu (Missionar von der hl. Familie); *Sintang*: Exz. Lambertus van Kessel (Montfortaner); *Ketapang*: Ap. Administrator Msgr. Gulielmus Sillekens (Passionist).

Erzdiözese *Makassar* (Celebes): Exz. Nicolaus Schneiders (Scheutvelder); mit den Suffragandiözesen *Manado*: Exz. Nicolaus Verhoeven (Herz-Jesu-Missionar); *Amboina*: Exz. Jacobus Grent (Herz-Jesu-Missionar).

Erzdiözese *Medan* (Sumatra): Exz. Antonius van den Hurk (Kapuziner); mit den Suffragandiözesen *Palembang*: Exz. Henricus Mekkelholt (Herz-Jesu-Priester); *Pangkal-Pinang*: Exz. Nicolaus van der Westen (Picpus-Missionar); *Tandjung-Karang*: Ap. Administrator Msgr. Albertus Hermelink (Herz-Jesu-Priester); *Padang*: Ap. Administrator Msgr. Paschalis De Martino (Xaverianer von Parma); und der angeschlossenen Ap. Präfektur *Sibolga* (deutsche Kapuziner).

Erzdiözese *Ende* (Nusa Tenggara = Kleine Sundainseln): Exz. Gabriel Manek (Steyler); mit den Suffragandiözesen *Atambua*: Exz. Theodorus van den Tillaart (Steyler); *Larantuka*: Exz. Antonius Thijssen (Steyler); *Ruteng*: Exz. Gulielmus

van Bakkum (Steyler); *Den-Pasar*: Exz. Hubertus Hermes (Steyler); und der angeschlossenen Ap. Präfektur *Weetebula* (deutsche Redemptoristen).

Von den sechs Erzbischöfen sind drei geborene Indonesier; die anderen drei Erzbischöfe und siebzehn Diözesanbischöfe (bzw. Ap. Administratoren) sind in den Niederlanden geboren, aber im Besitz der indonesischen Staatsbürgerschaft; Msgr. Klooster von Surabaya ist niederländischer Abstammung, aber auf Java geboren, Msgr. De Martino von Padang ist Italiener. Die beiden Ap. Präfekten von Sibolga und Weetebula sind Deutsche. Alle Prälaten sind Ordensleute.

Zu Erzdiözesen und Diözesen wurden erhoben alle bisherigen Ap. Vikariate und die vor 1959 gegründeten Ap. Präfekturen. Die zu Residenzialbischöfen erhobenen Ap. Präfekten tragen vorläufig noch den Titel Ap. Administrator. Die beiden erst 1959 gegründeten Präfekturen Sibolga und Weetebula verblieben in ihrem Status.

Unter den 92 Millionen Indonesiern zählen die Katholiken nur 1 177 000, das sind 1,3 %. Mehr als die Hälfte aller Katholiken Indonesiens wohnt im Südosten der Republik auf den Kleinen Sundainseln (Nusa Tenggara). 963 Priester stehen zur Verfügung, darunter 170 einheimische, ferner 539 Missionsbrüder und 2 472 Schwestern. 126 Große und 1 400 Kleine Seminaristen bereiten sich auf das Priestertum vor. Sechzehn Priesterorden und mehrere Brüder- und Schwesterngemeinschaften arbeiten auf den Inseln.

Die Republik unterhält seit 1950 diplomatische Beziehungen zum Heiligen Stuhl. Die seit 1947 zu Djakarta bestehende Ap. Delegatur wurde 1950 in eine Internuntiaturnachrichtigung umgewandelt.

Ein Vergleich der Lage in beiden besprochenen Gebieten läßt erkennen, daß die Kirche in Vietnam schon tiefer verwurzelt ist als in Indonesien: der Prozentsatz der Katholiken in der Gesamtbevölkerung des Landes ist viermal so hoch, und das Übergewicht der einheimischen Priester und Prälaten ist außerordentlich stark. Diese Tatsache läßt sich daraus erklären, daß Indochina seit mehr als 300 Jahren missioniert wird und 1900 schon 473 einheimische Priester zählte, während in Indonesien erst seit 100 Jahren intensiver missioniert werden kann und der erste einheimische Priester erst 1926 geweiht wurde. Auch scheinen die Buddhisten Vietnams dem Christentum geöffnete als die überwiegend mohamedanische Bevölkerung Indonesiens.

GLOBUS DER KATHOLISCHEN WELTKIRCHE

Am 21. Juni 1960 überreichte P. Dr. Johannes Schütte, Generalsuperior der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD), dem Hl. Vater einen kirchlichen Globus, der als bisher größter in Serie hergestellter Globus gilt. Die Anfertigung geht auf einen Wunsch zurück, den Papst Johannes XXIII. Erzbischof Sigismondi gegenüber in der ersten Audienz nach der Wahl äußerte. Es sollte ein Globus sein, auf dem alle Kirchensprengel eingezeichnet wären.

Der Kartograph der Steyler Missionsgesellschaft, P. Heinrich Emmerich, der für die Propaganda-Kongregation den neuen Missionsatlas anfertigte, erhielt den Auftrag, diesen kirchlichen Globus gemäß dem Wunsche des Hl. Vaters herzustellen. P. Emmerich setzte sich mit dem deutschen Iro-Verlag in Verbindung und wählte als Grundlage für seine Arbeit den Riesenglobus des Verlages. Die

Kirchensprengel zeichnete er auf 16 Karten nach dem Stand von April 1960. Die Druckplatten hierfür stellte die Missionsdruckerei St. Gabriel in Mödling bei Wien her.

Auf dem Globus sind die Grenzen der Kirchenprovinzen und Diözesen eingezeichnet mit Angabe, welcher Römischen Kongregation sie unterstehen. Italien allerdings war für den Zeichner ein eigenes Problem. Von den 277 Kirchensprengeln konnten nur die 55 Erzdiözesen und die Diözese Bergamo, die Heimatdiözese des Papstes, mit seinem Geburtsort Sotto il Monte eingezeichnet werden. Von den neuentstandenen Kirchensprengeln sind als letzte die Diözese Lyallpur in Pakistan, die Erzdiözese Brasilia in Brasilien und das Apostolische Vikariat Goroka (Neu-Guinea) verzeichnet. Weitere neue Kirchensprengel können jeweils nachgetragen werden, so daß der Globus immer aktuell bleibt.

Der Globus hat eine Höhe von 1,80 m und die Kugel einen Durchmesser von 127,6 cm. Für die Darstellung ist der Maßstab 1 : 10 000 000 (1 cm = 100 km in der Natur) genommen worden. Die Kugel, aus hochwertigem Plexiglas hergestellt und mit stoßsicherem Lack überzogen, wird von innen beleuchtet und ist durch Motorantrieb drehbar.

P. Heinrich Emmerich SVD veröffentlichte 1952 den „Atlas Societatis Verbi Divini“, 1959 den „Atlas Missionum a Sacra Congregatione de Propaganda Fide dependentium“. Der „Atlas du Monde Chrétien“, ein französischer Missionsatlas, benutzte P. Emmerichs Karten und Statistiken. Bemerkenswert ist, daß in P. Emmerichs „Atlas Missionum“ die verschiedenen Jurisdiktionen zum ersten Male eine *optische* Darstellung erfahren haben, d. h. daß die Gebiete der S. Congr. de Propaganda Fide, der S. Congr. Consistorialis, der S. Congr. pro Ecclesia Orientali und der S. Congr. pro negotiis eccl. extraordinariis in verschiedenen Farben dargestellt sind.

P. Josef Schmitz

ZUR SYMBOLIK DER RELIGIONEN¹

von Winfried Petri

4. *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus* — von WILLIBALD KIRFEL.
Verlag Anton Hiersemann/Stuttgart 1959. 167 S., geh. DM 30,—.
5. *Symbolik des Buddhismus* — von WILLIBALD KIRFEL.
Verlag Anton Hiersemann/Stuttgart 1959. 128 S., geh. DM 24,—.

Die zwölfteilige Schriftenreihe „Symbolik der Religionen“ zerfällt nach der Formulierung der Beitragstitel in zwei Gruppen: Während der allgemeine Ausdruck „Symbolik“ vorwiegend bei den nichtchristlichen Religionen gebraucht wird, ist bei katholischer, evangelischer und Ost-Kirche sowie dem Alten Testament und nachbiblischen Judentum von „Kultsymbolik“ die Rede — vermutlich zur Unterscheidung von dem speziellen Sinne, den das Wort „Symbolik“ im theologischen Sprachgebrauch hat. W. KIRFEL, der em. Bonner Indologe, beginnt seine Ausführungen über die drei großen indischen Religionen mit der Definition: „Ein Symbol ist ein ‚verabredetes Zeichen‘, an dem man etwas erkennen kann,

¹ *Symbolik der Religionen*, herausgegeben von F. HERRMANN

und hieraus folgt, daß es ein Kennzeichen oder Merkmal ist.“ Zu diesen Merkmalen rechnet er auch schon die Gestalt, in der eine Gottheit verehrt wird, nicht etwa nur deren Attribute. Manche Merkmale reichen weit in die schriftlose Vorzeit zurück und haben Jahrtausende überdauert. Die Symbolik ist daher gerade für die frühe und vergleichende Religionsgeschichte eine wertvolle Quelle.

Die gemeinsame Betrachtung der Symbolik von Hinduismus, Jinizismus und Buddhismus lehrt, daß sich hier und da als Sondergut Formen und Zeichen erhalten haben, die im gemeinindischen Hinduismus zurückgetreten oder durch den islamischen Bildersturm beseitigt worden sind. Freilich ist bei der ungeheuren Fülle und Vielgestalt des indischen Volkstums und der völlig unzureichenden Erschließung gerade seiner primitiveren Formen schwer zu sagen, ob etwas wirklich verschwunden ist. Schon das verfügbare Material ist so üppig und verworren, daß KIRFEL die indische Symbolik mit einem Dschungel vergleicht, „durch den man sich nur langsam und mühevoll einen Pfad zu bahnen vermag, ohne das Ganze auf einmal erfassen zu können“. Ref. möchte dem zustimmen und betonen, daß die vorliegende Darstellung vielfach auch tatsächlich nur einen Pfad verfolgt, indem sie — wie könnte es anders sein? — auf den früheren bedeutenden Arbeiten des Vf.'s über die indische Kosmographie und die *Purāṇas* aufbaut. Diese Einschränkung erweist sich für die Behandlung des Hinduismus, die mit 15 Kapiteln auf 110 Seiten zwei Drittel von Teil 4 des Gesamtwerkes ausfüllt, kaum als nachteilig.

Schon Kapitel 1 über *die Muttergottheit* zeigt die Vorliebe des Vfs. für das Aufspüren vorarischer Elemente und großräumiger ethnisch-kultureller Zusammenhänge. Neben einer matriarchalisch-dörflichen Wurzel steht die Konzeption von der ursprünglichen Bisexualität des Schöpfers und dem Paar: Weltmutter — Gottsohn. Von hier schlägt KIRFEL über den Dualismus *prakṛti* — *puruṣa* die Brücke zur *Sāṃkhya*-Philosophie. Bei *Śiva* (Kap. 2) ist die Vermischung heterogener Traditionen in historischer Zeit zu beobachten. Hauptsächliche Komponenten der hinduistischen Śiva-Figur sind: vorderasiatisch-mediterraner Stierkult (der Stier als Tier Śivas, die zur Mondsichel umgedeuteten Stierhörner als seine Kopfzier), zentralasiatischer Schamanismus (Śiva als Asket) und kleinasiatisch-australischer(?) Hermaphroditismus. Seine Dreiköpfigkeit ist westlicher, seine Fünfköpfigkeit wohl fernöstlicher Herkunft. Der vedische Rudra ist nicht ein Vorläufer Śivas, sondern setzt als Übersetzung („der Rote“) aus dem Drawidischen ihn schon voraus. *Viṣṇu* (K. 3) ist in Indien sicher später als Śiva und besonders mit dem Überweltlichen, Unendlichen verknüpft. Seine *Avatāras* sind den verschiedenen Weltzeitaltern zugeordnet, wobei auch das eschatologische Moment in der Person des *Kalkī* nicht fehlt. *Brahman* (K. 4) ist als Produkt der Spekulation von geringerem Interesse. *Die Trimūrti* (K. 5) ist an sich eine sehr alte Form, wurde aber nicht mehr recht verstanden und daher auf verschiedene Weise sekundär mit Inhalt erfüllt. *Die weiblichen Gottheiten* (K. 6) zeigen mit Ausnahme der vielgestaltigen Śakti Śivas, Durgā, (s. Kap. 1 u. 2) wenig Individualität und sind meist nur Abbilder ihrer männlichen Partner.

Gottheiten als Funktionen im Weltgeschehen (K. 7) sind aus dem Veda geläufig. Zu den Welthütern finden sich Parallelen im sumerisch-babylonischen Kulturkreise. *Die Planeten- und Sterngötter* (K. 8) sind gemischten Ursprungs. KIRFEL vermutet, daß die Mondstationen (*nakṣatra*) ursprünglich nur 24 oder 25 an Zahl und auf die Sonne bezogen waren — in Anlehnung an die Einteilung des Schildkrötenpanzers im chinesischen Orakelwesen. Die Tierkreiszeichen (*rāśi*) hingegen seien erst spät im Zuge des Hellenismus nach Indien gekommen. Als

niedere Götterformen und Geister (K. 9) werden an erster Stelle die chthonischen *Yakṣas* genannt. Aus Übereinstimmungen zwischen Antike und Indien wird gefolgert, daß sie zu den „vorarischen“ Gottheiten gehören. Diese Formulierung ist vielleicht mißverständlich, da man bei „vorarisch“ leicht an so etwas wie „drawidisch“ denken könnte — also „vorarisch auf indischem Boden“ —, während hier wohl eher auf „gemein-indogermanisch“ abgezielt ist. Bemerkenswert sind in dem Kapitel 10 über *Steine als Kultgegenstände* die Ausführungen über Ammoniten als viṣṇuitische *śalagrāma*-Steine. Pflanzen (K. 11) spielen eigenartigerweise in der Nomenklatur der mythologischen Ringkontinente eine führende Rolle. Die Zurückführung des Rosenkranzes auf Ketten aus *rudrākṣa*-Kernen dürfte manchen Leser interessieren. *Tiere* (K. 12) treten vornehmlich als Reittiere der Hauptgötter hervor. Wieder werden überraschende Parallelen zum Alten Orient bis Ägypten notiert. Ob die hinduistischen Götter ursprünglich selbst in Tierform vorgestellt wurden, läßt sich aber noch nicht entscheiden. Als *symbolische Figuren und Handhaltungen* (K. 13) sind besonders Fußspur, Stirnzeichen, *Yantras* und natürlich die *Mudrās* behandelt. Bei den *Zahlen und Farben* (K. 14) läßt sich deutlich die Vermischung westlicher und östlicher Elemente verfolgen. Die *Formen des Kultes* (K. 15) können nur kurz gestreift werden. Immerhin wird die Ablösung von Menschen- durch Tieropfer an dem widerlichen Beispiel des *āsvamedha* näher ausgeführt. In späteren Zeiten wurde das blutige Opfer vielfach ganz durch *pūjā* (im Sinne von „Verehrung anikonischer Göttersubstitute“) ersetzt. —

Die *Symbolik des Jinismus* ist mit 50 Seiten knapp halb so umfangreich wie die des Hinduismus abgehandelt. Auch hier kann sich der Vf. mit auf eigene Arbeiten stützen. In vier Kapiteln: *Mahāvīras Lebensgeschichte*, *Das Weltbild der Jainas*, *Die Welthistorie* und *Symbolische Nachlese* kommt die Vorliebe der Jainas zum minutiösen Systematisieren schön zum Ausdruck (s. die Tabellen im Text), aber auch die Altertümllichkeit mancher Einzelzüge, von denen hier nur der animistische Charakter des Kosmos erwähnt sei. Die zwischen den beiden Richtungen der *Svetāmbaras* und *Digambaras* bestehenden Unterschiede sind laufend notiert. Eine besondere Rolle spielt im Jinismus die Fünffzahl und eine ihr zugeordnete Farbensymbolik. —

Die *Symbolik des Buddhismus* füllt einen eigenen Band der Reihe, bei dem allerdings, im Gegensatz zum vorangehenden, einige Druckfehler auffallen. Die Darstellung schließt sich an die des Jinismus an. Beim *Lebensgang des Stifters* (I.) wird fallweise auf christliche Parallelen verwiesen. Allerdings ist der Ausdruck „unbefleckte Empfängnis“ auf Seite 9 theologisch nicht korrekt gebraucht, da er dort entweder nur als Synonym für „jungfräuliche Geburt“ oder aber unter Subsumierung des dem Buddhismus völlig fremden Erbsündenbegriffes gemeint sein kann.

Die folgenden Kapitel: *Weltbild und Welthistorie* (II.) und *Die Symbolik des älteren Buddhismus* (III.) beruhen hauptsächlich auf dem Text der *Atthasālinī* und Arbeiten von E. Waldschmidt und A. Grünwedel. Dem Wandel in der Zahlensymbolik (8 statt 7 und 6 statt 5) gilt wieder das besondere Interesse des Vfs. Die drei letzten Kapitel sind der *Entstehung* (IV.), den *Bodhisattvas* (V.) und den *Gottheiten des Mahāyāna-Buddhismus* (VI.) gewidmet. KIRPFEL hält sich hier eng an die durch Publikationen gut erschlossene *Sādhnamālā*; er führt den Leser also auch hier nur einen Pfad, der aber gewiß ein anschauliches Bild der Ikonographie des nördlichen Buddhismus gibt, soweit dies ohne Abbildungen möglich ist, deren Fehlen als empfindlicher Mangel der ganzen Darstellung sehr zu bedauern ist, aber keineswegs dem Autor zur Last gelegt werden darf.

In allen Punkten darf freilich auch der Vf. nicht mit voller Zustimmung rechnen. So, wenn er die *annattā*-Lehre für spät erklärt (S. 42) oder die *yab-yum*-Darstellung ohne weiteres dem *ādi*-Buddha zuordnen will (S. 46). Auch ist die Charakterisierung von *Hīnayāna* (der freundlichere Ausdruck *Theravāda* findet sich bei ihm nirgends) als „egozentrisch“ und *Mahāyāna* als „kosmozentrisch“ (S. 42) reichlich knapp und mißverständlich. Die Vorliebe des Verfassers für prähistorische Verbindungslinien läßt die im nördlichen Buddhismus unzweifelhaft vorhandenen und durch *H. Hoffmann* in das volle Licht wissenschaftlicher Publizität gerückten Einflüsse aus später synkretistischer Zeit ungebührlich verblassen. Wer sich über diese religionsgeschichtlich höchst interessanten Dinge unterrichten will, wird zu neueren Originalarbeiten greifen müssen, als *KIRFEL* seiner an sich durchaus empfehlenswerten und gut lesbaren Darstellung zugrundegelegt hat. Die Sachregister werden der Fülle des Inhaltes nicht voll gerecht. Es lohnt sich daher, bei der Lektüre des Textes ergänzende Notizen zu machen. Alles in allem dürfen Autor und Verlag auf das dankbare Interesse eines größeren Kreises von Benutzern rechnen.

AGYPTISCHE KUNST

5000 jaar Kunst uit Egypte, uit de musea van Kairo, Alexandrie en Leiden. Amsterdam, Rijksmuseum, 16. oktober — 31. december 1960.

Gewiß haben die Ägypter Schalen und Platten, Salbgefäße und Ölkännchen, Schminklöffel und Schminkspatel, Ringe und Halsschmuck, Spiegel und Schmuckkästchen gekannt und täglich benutzt. Wenn aber diese Gegenstände so oft meisterhaft in der künstlerischen Gestaltung und handlich im Gebrauch sind, so deswegen, weil auch in diesen Gegenständen ein Naturgefühl sich ausdrückt, das vom Religiösen her erlebt, vertieft und in erlesener Einfachheit geformt ist.

Die Ausstellung gibt einen einzigartigen Überblick über eine Entwicklung, die fünf Jahrtausende umfaßt, von der vordynastischen Zeit an (vor 3000 v. Chr.) bis zur ottomanischen Zeit (um 1500 n. Chr.). Man hat darauf verzichtet, durch Abbildungen einen Eindruck von der monumentalen Kunst zu vermitteln; man hat sich auf solche Stücke beschränkt, die in Räumen aufgestellt werden können und überschaubar bleiben. Die einzelnen Epochen sind auf einzelne Räume verteilt, und die Gegenstände so angeordnet, daß sie sich nicht gegenseitig bedrängen und den Besucher stören.

Zur Religion gehören Darstellungen einer Trias (Katalog Nr. 116, 118), des Amon und seiner Propheten (61, 66, 109), des Apis (120), der Maat (121), von Opfertafeln (33, 44, 70, 114), Stelen (40, 41, 42, 43, 117, 138, 162), der Mumifizierung (6, 94, 95, 96, 132, 133, 134), eines Papyrus (170), eines Evangelienbehälters (171), einer Koranhandschrift (176).

Nahebei stehen die Darstellungen von Pharaonen (53, 54, 55, 56, 57, 98, 108, 115), ebenso Tierdarstellungen: die Katze mit der raubtierhaften Aufmerksamkeit (122), der Stier mit seiner wuchtigen Gelassenheit (120), der Ibis mit seinem zierlichen Gang (121), die Fledermaus mit dem gelenkigen Leib (123), die Vögel (Spechte?) mit dem feinen Gefieder (16), die Eselsherde (18) und die Kühe in der Tränke (17), das Nilpferd (45).

Das Menschliche wird in seiner ganzen Breite und Tiefe sichtbar: das Dumpfe und Erdgebundene (5), das Feine (72) und Überzarte (60), die Bindung an Nahrung und Mühsal (29), das männlich Klare und Starke (24, 61), das Dienende und Sorgfältige (10), das Kluge und Berufsbewußte (20), das Pilgern und Hoffen (62), das Ergebene und Geduldige (144), die Trauer und Hoffnungslosigkeit (36); besonders bei den Pharaonen: die Verantwortung, Entscheidung, Einsamkeit (34), die Last der Macht und des Herrschens (35), die Begrenztheit und Überfeinerung (59), die Lebensfreude bis zu Spott und Zynismus (115). Unübertrefflich sind der zeitlose Ernst des Todes und die Gefäßtheit des bereiten Menschen in der Mumienvase der Königin Teje, der Mutter von Echnaton dargestellt (95), der man den bevorzugtesten Platz vorbehalten hat.

Nur diese Eindrücke seien von dem Vielen wiedergegeben, das es jedem ermöglicht, das zu bevorzugen, was ihm am meisten zusagt. Die Leitung verdient besonderen Dank für die Auswahl und Anordnung der Sammlung sowie für die Fassung und Ausstattung des Kataloges.

A. Antweiler

AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS

GEDANKEN EINES HEIMKEHRERS

von *Friedrich Linzenbach*¹

Auf meiner Rückreise in die Heimat kam ich durch Formosa. Ich besuchte die Insel von Norden nach Süden und kehrte bei vielen Missionaren ein, sah viele Kapellen, Kirchen und Schulen und hatte Gelegenheit, mit den Missionaren Gedanken auszutauschen. Sie alle waren erstaunt über meine Erfahrungen, die ich vor 12 Jahren gesammelt hatte. Damals war Formosa ein streng buddhistisches Land. Der Buddhismus war stark und zeigte sich dem Christentum abhold. Er war dem des Festlandes weit überlegen: herrliche Tempel standen in allen Städten, Prozessionen, welche die heimatlichen Fronleichnamsprozessionen weithin übertrafen, entfalteten ihre Pracht in den belebtesten Straßen. Buddhistische Seminarien standen in den größeren Städten und bildeten Bonzen aus. Damals versuchte ich, meine Sprachstudenten für das Christentum zu gewinnen. Doch keiner fand den Weg zur Kirche.

Diesmal fand ich ein vollständig verändertes Bild vor. Alle Städte hatten ihre Türmchen. Die Hauptstadt, die damals nur eine kleine Kapelle besaß, hatte gegen 12 Kirchen. In fast jeder größeren Stadt gab es die eine oder andere katholische Schule. Überall wurde man als Priester begrüßt und freundlich behandelt. Man zeigte großes Interesse an der Religion. In meinen Unterhaltungen

¹ P. Friedrich Linzenbach lebte 19 Jahre als Missionar in Honan'China, darauf studierte er etwa drei Jahre in den USA, wo er sich das Architektendiplom erwarb. Anschließend ging er ein Jahr in die Seelsorge nach Formosa und war dann neun Jahre als Kirchenbaumeister auf den Philippinen tätig. Er kehrte kürzlich (Herbst 1960) in die Heimat zurück.

mit den Missionaren stellte sich heraus, daß ein ganz großer Umschwung im Lande vor sich gegangen war. Jeder wußte von Bekehrungen zu erzählen, die nicht nur auffallend, sondern ganz außergewöhnlich waren. Einer meiner früheren Mitmissionare in Honan erzählte mir, wie er an einer medizinischen Hochschule eine Fremdsprache gelehrt hatte. Nur selten hatte er Religion direkt zum Objekt des Unterrichts gemacht. Wenn gelegentlich gefragt wurde, was dies oder das in der katholischen Kirche bedeutete, gab er kurzen Aufschluß. Dies mit Absicht, um nicht Proselytenmacher zu sein. Nachdem diese Klasse die Schule absolviert hatte, gingen die Studenten in die Hauptstadt, um dort einen Beruf zu finden. Als sie zurückkamen, besuchten sie geschlossen ihren früheren Lehrer und sagten: „Herr Pater, Sie waren sehr bescheiden in ihrem Unterricht. Sie haben uns nie angegangen, Ihrer Religion beizutreten. Aber wir sind in der Hauptstadt in eine katholische Mission gegangen und haben uns unterrichten lassen. Wir kommen alle als Katholiken zurück.“ Der Missionar sagte mir: „Ich brauche unbedingt zwei oder drei andere Priester, die ähnlichen Unterricht geben. Es ist unfraglich, daß mit etwas Geschick jede Klasse katholisch wird.“ Eine ähnliche Erfahrung wurde mir von einem irisch-amerikanischen Missionar erzählt, der in seiner Stadt zu den Prominenten zählte. Er erteilte dort in einer Schule Englischunterricht. Die gesamte Lehrerschaft war schon katholisch geworden. Nur der Oberlehrer war einstweilen noch nicht der katholischen Religion beigetreten, weil die Regierung sich dieser nicht geneigt zeigte. Aber es war nur eine Frage von wenigen Wochen, bis auch er die Taufe erbeten würde.

Aus den 17 000 Katholiken der Nachkriegszeit waren 220 000 geworden. Worauf geht dieser Umschwung zurück? Was sind die Gründe? Können ähnliche Umstände anderswo herbeigeführt werden? Oder sollten wir ähnliche Gelegenheiten, wo sie sich finden, anderswo ausnützen oder nicht? Dies waren die Fragen, die mich während dieser Reise dauernd beschäftigten. Die Gründe des Umschwunges waren zahlreich und können wahrscheinlich nicht ganz erfaßt werden. Denn es war auf einmal ein christlicher Frühling da, ein psychologischer Umschwung, der nach einer vollständigen Ablehnung eine Aufgeschlossenheit für das Evangelium gebracht hat, die es sich zur Ehre anrechnete, katholisch zu sein. Wie war das gekommen? In der Zwischenzeit waren alle die Einwanderer, die vor dem Kommunismus aus China geflohen waren, hier eingezogen. Die Bevölkerung hatte sich stark vermehrt. Unter den Einwanderern waren viele Katholiken und viele vertriebene Missionare. Der Missionsstab, der damals aus 12 bestand, ist inzwischen auf 2 000 gestiegen. Aber war das der einzige Grund? Die Regierung, die damals unter japanischer Vorherrschaft das Christentum unterdrückt und sich feindlich gezeigt hatte, war auch heute nicht christenfreundlich geworden. In intimer Unterhaltung wurde mir erzählt, daß viele Missionare noch heute dauernd auf den Gegensatz der Regierung stoßen, die sich bemüht, ihre Beamten zu beeinflussen, dem alten Chinesentum treu zu bleiben. In den Schulen wurde das Christentum nicht erwähnt. Auch sonst zeigt die Regierung der katholischen Kirche keine Gunst. Aber offiziell, nach außen hin, war der Zwang gefallen.

Ein weiterer Umstand, der der katholischen Sache zustatten kam, war ein gewisser Zufluß an finanziellen Mitteln, die früher für die Christianisierung ganz Chinas verwandt wurden. Formosa bekam so einen größeren Teil der Gelder. Aber trotzdem würde das ja keine ausschlaggebende Erklärung abgeben, da auch in anderen Ländern ganz große finanzielle Aufwendungen einen Umschwung in der Glaubensverbreitung nicht hervorgerufen haben.

Aber war es vielleicht eine neue Akkommodation? Auch hier fand ich keinen wesentlichen Unterschied gegen früher. Die Missionare, die früher in chinesischen Kleidern gingen, gehen heute im europäischen Anzug, im Priesterkragen. Die Priester, die früher in der Katechisierung die chinesischen Unterrichtsmittel gebraucht hatten, haben heute diese nicht mehr. Die Sprache, die früher chinesisch war, ist chinesisch geblieben, nur daß statt des Amoy-Dialektes, der von der Bevölkerung gesprochen wurde, das Hochchinesische benutzt wird, da viele Missionare den Amoy-Dialekt nicht verstanden. Von den landläufigen Mitteln der Akkommodation war also keines mehr angewandt als früher, nur daß man sagen könnte, daß der Missionar sich mehr als Ausländer gezeigt hat, daß auch Ausländer, die früher das Land ganz spärlich besiedelten, mit der militärischen Ausrüstung ins Land gekommen waren und sich dort als Christen bekannten und betätigten. Aber worauf geht denn dann der Erfolg in der Christianisierung zurück? Wir müssen wohl sagen, daß unter all den aufgeführten Gründen ein einziger hervorsteht, der ausschlaggebend war in größerem Maße, und das ist die Konzentrierung der Priester auf ein relativ kleines geographisches Gebiet. Während früher nur 12 Priester über eine große Fläche verteilt waren, war nun nicht nur in jeder Stadt, sondern auch in jedem Dorf eine christliche Vertretung. Es waren in den größeren Städten so viele Priester und ein so enger Zusammenhang zwischen Priestern und Bevölkerung, daß eine neue Atmosphäre geschaffen wurde, daß das heidnische Element, das früher so ausschlaggebend und einflußreich war, durch eine neue Welle überrollt wurde. Man stellt sich nun die Frage, ob unsere frühere Methode der Christianisierung nicht einen Fehler gemacht hatte dadurch, daß sie geographisch alle Länder als gleichwertig für die Glaubensverbreitung betrachtet hat. War es nicht so, daß wir jedes Land in kleine Parzellen aufteilten und sie unter die Missionsorden verteilten, die dann ihrerseits wieder alles taten, um ihren Missionsstab gleichmäßig auf die zugeteilten Gebiete zu schicken? Wir haben hier die gleiche Erscheinung wie zur Zeit eines fruchtbaren Regens: Ein kleiner sanfter Schauer, der mit wenigen Tropfen über eine große Fläche niedergeht, ist erfolglos für das Wachstum der Frucht. Eine gewisse Dichte ist nötig, damit der Same, der dem Acker anvertraut wurde, genügend Nährstoff bekommt. Mit andern Worten: Sollten wir nicht weniger Missionare nach Japan, Indien, in die mohammedanischen Länder senden und die andern Gebiete, wie Afrika, Indonesien und ähnliche Länder, dichter mit Glaubensboten besetzen?

Als Heimkömmling, der in so vielen Arbeitsgebieten gestanden hat, macht man sich Gedanken, ob man selbst nicht größeren Erfolg erzielt hätte, wenn man seine Arbeitsmethode psychologisch untersucht und wissenschaftlich ausgeführt hätte. Ob es nicht heute doch an der Zeit ist, Erfolgsgebiete wie Formosa psychologisch und statistisch zu untersuchen, um aus diesen Erkenntnissen auch anderswo ein gleich günstiges Verbreitungsklima zu schaffen und dadurch die Glaubensverbreitung schneller zum Ziele zu führen?

Wie würde sich das auswirken?

1. auf der Ebene der Pfarrei.

In China war ich in zwei größeren Pfarreien tätig. Die erste Pfarrei lag im Flußgebiet, hatte eine naive, gute Bevölkerung, die von der Außenwelt durch den Fluß stark abgegrenzt war. Wir konnten ohne Schwierigkeit in den Dörfern Schulen eröffnen. In der Stadt selbst hatten wir eine kleine Schule, die sich allmählich des besten Rufes erfreute. Es fehlte jedoch alles weitere: Hospital, Mädchenschule, Waisenhaus, Altersheim, Presse. Trotzdem konnte ich bei meinem

Weggehen 40 Katechisten anstellen und hatte einen jährlichen Zuwachs, der unbedingt weitere Missionare und eine Teilung der Pfarrei verlangt hätte. — Die zweite Stadt war eine große, fast moderne Stadt, die am Ausgang einer Bahnlinie lag und auf Kosten des umliegenden Landes reich geworden war. In dieser Stadt war unsere Glaubensverkündigung fruchtlos. Es waren nur einige hundert Katholiken getauft worden, die wieder vollständig abgefallen waren. Jede Bemühung, sie wieder zurückzubringen oder neue zu gewinnen, scheiterte. In dieser Stadt hatten wir ein größeres Hospital, eine Mädchenschule, eine Knabenschule, ein kleines Waisenhaus und eine größere Kirche. Hätten wir damals die Formosa-Erfahrung besessen, hätten wir die Institute dieser Stadt in die andere Pfarrei verlegen müssen. Wir hätten außerdem gegebenenfalls eine größere Stadtschule eröffnet und so ein Klima geschaffen, das diesen Regierungsbezirk vollständig in eine katholische Atmosphäre gestellt hätte. Es wäre auf einmal modern gewesen, katholisch zu sein; es wäre ehrenvoll gewesen, diesem neuen Glauben beizutreten und ohne Zweifel hätte das Beispiel dieses Bezirks in kürzester Zeit die Nachbarbezirke, deren Bevölkerung ähnlich veranlagt war, mitangesteckt. Der Erfolg hätte sich so gewiß um das Doppelte steigern lassen, wogegen so ein großer Teil der Missionsfinanzen auf einen fruchtlosen Boden verwendet wurde, der nur darum Missionare aufwies, weil er geographisch bedeutend war. Man könnte weiter an andere Möglichkeiten denken, wie z. B. an eine Radiostation, die von einer katholischen Station oder vom Pfarrhaus geleitet würde und zu bestimmten Abendstunden ein Programm ausstrahlte, ferner die Aufführung eines katholischen Theaters oder die Herausgabe einer kleinen Schrift, die wenigstens wöchentlich an die Heiden verteilt würde. Zweifelsohne wäre durch solche Intensivierung ein höheres Glaubensleben entstanden, nicht nur ein quantitativ größeres Glaubenskontingent.

2. Auf Diözesanebene.

Die Erfolge in der Glaubensverbreitung über die einzelnen Erdteile und Länder hinweg sind sehr verschieden. Auch in größeren Nationen, wie China, Japan, Indien, gibt es Bezirke, die eine bedeutend schnellere Verbreitung garantieren. So war es in China das Nordgebiet, das sehr große Zahlen von Konvertiten aufwies, während die Südgebiete sehr spärlichen Zuwachs boten. Da ich selbst längere Zeit in diesen Südgebieten war, konnte ich feststellen, daß dort der Buddhismus viel tiefere Wurzeln hatte als in Honan. Trotzdem waren die Gebiete fast gleichmäßig besetzt. Es waren Diözesen, die einen sehr großen Stab an Missionaren hatten, obwohl nur einige Altchristen zu betreuen waren und jährlich einige wenige Neuchristen. Nach obigem Prinzip ist also darauf zu achten, daß man gewisse Gebiete mit einigen Gruppen von Missionaren besetzt, um dann abzutasten, wo fruchtbarer Boden ist. — Ich traf kurz vor dem Einmarsch der Kommunisten einen Missionar, der im Innern Tibets zu Hause war. Dieser verbrachte den halben Tag mit Fischfang und Jagd, weil er einfach nichts zu tun hatte. Sein nächstes Dorf war drei Reitwochen von der Pfarrei entfernt und konnte nur ein—zweimal im Jahr besucht werden. Nur 10-12 Katholiken hatte er zu betreuen und stand dort, wie man sagt, in testimonium fidei. — Wenn man nun an die Philippinen denkt mit den großen Pfarreien von 35 000 Seelen, wo sämtliche Regierungsschulen nach Priestern und Katechisten rufen, wo die gesamte Landbevölkerung ohne religiösen Unterricht dasteht, so möchte man doch glauben, daß dieser heros fidei eher in ein Arbeitsgebiet gehört, wo seine Predigt richtigen Widerhall findet.

Vor etlichen Jahren wurde die Zeitschrift „Mission Bulletin“ (heute „Asia“) gegründet, um eine Aussprache über Missionsmethoden und Missionsgeschichte unter Missionaren zu sichern. Diese Zeitschrift hat gewiß viel Gutes getan. Aber müßten wir nicht einen Schritt weiter gehen und diese Aussprache auf ein höheres Niveau heben und zum Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion machen? Die Psychologie hat in den letzten Jahrzehnten Triumphe gefeiert, und trotz Widerstandes sind sämtliche Kulturländer mit Psychologen und Psychiatern versehen, die bestimmte Gebiete, wie z. B. Sozialpsychologie, Verkaufspsychologie, Kinder- und Jugendpsychologie, untersucht haben und zu großen, manchmal unerwarteten Erfolgen geführt haben, wie etwa die Verkaufspsychologie. Wäre es nun nicht an der Zeit, daß auf Diözesanebene durch Zusammenarbeit der verschiedenen Bischöfe ein Konsortium von Wissenschaftlern, Missiologen, Historikern und Psychologen geschaffen würde, — Psychologen an erster Stelle —, die die Schwierigkeiten bestimmter Gebiete untersuchen, ebenso die Erfolgswellen, wie wir sie in Formosa gerade erleben, und daraus ihre Empfehlungen für den aktiven Missionar, der ja nur ein Gebiet, sein Gebiet, kennt, ableiten?

3. Auf der römischen Ebene.

Bisher galt es, die ganze Erde der Glaubensverbreitung zu erschließen und überallhin, in den Urwald und die einsamste Bergwelt, Glaubensboten zu senden. Teilweise entging dem in Europa lebenden Menschen eine wissenschaftliche und geographische Kenntnis dieser Kulturgebiete. Wie oft schienen uns Missionaren Befehle, die von den kirchlichen Obrigkeiten aus Unkenntnis der Verhältnisse gegeben waren, befremdend. Heute ist es durchaus anders geworden. Diese Gebiete liegen vor unserer Tür und jeder Monat bringt neue Freunde von allen Teilen der Welt als Besucher in unsere Missionen. Nun wäre es an der Zeit, auch diese Gebiete einmal wissenschaftlich zu untersuchen, um eine richtige Verwendung des Gesamtmissionsstabes durchzuführen. Wir haben immer noch das wichtige Wort Christi, das uns für die Glaubensverbreitung gegeben wurde: „Excutite pulverem a pedibus vestris!“ in den Gebieten, wo wir nicht aufgenommen werden. Sollte ein Einsatz in den Gebieten verbleiben, die in Wirklichkeit fruchtlos sind, müßte eine Untersuchung den Weg vorschlagen, der auf weite Sicht eine „Aufweichung“ des Heidentums vorbereitet, wie etwa in Japan und Indien. Über die größeren Radiostationen könnten Programme ausgestrahlt werden, in den großen Tageszeitungen müßten Artikel erscheinen, die über den Katholizismus Aufschluß geben. Während meines Aufenthaltes in Formosa wurde von einem Chor der Wiener Musikakademie ein Konzert gegeben. Der Andrang zur Stadthalle der Hauptstadt Taipeh war sehr groß. Dieses Konzert hat mehr Gutes getan als vielleicht alle Predigten der Missionare in einem Jahre. Es begann mit der Wiedergabe einer Messe, und der gesamte erste Teil des Programms bestand aus religiöser Musik. Hier wurde ein Volksteil erfaßt, der vorher nie mit dem Christentum in Berührung kam.

Diese kurzen Hinweise sollen Anregung zu einem Versuch sein, die Missionsmethode zu einer Erfolgsmethode zu machen. Es soll ein Versuch sein, dem jetzigen „Amateurbetrieb“ eine wissenschaftliche Fundierung zu geben. Diese wissenschaftliche Fundierung bezieht sich auf die tägliche Erfahrung, indem wir gutes Missionsklima schaffen und dieses richtig und erfolgssicher ausnützen.

MITTEILUNGEN

MISSIONSSTUDIENWOCHE IN WIEN

22. bis 26. Mai 1961

MISSION UND HEIMATSEELSORGE

Programm

22. Mai 1961

- 20.00 Uhr: Eröffnung der Missionsstudienwoche
Begrüßung der Teilnehmer durch Dr. Georg Frey, den ersten
Vorsitzenden des Internationalen Instituts für missionswissen-
schaftliche Forschungen
Einführung in die Missionsstudienwoche durch Univ.-Prof. Dr.
Thomas Ohm

23. Mai 1961

- 9.00 Uhr: DIE WELTMISSION HEUTE — STAND UND PROBLEME
Vortrag von Dr. P. Bernward Willeke OFM (Münster)
- 10.30 Uhr: Papers (Kurzreferate)
1. Die missionarische Ausrichtung des heimatlichen Klerus (Msgr.
Rudolf Walter)
2. Was kann die heimatliche Seelsorge von der Mission lernen?
(Ohm).
- 16.00 Uhr: DIE MISSION IN KATECHESE UND LITURGIE
Vortrag von Dr. A. Exeler (Münster)
- 17.00 Uhr: Papers
1. Die Bischöfe der Heimat und die Mission (Dr. K. Müller SVD)
2. Wie läßt sich der Religionsunterricht in den Schulen ersetzen?
(Glazik)
3. Die Bedeutung der Mission für den Religionsunterricht an den
höheren Schulen (Oberstudienrat R. Kleine)
- 20.00 Uhr: Abend der Begegnung. In Hotel Wimberger, Wien VII, Neu-
baugürtel 34—38

24. Mai 1961

- 9.00 Uhr: DER MYSTISCHE LEIB CHRISTI UND DIE MISSION
Vortrag von Univ.-Prof. Dr. J. Glazik MSC (Würzburg)

- 10.30 Uhr: Papers
1. Mission und Meßopfer (Prof. Dr. Theodor Unzeitig, Stockerau, Niederösterreich)
 2. Mission und Schwestern in der Heimat (Schw. Dr. Helenis Held SSPS, Wimbern)
 3. Die Überseestudenten an den Universitäten des Abendlandes (Rektor Hugo Bogensberger, Wien)

16.00 Uhr: PFARREI UND MISSION
Vortrag von H. H. Johannes Thijssen (Rheine)

- 17.00 Uhr: Papers
1. Die päpstlichen Missionswerke und die heimatliche Seelsorge (Dr. Späni, Schweiz)
 2. Mission und Katholische Aktion (Ing. Prüller, Wien)
 3. Missionskollekten (Prälat Dr. Josef Köller, Wien)

25. Mai 1961

9.00 Uhr: DIE SOZIALEN PFLICHTEN DER CHRISTEN GEGENÜBER DEN
ENTWICKLUNGSLÄNDERN
Vortrag von Dr. P. J. Schütte SVD, Generalsuperior (Rom)

- 10.30 Uhr: Papers
1. Der Sozialismus und Marxismus in den Missionsländern (P. Martin Booz OFMCap)
 2. Die Frage der Missionspatronate (Dr. J. Peters, Aachen)
 3. Die Seelsorge des Westens in asiatischer und afrikanischer Sicht (Ohm)

15.30 Uhr: Ausflug zum Missionshaus St. Gabriel
DIE MITARBEIT EUROPÄISCHER LAIEN IN DEN MISSIONEN
Vortrag von Prof. Dr. J. Bettray SVD (Mödling)

26. Mai 1961

8.00 Uhr: Schlußgottesdienst in der Lazaristenkirche

S. Eminenz Kardinal König wird die Woche mit einem Besuch beehren und zu den Teilnehmern sprechen. Tag und Stunde wird während der Woche bekanntgegeben werden.

Veranstaltet wird die Missionsstudienwoche vom Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen und vom Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster im Verein mit dem Missiologischen Institut der Päpstlichen Missionswerke Wien und dem Afro-Asiatischen Institut Wien.

Alle Vorträge, Referate und Diskussionen mit Ausnahme des Vortrags von Prof. Bettray werden gehalten in Wien VII, Kaiserstraße 23, Exerzitienhaus.

Für die Teilnahme an der Missionsstudienwoche werden Teilnehmerkarten zum Preise von Schilling 12,— oder DM 2,— ausgegeben.

Der Preis für Nächtigung und Mahlzeiten (Frühstück, Mittagessen, Jause, Abendessen) beträgt S 50,—.

Anmeldungen und Anfragen sind zu richten an das Missiologische Institut Wien I, Seilerstätte 12.

Die Mahlzeiten können eingenommen werden in der Kaiserstraße 23, Wien VII.

GOLDENE JUBILÄEN DER MISSIONSWISSENSCHAFT IN MÜNSTER

Wie schon mitgeteilt, werden in Münster heuer die goldenen Jubiläen des Lehrstuhls für Missionswissenschaft, des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen und der Zeitschrift für Missionswissenschaft (und Religionswissenschaft) gefeiert werden. Das Programm ist folgendes:

28. Juni

- 15.30 Uhr: Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen im Institut für Missionswissenschaft.
19.30 Uhr: Empfang zu Ehren Seiner Eminenz, des Hochwürdigsten Herrn Kardinals Agagianian, Präfekten der Propagandakongregation, im Rathaus durch den Herrn Oberbürgermeister von Münster.

29. Juni

- 11 Uhr s. t.: Begrüßung Seiner Eminenz des Hochwürdigsten Herrn Kardinals Agagianian durch Seine Magnifizenz, den Rektor der Universität, Prof. Dr. Kötting, im Schloß. Anschließend Festrede von Prof. Dr. Thomas Ohm in der Aula des Schlosses.
18.00 Uhr: Empfang Seiner Eminenz des Kardinals Agagianian durch Seine Exzellenz, den Bischof von Münster, im Dom. Pontifikalamt, zelebriert von Seiner Eminenz Kardinal Agagianian. Die Festpredigt hält der Hochwürdigste Herr Generalsuperior Dr. P. Johannes Schütte SVD.

30. Juni

- 10.00 Uhr: Sitzung der wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen im Institut für Missionswissenschaft der Universität.

In den gleichen Tagen feiern die Unio Cleri und der Akademische Missionszweige der päpstlichen Missionswerke. Außerdem wird am 29. Juni, 9.30 Uhr, durch Seine Eminenz Kardinal Agagianian der Grundstein des Arnold Janssen-Kollegs für Übersee-Studenten gelegt werden.

ZUM CENTENARIUM DES TODESTAGES EUGENS VON MAZENOD

Am 21. 5. 1961 sind es 100 Jahre seit dem Heimgang Eugens von Mazenod, den die Oblaten von der Unbefleckten Empfängnis zum geistlichen Vater haben. Schon zu seinen Lebzeiten nahm die Kongregation der Oblaten einen großen Aufschwung und wurde ein wichtiger Träger des Missionswerkes. Inzwischen ist der Wirkungskreis noch bedeutend größer geworden. Heute finden sich Oblaten, von den sogenannten christlichen Ländern abgesehen, in den ver-

schiedensten Missionsgebieten, darunter sehr schwierigen. Auch auf dem Felde der Missionswissenschaft haben die Oblaten immer wacker gearbeitet. Um das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen und die Pflege der Missionswissenschaft an Hochschulen haben sie sich die größten Verdienste erworben. Auch die ZM (ZMR) ist den Oblaten verpflichtet. Deswegen dürfen wir auf keinen Fall bei denen fehlen, die den Oblaten zu ihrem Jubiläum Glück wünschen. „Wachset und erfüllet die Erde“, hat Leo XII. seinerzeit bei dem Empfang Eugens von Mazenod gesagt. Seine Heiligkeit, Papst Johannes XXIII., hat bei dem Empfang, den er heuer den Oblaten gab, diese Worte wiederholt. Wir wünschen der „vaillante phalange, qui répand dans tous les continents l'amour de Dieu et augmente le nombre des fils de l'Eglise“, wie Johannes XXIII.¹ sich bei dem erwähnten Empfang ausdrückte, von Herzen das gleiche.

¹ *Oss. Rom.* 16. 3. 1961.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

CRONIN, VINCENT: *A Pearl to India. The Life of Roberto de Nobili.* Rupert Hart-Davis/Soho Square London 1959. 297 S., mit einer Karte und vier Bildern, Sh. 25,—.

V. Cronin, der Vf. eines Lebens Riccis (*The Wise Man from the West*), behandelt im vorliegenden Buch eine äußerst interessante Persönlichkeit der neueren Missionsepoche: den Begründer der Brahmanenmission in Madura, Roberto de Nobili. Dieser stammte aus vornehmer italienischer Familie und wurde 1577 in Montepulciano (nicht Rom) geboren. Mit 19 Jahren trat er in Neapel der Gesellschaft Jesu bei und fuhr, einer inneren Berufung folgend, 1604 nach Indien, wo er Ende 1606 in Madura, der Brahmanenhochburg des Südens, eintraf. Ein halbes Jahrhundert war ihm beschieden, in Südindien zu wirken, bis er nach einem Leben voll Originalität und Kämpfen, schon viele Jahre lang erblindet, 1656 in Mylapore (Madras) starb.

Zunächst gab sich Nobili als Râjâ von Rom aus; aber schon Ende 1607 kleidete er sich als Sanyassi. Er begann, sich auch in das Studium der hl. Bücher (Vedas) zu vertiefen und brachte es, sprachlich hervorragend begabt, zu großer Meisterschaft im Sanskrit. Seine streng asketische Lebensweise und bewußte Distanzierung von Portugiesen (Pranguis) zog, wie beabsichtigt, die oberen Hindu-Kasten an. So kam er ins Gespräch mit ihnen und konnte eine Anzahl für das Christentum gewinnen. Freilich erweckte seine kühne Methode bei den eigenen Glaubensgenossen bald Befremden und sie bildete den Anlaß zu dem sog. Ritenstreit. Auf Seiten Nobilis standen sein Provinzial, P. Alb. Laerzio, ein Italiener, der Erzbischof der Syromalabaren, der Katalane Francisco Ros S. I., während zu den Gegnern die Portugiesen Conçalo Fernandes (seit 1596 in Madura tätig), der Ordensvisitator Pimenta († 1613), der Provinzial Pero Francisco (1611-15) und der Erzbischof von Goa, Cristovão de Sá gehörten. Die mit Leidenschaft geführte Kontroverse wurde schließlich am 31. 1. 1623 von Gregor XV. zugunsten Nobilis entschieden (lebte aber in der ersten Hälfte des 18. Jhs. wieder auf).

Leider stand in Indien keine Autorität vom Ansehen eines Kardinals Lavigerie, des Gründers der Weißen Väter und eines neuen Systems der Anpassung in Afrika, Nobili zur Seite, wodurch ein langwieriger und unerfreulicher Streit hätte vermieden werden können.

Nobilis Bestreben zielte vor allem dahin, die höheren Kasten, insbesondere die Brahmanen, für das Christentum zu gewinnen. Das war dort, wo der politische Einfluß des Westens gering war, ein überaus schwieriges Unternehmen. Etwa seit 1548 waren im Westen von Indien, vor allem in Goa und auch im Gebiet von Bassein, zahlreiche Brahmanen übergetreten und sozial in die neue Gemeinschaft eingegliedert worden. Die Bekehrungsmethoden der Portugiesen waren jedoch wenigstens z. T. ziemlich gewaltsam und unklug gewesen und hatten Abneigung, vor allem der oberen Schichten, hervorgerufen. Man begreift also die Distanzierung Nobilis, aber auch die scharfe Reaktion der durch ihn bloßgestellten Gegner. Zudem schuf seine Methode zwei katholische Kirchen nebeneinander (er ist nämlich auch der Gründer der Pandaraswamis), was vielleicht eine Zeitlang zu dulden war, aber doch große Zukunftsprobleme in sich barg. Gewiß ist bei Nobili außerordentlich sympathisch, daß er sich um indisches Denken und Empfinden wie kein anderer Europäer vor ihm bemühte und vor allem auch die Konsequenzen zog, in dem er das Wertvolle anerkannte und Brauchbares übernahm.

Cronins Darstellung ist reichlich literarisch gestaltet, lehnt sich stark an Dahmens Vorarbeiten an und ist, obwohl auf vielen unveröffentlichten Quellen fußend (die sonderbarer Weise auf S. 277-92 mit Zeilenzählung, die vorn fehlt, vermerkt sind) doch wohl nicht allseitig genug ausgefallen. Daß er jedoch ein Thema ausgesucht hat, das heute mehr denn je aktuell ist, beweist die Anerkennung des kritischen Diplomaten und Schriftstellers K. M. Panikkar für Nobilis Leistung (in: *Asia and the Western Dominance*. London² 1954, S. 383) und das Urteil des P. Jerome D'Souza S. I., des Assistenten des Generals für Indien, der nach einer ausgedehnten Visitationsreise Indiens 1960 schreibt: „Interessant ist die Station von Deshnur [Vizeprovinz Belgaum-Poona], wo ein Jesuit, der P. Swami Animananda, genau die Methode des P. Nobili wieder aufgenommen hat, indem er wie ein Hindu Sanyassi lebt. Er trägt ein orangefarbenes Gewand, enthält sich vollkommen des Fleischgenusses wie ein orthodoxer Hindu. Durch diese Mittel hat er viele der Hindu-Kaste zu seinem Asram hingezogen, die er dann im Glauben unterrichtet hat. Aus dem guten Erfolg und aus der Achtung, die er genießt, kann man schließen, daß diese Methode für die Kreise der konservativen und orthodoxen Hindu noch annehmbar und wirksam ist“ (*Eine Besichtigung der Werke der Jesuiten in Indien*, ital. Text in: *Gesuiti 1960, Annuario della Compagnia di Gesù*. Roma 1960, S. 60).

Rom

Josef Wicki

MARTIN-ACHARD, R.: *Israël et les nations*. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament (Cahiers théologiques, 42). Delachaux et Niestlé S.A./Neuchâtel-Paris (1959), 76 S. sFr 4,50.

Die Studie des Genfer und Neuenburger Universitätsprofessors hat in den exegetischen Fachzeitschriften ein gutes Echo gefunden, wenn auch der eine oder andere Rezensent in der Deutung der angeführten Texte dem Vf. nicht immer zustimmen zu können glaubt oder auf Texte hinweist, die zu einer positiveren Auffassung des Problems *Israel und die Völker* führen könnten.

Unbeschadet des Urteils der Fachleute verdient die klare und gründliche Darstellung die ganze Aufmerksamkeit aller, die sich mit der Missionstheorie als der

Grunddisziplin der Missionswissenschaft befassen. Schon die knappen Sätze der Einführung in das Problem machen aufhorchen: ‚Die schnelle Umwandlung des afrikanischen und asiatischen Kontinents, der neuerliche Zutritt der jungen Kirchen zur Selbständigkeit, die Überzeugung, daß der Daseinsgrund der Kirche die Proklamation der Frohen Botschaft vor den Völkern ist, laden uns ein, nach der Notwendigkeit, dem Ziel und den Methoden der Mission zu fragen.‘ Der Ausgangspunkt solcher Fragen muß die Heilige Schrift sein; denn die Kirche hat für ihre Tätigkeit unter den Völkern keine andere Rechtfertigung als den Willen Gottes, der sich in der biblischen Offenbarung ausdrückt (7).

Bevor Vf. an das eigentliche Problem herangeht, weist er auf die Notwendigkeit hin, den Universalismus des AT, die Assimilierung und den Proselytismus von der eigentlichen Mission zu unterscheiden (9 f.) — eine Anmerkung, die angesichts gewisser Beweisführungen aus dem AT in der missionstheoretischen Literatur nur zu angebracht erscheint.

Als Hauptthese des Vf. schält sich aus den Textuntersuchungen heraus: Israel hat von einer (aktiven) Sendung zu den Völkern nicht gewußt; seine Sendung war, Licht der Völker (Deutero-Jesaias) und Zeuge Jahwes vor den Völkern (universalistische Botschaft des AT) zu sein. Aber gerade hierdurch erhält die gesamte Existenz des erwählten Bundesvolkes Gottes die missionarische Perspektive: Je mehr Israel seiner Erwählung entspricht, um so mehr wird es Zeichen Gottes unter den Völkern und erfüllt es an ihnen seine (priesterliche, prophetische und königliche) Mittlerfunktion. M. a. W.: Man könnte von einer passiven Mission Israels reden. Die Bekehrung der Heiden ist eine von Gott gewirkte Folge der Auserwählung Israels.

Das NT teilt demgegenüber der Kirche als dem neuen Bundesvolke Gottes eine aktive Sendung zu. Die Verkündigung der Frohbotschaft hat die Fülle der Zeiten zur Voraussetzung, in der Gott sein ewiges Wort in die Welt sendet und seinen Heilsplan verwirklicht. Die Mission ist Teilhabe an dieser Verwirklichung und deshalb auch an der Sendung. Sie gehört zum ‚letzten Kapitel der Heilsgeschichte‘ (70). Mehr noch: In Fortführung des Seins und Lebens Christi übernimmt die Kirche die dreifache Mittleraufgabe des erwählten Volkes, nur daß sie diese Aufgabe nicht in einer zentripetalen Bewegung (wie im AT) sieht, sondern in einem zentrifugalen Ausgreifen, um die Völker zur Heilsmitte zu bringen. Die verschiedenen Bewegungsweisen sind vor Gott jedoch rein relativ. Auch in der Mission der Kirche ist nicht der Mensch, sondern Gott am Werk (wenn auch nicht ohne den Menschen).

Die Thesen des Vf. sind in ihrem letzten Ergebnis durchaus positiv und treffen sicherlich die Generallinie des AT. Wir können ihnen ohne weiteres zustimmen und die Lektüre des Buches nur empfehlen.

Würzburg

Josef Glazik MSC

MEERSMAN, ACHILLES, O.F.M.: *The Chapter-Lists of the Madre de Deus Province in India. 1569—1790*. Separatabdruck aus der Halbjahresschrift „Studia“ des Centro de Estudios Ultramarinos in Lissabon, Nr. 6, Juli 1960, pp. 121—349.

Mit diesem Werk des Lektors für Kirchengeschichte an der Ordenshochschule der Franziskaner in Bangalore hat die Erforschung der Geschichte des Franziskanerordens in Indien und dessen Missionsarbeit einen guten Schritt vorwärts getan. Wir haben hier eine Quellenpublikation, die für die Franziskanerprovinz „Madre de Deus“, die 1622 neben der schon bestehenden St. Thomasprovinz als selbständige Organisation gegründet wurde und bis 1835 existierte, grundlegend ist.

Die Klöster dieser Reform-Provinz, deren Mitglieder Capuchos oder Diskalzeaten genannt wurden, jedoch von den Kapuzinern wohl zu unterscheiden sind, pflegten in ihren Einsiedeleien das beschauliche Leben, daneben aber auch ein ausgedehntes Apostolat von Mozambik in Afrika bis Macao in China. Das Werk bietet zahlreiche Kapitellisten mit sehr vielen Einzelheiten, die einem Manuskript der Stadtbibliothek zu Evora in Portugal entnommen sind. Ihm geht nebst eingehender Bibliographie eine gute Einleitung voraus, die die neuen Erkenntnisse in das bisherige Bild einbaut. Das Werk ist wichtig als wissenschaftliches Hilfsmittel, dessen Wert allerdings noch erhöht würde, wenn ihm ein Index der vielen Namen und Orte beigefügt wäre.

Münster, Westf.

P. Bernward Willeke OFM

Missie nu. Aktuelle missieproblemen. Erebundel door Nederlandse Provincie SVD aan de missioloog Pater dr. Anton Freitag bij zijn gouden priesterjubilé. Missiehuis/Overijse Br. 1958, 160 S.

Steyler Missionswissenschaftler und Frontmissionare sprechen in elf Beiträgen über aktuelle Themen der Weltmission: landeseigener Klerus, Laienmissionar, Akkommodation; Mission und: Soziologie, Kommunismus, Islam, Hinduismus, Buddhismus etc. Die geraffte Prägnanz der aus Wissenschaft und Erfahrung gut fundierten Darstellungen erleichtert eine schnelle, gute Orientierung über die aufgezeigten Probleme. Dabei fällt manch mutiges Wort positiver Kritik, auch der Selbstkritik an der Missionsarbeit. Eine Bibliographie zeigt das reiche publizistische Schaffen Freitags auf, besonders auf seinem Spezialgebiet, der Missionskunde. — Eine deutsche Veröffentlichung der Beiträge wäre zu begrüßen.

Wimbern/Ruhr

Schw. Helenis Held SSPS

Steyler Missions-Chronik 1960—1961. Herausgegeben im Auftrage des Missionssekretärs [P. Mathias Schneider SVD]. Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen Rhld. 208 S., mit 78 ganzseitigen Schwarz-weiß-Fotos und 4 Karten.

Dieser stattliche zweite Band der Rechenschaftsablage über die Arbeit der Missionare des göttlichen Wortes, geschickt redigiert von P. Kurt Piskaty SVD, steht ebenbürtig neben dem des Vorjahres und interessiert auch die Missionswissenschaftler. Seine großartige Bildfolge, diesmal ausschließlich über Indonesien, fällt sofort eindrucksvoll ins Auge. Daneben sind auch die neuen Statistiken der Missionsgebiete, biographische Skizzen von verstorbenen Missionaren und zahlreiche Einzelnachrichten aus der Mission von Bedeutung. Dazu kommen über ein Dutzend beachtlicher Hauptartikel, von denen die über die Geschichte der christlichen Mission auf der Insel Bali, über die Stellung der Religion in den Verfassungen Indiens, Pakistans und Ceylons und über die Lage in Lateinamerika besonders genannt sein mögen.

Münster, Westf.

P. Dr. Bernward Willeke OFM

MULDERS, ALPHONS: *Missionsgeschichte.* Die Ausbreitung des Katholischen Glaubens. Aus dem Niederländischen von Johannes Madey. Verlag Friedrich Pustet/Regensburg 1960. 535 S.

Ein Handbuch der Missionsgeschichte in deutscher Sprache war seit langem ein Desideratum an die Missionswissenschaft. Schmidlin schrieb seine „Katholische Missionsgeschichte“ vor 35 Jahren; sie wurde für ein literarisches Ereignis gehalten, mußte aber bei dem damaligen Stand der Quellenforschung notwendiger-

weise lückenhaft bleiben. Inzwischen steht die Missionswissenschaft vor ihrem Goldenen Jubiläum, die Forschung hat wesentliche Fortschritte gemacht, zahlreiche missionsgeschichtliche Monographien sind erschienen, eine Zusammenfassung der Ergebnisse für weitere Kreise aber fehlte immer noch. So ist es sehr zu begrüßen, daß die vor drei Jahren in Holland erschienene *Missiageschiedenis* von A. MULDERs nun in deutscher Übersetzung vorliegt.

Vf. behandelt den Stoff in sechs Hauptabschnitten: A. Die Missionierung im christlichen Altertum, B. Die Mission im Mittelalter, C. Die Zeit des Königlichen Patronates, D. Die ersten zwei Jahrhunderte nach der Errichtung der S. Congregatio de Propaganda Fide, E. Das Aufleben der Missionsarbeit im neunzehnten Jahrhundert, F. Die Ausbreitung der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert. Die Gliederung entspricht den herkömmlichen Darstellungen der Missionsgeschichtsschreibung. Während das sechste Kapitel sich „auf einige Züge“ (S. 428) beschränkt, ist Vf. in den ersten fünf Kapiteln bemüht, möglichst vollständig zu sein. Neben dem Personen- und Autorenregister bietet das Buch ein Verzeichnis der Quellen, Sammelwerke, der allgemeinen Literatur und der zitierten Zeitschriften. Auf die Monographien und Einzelstudien wird im Buche selber jeweils an Ort und Stelle verwiesen. Wegen des detaillierten Inhaltsverzeichnisses wurde auf ein Sachregister verzichtet.

In der Einleitung schreibt der Vf.: „Ob es mir tatsächlich gelungen ist, mit dieser Missionsgeschichte den Forderungen zu entsprechen, überlasse ich gerne dem freundlichen Urteil Berufener. Doch möchte ich betonen, daß ich mich aufrichtig um eine vollständige Stoffübersicht, eine verantwortbare Beurteilung der Tatsachen, einen fundierten Einblick in den Zusammenhang, einen logischen Aufbau des Ganzen und eine klare Darlegung des heutigen Standes der Missionsgeschichtsforschung bemüht habe. Freilich kann die Erforschung des ganzen Gebietes, selbst als Frucht eines Studiums, das sich über ein halbes Menschenalter erstreckt, niemals abgeschlossen sein. Nach uns werden andere kommen müssen, um ‚con amore‘ die Forschung fortzusetzen, zu ergänzen und zu verbessern“. Damit sind treffend die Vorzüge des Buches zusammengefaßt: ehrliche Selbstbescheidung, Bemühen um größtmögliche Vollständigkeit, klarer Aufbau, ruhig sachliches Urteil, kirchliches Denken, ungeheucheltes Ja zu echter Problematik. Erfreulich ist, daß der Dozent für orientalische Theologie auch Fragen der Ostkirche streift. Besonders dankbar dürfte der Leser für die überaus reichen Literaturangaben zu den einzelnen Stoffgebieten sein.

Die Vorzüge des so empfehlenswerten und kaum zu entbehrenden Buches schließen nicht aus, daß bei der ungeheuren Stofffülle auch Ungenauigkeiten oder Unrichtigkeiten unterlaufen sind und daß man methodisch hie und da wohl auch anders hätte vorgehen können. So werden in der allgemeinen Bibliographie neben sehr bedeutenden Werken auch minderwertigere Werke zitiert. Die *Bibliotheca Missionum* von Streit-Dindinger wird man nicht gut unter „Quellen“ zitieren dürfen (S. 15). Manche sehr wertvolle Bücher werden im Text wohl angegeben, aber in der Darstellung kaum oder nicht genug ausgewertet; zuweilen fehlt neuere, sehr brauchbare Literatur. — Die Organisation der kirchlichen Hierarchie in Spanisch-Amerika und auf den Philippinen bedeutet nicht eo ipso „rechtliche“ Ausschließung aus den Territorien der Propaganda (273). — Ist es historisch-juristisch so sonnenklar, daß die Kirche „dadurch, daß sie selbst Bischöfe ernannte, kein einziges Recht Portugals“ verletzte? (27) — Statt „Spiritiner“ (282) sagt man im Deutschen „Spiritaner“; diese verdienten in der Darstellung der afrikanischen Missionsgeschichte neben und vor den Weißen Vätern

eine eingehendere Würdigung. — Bei der Aufzählung der kirchlichen Sprengel in „Belgisch-Kongo“ fehlen Goma, Kindu, Elisabethville, Kenge, Luebo, Kole und Doruma. (Vgl. S. 446). Diégo Suarez und Fianarantsoa auf Madagaskar sind seit dem 11. Dezember 1958 Erzbistümer (453). Es dürfte in der Übersetzung begründet sein, daß solche und andere Statistiken und Angaben nicht auf den gegenwärtigen Stand korrigiert worden sind. — Im gesamten würde man mehr schwerpunktartige Behandlung des Stoffes wünschen; so werden z. B. Franz Xaver, de Nobili, Las Casas, der Ritenstreit, die Reduktionen usw. relativ dürftig behandelt. — Wie aber bereits bemerkt wurde, sind das bei der Fülle des dargelegten Stoffes nur Kleinigkeiten, das Buch als solches ist mit großem Nachdruck zu empfehlen und sollte sich in der Hand eines jeden Theologen und Missionsinteressierten, eigentlich in der Hand eines jeden Intellektuellen befinden.

München Karl Müller SVD

OHM, THOMAS: *Les principaux faits de l'Histoire des Missions*. Traduit de l'Allemand. Editions «Église vivante», Casterman/Tournai 1961. 164 pp.

Das Buch „Wichtige Daten der Missionsgeschichte“ (Münster 1956), das in mehr als 4000 kurzen Angaben eine Übersicht über die gesamte Missionsgeschichte bietet, erlebte in dem vorliegenden Werk eine durch einen französischen Theologen besorgte französische Ausgabe, die gegenüber der ersten deutschen Auflage bereits zahlreiche Verbesserungen enthält. Auch eine umgearbeitete deutsche Neuauflage in Taschenbuchformat ist im Druck. So steht das vielfach erprobte und anerkannte Buch noch weiteren Kreisen zur Verfügung und weckt Interesse für das Wirken der Kirche unter den Völkern.

Münster

P. Kurt Piskaty SVD

PALANQUE, JEAN-REMY: *Die Kirche in der Völkerwanderung* (Der Christ in der Welt XI, 2). Patloch Verlag/Aschaffenburg 1960. 110 S., DM 3,80.

In vier Abschnitten behandelt P. in einem gedrängten Überblick die Zeit von Konstantin bis zu Karl dem Großen: Die Christenheit im Kaiserreich — Das Christentum bei den Barbaren — Das Christentum unter den Karolingern — Das Zeitalter der Finsternis. Angenehmer Stil, mutige Charakterisierungen, selbständige Auffassungen, Durchsichtigkeit, Akzentuierung der inneren neben der äußeren Geschichte zeichnen die Arbeit aus. Der Titel der französischen Ausgabe (*De Constantin à Charlemagne*) dürfte besser entsprechen. Das Ganze ist ein Stück Missionsgeschichte.

München

Karl Müller SVD

RIOS, EDUARDO ENRIQUE: *Life of Fray Antonio Margil O.F.M.* Translated and Revised by Benedict Leutenegger O.F.M. Academy of American Franciscan History/Washington 1959. XIV u. 160 S.

Nach einer gediegenen, historisch und missionsmethodisch sehr wertvollen Einleitung von Antonine Tibesar OFM schildert Vf. in chronikhafter Weise die einzelnen Lebensabschnitte des verdienten und heiligmäßigen Franziskanermissionars Antonio Margil, am 18. 8. 1657 in Spanien geboren, von 1683 bis zu seinem Tode im Jahre 1726 in Mexico und im übrigen Zentralamerika tätig. Die Arbeit stützt sich in der Hauptsache und sehr gewissenhaft auf die Aufzeichnungen Espinosas, des Reisegefährten und Biographen — und zugleich eines großen Verehrers — Margils. Das macht sie wertvoll, beläßt ihr aber auch das Klischeehafte

der damaligen biographischen Literatur und läßt die Spannung des so abwechslungsreichen Lebens weitgehend vermissen. Dennoch ist dem Autor und dem Herausgeber für die Veröffentlichung des Buches zu danken, da Margil einen Ehrenplatz neben den großen Franziskanermissionaren Gante, Motolinía, Sahaún, San Felipe de Jesús und Serra verdient und ohne seinen vorbildlichen Eifer und die kluge Förderung der damals entstehenden franziskanischen Missionskollegien das Wiederaufleben der erschlafften zentralamerikanischen Missionstätigkeit kaum möglich gewesen wäre.

München

Karl Müller SVD

WIKING, PHILIPPA UND BIRGER: *Mitten in Afrika*. Aus dem Schwedischen von Catharina Andresen. Verlagshandlung der Anstalt Bethel/Bethel bei Bielefeld 1960. 208 S. und 8 Bildseiten, DM 9.80.

Das schlichte Buch der beiden schwedischen lutheranischen Missionare in Hayaland (Nordwest-Tanganyika) bietet in seinem ersten Teil eine Darstellung des Missionslandes, seiner Menschen und ihrer Gebräuche, gesehen auf dem Hintergrund der Probleme Ostafrikas (Rassengegensätze, Nationalismus, soziale Fragen). Der zweite Teil des Buches vermittelt einen interessanten Einblick in das Leben der lutheranischen Missionskirche von Hayaland, in ihre Entwicklung, ihre Struktur, ihre Sorgen. Besonders eindrucksvoll wird die Mitarbeit der einheimischen Pastöre und Missionshelfer geschildert, aber auch deren unvollständige Ausbildung beklagt. Ehrlich geben die Verfasser zu, daß die junge Kirche durch Lauheit und heidnische Praktiken schweren Schaden erleidet, doch führt eine Erweckungsbewegung zu neuem, intensivem Gemeindeleben. Die Tätigkeit der katholischen Mission findet freundliche Würdigung, obwohl peinliche Gegensätze nicht verschwiegen werden.

Münster/Westf.

P. Kurt Piskaty SVD

RELIGIONSWISSENSCHAFT

BIEDER, WERNER: *Die Apostelgeschichte in der Historie*. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte des Missionsbuches der Kirche. (Theologische Studien. Herausgegeben von Karl Barth und Max Geiger. Heft 61.) EVZ-Verlag/Zürich 1960. 63 S., sfr. 5,80.

„Die vorliegende Arbeit bildet die nachträglich erweiterte Einführung in eine vierstündige Vorlesung, die ich im Wintersemester 1959/60 an der theologischen Fakultät in Zürich gehalten habe“ (Vorwort). Damit ist das Büchlein vom Autor selbst charakterisiert. Auf knappen 53 Seiten läßt der Vf. die Auslegungsgeschichte der Apg. in 7 Abschnitten Revue passieren.

Der 1. Abschnitt (S. 4—8) führt uns vom ältesten Kommentarfragment Ephraem des Syrers über die Kommentarbruchstücke Didymus' des Blinden zu den 55 Actahomilien Chrysostomus'. In Alexandrien befassen sich im 5. Jhdt. der Patriarch Cyrill und der Presbyter Ammonius kommentarmäßig mit der Apg. Die 2336 Apg. Hexameter des mailändischen Rechtsanwaltes Arator existieren noch im 16. Jhdt. in den Händen der Gläubigen. In Cassiodor's *Complexiones Actuum Apostolorum* liegt uns eine Zusammenstellung des Inhaltes der Apg. in 72 Teilen vor (cfr.

Lc 10, 1). Der unter dem Namen des Oecumenius (um 600) laufende Apg.-Kommentar erlangt im Mittelalter große Bedeutung.

Unter den mittelalterlichen Kommentatoren (S. 9/10) der Apg. erwähnt Vf. Beda Venerabilis, den nestorianischen Bischof Ischo'dád von Merw, den bulgarischen Erzbischof Theophylakt und den syrischen Monophysiten Dionysius bar Salibi aus dem 12. Jhdt.

Aus der Reformationszeit (S. 11—17) scheinen Namen auf wie: Justinus Jonas, Heinrich Bullinger, Calvin, Erasmus Sacer, Joachim Camerarius, Rudolf Gualther, Benedikt Arias Montanus, Benedikt Aretius, Joh. Lorinus und Caspar Sanchez.

Für das 17. Jhdt. (S. 18—23) findet Vf. erwähnenswert: Thomas Gattacker, Joh. Quistorp, Aloysius Novarinus, Georg Calixt, Joh. Lightfoot, Joh. Ludwig Wolzogen, Johann Crellius, Philipp von Limborch, Caspar Streso, Joannes Pricaeus und Joh. von Sylveira.

Im 18. Jhdt. (S. 24—26) erscheinen die ersten historisch-kritischen Apg. Kommentare. Vf. charakterisiert kurz die Tendenzkritiker J. D. Michaelis, J. C. R. Eckermann, H. K. A. Hänlein, E. Th. Mayerhoff, K. August Credner und Joh. Leonhard Hug.

Das 19. Jhdt. (S. 27—37) wird neben K. Schrader von Ferd. Chr. Baur bestimmt. Neben seinem Schüler Albert Schweigler und dem Schwiegersohn Baur's, Ed. Zeller, charakterisiert Vf. kurz die Gegner Baur's, die ihn meistens angreifen, aber nicht überwinden. So z. B. Aug. Neander, Matth. Schneckenburger, Gotthold Viktor Lechler, Albrecht Ritschl und Bruno Bauer.

Es folgt eine knappe Zeichnung von G. Steck, Ernest Renan und Franz Overbeck. Die Quellenkritiker des 19. Jhdts. müssen sich den z. T. berechtigten Vorwurf der Subjektivität in der Quellenfindung gefallen lassen. Weder B. Weiß noch M. Sorof noch P. Feine noch F. Spitta noch Joh. Jüngst noch Adolf Harnack haben ein von allen anerkanntes Resultat gezeitigt. Mit Joh. Weiß wird die erste Reihe der historisch-kritischen Theologen des 19. Jhdts. zum Abschluß gebracht.

Die letzten 20 Seiten (S. 38—57) befassen sich mit den Apg.-Auslegern des 20. Jhdts. Folgende 19 Autoren werden hier dem Leser kritisch vorgestellt: Eduard Nordens, Th. Zahn, Loisy, Martin Dibelius, MacNeile, F. J. Foakes Jackson — Kirsopp Lake, H. W. Beyers, W. Lüthi, Friedrich Zündel, O. Bauernfeind, Joach. Jeremias, Herald Sahlin, W. L. Knox, Etienne Trocmé, Gregory Dix, Rob. Morgenthaler, Ph. Vielhauer, H. Conzelmann und E. Haenchen.

Mit einer Stellungnahme zu Haenchen leitet Vf. zu den theologischen Aufgaben über, die „gerade von der Apg. aus in Zukunft an die Hand zu nehmen sind“ (S. 55). Damit beschließt der Vf. seine Einführung. Wer sich neben dieser Übersichtsorientierung eingehender über den gegenwärtigen Stand der Acta-Forschung interessiert, findet Anregung in Erich Gräßer's reichhaltigem Aufsatz: „Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart“; in: Theologische Rundschau Neue Folge 26 (1960) 93—167.

St. Augustin

Joh. Riedl SVD

BOUSSET, WILHELM: *Die Himmelsreise der Seele*. Neudruck in der Reihe „Libelli“, Bd. LXXI. Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1960, 83 S., hblb. DM 6,50.

Das hier in der Reihe „Libelli“ von der wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Darmstadt) herausgegebene Bändchen stellt eine beachtliche Studie dar, welche der Vf. zuerst 1901 im „Archiv für Religionswissenschaft“ veröffentlicht hat.

Wilhelm Bousset, evangelischer Neutestamentler und Religionswissenschaftler (1865—1920), behandelt in dieser Schrift das Motiv der Himmelsreise der Seele. Dessen Ursprung sieht B. im Bereich der „erianischen“ Religion, und er weist die Anschauung von der Himmelsreise in den verschiedenen Stadien des Avesta auf. Als Brücke, auf der jene Vorstellung zum Westen gelangte, ist nach B. die Mithrasreligion anzusehen (S. 38). Während im Parsismus auch babylonische Einflüsse angenommen werden müssen, gehen von diesem wiederum auch Wirkungen auf die Mandäer aus. Innerhalb der griechischen Geisteswelt zeigt B. das Motiv der Himmelsreise vornehmlich in den platonischen Dialogen auf, dann aber auch bei Philo, den er zu den griechisch Denkenden zählt, in der Gnosis, bei Plutarch und Plotin. Die außerordentlich dichte Abhandlung bietet eine erstaunliche Fülle an Material; ihr noch geltender Wert wird — zumal wenn man an die Forschungen und Funde der verflossenen 60 Jahre denkt — nur von den Spezialisten gebührend gewürdigt werden können. So erscheint die Neuherausgabe dieser Studie sowohl aus (wissenschafts)historischen wie auch aus sachlichen Gründen als sehr verdienstvoll.

München

Heinz Robert Schlette

ds COLIN, PIERRE: *Aspects de l'âme malgache*. „Lumière et Nations“ Éditions de l'Orante/23, rue Oudinot, Paris—VII^e 1959. 141 S.

Die drei ersten Kapitel dieses Buches des französischen Ethnologen enthalten eine Darstellung der religiösen und magischen Vorstellungen und Riten der Madagassen. Im 1. Kapitel geht es um die unsichtbaren Mächte im allgemeinen und um die Mittel, sich gegen dieselben zu schützen, namentlich die für Madagaskar so wichtigen Tabus und Talismane. Das 2. Kapitel handelt vom Tod und vom Jenseits, den Riten und Glaubensvorstellungen um die Toten, die in Madagaskar in der Glaubenswelt eine tiefgehende Rolle spielen. Im 3. Kapitel ist dann die Rede vom höchsten Gott und seinem Gegenspieler, den damit zusammenhängenden kultischen Handlungen, namentlich dem Opfer, ferner von dem Begriff der Sünde und ihrer Sühne, von Weissagen, Beschwören des Schicksals, Exorzismus und Nekromantie.

Diese Darstellung der religiösen und magischen Erscheinungen ist nicht nur besonders wertvoll durch die tiefgehende Kenntnis, die der Vf. sich von diesen Dingen bei einem langjährigen Aufenthalt in Süd-Madagaskar und durch eine ausgezeichnete Kenntnis der Sprache erworben hat, sondern auch durch das liebevolle und verständnisvolle Eindringen in den tieferen Sinn dieser „heidnischen“ Dinge, die positiv wertende Haltung, die COLIN den Fremdphänomenen gegenüber einnimmt, und durch das ernste Bestreben, sie nicht aus europäischer, sondern aus eingeborener Sicht zu erforschen und, soweit möglich, zu verstehen.

Bemerkenswert ist, wie vorsichtig der Vf. aus dieser Haltung heraus die Frage nach einem Höchsten Wesen auf Madagaskar behandelt. Es geht daraus hervor, daß sowohl der Ausdruck Andriamanitra wie Zanahary zwar ein göttliches Wesen zu bezeichnen scheint, aber dabei auch auf die Verstorbenen und die Ahnen Bezug hat und wohl auch auf eine Art von unpersönlicher Kraft. Es zeigt sich hier die für weite Teile Afrikas so kennzeichnende Gleichsetzung der Verstorbenen und eines göttlichen Wesens, das zwar eine eigene Existenz hat, aber irgendwie ein Kollektivum aus den Verstorbenen darstellt, in das sie nach ihrem Tode eingehen. Das sind Vorstellungen, die bei der Frage nach dem Höchsten Wesen in Afrika sehr berücksichtigt werden müssen. Es mag sich hier nicht um ein eigentliches höchstes Wesen handeln, sondern um ein Mittlerwesen zwischen

ihm und den Menschen, das J. G. Frazer als „Gottmensch“ bezeichnet, den „Logos“, von dem COLIN im vierten Kapitel spricht.

Hier zeigt sich nun ein besonderer Wert dieses kleinen Buches, daß sein Vf. nicht nur vielfache historische Zusammenhänge Madagaskars mit der religiösen Welt der Malaien und Vorderindiens aufzeigt, sondern — was missiologisch gesehen bedeutsam ist — mit christlichen Vorstellungen. Damit gewinnt er den religionsethnologischen Unterbau für seine Beurteilung der Missionsproblematik auf Madagaskar, wie er sie in seinem vierten Kapitel vorlegt: „De la sagesse paienne à l'Évangile universel.“

Da zeigt COLIN zunächst die tief religiöse Lebensweisheit der Madagassen, die sich in ihren Sprichwörtern äußert, und die dem Evangelium die Wege in ihre Herzen bereiten kann. In dem Abschnitt „Civilisation et évangélisation“ zeigt er weiter, wie sehr es zum Schaden des Evangeliums und der Christianisierung ausgehen muß, wenn man Zivilisierung und Christianisierung in einen Topf wirft und wenn man glaubt, dadurch, daß man eine sogenannte christliche Zivilisation den Menschen bringt, ihnen auch das Christentum zu bringen. In ausgezeichneter Weise macht er deutlich, daß es nicht Aufgabe der Evangelisation sein darf, eine bestimmte Kultur zu übertragen, sondern das Evangelium einzupflanzen in die vorhandene Kultur. In besonders feiner Weise zeigt COLIN dann in dem Abschnitt „Présence et action du Logos“, wie der göttliche Logos seine Wahrheit auch unter die Heiden ausgesät hat und wie er auch sie zu dieser Wahrheit hinführt. Die Arbeit der Anpassung und Akkulturation, wie sie nach der Darstellung des Vf. in der madagassischen Mission geleistet worden ist, das ernste Bemühen der Missionare, das Christliche in das Alte zu integrieren, verdient höchste Anerkennung. COLIN hebt in diesem Zusammenhang die überragende Bedeutung hervor, welche die ausgezeichnete Kenntnis der Muttersprache der Einheimischen für die Missionierung hat, gegenüber dem unsinnigen Bemühen, in den afrikanischen Gebieten die eigene europäische Muttersprache zu gebrauchen, ihre Kenntnis von den Eingeborenen zu verlangen und sogar diese Fremdsprache an die Stelle der eigenen Muttersprache im Verkehr mit Gott im Gebete zu setzen. Mit Recht plädiert COLIN gegenüber dem Europäismus in der Kirche für einen „christianisme malgache“, der wohl das offensichtlich Schlechte aussrottet, aber das vorhandene Gute pflegt und im Christlichen vollendet.

Möchten diese Gedanken, die, wie COLIN auch in der Hand von kirchlichen Verordnungen zeigt, durchaus die Auffassung der offiziellen Kirche wiedergeben, bei allen Missionaren ein williges Gehör finden!

Nijmegen

R. J. Mohr

J. GREEVEN, HEINRICH: *Der Urtext des Neuen Testaments*. Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft, NF 26. Verlag Ferdinand Hirt/Kiel 1960. 21 S., DM 1,40.

Diese Rektoratsrede des protestantischen Exegeten in Kiel verdient Beachtung und Anerkennung. Der spröde Stoff, ein Kapitel aus der Einleitungswissenschaft ins NT, ist in ansprechender Weise dargelegt, ohne daß etwa die Probleme verwischt, die Genauigkeit darunter zu Schaden gekommen wäre. Gr. macht deutlich, daß es sich auch beim NT um geschichtliches Werden handelt und die Forderung: zurück zu den Quellen! nicht so glatt zu befolgen ist, wie es viele Christen meinen. Den Urtext gibt es sozusagen gar nicht. Aber das sollte nicht beunruhigen, sondern froh machen; denn es unterstreicht nur den geschichtlichen Charakter des christlichen Glaubens, es zeigt, daß diese Geschichtsbezogenheit aufs engste mit unserem Bekenntnis zum Christus, der als der Mensch Jesus von Nazareth zu den

Menschen gekommen ist, zusammengehört. Allerdings führt das Bemühen um den Urtext an dieser oder jener Stelle noch nicht zu wirklichen Entscheidungen über den Inhalt der neutestamentlichen Botschaft. Ist es aber deshalb überflüssig? So fragt Gr. am Schluß. Und gibt darauf eine treffende Antwort, die durchblicken läßt, daß das Heil zwar nicht von textkritischen Bemühungen abhängt, daß es jedoch Willkür wäre, wollte man „aufhören, danach zu fragen, was die Apostel wirklich geredet und geschrieben haben“. Auch ein Text, „der in mühsamer Kleinarbeit gereinigt werden muß vom Staub der Jahrhunderte“, bleibt ein Text, „aus dem Gott zu den Menschen reden und ihnen sein Heil schenken will“. Für solche Durchblicke, wie sie uns in diesem Aufsatz geschenkt sind, und für den Einblick, den Greeven hier seinen Hörern und Lesern in die Werkstatt der Textforschung gewährt, muß man daher dankbar sein, als hier zu wirklichem Wissen befreit und zur rechten Demut im Forschen aufgerufen wird.

Münster

Helga Rusche

HEILER, FRIEDRICH: *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*. Reclam-Verlag/Stuttgart 1959. 1063 S., 48 Bildtafeln, Ganzleinen DM 16,80.

Der bekannte Marburger Religionswissenschaftler hat es durch die Herausgabe dieses handlichen Nachschlagewerkes ermöglicht, daß sich Religionsforscher, Theologen und Nichtfachleute rasch eine solide Orientierung über das kaum überschaubare Gebiet der Religionswissenschaft verschaffen können. Da die Forschung nicht mehr von einzelnen Wissenschaftlern ganz bewältigt werden kann, haben an dem vorliegenden Band mehrere Gelehrte mitgearbeitet: K. Goldammer, F. Hesse, G. Lanczkowski, K. Neumann, A. Schimmel und F. Heiler, welcher die allgemeinen Probleme der Erforschung der Religionen sowie die so wichtigen Abschnitte Indien bzw. Buddhismus und Christentum behandelte. Wie der Titel verspricht, werden bei den Religionen die Geschichte und ihre heutige Situation dargestellt.

Eine ins Einzelne gehende Kritik kann jeweils nur ad hoc von den Experten geleistet werden. Da und dort wird man nicht umhinkönnen, die Stirn zu runzeln. Dies dürfte nicht nur für (katholische) Theologen gelten! Dem zweifellos wertvollen und auf eindringenden Forschungen aufruhenden Werk scheint ein ganz bestimmtes a priori zugrunde zu liegen. Es soll nicht bestritten werden, daß man das Recht hat, von einem a priori auszugehen, im Grunde kommt man daran sowieso nicht vorbei. Jedoch verlangt die Sauberkeit der philosophischen, theologischen, historischen, phänomenologischen, religionswissenschaftlichen Methode je auf ihre Weise, eindeutig zu sagen, *wie* man verfährt und *wie weit* man mit der angewandten Methode gelangen zu können überzeugt ist. Die prinzipielle Frage lautet etwa: Kann man auf religionswissenschaftlichem Wege zu dem Urteil gelangen, alle Religionen seien gleich sinnvoll, wahr und berechtigt oder aber keine von ihnen könne mit dem echten Ring identisch sein? Ich behaupte nicht, daß diese Frage aufgrund des vorliegenden Bandes bejaht werden müßte; auch soll unsererseits die religionswissenschaftlich zu fordernde Enthaltung des Wahrheitsurteils natürlich nicht abgelehnt werden! Doch gerade bei der Zustimmung zu diesem Prinzip können wir uns in Anbetracht mancher allzu klarer Formulierungen und Parallelisierungen einiger Bedenken nicht erwehren.

Der stattliche Band wird abgeschlossen durch ein 100 S. umfassendes zwispaltiges Namen- und Sachregister, das seine Brauchbarkeit ganz bedeutend erleichtert, sowie durch ausgedehnte Literaturangaben.

München

Heinz Robert Schlette

Ch. KORVIN-KRASINSKI, C. v.: *Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht*. Patmos-Verlag/Düsseldorf 1960. 285 S., Ln. DM 22,—.

Die Themen dieses Buches des Maria-Laacher Religionswissenschaftlers, das sechs Studien religionswissenschaftlichen, religionsphänomenologischen und theologischen Inhaltes enthält, kreisen um die Probleme des Mikro- und Makrokosmos, letztlich um die Gestalt des Menschen, der als Ebenbild Gottes und somit als „Kleine Welt“ die gesamte sichtbare und unsichtbare Schöpfungswelt in sich schlechthin zusammenfaßt. Der Vf. will zunächst zeigen, daß der mit dem Namen Mikrokosmos bezeichnete eigentliche Fragenkomplex weniger mit naivem Anthropomorphismus als vielmehr mit jenem von Grund aus philosophisch-kontemplativen Anliegen jeder wahrhaft geistigen Erkenntnis zu tun hat: die Vielfalt der erkannten Weltelemente in einer großen Ganzheit zusammenzufassen, was die moderne Naturwissenschaft in einer abstrakt-mathematischen Formel zu verwirklichen versucht, die wohl die Welt beherrschen, aber nicht als Kosmos schauen läßt. Weiterhin soll an einigen charakteristischen Beispielen dargetan werden, wie die Vorstellung vom Mikrokosmos ebenso an den Gipfelpunkten universaler Hochkulturen wie im kultischen Weltbilde der ältesten Völker der Erde mit erstaunlicher Konsequenz durchgeführt erscheint. Um die spekulativ-symbolische Ausarbeitung dieses dem Abendland heute fremden Mythologems in seiner konkreten Dialektik darzutun, behandeln die ersten beiden Kapitel die Mikrokosmosvorstellungen der indisch-tibetischen spekulativen Kosmologie und Anthropologie und vergleichen sie mit denen des sumerisch-babylonischen Kulturkreises. Im III. Kap. wird die mehr statisch geprägte Mikrokosmosspekulation der beiden ersten Kapitel durch ihr verwandte Beispiele aus dem Kulte primitiver Altvölker aller fünf Kontinente ergänzt. Die letzten drei Kapitel versuchen schließlich, den Mikrokosmosgedanken, soweit er für die christliche Theologie bedeutungsvoll ist, in einigen seiner Aspekte zu beschreiben. Den Ausgangspunkt bildet im IV. Kap. das paulinische Wort von Christus als der „Rekapitulation“ des Alls. Das V. Kap. führt die einzigartige Stellung des Menschen als Mikrokosmos in der Schöpfung auf das Mysterium des göttlichen Ratschlusses der Vereinigung des Logos mit der Menschennatur zurück, wobei die ganzheitliche Erschließung des göttlichen Heilswerkes in der übernatürlichen Kontemplation mit der eigenartigen symbolischen Schau der reinen Geister verglichen wird. Das VI. Kap. endlich befaßt sich mit der näheren Bestimmung und Bedeutung der urbildlichen und kultischen Gegenwart, insofern in der kultischen „Welt- und Zeitmitte“ ja nicht bloß das All ganzheitlich da, sondern auch die göttliche Urtat im Ritus erneuert und wirksam dargestellt ist. Auf Grund seiner mit einer universalen, tiefen Beherrschung des ethnologischen und religionsgeschichtlichen Materials und der einschlägigen Literatur durchgeführten Darlegungen vermag der Vf., wie wir glauben, sein Ziel zu erreichen, daß nämlich unser zwischen den Gegensätzen schwebender und den Menschen leicht naturwissenschaftlich erniedrigender Geist zu einem neuen vertieften Verständnis des leicht mißverständlichen homomensurasatzes (der Mensch ist das Maß aller Dinge) kommt, der uns zur Verantwortung gegenüber dem geschaffenen Kosmos, in dem der ewige Logos Fleisch werden sollte, aufzurütteln vermag.

Würzburg

Josef Hasenfuß

Religious Studies in Japan. Edited by Japanese Association for Religious Studies and Japanese Organizing Committee of the Ninth International Congress for the History of Religions. Maruzen Company Ltd./Tokyo 1959. X und 507 S.

Gegen Ende des Jahres 1956 beschloß der Vorstand der Japanese Association for the Religious Studies, den für 1958 in Tokyo geplanten neunten internationalen Kongreß für Religionsgeschichte dadurch vorzubereiten, daß eine größere Anzahl japanischer Gelehrter gebeten wurden, eine Abhandlung aus ihrem Forschungsgebiet beizusteuern, um den Stand und die Anliegen der Religionswissenschaft in Japan kenntlich zu machen und als Zeitdokument zusammenzufassen. Daraus entstand dieses Buch, das 45 Beiträge in 15 Abteilungen bringt: *Methods and Problems of Religious Studies* (1-28); *Philosophy of Religion* (29-75); *Sociology of R.* (77-95); *Psychology of R.* (97-117); *Ethnological Study of R.* (119-139); *Folkloristic Study of R.* (141-160); *Typological Study of R.* (161-209); *Shintoism* (211-232); *Systematic and Comparative Study of Buddhism* (233-283); *Morphology of Indian Religions and Thoughts* (285-335); *Chinese Buddhism* (337-367); *Japanese Buddhism* (369-388); *Historical Study of Christianity* (389-412); *Systematic Study of Christianity* (413-448); *Taoism* (449-465). Eine Tafel der bedeutsamen Daten aus der Religionsgeschichte Japans (467-477), ein Verzeichnis der genauen Umschriften (für Japan und China in den eigenen Charakteren) (478-496) sowie biographische Angaben über die Mitarbeiter schließen sich an (497-507).

Wenn man bedenkt, daß die Japanese Association for Religious Studies erst 1930, die Society for Shinto Studies 1947, die Japanese Association of Indian and Buddhist Studies 1951 und die Japanese Association of the Studies of Christianity 1952 gegründet wurde, dann ersieht man aus den angegebenen Fachgebieten und aus der Formulierung der Themen, welche umfassende Arbeit geleistet wurde. Das ersieht man noch mehr, wenn man einzelne Beiträge liest und sieht, wie gewissenhaft man bemüht war, aus dem einen Denk- und Sprachbereich in den anderen hinüberzukommen, ohne der Sache und den Autoren Abbruch zu tun.

Gerade in diesem Zusammenhang sind die Ausführungen über das Christentum bemerkenswert. Tetsutaro Ariga hebt hervor, wie sehr das Christliche in seinem spekulativen Bereich durch das ontologische Denken der griechisch-lateinischen Tradition geprägt wurde, wemgegenüber er es für richtiger hält, das Christliche — im Anschluß an den hebräischen Text von Exodus 3,14 — als hayathologisch zu kennzeichnen (S. 422). Daß für den Europäer vieles in dem Buch zu finden ist, was ihm nicht geläufig war oder in neuem Licht erscheint, braucht kaum gesagt zu werden.

Der sorgfältige Druck macht es verständlich, daß das Buch verspätet erschienen ist; möge es um so nachhaltiger für Verständnis und Klarheit wirken.

Münster

Antweiler

ROSENBERG, ALFONS: *Sibylle und Prophetin*. Otto Wilhelm Barth-Verlag/Weilheim (Obb.) 1960. 204 S., DM 14,80.

Nicht um auf „seltsame und absonderliche mystische Phänomene“ aufmerksam zu machen, sondern um die Wegweisung „vom Himmel her“ bei den Seherinnen der Antike, den Prophetinnen der Bibel und in der Geschichte des Christentums herauszuarbeiten, ist das Büchlein ROSENBERGS geschrieben worden. Der Leser soll, wenn er das Buch aus der Hand legt, ehrfürchtig dieser Art göttlicher Berufung gegenüber stehen und sie selbst bei solchen zwielichtigen Gestalten wie Juliane von Krüdener für möglich halten. Das Buch eignet sich vor allem in den Abschnitten über Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden und Katharina von Siena gut als anspruchsvolle Lesung. Stil und Gegenstand sind hier aufs feinste miteinander abgewogen.

Münster/Westf.

H. Rusche

ebd. RUUD, JÖRGEN: *Taboo*. A Study of Malagasy Customs and Beliefs. Oslo University Press 1960. VIII u. 325 Seiten mit 15 Abbildungen nach Fotografien, 4 Figuren und einer Karte.

Unter Tabu versteht man bekanntlich einen Komplex von Verhaltensmustern negativer Art, die ein Individuum, ein Lebensalter, ein Geschlecht, die Mitglieder einer religiösen oder sozialen Gruppe oder eines Standes in bestimmten Situationen unter einer nicht rationalen, ohne menschliches Dazwischentreten erfolgenden Sanktion sehr streng binden.

Seitdem der berühmte englische Forscher Capt. James Cook das Tabu in Polynesien entdeckte, hat dieses interessante und wichtige Phänomen Ethnologen, Religionswissenschaftler, Psychologen und Soziologen in gleicher Weise beschäftigt. Dabei ist man zu einer endgültigen und sicheren Klärung seiner Entstehung, seiner Funktionen und Zusammenhänge immer noch nicht gekommen. Es kann darum nur begrüßt werden, wenn ein neuer Beitrag zu diesen Forschungen geleistet wird. Und das vorliegende umfangreiche Buch muß als ein wertvoller Beitrag dazu bezeichnet werden.

Der norwegische Verfasser hat bei einem fast ununterbrochenen zwanzigjährigen Aufenthalt als Missionar auf der großen Insel das umfangreiche Material zu diesem Werke überall, wo er hinkam, gesammelt. In den Jahren 1947 und 1948 hat er sich dann in England das wissenschaftliche Rüstzeug erworben, um es in der richtigen Weise zu verarbeiten und zu publizieren.

Madagaskar ist ein Gebiet, in dem das Tabu, das hier *fady* heißt, alle Lebensbereiche der Menschen durchdringt und für den Einzelmenschen wie für die Gemeinschaft von so vitaler Bedeutung ist, daß diese eingehende Darstellung der in den verschiedenen Lebenssituationen zu beachtenden Tabus fast eine Monographie der gesamten Kultur von Madagaskar geworden ist. Wir erfahren dabei interessanteste Tatsachen über den Gottesglauben, das religiöse Verhältnis zu Ahnen und Toten, über die Fetische und Amulette, über die Opfer, die Magie und das Wahrsagen, über die religiös-magischen Orientierungen in Zeit und Raum, ferner über die Verhaltungen der Menschen untereinander, über Siedlung und Wirtschaft, dann über den Lebenslauf des Individuums, Heirat, Schwangerschaft, Geburt, Beschneidung, Begräbnis und anderes. Alles das hat auf Madagaskar Beziehungen zum Tabu.

RUUD beschreibt nicht nur in concreto die einzelnen in Geltung stehenden Tabus und — was besonders wertvoll ist — gibt dabei an, an welchen Plätzen in Madagaskar er die betreffenden Informationen bekommen hat — er beschäftigt sich auch theoretisch mit dem Tabu als solchem. Dabei lehnt er die Auffassungen von J. G. Frazer, A. van Gennep, R. R. Marett und N. Söderblom mit Recht ab, daß das Tabu auf die Vorstellung von einer den Dingen innewohnenden magischen Kraft zurückgehe, die Ursache einer Befleckung, einer Art von ansteckender Krankheit sei. Das Tabu wäre also dann nichts anderes als negative Magie. Demgegenüber hebt RUUD die religiöse Grundlage des Tabu hervor, das auf die geistigen Realitäten, namentlich die Ahnen zurückgeführt, das durch eine konsequente Erziehung dem Menschen beigebracht wird und dessen Übertretung schwere Gewissensbisse zur Folge hat, die erst ihrerseits zu der Vorstellung von Befleckung, Krankheit und Sterbenmüssen führen. Hier könnte der Vf. noch mehr in die Tiefe dringen, wenn er eine historische Betrachtung mit der funktionalistischen verbinden würde. Um eine solche ist es ihm aber prinzipiell nicht zu tun.

RUUD betont aber auch, daß wir es beim Tabu mit einer komplexen Erscheinung zu tun haben. Er weist darauf hin, daß zwei Arten von Tabus zu unterscheiden

sind, von denen mir die eine stärker unter magischen Gedankengängen zu stehen scheint. Verschieden ist auch der Ursprung der Tabus. Dieser hängt zum Teil mit dem in allen vitalen Kulturen stark ausgeprägten Symbolismus zusammen, zum Teil mit der Beobachtung sprachlicher Parallelen, zum Teil geht er auf die geltende Sitte zurück, zum Teil auch auf die Furcht vor den rein natürlichen Todesursachen. Wo es dem Vf. möglich ist, läßt er sich von seinen Gewährsmännern erklären, wie nach ihrer Überlieferung ein Tabu entstanden sei. Es muß natürlich damit gerechnet werden, daß hierbei vielfach sekundäre oder auch für die Gelegenheit zurechtgemachte Erklärungen gegeben werden. Auch hier vermißt man eine historische Betrachtungsweise.

Ethnologen, Religionswissenschaftler, Missiologen und Moralisten werden diese wichtige Neuerscheinung mit großem Gewinn benützen. Aber auch der praktische Missionar, der an einer echten, in die Tiefe gehenden Christianisierung und an einer Erhaltung wahrer Sittlichkeit gegenüber der andringenden zersetzenden Unmoralität in einer zerfallenden Kultur interessiert ist, wird hier wertvolle Anregungen für eine aufbauende Anpassung der Missionierung auf dem ethischen Gebiete finden.

Nijmegen

R. J. Mohr

UNGER-DREILING, ERIKA: *Josafat. Vorkämpfer und Martyrer für die Einheit der Christen*. Verlag Herder/Wien 1960. XII und 412 Seiten. DM 16.50.

Wer im abendländischen Bildungsraum seinen Geist wissenschaftlich geformt hat und dieses Buch in die Hände bekommt, der lese zunächst Seite 337, den Anfang der Anmerkungen, dann gehe er die Bibliographie durch (S. 329—335), Quellen, Biographien, Literatur und Miscellanea, über schaue die Anmerkungen im einzelnen (S. 337—410), beachte auch den Personenkreis, dem die Verfasserin zu danken hat, und beginne mit der originellen Einführung und dem Inhaltsverzeichnis (VII—XII). Dann, mit dem gerafften Wissen um die Lebensspanne des ‚Helden‘ und den zeit-, kultur- und kirchengeschichtlichen Rahmen, lasse er diesen ganzen Apparat beiseite, und beginne mit dem Lesen dieser Erstbearbeitung der vor kurzem in Rom edierten Quellen zum Leben des heiligen Josafat Kunzevcz; geboren um 1580 in der Westukraine, erst Kaufmannsgehilfe, dann Mönch und Archimandrit des Basilianerordens, 1617 unierter Bischof von Polozk in Weißrußland, führende Gestalt im Ringen um die Erhaltung und Verwirklichung der Union, wo er 1623 zum Blutzegen der kirchlichen Einheit wurde. Die Verfasserin, Dr. theol. aus der religions- und missionswissenschaftlichen Schule um den „Anthropos“, unter der Meisterführung von Wilhelm Koppers, hat den reichen und differenzierten Stoff in die Literaturform der altslawischen Heiligenlegende gegossen; ein origineller Gedanke, der in diesem Werke eine überzeugend geglückte Gestaltung gefunden hat, in der sich Wissenschaft, Kunst und religiöse Glut zu einem einheitlichen Gebilde vermählen. Dadurch spricht das Buch den ganzen Menschen an, erfüllt zugleich die Erwartungen der verschiedenen Kultursachgebiete und schenkt mit reichem geistigen Gewinn hohen ästhetischen Genuß. Im wissenschaftlichen Gebrauch des Werkes und seiner darin enthaltenen Forschungsergebnisse und Inhalte muß man natürlich die Formgesetze der Darstellungsweise dieser Literaturform beachten, z. B. bei Zitationen. Die reichen Anmerkungen sind da eine gute Hilfe. Das Buch erscheint zu günstiger Zeitenstunde, die ernsthaft auf die Bedeutung der Unionsbestrebungen hinweist und auch die Herzen dafür in größerer Bereitschaft findet als noch vor Jahr-

zehnten. Seine ‚Aktualität‘ im Hinblick auf das in Vorbereitung befindliche ökumenische Konzil soll man allerdings nicht überfordern. So darf man sich dieser literarischen und zugleich wissenschaftlichen Gabe freuen und dem Buch ein zahlreiches Leserpublikum wünschen. Es wird den ostkirchlich interessierten und unionsbeflissenen Christen neue Freunde zuführen.

Münster/Westf.

Chryologus Schollmeyer OFM

VERSCHIEDENES

B. B. A. A.-Boletín Bibliográfico de Antropología Americana. Ed. Comisión de Historia, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 1959. Vol. XIX-XX, 1956—57. *Primera parte*: Información general, 232 pp. — *Segunda parte*: Información bibliográfica, 395 pp.

Die vorliegenden beiden Teile der BBAA bieten wieder einen überwältigenden Überblick über die wissenschaftliche Forschungsarbeit, die in beiden Amerika auf dem Gebiet der Anthropologie, Archäologie, Prähistorik, Folkloristik, Linguistik usw. geleistet wird. Auch die wichtigsten einschlägigen Publikationen des Auslandes sind registriert. Noch einmal: Wer sich mit Amerika, vorab mit Lateinamerika, beschäftigt, kann an diesen wichtigen Jahrbüchern des Panamerikanischen Instituts für Geographie und Geschichte nicht vorbeigehen; auch der Missionshistoriker sollte sie genau durchstudieren.

J. G.

BUSCHIAZZO, MARIO J.: *Argentina: Monumentos históricos y arqueológicos*. Editorial Fournier, S. A. / Arquitectura 29, México 20, D. F. 1959, 174 S.

Das *Instituto Panamericano de Geografía e Historia* veröffentlicht seit 1950 die Reihe *Monumentos históricos y arqueológicos*, in der der ganze archäologische und historische Reichtum der Kulturen der amerikanischen Länder aufgefangen und festgehalten werden soll. Bis jetzt erschienen die Bände Panama, Vereinigte Staaten, Brasilien, Chile, Haïti, Guatemala, Mexiko, Honduras, Ekuador und Kolumbien. El Salvador, Costa Rica und Venezuela stehen vor dem Abschluß. Der Vf. des vorliegenden XI. Bandes über Argentinien ist ein bekannter Architekt, der in gleicher Weise durch seine Publikationen wie durch seine Arbeiten für die Erhaltung bedeutender Monumente sich einen Namen erworben hat. Die Archäologie Argentiniens ist im Vergleich zu Mexiko und dem Reich der Inka arm, die Kultur der Entdeckungszeit und der nachfolgenden Zeit ist spanischen und kaum autochthonen, kirchlichen und weltlichen Ursprunges. Beides tritt in der textlichen Darstellung, die nicht nur Beschreibung der Monumente sein will, sondern jeweils wertvolle historische Einführungen bietet, wie in der Wahl der zahlreichen und guten Bilder (insgesamt 72, vom Vf. selber) klar zutage. Das 3. und 4. Kap. (*Restauración de monumentos y Legislación*) interessieren mehr den Spezialisten. Die Bibliographie, die allein acht Veröffentlichungen von Buschiazzo aufführt, beschränkt sich auf das unmittelbar zum Thema Gehörende, der Index ist sehr ausführlich.

München

Karl Müller SVD

BROX, AUGUST, MSC: *San-ta-wan*. Verlag der Hilstruper Missionare/Münster (1960), 233 S. mit 9 Fotos. Gl. DM 6,—.

Vf., ehemaliger Chinamissionar der Apost. Präfektur Shihtsien/Kweichow, erzählt die Geschichte dreier Brüder aus San-ta-wan, dem Dorf der „Drei großen Krümmungen“. Die Fabel ist schlicht und einfach, die Sprache gefällig und leicht lesbar. Es ist Vf. gelungen, ein recht anschauliches Bild des chinesischen Alltagslebens zu zeichnen. Das Buch stellt seiner Beobachtungsgabe und seiner Liebe zu den Bergbewohnern Kweichows ein schönes Zeugnis aus.

GI

LÜ MU-DI, MATTHIAS: *Dsung-tu schi-dai di Dschau-fu* (Die Väter des Apostolischen Zeitalters). Übersetzung mit Erklärungen. Catholic Truth Society/Hongkong 1957. 488 S. (DM 3,—).

Dieses Werk ist ein bedeutender Beitrag zur chinesischen katholischen Literatur. Es bietet zum ersten Male die Übersetzung der Apostolischen Väter ins Chinesische. Es ist eine sehr wortgetreue Übersetzung aus dem griechischen Urtext mit zuverlässigem kritischen Apparat und mit weitgehender Heranziehung lateinischer, spanischer, italienischer, englischer, französischer und deutscher Übersetzungen sowie der einschlägigen Hilfswerke der Exegese und der Patrologie. So ist es auch wissenschaftlich ein durchaus ernst zu nehmendes Werk. Was den Inhalt angeht, so ist es sogar umfangreicher als die entsprechende deutsche Ausgabe im Köselverlag (1918).

Nach einer allgemeinen Einleitung in die Patrologie und einer besonderen in die Eigenart der Apostolischen Väter folgen drei Seiten Literaturangaben. Dann werden in einer allgemeinen Inhaltsangabe die einzelnen Werke aufgeführt, angefangen von der Lehre der zwölf Apostel bis zum Hirten des Hermas. Darauf folgt auf 33 Seiten Kleindruck eine erneute, aber mehr detaillierte Inhaltsangabe, worin auch alle Untertitel aufgezählt werden. Das erscheint auf den ersten Blick umständlich. Da aber in der chinesischen Sprache ein Sachregister unpraktisch ist, scheint dies der beste Weg zu sein, um dem Leser den Gebrauch des Buches zu erleichtern.

Jedem Brief oder Werk geht eine besondere Einleitung voraus. Hier wird die Geschichtlichkeit erwiesen, das Werk im Rahmen der Zeitgeschichte verständlich gemacht und herausgestellt, welches die Hauptideen sind. Auch die Angaben über die Verfasser werden jeweils in die Zeitgeschichte hineingestellt. Am Schluß eines jeden Briefes ist noch eine ausführliche Literaturangabe beigefügt. Im ganzen Werk sind die Anmerkungen, die Literaturhinweise und Erklärungen, die im allgemeinen kurz gehalten sind, weit zahlreicher als in der deutschen Ausgabe, wo zumeist nur die Schriftstellen angegeben werden.

Das Werk ist mit einer erstaunlichen Kleinarbeit zusammengestellt worden und verrät eine große Sachkenntnis des Übersetzers. Um so mehr überrascht es, daß er die „Zwei Briefe an die Jungfrauen“, das „Martyrium des hl. Klemens“, den „Zweiten Brief des hl. Klemens“, das „Martyrium des hl. Polikarp“ und die „Papias-Fragmente“, die nicht in der Kösel-Ausgabe stehen, in sein Buch mit aufgenommen hat, obwohl er in den Einleitungen selbst erklärt, daß z. B. die „Zwei Briefe an die Jungfrauen“ nicht vom hl. Klemens stammen und das „Martyrium des hl. Klemens“ in das vierte Jahrhundert gehört.

Verständlich wird dieses Vorgehen jedoch, wenn man die Absicht des Übersetzers kennt. P. Dr. *Matthias Lü Mu-di*, Mitglied der chinesischen Kongre-

gation der „Discipuli Domini“, ist seit Ende 1960 wieder in den Vereinigten Staaten von Nordamerika und hat dort einen Lehrauftrag für Logik und Psychologie an der St. John University. Er beabsichtigt, wie er selbst in der Monatschrift „Sin Touo Sheng“ für chinesische Priester (Singapore, Nov. 1960, S. 97) sagt, in den nächsten sechs Jahren mehrere andere Kirchenväter zu übersetzen und auch die Summa Theologica des hl. Thomas neu zu übertragen, „um der Philosophie und Theologie der chinesischen Kirche grundlegende Quellenwerke zu liefern“.

Und hier liegt die eigentliche Bedeutung des Buches als grundlegender Beitrag zu einer autochtonen chinesischen Theologie, und man kann nur wünschen, daß der Autor sein Werk fortsetzt und weitere Bücher bald erscheinen. Denn die Gedanken der Kirchenväter sind gleichsam eine Fortsetzung der einfachen Sprache der Evangelien und werden darum von den Chinesen gern gelesen. Sie werden auch unmittelbar verstanden, während man sich mit europäisch-scholastischen Syllogismen schwer tut.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß P. Lü in einem recht gefälligen chinesischen Stil schreibt. Wenn auch die Einführungen in sehr einfacher Sprache gehalten sind, gebraucht er in den eigentlichen Übersetzungen eine gehobene Sprache, die auch den Nicht-Christen ansprechen wird.

Münster, Westf.

P. Guido Gördes OFM

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. Dr. R. BOUDENS OMI, Oblatenkloster, Gijzegem (Aalst), Belgien · Dr. ADOLF EXELER, Münster/Westf., Waldeyerstraße 34 · P. FRIEDRICH LINZENBACH SVD, Roma-Ostiense, Cas. post. 5080 · Dr. WINFRIED PETRI, (13b) Schliersee/Obb., Unterleiten 2 · P. KURT PISKATY SVD, Münster/Westf., Breul 23 · P. AMAND REUTER OMI, Roma, Via Aurelia, 290 · P. JOSEF SCHMITZ SVD, Münster/Westf., Johannisstraße 12-17 · Dr. ERIKA UNGER-DREILING, Wien II, Taborstraße 17 B



Feier des goldenen Jubiläums der Missionswissenschaft. Festversammlung im Schloß zu Münster 29. 6. 1961

Photo: W. Hänscheid

FÜNFZIG JAHRE
ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT

BEZIEHUNGSWEISE

ZEITSCHRIFT
FÜR
MISSIONSWISSENSCHAFT
UND
RELIGIONS-
WISSENSCHAFT

Es sind 50 Jahre her, daß die *Zeitschrift für Missionswissenschaft* zu erscheinen begann. Wie es ihr inzwischen ergangen ist, haben Laurenz Kilger und Josef Glazik gezeigt, jener in seinem Aufsatz „Die Zeitschrift für Missionswissenschaft im ersten Vierteljahrhundert“ (ZMR 25, 1935, 201-213) und dieser in seinem Beitrag „Fünfzig Jahre ZMR“ (*50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911-1961*. Festschrift. Münster Westf. 1961, 101-104). So brauchen wir hier nicht mehr darüber zu berichten. Was die Zeitschrift für einen Charakter, ein Gepräge, eine Spiritualität gehabt hat und besitzt, weiß jeder Leser.

Die Zeitschrift hat in den vergangenen fünf Dezennien nicht immer erscheinen können. Die Ungunst der Zeiten und der Kampf der Geister waren zu groß. Aber die ZMR ist längst wieder da und frisch und munter wie je, wenn auch nicht mehr so militant wie in den Jahren, da ihr Gründer, Professor Schmidlin, sie redigierte. So können wir auch das goldene Jubiläum der ZMR feiern, mit Dank gegen Gott, mit Dank auch gegen Prof. Dr. Schmidlin und alle jene, die die Zeitschrift redigiert oder Beiträge zu ihr geleistet haben.

Mit diesen Nummern endet die redaktionelle Tätigkeit Prof. Ohms an der Zeitschrift. Möge es dem Nachfolger vergönnt sein, die Zeitschrift mit Hilfe derer, die an der Mission und und speziell an der Missionswissenschaft interessiert sind, und namentlich mit der Hilfe Gottes zu redigieren und zu verbessern.

DIE FEIERLICHKEITEN
ZUM
GOLDENEN JUBILÄUM
DER KATHOLISCHEN
MISSIONSWISSENSCHAFT
IN MÜNSTER

28.-30. JUNI 1961

REDEN UND BERICHTE

GLÜCKWUNSCH-TELEGRAMM
SEINER HEILIGKEIT
PAPST JOHANNES' XXIII.
zum
GOLDENEN JUBILÄUM
DER KATHOLISCHEN MISSIONSWISSENSCHAFT

Segreteria di Stato di Sua Santità
Telegramma

Num. di Protoc.
503

Data Juni 1961

Seiner Exzellenz
Hochwürdigstem Herrn
Dr. Michael Keller
Bischof von Münster
Münster

Heiliger Vater von 50jährigem Bestehen des Internationalen Institutes für missionswissenschaftliche Forschung erfahrend, sendet Leitung wie Mitgliedern des Institutes in Anerkennung ihrer Verdienste, die sie wie ihre Zeitschrift um die katholischen Missionen erworben haben, mit dem innigen Wunsch weiterer göttlicher Gnadenhilfe für ihre hohen Aufgaben von Herzen besonderen Apostolischen Segen.

Kardinal Tardini

GRUSS UND GLÜCKWUNSCH SEINER MAGNIFIZENZ
DES REKTORS DER WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT
PROF. DR. BERNHARD KÖTTING
BEI DER FESTVERSAMMLUNG IM SCHLOSS AM 29. 6. 1961

Eminenz! Exzellenzen!
Herr Generalsuperior!
Meine Herren Präsidenten und Generale!
Herr Oberbürgermeister!
Herr Kurator!
Spektabilitäten!
Hochwürdige Herren und Provinzialobere!
Ehrwürdige Schwestern!
Kolleginnen und Kollegen!
Kommilitoninnen und Kommilitonen!
Meine Damen und Herren!

Es ist mir eine große Freude, Sie zum feierlichen Höhepunkt des Jubiläums des Institutes für Missionswissenschaft in der Aula unserer Universität begrüßen zu dürfen und Ihnen zugleich zu danken für die Ehre, die Sie durch Ihre Teilnahme der Universität und einem ihrer Institute erweisen.

Eminenza!

Un giubileo che, volgendosi indietro, può guardare solo a un passato di cinquant' anni, merita — di regola — appena di essere ricordato, a meno che, per esso, non esistano ragioni particolari.

Con la Sua presenza la festa giubilare dell' Istituto di scienza delle missioni si riveste di particolare splendore. Nulla avrebbe potuto donare maggiore risalto all' internazionale prestigio dell' Istituto e al significato della scienza delle missioni.

In Lei saluto il Prefetto della Congregazione che si è prefitta lo scopo di propagare la Fede. Gli iniziati, fra noi, sono in grado forse di farsi una idea del suo compito grandioso, ma delle sue opere e dei suoi risultati che allacciano tutto il mondo, qui a Münster è ben più difficile che a Roma rendersene conto, con immagini giuste e fedeli. E' Sua intenzione — come ho inteso — farsene mediatore e permetterci così uno sguardo nel campo di lavoro della Congregazione. Di cuore vorrei ringraziarLa di questo.

La nostra Università non ha una storia già così antica — il suo anno di nascita è il 1780 — da poter vantare frequenti visite di cardinali. Che Lei, Eminenza, nel viaggio di ritorno dall' Irlanda, non abbia disdegnato la sosta a Münster, colma l'Università di gratitudine e di gioia.

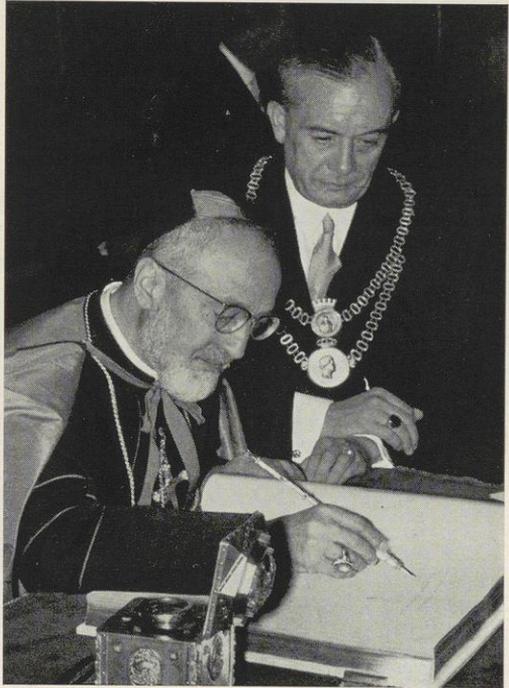
Che il soggiorno in questa città e quanto l'università possa fare per renderlo piacevole, incontrino il Suo consenso e la Sua approvazione!

Es hat lange Jahrhunderte gedauert, bis aus dem Missionsauftrag Christi, wie er im Matthäusevangelium überliefert ist, auf dem Weg



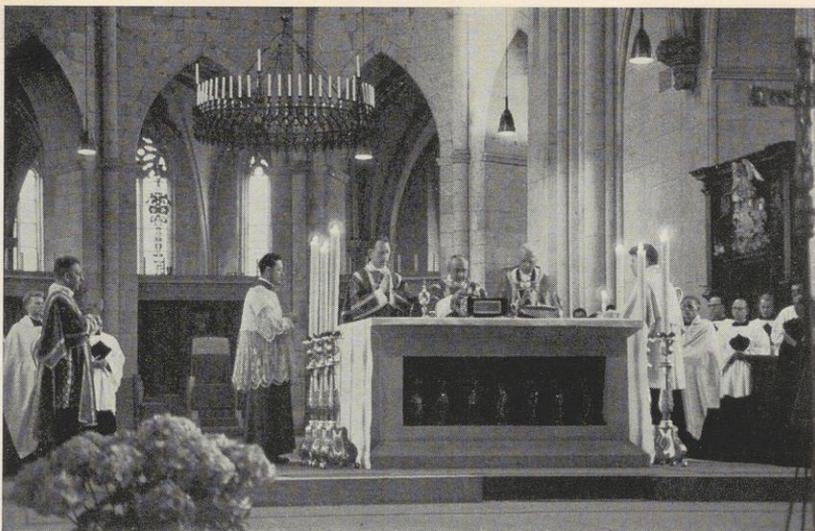
Mitgliederversammlung des
Internationalen Instituts für
missionswissenschaftliche
Forschungen zu Münster
am 28. 6. 1961

Photo: Müller SVD



Goldenes Jubiläum der Mis-
sionswissenschaft in Münster.
Empfang zu Ehren Seiner
Eminenz Kardinals Agagi-
aniam im Rathaus

Photo: Müller SVD



Goldenes Jubiläum der Mis-
sionswissenschaft in Münster.
Pontifikalmesse im Dom am
29. 6. 1961 Photo: Müller SVD



Goldenes Jubiläum der Mis-
sionswissenschaft in Münster.
Dr. G. Frey, Thomas Ohm
und Dr. Willeke am Globus
im Institut für Missionswis-
senschaft Photo: Müller SVD

über praktische Missionsarbeit die Missionswissenschaft als selbständige theologische Disziplin erwachsen ist. Es bleibt das geschichtliche Verdienst des unvergeßlichen münsterischen Kollegen Joseph Schmidlin, die zu seiner Zeit allmählich sich verdichtenden Anregungen aufgenommen und dann den entscheidenden ersten Schritt getan zu haben. Sei es durch die Zeitschrift, sei es durch die Publikationen, sei es durch persönliche Beziehungen und Begegnungen sind der Lehrstuhl und das ihm angeschlossene Institut in der Folgezeit zu einem bedeutenden Zentrum dieser jungen theologischen Disziplin geworden. Man kann ihr unter zweifachem Aspekt eine noch reichere Entfaltung voraussagen. Man darf sich darüber im klaren sein, daß der im augenblicklichen Zeitpunkt vom einen Ende der Erde bis zum anderen schallende Ruf zur Entwicklungshilfe zum Teil verstanden werden kann als die Säkularisierung des Missionsauftrages — und dann, daß die Stützung dieses Gedankens vom christlichen Glauben her weithin mit dem recht verstandenen Missionsauftrag zusammenfällt. Der allgemeine Ruf nach Entwicklungshilfe kann aber auch wohl aufgefaßt werden als eine Mahnung an die missionierende Kirche, sich aufs neue mit der Frage auseinanderzusetzen, wie die Beziehung zwischen dem spirituellen Ansatzpunkt jeglicher Glaubensverkündigung und der Kulturbezogenheit der zu überwindenden religiösen Überzeugungen wirkungsvoll im konkret Einzelnen gelöst werden muß. Mögen die für die Entwicklungshilfe bestimmten Mittel der Länder, die Missionare entsenden, auch dem Wirken der Glaubensboten in Zukunft von Nutzen sein!

In eine zweite Richtung scheint mir die Aufgabe der Missionswissenschaft auch noch zu weisen. Es obliegt dieser Disziplin selbstverständlich nicht in direkter Weise die Pflicht, für die Wiedervereinigung aller an Christus Glaubenden zu wirken. Aber der Wille, sich wieder zur Einheit zusammenzufinden, könnte vielleicht besonders gestärkt werden durch die Erfahrung der Hemmungen, die der Mission gerade aus der Zersplitterung der Christenheit entstehen.

Damit ist nur angedeutet, daß die Missionswissenschaft mit Recht im Kranz der theologischen Disziplinen einen geachteten und wichtigen Platz einnimmt. Ihrer aller Anwesenheit bestätigt das und die Bekundung Ihres Interesses entbindet mich von der Verpflichtung, nach differenzierten Beziehungen zwischen Ihnen im einzelnen und der Missionswissenschaft zu spüren, um dadurch einen Grund für eine weitere persönliche Begrüßung zu finden.

Ihnen, sehr verehrter Herr Kollege Ohm, und Ihren Mitarbeitern spreche ich zum heutigen Jubelfest jedoch im Namen der Universität meinen herzlichsten Glückwunsch aus. Mögen die wissenschaftlichen Leistungen der von Ihnen betreuten Forschungsstätte von gutem Erfolg gekrönt sein, und möge sich dadurch das Ansehen des Instituts immer weiter heben und damit auch beitragen zum Glanz unserer Alma Mater Monasteriensis!

REDE
SEINER EMINENZ DES HOCHWÜRDIGSTEN HERRN
GREGOR PETRUS KARDINAL AGAGIANIAN
AM 29. 6. 1961 IM SCHLOSS ZU MÜNSTER

Es ist mir eine besondere Ehre und große Freude, aus Anlaß des fünfzigsten Jahrestages der Errichtung des Lehrstuhles für Missionswissenschaft an der Universität Münster, der Gründung des Internationalen Institutes für missionswissenschaftliche Forschungen und der Zeitschrift für Missionswissenschaft meine aufrichtigsten Glückwünsche zum Ausdruck zu bringen.

Diese Glückwünsche werden um so freudiger dargebracht, als die heilige Kongregation der Propaganda, in deren Namen ich hier zu sprechen die Ehre habe, seit ihren ersten Anfängen aufs innigste mit der Missionswissenschaft verbunden ist.

Dem goldenen Zeitalter der weltweiten Kirchengründungen in Ost- und Westindien folgte eine Zeit der Besinnung, die ihren Niederschlag in den Schriften der Missionswissenschaftler des ausgehenden sechzehnten und beginnenden siebzehnten Jahrhunderts fand.

Zwei von ihnen, der Karmelit Thomas a Jesu und der Jesuit José da Costa, gaben den letzten Anstoß, daß die heilige Kongregation der Glaubensverbreitung in der Form entstand, die sie heute noch hat und die sich auch heute noch bewährt.

Auch das bewundernswerte Programm der Propaganda, wie es uns in den drei Memoiren ihres ersten Sekretärs Ingoli und in der Instruktion an die ersten Apostolischen Vikare überliefert ist — Schaffung des einheimischen Klerus und Anpassung an die Kulturwelt der zu missionierenden Völker — stammt zum größten Teil aus der Feder jener ersten großen Missionswissenschaftler.

In jener Anfangszeit, in der alles zu schaffen war, in der die Propaganda wie jede andere menschliche Einrichtung die ersten Erfahrungen sammeln mußte, kam es vor allem darauf an, das Missionsprogramm der Propaganda in die Praxis umzusetzen. Anweisungen über die Bildung des einheimischen Klerus, über die Möglichkeiten und Grenzen der Anpassung wurden nicht in Form einer theoretischen Abhandlung, sondern von Fall zu Fall in Einzelinstruktionen gegeben. Auch die Gründung der Missionskollegien, der missionswissenschaftlichen Lehrstühle ihrer Zeit, von denen das älteste, San Pietro in Montorio in Rom, wenige Monate nach der Gründung der Propaganda entstand, dienten vornehmlich dem praktischen Ziel der Ausbildung der Heidenmissionare. Unter Gregor XVI. begann ein neuer Missionsfrühling, der sich in Form und Umfang würdig mit der Missionsarbeit in den von den Portugiesen und Spaniern erschlossenen Ländern Asiens und Amerikas vergleichen läßt.

Wie im ersten goldenen Zeitalter der Missionsentfaltung, so folgte auch im zweiten eine Zeit der Besinnung auf die wissenschaftlichen Grundlagen des Heidenapostolats. Diese Besinnung führte vor fünfzig

Jahren zur Gründung des ersten Lehrstuhls für Missionswissenschaft an dieser Ihrer Wilhelms-Universität in Münster.

Mittlerweile hatte die heilige Kongregation der Propaganda in dreihundert Jahren Erfahrung eine feste Praxis der Missionsleitung ausgebaut, die in der Konstitution „Sapienti Consilio“ und wenig später im Codex Iuris Canonici ihren rechtsverbindlichen Niederschlag gefunden hat. Notwendigerweise erhielt die neue Missionswissenschaft so einen theoretisch-historischen Charakter, während die alte vornehmlich auf die Praxis ausgerichtet war.

Auf dem Gebiet der historischen Forschung hat Münster das Verdienst, daß hier im Kriegsjahr 1916 der erste Band der „Bibliotheca Missionum“ erschienen ist. Die theoretischen Studien der modernen Missionswissenschaft kreisen um die Fragenkomplexe des Begriffs der Mission und damit auch der Missionswissenschaft selbst, der Anpassung und im Zusammenhang damit der Ausbildung der einheimischen Priester. Manche Begriffe sind im Laufe der Diskussion geklärt, andere schärfer herausgearbeitet worden. Nehmen wir zum Beispiel den Begriff der Anpassung. In ihrer Instruktion von 1659 an die ersten Apostolischen Vikare hatte die Propaganda in rein negativer Form erklärt, die Missionare sollten nicht Frankreich, Spanien, Italien oder einen Teil Europas ins Missionsland China importieren. Heute haben wir nach einer ganzen Reihe von Studien, unter denen die münsterische Doktorarbeit über „Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat“ eine hervorragende Stelle einnimmt, klare Grundsätze über alle Gebiete der Anpassung bis zur künstlerischen Nutzbarmachung der einheimischen Malerei und Musik.

Auch die aus der Praxis erwachsenen Rechtsnormen der Propaganda sind von missionswissenschaftlich geschulten Juristen harmonisch in den Gesamtaufbau des Kirchenrechtes eingeordnet worden.

Das Hauptverdienst der neuen Missionswissenschaft scheint mir zu sein, daß durch ausgedehntes Studium der Heiligen Schrift und der Väter das theologische Fundament der Heidenmission fester ausgebaut wurde. Hierin wie auch in der Erforschung der Missionsmethoden ist die Universität Münster mit gutem Beispiel vorangegangen. Durch das Studium der Missionstheologie ist die Gesamtbildung unserer jungen Theologen missionarischer und damit weltoffener, fast möchte ich sagen „katholischer“ geworden. Allerdings sind wir noch weit davon entfernt, daß in allen theologischen Disziplinen auch die missionswissenschaftlichen Aspekte zur Darstellung kommen.

Wie sehr die alte Missionswissenschaft mit der Schultheologie verbunden war, zeigt uns Lorenzo Brancati di Lauria, der seinen Traktat „De Fide ac propagatione eius“ in den Sentenzenkommentar zum dritten und vierten Buch des Magister Duns Scotus eingebaut hat. Möge auch die neue Missionswissenschaft den ihr gebührenden Platz in den theologischen Handbüchern unserer Zeit finden!

Im Vorhergehenden haben wir zu zeigen versucht, wie die heilige Kongregation der Propaganda durch die Missionswissenschaft manche

Fragen der Missionswelt besser kennengelernt hat und wie sie andererseits diese Erkenntnisse verwertet hat, um ihr altes Programm — Bildung des einheimischen Klerus und Anpassung an die Kulturwelt der Missionsvölker — immer weiter zu verwirklichen. Die Propaganda hat sich die sicheren Ergebnisse der Missionswissenschaft zu Nutzen gemacht, nachdem sie ihr zuerst die großen Fragen zur Bearbeitung zugewiesen hatte. Dadurch wurde die Befürchtung mancher Missionspraktiker, daß nunmehr Stubengelehrte vom grünen Tisch aus die Arbeit der Missionare kritisieren und dirigieren wollten, von selbst hinfällig. Die Missionswissenschaft hat sich in den fünfzig Jahren seit der Gründung des ersten Lehrstuhles ihren Ehrentitel „Ancilla Missionum“ treu und redlich verdient.

Auf die oberste Leitung der Missionen hat die Missionswissenschaft insofern Einfluß gehabt, als viele ihrer Sachbearbeiter und Fachberater aus der missionswissenschaftlichen Bewegung hervorgegangen sind. Als einzige Tatsache möchte ich hervorheben, daß systematische Missions-Enzykliken erst nach der Errichtung des Lehrstuhles für Missionswissenschaft geschrieben wurden. Zum Schluß bleibt mir noch übrig zu wünschen, daß die drei Institutionen, deren goldenes Jubiläum wir heute feiern, auch in Zukunft zum Heil der Seelen, zum Wohle der Kirche und zur Ehre des katholischen Deutschland blühen und gedeihen mögen.

Crescant et floreat!

DIE MISSIONSWISSENSCHAFT¹

von Thomas Ohm

1.

Sehr früh schon hat man sich mit Fragen beschäftigt, die wir heute in der Missionswissenschaft zu untersuchen pflegen. Im Neuen Testament geht es um die Mission, die Sendung des Menschensohnes in die Welt, die Sendung der Apostel zu den Völkern und das Ziel dieser Sendung, die Befreiung der Menschen aus der Unheissituation. Die Väter befassen sich beispielsweise mit dem Verhältnis des Evangeliums zur griechischen Philosophie und der Missionskatechese usw. Thomas von Aquin und andere Scholastiker suchen die Fragen zu beantworten, die der Islam aufwarf und die Erweiterung des geographischen Horizonts im 13. Jahrhundert mit sich brachte. Im Entdeckungszeitalter bemühten sich viele Theologen intensiv um die Probleme, welche die Missionierung der neuentdeckten Völker betrafen oder mit ihr zusammenhingen. Als im 19. Jahrhundert das Missionsleben aufblühte und die Missionstätigkeit eine Ausdehnung annahm, die sie nie zuvor besessen hatte, blühte die Missionswissenschaft in ungeahntem Maße auf. Schließlich darf nicht vergessen werden, daß sich Päpste, die Kongregation der Propaganda, die Missionsorden, die Missionssynoden und viele andere Männer und Institutionen in Fragen geäußert haben, die uns hier angehen.

Aber eine *Missionswissenschaft im modernen Sinn* des Wortes gibt es erst seit Alexander Duff, dem ersten Professor der „evangelistischen Theologie“ an der Universität Edinburgh (1867), Karl Graul, Karl Plath und Gustav Warneck, d. h. erst seit etwa hundert Jahren, und eine moderne katholische Missionswissenschaft sogar erst seit Anfang dieses Jahrhunderts. Wie es zu dieser Wissenschaft gekommen ist, kann und braucht hier nicht geschildert zu werden. Unsere Festschrift² enthält darüber alles Nötige. Männer wie Paul Maria Baumgarten, Anton Huonder, Hermann Krose und dann namentlich P. Robert Streit, P. Friedrich Schwager, Professor Max Meinertz, Fürst Alois zu Löwenstein haben hier die Bahn gebrochen, gar nicht zu reden von Prof. Dr. Schmidlin, der seinen Mut mit dem Tod im Konzentrationslager bezahlt hat.

Eine entscheidende Rolle hat in den Anfängen *Münster* gespielt. Hier ist um 1911 die katholische Missionswissenschaft „als Ganzes und als System“ entstanden. In Münster wurde der erste katholische Lehrstuhl für Missionswissenschaft errichtet. In Münster erschien die erste katholische missionswissenschaftliche Zeitschrift. In Münster bekam das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen sein Zentrum.

¹ Festansprache, gehalten am 29. Juni 1961, im Schloß zu Münster, anlässlich des goldenen Jubiläums der Missionswissenschaft in Münster.

² *50 Jahre katholische Missionswissenschaft*. Münster (Westf.) 1961.

Münsters Beispiel aber hat gewirkt. Trotz aller Widerstände und Hemmungen sind an den verschiedensten Universitäten und Hochschulen des In- und Auslandes Lehrstühle für Missionswissenschaft errichtet worden, in Rom sogar ganze Fakultäten. Auch eigene Zeitschriften für unsere Wissenschaft wurden gegründet, von denen sich freilich nicht alle zu halten vermochten.

Alles in allem hat sich die Missionswissenschaft erstaunlich gut entwickelt. Es ist bezeichnend, daß die Missionswissenschaft eine monumentale Bibliographie besitzt, die *Bibliotheca missionum*, wie sie keine andere theologische Disziplin besitzt.

2.

Es hat nie an solchen gefehlt, welche für die Missionswissenschaft kein Verständnis aufbrachten und meinten, die Aufgaben dieser Wissenschaft ließen sich in den gewohnten theologischen Disziplinen erfüllen und bewältigen. Tatsächlich können viele missionswissenschaftliche Fragen in diesen behandelt werden. Ja, alle theologischen Fächer sollten missionswissenschaftliche Fragen behandeln, nämlich jene, die in ihren Bereich fallen.

Und noch mehr: Die gesamte Theologie bedarf einer missionarischen Ausrichtung. Die Mission ist nicht bloß, wie man früher meinte, eine Sache der missionierenden Orden und Gesellschaften, sondern eine Sache der Kirche. Von Anfang an hat die Kirche der Mission gelebt. „Die ganze Intention der Bibel ist die Rettung der Menschen und damit Mission.“³ „Kirche existiert durch die Mission wie das Feuer dadurch, daß es brennt“, wie Emil Brunner sagt. Die Kirche ist ihrem Wesen und ihrem Sinn nach eine apostolische, eine missionarische Größe. Sie ist auf die Welt, auf die Völker hin, ist für die Mission da, hält ihrem Wesen nach die Türen für die Welt auf, für jene, die „draußen“ sind, eine Wahrheit, die bei rein pfarrlichem oder diözesanem Denken oft nicht gesehen oder beachtet wird, jenem Denken, welches auf die eigene Herde gerichtet ist, in der man steht und eine Funktion hat. Die Herde aber ist die Welt.

Aber die Behandlung missiologischer Fragen in den alten theologischen Disziplinen genügt nicht. Jedenfalls haben sich die Dogmatik, die Moral, die Kirchengeschichte und die anderen Fächer bisher nur gelegentlich oder nur unzulänglich mit missiologischen Fragen und Dingen beschäftigt.

Im besonderen ist die Missionswissenschaft unentbehrlich in unseren Tagen, — heute, wo die Situation der Mission eine grundsätzlich andere ist als im Mittelalter und im Kolonialzeitalter, heute, wo es mit vielen Formen der Mission in den verschiedensten Ländern aus ist, heute, wo so viele Missionsfragen neu durchdacht werden müssen, heute, wo die Mission Gegenmissionen ausgelöst hat, heute, wo eine ganze Welt eingestürzt ist und das Christentum an Geltung verloren hat, heute, wo die Mission

³ *Lutherisches Jahrbuch 1946*, 146.

nicht mehr bloß Probleme hat, sondern selbst Problem geworden ist, heute, wo die Mission einen tragischen Aspekt angenommen hat.

Gut, wird vielleicht der eine oder andere entgegenen. Mögen die Missionologen, die Missionare und ihre Helfer Missionswissenschaft studieren. Für sie ist die Missionswissenschaft da, aber nicht für die anderen. Jene, welche die cura animarum in den sogenannten christlichen Ländern haben, brauchen die Missionswissenschaft nicht. Nichts ist falscher als eine solche Auffassung. Gewiß, die Missionswissenschaft will Fachleute für die Erforschung eines wichtigen Gebietes heranbilden, will denen dienen, die Missionsträger werden wollen und sind, will ihnen einiges von dem mit auf den Weg geben, was sie brauchen, ihnen vermitteln, was ihnen vermittelt werden muß, wenn ihr Wirken und Schaffen auf der Höhe der Zeit bleiben und den Forderungen der Zeit gerecht werden soll. Nach Papst Benedikt XV., der uns die bedeutsame Missionsenzyklika „Maximum illud“ geschenkt und im Ateneo Urbano in Rom einen Lehrstuhl für Missionswissenschaft errichtet hat, wird, „wer nicht mit der Wissenschaft als seinem Schutzgeleit versehen ist, oft finden, daß ihm viel Hilfe für die Fruchtbarkeit seines heiligen Dienstes abgeht“.⁴ Pius XI. hat nachdrücklich betont, daß die Mission „die Hilfe der Wissenschaft“ braucht, „um die volle Frucht des Werkes und Opfers“⁵ in den Missionen zu erlangen.

Aber die Missionswissenschaft ist auch für die anderen da, zunächst für die Studenten der Theologie. Kein Theologe sollte sagen, dieses Fach ginge ihn nichts an. Wieder ist zu beachten, daß die Kirche ihrem Wesen und Sinn nach missionarisch ist, für die Mission da ist. Jeder Theologe muß das Wesentliche von der Mission und über die Mission wissen. Die Missionswissenschaft ist ein Fach für alle Studenten der Theologie. Ich hoffe, daß sich das kommende Konzil in diesem Punkte klar äußern wird.

Selbst die Professoren der Theologie dürfen aus Gründen, die jetzt nicht mehr ausgeführt zu werden brauchen, nicht auf die Missionswissenschaft verzichten. Kein Vertreter der Missionswissenschaft kommt aus ohne enge Berührung mit der Dogmatik, der Moral, der Exegese, der Kirchengeschichte, des Kirchenrechtes. Umgekehrt kommen die Vertreter dieser Fächer nicht aus ohne enge Beziehung zur Missionswissenschaft.

Viele Handbücher der Theologie sind ausgezeichnet. Aber ich könnte mir heute, wo die europäische Periode der Kirchengeschichte und der Theologie vorbei ist, Lehrbücher der Theologie vorstellen, die anders sind, die mehr sind, nämlich Bücher, die so treu wie möglich die Schrift, die Tradition, die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, die Lehre des Aquinaten wiedergeben und interpretieren und zugleich auf die Fragen, die Anliegen und die Nöte der Asiaten und Afrikaner eingehen, Bücher, die offen und weit sind gegenüber allem Wahren, allen λόγοι σπερματικοί in

⁴ BENEDIKT XV.: Enzyklika „Maximum illud“ (Ausgabe Herder) Freiburg i. Br. 1920, 22 f.

⁵ Pius XI bei der Eröffnung der vatikanischen Missionsausstellung 1924. Vgl. ZM 15, 1925, 4, Anm. 9.

der gesamten Welt, Bücher, durch die ein Hauch vom Osten her weht, Bücher, die auf Thomas von Aquin und anderen aufbauen und zugleich bei ihnen aufzeigen und betonen, was dem Osten kongenial ist. Alle große Theologie ist Widerhall der Stimme des sich offenbarenden Gottes in der menschlichen Seele und zugleich Analyse und Deutung der Zeit, Antwort auf ihre Fragen und Stellungnahme zu ihrem Denken und Leben. Paulus bemühte sich um das Problem „Judentum und Heidentum“, Augustinus um die „rudes“. Pseudo-Dionysius wollte die starke Überzeugungskraft des Neuplatonismus beschwören. Thomas von Aquin hätte ohne Beziehung zur Mission nicht die *Summa contra gentiles* geschrieben.

Kurz: alle Theologie bedarf der Entgrenzung und eines denkbar weiten Horizonts. Wer sich auf seinen Kreis beschränkt, verliert an Lebendigkeit, Weite und Tiefe. Theologische Disziplinen, die sich weigern, über einen bestimmten Kreis hinauszublicken, sind dem Niedergang geweiht.

Selbst profane Wissenschaften könnten Nutzen aus dem Kontakt mit der Missionswissenschaft ziehen. Desgleichen diese und jene Unternehmungen. Ein Beispiel nur, nämlich die Entwicklungshilfe. Das Problem ist hier nicht bloß ein wirtschaftliches, technisches, kulturelles, sondern auch ein geistiges, religiöses und moralisches. Mit wirtschaftlichen Mitteln und Methoden allein können die Völker nicht vor dem Chaos und vor der Sklaverei bewahrt und nicht neu gestaltet werden. Die geistlich-moralischen Dinge sind sogar die entscheidenden. Wer große Staudämme errichtet, ohne zu bedenken, daß er auf diese Weise Stämme und Völker in der Religion treffen und zerstören kann, schadet mehr als er nützt.

3.

Aber *was ist denn Missionswissenschaft?* Unter *Mission* versteht man die Sendung des Logos zu den Menschen durch den Vater und das dieser Sendung folgende Heraustreten des Logos aus der Geschlossenheit des innertrinitarischen Lebens in die heillose Welt. Dann auch das dieser Sendung und diesem Heraustreten entsprechende Tun Jesu, des „Apostels“ (Hebr 3, 1). Aber wir denken heute bei dem Klang des Wortes „Mission“ mehr an die Weitergabe der Sendung des Logos und die Weiterführung seines Tuns, nämlich an die Sendung der Apostel und ihrer Nachfolger zu den Völkern, die das Ziel hat, alle Völker zu Jüngern oder zu Christen zu machen.

Missionswissenschaft ist demzufolge jene theologische Disziplin, welche die Mission des Logos, der Apostel, der Missionare und die ihr gemäße Tätigkeit eingehend und liebend betrachtet, sich in diese versenkt und sie dann wissenschaftlich, methodisch und systematisch erforscht und darstellt.

Die Mission läßt sich aber unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, erforschen und behandeln. Entsprechend unterscheidet man einen praktischen, einen geschichtlichen und einen theoretischen Zweig der Missionswissenschaft. Die praktische Missionswissenschaft erforscht und sagt, wie man die Völker zu Jüngern macht oder missioniert, und hat drei Zweige, die Missionsmoral, das Missionsrecht und die Missionsmethodik

im engeren Sinn. Die Missionsgeschichte zeigt „in Ehrfurcht vor der Geschichte“ (Alfred Weber), wie es wirklich geworden und gewesen ist. Die Missionstheorie schließlich ist die Theoria im platonischen Sinn, die contemplatio der Mission von höchster Warte unter den höchsten Gesichtspunkten. Ihr Gegenstand sind nicht das Wandelbare und sich Wandelnde, sondern das Bleibende und Typische, die Prinzipien und Grundlagen, die Ideen. Die Missionstheorie will den Begriff und das Wesen, die Voraussetzungen und Bedingungen, die Ursprünge und Grundlagen, die Triebkräfte und Ziele, die Gesetze und Formen, die Bedeutung und den Wert der Mission herausarbeiten, woraus schon zu ersehen ist, daß die Missionstheorie die Kernwissenschaft der gesamten Missionswissenschaft ist.

4.

Da unsere Missionswissenschaft noch sehr jung und ihr Feld sehr groß ist, ist auf ihrem Gebiete *noch sehr viel zu tun*. In den letzten Jahren haben sich die Aufgaben sogar noch vermehrt, und zwar aus Gründen, die schon angedeutet worden sind. Die Situation der Mission hat eine grundlegende Änderung erfahren und ist noch jetzt in einer Verwandlung.

Verhältnismäßig am meisten ist noch auf den Gebieten der *Missionsgeschichte* gearbeitet worden. Keine Abteilung in der Bibliothek unseres Institutes für Missionswissenschaft weist so viele Bücher auf wie die missionsgeschichtliche. Aber selbst hier bleibt vieles zu tun. Man denke nur an die Aufspürung, Herausgabe, Prüfung und Erschließung der asiatischen Quellen der Missionsgeschichte oder der Untersuchungen der methodischen Seite der Geschichte, oder auch an die Erforschung der religiösen und moralischen Antriebe und Leitbilder unserer Missionare. Wann werden wir eine Geschichte des Selbstwertgefühls der Glaubensboten, wann eine Geistesgeschichte der Mission bekommen?

Auch auf dem Felde der *Missionsmethodik*, namentlich dem des Missionsrechtes, ist sehr viel geschehen. Aber ein Lehrbuch der Missionsmethodik gibt es bis heute noch nicht. Auch haben wir bis heute uns mehr oder weniger an der Peripherie bewegt. Es ist höchste Zeit, daß wir uns mehr den tieferen Fragen zuwenden, also etwa der Schaffung eines entsprechenden Vokabulars, den Worten der Welt, der Anpassung an die Menschen und Völker in der Denkform, der Geistigkeit, der Philosophie, der Theologie und der Frömmigkeit, dann der Assimilation und Transformation alles Wahren, Guten und Schönen in der nichtchristlichen Welt, ferner den Möglichkeiten der Einwirkung auf die tiefen, zähen Grundschichten, die Tiefenschichten und das kollektiv Unterbewußte in den Völkern. Dann die tiefernste Frage, wie sich in den Missionen, Missionschulen und auch auf den Hochschulen Europas bei den Asiaten und Afrikanern die Gefahr der Überfremdung vermeiden läßt. Wie können wir den Überseestudenten das vermitteln, was sie benötigen und wünschen, ohne sie ihrer Denkart und ihrem Volke zu entfremden. Und was damit zusammenhängt, wie die Volks-, Stammes- und Muttersprachen schützen?

Vor ganz neue Fragen stellen uns die Wiederbelebung vieler nichtchristlicher Religionen, der Säkularismus, der Terrenismus, das Phänomen der Gespaltenheit bei so vielen Menschen und Völkern, der Aufstieg des Atheismus und Antitheismus, die Mission unter den Kommunisten und in den totalen Staaten. Wer hat denn bis jetzt die Frage gelöst, wie der Mensch in diesen Staaten „in körperlicher und geistiger Würde“ zu leben vermag, wer die Frage, wie wir den zerrissenen und gespaltenen Menschen von heute wieder einen seelisch, geistig, religiös gesicherten Standort und ein geistiges Gleichgewicht zu geben vermögen? Wie wir ihn in der seelenmordenden Mechanisierung der Welt als Menschen retten können? Wie wir eine für die Missionen günstige Atmosphäre, ein günstiges Klima, ein günstiges Fluidum schaffen können? Dazu kommen Fragen wie die der Apartheid, des Tribalismus, der Initiation, des Matriarchates, der neuen Formen der Sklaverei, der sakralen Tänze und der sakralen Gebärden überhaupt, der volkstümlichen Liturgie und namentlich noch die Frage der Mission ohne Mission und ohne Missionare.

Wichtigste Fragen sind hier bisher nicht gelöst, etwa die Frage nach der Möglichkeit der Synthese von Vedanta und Theologie, die Frage nach entsprechenden Frömmigkeitsweisen für Asiens und Afrikas Völker. Oft genug sind nicht einmal die Vorfragen gelöst. So haben wir noch keine Analyse der Gegenwart, keine „Theologie der Stunde“, keine Forschungen über das „Geheimnis des rechten Moments“. Wir wissen immer noch wenig über die Mentalität und Geistesstruktur der Völker, über das Selbst- und Weltgefühl der Nichtchristen, über die unterschwelligten Strömungen und Tiefenkräfte in den Völkern. Im besonderen ist eine Frage noch nicht gelöst, nämlich die Frage, wie wir den Menschen und Völkern Asiens, Afrikas und der Südsee ein Bild von Christus geben können, in dem dieser so sehr als der Oriens ex alto, als die Sonne, als das Licht erscheint, daß die Völker kaum anders können, als diesem Lichte zuzuströmen und in diesem Lichte zu wandeln. Unsere Presse liefert ununterbrochen Katechismen, Viten von Heiligen, Andachtsbücher, religiöse Bücher, apologetische Werke. Aber wo ist *das* Buch über Christus für die Völker? Warum haben wir nicht für ein solches Buch alles eingesetzt? Man sage nicht, im Abendlande hätten wir gute Bücher über Christus. Diese brauchten nur übersetzt zu werden. Tatsächlich haben wir solche Bücher. Aber was sie bieten, ist zum Teil ein Christus in europäischer Sicht. Christus kann auch asiatisch und afrikanisch gesehen werden. Asiaten und Afrikaner vermögen vielleicht Dinge zu sehen, die wir nicht sehen. Jeder erhascht ja nur einen Teil von der Fülle Christi.

Was uns weiterhin fehlt, sind Untersuchungen über das Verhältnis von Methode und Geist. Unsere Zeit neigt zur Methode. Diese wird besonders betont. Aber wichtiger als die Methode, so unentbehrlich diese sein mag, wichtiger auch als die Vermehrung der Missionsträger und Missionsmittel ist, namentlich in unserer Zeit der Irrungen und Wirrungen, der äußeren und seelischen Leere und Kälte der Geist, der Erweis von Kraft, das Leben, die Lebendigkeit, die Aura, die Strahlung, das Charisma, das

Pneuma, das Trunkensein von Gott, die Gnade und das Feuer. „Einen Feuerbrand mußte ich auf die Erde werfen — wie wünschte ich, er loderte schon empor“ (Lk 12,49). Leben wird nur durch Leben und Feuer entsteht nur durch Feuer. Das Unausgesprochene wirkt oft mehr als das Ausgesprochene, und das Nichttun mehr als das Tun, das Sein mehr als das Handeln.

Daß wir von der Missionswissenschaft her Antwort auf alle diese Fragen finden könnten oder gar bereit hielten, wird keiner von den Missiologen behaupten. Oft sind auch wir ratlos. Es kann auch gar nicht anders sein. Denn nie ist die Mission schwieriger gewesen als heute. Wie könnten wir etwa den Missionaren helfen, gegenüber allen Planern und Förderern der Weltzivilisation eine Kultur zu erhalten, die mannigfaltig, reich und lebensvoll ist? Aber ich glaube mit Christopher Dawson, „daß es auf jede neue Not eine Antwort der göttlichen Gnade gibt, und daß jeder geschichtlich entscheidende Augenblick, der eine neue Entscheidung des menschlichen Schicksals bedeutet, einem neuen Strahl des Heiligen Geistes begegnet“.⁶

Aber am meisten muß immer noch auf dem Gebiete der *Missionstheorie* gearbeitet werden. Immer noch ist nicht alles und Letztes über den Begriff, das Wesen, die Voraussetzungen, den Ursinn, den Grundsinn der Mission gesagt. Immer noch nicht alles über das, was der Herr eigentlich mit der Mission gewollt hat. Immer noch können wir tiefer in das Wesen, den Sinn und die Ziele der Mission eindringen. Immer noch ist die Frage nach dem Sinn und der Stellung der Völker und der nichtchristlichen Religionen im Heils- und Missionsplan Gottes und ihrer Bedeutung für die Mission nicht ergründet. Immer noch wissen wir nicht, ob sich mit Hilfe der asiatischen und afrikanischen Denkweise und Denkinhalte tiefer in das Verständnis Christi und seiner Lehre und Taten eindringen läßt. Auch die Frage der Zusammenarbeit zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen sei hier erwähnt. Vieles muß „unter dem Gericht Gottes“ sogar methodisch-kritisch überprüft und völlig neu überdacht werden.

Schließlich sei nicht vergessen, daß noch vieles getan werden muß, wenn man eine Missionswissenschaft schaffen will, die sich nicht wie früher mehr vom Missionsgeschehen bestimmen läßt, sondern von den *Fragen und Problemen*, die sie selbst als theologische Wissenschaft *in sich* trägt.

5.

Wenn die Aufgaben erfüllt werden sollen, die aufgezeigt oder angedeutet worden sind, *brauchen wir* die nötigen Kräfte, Mittel und Institute. Die bisherigen Lehrstühle, Helfer und Institute reichen nicht aus. So müßte etwa jede Universität und Hochschule einen Lehrstuhl und einen Lehrauftrag für Missionswissenschaft haben. Außerdem muß für die bestehenden Institutionen mehr getan werden.

⁶ CHR. DAWSON: *Gericht über die Völker*. Einsiedeln-Zürich 1945, 111 f.

Für die Missionswissenschaft in *Münster* ist sehr viel geschehen. Wir können in dieser Beziehung nur danken, den staatlichen Stellen, die großzügig geholfen haben und helfen, den Förderern der Universität Münster und den Mitgliedern des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, die unsere Sache immer wieder unterstützt haben und unterstützen. Aber wir haben in den letzten 50 Jahren nicht alles leisten können, was wir hätten leisten sollen. Viele sind mit Bitten an uns herangetreten, die wir nicht zu erfüllen vermochten. Viele Fragen haben sich gestellt, die aus Mangel an Helfern und Mitteln nicht gelöst werden konnten, darunter Fragen, die sehr dringend sind. Also muß ohne Zweifel noch mehr geschehen.

Im besonderen aber haben die Vertreter der Missionswissenschaft selbst an sich Forderungen zu stellen. Sie müssen mehr tun, den Blick weiten, tiefer graben, wesentlicher werden, von höherer Warte aus alles betrachten.

Aber vielleicht sollte man hier nicht von Forderungen, sondern von einem *Dürfen* sprechen. Wir dürfen unseren Dienst tun, unsere Funktion erfüllen bei dem δουλεύειν „εἰς τὸ εὐαγγέλιον“ (Phil 2,22), dem ἔργον Χριστοῦ, dem „Christuswerk“, der „Christusarbeit“ (Phil 2,30), bei dem Werk, das zu den wichtigsten Tatsachen im Bereich des Seins und Geschehens gehört, mit dem sich kein Unternehmen der Menschheit in bezug auf Bedeutung, Dauer, zeitliche und örtliche Ausdehnung, Gepräge und Wirkung vergleichen kann, bei jenem Werk, dem Johannes XXIII. „granditas, pulchritudo et gravitas“ zugeschrieben hat,⁷ bei jenem Werk, das Gehorsam gegenüber dem Befehl ist, der uns so unerhörte Geschichtsmächtigkeit gezeigt hat, nämlich dem Befehl: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη!

⁷ In der Enzyklika „*Princeps pastorum*“ (AAS 51, 1959, 833).

ANSPRACHE DES HERRN OBERBÜRGERMEISTERS
DR. BUSSO PEUS
BEIM EMPFANG ZU EHREN S. E. KARDINALS AGAGIANIAN
IM RATHAUS ZU MÜNSTER AM 28. 6. 1961

Eminenz!

Vor Jahresfrist durften wir an den Stufen dieses Rathauses die Reliquien eines Missionars begrüßen, der an der Wiege unserer Stadt gestanden hat und dem Münster und das Münsterland seinen christlichen Glauben verdankt: St. Liudger. Geboren in der niederländischen Diözese Utrecht, erzogen in der Kathedralschule zu York in Britannien, erfüllte sich sein Leben als Missionar bei unseren Vorfahren, als deren erster Bischof er im Jahre 809 starb.

Damals war das Land ringsum noch heidnisches Missionsgebiet, in welchem St. Liudger das Wort Christi getreu dem Missionsauftrag unseres Herrn verkündete. Sein Wirken war von Erfolg gekrönt. Die alte Domburg war Keimzelle einer großen und blühenden Stadt, die den Glauben ihrer Väter bis auf den heutigen Tag durch die Stürme der Zeiten hindurch treu bewahrte. Aber Münster empfing nicht nur, es gab auch weiter, was es selbst einmal empfangen hatte. Das geistige Leben dieser Stadt befruchtete das Münsterland und Westfalen. Durch ihre, von dem Generalvikar und Staatsminister Franz von Fürstenberg 1773 gegründete Universität, an der Gelehrte von hohem Rang wirkten, erlangte diese Stadt hervorragende Bedeutung. Dieser Ruf drang in die weite Welt, als vor genau 50 Jahren in der ehrwürdigen Theologischen Fakultät der Lehrstuhl für Missionswissenschaften gegründet wurde. Es war der erste überhaupt auf dem gesamten Erdkreis. Der überragende Wert dieser Gründung wird vorzüglich in dieser Zeit offenbar, da das besondere Augenmerk der alten und neuen Welt auf Länder und Völker Afrikas und Asiens gerichtet ist und sich die Politik einer Sache angenommen hat, die von den Missionaren bisher im wesentlichen allein vertreten, besorgt und betreut wurde.

Diese Jubelfeier in der Theologischen Fakultät dieser Stadt gewinnt durch Ihre Anwesenheit, Eminenz, besonderen Glanz und besondere Auszeichnung.

Die Stadt Münster, die an diesem Ereignis freudigen Anteil nimmt, begrüßt Sie als den für die Ausbreitung des Glaubens verantwortlichen höchsten Würdenträger der katholischen Kirche in diesem historischen Rathaus, das seit den Tagen des hohen Mittelalters Mittelpunkt und Herzkammer dieses Gemeinwesens ist und im Laufe seiner Geschichte Geschehnisse von abendländischer Bedeutung in seinen Mauern gesehen hat.

Ich bitte Eure Eminenz, den ehrfurchtsvollen Dank von Rat und Verwaltung für die Ehre Ihres Besuches entgegennehmen zu wollen.

Eminenz, Sie wissen, welche Rolle Münster unter der Führung und dem Vorbild ihres großen Bischofs Clemens August Kardinal Graf von Galen in den schweren Jahren der jüngsten Vergangenheit unseres Vaterlandes gespielt hat. Der in der ganzen Welt beachtete und bewunderte Mut ihres Oberhirten hat sie vor der Zerstörung im letzten Kriege nicht bewahren können. Indessen, der aufbauende Geist ihres Gründers St. Liudger lebte und bewies seine ungebrochene Kraft. Er befähigte die Bürger Münsters zu größten Anstrengungen, die getragen waren von der Achtung vor dem Alten und dem Mut zu Neuem.

Ausdruck des traditionsgebundenen Fühlens ist die formgetreue Wiederherstellung dieses Rathauses mit seinem klassischen gotischen Giebel und dem historischen Friedenssaal, der wuchtige Dom mit seinen kostbaren Denkmälern, der Prinzipalmarkt mit seinen weiten Bogengängen. Fortschrittliches Denken hingegen zeigt die Stadt in ihren modernen Bauten, den zahlreichen neuen Gotteshäusern, ihren vielen modernen Schulen. Sie zeigt es in der Universität mit ihren Instituten, in ihrem Theater, das in nah und fern Beachtung und Anerkennung gefunden hat, in ihren weiträumigen neuen Wohnbezirken und neuzeitlichen gewerblichen Anlagen. Münster, unsere Stadt, ist in schneller Entwicklung zu einer modernen Großstadt mit all' ihren Problemen und Sorgen geworden.

Von Ihnen, Eminenz, wird der Satz berichtet: „Wo immer die Kirche frei ist, blühen die Missionen!“ Diese Stadt, die vor 1000 Jahren selbst einmal eine kleine Missionsstation war, beweist die Richtigkeit des Satzes. Nur wo der Bürger in Freiheit lebt, wo Freiheit des Geistes, des Gewissens und des Glaubens ihre Heimstatt haben, kann echte Ordnung und echter Fortschritt sein. Nur dort sind echte Blüte, echtes Wachsen und echtes Gedeihen denkbar.

In diesem Sinne und in dieser Gesinnung darf ich Sie, Eminenz, aber auch alle, die mit Ihnen nach Münster gekommen sind, einmal dankbar in den Mauern dieser Stadt willkommen heißen mit dem Wunsch, daß Sie gute Eindrücke von ihr gewinnen möchten.

Wollen Sie bitte, Eminenz, alle guten Wünsche für Ihre so großartigen Aufgaben mitnehmen und die Gewißheit, daß wir uns bemühen, den Aufgaben gerecht zu werden, welche einer Stadt wie der unsrigen in diesen, für die gesamte Menschheit so schicksalsschweren Jahren gestellt sind.

ANSPRACHE VON DR. PRINZ IM RATHAUS ZU MÜNSTER
BEIM EMPFANG ZU EHREN SEINER EMINENZ
KARDINALS AGAGIANIAN AM 28. 6. 1961

Eminentissime Domine!

Historiae huius civitatis Monasteriensis culmen fuit dies ille nonus ante Kalendas Novembres anno domini millesimo sexcentesimo quadragésimo octavo, quo hinc post bellum crudelissimum triginta annorum toto orbi pax insonuit.

Quam pacem cives Monasterienses titulo portae huius aulae inscripto salutaverunt: „Pax optima rerum“. Non pensabant gravem cladem domini Ferdinandi tertii imperatoris sacri Romani imperii et victoriam gloriosam, qua eminentissimus dominus cardinalis Richelieu regi suo christianissimo Galliarum prudentia sua tunc potitus erat.

Multo magis, ut pax esset christiana universalis postulabant veraque et sincera amicitia inter omnes mundi populos perpetua, ut habetur in praeambula Pacificationis Westfalicae.

Sic et nos hodie vilipendimus Pacificationis istius Westfalicae paragraphos singulares quamvis patribus nostris graviter ferendas, sed majoris momenti esse iudicamus, ut exemplum afferam, foederationem statuum ordinumque germanicorum per pacificationem Westfalicam roboratam, a philosophis et auctoribus juris publici gallicis et anglis septimi decimi vel octavi decimi saeculi in his abbas St. Pierre, William Penn, praecipue autem Jean Jacques Rousseau, exemplar societatis foederatae pacis universalis aestimatum esse, quo proposita operaque nostri aevi unionis totius Europae occidentalis anticipata ducimus.

Hac in aula domus civium usque in hodiernum diem imagines invisae possunt illustrissimorum et doctissimorum virorum oratorumque pacis, qui hic per triennium continue pacem universalem tractaverunt.

Inter quos praecellunt reverendissimus et praeclarissimus dominus, dominus Fabius Chigi, sanctissimi in Christo patris ac domini Innocentii papae decimi legatus a latere et nuncius per Germaniam, necnon et illustrissimus et excellentissimus vir, dominus Aloisius Contareni, legatus plenipotentarius senatorque Venetus, quorum effigies insequentes post imagines imperatoris Ferdinandi tertii, regis Hispaniarum Philippi quarti et regis Galliarum Ludovici quartidecimi adhuc parvuli locos tenent. Hi mediatores fuere pacis, quibus quot diversa postulabant tot diversi legati et proponebant, ad formam generalem et definitivam redigere onus propemodum inefficabile inunctum fuit.

Eodem anno millesimo sexcentesimo quadragésimo octavo Idibus Maji hac in aula, ob hoc postea conducta „Aula pacis“, plenipotentarii foederati Belgii necnon et regis Hispaniarum pacem iurejurando confirmaverunt, qua bellum per octoginta annos a Batavis pro libertate obtinenda gestum, ab ipsis gloriose finitum fuit.

Civibus Monasteriensibus haec aula desuper semper fuit sinus urbis, in quo per septem vel octo saecula consules huius civitatis duobus magistris burgensium ducibus de salute publica deliberaverunt.

Fastigium sive frons huius curiae ac domus civium per totum occidentem praeclarissimum styli gothici exemplar profani, nobile sublatis animi civilis symbolum est.

Vidit haec curia et prosperitatem oeconomicam medii aevi vigente foedere hanseatico, cum mercatores huius mercatus cum mercimoniis suis in altum provehebantur usque ad libera oceani finesque terrarum. Vidit et hereticam pravitatem anabaptistarum sartore Johanne Bokelson ab Leiden rege circa annum millesimum quingentesimum tricesimum quartum, qua religio christiana exstirpata et salus communis pene ad nihilum redacta fuit.

Sculpturarum totiusve huius aulae apparatus opulentia significat et abundantiam superfluum huius civitatis sesquimillesimo aureoque saeculo et per symbola sua christiana fidem catholicam superata anabaptistica superstitione recuperatam.

Haec denique aula per pyrobola belli universalis ultimi tota cum curia omnique fere civitate destructa anno jubileo Pacificationis Westfalicae trecentesimo, id est anno domini millesimo nongentesimo quadragesimo octavo toto apparatu antea in tuto collecto reaedificari et in formam pristinam redigi potuit laboribus fere omnium burgensium voluntariis et sumptibus, multorumque amicorum undique terrarum adjuvamine assumpto, quibus sicut patribus nostris ante trecentos annos similiter haec aula symbolum est desiderii pacis obtinendae universalis.

DIE GOLDENEN JUBILÄEN DER MISSIONSWISSENSCHAFT IN MÜNSTER 1961

von P. Kurt Piskaty SVD

In den Tagen um das Fest der Apostelfürsten Petrus und Paulus erlebte Münster, die Wiege der modernen katholischen Missionswissenschaft, drei goldene Jubiläen: Vor etwa 50 Jahren entstand an der Universität dieser Stadt der erste Lehrstuhl für katholische Missionswissenschaft, und vor 50 Jahren gründete Professor Dr. Schmidlin die erste katholische „Zeitschrift für Missionswissenschaft“ und nahm das „Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen“ seine Arbeit auf. Die Jubiläumstage in Münster wollten von der seit 1911 geleisteten Arbeit Rechenschaft ablegen und zugleich einen Blick auf die noch zu bewältigenden Aufgaben werfen; auch boten die festlichen Tage eine neue Gelegenheit, durch die Mittel der Publizistik weite Kreise der Öffentlichkeit mit den Zielen und Aufgaben der Missiologie wie mit dem Missionsgedanken überhaupt vertraut zu machen.

Als eine hohe Auszeichnung durften die Vertreter der Missionswissenschaft in Münster es werten, daß der Präfekt der Propagandakongregation, S. Eminenz Gregorius Petrus Kardinal Agagianian, persönlich an den Feierlichkeiten teilnahm und zu wiederholten Malen das Wort ergriff. Das intensive Interesse des obersten Leiters des katholischen Missionswesens an den Bemühungen der Münsterschen Missionswissenschaft bewies die fruchtbare Wechselbeziehung, die sich zwischen der Missionswissenschaft und der praktischen Missionsarbeit von heute entfaltet hat: Die Missionswissenschaft dient der Mission, sie empfängt und gibt ständig neue Anregungen und Ideen.

Eine umfangreiche Festschrift: „50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster“ zeigt die Entwicklung und Leistung der Münsterschen Institutionen: des Lehrstuhls für Missionswissenschaft, der Zeitschrift, des Internationalen Instituts; sie bringt biographische und bibliographische Notizen über die Vertreter der Missionswissenschaft in Münster (Prof. J. Schmidlin, Prof. Th. Ohm, Prof. Dr. Pieper, Prof. M. Bierbaum, Prof. J. Glazik, Dr. P. B. Willeke OFM u. a.) und bietet vollständige Listen der Promotionen in Missionswissenschaft (23), der wissenschaftlichen Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (34) und des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster (9), der Ehrenpromotionen (5) und Habilitationen (3) und vieles andere. Auch Gelehrte, die mit den Missiologen in Münster zusammenarbeiten, kommen in der Festschrift zur Geltung, so Prof. Dr. M. Meinerz, P. Robert Streit OMI und P. Otto Maas OFM.

Eine Ausstellung in den Räumen des missionswissenschaftlichen Instituts der Universität (im neu errichteten Gebäude der Katholisch-Theologischen Fakultät) gab einen Überblick über das Werk der Münsterschen Missionswissenschaft seit 1911: die Werke der beiden Ordinarien Prof. Schmidlin und Prof. Ohm, die langen Reihen der ZMR und die verschiedenen Serien der missionswissenschaftlichen Institute lagen auf. Ein enormer „Globus der Weltkirche“, das zweite Exemplar dieser Art nach jenem, das sich im Besitz des Heiligen Vaters befindet, wurde dem missiologischen Institut durch die Universität geschenkt und erinnerte alle Besucher der Ausstellung an die Ausdehnung der Weltmission und die Größe der noch zu erfüllenden Missionsaufgabe der Kirche. Eine Fülle von Kultur- und Kultgegenständen aus den Missionsländern gewährte einen Blick in die Welt der Missionare.

Vorbereitet durch ausführliche Mitteilungen in der kirchlichen und zivilen Presse, begannen die festlichen Tage am 28. Juni nachmittags mit der Jubiläums-Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Nahezu 100 Mitglieder und Freunde des Instituts nahmen an der Versammlung teil. Prof. Ohm konnte mit Freude von den Publikationen berichten, welche das Institut seit der letzten Mitgliederversammlung vor zwei Jahren herausgebracht hat, und vom außerordentlich erfolgreichen Verlauf der Missionsstudienwoche in Wien im Mai dieses Jahres. Der Schatzmeister P. Koppelberg CSSp teilte mit, daß die Zahl der Mitglieder erstmalig 200 übersteigt. In den Wahlen zur Institutionsleitung für das nächste Biennium wurde der Erste Vorsitzende, Konsul Dr. h. c. Georg Frey (München), einstimmig wiedergewählt. Da der bisherige Zweite Vorsitzende, Prof. Ohm, der wegen Erreichung der Altersgrenze an der Universität Münster bereits emeritiert ist, eine Wiederwahl ablehnte, die Person seines Nachfolgers auf dem Münsterschen Lehrstuhl aber noch nicht bekannt war, übertrug die Versammlung das Amt des Zweiten Vorsitzenden kommissarisch dem Würzburger Professor für Missionswissenschaft Dr. Glazik MSC. Zum Schriftführer wurde P. Karl Müller SVD wiedergewählt, zum Schatzmeister P. Paul Koppelberg CSSp. Zum Ort der nächsten Missionsstudienwoche wurde München bestimmt, als Zeit voraussichtlich die Pfingstwoche des Jahres 1963. Die Studienwoche wird wahrscheinlich über die missionarische Spiritualität handeln.

Bereits seit dem 27. Juni hatten in Münster die Generalversammlungen der deutschen Zweige der Päpstlichen Missionswerke getagt, am 28. Juni feierte gleichzeitig mit der Versammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen der ebenfalls von Münster ausgegangene Priestermissionsbund (jetzt *Unio Cleri pro Missionibus*) sein Jubiläum. Am selben 28. Juni nachmittags traf, vom Kölner Kirchenmusikkongreß kommend, S. Eminenz Kardinal Agagianian mit seiner Begleitung in Münster ein. Am Abend gab der Oberbürgermeister der Stadt Münster, Dr. Busso Peus, zu Ehren des Kardinals einen Empfang im Rathaus der Stadt, zu dem sich, geführt durch den Diözesanbischof Dr. Michael Keller, die Spitzen des kirchlichen und öffentlichen Lebens einfanden. Kardinal Agagianian, der sich sonst mühelos auf italienisch, französisch, englisch oder latein unterhielt, überraschte die Anwesenden durch eine fehlerlos vorgetragene deutsche Ansprache.

Den Höhepunkt der Jubiläumsfeier bildete das Fest der Apostel Petrus und Paulus, der 29. Juni. Um 11 Uhr vormittags fanden sich die zahlreichen in- und ausländischen Gäste und mehrere hundert Freunde der Missionswissenschaft in der festlich geschmückten Aula des Münsterschen Schlosses, das heute der Universität als Hauptgebäude dient, zur Festversammlung ein. Der Rektor der Universität, Prof. Dr. B. Kötting, begrüßte den hohen römischen Gast auf italienisch und drückte in seiner Ansprache die Freude der Universität Münster aus, an der Entwicklung der katholischen Missionswissenschaft einen so bedeutenden Anteil beigetragen zu haben. Es folgte die mit Spannung erwartete Rede Seiner Eminenz Kardinals Agagianian in deutscher Sprache. Seine Eminenz wünschte den Münsterschen Institutionen Glück und sprach dann über die Beteiligung der Propagandakongregation an der Behandlung missionswissenschaftlicher Fragen. Was die Missionswissenschaft durch ihre Studien auf dem Gebiet der Akkommodationsfrage und der theologischen Grundlagen für die Missionsarbeit geleistet habe, sei von größtem Wert. Die Missionswissenschaft habe sich in den verflossenen 50 Jahren den Titel „*ancilla missionum*“ treu verdient und sei auch in Zukunft aller Förderung und Anerkennung wert. — Der abschließende Festvortrag von

Prof. Ohm, der von 1946 bis 1961 das Ordinariat für Missionswissenschaft in Münster verwaltet hat, zog eine große Bilanz: die Bilanz von 50 Jahren katholischer missionswissenschaftlicher Arbeit und die Bilanz eines Forscherlebens im Dienst der Missionswissenschaft. Die Leistung der katholischen Missiologie fand in Prof. Ohm ihren sachkundigen Werter und feurigen Verteidiger, aber auch ihren offenen Kritiker: Gewaltig ist die Entfaltung der katholischen Missionswissenschaft aus bescheidensten Anfängen, allen Widerständen zum Trotz; unersetzlich ist ihr Beitrag zum Ganzen der Theologie, aber auch unermeßlich groß und vielfältig sind die Aufgaben, welche die Missionswissenschaft noch vor sich sieht. Noch so vieles muß getan werden, und doch ist es kein Müssen, sondern ein Dürfen, ein Erfüllen-Dürfen des Auftrages unseres Herrn.

Anschließend an die Festversammlung entbot die Universität etwa 150 geladenen Gästen einen Imbiß im Gebäude der Katholisch-Theologischen Fakultät, bei dem S. Eminenz Kardinal Agagianian mit den Professoren der Universität bekanntgemacht wurde.

Den feierlichen Abschluß des Festtages bildete ein Pontifikalhochamt, das S. Eminenz Kardinal Agagianian im Hohen Dom von Münster zelebrierte. Um 18 Uhr zog der Kardinal durch ein dichtes Spalier vom Bischöflichen Palais zum Dom, wo der Oberhirte des Bistums, Bischof Dr. Michael Keller, den hohen Gast begrüßte. Kardinal Agagianian antwortete auf deutsch mit herzlichen Worten; Er habeseit langem den Wunsch empfunden, am Grabe des Kardinals von Galen stehen zu können, mit dem zusammen er 1946 in Rom die Kardinalswürde empfangen hatte. Der Generalsuperior der Steyler Missionsgesellschaft, P. Johannes Schütte SVD, wies in der Festpredigt das Wirken des Heiligen Geistes auch in unserer Zeit auf: Wie der Geist Gottes die Urkirche zu missionarischer Tat angespornt und befähigt hat, so wirkte er auch vor 50 Jahren das Werk der Gründung einer katholischen Missionswissenschaft, die ja nichts anderes ist als edle Theologie, die nichts anderes will als Führung und Wegweisung geben in den komplizierten Situationen und Problemen der Kirche gegenüber fremden Kulturen und Menschen. Die Missionswissenschaft lasse auch alle Christen ihrer missionarischen Aufgabe bewußt werden und wirke so mit, das Werk des Heiligen Geistes unter den Menschen zu vollenden.

Nach dem Pontifikalamt, das der Domchor unter Msgr. Leiwering durch seine Darbietungen wesentlich verschönerte, erteilte Kardinal Agagianian den Päpstlichen Segen. Der Heilige Vater hatte schon am Vormittag die Münstersche Festversammlung durch ein Glückwunschtelegramm geehrt.

Die festlichen Tage der Missionswissenschaft in Münster fanden ihren Abschluß am 30. Juni mit einer Sitzung der wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, welcher etwa ein Dutzend Gelehrte der Missionswissenschaft angehören. Prof. Ohm, bisher Leiter der wissenschaftlichen Kommission, verzichtete auch auf dieses Amt, das auf den kommissarischen Zweiten Vorsitzenden des Internationalen Instituts, Prof. Glazik, überging. Nach längerer Beratung über neue Pläne und Publikationen vertagte sich die Kommission. Ihre nächste Sitzung wird voraussichtlich zu Ostern 1962 in Düsseldorf stattfinden.

Über Presse, Rundfunk und Fernsehen haben die Festtage der Missionswissenschaft weit über den Kreis Münsters in die Öffentlichkeit hineingewirkt. Mögen sie der Missionswissenschaft und dem Missionswerk der Kirche neue Freunde und tieferes Verständnis gewonnen haben! Dann sind die Mühen, welche die Vorbereitung und Durchführung des Jubiläums kostete, überreich belohnt.

50JÄHRIGES GEDENKEN DER GRÜNDUNG DES MISSIONSBUNDES IN
MÜNSTER,
DES ERSTEN PRIESTERMISSIONSBUNDES DER KATHOLISCHEN WELT

Anfang 1912 wurde auf Anregung von Professor Dr. Joseph Schmidlin der erste katholische Priestermissionsbund gegründet. Es war der erste, große und starke Impuls für die Ausbreitung der Priestermissionsbünde über die ganze Welt. Zur Erinnerung an dieses missionsgeschichtliche Ereignis hielt der Priestermissionsbund der Diözese Münster am 28. Juni 1961 eine große Gedenkfeier in der Aula des Theologenkonviktes in Münster ab. An der großen Feier nahmen teil die hochwürdigsten Herren Weihbischöfe Heinrich Baaken, Heinrich ten Humberg, beide aus Münster, und Julius Angerhausen, Essen, Vertreter des Domkapitels, die Päpstlichen Missionswerke in Aachen, die gleichzeitig ihre Generalversammlung abhielten, an deren Spitze der Präsident, Herr Prälat Dr. Klaus Mund (Aachen) und der Vorsitzende des Priestermissionsbundes in Deutschland, Herr Prälat Gottfried Dossing (Aachen). Ferner nahmen teil die Mitglieder des Priestermissionsbundes, die Theologen und Diakone des Priesterseminars in Münster. Die große Aula war gefüllt.

Der derzeitige Direktor des Missionsbundes in Münster, Mgr. Dr. Josef Decking, begrüßte die Versammlung, gab einen Überblick über die Gründungsgeschichte und entwarf in kurzen Zügen das ergreifende Lebensbild Prof. Dr. Schmidlins.

Exzellenz Julius Angerhausen, Weihbischof von Essen, behandelte das Thema: „Die Diözesanpriester und die Lage der Weltmission“. Der Redner, damals Bundeskaplan der CAJ in Deutschland, hat im Jahre 1956 zusammen mit Bischof Dr. Michael Keller eine sechswöchige Reise quer durch Afrika miterlebt. Seine Ausführungen waren sehr aktuell und zündeten namentlich bei den jungen Theologen und Diakonen.

Anschließend sprach der wissenschaftliche Mitarbeiter der Missionszentrale in Aachen, Herr Dr. Schückler, über: „Die biblische Begründung der Mission“. Er gab der Missionsbewegung eine theologisch-biblische Begründung.

Gegen Schluß der Versammlung beehrte Seine Eminenz, der hochwürdigste Herr Kardinal Petrus Gregorius Agagianian, Präfekt der Propaganda in Rom, in Begleitung von Bischof Michael Keller die Festversammlung. Der Direktor der Unio Cleri, Prälat Dr. Klaus Mund, Präsident der päpstlichen Missionswerke, Dompropst Echelmeyer, Prälat Gottfried Dossing in Aachen, Propst Graf Droste-Vischering, Recklinghausen, und Prälat Lang, München, empfingen den Herrn Kardinal am Portal im Vorhof des Hauses. Die Schola der Theologen begrüßte Seine Eminenz mit einem mehrstimmigen Choral. Dr. Decking begrüßte kurz in Französisch Seine Eminenz und dann den Diözesanbischof Dr. Michael Keller.

Der Herr Kardinal antwortete in lateinischer und deutscher Sprache. Er dankte für den überaus lebenswürdigen Empfang in Münster. Der Rektor der Universität Münster, Seine Magnifizenz Professor Dr. Kötting, hatte Seine Eminenz im Wagen abgeholt. Er gab der Hoffnung Ausdruck, daß die teilnehmende junge Theologenwelt glühenden Eifer für die Missionssache Jesu Christi von der Festversammlung mitnehmen werde. Er sprach dem Priestermissionsbund in Münster seine Glückwünsche aus und bezeichnete die Gründung von Professor Schmidlin als große missionarische Tat. Von Münster seien große und mächtige Impulse für die Mission in die ganze katholische Welt gegangen. Zum Schluß erteilte Seine Eminenz den bischöflichen Segen.

Die Festversammlung schloß mit einem „Großer Gott wir loben Dich“; der Eindruck der Kundgebung war tief.

J. D.

MITGLIEDERVERSAMMLUNG DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Am 28. Juni fand in Münster im neuen Institut für Missionswissenschaft die Mitgliederversammlung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen statt. Dr. h. c. Georg Frey als Vorsitzender eröffnete die Versammlung und wies dabei besonders auf das 50jährige Bestehen des Institutes hin, dessen Bedeutung in der völlig gewandelten Welt von heute augenfälliger denn je sei. „Das Institut vivat crescat floreat“, so formulierte er seine Wünsche für die kommenden 50 Jahre. Dann wurde das Protokoll der letzten Mitgliederversammlung vom 18. 11. 1959 verlesen und gutgeheißen. Prof. Ohm berichtete über die Jubiläumsfeierlichkeiten. Er hob insbesondere die Festschrift hervor, mit deren Herausgabe Prof. Glazik betraut war. Für die Finanzierung derselben stiftete Dr. Frey 3000,— DM, die übrigen 5000,— DM sollten durch das Institut bestritten werden; die Versammlung stimmte dem Vorschlag zu. Im Anschluß daran wurde der Rechenschaftsbericht des Schatzmeisters entgegengenommen. Mit der Prüfung desselben soll ein Kassenprüfer beauftragt werden.

Bei den Wahlen wurden der 1. Vorsitzende (Dr. Frey), der Schatzmeister (P. Koppelberg CSSp) und der Schriftführer (P. Karl Müller SVD) wiedergewählt. Prof. Ohm lehnte die Wiederwahl zum 2. Vorsitzenden unbedingt ab. Da man allgemein der Auffassung war, daß aus praktischen Gründen das Amt des 2. Vorsitzenden mit dem missionswissenschaftlichen Lehrstuhl in Münster gekoppelt sei, dieser aber noch nicht besetzt ist, wurde Prof. Dr. Josef Glazik MSC von Würzburg als kommissarischer 2. Vorsitzender vorgeschlagen und dem Vorschlag zugestimmt; Prof. Glazik nahm an. Dr. Frey dankte Prof. Ohm sehr herzlich für die von ihm als 2. Vorsitzenden geleisteten Arbeiten.

Von den bereits in früheren Berichten erwähnten Publikationen wurde die von P. Brunner SJ als dringlich erneut empfohlen. An weiteren Arbeiten liegen vor: der Bericht über die Missionsstudienwoche in Wien (herauszugeben von Joh. Bettray SVD), Amandus Reuter OMI, *Native Marriages in South Africa According to Law and Custom*, Georg Lautenschlager CMM, *Die sozialen Ordnungen bei den Zulus und die Mariannahiller Mission von 1882—1909*; bezüglich des Wiener Berichtes wurde beschlossen, ihn als „Veröffentlichung im Selbstverlag des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen Münster/Westf. e. V.“ herauszubringen und dem PWG bzw. dem PMB Wien die Kommission für Österreich zu überlassen.

Prof. Ohm gab einen sehr positiven Bericht über die Missionsstudienwoche in Wien; Vorbereitung, Anteilnahme und Verlauf seien sehr gut gewesen. Die Drucklegung des Berichtes dürfte bis zum Ende des Jahres zum Abschluß kommen.

Als Ort der kommenden Missionsstudienwoche wurden München, Düsseldorf und Mainz vorgeschlagen; die Mehrzahl entschied sich für München. Als Termin hält man die Pfingstwoche 1963 für günstig. Über das Thema wurde keine Einigkeit erzielt.

Den letzten Verhandlungspunkt bildete der Vorschlag von Dr. Frey, Herrn Prof. Ohm zum ständigen Ehrenmitglied des Institutes zu ernennen. Die Versammlung befürwortete den Vorschlag und benannte weitere um die Missions-sache verdiente Wissenschaftler als Ehrenmitglieder. Da aber zweifelhaft ist, ob eine solche Ernennung den Satzungen des Institutes entspricht, wird der Schatzmeister mit der Prüfung der juristischen Frage beauftragt. Für den Fall, daß hierzu eine Satzungsänderung notwendig ist, wurde als Beifügung zu den

Satzungen empfohlen: „Ehrenmitglieder werden auf Vorschlag des Vorstandes durch die Mitgliederversammlung ernannt; sie zahlen keinen Beitrag“.

Der 1. Vorsitzende dankte allen Mitgliedern für das Interesse und die Mitarbeit und beschloß die Sitzung.

Karl Müller SVD

SITZUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN KOMMISSION DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Anwesend: Dr. h. c. Georg Frey, Prof. Th. Ohm OSB, P. Paul Koppelberg CSSp, P. Karl Müller SVD, Prof. Bierbaum, Prof. A. Mulders, Prof. Antweiler, Prof. J. Beckmann, Prof. J. Glazik, Dr. A. Freitag SVD, Dr. B. Biermann OP, Dr. h. c. Josef Peters; als Gäste: P. Gregorius OFMCap, P. Dr. Rath CSSp, Dr. A. Lukesch, P. Jos. Schmitz SVD, P. Steltenpool SVD. — Prof. Michels OP und P. J. A. Otto SJ ließen sich entschuldigen.

Die Sitzung fand statt im neuen Institut für Missionswissenschaft in Münster am 30. Juni im Anschluß an die missionswissenschaftlichen Jubiläumsfeierlichkeiten. Nach Eröffnung durch den Leiter der wissenschaftlichen Kommission Prof. Ohm und Verlesung und Gutheißung des Protokolls gab P. Koppelberg einen Bericht über den Stand des Institutes. Die Gesamtzahl der zahlenden Mitglieder beträgt zur Zeit 201. P. Koppelberg appellierte an alle, sich an der Werbung neuer Mitglieder zu beteiligen. Er selber plant, von Aachen aus im Herbst die dem Institut noch nicht angehörenden Bischöfe, Priesterseminarien, Theologenkongvikte, Studentenheime und die größeren Ordenshäuser anzusprechen. — Die Berichte über die Tätigkeit der wissenschaftlichen Kommission im vergangenen Jahr, Pläne und Drucklegungen und die Studienwoche in Wien entsprachen im wesentlichen dem in der Mitgliederversammlung Gesagten. — An Themen für die in München geplante Missionsstudienwoche wurden vorgeschlagen: Der Missionsgedanke in der Katechese (Bettray), Missionarische Spiritualität (Beckmann), das Selbstwertgefühl des Missionars (Ohm), Mission und Ordnung der Sprache (Antweiler), die Sozialarbeit der Missionare (Steltenpool), die Mission und die nichtchristlichen Religionen (Gregorius). Die meisten Sympathien für eine solche an weitere Kreise sich wendende Studienwoche fand das Thema „Missionarische Spiritualität“; das Thema „Mission und Ordnung der Sprache“ würde für eine Expertentagung“ sehr fruchtbar sein. — Sehr begrüßt wurde der Vorschlag von Prälat Bierbaum, eine Biographie Schmidlins in Angriff zu nehmen; für deren Bearbeitung wurde Prof. Beckmann in Aussicht genommen. — Die nächste Sitzung der wissenschaftlichen Kommission soll bereits Anfang März oder in der Osterwoche 1962 stattfinden, damit mit den endgültigen Vorbereitungen der 1963 fälligen Missionsstudienwoche frühzeitig begonnen werden kann. — Prof. Glazik, der mit dem Abschluß dieser Sitzung die kommissarische Leitung der wissenschaftlichen Kommission übernimmt, dankte Herrn Prof. Ohm für seine vielen in der Kommission geleisteten Arbeiten.

Karl Müller SVD

DIE ENZYKLIKA ‚MYSTICI CORPORIS CHRISTI‘
UND DIE MISSIONSPFLICHT DES EINZELNEN KATHOLIKEN

von Adolf Holl

Das vorliegende Thema hat seinen Ort innerhalb der Missionsbegründung¹, allerdings in einem weiteren Sinne als für gewöhnlich darunter verstanden wird: es soll nicht so sehr die Grundlagen der Mission in Offenbarung und Überlieferung betrachten, als vielmehr die Erstreckung dieser Grundlagen auf die Träger der Mission im weitesten Sinn des Wortes, nämlich die Kirche in ihren Gliedern, feststellen. Diese Feststellung bedarf zuallererst sowohl einer positiven wie auch spekulativen theologischen Begründung. Als Quellen einer solchen Untersuchung kommen nach Schmidlin „die biblischen, patristischen und theologischen Schriften, Dogmen, Lehrentscheidungen und päpstliche Rundschreiben“ in Frage². Für unsere Arbeit wird vor allem der letzte Punkt der zitierten Aufzählung in Betracht kommen, wie ja aus dem Thema hervorgeht. Daraus ergibt sich aber, daß es sich im Folgenden um eine im Wesentlichen spekulative Betrachtungsweise handeln wird, da ja das Rundschreiben *Mystici Corporis* selbst ein Stück spekulativer Theologie ist, aufgebaut freilich auf den Aussagen von Schrift und Überlieferung.

Ist hiemit der Ort der vorliegenden Arbeit innerhalb der Missionswissenschaft festgelegt, so bleibt noch übrig, einige Bemerkungen über die Methode der Arbeit vorzuschicken. Daß es sich um eine vorwiegend spekulative Betrachtungsweise handeln muß, wurde bereits gesagt; die Frage ist nun, ob das Thema vorwiegend vom dogmatischen oder vom moraltheologischen Standpunkt aus zu betrachten ist; und hier scheint das letztere dem ersteren vorgezogen werden zu müssen. Es ist zwar offenkundig, daß das Anliegen des Rundschreibens ein dogmatisches ist; ebenso klar aber scheint der Begriff der *Pflicht* eine moraltheologische Behandlung zu fordern. Da nun aber die Frage unserer Arbeit eben nach einer individuellen *Verpflichtung* geht, die mit Hilfe der theologischen Erkenntnisse des Rundschreibens zu begründen ist, erscheint der Weg einer moraltheologischen Untersuchung im vornehmsten Sinne des Wortes unserem Thema am angemessensten zu sein. Demgemäß werden

¹ Die Missionsbegründung hat ihren Platz innerhalb der Missionslehre oder -theorie (als grundlegender Zweig neben dem normativen der Missionsmethodik und des Missionsrechtes), die zusammen mit der Missionskunde die Missionswissenschaft konstituiert: J. SCHMIDLIN in *LThK* VII, 232 ff.

² J. SCHMIDLIN a. a. O.

wir zuerst den Begriff der Pflicht im allgemeinen zu untersuchen haben, um ihn dann im Licht der Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi, wie sie das Rundschreiben vorträgt, für ein Ergebnis fruchtbar zu machen.

Als Grundtatsache der Lehre von der Pflicht hat nach Messner³ zu gelten: Der Mensch ist zufolge seiner Stellung als vernünftiges Wesen verpflichtet, sein Verhalten mit den Forderungen seiner Natur, wie sie sich in der „richtigen Vernunft“ findet, in Einklang zu bringen. Mit anderen Worten: Die Menschennatur selbst würde den Menschen an das Naturgesetz binden, selbst wenn ihm dies nicht ausdrücklich vom Schöpfer auferlegt wäre. Dasjenige, auf das hin der Mensch verpflichtet ist, ist also zunächst das *Naturgesetz*, genauer gesagt, der Inhalt des Naturgesetzes. Hier ergibt sich nun die Frage, wieweit das Naturgesetz für den Menschen verpflichtende Kraft hat, mit anderen Worten, die Frage nach dem Umfang und Inhalt der Pflichten des Menschen.

Messner gliedert den Stufenbau des Inhaltes des Naturgesetzes nach der Einsichtigkeit der Prinzipien wie folgt auf⁴:

Erstens die fundamentalste, unmittelbar einsichtige, sittliche Wahrheit, die sicher für jeden Menschen verpflichtende Kraft hat: Tue das Gute, meide das Böse.

Zweitens die ebenso unmittelbar einsichtigen elementaren Prinzipien wie: Halte Maß; tue andern nicht, was du nicht willst, daß sie dir tun; Verträge müssen gehalten werden; Gott ist die gebührende Ehre zu erweisen. Die verpflichtende Kraft dieser Prinzipien für *alle* Menschen dürfte außer Frage stehen.

Drittens. Die daraus abgeleiteten Prinzipien, wie „Diebstahl und Ehebruch, Lüge und Unzucht sind in sich böse“ (außer dem dritten Gebot im Dekalog enthalten), sind für die *meisten* Menschen unmittelbar einsichtig. Eine universelle Verpflichtung ist hier bereits nicht mehr zu erweisen.

Viertens und *letztens* in der Reihe folgt dann die große Reihe der angewandten Prinzipien, die für die *Mehrzahl* der Menschen *nicht* unmittelbar einsichtig sind: Hier setzt die Aufgabe der Gesetzgebung sowie der Ethik ein.

Als *Folgerung* des Gesagten ergibt sich nun: Der Mensch ist also zunächst nur auf einen ganz bestimmten, begrenzten Ausschnitt des sittlich Guten verpflichtet, nämlich zu dem, das unerläßlich ist, damit er mit seiner wesenhaften Natur in Einklang bleibe⁵. All das also, was ihm nicht unmittelbar einsichtig ist, sich nicht unmittelbar als gebieterische Forderung seiner geistigen Natur dem Menschen aufdrängt, ist als nicht unter den Begriffsumfang der *Pflicht* im strengen Sinn des Wortes fallend zu betrachten.

War bis jetzt unsere Betrachtung auf den Raum der Natur beschränkt, so ist jetzt einiges über den Wandel der Pflichten auf Grund des „Ge-

³ J. MESSNER: *Das Naturrecht*. Innsbruck-Wien 1950, 57

⁴ MESSNER, 74 f.

⁵ MESSNER, 58

setzes der Gnade“⁶ zu sagen. Tatsächlich ist dem Menschen durch die Erlösung eine neue Natur eingepflanzt worden, eben die Übernatur, die ihn der göttlichen Natur teilhaftig macht. Das bringt aber auch einen Wandel des sittlichen Lebensprinzips mit sich⁷. Ohne auf die theologischen Kontroversen bezüglich dieser Frage hier näher eingehen zu können, sei mit MAUSBACH⁸ kurz folgendes zusammengefaßt:

Erstens. Die übernatürliche Ordnung des Glaubens und Lebens läßt die höchste Regel des Sittlichen unverändert; die letzte Norm des Guten ist ja Gott selbst. Allerdings hat Christus als Urbild und Urgesetz aller sittlichen Ordnung durch persönliche Einheit mit der Menschennatur dieser ein ganz neues Prinzip der sittlichen Tätigkeit gegeben: Mit den neuen Kräften der Übernatur strebt der Mensch jetzt dem summum bonum zu, wo er vorher nur den Antrieb und die Kraft der Natur zu seiner Verfügung hatte⁹.

Zweitens: Bleiben also die Pflichten des Menschen, die er auf Grund seiner Natur hat, unverändert¹⁰, so treten zu ihnen doch eine Reihe neuer Pflichten, die durch eine Erhöhung des Formalobjektes und des Pflichtinhaltes gekennzeichnet sind¹¹. Glaube, Hoffnung und Liebe zielen direkt auf Gott als auf ihr Formalobjekt hin und stellen eine unsichtbare Beziehung zu Gott und zum Erlösungswerk Christi dar¹². Eine Reihe positiver Gesetze bringt neue Verpflichtungen mit sich: Empfang der Taufe, der Buße, der Eucharistie. Aus dem neuen Titel der Gehorsamsverpflichtung der Kirche gegenüber ergeben sich eine Reihe neuer Pflichten¹³.

Drittens: Wir haben also unser Ergebnis auf Grund des Inhaltes des Naturgesetzes (siehe weiter oben) mit dem heiligen Thomas folgendermaßen zu modifizieren: „Eine *allgemeine* und *strenge* Verpflichtung gilt für diejenige Stufe der Vollkommenheit, die mit der Meidung der Tod-sünde und der Bewahrung des Gnadenstandes zusammenfällt“¹⁴.

Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß wir für die individuelle Missionspflicht des Katholiken einen anderen Ort suchen müssen als den der allgemeinen und strengen Verpflichtung.

NOLDIN¹⁵ gibt eine Einteilung der Pflichten in *natürliche* (ex lege naturae) und in *positive* (ex lege positiva aut divina aut humana). Wir

⁶ Röm 3, 2; 6, 15

⁷ „Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante“. S. THOMAS: *S. Th.* 1/2, 108, 1 c

⁸ J. MAUSBACH: *Katholische Moraltheologie*. Münster⁶ 1926

⁹ MAUSBACH a. a. O. I, 28

¹⁰ *S. Th.* 1/2, 108, 2 c

¹¹ MAUSBACH I, 209 f.

¹² MAUSBACH I, 207

¹³ MAUSBACH I, 67 f.

¹⁴ So MAUSBACH I, 219 mit Berufung auf 2/2, 184, 2.3 d 2.

¹⁵ H. NOLDIN-SCHMITT A.: *Summa Theologiae Moralis*, Barcelona 1951²⁷, I, 205.

haben gesehen, daß die Missionspflicht nicht eine *natürliche* Pflicht im strengen Sinne des Wortes sein kann; sie kann auch nicht eine übernatürliche im strengen Sinn des Wortes sein, d. h. eine solche, deren Übertretung den Verlust des Gnadenstandes mit sich bringen würde¹⁶. Aber auch eine Verpflichtung zur Mission auf Grund *positiver* göttlicher oder menschlicher *Gesetze* für den einzelnen Katholiken läßt sich schwer nachweisen. Der Missionsbefehl Christi ist ein *Kollektivbefehl*, der zunächst an die Apostel als die Träger der Hierarchie gerichtet erscheint und kaum eine Missionsverpflichtung des einzelnen Katholiken sicherzustellen vermag. Es scheint auch kein kirchliches Gesetz zu geben, das dem einzelnen Katholiken gebieten würde (ex iustitia legali), dem Missionswerk in irgendeiner Form Genüge zu tun.

Haben wir nun *negativ* festgestellt, worin die individuelle Missionspflicht nicht bestehen kann, so kann jetzt versucht werden, *positiv* darzutun, wo der Ort der Missionspflicht des einzelnen Katholiken auf Grund der Enzyklika zu suchen ist.

Grundlegend für unsere Untersuchung ist zunächst eine Unterscheidung, die Mitterer in seinem Buch über den geheimnisvollen Leib Christi macht¹⁷. Es ist dies der wichtige Unterschied zwischen meristischer und holistischer Betrachtungsweise des Leibes Christi¹⁸. Das Rundschrei-

¹⁶ Das Ergebnis L. KOCHS S.V.D. „Die Lehre vom mystischen Leib Christi und die individuelle Missionspflicht“ in *ZMR* 36, 1952, 2—12, daß „jeder Katholik im Gewissen verpflichtet ist, ... zu allen Mitteln beizusteuern, die für das Wachstum der Kirche erforderlich sind“ (a. a. O. S. 12), bedürfte also einer schärferen Formulierung von der Moralthologie her. Die Anführung von *1 Tim* 5, 8 sowie *Offb* 2, 2—5 kann kaum dartun, daß die Missionspflicht den Einzelnen sub gravi verpflichtet, denn sowohl die Sorge für die Seinigen als auch der Abfall von der ersten Liebe umfassen einen ganzen Komplex sittlicher Werte, geben also die moralische Gattung an, die in beiden Fällen kaum auf Sünden per se graves schließen ließe. Hinzutreten muß erst die spezifische Bosheit des Aktes, die den Verlust des Gnadenstandes zur Folge hat. Unsere obige These erscheint somit als zu Recht bestehend.

¹⁷ ALBERT MITTERER: *Geheimnisvoller Leib Christi*. Wien 1950, zitiert als *WW* 6.

¹⁸ *WW* 6, 93 f. — Diesen Gesichtspunkt vernachlässigt zu haben, müssen wir leider der im übrigen gut belegten Arbeit KOCHS zum Vorwurf machen. Wir glaubten uns daher berechtigt, zum selben Thema noch einmal Stellung nehmen zu müssen, wird doch in dem genannten Aufsatz von vorwiegend holistischen Erwägungen über den Leib Christi etwas überstürzt auf eine meristische, also individuelle Gewissenspflicht geschlossen, wobei auch die moraltheologische Begriffserklärung unterblieben ist. KOCH schreibt: „Somit ergibt sich aus dem Gliedsein im mystischen Leib Christi, daß jeder Katholik im Gewissen verpflichtet ist (individuelle Missionspflicht), zu allen Mitteln beizusteuern, die für das Wachstum des Leibes Christi erforderlich sind . . .“ (12). Aus den oben angeführten Gründen halten wir diese These für nicht genügend präzise und daher auch für die Verkündigung in der Heimat für insuffizient, weil sie eine

ben „fragt nicht zunächst, ob die *Glieder* des Leibes auch Glieder Christi seien, sondern ob die Kirche, *als Leib* auch der Leib Christi sei“¹⁹. Demgemäß muß auch unsere Fragestellung zunächst nach der *kollektiven* Verpflichtung des geheimnisvollen Leibes Christi zur Mission gehen, um danach (meristisch) die *individuelle* Verpflichtung zu untersuchen. Nach dem Grundsatz *agere sequitur esse* werden wir zuerst das Wesen der Kirche als geheimnisvollen Leib Christi darzustellen versuchen, um dann ihre wesenhafte Tätigkeit daraus zu erschließen.

Wenn die Enzyklika zunächst von der Kirche *als Leib* spricht, so zählt sie als Eigenschaften dieses Leibes vorerst gemeinsam mit Thomas die Einheit des Leibes, die Vielheit und verschiedene Dienlichkeit der Glieder auf²⁰. Sie bringt aber darüber hinaus drei neue Vergleichsdrittel, nämlich die der Sichtbarkeit, der Arteigenheit und der Ganzheitlichkeit²¹. Am besten fassen wir alle diese Vergleichsdrittel zwischen Kirche und Leib zusammen, wenn wir die Kirche als vollkommenen Gesellschaftskörper ansehen, wie die Enzyklika das ja faktisch tut²². Allerdings ist damit noch nicht das letzte Wesen der Kirche ausgesprochen, das sich in seiner mystischen Gestalt zum gesellschaftlichen Charakter der Kirche etwa verhält wie der Leib des Menschen zu seiner Seele²³.

Mit diesem Vorbehalt sehen wir also *erstens* im Vergleichsdrittel der *Einheit* des Leibes klar das Wesen der Gesellschaft ausgedrückt, die „eine Gruppe von Menschen, verbunden zur gegenseitigen Förderung in der Erreichung ihrer existenziellen Zwecke“ ist²⁴; das heißt aber nichts anderes, als daß jede Gesellschaft eine *Einheit* kraft des ihr innewohnenden *Zweckes* und der Koordination ihrer Teile auf Grund der diesen eigenen Selbstbestimmung ist, mithin also auch die Kirche.

Zweitens. Aus dem Vergleichsdrittel der *Vielheit der Glieder* läßt sich mit Sicherheit das Prinzip des sozialen *Pluralismus* ableiten. Die Gesamtgesellschaft baut sich auf bzw. gliedert sich in relativ autonome größere und kleinere Gemeinschaften²⁵.

Drittens. Das Vergleichsdrittel der Dienlichkeit der Glieder weist klar auf das Prinzip der *Kooperation* hin, das zum Wesen der Gesellschaft überhaupt gehört²⁶.

Viertens. Wir kommen zum Vergleichsdrittel der *Sichtbarkeit*. Aus ihm folgt nach dem Rundschreiben, daß die Tätigkeit der Kirche als Gesell-

Gewissenspflicht a limine statuiert, wo doch erst der fordernde Aufruf sie zu wecken berufen ist.

¹⁹ a. a. O. (Hervorhebung von uns).

²⁰ E 13/16 (Wir zitieren das Rundschreiben nach der Methode MITTERERS; E bedeutet die Enzyklika, die Zahlen besagen, daß der zitierte Text zwischen den betreffenden Anmerkungen des Rundschreibens liegt, also hier zwischen Anmerkung 13 und 16).

²¹ E 14/15; 15/16; WW 6, 49, 52 ff., 61 ff., 81 ff., 93, 97, 110, 137 ff., 158 ff., 334 (Ganzheitlichkeit).

²² E 136/137

²³ E 119/120

²⁴ MESSNER a. a. O., 113

²⁵ MESSNER 148

²⁶ MESSNER 111 ff.

schaft auch *äußerlich* in Erscheinung treten muß, durch das Bekenntnis desselben Glaubens, durch die Gemeinschaft derselben Sakramente und die Teilnahme am selben Opfer, wie auch durch Beobachtung derselben Gebote²⁷.

Fünftens. Betrachten wir das Vergleichsdrittel der *Arteigenheit*, das die Kirche als Organismus begreift, so kommt darin zum Ausdruck, daß die Kirche in ihren Gliedern tätig ist nach einem ganz bestimmten Tätigkeitsprinzip, das alle Tätigkeit der Glieder auf ein Ziel hinrichtet. Allerdings scheint bei der Kirche der organische Charakter nicht nur wie bei allen Gesellschaften in der Zweckursache zu liegen, sondern darüber hinaus im übernatürlichen Lebensprinzip, das sie durchseelt, begründet zu sein²⁸.

Sechstens. Ziehen wir schließlich noch das Vergleichsdrittel der *Ganzheitlichkeit* heran. Die Enzyklika hat diesem Element einen wichtigen Platz in ihren Ausführungen eingeräumt. Auf den Gesellschaftscharakter der Kirche angewendet, ergibt sich, daß die Kirche, wie jede andere Gesellschaft, „den Charakter eines Ganzen“ hat, „das aus Teilen besteht, die als Teile in ihrem Sein und ihrer Tätigkeit durch das Sein und die Tätigkeit des Ganzen bestimmt sind“²⁹. Man kann daher die Kirche ihrem gesellschaftlichen Charakter zufolge als moralische *Person* begreifen, die Willensfähigkeit, Handlungsfähigkeit zur Verwirklichung ihrer Zwecke, Rechte und Verantwortung inne hat³⁰.

Wenn wir die gewonnenen Gesichtspunkte zusammenfassen wollen, so können wir vielleicht sagen: Die Kirche als gesellschaftliches Gebilde hat alle Eigenschaften und Tätigkeiten eines solchen, wenn damit auch noch nicht alles über sie ausgesagt ist. Ihre Tätigkeit auf ein bestimmtes Ziel hin (von dem weiter unten zu handeln sein wird) vollzieht sich also in der Form der Kooperation aller ihrer Glieder, die sich nicht in einer absoluten, sondern einer verhältnismäßigen Gleichheit des Anteiles der Individuen an ihr auswirkt³¹; dieser verhältnismäßige Anteil kommt, dem organischen Charakter der Kirche zufolge, in einer Aufteilung der Tätigkeiten auf verschiedene Personen, Stände und Körperschaften zum Ausdruck; alle diese Anteile werden zu einem Ganzen koordiniert zunächst durch die Einheit des Zweckes, nämlich die fortgesetzte Heiligung der Glieder dieses Leibes zur Ehre Gottes³². Für die individuelle Verpflichtung ergeben sich hieraus bereits wichtige Folgerungen, auf die wir jedoch im Zusammenhang später zurückkommen werden.

Das Rundschreiben führt, nachdem es die Kirche als Leib behandelt hat, eine Reihe von Gründen aus, die sie als *Leib Christi* erscheinen

²⁷ E 137/138

²⁸ Vgl. MESSNER 124; E 15/16; 115/116

²⁹ MESSNER 123

³⁰ MESSNER 126 ff. mit den Belegen aus THOMAS

³¹ MESSNER 137

³² E 136/137; vgl. dazu auch KOCH a. a. O. 7

lassen. Drei dieser Gründe sind — nach Mitterer — institutioneller, einer von ihnen ist konstitutioneller Art³³. Die drei institutionellen Gründe, nämlich die Stiftung, Erlösung und Erhaltung der Kirche durch Christus, besagen, daß die Kirche ein Gebilde darstellt, das als von Christus gestiftet, erlöst und erhalten zu betrachten ist. Sein Wesen und damit seine Tätigkeit steht also im innigsten Zusammenhang mit Christus. Wie sich dieser Zusammenhang mit Christus auswirkt, werden wir bei der Behandlung der Kirche als *mystischen Leib Christi* sehen.

Für den konstitutionellen Grund, nämlich das Hauptsein Christi an der Kirche, gibt die Enzyklika sechs Gründe an, von denen vier die Verschiedenheiten, zwei die Ähnlichkeiten zwischen Christus und der Kirche behandeln³⁴. Wir interessieren uns hier naturgemäß nur für die Ähnlichkeiten, weil in ihnen bedeutsame Aussagen über Wesen und Tätigkeiten der Kirche gemacht werden. Die Sprechweise der Enzyklika ist dort, wo sie über die *gegenseitige Notwendigkeit* zwischen Haupt und Leib handelt, an manchen Stellen deutlich meristisch gehalten, besonders dort, wo sie davon spricht, daß das Heil vieler von den Gebeten und Bußübungen der *Glieder* des geheimnisvollen Leibes abhängig ist³⁵. Hierauf werden wir bei der Betrachtung der individuellen Verpflichtung zurückzukommen haben. Für die Tätigkeit der Kirche als Ganzes ergibt sich hier, daß ihre Tätigkeit nicht nur rein werkzeugursächlich, sondern auch wirkursächlich verstanden werden muß. Was dann die Ähnlichkeit zwischen Haupt und Gliedern anlangt, so ergibt sich daraus die besonders für uns wichtige Tatsache, daß der Leib der Kirche Christus dadurch ähnlich wird, daß er nach dem Vorbild seines Stifters lehrt, leitet und das göttliche Opfer darbringt. Schon hier finden wir die Missionsverpflichtung der Kirche als Ganzes ausgesprochen (vor allem zunächst im Lehramt), die uns aber bei der Betrachtung des mystischen Wesens der Kirche, zu der wir hiemit übergehen, noch deutlicher werden soll.

In der Darstellung der Kirche als dem mystischen Leib Christi folgen wir den Ausführungen Mitterers, der zwischen Christus und der Kirche eine *correlatio idiomatum* (nicht aber *communicatio idiomatum*) bestehen läßt, so zwar, „daß beide eine bestimmte Wesenheit verwirklichen, zwar in einer verschiedenen Weise, dabei aber doch wieder so, daß die mystische Wesenheit Christi und die der Kirche in einer gesetzmäßigen Soseinsentsprechung stehen“³⁶.

Der theandrischen, soteriologischen, theokratischen und charitologischen Wesenheit Christi, dessen Gesamtwesenheit in diesen vier Teileigenschaften zum Ausdruck kommt, entspricht also auf seiten der Kirche eine theandroide, soteriologische, theokratische und charitologische Wesenheit

³³ WW 6, 93; vgl. E 22/114

³⁴ WW 6, Abb. 4 (S. 141); vgl. E 42/92

³⁵ E 71/72

³⁶ WW 6, 93; Begründung, ausführliche Darstellung und Belegstellen aus der Enzyklika finden sich im 4. Kapitel von MITTERERS Buch (S. 161 ff.)

der katholischen Kirche, wiederum nichts anderes, als Ausstrahlungen einer einzigen mystischen Wesenheit der Kirche. Dieses mystische Wesen der Kirche würde sich dann nach Mitterer folgendermaßen darstellen: „Die römisch-katholische Kirche ist die mystische Körperschaft Christi, das heißt, sie ist jene Körperschaft, die das mystische Wesen Jesu von Nazareth (das theandrische, soteriologische, theokratische, charitologische) in sich hat, aber nicht in Form einer physischen Person wie er, sondern in Form einer moralischen Person und Körperschaft, die von ihm einerseits gestiftet, erhalten und erlöst, andererseits von ihm überragt, äußerlich regiert und innerlich beeinflußt ist“³⁷.

Zur Feststellung der kollektiven Verpflichtung der Kirche zur Mission, d. h. also genauer zur „Kirchengründung und Kirchenverwurzelung in kirchelosem Neuland“³⁸ müssen wir die mystischen Wesenseigenschaften der Kirche etwas genauer betrachten, vor allem die soteriologische und charitologische Wesenheit der Kirche.

Die soteriologische Wesenheit der Kirche besteht darin, „daß sie die moralische Körperschaft und Vollgesellschaft ist, die Jesus von Nazareth stiftete, um das heilbringende Werk der Erlösung aller Menschen durch sie fortzusetzen einerseits an ihren eigenen Mitgliedern (*innere Sendung*), andererseits an der gesamten Menschheit (*äußere Sendung*), die sie zu *missionieren* und in sich aufzunehmen beauftragt ist“³⁹. Dies ist also die erste Begründung der *Missionspflicht* der Kirche, wie sie sich klar aus deren *Wesen* als mystischer Leib Christi ergibt.

Die *zweite* Begründung erfließt uns ebenso einfach aus dem theokratischen Wesen der Kirche. Es besteht nach Mitterer darin, daß die Kirche „die Gemeinschaft einerseits jener Theokraten ist, die Christi *Lehr-, Führer- und Priesteramt* stellvertretend fortsetzen“, andererseits „jener Theokratumenen, die dieses *Lehramt* durch ihr römisch-katholisches *Bekenntnis*, dieses *Königsamt* durch ihren kirchlichen Gehorsam... und dieses *Priesteramt* durch ihre Teilnahme an der Liturgie... anerkennen“⁴⁰. Die *Verpflichtung* der Kirche zur Mission hat also ihre Begründung unmittelbar in ihrem theokratischen *Wesen*, das im *Lehr-, Führer- und Priesteramt* die klare Hinordnung auf die Mission aufweist⁴¹.

³⁷ WW 6, 192

³⁸ J. A. OTTO in: *Die katholischen Missionen* 70, 1951, 131

³⁹ WW 6, 182 (Hervorhebungen von uns)

⁴⁰ WW 6, 184 (Hervorhebungen von uns); — KOCH (a. a. O. S. 10) scheint aus der theokratischen Wesenheit der Kirche in ihrer Gesamtheit auf eine theokratische Bestimmung auch der einzelnen Glieder zu kommen, was uns nicht ganz berechtigt zu sein scheint: „Jeder Christ hat also die Pflicht, mit Christus und wie Christus als König, d. h. als Priester, Lehrer und Hirte unter den Menschen, in Unterordnung unter die Hierarchie, zu wirken.“

⁴¹ Mt 28, 19 f.: „Geht hin, lehret alle Völker (Lehramt), tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (Priesteramt). Lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe“ (Hirtenamt).

Wir kommen zum letzten Abschnitt der Arbeit und damit zur Beantwortung der Frage nach der individuellen Missionspflicht. Wir konnten mit Hilfe der Prinzipien der Ethik und der Moralthologie nachweisen, daß eine Missionsverpflichtung für den Einzelnen nicht als eine Pflicht im strengen Sinn des Wortes angesehen werden kann, nämlich als eine solche, die den Katholiken sub gravi verpflichten würde.

Nummehr können wir an Hand der Lehre vom geheimnisvollen Leib diese Formulierung genauer fassen und ihre Auswirkung auf die individuelle Missionspflicht präzisieren.

Erstens. Der Gesamtzweck der Kirche als Gesellschaftskörper und damit ihre wesenhafte *Tätigkeit* ist nach dem Rundschreiben die fortgesetzte Heiligung der Glieder des Leibes Christi zur Ehre Gottes⁴². Ein Zweck also, der seinem Umfang nach größer ist als der Missionszweck; daraus folgt, daß die kollektive Verpflichtung der Kirche auf die Mission nicht ihre letzte ist. Da aber das Glied der Gemeinschaft, das Individuum, nur auf den letzten Zweck der Gemeinschaft verpflichtet ist — im natürlichen Bereich das Gemeinwohl, im übernatürlichen eben die Heiligung des Leibes zur Ehre Gottes — *so kann von einer strengen Missionsverpflichtung des einzelnen nicht die Rede sein*⁴³.

Zweitens. Bei der Behandlung des soteriologischen Wesens der Kirche sehen wir, daß sich dieses in seiner Sendung in eine innere und äußere Sendung aufgliedert, wobei die Mission nur der äußeren Sendung zuzuordnen ist. Daraus folgt wiederum, daß die kollektive Missionsverpflichtung nur einen Teilaspekt ihrer Gesamtsendung ausmacht; für die individuelle Verpflichtung ergibt sich dasselbe wie oben unter Punkt eins.

Drittens. Aus der Tatsache des Kooperationsprinzipes, wie es auf die Kirche Anwendung findet, ergibt sich, daß zwischen den Gliedern des mystischen Leibes wohl eine Verbundenheit in gemeinsamen Zwecken besteht, die sich aber nur auf die *wesenhaften* Zwecke der Individuen (als getaufte Christen) und des Leibes Christi als Ganzem beschränken. In allem, was darüber hinausgeht, gelangt das Prinzip des verhältnismäßigen Anteils der Individuen am Gesamtzweck der gesellschaftliche Pluralismus zur Anwendung, d. h. für uns, daß die einzelnen Glieder des geheimnisvollen Leibes je nach ihrer Stellung in demselben sowie nach Maßgabe ihrer verschiedenen Kräfte und Fähigkeiten an der Verwirklichung jener Zwecke beteiligt sind, die nicht mit dem Gesamtzweck des Leibes Christi zusammenfallen⁴⁴.

⁴² E 136/137; vgl. auch E 115/116

⁴³ Es handelt sich hier um eine Anwendung des ethischen Prinzips der sozialen Liebe auf den Bereich des Leibes Christi als Gesellschaftsgebilde. Vgl. dazu MESSNER a. a. O., 234: „Die soziale Liebe ist die tätige Sorge um die Gemeinschaft und ihr Wohl“. „Der Gegenstand und *unmittelbare Verpflichtungsgrund* der sozialen Liebe ist demnach das *Wohl der Gemeinschaft*.“ (Hervorhebungen von uns).

⁴⁴ Vgl. dazu E 16/17

Viertens. Wir haben schon weiter oben gesehen, daß die individuelle Missionspflicht nicht ex iustitia legali ableitbar ist; sicher gilt das auch für die anderen Arten der Tugend der Gerechtigkeit. Wir haben also den Ort der individuellen Missionspflicht innerhalb einer *anderen Tugend* zu suchen, und es scheint, daß hier nur die Tugend der *Liebe* in Frage kommen kann. Nicht jene Liebe, die mit der Meidung der Todsünde und der Bewahrung des Gnadenstandes zusammenfällt und daher sub gravi verpflichtet, sondern eine Art der Liebe, die man in Analogie zur sozialen Liebe Kirchenliebe nennen könnte.

Zunächst steht fest, daß alle Glieder des geheimnisvollen Leibes unterschiedslos zur Liebe für die Kirche verpflichtet sind, in dem Sinne, daß sie *wenigstens* das Lehramt der Kirche durch ihr römisch-katholisches Bekenntnis, das Königsamt *wenigstens* durch ihre Zugehörigkeit, das Priesteramt der Kirche *wenigstens* durch die Taufe anerkennen⁴⁵. Das ist, wenn wir so sagen wollen, die allgemeine Liebe zur Kirche.

Wenn wir nun aber in den innersten Bereich des Individuums vorstoßen wollen, dorthin, wo seine Liebe zur persönlichen wird, müssen wir nochmals kurz auf die Lehre der christlichen Ethik zurückgehen. Zunächst ist sehr zu beachten, daß das Individuum nicht nur als Teil der Gesellschaft zu betrachten ist; wir würden bei einer solchen Betrachtungsweise nie über die Kollektivverpflichtung hinauskommen. Der Mensch als *Person* ist ontologisch vor der Gesellschaft⁴⁶. Dieser Satz der Naturrethik ist mit Fug und Recht auch auf den geheimnisvollen Leib Christi anzuwenden⁴⁷. Er besagt, daß es Bereiche gibt, wo die allgemeinen Verpflichtungen zu persönlichen werden; persönliche Verpflichtung, die mit der Reife oder Verkümmern der sittlichen Persönlichkeit Hand in Hand geht⁴⁸. Die Verpflichtung des Individuums zur größeren Liebe — als die allgemeine es ist — stellt sich also dar in Form des *Antriebes* zum Größeren, den jeder einzelne persönlich erfährt. Angewandt auf die Liebe zur Kirche heißt das:

⁴⁵ WW 6, 184

⁴⁶ MESSNER 124

⁴⁷ Vgl. *Offb* 2, 17

⁴⁸ MESSNER, 81 ff. — Vgl. auch MAUSBACH I, S. 223: Dem relativ Besseren steht der Mensch frei gegenüber. — An dieser Stelle ist auch hinzuweisen auf die eindringende Analyse des Verhältnisses zwischen Gottes- und Nächstenliebe sowie der Beziehungen zwischen Gottesliebe und Sittlichkeit in THOMAS OHM: *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*. Freiburg/Breisgau 1957, 416—422 und 467—481. — Die Bedeutung dieser Ausführungen für unser Thema scheint darin zu liegen, daß als der Beweggrund (und auch das Ziel) für die Mission „die Furcht des Herrn, Eifer für Gott, selbstlose Hingabe an Gott, Liebe zu Gott und ihre Frucht, die Liebe zum Nächsten“ postuliert wird (495). Damit ist die beherrschende Rolle der Liebe in unmißverständlicher Weise für den Missionsgedanken in Dienst genommen. Für die Pflege des Missionseifers in der Heimat ist demnach zu beherzigen, was der Verfasser in knapper Formulierung aus der Liebe ableitet: „Die Äußerungen der Liebe sind mannigfaltig. Wir erwähnen das Gebet und das Opfer“ (414).

Alle Verpflichtungen und Tätigkeiten, die das allgemeine Maß der Kirchenliebe, wie sie oben umschrieben wurde, übersteigen, haben ihren Grund und ihr Maß in der freien Entfaltung der Persönlichkeit, die von der Kirche ihre tiefere Prägung erfahren hat und finden ihren Ausdruck im *Kirchensinn*, der den einzelnen in tieferem Maß an die Kirche bindet.

Wir können also die Missionsverpflichtung des einzelnen Katholiken folgendermaßen charakterisieren: Sie setzt *erstens* den *Antrieb* im einzelnen Katholiken voraus, aus einem tieferen Wissen um das Wesen der Kirche und ihre verschiedenartigen Aufgaben einen immer tieferen tätigen Anteil an ihren Geschicken nach Maßgabe der eigenen Fähigkeiten und Kräfte zu nehmen.

Sie besteht *zweitens* in der Forderung, entsprechend dem eigenen Wissen um Wesen und Anliegen der Kirche auch deren Missionsaufgaben, die in engster Verbindung mit ihrem Wesen stehen, nach Maßgabe der eigenen Möglichkeiten tätig zu unterstützen⁴⁹.

Sie hat *drittens* zur Folge, daß ihr Grad nicht bei allen derselbe ist, sondern je nach der Einsicht und den Fähigkeiten der einzelnen einem entsprechenden Wechsel unterworfen ist.

Es scheint, daß dies seine Bestätigung findet in allen Äußerungen des heiligen Vaters im Rundschreiben, in denen er zur Liebe für die Kirche, zur Mitarbeit am Aufbau und Wachstum des geheimnisvollen Leibes aufruft⁵⁰. Wir greifen hier zum Abschluß eine Stelle im Rundschreiben heraus, die uns besonders deutlich zu sein scheint⁵¹. Nach dieser Stelle ist es *Pflicht* (*officium*) für alle Glieder des geheimnisvollen Leibes, „tatkraftig und umsichtig am Aufbau und Wachstum eben desselben Leibes mitzuarbeiten“. Diese Pflicht aber ist nicht ohne weiteres einsichtig, sondern bedarf der „eifrigen Erwägung“, d. h. also, daß im persönlichen Bereich der Grad der Verpflichtung proportioniert ist dem Grad der Einsicht in das Wesen der Sache, wie oben gezeigt wurde.

Den Abschluß der Arbeit möge das Wort Christi bilden, das beim letzten Abendmahl aus Seinem hohenpriesterlichen Herzen als Gebet zum Vater emporstieg und das auch unserer tätigen Liebe zur Mutter Kirche voranleuchten soll: „Auf daß alle eins seien; wie Du, Vater, in mir bist, und ich in Dir, so mögen auch sie in uns eins sein, damit die Welt glaube, daß Du mich gesandt hast.“

⁴⁹ Die Enzyklika „*Evangelii Praecones*“ vom 2. Juni 1951 faßt diese Tätigkeit folgendermaßen zusammen: „Alle Christgläubigen . . . sollen, getreu ihrem Vorsatz, das Missionswerk zu *fördern*, ihren Einsatz dafür vervielfachen, unablässig und inbrünstig für dieses Werk zu Gott *beten* und den zur Missionsarbeit Berufenen nach Vermögen *die nötige Hilfe zukommen lassen*.“ (Zwischen Anmerkung 49 und 50; Hervorhebungen von uns.)

⁵⁰ Vgl. *E* 175/215. Für die Missionspflicht vgl. besonders *E* 192/193; 202/204, sowie die Äußerungen des Heiligen Vaters in der Enzyklika „*Evangelii Praecones*“; neben der oben Anm. 49 zitierten Äußerung kommt noch in Betracht: 4/5 (gleich nach Anm. 4); 32/34; 48/49; 51 bis Schluß.

⁵¹ *E* 188/189

DIE GERMANENBEKEHRER DES FRÜHEN MITTELALTERS

von Wilhelm Koenen

1.

Die Überführung der germanischen Welt in das Christentum ist ohne Frage der wirkungsmächtigste Faktor in der Entwicklung der abendländischen Kultur. Wenn in dieser Abhandlung der Germanenbekehrer des frühen Mittelalters aus dem großen Komplex dieses Vorganges herausgehoben wird, dann deshalb, weil mit ihm die Mission unter den Germanen aus der Sphäre der politisch motivierten und mit diplomatischen Mitteln erstrebten Großbekehrung ganzer Völkerstämme in die frühchristliche apostolische Methode einer vertiefenden Einzelbekehrung zurückgeführt wurde. Damit erst gewann die Christianisierung der Germanen ihre nachhaltige Bedeutung für die oben angedeutete geistige Entwicklung.

Diese entscheidende Wendung ging nicht von der römischen Kirche aus. In einer Zeit, als sie in hierarchischen und dogmatischen Kontroversen mit der Ostkirche um ihren Primat rang, fand sie weder Kraft noch Impuls zur Mission unter den Völkern nördlich der Alpen. Selbst die für den Katholizismus so entscheidende Bekehrung Chlodwigs war ein Werk der gallischen Metropolitankirche.

Der echte Impuls zur Glaubensverbreitung im Sinne des weltweiten Lehrauftrages Christi ging aus von der Wiederbelebung und großen Verbreitung des altchristlichen Mönchsideals und der kollektiven Zusammenfassung seiner Anhänger in den iroschottischen Klöstern und im Benediktinerorden. Aus ihnen gingen die geschulten und für die Mission begeisterten Kräfte hervor, deren die Kirche bedurfte.

2.

Diese Abhandlung stellt sich die *Aufgabe*, den frühmittelalterlichen Germanenbekehrer nicht in einzelnen charakteristischen Gestalten, sondern in seiner *Gesamtheit* als einen Bekehrertypus eigener Art und Prägung zu erfassen. In der Bekehrungsgeschichte hat sich die Bezeichnung an sich zweifellos verdienster Missionare als „Apostel“ oder „Bekehrer“ dieses oder jenes Landes schlechthin eingebürgert. Diese hervorhebenden Titel, die meist aus späterer Sicht entstanden sind und von jenen Männern aus ihrer Mentalität heraus nie beansprucht worden wären, könnten Wert und Verdienst der großen Schar ungenannter Bekehrer mindern, in deren Reihen jene doch alle gestanden haben. Ihr Meister Bonifatius,

dem man wegen seiner Verdienste um die deutsche Kirche den Namen eines Apostels der Deutschen zubilligen kann, hat sich seinen Mitarbeitern zeitlebens aufs engste verbunden gefühlt. Wie wir ihn kennen, hat er die Weinbergsarbeit in partibus infidelium als die glücklichste Zeit seines an Enttäuschungen so reichen Lebens empfunden.

So mag sich der Versuch rechtfertigen, jenes Heer von mutigen und opferbereiten Streitern um die Christianisierung unserer Vorfäter aus dem Dämmerlicht des frühen Mittelalters in die Sicht der Gegenwart zu stellen.

Dieser Versuch ist nicht leicht bei der geringen Zahl und der oft unterbrochenen Kontinuität verwertbarer Quellen*. Doch fließen sie gerade für unsere Untersuchung etwas reichlicher und sind zudem von hoher Zuverlässigkeit wie Bedas englische Kirchengeschichte, die Korrespondenz des Bonifatiuskreises, die Monumenta Alcuiniana sowie alle der Sphäre des Subjektiven entzogenen Synodalberichte, Capitularien, Regesten etc. Mit Vorsicht sind dagegen — bis auf wenige — die Heiligenleben der Bekehrzeit zu verwerten, die ja ohnehin mehr als Erbauungsliteratur denn als Dokumente gedacht waren.

Nimmt man anderseits hinzu, daß beim Versiegen der Quellen Vergleiche mit andern Missionsepochen, insbesondere mit der Gegenwartsmission, manchen stabilen Analogieschluß gestatten, dann steht man im ganzen doch auf relativ festem Boden.

3.

Drei Bekehrergruppen begegnen uns in der Germanenbekehrung, die *Iroschotten*, die *Franken* und die *Angelsachsen*.

Für die *Iren* und ihre zeitliche Einordnung in das Bekehrungswerk ist es bedeutsam, daß gleichzeitig mit der um 600 beginnenden Englandmission Papst Gregors I. der Tod Columbans d. Ä. eintrat, des Mannes, der als Bekehrer des keltischen Nordens von England und als Gründer des irischen Kulturzentrums Iona gewissermaßen einen Höhepunkt der irischen Heimatkirche bezeichnet¹. An der ihnen naheliegenden Aufgabe der Bekehrung der heidnischen angelsächsischen Eroberer hatten die *Iren* aus schroffer Ablehnung der Landnehmer, durch die sie in den Westen

* In der Zitierung häufiger benutzter Quellen sind folgende Abkürzungen verwandt: BEDA = BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* nach der Ausgabe von Alfred Holder (Freiburg 1882); Zahlen = Buch, Kapitel, Seite. — *Epp. sel.* = *Monumenta Germaniae, Epistolae selectae* I (ed. M. Tangl); Zahlen = Briefnummer und Seite. — SS = *Mon Germ Scriptorum*. — MABILLON = J. MABILLON, *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, 26 vols (Venedig 1733—40)

¹ Unter diesem Aspekt ist es nicht von der Hand zu weisen, daß Gregor in England dem irischen Einfluß zuvorkommen wollte. In der Tat hat sich in der Folge die Einflußnahme der *Iren* auf die römisch-angelsächsische Kirche so zugespitzt, daß es der dramatischen Synode von Whitby (664) bedurfte, um der römischen Observanz zum endgültigen Siege zu verhelfen.

der Insel vertrieben waren, nicht teilgenommen. Erst der nach Frankreich verlagerte Teil der Iren hat sich — mehr gedrängt als gewollt — in die germanische Festlandsmission eingeschaltet.

Wenn die Iren auf dem Festlande in der Germanenbekehrung nur eine periphere Rolle gespielt haben, so lag das zunächst daran, daß ihnen die Heidenbekehrung kein primäres Ziel war. Bekanntlich hatte erst die puritanische Kritik Columbans d. J. an Königshaus und Adel des Frankenreichs zu seiner Ausweisung geführt und ihn und seinen Schüler Gallus zur Mission in Alemannien veranlaßt. Eben ihr puritanischer Geist machte die Iren wenig geneigt zu der gregorianischen Milde und Assimilationsbereitschaft der angelsächsischen Bekehrer. Daher waren ihre Erfolge am Bodensee nicht von Dauer. Missionarisch und organisatorisch fruchtbarer war die Arbeit Kilians von Würzburg und seiner Gefährten Kolonat und Totnan in Franken. Stark hemmend für einen größeren Missionserfolg war auch die disziplinare und liturgische Abseitsstellung zu Rom, weswegen sie als unstete Wanderprediger und als eine Gefahr für das Missionswerk von Rom und dem romtreuen Bonifatius bekämpft wurden².

Groß und nachhaltig war dagegen der Einfluß, den das irische asketische Mönchsideal auf das religiöse Leben der Zeit gewann sowohl in Frankreich als auch in der angelsächsischen Missionskirche. Damit hat die irische Kirche mittelbar Bekehrergeist und Bekehrertypus des Germanenbekehrers weithin mitbestimmt.

Die *Franken*, wie wir sie nach der Herkunft der meisten von ihnen nennen wollen, hatten schon lange, bevor die Angelsachsen auf dem Festland in Erscheinung traten, in dem noch stark heidnisch durchsetzten nördlichen Frankenreich sowie in den friesischen und den flandrisch-wallonischen Randgebieten und vereinzelt auch am Rhein und in Alemannien mit gutem Erfolg bekehrt. Ihre Arbeitsweise ist uns, da sie meist in eremitischer Vereinzelung wirkten, wenig bekannt. Ihre größere Vertrautheit mit Sprache und Sitte ihrer Landesbrüder, ihre entsagende Lebensweise und Mildtätigkeit mag ihnen besonders unter den Armen Vertrauen und Erfolg verschafft haben. Nicht alle freilich zogen ihren Lebenskreis so enge. Vedastus von Arras, Wulflaich und Amandus waren eindrucksvolle Wanderprediger. Manche haben auf höherer Ebene als Bischöfe und Begründer kirchlicher Zentren ihr Wirken bis ins Mainland und nach Bayern ausgedehnt, wie Emmeram von Regensburg, Rupert von Salzburg und Corbinian von Freising. Zwischen dem fränkischen und angelsächsischen Bekehrerkreis gab es manche enge Verbindung, so die lebenslange Freundschaft und Zusammenarbeit des Franken Gregor von Utrecht mit Bonifatius.

Viele unter den Frankenbekehrern, besonders die Stillen im Lande, hat das Volk als Schutzpatrone und Lieblinge der Legende in frommem Andenken behalten bis auf den heutigen Tag.

² u. a. *Epp. sel.* 44, 71.

Die *angelsächsischen Bekehrer* stehen an Zahl und Erfolg an erster Stelle unter den drei Bekehrergruppen. Das entsprach dem einheitlichen und gradlinigen Verlauf der Bekehrung ihres Heimatlandes, die um das Jahr 600 durch Papst Gregor I. eingeleitet und von ihm allein in Motiv und Methode bestimmt worden war³.

Im Benediktinerorden, dessen Regel in der Folge für das monastische Leben des frühen Mittelalters allein geltend wurde, fand Gregor den Klerus, der sich der doppelten Aufgabe der inneren Festigung und der äußeren Verbreitung des Christentums gewachsen zeigte. Benediktiner wurden von Gregor zur Bekehrung der Angelsachsen entsandt und von ihm mit Missionsanweisungen⁴ versehen, die als ein Dokument gütigen Menschenverständnisses und kluger Assimilation an die Mentalität der Heiden maßgebend geworden sind nicht nur für die Missionsweise selbst sondern für den Geist der späteren angelsächsischen Missionskirche. Gregors geistige Ausstrahlung in die Zeit war so stark und nachhaltig, daß ein Beda, ein Bonifatius, ein Willibrord oder Alcuin ohne Gregor nicht denkbar wären.

Die Missionsanschauungen des großen Papstes erwiesen ihre Wirkungskraft auch darin, daß die Bekehrung der Heptarchie innerhalb von 70 Jahren im Prinzip erreicht wurde und daß wenig später Scharen von missionsbegeisterten Angelsachsen zum Festland zogen.

Den Iren und Franken hatten die Angelsachsen voraus, daß sie an der Bekehrung der eigenen Heimat geschult waren und mit festem Ziel auf die als blutsverwandt empfundenen Sachsen, Friesen, Hessen und Thüringer ans Werk gingen.

Unter Führung und Organisation ihres Meisters und Vorbildes Bonifatius wurden die Angelsachsen zur Kerntruppe der Germanenbekehrung.

Hier wäre wohl der Ort, sich dem großen Führer des germanischen Apostolates und Organistor der deutschen Kirche zuzuwenden. Doch läge das weder im Rahmen noch in der Tendenz dieser Abhandlung, die ja den Germanenbekehrer in seiner Gesamtheit als typisch erfassen will. Bonifatius hat sich, wie schon gesagt, nie über seine stillen Mitarbeiter erhoben. In diesem Sinne möchte man ihn nach dem schönen Bilde Gottfried Kellers mit dem einzelnen Baum vergleichen, der zufrieden ist, im großen Walde mitrauschen zu dürfen, der aber dennoch als Wahrbaum durch seine ragende Höhe allen Wanderern die Richtung weist.

Die hohe missionsgeschichtliche Bedeutung des Heiligen erhellt aus der zu wenig beachteten Tatsache, daß er es doch war, der die Mission unter den Germanen, nachdem sie seit Gregors I. Tod mehr als ein Jahrhundert lang vernachlässigt worden war, dem Papste Gregor II. und seinen Nachfolgern wieder als ein echtes Anliegen der Kirche nahe brachte und sich selbst dafür anbot. Bonifatius gehört zu den Seltenen,

³ BEDA II, 1, 59 im Epilog zu Gregors Tod: „quem recte appellare possumus et debemus nostrum apostolum.“

⁴ BEDA I, 30, 52.

die um so mehr an Bedeutung gewinnen, als sie aus Legende und Hagiographie in die klare Sicht der Geschichte treten. Das erweist zwingend eine Neuerscheinung der Bonifatiusliteratur: THEODOR SCHIEFFER: *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung des Abendlandes*⁵. Hier ist aus profunder Kenntnis der Epoche und synchronistischer Erfassung ihrer Komponenten ein Zeitbild entworfen, worin dem Heiligen, markanter und überzeugender als bisher, der entscheidende Platz in der Gestaltung der christlich-abendländischen Kultur angewiesen ist.

4.

Das *Charakterbild des Germanenbekehrers* ist in seiner kultur- und missionsgeschichtlichen Eigenart nur aus der geistigen Struktur seiner Zeit zu verstehen, die wiederum weitgehend bestimmt war durch die monastische Durchdringung und Vertiefung des religiösen Lebens. Hier erwachten die mächtigen Impulse, welche jene Männer trotz klaren Wissens um Härte und Gefahr des Missionswerkes dazu brachten, die Geborgenheit ihrer Klöster und selbst die Heimat aufzugeben, um germanische Bruderstämme in die Christenheit zu führen.

Mönche irischer und angelsächsischer Klöster waren nicht nur Träger einer hohen wissenschaftlichen Kultur, sondern auch Verbreiter der für das frühe Mittelalter bezeichnenden mystischen Glaubenstiefe. Viele waren vornehmer, ja adliger Herkunft und waren schon in früher Jugend von ihren frommen Eltern als *pueri oblati*, als gottgeweihte Kinder, den Klöstern zugeführt worden wie Bonifatius selbst. Erzogen in den tragenden Gedanken der Zeit, wie in der den Missionsgedanken stark anregenden augustinischen Gottesstaatsidee, gehörten sie zur geistigen Elite ihrer Tage. Sie waren aber nicht minder geschult in den praktischen Erfordernissen des Lebens, was ihnen später im Missionsgebiet die Schulung der germanischen Bauern und die Einfühlung in ihre primitive und materialistische Denk- und Lebensweise sehr erleichterte.

Ihre Bereitschaft zum Bekehrerberuf war mächtig angeregt durch das Vorbild der Apostel und der bereits auf dem Festland wirkenden Bekehrer. Der mystisch-ekstatische Zug der Zeit fand seine tiefste und weiteste Auswirkung in der von Irland ausgehenden *Idee der peregrinatio* als einer auf das Bekehrungswerk gerichteten Form der Askese⁶. Sie

⁵ Freiburg i. B. 1954.

⁶ Die Anregung gab *Mt* 19, 29. Eine Formel findet sich u. a. in der *Vita Amandi*, MABILLON IV, 246 f. Hier bittet Amandus am Grabe des hl. Martinus um Stärkung für sein Gelübde: „ut numquam Dominus eum ad solum proprium remeare permitteret, sed omnem vitam in peregrinatione expendere.“ Die peregrinatio hat auch weite Laienkreise erfaßt, freilich mehr im Sinne von Wallfahren und als bloße Reiselust. In der *Vita Galli* (SS II, 23) wird den Schotten nachgesagt, daß ihnen das Pilgern geradezu zur zweiten Natur geworden wäre. Mit ironischen Unterton berichtet BEDA (V, 7, 237) von einer angelsächsischen Pilgerinvasion nach Rom, bei der Menschen jedes Alters und aller Stände um die Wette (cer-

bedeutete den für das ganze Leben gefaßten Entschluß, Heimat und Familie zu verlassen, um in der Fremde Geist und Lehre des Christentums zu stärken und zu verbreiten. Mit der Kraft einer Kreuzzugs-idee zog das neue asketische Ideal Scharen von Iren und Angelsachsen zum Kontinent. Aber während die Iren die gelobte Heimatlosigkeit mit dem Blick auf das letzte Ziel mehr als eine peregrinatio a d deum empfanden, wurde sie für die Angelsachsen in Verbindung mit dem opus apostolicum zu einer peregrinatio pro deo.

Die *rauhe Praxis* im Missionsrevier hat unserm Bekehrer manchen neuen und härteren Zug aufgeprägt. Er war mit hohem Idealismus und ohne beschönigende Illusionen ausgezogen. Was er aber in seiner neuen Umwelt an Armut, Verlassenheit und Kulturfremdheit vorfand, überstieg weit seine Befürchtungen. Hier wurden andre und stärkere Kräfte von ihm verlangt als er sie aus der Heimat mitbrachte. Die Bekehrer waren Menschen, und mancher wird den hohen körperlichen und geistigen Anforderungen nicht standgehalten haben. Aber die weitaus meisten von ihnen haben aus ihrer Hingabe an das Werk und aus der asketischen Erziehung der Heimatklöster die Härte gegen sich selbst, die Kraft der Entsagung und den Mut zum letzten Opfer gewonnen, um auf ihren Posten auszuharren.

Das ist um so höher anzuschlagen als niemals ein Zwang zur Übernahme eines Missionspostens ausgeübt wurde, weil es damals als schlimmes Unrecht empfunden wurde, wenn einer gegen seinen Willen gezwungen wurde, unter Heiden zu leben⁷.

5.

Unsre Glaubensboten waren Kinder einer kriegerischen und von Gewalttaten erfüllten Zeit⁸. Dadurch waren sie zu einer robusten Auffassung des äußeren Lebens erzogen und daran gewöhnt worden, gefährlich zu leben. Mit imponierendem Mut und ohne Umwege gingen sie in der Regel „mitten unter die Wölfe“⁹ und auf ihr erstes Ziel los, die Heiden sobald als möglich durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft zu führen und dem Gemeindeleben einzuordnen. Für sie stand das „Bapti-

tatim) dorthin gepilgert seien (Schon damals!). Als sich gar englische Frauen und Nonnen diesem Strom anschlossen, kam es zu derart unheiligen Auswüchsen, daß Bonifatius dagegen als Schmach für die englische Kirche entrüstet protestierte. (*Epp. sel.* 78, 169)

⁷ *Vita Anskarii* (SS II, 695).

⁸ Darauf nur ein einziges Streiflicht: Von den nothumbrischen Königen des 7. Jahrh. starb nur einer im Besitz seiner Würde, sechs von ihnen wurden ermordet, sechs weitere abgesetzt oder vertrieben, Sigebert von Essex wurde wegen seiner Sanftmut erschlagen! (BEDA III, 22, 141)

⁹ *Mt* 10, 16.

zate“ vor dem „Docete“ des apostolischen Lehrauftrages¹⁰. Da sie wußten, wie schwer dem germanischen Denken abstrakte Glaubens- und Sittenbegriffe eingingen, verlegten sie die gründliche und geruhsame Einführung darin in die „Christenlehre“ des Gemeindelebens.

Wohl in keinem Punkte zeigt sich ein stärkerer Unterschied zwischen der damaligen und heutigen Missionspraxis. Wenn der heutige Missionar behutsamere Wege geht, indem er seine Bekehrungsobjekte durch breitgestreute Schulung den sozialen und karitativen Intentionen des Christentums näher bringt und sie an dessen Institutionen wie Krankenhäusern, Christensiedlungen und Schulen teilhaben läßt, mag er durch solche vortauflichen Einführungs- und Einfühlungsmethoden, die sich bisweilen über Jahre erstrecken, eine vertiefte Einstellung zum Christentum erzielen. Das alles setzt jedoch zivilisatorische und vor allem materielle Bedingungen voraus, die der damalige Bekehrer nicht einmal in seiner Vorstellung gekannt hat. Sie hätten seiner drängenden Bekehrungseduld auch kaum entsprochen.

So sehr sich die Glaubensboten beider Epochen in Missionsethos und Zielsetzung entsprechen, so lebten sie doch in zwei Welten von so verschiedener geistiger und materieller Struktur, daß sich zwangsläufig zwischen ihnen oft Unterschiede zeigen, die weniger in ihrer äußeren Lebensführung offenbar werden — denn hier geben sie sich an Mühen und Beschwerden nichts nach — sondern in der Dynamik ihrer Methoden.

Der Einblick in Leben und Werk des Germanenmissionars wird das deutlich machen.

6.

Zunächst wollen wir unsre Bekehrermönche auf ihr Arbeitsfeld, in die Missionsräume, begleiten und dabei einige missionsgeographische Studien machen.

Die *Reiseschwierigkeiten* dürfen nicht überschätzt werden. Die alten römischen Heerstraßen mitsamt den Alpenpässen waren offenbar noch weithin benutzbar. Der Fährdienst über den Kanal war sehr rege und verfügte über gute Häfen, von denen die Angelsachsen mit Vorliebe die alte friesische Handelsstadt Doristat, heute Wijk te Duurstede, benutzten, wohl wegen der Nähe von Utrecht und dessen zentraler Lage zwischen dem friesischen und sächsischen Missionsgebiet. Hier dürften sich die Missionsaspiranten gesammelt und Reisegruppen gebildet haben.

¹⁰ Eine zeitgenössische Kontroverse über die Reihenfolge beider Begriffe findet sich in dem Bericht über die Bischofskonferenz zur Bekehrung der eben unterworfenen Avaren (796). Sie wird uns im andern Zusammenhang noch einmal begegnen. Wenn hier eine vortaufliche catechetische Belehrung überhaupt verlangt wird, so nur wegen der ungemäßen primitiven Geistesverfassung der Avaren und als Reaktion gegen die schweren Fehler der forcierten Sachsenbekehrung Kaiser Karls. (JAFFÉ: *Bibl. rer. Germ.* VI [*Monumenta Alcuiniana*] Epp. 68 und 69, 315 f.)

Für die Weiterreise nach Köln und Mainz ist neben der Heerstraße auch der Rheinstrom als bequemere und rheinabwärts schnellere Route benutzt worden¹¹. Von Mainz aus führte ein Straßensystem ins Mainland und das hessische Missionsgebiet bis an die Grenzen Sachsens¹². Von Köln aus gab es abkürzende Wege durch die Flußtäler der rechtsrheinischen Nebenflüsse ins sächsische und hessische Operationsgebiet. So führte die Lippe nach Paderborn, die Ruhr ins Edergebiet mit Fritzlar und Büraburg, die Lahn nach Amöneburg. Diese Straßen sind auch benutzt worden¹³.

Die *Ausrüstung* der reisenden Bekehrergruppen war ohne Frage umfangreich. Es ist daher kaum anzunehmen, daß sie zu Fuß marschierten. Ohne Zweifel führten sie Reit- und Lasttiere und Lastwagen mit sich. Nach Lage der Dinge mußte die zuerst am Missionsort eintreffende Gruppe in Waldrodung und Landbestellung erfahren sein, um für die Nachfolger Unterkunft und Voraussetzungen für Verpflegung zu schaffen. Einiges Nutzvieh wie Kühe, Schweine und Geflügel¹⁴, vor allem Jagd- und Fanggerät wurden mitgebracht. Es war Grundsatz, auch bei eigener Not nichts vom Volk zu erbitten. Wenn in den Bonifatiusklöstern später die Zucht von Jagdfalken und Habichten betrieben wurde, scheint man damit der Jagdlust adliger und königlicher Herren gedient zu haben, welche mehrfach um Überlassung der edlen Beizvögel bitten¹⁵. Übrigens kannten auch die Iren den Wert dieser Luftjäger¹⁶.

Weniger beschwerlich hatten es die später eintreffenden Gruppen. Außer ihrem persönlichen Bedarf führten sie zahlreiche Mitbringsel aus der Heimat mit sich für die schon am Ort weilenden Mönche. Hiervon bietet uns die Bonifatiuskorrespondenz eine Musterkarte. Da gab es z. B. Geschenke in Form von wärmenden Decken und Kleidern, von Handschriften, Altardecken, Geld und dazu Briefe und nochmals Briefe aus der Heimat. Ja sogar eine Glocke konnte auf der Wunschliste stehen, wie sie sich Bonifatius zum großen Trost in seiner peregrinatio von einem geistlichen Freunde erbittet¹⁷.

Auf der Reise waren Zelte für die Übernachtung allgemein üblich¹⁸. Auf seiner letzten Missionsreise nach Friesland führte Bonifatius be-

¹¹ So sind Bonifatius 719 und später der Dänenkönig Harald mit Anskar von Mainz bzw. Köln rheinab nach Utrecht gefahren.

¹² SCHIEFFER: *Winfrid Bonifatius*, hat seinem Buch eine Karte dieses Straßensystems beigelegt.

¹³ Ludger z. B. zeltet mit Begleitung an der Ruhr; hier sucht und findet der Heilige die ihm durch eine Vision bestimmte Grabstätte, den Ort für das Kloster Werden: *Vita Ludgeri* (SS II, 420).

¹⁴ Jedenfalls konnte Gallus eine Kuh gestohlen werden: *Vita Galli* (SS II, 8).

¹⁵ *Epp. sel.* 69, 142 und 105, 231.

¹⁶ Ein Diakon des Gallus begegnet uns auf Habichtfang: *Vita Galli* (SS II, 10).

¹⁷ *Epp. sel.* 76, 151.

¹⁸ Unter vielen andern Belegstellen: *Vita Anskarii* (SS II, 695).

kanntlich ein ganzes Camp mit sich. Für die tägliche Messe benutzte man einen tragbaren Altar, auf dem ein geweihter Altarstein mit eingelassener Reliquie ruhte. Manche Bekehrer führten Reliquien in Kapseln mit sich¹⁹.

Die Reisen wurden mit wenigen Ausnahmen in Genossenschaften ausgeführt. Das erforderte schon die Unsicherheit der Wege. Jedenfalls waren die Reisenden bewaffnet — was ihnen für diesen Fall erlaubt war — oder von Bewaffneten begleitet. Als solche sind die 40 „pueri“ zu verstehen, die Bonifatius in Friesland mit sich führte. Sie legten erst auf Befehl des Heiligen die Waffen vor den angreifenden Heiden nieder.

7.

Beim Eintreffen im Arbeitsgebiet versäumte wohl kein Führer einer Bekehrergruppe, den führenden Mann des Bezirkes, den *Gaugrafen* oder *Herzog*, aufzusuchen, um die Erlaubnis zur Niederlassung und Predigt zu erwirken. Meistens gab es keine Schwierigkeiten. Ein vorgelegter Schutz- oder Empfehlungsbrief der höheren Instanz tat seine Wirkung selbst bei noch heidnischen Herren. Die Mehrzahl der Gaugrafen in Mitteldeutschland waren jedoch Christen und unterstanden, wenigstens in Hessen und Thüringen, einer, wenn auch vielfach gelockerten, Kontrolle der Frankenkönige.

Daß der Missionar auf einen noch heidnischen Gauführer zunächst bekehrend einzuwirken versuchte, versteht sich von selbst nach dem Prinzip der „Bekehrung von oben“. Übrigens hat wohl keiner der maßgebenden Herren den Vorteil verkannt, den die geistig wie praktisch hochgeschulten Bekehrer für die kulturelle und wirtschaftliche Hebung seines Bezirkes boten. So kam es in der Regel zur Aufenthaltserlaubnis und einer Empfehlung an das Volk. Immerhin haben manche Bekehrer in noch unbekanntem Gebieten die Vorsicht gebraucht, zuerst alte fränkische Militärstützpunkte aufzusuchen, um hier Schutz vor Überfällen und Rückhalt bei ihrer Arbeit zu finden. In diesem Sinne hat Bonifatius die alte Festung Amöneburg und die dortigen Befehlshaber Dettic und Deorulf, zwei stark verwahrloste Christen, aufgesucht²⁰.

Besondere Vorsicht war, wie sich noch zeigen wird, geboten bei den unbändigen Friesen und den aus Frankenhaß fanatisierten Sachsen.

Es war wesentlich für die Gesamtsituation der Germanenbekehrer, daß sie *nirgendwo* auf *echtes*, d. h. mit dem Christentum völlig unbekanntes *Heidentum* gestoßen sind. Die Eroberungszüge der Merowinger und Karolinger hatten bei allen genannten Stämmen dem Christentum Boden zu schaffen gesucht, dieses Ziel jedoch bei den wechselnden Erfolgen ihrer Züge nur sehr unvollkommen erreicht.

¹⁹ u. a. *Vita Willehadi* (SS II, 381).

²⁰ *Vita Bonifatii* (SS II, 342).

Der Bau eines *Klosters* als Stätte des mönchischen Gemeinschaftslebens und als Zentrum der Betreuung der umliegenden Pfarrgemeinden war das erste allgemeine Anliegen nach Festigung der Verhältnisse. Eine Äußerung des Bonifatius über den Bau von Fulda²¹ läßt erkennen, daß alle ohne Unterschied des Ranges freudig mit Hand anlegten, um das schwere und langwierige Werk — Fulda brauchte 10 Jahre — zu vollenden. Die Bezirke des klösterlichen Lebens, des geistlichen wie des alltäglichen, wurden vom Abt an hierzu geeignete Mönche übertragen. Die von Bonifatius verfügte Ämterverteilung für das Kloster Fritzlar²² gibt davon eine Vorstellung.

Das nach der regula bestimmte Gemeinschaftsleben und der unbedingte Gehorsam gegen den Abt sicherten Ruhe und Stetigkeit des Tagesablaufes.

Man möge jedoch nicht annehmen, daß den Glaubensboten in dem so wohl geregelten Klosterleben ein bequemes Dasein beschert worden wäre! Zunächst nahm sie der Außendienst in den Pfarrgemeinden, der, wie sich zeigen wird, voller Mühsal und Gefahr war, oft und für lange Zeit in Anspruch. Im Kloster selbst war das Leben keineswegs reichlich. Schon die Regel forderte mancherlei Abstinenz, die von manchen Asketen durch freiwillige Kasteiungen ins Extreme gesteigert wurde²³.

Wie ärmlich das Leben der Bekehrer wirklich war, kann nicht deutlicher zum Ausdruck kommen als in dem rührenden Brief, den Bonifatius als Greis und schon von Todesahnungen überschattet, an König Pippin richtet²⁴, um diesem die Sorge für seine Mitarbeiter ans Herz zu legen: „Fast alle sind Fremdlinge²⁵ und wirken als Priester im Dienst der Kirche und des Volkes. Andre leben als Mönche in den Klöstern oder erhalten als Kinder noch Unterricht in den Wissenschaften. Wieder andre sind hochbetagt, nachdem sie lange Jahre mit mir gelebt, gearbeitet und mitgeholfen haben. Sollen sie wie Schafe, die keinen Hirten mehr haben, zerstreut werden und die Völker an den Gemarkungen der Heiden das Gesetz Christi verlieren?“ Und weiter: „Ich bitte für sie, weil sie als Priester an den Grenzen der Heiden ein recht kümmerliches Leben (*vitam perpauculam*) führen. Brot zum Lebensunterhalt können sie sich wohl noch verschaffen, aber Kleidung können sie nicht bekommen, wenn

²¹ *Epp. sel.* 86, 193.

²² *Epp. sel.* 40, 65.

²³ So Sturm von Fulda und seine Mönche (*Epp. sel.* 86, 193). Von Willehad hören wir, daß er bis zur völligen Erschöpfung nur von Brot und Honig lebte: *Vita Willehadi* (SS II, 21 f.).

²⁴ *Epp. sel.* 93, 213 f.

²⁵ „Fremdlinge“ könnte sich sowohl auf die angelsächsische Herkunft wie auf die peregrinatio beziehen, die genannten Kinder gehören vielleicht zu jenen *pueri oblati*, von denen schon die Rede war. Vielleicht sind auch Gemeindekinder gemeint.

ihnen nicht von anderswoher Rat und Hilfe wird, so wie ich sie unterstützt habe, damit sie an jenen Orten im Dienste des Volkes bestehen und ausharren können.“

König Pippin erfüllte zum großen Trost des Meisters seine Bitte²⁶.

9.

Das Leben in den Außenposten bei der Betreuung der weitverstreuten Gemeinden war an sich hart und entbehrungsreich genug, konnte aber an den heißen Grenzen Sachsens und in Friesland zu einer unmittelbaren Lebensgefahr werden.

Wigbert, ein dem Bonifatius nahestehender jüngerer Priester und Mitarbeiter „an den Gemarkungen der Heiden“, schreibt an seine Mitbrüder im englischen Heimatkloster mit der Bitte um fürbittendes Gebet: „Wir kämpfen mit Gottes Hilfe mühsam, aber nicht ohne Erfolg, mag es auch noch so gefährlich sein in jeder Hinsicht, unter Hunger, Durst, Kälte und den Überfällen der Heiden leben zu müssen“²⁷. Von solchen Sachsenüberfällen gibt der Bericht des Bonifatius an Papst Stephan ein Bild. Hiernach sind bei dem Sachseneinfall von 752 mehr als 30 Pfarrkirchen und Klöster seines Bezirkes geplündert und niedergebrannt worden²⁸. Vorgänge dieser Art haben sich später, etwa bei dem Aufstand Widukinds, weit schlimmer wiederholt. Kaum anders waren die Verhältnisse bei den Friesen, wo Willibrord so oft vor Trümmern stand und doch nie aufgab. Er wie Bonifatius, Willehad und andre haben bei ihren bedrohten Gemeinden ausgeharrt²⁹, solange sie sich eine Besserung der Lage versprochen. Wo dies nicht der Fall war, haben sie nicht in pathetischem Heroismus ihr Leben in die Schanze geschlagen, sondern sich für bessere Zeiten zum neuen Angriff bereit gehalten. Bonifatius wandte sich, wie in vielen andern Skrupeln, auch in dieser Frage an den Papst, der ihn sehr vernünftig auf den „Staub von den Füßen“ verwies³⁰. Willibrord, nach einem vergeblichen Bekehrungsversuch in Dänemark³¹, und Willehad beim Aufstand Widukinds³² haben sich unmittelbar auf *Mt* 10, 14 besonnen.

Aber wieviele dennoch ihr Leben geopfert haben von ihrem Meister Bonifatius an bis zu den beiden Ewalden und den vielen unbekanntem Soldaten des Bekehrungswerkes, die in den Sachsen- und Friesenaufständen gefallen sind, wissen wir nicht. Ihre Zahl übersteigt ohne Frage weit die spärlichen Quellenberichte, ungerechnet die Zahl derer, die an Krankheiten und Entbehrungen gestorben sind.

²⁶ *Epp. sel.* 107, 233. Hier dankt Bonifatius dem König.

²⁷ *Epp. sel.* 101, 224.

²⁸ *Epp. sel.* 108, 234.

²⁹ *Vita Gregorii episcopi Trajectensis* (SS XV, 69 f.).

³⁰ *Epp. sel.* 87, 200.

³¹ JAFFÉ: *Bibl. rer. Germ.* VI, 50, *Vita Willibrordi*.

³² *Vita Willehadi* (SS II, 382).

Nach diesem Einblick in Umwelt und Lebensbedingungen der Missionare wenden wir uns der eigentlichen *Bekehrungsarbeit* am Missionsobjekt, dem geistigen Kampf um die Heidenseelen zu.

Die *ersten Berührungen mit den Heiden* vollzogen sich unterschiedlich.

Wo Missionare in größeren Gruppen auftraten, geschah das bisweilen in feierlicher Prozession mit Kreuz, Fahne und Psalmengesang, wie beim Eintreffen des Augustinus in England³³. Mit ähnlichem Prunk sehen wir Ludger auf Helgoland erscheinen³⁴. Lebuin soll in großem Ornat vor dem Volksthing der Sachsen in Markloh an der Weser eine wortgewaltige Ansprache gehalten haben³⁵. Von besonderem Bekehrermut zeugt das Auftreten Willibrords und seiner zwölf Gefährten vor Herzog Radbod in Friesland, dem er nach der Zerstörung des Heiligtums in Helgoland eine Donnerrede mit Androhung der Hölle gehalten hat. Solche Verwegenheit kostete freilich einem seiner Diakone das Leben³⁶. Wirklichen Erfolg haben solche Demonstrationen nicht gehabt.

Sonst waren die ersten Begegnungen weniger dramatisch. Sie vollzogen sich zweifellos in der Art der „*katechetischen Ausflüge*“ des heutigen Missionars, der sich mit jovialen Anknüpfungen und kleinen Geschenken bei den Heiden einführt und ganz allmählich zu religiösen Gesprächen übergeht. Augustinus von Kent ist froh, einzelne, die ihn anhören wollen, unterrichten zu können³⁷, Paulinus von York hatte große Mühe, einige Zufallsbekehrungen zu erzielen³⁸. Erst allmählich und nach dem Übertritt des Königs, der im übrigen keinen Druck auf das Volk ausübte, verstärkte sich der Zustrom.

In diesem Verhalten König Ethelberts zeigt sich die für germanische Fürsten charakteristische Toleranz und das Fehlen von Fanatismus in der Bekehrungsfrage. So hat auch Chlodwig seinem Volk freie Entscheidung gelassen. Wie weitherzig selbst kraß heidnische Fürsten sein konnten, zeigt sich an König Penda von Mercia, der nicht nur die Predigt erlaubte, sondern jeden Christen verächtlich fand, der von seinem beschworenen Glauben abfiel³⁹.

Freundliche Worte und Geschenke mochten dem Glaubensboten Sympathien erwecken, Achtung und Vertrauen erwarb er sich jedoch erst durch seine musterhafte *Lebensführung*, durch die er die Echtheit seiner Lehre bestätigte. Augustinus wirkte besonders durch seine „*vita mundissima*“ bekehrend auf König Ethelbert ein⁴⁰. Willehads Lehre war dop-

³³ BEDA I, 25, 34.

³⁴ *Vita Ludgeri* (SS II, 410).

³⁵ *Vita Lebuini* (SS II, 362).

³⁶ JAFFÉ: *Bibl. rer. Germ.* VI, 48 i., *Vita Willibrordi*.

³⁷ BEDA I, 26, 36.

³⁸ BEDA II, 9, 89.

³⁹ BEDA III, 21, 138.

⁴⁰ BEDA I, 26, 36.

pelt eindringlich, weil er durch sein Beispiel bestätigte, was sein Mund predigte⁴¹.

Die stille Wirkung des guten Vorbildes wurde unterstützt durch das unspekulative *Wohlthun* aus gutem Herzen, für das uns die Quellen viele Beispiele geben. Vor dem Hause des in Belgien bekehrenden Bischofs Eligius schwärmten die Armen wie die Bienen um den Korb⁴². Wilfrid von York war nach seinem Biographen ein Hort der Armen und Hungerigen, ein Befreier der Gefangenen, ein Schutz der Waisen und Wittwen⁴³. Er hat in Hungerzeiten die Südsachsen in England bessere Methoden des Fischfangs gelehrt und die Erträgnisse des eigenen Fanges weitherzig mit den Armen geteilt⁴⁴. Überhaupt galt damals der Brauch, ein Viertel von den Einkünften der Kirchen und den Spenden der Gläubigen an Arme und Pilger zu geben⁴⁵. Schon erwähnt wurde, daß nach dem Vorbild des Apostels Paulus selbst bei eigenem Mangel nichts vom Volke angenommen wurde.

Vollends durch die tätige *Hilfe*, welche die Glaubensboten *Armen* und *Leidenden* boten, indem sie Leibeigene und Gefangene freikaufte, mit überlegenen medizinischen Kenntnissen Krankheiten und Seuchen bekämpften⁴⁶, durch *geistige* und *praktische Schulung* in Handwerk und Landbau das Volk kulturell förderten, leisteten sie eine stille, aber sehr wirksame Propaganda für die neue Lehre neben der Bekehrung durch das Wort.

11.

Die *Predigt* oder die *Bekehrung durch das Wort*, wie wir sie wegen ihrer vereinfachten Anwendung und Form nennen wollen, galt gewiß auch damals als das vornehmste, durch apostolische Praxis geheiligte Mittel zur Glaubensverbreitung. Sie hat sich aber ganz dem geistigen Habitus der Angesprochenen anpassen müssen und dem Bekehrer selten Gelegenheit gegeben, seine rhetorische Schulung anzuwenden⁴⁷. So reichlich uns in den Heiligenleben Predigten vor Heiden — oft sogar in wörtlicher Zitierung — angeboten werden, sie sind alle patristische Plagiate oder erfundene Prunkstücke der Biographen zum Lobe des Heiligen, mögen sie auch einiges enthalten, was gegen den Polytheismus im allgemeinen hätte angewandt werden können.

⁴¹ *Vita Willehadi* (SS II, 383).

⁴² *Vita Eligii* (SS rer. Merowing. IV, 677) und *Vita Anskarii* (SS II, 722).

⁴³ *Vita Wilfridi* von EDDIUS STEPHANUS s. MABILLON IV, 1, 642.

⁴⁴ BEDA IV, 13, 187.

⁴⁵ u. a. belegt in *Epp. sel.* 18, 32.

⁴⁶ Hierfür ein besonders eindrucksvolles Beispiel in der *Vita Anskarii* (SS II, 722).

⁴⁷ Da die Wortbekehrung im Rahmen dieser Abhandlung nur in Umrissen behandelt werden kann, wird verwiesen auf die als Bonner Dissertation erschienene monographische Darstellung von WILH. KONEN: *Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung* (Düsseldorf 1909).

Erst im Gemeindeleben gewann die Ansprache an das Volk an Bedeutung, aber auch hier nur in Anpassung an die Auffassungsgabe der Hörer.

Wie einfältig und ganz auf das Sinnfällige eingestellt diese Hörer sein konnten, mag man z. B. daraus entnehmen, daß Bonifatius ein in Goldbuchstaben geschriebenes Exemplar der Briefe Petri seinen Gemeindekindern vorhält, um damit ihre Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift zu wecken⁴⁸.

Ich stehe nicht an, das Verhältnis der Germanen der Bekehrerzeit zum Übersinnlichen oder besser Außersinnlichen dem Urteil Caesars über die Germanen seiner Zeit gleichzusetzen: „Deorum numero eos solum ducunt, quos cernunt et quorum opibus iuvantur: Solem, Vulcanum, Lunam“ (also nur die römisch umbenannten Spender von Licht und Wärme) „reliquos ne fama quidem acceperunt.“ Hierzu bemerkt Caesar begründend, daß ihnen ein Priesterstand gefehlt habe ähnlich den keltischen Druiden, der ihrem religiösen Denken feste Formen gegeben hätte⁴⁹.

Und diese, ganz auf sinnlicher Wahrnehmung und Nützlichkeiterwägungen beruhende *Auffassung vom Göttlichen* fanden unsre Bekehrer noch vor, wenigstens beim einfachen Volk, auf das sich ihre Tätigkeit wesentlich erstreckte.

Die *soziale Schichtung* in Freie, Halbfreie und Unfreie, die auch in der christlichen Ära in Geltung blieb, wirkte sich drückend auf die unfreien und besitzlosen Schichten aus. Die Masse der bäuerlichen, ohne jeden Bildungsfundus lebenden Menschen war kaum ansprechbar für Fragen außerhalb ihres engen Lebenskreises. Ihre Welt war oft unheimlich durch Rückschläge und Katastrophen des nordischen Klimas. Die Einstellung zu den als personifizierte Naturkräfte gedachten Göttern und den kleinen guten und bösen, jedenfalls aber unberechenbaren Elementargeistern in Luft, Erde und Wasser war mehr durch ein Gefühl des Argwohns und der Furcht als durch gläubiges Vertrauen bestimmt. Man opferte ihnen weniger um Hilfe als um Besänftigung und Schonung mit dem fatalistischen Untergefühl der Zwecklosigkeit, da sich das arme Leben doch nicht änderte, und war schnell bereit, die schwächere Gottheit gegen eine stärkere zu tauschen.

12.

Ganz folgerichtig setzten die Bekehrer nicht mit theoretisch-dogmatischer Bekämpfung dieser verschwommenen Götterwelt, sondern mit ihrer Entmachtung ein mit dem immer wiederholten Hinweis auf die *Ohnmacht der Götter*, die wehrlos die Zerstörung ihrer Kultstätten hinnehmen und zusehen mußten, wie Macht und Wohlstand nur den Chri-

⁴⁸ *Epp. sel.* 35, 60.

⁴⁹ CAESAR: *Bell. Gall.* VI, 21.

stenvölkern zuteil werde. Solche Argumente wirkten ungleich stärker als abstrakte Deutungen der neuen Lehre. Die Aussicht auf ein besseres irdisches Leben und das Versprechen ewiger Freuden durch die Taufgnade hat viele zum Taufbecken geführt. Die *materialistische Einstellung* des heidnischen Denkens hat auch der Bekehrungspredigt ihren bezeichnenden materialistischen Einschlag gegeben. Doch hat man stets versucht, Sinn und Wirkung der Taufe eindringlich zu Gemüte zu führen und durch feierliche Gestaltung des Taufaktes und das mit Eideskraft ausgesprochene Taufgelübde nachhaltig einzuwirken.

Unsern Glaubensboten lag überhaupt sehr daran, den Übertritt zum Christentum zu einer Sache des Herzens und der inneren Überzeugung zu machen⁵⁰. Es war sicher nicht in ihrem Sinne, wenn viele sich keine innere Rechenschaft von ihrem Übertritt gaben, wenn Zwang und Versprechungen sie zum Taufbecken führten. Lieber sahen sie, wenn Grübler und Zweifler sich mit der neuen Lehre auseinandersetzen wollten. Das war vor allem bei Menschen höheren Standes zu erwarten, die durch Erziehung und größere Welterfahrung aufgeschlossen und kritisch geworden waren und mit bohrenden Fragen kamen. Wie mit solchen Aufklärungsbedürftigen zu verfahren sei, darüber gibt es nur ein einziges, aus unmittelbarer Erfahrung entstandenes Dokument von hohem Wert: Die Ratschläge des Bischofs Daniel von Winchester an seinen Schüler und Freund Bonifatius zur Widerlegung heidnischer Göttervorstellungen und Götterverehrung⁵¹.

Der Wert dieses Dokumentes liegt nicht nur in seiner Einmaligkeit, sondern noch mehr in dem materialistischen Zug der Argumente, den wir bereits als typisch für die Germanenbekehrung erkannt haben. Die Anweisungen Daniels haben zu manchen Kontroversen geführt, auf die hier nicht eingegangen werden soll⁵². Es darf angenommen werden, daß Daniels Beweisführung in der Wortbekehrung da, wo sie am Platze war, eifrig benutzt worden ist.

Wesentlich schwerer wurde dem Bekehrer der *Kampf* gegen die unzähligen ins Christentum eingeschleusten *Superstitionen*, die in heidnischen Kult- und Opferbräuchen und in abergläubischem Zauber- und Orakelwesen fortlebten⁵³. Strenge Synodalbeschlüsse und Capitulare

⁵⁰ König Ethelbert von Kent war von seinen Bekehrern belehrt worden, daß der Glaube nur eine Sache des Herzens und nicht des Zwanges sein dürfe. BEDA I, 26, 37. Vgl. auch die Äußerung Alcuins in Abschn. 13 des Textes.

⁵¹ *Epp. sel.* 23, 38 ff.

⁵² Vgl. WILH. KONEN: *Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung*. Hier ist der Danielbrief (S. 30 ff.) besprochen, zu den Kontroversen im anhängenden Exkurs Stellung genommen.

⁵³ Das zweite Gebiet der heidnischen Überreste im Christentum und ihrer Bekämpfung durch Staat und Kirche ist durch reichliches Quellenmaterial gut zu übersehen. Um die Zusammenfassung und kritische Sichtung hat sich W. BOU-DRIOT durch seine Abhandlung: *Das altgermanische Heidentum in der kirchlichen Literatur des 6.—11. Jahrhunderts* (Bonn 1928) verdient gemacht.

wurden nicht mit ihnen fertig, und dem geplagten Seelenhirten entfuhr manches heilige Donnerwetter gegen indifferente, obstinate und bis zur Empörung rückfällige Gemeindeglieder.

Zwangsläufig mußte damit eine Verhärtung der Bekehrungsmethoden eintreten, indem die Kirche und ihre Organe drastisch gegen die faßbaren *Kult- und Opferstätten*, die Baum-, Fels- und Quellenidole, mit *Zerstörung* und *Entweihung* vorgingen, und zwar um so konsequenter, als sie dabei sinnfällige Beweise für die Ohnmacht der Götter erbringen konnten. Heiliger Eifer mag dabei oft zuviel getan haben. In der Regel jedoch hat bei solchem Vorgehen Überlegung und Vorsicht mitgesprochen. Dafür ist die Fällung der heidnischen Kult dienenden Eiche bei Geismar durch Bonifatius ein Beweis. Diese Tat war keineswegs „eine Äußerung genialen Instinktes, daß die kecke Tat zündender sei als das Wort“⁵⁴, sondern nur die von langer Hand vorbereitete Beseitigung eines großen Ärgernisses unter Mitwirkung einer Mehrzahl bereits Bekehrter. Der Bericht in der *Vita Bonifatii* läßt darüber keinen Zweifel, indem die anwesenden Heiden den Heiligen nur noch „intra se“, insgeheim, zu verdammen wagen. Und wenn Bonifatius am Ort und aus dem Holz des Baumes eine Kapelle errichten läßt, wahrt er nach der Anweisung Gregors den Nimbus des Ortes für das Christentum. Und das war allgemeiner Brauch. Dafür sprechen zahlreiche alte Kapellen auf Bergen und in Wäldern, Marterstöcke und Wegekreuze, die alte heidnische Kultorte ersetzt haben.

Bei dem zähen Festhalten an heidnischen Bräuchen wurde die radikale Methode der Idolzerstörung unvermeidlich im Interesse einer durchgreifenden Bekehrung. Sie ist daher in der kirchlichen Mission besonders auf dem Festlande in weitem Umfange geübt worden. Was aber hier methodische Beseitigung von Ärgernissen war, wurde in der fränkischen Reichsmision oft zur Zerstörungssucht.

13.

Die unselige Gleichschaltung *politischer Eroberung* mit der *Einführung des Christentums* hat in der fränkischen Reichsmision Gewaltmethoden gezeitigt, die dem Geist christlicher Glaubensverbreitung stracks zuwiderliefen und dem gesamten germanischen Bekehrungswerk schweren Schaden getan haben.

Hier möge daher der notwendige Trennungsstrich gezogen werden zwischen unsern, von der Würde ihres Amtes durchdrungenen Glaubensboten und den Klerikern im Troß fränkischer Heere, die das bittere Wortspiel Alcuins rechtfertigten: *Sint predicatorum, non praedatores!*

Nicht umsonst legt die schon erwähnte Avarenkonferenz Kaiser Karl ans Herz, Männer lauterer Gesinnung in der Avarenmission einzusetzen, die selbst in den Glaubenslehren bewandert und fähig seien, den Um-

⁵⁴ HEINRICH HAHN: *Bonifaz und Lul.* Leipzig 1883, 51.

ständen und der Fassungskraft der Heiden Rechnung zu tragen, und die sich hüteten, ihr heiliges Amt durch Habgier zu beflecken. Der Prediger Wort, so heißt es da, sei milde und frei von Drohungen. Nie dürfe das Schwert den Heiden zur Taufe treiben, sondern das eigne Verlangen des erleuchteten Herzens. Darum habe das unglückliche Sachsenvolk so oft die Taufnade verloren, weil ihm nie ein festes Fundament des Glaubens eingepflanzt worden sei⁵⁵. Könnte die Ausstrahlung der Grundsätze Gregors — 200 Jahre nach seinem Tode! — besser bestätigt werden?

Kaiser Karl hat das ihm freimütig vorgehaltene Zerrbild seiner Sachsenbekehrung weithin vergessen lassen dadurch, daß er die Mission in die Hände Berufener zurückgab und durch großzügige Unterstützung förderte. Karls Sohn und frommes Gegenstück Ludwig hat nicht wie jener mit harten Gesetzen, sondern mit einer alles Maß übersteigenden Ködermethode höchst oberflächliche Massentaufen erzielt⁵⁶.

Bonifatius, dem die Bekehrung der Sachsen als Hochziel vorgeschwebt hatte, erlebte die Gewaltmethoden der Sachsenbekehrung Karls nicht mehr. Aber wie in Vorahnung kommender Dinge hat er in Missionsfragen nur zögernd und mit innerem Widerstreben Beziehungen zur fränkischen Staatskirche und den Frankenherrschern aufgenommen. Um die Mission dem fränkischen Staatsegoismus zu entziehen und um ihr den Selbstzweck zu wahren, hat er sie Rom unterstellt. Wenn er dem Freunde Daniel von Winchester sein Herz ausschüttet, daß er ohne den Schutz des Frankenherrschers sein Werk nicht vollenden, noch seine Mitarbeiter schützen könne, so war das der Ausdruck einer bitteren Resignation⁵⁷. Bezeichnend ist, daß er seinen Missionsnachwuchs fast nur aus England nahm.

14.

Kehren wir nun nach dieser wohl notwendigen Abschweifung zur Bekehrungsmethode der Predigt zurück, worunter wir in unserem Zusammenhang jede Art mündlichen Zuspruches fassen müssen, der bekehrend wirken sollte, ob das nun eine dialogisch geartete oder dozierende Einführung in die Glaubenslehren oder eine auf Gemütswirkung berechnete Ansprache an das Volk war.

Nach allem bisher Gesagten richtete sich die Wortmethode selten an ungetaufte Heiden, sondern fast nur an getaufte Nochheiden, war also eigentlich Gemeindebekehrung, die man als nachgeholtete Katechumenenzeit bezeichnen könnte. Gegenstand solcher *Unterweisungen* waren ent-

⁵⁵ Die hier summarisch zitierten Gedanken Alcuins finden sich in den *Monumenta Alcuiniana* der *Bibl. rer. Germ.* VI, 301—325.

⁵⁶ Welch grotesken Auswüchse dabei möglich waren, beweist die Anekdote des Monachus Sangallensis, *Gesta Caroli Magni* (SS II, 762). Hier ergattert ein alter, gerissener Däne, indem er sich zwanzigmal taufen läßt, dieselbe Anzahl neuer Taufhemden, die Ludwig Taufwilligen versprochen hatte.

⁵⁷ *Epp. sel.* 63, 130.

weder die noch mitgeschleppten heidnischen Eierschalen oder die Glaubens- und Sittenlehren der Kirche.

Eine große Predigt nach dem Herzen der rhetorisch geschulten Mönche war im allgemeinen nur bei besonderen Anlässen, etwa an hohen Kirchentagen, möglich. Was sie hier leisteten, zeigt uns Anskar, der nach seinem Biographen sowohl anmutig wie erschütternd sein konnte, indem er sanfte Worte mit schreckenerregenden verband und die Gewalt des jüngsten Gerichtes tief ergreifend darstellte. Das Spiel seiner Züge und die Kraft seines Wortes machten großen Eindruck⁵⁸.

Sehr schweigsam sind die verwertbaren Quellen über den eigentlichen *Inhalt der Predigt*. Abgesehen von den schon erwähnten Anweisungen Daniels von Winchester liegen zwar eine Anzahl von Predigtvorlagen vor (sogenannte Homiliare), wie sie Eligius von Noyon, Burkhard von Würzburg, Pirmin von Reichenau und Rhabanus Maurus verfaßt haben. Alle sind jedoch fast ausschließlich nicht der Vermittlung der Glaubenslehre, sondern dem Kampf gegen die Superstitionen gewidmet und dabei alle stark beeinflußt durch die Homilien des Caesarius von Arles, die ihrerseits so einseitig auf provençalische Verhältnisse eingestellt sind, daß sie für germanische Verhältnisse kaum zutreffen⁵⁹.

Die Einführung in die Glaubenslehren begann mit den Erzählungen aus der biblischen Geschichte, vor allem mit gemütvollen Schilderungen vom Leben, Leiden und Sterben Christi und seiner Heiligen. Die Auferstehung der Toten, den Germanen durch ihre heidnischen, von der Kirche besonders energisch verfolgten Totenkulte schon bekannt, und dann die Lehre von ewiger Belohnung und Bestrafung für gute und böse Taten, womit zur Sittenlehre übergeleitet werden konnte, standen wohl am Anfang aller Christenlehre. Wieweit es ihr gelungen ist, abstrakte Dogmen der Auffassung und Denkweise der Gemeindeglieder nahe zu bringen, läßt nur Vermutungen zu. Es war bestimmt keine leichte Arbeit.

Recht schwer ging den Germanen der christliche *Sittenbegriff* ein. Ihre eigne Auffassung von Sitte war durchaus auf sozialer Basis, Staat und Familie, aufgebaut. Beiden gegenüber Eid und Brauch zu beachten, galt ihnen als Ehre, das Gegenteil als Meintat. Die christlichen Begriffe von Gut und Böse als Maßstab für die Beachtung und Nichtbeachtung der Gebote des einen Gottes erfaßten sie schwer und langsam. Hier mögen die Hinweise auf das Leben Christi und seiner Heiligen vorbildlich gewirkt haben. Bei Rückfälligen wird die Drohung mit Gottes Zorn und Strafe nachgeholfen haben, die beste Umgewöhnung dürfte aber über die Dauerkur der schon im Diesseits fühlbaren Pönitenzordnung der Kirche erreicht worden sein.

Was freilich noch an heidnischem Barbarentum auszurotten war, läßt ein Bericht des Bonifatius an den Papst erkennen, worin er Klage führt, daß sich in seinem Bezirk noch Christen fänden, die ihre Leibeigenen zu

⁵⁸ *Vita Anskarii* (SS II, 721).

⁵⁹ In extenso nachgewiesen bei BOUDRIOT, I. c. Vergl. S. 14.

heidnischen Opferzwecken an die Sachsen verkauften⁶⁰. Weit schlimmer trieben es die von ihrem Herzog Rollo zum Christentum kommandierten Normannen in Nordfrankreich. Sie schlachteten nach wie vor den Göttern Menschen, dabei mit Vorliebe die mit ihrer Bekehrung betrauten Geistlichen⁶¹. Wenn die noch vollheidnischen Friesen der Radbodzeit zur Besänftigung der Götter durch das Los bestimmte Opfer schlachteten, — jener Diakon Willibrords war eines davon — dann mag das bei diesem besonders rauhen Stamm verständlicher sein, aber es war doch eben — germanisch.

15.

Zuguterletzt mögen noch zwei Probleme zur Sprache kommen, welche den damaligen so gut wie den heutigen Bekehrer beschäftigen: Das *Sprachenproblem* und die Sorge um den einheimischen Nachwuchs.

In der kirchlichen Literatur über die frühmittelalterliche Predigt hat sich, man muß schon sagen höchst überflüssigerweise, eine Kontroverse entsponnen, ob man den Germanen lateinisch oder in der Landessprache bekehrt habe. Albert Hauck hat sie mit der lapidaren und überzeugenden Bemerkung abgetan, daß der Ungedanke, man hätte in einer anderen Sprache als der des Landes predigen können, dem 8. Jahrhundert fremd war. Gewiß hat es in den Anfängen und besonders bei den Iren Schwierigkeiten gegeben. Die Iren als geschulte Philologen⁶² sind mit dem Problem schnell fertig geworden. Wir hören nichts von wirklichen Erschwerungen. Die Angelsachsen hatten wohl nur idiomatische Klippen. Wie schnell auch diese überwunden wurden, beweist die Anekdote, daß Bonifatius schon im Anfang seiner Festlandstätigkeit seinen jungen Freund und späteren Mitarbeiter Gregor, einen gebürtigen Franken, beschämte, als er ihn in der Übersetzung einer Bibelstelle in das fränkische Idiom übertraf⁶³.

Wirkliche Schwierigkeiten, wie sie bei den römischen Bekehrern in England vorlagen, wurden durch *Dolmetscher* überwunden. Auf Weisung Papst Gregors I. nahmen sie solche aus Frankreich mit hinüber⁶⁴. Mit der Überwindung von Sprachschwierigkeiten hing es auch zusammen, daß die Germanenbekehrer ganz im Sinne der heutigen Missionspraxis sich bemühten, Landeskinder als Missionare zu gewinnen. Natürlich sprachen und sprechen hier auch andre gewichtige Gründe mit. Einheimische Bekehrer begegneten nicht dem Argwohn, der Fremden oft ent-

⁶⁰ *Epp. sel.* 28, 51.

⁶¹ Nach einem Bericht des Bischofs Herivaecus von Reims, der mit der geistlichen Betreuung der Normannen beauftragt war. Vgl. KONRAD MAURER: *Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum*. München 1855/56, Bd. I, 60.

⁶² GUTSCHE u. SCHULTZE: *Deutsche Geschichte, von der Urzeit bis zu den Karolingern*. II. Leipzig 1883, 526.

⁶³ Vgl. SCHIEFFER: *Winfrid — Bonifatius*, 140.

⁶⁴ BEDA I, 25, 35.

gegebracht wird. Sie kannten sich besser aus in der Mentalität, den Wünschen und Nöten ihrer Stammesgenossen, kurz, der engere Kontakt und das stärkere Gemeinschaftsgefühl wirkten sich günstig für die Bekehrungsarbeit aus. So bestanden für die fränkischen Bekehrer besonders günstige Bedingungen.

Was wir von der Ausbildung einheimischen *Nachwuchses* durch Willibrord⁶⁵, Anskar⁶⁶ und Ludger⁶⁷ erfahren, dürfte allgemeiner Brauch gewesen sein.

16.

Wenn das Idealziel einer vollkommenen Überführung des germanischen Heidentums in die Glaubens- und Sittenwelt des *Christentums* nicht erreicht wurde, dann haben die Bekehrer das auch kaum erwartet. Die noch primitive und zähflüssige geistige Substanz, die von ihnen vorgefunden wurde, hätte sich der neuen Lehre ohne Assimilation und Kompromisse versagt.

So stand am Ende der Bekehrungsperiode ein weitgehend germanisiertes und rustifiziertes Christentum. Die Weitherzigkeit des Entgegenkommens der Kirche scheint bewußt und mit Methode geübt worden zu sein. Der weitaus größte Teil der Bekehrer war selbst germanisch. Lag es da nicht nahe, Gemüts- und Brauchtumswerte der germanischen Brüder, die auch in der christlichen Ära einen Platz verdienten, zu erhalten, wenn dadurch Lehre und Sittengesetz der Kirche nicht berührt wurden? Wir wissen doch, wie stark sich ein Bonifatius den als blutsverwandt empfundenen Germanen des Festlandes verbunden fühlte und wie emphatisch er dem sittlich verkommenen König Aethelbald von Mercia die gesunde Sittlichkeit der Sachsen als Beispiel vorstellte⁶⁸.

Die in der germanischen Missionskirche nie vergessene Lehre Papst Gregors I., daß dem bodenständigen religiösen Empfinden des Volkes sein Platz auch im Christentum gebühre, hat in der Mission unter den festländischen Germanen stets Anwendung gefunden. Nachdem diese, nicht zuletzt durch die kulturelle Einwirkung ihrer Bekehrer, aus der geistigen Enge ihrer armen Umwelt befreit waren, konnten sie als „germanisierte“ Christen höchste Leistungen, wie etwa die Kulturblüte des hohen Mittelalters, aus sich heraus entwickeln und entscheidende Werte zur abendländischen Kultur beitragen.

Was die *Rustifizierung*, die Verbauerung, angeht, war sie nur eine Erscheinung, die sich an dem äußeren und bis zu einem gewissen Grade auch an dem inneren Habitus aller Bekehrer, auch des heutigen, zeigt, die „an Ort“ arbeiten. Selbst ein Bonifatius bezeichnet sich einmal mit

⁶⁵ JAFFÉ: *Bibl. rer. Germ.* VI, cap. 9, *Vita Willibrordi*.

⁶⁶ *Vita Anskarii* (SS II, 696).

⁶⁷ *Vita Ludgerii* (SS II, 410). Vgl. A. HAUCK: *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, 4, 439.

⁶⁸ *Epp. sel.* 46, 75 und 73, 150.

Humor als verbauert (*rusticanus*), da ihn seine Arbeit den Büchern entfremdet habe⁶⁹.

Ein letzter Blick auf die frühmittelalterliche Germanenbekehrung überrascht und imponiert durch die zeitliche und räumliche *Weite* des Vorganges. Nahezu 500 Jahre, gerechnet vom Beginn der Englandbekehrung bis zu dem nur annähernd festzulegenden Zeitpunkt der vollendeten nordischen Bekehrung, hat die Mission unter den west- und nordeuropäischen Germanen zwischen Alpen und Island erfordert. Viele Generationen von Bekehrern sind in diesen Zeiten und Räumen am Werk gewesen, Kräfte und Opfer, die jedes gewöhnliche Maß weit überschritten, sind gefordert worden, um die germanische Welt in den christlich-abendländischen Kulturkreis einzureihen.

Da mag es wohl angehen, mit dem bekannten Vers aus der Aeneis auf die Begründung Roms — in kleiner Abwandlung zwar, aber in nicht minder weltweiter Geltung — zu schließen:

Tantae molis erat, Germaniae condere fidem!

⁶⁹ *Epp. sel.* 34, 59.

PROBLEME AM BEGINN DER MISSION BEI EINEM NATURVOLK IN DER HEUTIGEN ZEIT

von Anton Lukesch

Noch gibt es Völker, die völlig unberührt nach jahrtausendealtem Rhythmus ihr ursprüngliches Stammesleben führen. Die entlegensten Räume der Erde sind heute ihre Heimat. Der Missionar, der dorthin gesandt wird, hat dem der ersten Kolonialzeit wenig voraus. Eigentlich ist er ärmer. Wohl kann er den ersten Teil seiner großen Reise im Flugzeug oder im schnellen Schiff zurücklegen; aber ihr letzter Teil wird genau so wie damals zu einer mühsamen und gefahrvollen Expedition. Heute wie einst kommt er mit seinem Brevier, seinem Missionskreuz, seinem Kelch und den Gewändern zur Feier der heiligen Messe und bringt den Eingeborenen Geschenke mit. Aber im Zeitalter der Entdeckungen kam der Missionar oft mit großer Begleitung. Er brachte Bildwerke und prächtige Statuen, nicht selten Meisterwerke christlicher Kunst mit. Unter seinen Geschenken für die Eingeborenen fand sich barocker Schmuck, etwa schön gefaßte venezianische Glasperlen. Selbst wenn er nach der endlosen Reise allein und arm kommen mußte, kam er doch aus einem Land mit einer blühenden christlichen Kultur und inneren Reichtümern. Die Kamera, der Projektionsapparat, das Magneton und das moderne Jagdgewehr, das der heutige Missionar aus dem

technischen Zeitalter mitbringt, können dies nicht aufwiegen. Der Missionar von einst kam als Vertreter einer christlichen Welt. Michelangelo hatte seinen Petersdom in Rom vollendet; von Rom her war eine große christliche abendländische Gemeinschaftskultur entstanden. Ihre Gestalter wollten Himmel und Erde harmonisch aneinanderfügen. Der Frühlingssturm einer religiösen Begeisterung erfaßte das Volk. Von diesem Geist getragen, zog der Missionar in die fernen Lande, um die Welt für Gott zu erobern. — Der Missionar von heute stammt aus einer überwiegend materialistisch denkenden, ideologisch zerrissenen Welt. Ihre übersteigerte Zivilisation mit gigantischen Projekten und deren Realisationen findet in dieser Geistigkeit nur ein schwaches und schwankendes Fundament. Unaufhaltsam dringt sie auch in die letzten Winkel der Erde vor. Der Missionar kommt heute kaum mehr als erster Vertreter seiner Rasse und seiner Welt zu einem Naturvolk. Vor oder neben ihm kommen meist andere, die völlig andere Interessen verfolgen und deren Tun und Lassen er in keiner Weise beeinflussen kann. Neben den Vertretern wirtschaftlicher und politischer Interessen, die den letzten Fortschritt bringen und ihre technischen Weltprojekte verwirklichen wollen, muß der Missionar sich um das Heil der menschlichen Seelen bemühen, um die Rettung alter, versprengter Völker, die noch im Dunkel des Heidentums leben. Er kann ihnen nicht einfach eine fertige Errungenschaft zur Übernahme hinstellen, sondern muß in mühevoller Arbeit von ihrer Natur ausgehen, ihr Vertrauen gewinnen und an ihrer Welt teilhaben.

Das konkrete Beispiel, das dieser Abhandlung zugrunde liegt, ist der Beginn der Missionsarbeit, wie sie mein Bruder und ich bei den Stammesgruppen der Kayapó-Indianer (Gê-Stamm) ausübten im mittleren Becken des Xingu-Stromes in Amazonien, Brasilien. Diese Indianer leben in dem großen Gebiet der Prälatur Xingü mit dem Bischofstädtchen Altamira. Selber nennen sie sich „Mebemokré“. Zuerst wurden sie unter dem Namen „Gorotire“ bekannt, wie eines ihrer Dörfer noch heute heißt. Von altersher sind sie der Schrecken der neubrasilianischen Siedler, die weiter unten am großen Fluß als Gummisammler in einsamen Hütten wohnen, und auch der benachbarten Naturvölker, die sie in endlosen blutigen Fehden fast völlig ausgerottet haben. Sie kamen noch wenig in Berührung mit unserer Zivilisation, wenn man absieht von blutigen Zusammenstößen und Überfällen, die sich, wenn auch selten, so doch bis zum heutigen Tag immer wieder ereignen. — Man kann sie als Halbnomaden bezeichnen. Sie haben wohl feste Dörfer, doch alljährlich ziehen sie monatelang durch Steppe und Urwald. Die Kayapó stehen auf der Kulturstufe eines Pflanzervolkes, da sie neben der Jagd und dem Sammeln wilder Früchte auch einen primitiven Hackbau betreiben.

Bei Naturvölkern, die auf der gleichen Kulturstufe stehen, finden sich viele Parallelen nicht nur in der Wirtschaft, sondern auch in ihrer ganzen Lebensform und in ihren Anschauungen. So kann die Darstellung der Anfänge einer Mission bei einem bestimmten Stamm auch für andere Naturvölker weitgehend allgemeine Geltung beanspruchen.

Nach einer wochenlangen Kanu-Fahrt den Xingu-Strom aufwärts — einer schwierigen Expedition vergleichbar — begann unsere Missionsaufgabe. An die tausend Kilometer fuhren wir unter der heißen Äquatorsonne. Stromschnellen und Wirbel, Steilstufen im Fluß und alle möglichen anderen Hindernisse waren zu überwinden.

Die Begegnung mit den Menschen, zu denen wir gesandt waren, gestaltete sich so, wie es ähnlich wohl die meisten Forschungsreisenden und Missionare erleben werden, die gleich uns das Glück haben, daß die Eingeborenen ihnen nicht feindlich begegnen: Wir standen auf der heißen, weißen Strandfläche, an der unser Boot eben gelandet war, umringt von einer Schar nackter, brauner Gestalten. Diese Menschen mit wildbemalten Gesichtern, mit großen Lippenscheiben in der durchbohrten Unterlippe, redeten und schrien alles mögliche auf uns ein in einer Sprache, die wir nicht verstanden. Stürmisch begehrten sie von unserer Ladung im Boot das, was ihnen begehrenswert erschien.

Das völlig Andersartige, Fremde schon in ihrem äußeren Anblick, die unbegreiflichen Verhaltensweisen, die Zauberriten und Kultformen sind wohl das beherrschende Erlebnis bei der Begegnung mit den Angehörigen eines Naturvolkes und in der ganzen ersten Zeit des Zusammenlebens mit ihnen. Es wird kaum einen Missionar geben, der sich nicht durch Jahre nach dieser Begegnung geseht hat. Aber es wird auch kaum einen geben, den nicht zur Zeit der Erfüllung seines Traumes ein Gefühl der Hilflosigkeit und Ohnmacht überfällt, wenn er an die Verwirklichung seiner Aufgabe denkt.

Um zum Erfolg zu gelangen, soweit dieser von menschlicher Wirksamkeit abhängig ist, muß der Missionar diese Menschen begreifen lernen und ihre Zuneigung gewinnen. Dazu muß er einmal mit ihnen zusammen leben. Schon allein das Leben im Eingeborenendorf stellt ganz große Anforderungen.

So blieben wir im Indianerdorf mit unsern Meßkoffern und Proviantkisten, mit Geschenken für die Indianer und unseren Hängematten zum Schlafen allein zurück, nachdem wir unsere Ruderer wieder in die zivilisierte Welt zurückgeschickt hatten. Unser bloßes Dasein im Eingeborenendorf, unser Wohnen, zuerst in einer ihrer Hütten, dann der Bau einer eigenen Hütte, der Bau einer Kapelle, unsere ganze Tätigkeit, um uns einigermaßen einzurichten, um leben und arbeiten zu können, brachte uns in engste Berührung mit den Indianern. Tag und Nacht waren wir von einer Schar Neugieriger umgeben. Mit vielem Gestikulieren begannen wir mit ihnen zu handeln, um zu einem Stück Wildpret, zu Bananen und ähnlichem zu kommen. Wir sahen, wie sie gar keinen Begriff vom Wert der Dinge hatten; sie waren ja bisher nicht einmal auf das Tauschen angewiesen.

Die Andersartigkeit der Umgangsformen bei dem Naturvolk ist im Anfang ein ständig neues Erlebnis. So etwa wollten wir von den Indianern, die sich uns freundlich zeigten, gleich den Namen wissen. Zu unserem Erstaunen machte jeder, den wir nach seinem Namen fragten,

ein grimmiges Gesicht und blickte zu Boden. Erst viel später entdeckten wir, daß man immer einen Dritten fragt, wenn man einen Namen wissen will; dieser nennt ihn gern. Wir konnten uns dies daraus erklären, daß nach ihrer Auffassung dem Namen, als Abbild der Persönlichkeit, ein Stück der Seele anhaftet. Nachdem sie sich vorstellen, daß beim Sterben die Seele aus dem Mund des Toten entweicht, schadet die Aussprechung des eigenen Namens. Spricht ihn ein anderer aus, so geschieht nichts. Im Zorn fragt ein Indianer seinen Gegner nach dessen Namen, um ihm etwas von der Seele zu entreißen.

Im Zusammenleben mit dem Naturvolk wird man allmählich seinen harten Daseinskampf in der feindlichen Wildnis kennenlernen. Wenn auch bei den Pflanzungen unserer Kayapó die Frau fast alle Arbeit leistet und die der Männer sich auf das Fällen der Bäume und das Niederbrennen der Rodefläche beschränkt, so kann man durchaus nicht sagen, daß die Männer faul seien. Die Jagd, wenn sie auch ihre höchsten Lebensgefühle weckt, ist im Urwald und mit primitiven Waffen doch zugleich eine schwere und gefährliche Arbeit.

Immer wieder erlebt man im Alltag des Eingeborenendorfes, wie schnell diese Menschen in Zorn geraten können, ihre große Spottlust und ihre Neigung zu gewaltsamen Handlungen. Für den, der bei dem Naturvolk bleiben will, ist es durchaus nicht gleichgültig, ob er die fremden Umgangsformen und die fremde Mentalität richtig begreift oder nicht. Um seiner Sache willen kann er es nicht riskieren, sich lächerlich zu machen oder gar sich zu verfeinden. Der Missionar darf aber auch keine Ehrfurchtsverletzung an sich selber dulden, will er die Sache des höchsten aller Herren wirksam vertreten. Natürlich fragt es sich da, wann nach der Anschauung dieser Menschen eine wirkliche Ehrfurchtsverletzung vorliegt. Durch Zorn wieder wird man leicht ihre Spottlust erregen; sie sehen im Zorn etwas Häßliches, ein Zeichen von innerer Schwäche, das er ja tatsächlich häufig darstellt. Das Verhalten des Missionars wird einen vorsichtig tastenden Charakter haben müssen, bis er zum richtigen Verständnis gelangt ist. Wir lernten bald, daß ein energisches, kräftiges Auftreten, aber immer in Verbindung mit Freundlichkeit, das beste Verhalten ist.

Eine große Schwierigkeit für den Missionar bei einem Naturvolk ist das tiefe Mißtrauen und die Feindseligkeit gegen alle Fremden und alles Fremdartige. Auch bei den Kayapó fanden wir diese Haltung tief verwurzelt. Sie nennen nicht etwa nur die Weißen bzw. Neubrasilianer, sondern alle Stammesfremden, ja, schon die Angehörigen eines anderen Kayapó-Dorfes „Kubén“ und sind ihnen feindlich gesinnt. Sie fühlen sich ihnen auch weit überlegen. Nur die Angehörigen des eigenen Stammes, noch näher, die der eigenen Dorfgemeinschaft, gelten ihnen als vollwertige Menschen.

Will der Missionar den Eingeborenen nahekommen, was für seine Aufgabe unbedingt notwendig ist, so muß er diese Vorurteile, wenigstens soweit sie seine Person betreffen, raschestens überwinden. Er muß alles

nützen, was dazu dient, soweit es dem Sinn seiner Sache nicht widerspricht. So nannten uns z. B. die Kayapó von allem Anfang an „Wayan-gári“, wie sie ihren eigenen Mediziner oder Zauberpriester nennen. Wir ließen sie gewähren und hatten dadurch den ungeheuren Vorteil, daß wir von vornherein das Prestige eines Mediziners bekamen und gleich irgendwie in ihr Stammesgefüge eingegliedert waren. Eine gewisse echte Beziehung zum Priestertum, das wesentlich Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen bedeutet (*Hebr 5, 1*), kann man finden: Auch von ihrem Mediziner nehmen die Kayapó seit eh und je an, daß er in Verbindung mit überirdischen Mächten stehe und für seine Stammesgenossen auf diese einwirke. Durch ihr Erlebnis des katholischen Priesters und durch seine Wortverkündigung wird der Begriff von selbst die nötige Wandlung erfahren.

In der Beziehung zu den Eingeborenen spielt zuerst die Sprache wohl die entscheidendste Rolle. Wieviel blutige Zusammenstöße mit ihnen hätten sich vermeiden lassen, wenn man ihre Sprache beherrscht hätte. Die Sprache eines Volkes stellt seine Besitzergreifung und Deutung der Welt dar. Sie zu sprechen heißt bereits in sein Wesen eindringen. Die Verkündigung der Lehre, die alle Probleme des menschlichen Seins berührt, fordert den Erwerb und ein volles Einfühlen in die Sprache des Naturvolkes. Sie ist einfach und wortarm und es fehlen ihr viele, vor allem abstrakte Begriffe, die beim Erzählen, bei der Predigt und bei der Übersetzung der heiligen Texte durch Umschreibungen und Definitionen ersetzt werden müssen. Mit dieser harten philologischen und dogmatischen Arbeit muß der Missionar sofort beginnen.

Noch bevor er aber die Sprache beherrscht, bevor er auch nur einigermaßen die Verhaltensweisen und Umgangsformen der so fremden Menschen kennt, zu denen er gesandt ist, muß er doch schon seiner Gesinnung Ausdruck geben. Geschenke können diese Freundschaftsgesinnung beweisen. Natürlich wird der Missionar immer alles daran setzen, die Gefahr von „Bekehrungen“ auf materialistischer Basis zu vermeiden. Aber Geschenke im Sinne eines Sich-selber-Mitteilens haben auch eine metaphysische Bedeutung. Sie sind dem Naturvolk ein eindrucksvoller Beweis für das, was der Missionar vermag, für den Glauben, den er verkündet, ja, für den Gott, der alles vermag.

Bei den Kayapó heißt der Fremde, der nichts bringt, genauso wie jeder, der nichts zu leisten imstande ist, „Meõ kaigó“ = ein Wertloser, einer der nichts gilt, einer der nichts ist.

Freilich muß der Missionar, um Unglück zu verhüten, die Geschenke, die er bringt, sorgfältig auswählen. Die moderne Ethnologie mit ihren Hinweisen auf die Möglichkeiten einer gesunden Akkulturation gibt hier eine wertvolle Hilfe¹. Auch die Frage der Verteilung ist gerade für den

¹ Vgl. PES. ANTONIO E CARLOS LUKESCH: A Integração do ndígena na civilização cristã, *Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil*, No. 15 (Rio de Janeiro 1956) pp. 540.

Missionar ein bedeutsames Problem, und er muß sich dabei seiner Verantwortung für die Zukunft des Volkes bewußt sein. Wir gaben bei unseren Kayapó nur im Tauschwege, oder wenn eine Arbeitsleistung für uns vollbracht wurde. Mag sie auch geringer sein als die Gegengabe, so hebt sie doch deren Sinn und Wert hervor. Den Häuptlingen konnten wir Geschenke ohne Gegenleistung geben, und ohne daß dies von den anderen mit Neid angeschaut wurde. Aufbau und Geschlossenheit ihrer Gesellschaftsordnung wird von den Eingeborenen noch als etwas Unwiderruffliches erlebt. Im Häuptling als dem Repräsentanten der Gemeinschaft sehen sich irgendwie alle beschenkt.

Ähnliches wie von den Geschenken gilt von der Arbeit, die der Missionar oder Laienbruder sie zu lehren versteht, und von seiner Sorge um die Kranken und Notleidenden. Es konnte uns insbesondere am Anfang unseres Zusammenlebens mit den Indianern schier zur Verzweiflung bringen, wenn etwa ein Verwundeter, um den wir uns mühten, höhnisch dazu lachte, oder wenn eine alte Indianerin, der wir eine Medizin zu trinken geben wollten, mißtrauisch fragte: „Ist es kein Gift, das du mir da gibst?“, oder wenn ein junger Mann den eben mühevoll angelegten Verband gleich wieder abriß. Aber sehr bald — und nicht etwa erst, als der Mediziner einmal beim abendlichen Feuerschein auf dem großen Dorfplatz in pathetischen Worten unsere „Taten“ rühmte, — konnten wir erkennen, daß unsere Bemühungen auch für unsere Aufgabe nicht umsonst gewesen waren.

Man darf sich vom Schein nicht trügen lassen, von einer anderen Art der Zurückhaltung, von anderen Ausdrucksformen der Gefühle. *Caritas* — und dazu gehören Geschenke und Wohltaten — ist auch beim heidnischen Naturvolk das stärkste Zeugnis für das Christentum (*Joh* 13,35; *Jak* 2, 14 ff.).

Um die rechte Art zu finden, wie er dem Naturvolk den Glauben verkünden soll, muß der Missionar alles daransetzen, auch die Ideale des Naturvolkes kennenzulernen, die sittlichen Auffassungen; er muß einen Einblick zu gewinnen trachten in das Geistesleben des Volkes und in dessen bisherige Weltanschauung. Dies ist ja der Hintergrund, auf dem er ihnen das Christentum darstellen muß. Hier muß er die Verschiedenheiten und Irrtümer erkennen, aber auch die Analogien und Anknüpfungspunkte für sein Wirken suchen: „Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat ...“².

Ein Ideal der Eingeborenen, das gleich in die Augen springt, ist das Idealbild des Kriegers, des *Starke*n. Unsere Kayapó-Indianer sprechen vom „*Meõ apatoit*“ = vom „mächtigen Mann“, vom „Gewaltigen“, vom „*Meõ dyókre*“ = dem „wilden Mann“. Das ist der Mann, der sich durchsetzt gegen alle Widerstände, der alles Unrecht gegen sich, gegen seine Verwandten und Stammesgenossen unfehlbar rächt. Die Kraft des Guten

² THOMAS V. A.: *S Th.* I. 1,8 ad 2; PIUS XII. Enzyklika „*Evangelii Prae-cones*“. *AAS* 1951, 521—524.

und die Stärke und Macht des Erlösers muß der Missionar von allem Anfang an in den Vordergrund seiner Lehrverkündigung stellen. Christus ist ja der große Streiter für das Gottesreich und fordert auch jene, die ihm folgen wollen, zu diesem gigantischen Kampf auf (*Mt* 10, 34). Er entlarvt die Schlechtigkeit und Heuchelei seiner mächtigen Feinde (*Mt* 12, 34; 23, 29). In herrlichen Wundern zeigt er seine Stärke, er lehrt wie einer, der Macht hat (*Mt* 7, 29). Durch heroisches Leiden und Tod siegt er über die Welt und den Satan (*Offb* 5, 5). Paulus nennt ihn alleinigen Gebieter, König der Könige, Herr der Herrscher, dem Preis und Macht in Ewigkeit gebührt (*1 Tim* 6, 15). Wie zeigten sich unsere Indianer immer wieder beeindruckt, wenn wir ihnen z. B. sagten: „Jesus ein Wort nur sprach, und der Mann, der tote, erhob sich und lebte“.

Schon in den ersten Tagen des Zusammenlebens wird man erkennen, wie scharf die Eingeborenen zwischen Gut und Böse unterscheiden. Doch kann es sein, daß, wie z. B. bei unseren Kayapó, der Glaube an eine göttliche Sanktion der Sittenordnung verloren gegangen ist. Dafür wird man immer wieder der Rache begegnen, die im Leben der Naturvölker eine so bedeutsame und düstere Rolle spielt und oft der entscheidende, ausgleichende Faktor in ihrer Ethik ist. Je rascher und besser hier der Missionar die Psyche des Naturvolkes erkennt, um so besser wird er von der Gerechtigkeit und dem Gericht Gottes reden können.

Man findet bei den Eingeborenen immer wieder den Glauben an eine *Beseelung* nicht nur des Menschen, sondern auch der Natur, vor allem der belebten — der Tiere und Pflanzen. Wir hörten bei den Kayapós gleich am Anfang auch im Zusammenhang mit uns und den heiligen Gegenständen und Gewändern, die wir gebracht hatten, das Wort „mekarón“. Dies ist der Begriff, mit dem sie Seele, aber auch Totenseelen, Geister, Schatten, Spiegelbild, Echo und alles für sie Unheimliche, Unerklärliche, Unberührbare und Numinose bezeichnen. Die Seele stellen sie sich als einen feinen Stoff vor, der im allgemeinen unsichtbar ist. Wir blieben bei dem Begriff „mekarón“ und begannen, ihnen die Eigenschaften der menschlichen Seele zu erklären.

Auffallend ist auch gleich die große *Todesfurcht* der Eingeborenen. Schon bei einer ganz geringfügigen Krankheit denken unsere Indianer sogleich ans Sterben. „Die böse Krankheit tötet mich“, sagen sie dann.

Allgemein ist der Glaube, daß Freuden nur im Diesseits zu finden sind. Nie kann man die geistige Armut und Trostlosigkeit dieser Menschen besser erkennen, als in dem Augenblick, da der Tod seinen Schatten über das Eingeborenendorf wirft. Gellende Schreie der weiblichen Angehörigen verkünden den Kayapós den Tod eines Dorfgenossen. Mit der Zeit verstanden wir auch den Inhalt ihrer schrillen Totenklagen. Es waren immer ähnliche Sätze wie: „Mein lieber Mann ist tot, er kann nicht mehr singen, er kann nicht mehr tanzen, er kann nicht mehr jagen, und ich bin ganz allein!“ Oft enthalten sie auch leidenschaftliche Anklagen gegen vermeintliche Urheber des Schmerzes. Der Fremde im Dorf, jeder, dem sie geheimnisvolle Kräfte zutrauen, kann dadurch in höchste Gefahr kommen.

Die Eingeborenen glauben an ein Fortleben im Jenseits; aber es ist im Grunde ein trauriges und schattenhaftes Dasein. Die Kayapó erzählten uns bald, daß die Totenseelen auf der weiten Steppe herum-schwärmen. Wenn sie ins Dorf kommen, bringen sie den Lebenden Unheil, Krankheit und Tod. Hier und da sprachen sie auch von einem Dorf der Toten über dem Himmelsgewölbe. Aber im Grunde sind ihre Vorstellungen immer sehr vage³. Je klarer der Missionar hier die wahren Motive der Eingeborenen sieht, je stärker ihm ihre Trostlosigkeit und Unsicherheit zum persönlichen Erlebnis wird, um so wirksamer wird er ihnen die Religion, die dem Tod seinen Schrecken nehmen kann (*1 Kor* 15, 55), und die befreiende und beglückende Botschaft von der Auferstehung bringen.

Wenn man mit einzelnen Eingeborenen, deren Freundschaft man bereits gewonnen hat, etwa am Abend beisammen ist, reden sie beim Anblick des Sternenhimmels gern über ihre Vorstellungen vom *Universum*. Ganz im Sinne ihres anschaulichen, bildhaften Denkens und ihres Urteilens nach der äußeren Erscheinung wölbt sich (ähnlich der Anschauung vieler Naturvölker) das Firmament als festes Dach über die Erde. Nach dem alten Glauben unserer Kayapó ist über diesem Dach der Erde wieder eine Welt, die sie sich ganz ähnlich ihrer eigenen vorstellen: Es gibt dort den Urwald mit dem gleichen Wild und den Vögeln, es gibt die Steppe, es gibt den großen Fluß mit den gleichen Fischen, ja, es gibt auch ein großes Dorf der Kayapó mit zwei Häuptlingen. Wir fanden aber doch eine ferne Analogie zum christlichen Himmel, wie sie bei vielen Naturvölkern erscheint, insofern das Land über dem Himmelsgewölbe als ein Ort der guten Früchte und der Nahrungsfülle gepriesen wird. Auch die Heilige Schrift bringt solche Bilder, wie etwa vom Baum des Lebens im Paradies, von dessen Früchten die Seligen essen werden (*Offb* 2, 7; 22, 2); oder vom himmlischen Freudenmahl (*Mt* 8, 11; *Offb* 19, 9).

Allmählich wird man auch aus Erzählungen und Kulthandlungen die Namen und Eigenschaften der transzendenten, den Menschen überlegenen Wesen ihrer Überlieferung kennenlernen. Ihre Vorstellungen davon sind durchaus antropomorph. Oft ragt unter diesen Gestalten eine als *Höchstes Wesen* hervor, das erhaben und gebietend über allen anderen Wesen und Mächten steht. Hier wird aber der Missionar besonders am Anfang mit Vergleichen und Anknüpfungen sehr zurückhaltend sein müssen, um der Gefahr der Entwürdigung des Göttlichen und einer Vermischung und Verwirrung auszuweichen.

Wir lernten nach und nach von unseren Kayapó, daß sie an überirdische Wesen, Mächte, Geister und Totengeister glauben; auch Sonne und Mond gehören dazu. Sie werden fast alle als den Menschen feindlich gedacht. Unter diesen Wesen hat eines eine gewisse zentrale

³ vgl. A. LUKESCH: Über das Sterben bei den nördlichen Kayapó-Indianern. In: *Anthropos* 51, 1956, 974 ff.

Bedeutung. Sein Name wurde immer wieder genannt, „Bebgoróroti“ oder Meō-be-Nā = der Mann, der sich in den Regen, in das Gewitter verwandelte⁴. Nach ihrer Überlieferung war er ein Heros, der in der Urzeit, von seinen Dorfgenossen um die Jagdbeute betrogen, wütend zum Himmel emporstieg und sich in das Unwetter verwandelte. Seither schreitet er am Himmel einher, schwingt seine mächtige Keule und schleudert seine Blitze auf die Menschen. Er ist mehr als eine bloße Personifikation des Gewitters, er ist eine machtvolle Persönlichkeit, die sich im Gewitter kundtut. Willkürlich greift er in die Schicksale der Menschen ein als Herr über Leben und Tod. Er erweist sich auch als Wohltäter, z. B. wenn er seiner auf der Erde zurückgelassenen Familie das Feuer bringt. Die tiefe Ehrfurcht vor ihm konnten wir daran erkennen, daß sich die Gesichter der Indianer feierlich verwandelten, sobald nur die Rede auf ihn kam. Durch seine Verwandlung ist er für sie zu einem höheren Wesen geworden mit Beziehungen zu einem bestimmten kosmischen Bereich, ausgestattet mit göttlichen Prädikaten. Es ist möglich und manches spricht dafür, daß sein Bild Züge eines Höchsten Wesens enthält, dessen Epigone er ist und an das die Kayapó einmal geglaubt haben. Äußere Kulthandlungen für ihn oder für andere überirdische Wesen konnten wir aber nicht beobachten. Jedenfalls fanden wir in ihrer Vorstellungswelt kein übersinnliches Wesen ohne Anbeginn und von solcher Machtfülle und Güte, mit den Uranfängen des Seins, der Welt und der Menschheit so verbunden und als erhabene Persönlichkeit so profiliert, daß wir es hätten wagen können, dessen Namen für Gott zu verwenden. Wir wählten die Bezeichnung im Gebet des Herrn: Unser Vater (*Mt* 6, 9) = Me-ba-Bam. Damit ist auch der indianischen Geisteshaltung Rechnung getragen, wonach der Name, wenigstens soweit er ihnen heute noch erklärbar und verständlich ist, immer irgendwie der Repräsentant des Trägers und seines Wesens ist. In Bildern aus ihrer Umwelt und Geistigkeit begannen wir von Unserm Vater-Gott, von seiner Schöpfung, seiner Allmacht, seiner Gerechtigkeit und Güte zu erzählen.

Sobald man die Eingeborenen-sprache soweit beherrscht, daß man den Erzählungen der alten Geschichten und *Mythen* folgen kann, wird man wieder und wieder hören, daß darin eine unvordenkliche *Zeit* eine Rolle spielt. Sie glauben an eine Urzeit mit Ereignissen und Taten, von Gottheiten oder hervorragenden Ahnen, die für die Formung ihres heutigen Lebens und die Seinsordnung ihrer Welt von entscheidender Bedeutung waren. Immer, wenn sie vom Ursprung, von der Herkunft und vom letzten Sinn der Dinge reden, erwähnen sie diese Zeit. Ihre Feste mit einem umfangreichen Ritual, mit Tänzen in prachtvollem Federschmuck und Gesängen in einer geheimnisvollen Sprache — die z. B. unsere Kayapó selber nicht mehr verstehen — sind im allgemeinen nichts anderes als eine dramatische Darstellung des Urzeitgeschehens, eine Gegenwärtig-

⁴ vgl. A. LUKESCH: *Bebgoróroti, eine mythische Gestalt der Gorotire-Indianer. Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 7, Bd. 2., Nr. 1—4, S. 63—78.

setzung der großen Welttaten. Auch hier lassen sich Analogien finden, die ihnen das Christentum nahebringen können. Die Schöpfungstage, die Zeit der Propheten, die Zeit, zu der Unser Herr auf der Erde wandelte, werden sie als die für unsere Seinsordnung entscheidende Zeit wiedererkennen. Die Kayapó-Indianer selbst nannten z. B. die heilige Messe, die wir zuerst in einer ihrer Hütten und dann in unserer Dorfkapelle feierten: „Wayangári tóro“ = Fest des Priesters. Festfeier des Priesters zur Ehre Gottes ist eine schöne Bezeichnung für das heilige Opfer. Wir nahmen sie also an. Es besteht auch eine gewisse Analogie zwischen dem heiligen Meßopfer und ihren Festen, deren Sinngehalt eben die Gegenwärtigsetzung entscheidender Welttaten ist. Die Messe ist innerwesentlich bezogen auf das Kreuzesopfer. Christus selbst stellt sie in den Einsetzungsworten als Erinnerungsfeier hin (*Lk* 22, 19), sie ist Darstellung des Kreuzesopfers⁵. Dem Meßopfer als Darstellung der weltgestaltenden Erlösungstat des Gottmenschen wird das Naturvolk gemäß seinem Begriff von Festfeier durchaus aufgeschlossen sein.

Hinsichtlich der Art und Weise, wie der Missionar ihnen die christliche Lehre übermittelt, wie er sie predigt, geht er am besten bei den Eingeborenen selbst in die Schule. Wir zählten zu den eifrigsten Zuhörern, wenn der Häuptling, ein alter, erfahrener Krieger oder auch ein Medizinmann zu seinen Dorfgenossen sprach. Während seiner Ansprache schreitet der indianische Redner den ganzen Platz ab, sich immer und immer wiederholend, um von allen gehört zu werden. Die Rede begleitet er mit Gebärden, was schon die geringe Ausdrucksmöglichkeit der Eingeborenen Sprache notwendig erscheinen läßt. Der Redner hat meist eine Keule in der Hand, eine Lanze, ein Bündel Pfeile, die ihm sowohl als Symbol seiner Kraft und der Taten, zu denen er die Zuhörer anfeuern will, als auch zur Unterstützung seiner schauspielerischen Leistung dienen und darüber hinaus die Verdinglichung seiner Worte und Begriffe bedeuten. Damit seine Rede wirkt, muß auch der Missionar sich ähnlicher Mittel bedienen. Ich hielt z. B. bei den Ansprachen im Indianerdorf meist das Kruzifix der Mission in der Hand zur Unterstreichung dessen, was ich sagen wollte.

Wenn der Missionar predigt, wenn er den Eingeborenen die christliche Lehre erklärt, darf er nie außeracht lassen, daß sich sein Publikum aus Kindern des Urwalds und der Steppe zusammensetzt, aus Menschen mit einem überaus bewegten und kontrastreichen Leben. Um sie anzusprechen, um ihre Aufmerksamkeit zu fesseln, muß er so konkret wie möglich reden und, soweit es angeht, immer wieder aktuelle Ereignisse aus dem Alltag des Naturvolkes in sein Thema einbeziehen. Beschreibung von Bildern mit realistischen Darstellungen, etwa aus der Schöpfungsgeschichte oder aus dem Leben des Heilands, die er den Eingeborenen zeigen kann, vermag seine Aufgabe zu erleichtern.

⁵ *Tridentinum*: DENZ 938.

Der Missionar, der bei einem Naturvolk wirkt, muß von allem Anfang an berücksichtigen, daß er in einer Gesellschaft lebt, die einen geschlossenen Organismus darstellt und ein so starkes Gefühl für Autorität besitzt, wie wir es kaum noch kennen. Dies muß seine Taktik beeinflussen.

Die soziale Gliederung der Gesellschaft ist wohl nach Stämmen verschieden. Wir fanden bei unseren Kayapó als Gemeinwesen eine Dorfgemeinschaft vor, die in zwei Hälften und in Altersklassen gegliedert ist. An der Spitze jeder Dorfhälfte steht ein Häuptling. Beide Häuptlinge leiten gemeinsam und mit großer Autorität die Geschicke der Gemeinde. Die Altersklasse der „Mebengét“ — das sind die Männer in der Blüte ihrer Jahre, die erfahrenen Krieger und die Alten — ist die führende Klasse. Die Geschlossenheit der Gesellschaft und das Gefühl der Autorität ist so tief verwurzelt, daß kaum je ein Dorfgenosse in einer bedeutenderen Sache einmal eigene Wege gehen kann. Niemand kann etwas tun, was die herrschende Schicht, die von den Häuptlingen angeführt wird, nicht gutheißt. Freilich hatten wir im Indianerdorf von allem Anfang an immer die Kinder um uns, und sie wurden auch bald unsere eifrigsten Schüler. Aber wir erkannten rasch, daß wir, wenn wir unsere heilige Sache zum Siege führen wollten, uns vor allem um jene führende Schicht bemühen müßten. Es war der entscheidendste Augenblick unserer Mission, als ich nach Jahren zum erstenmal die Frage an einen der Männer dieser Klasse richtete: „Willst du ein Christ werden?“ Seine Antwort: „Ich habe es dir schon lange sagen wollen, mich hungert nach der Taufe“ gab uns die beglückende Gewißheit, daß schon vorher der ganze Stamm sein Jawort zu unserer Sendung gegeben hatte.

Ich habe ein Buch in Druck mit dem Titel: *Religionsbuch der Kayapó-Indianer*. Es soll eine Dokumentation bringen über die Wortverkündigung in den ersten Anfängen der Mission bei einem Naturvolk. Es enthält nach einer Einführung in die Welt der Indianer in vielen religiösen Eingeborenentexten mit interlinearer Übersetzung die wichtigsten Gebete, eine kurze Glaubenslehre, Erzählungen aus der Heiligen Schrift, Predigt-skizzen und Lieder. Die den Text begleitenden Erklärungen versuchen, auch eine Methode der Mission zu zeigen.

Hier aber sollte nur an Hand eines konkreten Beispieles einiges über den Beginn der Mission bei Naturvölkern, über Möglichkeiten und Methode ausgesagt werden. Wenn es in dem engen Rahmen der Abhandlung gelungen ist, ein paar Streiflichter auf das Thema zu werfen und Anregungen zu geben, so hat sie ihr Ziel erreicht.

DIE »ANCELLES DE NOTRE SEIGNEUR« IN PAPUA

von André Pineau MSC

1918, kaum dreißig Jahre nach Gründung der den Herz-Jesu-Missionaren (MSC-Issoudun) anvertrauten Papua-Mission in Neuguinea, regten sich die ersten Berufungen zum Ordensleben in den Herzen junger Mädchen, die in den Schulen der Töchter Unserer Lieben Frau vom heiligsten Herzen Jesu auf Yule-Island erzogen worden waren. Als das Gerücht davon die Papuadörfer durchlief, weckte es zunächst ungläubige Überraschung. Papuanische Ordensfrauen? Unmöglich! Hier bei uns, in einem so primitiven, wilden Land, erst wenige Jahre nach der Verkündigung des Evangeliums? Man war geneigt, das Ganze als Schrulle, als jugendlichen Phantasietraum, als Einbildung der Mädchen abzutun. Das Mißtrauen der Missionare war allgemein, aber — es hielt nicht lange an. Nach reiflicher Überlegung gab Mgr. Alain de Bois menu (1870 bis 1953) im März des gleichen Jahres seine Einwilligung, und bereits am 8. 4. empfingen die ersten fünf Postulantinnen den Schleier. Mgr. de Boismenu war kein Mann, der träumte oder Schmuckbeete pflanzte! Seit zwanzig Jahren bearbeitete er mit einer Handvoll Missionaren den undankbaren Boden Neuguineas. Vom Schlag der todesmutigen Fischer seiner Heimat, durchquerte er die Wälder, watete durch die Sümpfe, kletterte auf die Berge Papuas. Er wollte die Kirche auf Fels bauen, er hatte weder Zeit noch Lust, Zierblumen zu pflegen. Er wußte jedoch, daß Rom diese Kirche in ihrer vollständigen Gestalt wollte — mit Schulen und Anstalten, mit eigenen Priestern, Ordensmännern und Ordensfrauen. Deshalb nahm er mit Dankbarkeit diese ersten Blüten seiner harten Apostolatsarbeit entgegen.

Nun hieß es, die Ordenskandidatinnen unterzubringen. Aber ein Kloster kostet Geld, und wie gewöhnlich besaß die Mission nicht einen Sou. Da schickte, gerade zur rechten Zeit, eine unbekannte Wohltäterin aus dem fernen Kanada die Summe, die benötigt wurde, um den Bau eines solchen Missionsklosters errichten zu können. Es wurde in Kubuna gebaut — das kleine Tal erhielt später den Namen *Florival*. Im Mai 1919 bezogen die Postulantinnen ihr Heim und begannen das Noviziat. Am 30. November 1920 legten sie ihre ersten Gelübde ab. Mgr. de Boismenu war nicht dabei, er mußte seinen Ad-limina-Besuch in Rom machen.

Die Töchter Unserer Lieben Frau vom heiligsten Herzen Jesu waren begreiflicherweise dazu ausersehen, die jungen Papuanerinnen auf ihren ersten Schritten ins Ordensleben zu begleiten und zu führen. Sie waren an Ort und Stelle, kannten das Land und seine Sitten, und die Mädchen

waren die Elite ihrer Schule. Aber sie hatten ihre eigene Lebensweise, ihre Bräuche, ihre Gewohnheiten, ihre Regel — und die waren für weiße Schwestern. Unsere Papuas brauchten jedoch eine Mutter, die ausschließlich ihnen gehörte, die ihr Gewand, ihre Regel, ihre Nahrung, ihre Gewohnheiten annahm. Das stellte hohe Anforderungen, dazu bedurfte es eines gerüttelten Maßes an Mut, ja, an Heldenmut. In Europa fand Mgr. de BoisMENU diese Frau, sie schien von der Göttlichen Vorsehung auf ihren Beruf geradezu vorbereitet: Mademoiselle Marie-Thérèse Noblet, später allgemein bekannt unter dem Namen Mutter Marie-Therese.

Edelblüte einer hochentwickelten Kultur, echtes Erzeugnis des christlichen Glaubens unserer seit Jahrhunderten getauften alten Länder, war Mutter Marie-Therese die ideale Mutter für unsere Anzellen. Zu ihren geistigen Fähigkeiten, ihrer umfassenden Bildung und ihren natürlichen Gaben gesellten sich eine tiefe Demut und eine hingabebefreudige Bereitschaft, jedem Wunsch Unseres Herrn zuvorzukommen. Diesen Geist wußte sie der Seele ihrer Töchter und ihrem ganzen Werk einzuhauchen. Er ist in dem *Ecce* der jungfräulichen Gottesmutter zusammengefaßt und durch das *Scio* des Apostels Paulus ergänzt. Er besagt freudigen Dienst in Vertrauen.

Als Ziel strebt die Gemeinschaft außer der persönlichen Heiligung ihrer Mitglieder die Unterstützung der Apostolatsarbeit in diesen Breiten an: Erziehung der Kinder, Pflege der Kranken und Neugeborenen, hauswirtschaftliche Betreuung der Missionsstationen. Die Anzellen sind die Gehilfinnen des Priestermissionars.

Marie-Therese verließ Frankreich am 2. September 1921, am 20. November erreichte sie Yule-Island, am 29. trat sie in das Kloster zu Florival ein und wurde — mit den notwendigen Dispensen — am 8. Dezember 1921 dessen erste Oberin. Sie fand bei ihrer Ankunft sechs Schwestern vor. Zwei Jahre später waren es dreizehn, wieder zwei Jahre später siebzehn. Bei dieser Zahl blieb es bis zum Tode von Mutter Marie-Therese im Jahre 1930.

Über Marie-Therese hat es manche Kontroverse gegeben. Wir alle in Papua, die wir Zeugen ihres Lebens und ihrer Tugenden gewesen sind, sagen: Sie ist eine Heilige. Das ist nicht einfach so dahingesagt. Wir betrachten sie als eine wirkliche Heilige und hoffen, die Kirche werde sie eines Tages als solche anerkennen. Andere in Europa, die sie nie gesehen, geschweige denn gekannt haben, meinen, sie sei krank, hysterisch gewesen — wiewohl eine Heilige. Sei dem, wie ihm sei! Wir beurteilen den Baum nach seinen Früchten und preisen Gott, daß er uns die Mutter der Anzellen geschenkt hat, dieser eifrigen und großmütigen, flinken und fleißigen, dienstbereiten und anstelligen Dienerinnen, die die Tugenden ihrer Mutter geerbt zu haben scheinen.

Der Tod Mutter Marie-Theresens hätte ein tödlicher Schlag für die Gemeinschaft der Anzellen werden können. Noch jung und schwach, hätte die kleine Familie nicht aus eigener Kraft leben können. Sie besaß

noch keine Führungskräfte und war in ihrer eigenen Geisteshaltung noch nicht gefestigt. Da gefiel es der Göttlichen Vorsehung, eine andere Tochter Frankreichs zu berufen, die die Nachfolge Mutter Marie-Theresens antreten sollte: Mademoiselle Solange de Jessey. Sie kam 1932 in die Mission, führte die Gemeinschaft der Anzellen Unseres Herrn jedoch nur zehn Jahre. 1942 wurde sie plötzlich von einem bösartigen Fieber dahingerafft. Ihre Demut und Güte, ihre Hingabe und vollkommene Anpassungsfähigkeit an die kindlich-einfachen Menschen Papuas gewannen ihr aller Herzen. Unter ihrer Leitung wuchs die Gemeinschaft in erstaunlichem Maße, ihre Zahl verdoppelte sich.

Es war eine harte Zeit damals für die Welt, für Frankreich, für die Mission und für die Gemeinschaft. Draußen tobte der Krieg, eine Feuersbrunst zerstörte die Missionsstation Florival, und Gott ließ seine Töchter nochmals Waisen werden. Ihr alter Holzkonvent war mehr als zwanzig Jahre alt. Seltsamerweise vom Feuer verschont, war er von den Termiten fast aufgefressen und baufällig wie ein altes Schloß. Der Überfall der Japaner, sodann die Wiedereroberung des Landes durch die Australier und Amerikaner revolutionierten und veränderten unser ganzes Land. In dem allgemeinen Durcheinander erwachten unsere Papuas plötzlich aus dem tiefen Schlaf ihrer Ahnen und zogen mit Riesenschritten dem Fortschritt und der Zivilisation entgegen.

Begreiflicherweise konnten unsere jungen Ordensfrauen sich dem fieberhaften Bemühen ihres Volkes nicht entziehen. Sie mußten sich der neuen Entwicklung anpassen und, um an der Spitze der papuanischen Elite zu bleiben, sich selbst umstellen. Ihre Ausbildung mußte vervollkommenet, ihr Wissen ergänzt werden. Bis jetzt die Ersten ihres Volkes, mußten sie auch ferner die Ersten bleiben. Gott schickte ihnen in seiner Weisheit zur rechten Zeit die Führung, die sie brauchten. Gott beweist denen, die er liebt, manchmal eine solche zuvorkommende Aufmerksamkeit. Mademoiselle Geneviève de Massignac übernahm die Leitung der Gemeinschaft.

Mit den gleichen Fähigkeiten wie ihre Vorgängerinnen ausgestattet, eine geprägte Persönlichkeit mit festem Willen, voll Schwung und vor maßvollem Wagemut nicht zurückschreckend, nahm Mutter Geneviève mutig das Steuer in die Hand. Sie wollte ihren Töchtern den Platz an der Spitze sichern. Mehr noch: Sie hatte den Ehrgeiz, aus ihnen Führerinnen zu machen in den Zeitströmungen, die wie ein Strom wohl­tätig, aber auch zerstörend wirken konnten. Zu diesem Zweck galt es, den Bildungsstand ihrer Töchter zu heben, ihre Erziehung zu vervollkommen und sie um jeden Preis in der Führung zu halten als christliche Pfadfinderinnen ihres Volkes und als leuchtendes Vorbild für seine Frauen und Mädchen.

Mutter Geneviève scheute vor heldenhaften Anstrengungen nicht zurück. Florival im Dickicht des Urwaldes, fern, einsam, ungesund, von den Termiten zerfressen, mußte aufgegeben werden. Aufgegeben trotz

der allgemeinen Anhänglichkeit an die Wiege der Gemeinschaft, trotz der Erinnerungen an eine besonnte Kinderzeit, trotz der blumengeschmückten Gräber eines Mgr. de Boismenu, einer Mutter Solange und einiger Mitschwestern, die bereits zur ewigen Heimat berufen worden waren. Und vor allem — dort ruhte die Gründerin der Gemeinschaft, Mutter Marie-Thérèse Noblet! Aber trotz alledem wurde das Mutterhaus verlegt — nach *Nazareth*, 12 Meilen von der Hauptstadt Port-Moresby entfernt, hoch auf den Hügeln, die den Lauf des Laloki begrenzen.

Im Januar 1954 war die Umsiedlung beschlossene Sache; man begann mit den Neubauten trotz äußerster Armut, trotz fehlender Mittel, trotz aller Unsicherheit. Nach gut zwei Jahren, Ende 1956, nahmen die Anzellen von Nazareth Besitz.

Die neue Niederlassung steht heute kurz vor dem Abschluß einer beachtenswerten Entwicklung. Sie umfaßt den Konvent der Professschwestern, das Noviziat, die Vorbereitungsschule der Aspirantinnen und Postulantinnen, die Kapelle der Schwestern und Novizinnen, die Pfarrkirche, die Wohnung des Spirituals und Pfarrers und die für den Farmbetrieb notwendigen Wirtschaftsgebäude. Einige Schwestern besuchen einen Lehrgang im Entbindungsheim zu Koki und bereiten sich auf das Krankenpflegerinnen-Examen vor. Eine beachtliche Zahl besitzt das Lehrerinnendiplom. Alle stehen in enger Verbindung mit den zahlreichen jungen Mädchen aus allen Stämmen des Landes, die von dem blendenden Gleiß der Hauptstadt angezogen werden. Zu all diesen, mehr oder weniger gefährdeten, jungen Frauen halten die Schwestern wohlthuende Beziehungen, und der Name der Anzellen mit ihrem grauen Schleier wird weit ins Land hineingetragen. Die weiße Bevölkerung begegnet den Anzellen mit unverkennbarer Sympathie, sie staunt über ihre Haltung, ihre Höflichkeit und ihre gute Erziehung. Die Anzellen gewinnen Tag für Tag mehr an Achtung und machen der Kirche, die sie ins Leben rief, alle Ehre.

Heute zählen die Anzellen rund achtzig Mitglieder, wenn man die Novizinnen und Aspirantinnen mitrechnet. 21 arbeiten seit Jahren im Apostolischen Vikariat Yule-Island, wo sie drei Stationen in den Bergen betreuen und eine blühende Mädchenschule in Kubuna leiten. In Port-Moresby haben sie im Ortsteil Koki eine Niederlassung, deren Einfluß von Tag zu Tag wächst. Schließlich übernahmen die Anzellen Anfang 1960 eine Missionsstation im Vikariat Samarai/Ostpapua, die sie zur vollen Zufriedenheit versorgen.

Unsere Kleinen Schwestern entfalten sich zur vollen Blüte. Gottes Gnade schwellt ihre Segel und treibt sie auf die offene See — fort von Florival, ihrer Wiege, fort vom Vikariat Yule-Island, eines Tages vielleicht fort von Papua, über ganz Neuguinea hin . . . Wer weiß das? Vielleicht werden die Töchter Monsignores de Boismenu und der Mutter Marie-Therese eines Tages wie so viele andere religiöse Gemeinschaften im ganzen pazifischen Raum, in der ganzen Kirche bekannt sein. Viele

Bischöfe, kirchliche und Ordensobere, die die Anzellen kennen und schätzen, halten sie einer solchen Bestimmung für würdig. Wir wünschen sie ihnen von ganzem Herzen.*

* Aus dem Französischen übersetzt von J. Glazik MSC. — Über die Papua-Mission und ihre Geschichte sowie die in dem Beitrag genannten Personen vgl. A. DUPEYRAT: *Papouasie. Histoire de la Mission, 1885—1935* (Issoudun-Paris 1935) — G. GOYAU: *Le Christ chez les Papous* (Paris 1938) — MICHEL-DROIT: *Bei den Menschenfressern in Neu-Guinea* (Heidelberg 1956) — A. DUPEYRAT-FR. DE LA NOË: *Sainteté au naturel. Alain de Boismenu, évêque des Papous vu à travers ses lettres* (Bibliothèque Ecclesia, 49) (Paris 1958) — A. PINEAU: *Marie-Thérèse Noblet, servante de Notre Seigneur en Papouasie, 1889—1930* (Issoudun-Paris 1934) — P. GISCARD: *Mystique ou hystérie?* (Paris 1953) — M. WINOWSKA: *Malgré toi, Satan. Vie de Marie-Thérèse Noblet* (Paris 1955).

DER RECHTSCHARAKTER DER EINGEBORENEN-EHEN IN SÜDAFRIKA *

von Amand Reuter

III. Eingeborenen-Ehen unter dem Recht der Union von Südafrika

Die Wichtigkeit der hier folgenden Untersuchung erhellt aus der eingangs erwähnten Lehre, die dem südafrikanischen Meinungsstreit zugrundeliegt, daß die Ehen von Nicht-Getauften in ihrer Gültigkeit und Rechtsnatur abhängig sind von dem herrschenden Landesrecht, so weit sich dieses im Lichte des von der Kirche gehüteten und zuverlässig erklärten Naturrechts als richtig und annehmbar erweist. Wie zunächst ein kurzer Rückblick gezeigt hat, erstreckten sich die Lösungen in der sowohl politisch als auch rechtlich verschiedenen Vergangenheit der einzelnen Landesteile Südafrikas von der gänzlichen Nicht-Anerkennung der nach dem einheimischen Gewohnheitsrecht geschlossenen ehelichen Verbindungen der schwarzen Ureinwohner bis zur vollen rechtlichen Gleichstellung derselben, sofern sie tatsächlich Einehen waren, mit den christlichen oder bürgerlichen Ehen, die nach den Vorschriften des geltenden Landesrechts geschlossen waren. Der geschichtlichen Lage entsprechend konnte der jeweiligen Lösung nur örtliche oder gebietsmäßig begrenzte Bedeutung zukommen. Aber in dem gesamten Land, einschließlich der an die jetzige Union angrenzenden Britischen Gebiete, war gleichzeitig eine verbindende Kraft wirksam in der Gestalt des von den ersten weißen Siedlern mitgebrachten *Roman-Dutch Law*, das dank der Übernahme durch die nachfolgende englische Kolonialverwaltung das grundlegende allgemeine Recht von ganz Südafrika geworden und geblieben ist.

* Vgl. ZMR 45, 1961, 104—119.

So weit also die folgenden Antworten auf die Frage nach dem Rechtscharakter der Eingeborenen-Ehen vom allgemeinen Recht Südafrikas bestimmt sind, wird kein Unterschied sein zwischen den ursprünglich selbständigen Landesteilen und Kolonien, die sich nach vielen Wechselfällen endgültig zur ‚Union von Südafrika‘ zusammengeschlossen haben, und den anderen Gebieten, die außerhalb dieser riesigen politischen und rechtlichen Vereinigung geblieben sind. Außerdem besteht, was unsere besondere Frage angeht, zur Zeit kein sachlicher Unterschied zwischen dem in Südafrika herrschenden *Roman-Dutch Law* und dem englischen Recht. Und selbst wenn Verschiedenheiten beständen, die der Rechtseinheit zwischen den anderweitig sehr eng verbundenen Gebieten abträglich wären, und Gegensätze sichtbar würden hinsichtlich einer Frage von so großer praktischer Bedeutung, wie es die rechtliche Stellung der Ehen eines Großteils der jeweiligen Bevölkerung ist, so könnten derartige Unterschiede durch entsprechende Gesetze überwunden oder auch durch eine biegsame Rechtsprechung ausgeglichen werden, und das um so eher, als die zuständigen Gerichte auf den obersten Stufen für alle Gebiete gemeinsam sind.

Was sodann Antworten oder Lösungen angeht, die mit der Wirksamkeit des Eingeborenen-Rechts als eines unter dem Landesrecht zugelassenen Rechtssystems zusammenhängen, so scheint die Lage in den Britischen Gebieten, die der Union nicht einverleibt sind, unverändert geblieben zu sein, da ihre Politik den Eingeborenen gegenüber von der neuen Staatsbildung nicht berührt worden ist. Dagegen erschienen in der Union von Südafrika angesichts der beträchtlichen geschichtlichen Unterschiede bezüglich der Anerkennung des Eingeborenen-Rechts im allgemeinen, und der nach diesem geschlossenen Ehen im besonderen, gewisse Änderungen unvermeidlich, wenn Einheit und Gleichheit des Rechts erreicht werden sollten.

Wenn man schließlich die tatsächliche Rechtslage der Gegenwart mit den verschiedenen Möglichkeiten auf diesem Gebiet vergleicht, wie sie in Gesetzgebung und Rechtsprechung der einzelnen Provinzen verwirklicht worden waren, die jetzt politisch und rechtlich geeinigt sind, so ist man leicht versucht, weitere Fragen zu stellen. Solche Fragen möchten über die Tatsachen hinaus zu ermitteln suchen, ob die neuen rechtlichen Wirklichkeiten einen Fortschritt darstellen oder einen Rückschritt, wenn nicht gar eine ‚Reaktion‘. Aber dieser letzte Ausdruck läßt schon etwas anklingen, das dem Zweck unserer Untersuchung gänzlich fernliegt, nämlich die ‚politische‘ Note. Bezüglich anderer Betrachtungsweisen, wie der wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, oder auch nur der rein menschlichen — religiöse Gesichtspunkte in einem weiteren, undogmatischen Sinn nicht ausgeschlossen —, wird viel von dem Beobachter abhängen, der solche Betrachtungen anstellt. Die folgenden Ausführungen befassen sich mit dem Gegenstand der Untersuchung nur so und insoweit als er in der für Südafrika gültigen Gesetzgebung und Rechtsprechung behandelt ist und offenbar wird. Das schließt jedoch eine ebenso unvoreinge-

nommene Prüfung und Wertung der südafrikanischen Rechtsverhältnisse in der für die Mission so schwerwiegenden Frage nach der Gültigkeit der Eingeborenen-Ehen nach Maßgabe von höheren und unanfechtbaren philosophisch-dogmatischen Grundsätzen im weiteren Verfolg des Meinungsstreites nicht aus.

Das Gewicht verschiedener Gesichtspunkte oder Ausgangsstellungen für die Bewertung einer und derselben Sache läßt sich schon an dieser Stelle und im Zusammenhang der hier behandelten Frage ermessen. Allgemein gesehen bedeutet ‚Anerkennung‘, auch wenn sie nur unvollkommen oder bedingt ist, mehr als einfache Nicht-Anerkennung, ist also an dieser gemessen ein Fortschritt. Aber wie stellt sich ein solcher ‚Fortschritt‘ dar, wenn er an den Grundsätzen und Beweggründen für die gegenteilige Rechtslage gemessen wird? Außerdem kann eine Anerkennung Elemente mit einbeziehen, die eine frühere Nicht-Anerkennung aus sittlichen Erwägungen fernhalten wollte, die allgemein von großer Bedeutung für ein Rechtssystem sind. So schließt die Anerkennung von Verbindungen nach Stammesgewohnheit als einer Einrichtung des Eingeborenen-Rechts die Anerkennung der Vielweiberei mit ein, die im Gegensatz steht zu christlichen Grundsätzen; die Nicht-Anerkennung derselben Verbindungen als Ehen im Sinne und nach Maßgabe des Landesrechts gründet sich auf die Verwerfung der Vielweiberei in jeder nur möglichen Hinsicht. Wenn es also auf Bewertungen ankommt, können dieselben Rechtstatsachen gleichzeitig Fortschritt und Rückschritt bedeuten, es sei denn, daß man keine einheitlichen und unbedingten Maßstäbe anlegt.

1. *Anerkennung von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen als Ehen nach Eingeborenen-Recht*

a) Wie für die Anerkennung und Wirksamkeit des einheimischen Gewohnheitsrechts im ganzen, so ist der *Native Administration Act* von 1927 auch die zuständige Richtschnur für die Bestimmung des Rechtscharakters der ehelichen Verhältnisse, die im Gebiet der Union von Südafrika nach Maßgabe des Eingeborenen-Rechts geschlossen werden. Es ist bereits erwähnt worden, daß dieses Gesetz mit der Ergänzung von 1929 eine Begriffsbestimmung derartiger ehelicher Verbindungen unter dem Namen *customary union* enthält, die das Nebeneinanderbestehen solcher Verhältnisse mit einer Ehe nach Landesrecht (*marriage*) unbedingt ausschließt, und zwar für beide Teile, solange ihre rechtmäßig geschlossene Ehe fort dauert (*sec. 35*). Folglich kann im Falle von Eingeborenen, die eine gesetzliche Ehe in christlicher oder bürgerlicher Form geschlossen haben, keine Rede sein von der Anerkennung eines zusätzlichen ‚ehelichen Verhältnisses‘ auf Grund der Stammesgewohnheit, oder von irgendwelchen Rechten ehelicher Art, nicht einmal nach Maßgabe des Eingeborenen-Rechts. Zusammen mit einer Ehe nach Landesrecht kann kein anderes *eheliches* Verhältnis bestehen, das als ‚Verbindung nach Stammesgewohnheit‘ (*customary union*) erklärt werden könnte und die vollen Rechtswirkungen nach sich zöge, wie sie sich gewöhnlich aus

dem Eingeborenen-Recht ergeben und vom Landesrecht anerkannt sind. Jedes zusätzliche Verhältnis dieser Art würde in Wirklichkeit als Konkubinats- oder ‚wilde Ehe‘ gewertet, das heißt, als etwas, das sowohl nach Landesrecht als auch im Sprachgebrauch und nach den Rechtsgewohnheiten der Eingeborenen von der richtigen Ehe verschieden ist¹.

Gleichwohl enthält dasselbe Gesetz (*Act* Nr. 38 von 1927, *sec.* 22) Vorschriften zum Schutz der Frauen und Kinder, die Partnerinnen oder Nachkommen von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen sind, die zur Zeit der Eingehung einer Ehe nach Landesrecht bestehen und infolge derselben aufgelöst werden. Aber diese gesetzlichen Vorkehrungen betreffen nur Sach- oder Eigentumsrechte, die sich aus solchen Verbindungen ergeben, unter Ausschluß aller anderen Gatten- oder Elternrechte in Bezug auf dieselben Personen. Eine weitere Vorschrift des Gesetzes (*sec.* 23) regelt die Erbfolge „nach einheimischem Gewohnheitsrecht“.

Vorschriften dieser Art, die frühere örtliche Bestimmungen übernehmen und auf alle Provinzen der Union ausdehnen, enthalten eine unvollständige Anerkennung von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen als eheliche Verhältnisse im Sinne und nach den Überlieferungen der Eingeborenen und im Hinblick auf besondere Rechtsfolgen, wie sie durch Brauch und Sitte derselben festgelegt sind. Die Anwendung dieser Sondervorschriften ist pflichtmäßig unter den einschlägigen Abschnitten des Gesetzes.

b) In der eigentlichen Kapkolonie und im Oranje-Freistaat gingen die Anerkennung der einheimischen Rechtsgewohnheiten und die Rücksichtnahme auf eheliche Verbindungen nach Stammesitte nicht über die Erfordernisse und Wirkungen des Erbrechts der Eingeborenen hinaus. Dagegen setzt die neue und allgemeingültige Lage, die durch den *Native Administration Act* geschaffen wurde, die in den Gebieten von Transkei, in Natal und Transvaal übliche Haltung fort und begreift das gesamte System des einheimischen Gewohnheitsrechts ein, vorbehaltlich der Bedingungen, die im Abschnitt 11 des Gesetzes niedergelegt sind. Diese Bedingungen, die in Rechtsstreitigkeiten zwischen Eingeborenen allein die Anwendung des einheimischen Stammesrechts erlauben, sind folgende: die Tatsache, daß die Streitsache mit Eingeborenen-Recht zu tun hat; das freie Ermessen des Gerichts; die Vereinbarkeit des zur Anwendung kommenden Stammesrechts „mit den den Richtlinien der Staatsführung und den Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit“. Im Hinblick auf diese letzte Bedingung ist ausdrücklich festgelegt, „daß kein Gerichtshof das Recht haben soll, die Gewohnheit des *lobola* oder *bogadi* (des üblichen ‚Brautpreises‘) oder andere ähnliche Bräuche als mit solchen Grundsätzen unvereinbar zu erklären².

¹ Vgl. G. M. B. WHITFIELD: *South African Native Law*, 1948², 104; 210

² „that it shall not be lawful for any court to declare that the custom of lobola or bogadi or other similar custom is repugnant to such principles“ (*sec.* 11 (1)).

In Anbetracht der Gepflogenheit der Gerichte im eigentlichen Kapland und zumal in der Republik Transvaal, — wo die Anwendung des einheimischen Gewohnheitsrechts in Streitfällen zwischen Eingeborenen zwar grundsätzlich vorgeschrieben war, aber tatsächlich häufig wurde wegen der gerichtlichen Verwerfung der ehelichen Verbindungen nach Stammesbrauch und der dazu gehörigen Einzelheiten —, bedeutet die Vorschrift im Abschnitt 11 des Gesetzes von 1927 in Bezug auf *lobola* eine sittliche und rechtliche Ehrenrettung und Bestätigung dieser grundlegenden Einrichtung des Eingeborenen-Rechts. In Anbetracht sodann der Wichtigkeit des ‚Brautpreises‘ (*lobola*) für die Wirksamkeit der einheimischen Familienordnung und für die Eigenart und das Zustandekommen der Eingeborenen-Ehe, die ihrerseits in die Familie, oder richtiger in die beiden Familien eingegliedert ist, von denen die Brautleute abstammen, bedeutet die fragliche Vorschrift einschlußweise eine gesetzliche Anerkennung des einheimischen Familien- und Eherechts. Das aber ist gleichbedeutend mit der Anerkennung von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen als *Eingeborenen-Ehen*, auf der Grundlage und nach Maßgabe des Eingeborenen-Rechts.

Diese Anerkennung und der vom Landesrecht gewährte Schutz für Eingeborenen-Ehen schließt ein: die Rechte des ‚Mannes‘ als Kraalvorstehers; die Rechtsstellung der mit ihm nach Stammesgewohnheit ‚verheirateten‘ Frauen als seiner ‚Ehefrauen‘, zum Unterschied von Konkubinen oder anderen unverheirateten Frauen, mit denen ein männlicher Eingeborener geschlechtliche Beziehungen unterhalten kann; die Eigentumsrechte, die solchen ‚Frauen‘ und ihrem jeweiligen ‚Hause‘ während und infolge dieses ehelichen Verhältnisses erwachsen; die ‚Ehelichkeit‘ der Nachkommen aus solchen Verbindungen und ihre Rechte nach Maßgabe der Stellung der jeweiligen Mutter im Kraal des gemeinsamen Vaters. M. a. W.: Die durch den *Native Administration Act* gewährte Anerkennung von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen erfaßt und schützt auch, soweit rechtliche Zwecke und Wirkungen in Frage stehen, die auf Stammesgewohnheit gegründete Vielweiberei der Eingeborenen. Diese Anerkennung wurde später ausdrücklich bestätigt im Abschnitt 57 (2) des *Natal Code of Native Law*, der die früheren gesetzlichen und gerichtlichen Verfügungen erneuert, die zugunsten der tatsächlichen Vielweiberei in derselben Provinz und im Gebiet von Transkei erlassen waren. „Vielweiberei ist in den Eingeborenengebieten nicht verboten“³.

c) Die Tragweite der Anerkennung, die gewohnheitsrechtlichen Verbindungen von Eingeborenen durch den *Native Administration Act* und

³ „Polygamy is not disallowed in native territories“. — *Booi Lusili v. Ben*, 14, S. C. 224. (BISSET & SMITH: *The Digest of South African Case Law*, IV, 620). Eine Entscheidung der *Transvaal Provincial Division* des *Supreme Court* in *Kaba v. Ntela* (1910), 964, lautet dagegen: „A marriage according to native custom being polygamous and not legally recognised, no action can be maintained for the recovery of *lobola* paid in consideration of such marriage“.

nach Maßgabe desselben zuteil wurde, ist ausgedrückt und zugleich eingeschränkt mit der Bezeichnung ‚Ehen nach Eingeborenen-Recht‘ in der Überschrift zu diesem Abschnitt, oder ‚Eingeborenen-Ehen‘. Der Ausdruck hat eine doppelte Bedeutung, eine positive und eine negative. Der positive oder günstige Sinn ist in dem Wort ‚Ehe‘ enthalten, das zum Ausdruck bringt, was die Eingeborenen selber von solchen Verbindungen halten, und was das Gesetz von 1927 auf Grund und innerhalb der Wirksamkeit des Eingeborenen-Rechts auch anerkennt. Unter diesem Gesichtspunkt besteht Übereinstimmung zwischen der Eingeborenen-Ehe nach Stammesbrauch und der Europäer-Ehe in christlicher oder bürgerlicher Form, eine natürliche Ähnlichkeit, die in einer Gerichtsentscheidung von 1944 zur Darstellung kam, deren menschlicher Ton bemerkenswert ist. Der Anklagepunkt war die Tötung des Liebhabers seiner Frau durch einen Eingeborenen, der in einer gewohnheitsrechtlichen Verbindung lebte, das heißt, ein Strafrechtsverfahren, das nicht unter Eingeborenen-Recht fällt, sondern unter die Zuständigkeit des Landesrechts.

„The accused had been sentenced by a magistrate to six months' imprisonment with hard labour for culpable homicide in respect of the killing of another native whom he found in the act of having sexual intercourse with his (the accused's) wife, to whom he was married by native custom. It appeared that he had hit the deceased with the first weapon to hand.

Held, that as the injury to a husband is no longer justification „ex lege“ for homicide but merely an extenuating circumstance, a permanent union according to native custom and an outrage committed against it should weigh as heavily in favour of an accused person as a Christian or civil marriage.

Held, further, that the accused's conduct was so instinctive and natural in the circumstances that it might almost be described as reflexive, and that therefore the sentence imposed was unreasonably severe and should be amended“ . . .⁴.

Die in diesem Urteil gebrauchten Wendungen bringen es klar genug zum Ausdruck, daß die Angleichung der zwei verschiedenen Arten von Ehen nur eine sittliche und menschliche ist auf der Grundlage gemeinsamer und natürlicher Empfindungen. Diese gefühlsmäßige Gleichstellung kann jedoch nicht den grundlegenden gesetzlichen Unterschied und rechtlichen Gegensatz zwischen den beiden Einrichtungen ausmerzen, der sich aus der Auffassung und Behandlung derselben unter dem südafrikanischen Zivilrecht ergibt. Dieser Unterschied ist in der Überschrift kenntlich gemacht durch das Wort ‚Eingeborenen‘-, das die Bedeutung von ‚Ehe‘ im Falle von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen näher bestimmt und begrenzt. Außerhalb und jenseits der Grenzen, in denen Eingeborenen-Recht anerkannt und wirksam ist, gelten solche Verbindungen als ‚ungesetzliche Verhältnisse‘ und werden rechtlich auch so be-

⁴ R. v. *Dihan Moboso* (1944) O.P.D. 192 (BISSET & SMITH, 1944, 49).

handelt, ähnlich einem Zusammenleben, das nach dem gemeinen Recht mit Konkubinat oder ‚wilder Ehe‘ gemeint ist.

Das ist eine harte Schlußfolgerung, die jedoch logisch und rechtlich als unausweichlich erscheint angesichts der folgenden Entscheidung des Obersten Gerichtshofs, die im Einklang steht mit der allgemeinen südafrikanischen Rechtslehre.

„Plaintiff was a native woman who sued to recover damages suffered by her through the death of a native to whom plaintiff was married by native law and custom, such death being caused by the alleged negligence of the driver of a vehicle owned by defendant.

The declaration described plaintiff as a widow married in her lifetime to deceased according to native law and custom in Basutoland. It was further alleged that deceased was under a legal duty to support the plaintiff and in fact during her lifetime was her sole support and she claimed damages for the loss of such support alleging she was unable to support herself.

Exception was taken to the claim on the ground that it was bad in law and disclosed no cause of action.

Held, that as plaintiff's marriage in accordance with native law and custom was not recognised in the Supreme Court as a legal union, no duty to support was disclosed in the declaration and consequently the declaration disclosed no cause of action“⁵.

2. Nicht-Anerkennung von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen als ‚Ehen‘ im Sinne des Landesrechts

a) Damit sind wir bei der letzten und endgültigen Antwort des südafrikanischen Zivilrechts auf die Frage nach der Gültigkeit der ‚Eingeborenen-Ehen‘ angelangt. Die Nicht-Anerkennung derselben als wirkliche und gültige Ehen nach Maßgabe des Landesrechts betrifft nicht nur die nachfolgenden und gleichzeitigen Verbindungen eines der Vielweiberei ergebenden Eingeborenen, sondern auch seine erste Verbindung, die gemäß den Erfordernissen der Stammesgewohnheit geschlossen war. Überdies besteht im Hinblick auf Ehen von Eingeborenen nach Stammesgewohnheit kein Zweifel darüber, daß unter der gegenwärtigen Gesetzgebung und Rechtsprechung von Südafrika auch eine tatsächliche Einehe,

⁵ *Mokwena v. Laub* (1943) W.L.D. 63 (BISSET & SMITH, 1943, 230) — Mr. J. W. Sleigh, Ex-President, *Native Appeal Court*, Kingwilliamstown, nimmt Bezug auf dieses Urteil bei der Erklärung des Rechtscharakters der *customary union*: „Courts of law do not regard such a union as concubinage. On the contrary, it is specially recognized by Act 38 of 1927. It must, however, be noted that a non-Native — not being subject to Native Law — may legally regard the union as concubinage. Thus the husband would have no right of action for adultery against a non-Native, although the wife may sue as *feme sole* for lying-in expenses and maintenance of the child“. (Letter, Dec. 12, 1953). — Vgl. auch S. M. SEYMOUR: *Native Law in South Africa*, 1953, 3, und, allgemein, M. WOLFF: *Private International Law*, 1945, §§ 293—295.

die nach Eingeborenen-Recht geschlossen wurde, nicht als wirkliche und gültige Ehe im Sinne des Landesrechts anerkannt wird.

In Anbetracht der Tatsache, daß sich dieses Recht aus zwei Bestandteilen zusammensetzt, dem meist auf Gewohnheit beruhenden ‚gemeinen Recht‘ (*common law*) und dem geschriebenen Recht (*statute law*), kann man die Frage stellen, ob die Rechtslage unbedingt so sein muß, wie sie hier erklärt wird. Unter dem vergangenen Regime von Kapland hat es verschiedene gesetzliche Vorschriften und entsprechende gerichtliche Erklärungen zugunsten von Eiehen nach Eingeborenen-Recht gegeben, die in Tembuland geschlossen waren, trotz der Nichteinhaltung der Formvorschriften, die in der Kolonie gültig waren. Außerdem wurde, nach und unter der Union, der *Indians' Relief Act* (Gesetz Nr. 22 von 1914) erlassen, der Vorkehrung trifft für die Einsetzung von „Geistlichen irgend einer indischen Religionsgemeinschaft“ als *marriage officers* (Standesbeamte) „mit der Ermächtigung, die Trauung von Indern vorzunehmen unter Einhaltung der Zeremonien und Formeln der betreffenden Religion“. Eine also feierlich geschlossene Ehe „soll eine gültige und verbindliche Ehegemeinschaft sein, mit allen Wirkungen, die sich aus jeder anderen Verbindung ergeben, die im Recht als eine gültige und verbindliche Ehe anerkannt ist“ (*sec. 1 (c) & 2*).

Eine weitere Verordnung im selben Gesetze ist von besonderem Interesse. Es handelt sich um die Gültigmachung, mittels amtlicher Eintragung und mit rückwirkender Kraft, von *tatsächlichen Eiehen*, die Inder nach Maßgabe ihres religiösen Gewohnheitsrechts geschlossen hatten. Der einschlägige Abschnitt 2 hat folgenden Wortlaut:

„(1) If any Indian male and Indian female upon a joint application to any magistrate or marriage officer ... satisfy such officer —

(a) that there exists between them a union recognized as a marriage under the tenets of an Indian religion which they profess; and —

(b) that there does not exist between either of them and any other person a union so recognized as a marriage or any union recognized in law as a marriage; and —

(c) that each of them is desirous that the union should be regarded as a valid and binding marriage in law,

such officer shall, upon being furnished with particulars ... register such union ... as a marriage between the parties. Notwithstanding that by the tenets of the religion which the parties profess, polygamous unions are approved or recognized, the said union shall, by the fact of registration, become, as from the date when it was contracted, a valid and binding marriage between the parties, and all incidents shall follow therefrom which follow from any other union recognized in law as a valid and binding marriage, and the marriage shall be deemed to have taken place at the place where the union was, prior to the registration, contracted“⁶.

⁶ Vgl. H. R. HAHLLO: *The South African Law of Husband and Wife*, 1953, 438.

Ist eine ähnliche Verfügung *durch Gesetz* möglich, oder wäre sie wünschenswert, im Hinblick auf Eingeborenen-Ehen nach Stammesbrauch?

b) Doch zurück zu den Tatsachen! An erster Stelle muß vermerkt werden, daß es keine gesetzliche Bestimmung gibt des Inhalts, daß irgendeine Art von gewohnheitsrechtlichen Ehen von Eingeborenen, einschließlich solcher Verbindungen, die tatsächlich und absichtlich Einehen sind, als „gültige und verbindliche Ehe zwischen den Teilen“ anerkannt wären. Einige Wirkungen, die sich aus gewohnheitsrechtlichen Verbindungen ergeben, sind gesetzlich anerkannt, und zwar bedingungslos. Aber dabei handelt es sich nur um zweitrangige Ehefolgen, die zudem auf eine genaue und besondere Wirkung begrenzt sind, wie beispielsweise gesetzliche Erbfolge. Dagegen ist die gänzliche Anerkennung von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen innerhalb des Systems und der Wirksamkeit des Eingeborenen-Rechts festen Bedingungen unterworfen und bleibt wirkungslos außerhalb der Grenzen für die Gültigkeit und die Anwendung des entsprechenden Gewohnheitsrechts der Eingeborenen, das heißt, in allen Rechtsverfahren zwischen Eingeborenen und anderen Landesbewohnern, und in Streitfällen zwischen Eingeborenen, die nicht den im Abschnitt 11 des *Native Administration Act* festgesetzten Bedingungen entsprechen. Es gibt also keine unbedingte gesetzliche Anerkennung von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen in jeder Hinsicht, und nicht einmal unter allen hauptsächlichen oder wesentlichen Gesichtspunkten, als gültige und verbindliche Ehen im Sinne und nach Maßgabe des Zivilrechts von Südafrika. Vorschriften über wesentliche Erfordernisse und amtliche Eintragung solcher Verbindungen, wie im *Natal Code of Native Law* (*secs. 57—59; 64—66*) und selbst eine gesetzliche Form für den Abschluß derselben, wie sie der *Native Marriages Act, 1950* für Süd-Rhodesien zur Pflicht macht, können diese Stellung nicht entkräften. Denn die so geschlossenen Ehen bleiben *Eingeborenen-Ehen*, gültig „nach Maßgabe des einheimischen Gewohnheitsrechts“⁷.

Außerdem ergibt sich aus den amtlichen Erklärungen zum *gemeinen Recht* von Südafrika und aus seiner Anwendung durch die Gerichte auch in Streitfällen, die sich nicht auf Eingeborenen-Ehen nach Stammesrecht beziehen, daß solche Verbindungen wegen ihrer wesentlichen Verstrickung mit der Vielweiberei überhaupt nicht als echte und gültige Ehen zugelassen und anerkannt werden können.

Auch hier könnte man wieder Einspruch erheben und fragen, wie unbedingt eine solche Unmöglichkeit ist selbst im Hinblick auf das als *Roman-Dutch Law* bezeichnete gemeine Recht. Denn ähnliche Erwägungen religiöser und ethischer Art, wie sie unter dem *Roman-Dutch Law* gegen die Gültigkeit von Eingeborenen-Ehen vorgebracht werden, haben unter dem kanonischen Recht zu einer ganz verschiedenen Stellung ge-

⁷ Act Nr. 23 von 1950 (S. R.), *sec. 7*. — Vgl. auch NORMAN-SCOBLE: *The Law of Evidence in South Africa*, 1937, 224 f., daß die amtliche Eintragung (*registration*) einer Eingeborenen-Ehe nicht die Stellung der Frau verändert.

führt, sowohl in Bezug auf Ehen *mit Vielweiberei* als auch im Hinblick auf die verwandte Frage der Ehescheidung. Aber diesbezügliche Erörterungen würden der Lösung der hier zu behandelnden Frage nicht förderlich sein, da die Tatsachen andere Wege gehen.

Die maßgebenden Vertreter des *Roman-Dutch Law*, Gelehrte und Richter, schließen das Merkmal der *Einzelverbindung* oder *Einehe* in die *Begriffsbestimmung* und das Wesen der Ehe selber mit ein und legen entscheidenden Nachdruck darauf, mit Berufung auf biblische und römische Rechtsquellen. Einige Beispiele mögen hier folgen.

S. van Leeuwen: „*Marriage* (Trouw or Huwelyk), called by the Germans *Ehe*, from which our word *egt* is derived, is the joint compact between man and wife mutually to live and associate in an indivisible union.“

„*Marriage* was instituted because the education of children could not be so well attended to, if each one did not know his own children in particular, which would not have been the case if a woman had intercourse with more than one man at a time. And as the regard of a man for his children's education is greater in proportion as it is less divided, reason and the better existence of the human race have necessitated marriage, by which a woman should be inseparably bound to one man, and a man to one woman, which is undoubtedly indicated by the example of Adam and Eve, and seems to be implanted in the soul of man as a commandment, that each one should know and keep himself to his own alone. Thus the Pharisses and Scribes were reproved by our Lord Christ (Matth., cap. 19) ... Hence the indissolubility of marriage ... With the Christians, therefore, it is a universal law that a man can only have one wife, and a woman but one husband, at a time in marriage. Those persons who act otherwise are punished as adulterous“ ...⁸.

Maasdorp, der sich auf die Klassiker des *Roman-Dutch Law* und auf Urteile des Obersten Gerichtshofs von Südafrika beruft, erklärt die Ehe als „einen Vertrag zwischen einem Mann und einer Frau, auf Lebensdauer zusammen zu leben, unter Ausschluß aller anderen Männer und Frauen, und keine Verbindung kann in Südafrika als Ehe gelten (obwohl sie anderswo als Ehe anerkannt sein mag), wenn es den Teilen möglich ist, während ihres Bestehens ein zweites Mal zu heiraten“⁹.

⁸ *Comment.*, vol. I, chap. IV, Sect. I, §§ 1 & 2 (ed. Kotzé, 97). — Römische Quellen für diese Begriffsbestimmung sind: *Dig.* 23, 2, 1; *Inst.* I, 9, 1. — NORMAN-SCOBLE, 225, geben folgende Erklärung zu der Verfahrensregel, daß in Bezug auf Zeugenaussagen in Kriminalfällen „every person married in accordance with native law and custom shall ... be in the same position as an unmarried person“: ‘The rule is no doubt due to the fact that, in so far as polygamous marriages are concerned, there is not so much of the idea of unity and identity of personality as is considered to exist between spouses of monogamous marriages. A native married according to Christian rites in accordance with law, however, is regarded as falling within the provisions of sub-sec. (1) of this section’ (*Act* Nr. 31 von 1917, sec. 263).

⁹ *The Institutes of South African Law*, I (6. ed.), chap. II; S. 12.

In Übereinstimmung mit solchen gewichtigen Erklärungen muß eine gültige Ehe in Südafrika mit dem Begriff *Einehe* gleichgesetzt werden. Als Ehe kann also nur eine Verbindung gelten, „die während ihres Bestehens die Hinzunahme einer weiteren Ehefrau ausschließt“¹⁰.

Auf dem Grund dieser Rechtslehre, die schwerwiegende Gerichtsentscheidungen stützt und gleichzeitig von ihnen bestätigt und gefestigt wird, konnte die Haltung der Gerichte im Hinblick auf eheliche Verbindungen mit Vielweiberei nur in Ablehnung und Mißbilligung bestehen. Ein neuestes Handbuch des südafrikanischen Eherechts von *H. R. Hahlo* bringt beides sehr klar und treffend zur Darstellung, sowohl die auf *Einheit* zugespitzte Begriffsbestimmung der Ehe als auch die von der Rechtsprechung verweigerte Anerkennung von Ehen mit *Vielweiberei* selbst in Fällen von Ausländern, die nach einheimischer Gewohnheit heiraten.

„*Marriage* is the legally recognized union for life in common, of one man and one woman, to the exclusion while it lasts of all others.“

„*Marriage* in our law being the union of *one* man and *one* woman to the exclusion, while it lasts, of all others, our law does not recognize a union which does [not] possess this element of exclusiveness. A polygamous union is ‘fundamentally opposed to our principles and institutions’. Even though it be recognized as a marriage in the country where it was contracted or where the parties were domiciled at the time when it was contracted, such a union is not a marriage within the meaning of our law.

Thus our courts have refused to recognize the following as valid marriages: (a) foreign polygamous marriages, e. g. marriages contracted according to Mohammedan or Hindu custom between Indians in India; (b) polygamous unions contracted according to Mohammedan or Hindu custom between Indians in South Africa; (c) ‘Native customary unions’, contracted between South African Natives according to Native law and custom“¹¹.

c) Die Nicht-Anerkennung gewohnheitsrechtlicher Verbindungen als gültiger Ehen in der südafrikanischen Rechtsprechung ist zuweilen ausdrücklich erklärt, oder wenigstens eingeschlossen, in Streitfällen von Eingeborenen, in denen Fragen über Stammessitten auftauchen, die eine derartige Erklärung notwendig machen als Begründung für die gerichtliche Zuerkennung oder Verweigerung von Rechten. Solche Fälle sind in dem eingangs dargestellten Meinungsstreit zwischen *P. Ten Velde* und Rechtsanwalt *Vieyra* von diesem angeführt worden¹². Diese Nicht-Anerkennung ergibt sich zudem als ‘a fortiori’-Schlußfolgerung aus Fällen, die sich auf ausländische Verbindungen mit Vielweiberei beziehen, die in

¹⁰ W. H. S. BELL: *South African Legal Dictionary*, 1925, s. v. ‘monogamous’.

¹¹ HAHLO, 16 f.; 438 f.

¹² *The South African Clergy Review*, V, 3 (1952), 113—115: *Mokwena v. Laub*, vgl. Anm. 5, oben. — *Nkambula v. Luida* (1951) (1), S.A. 377 (A.D.)

Südafrika nicht als gültige Ehen anerkannt sind. Als Gründe dafür haben sowohl das in Eingeborenen-Ehen eingeschlossene Recht auf mehrere Frauen als auch das Fehlen der vorgeschriebenen Form zu gelten, beides im Gegensatz zu den Gesetzen dieses Landes.

Bezüglich des Hindernisses der Vielweiberei ist die Stellung des Landesrechts klar und bestimmt: Eine Verbindung ist *polygam*, wenn der Mann eine andere Frau heiraten kann, während die erste Ehe noch besteht, auch wenn er dieses Recht tatsächlich nicht ausnutzt. Diese Auffassung der südafrikanischen Gerichte ist von 'Chief Justice' *Innes* in einem berühmt gewordenen Streitfall von Natal unmißverständlich erklärt worden:

„By a polygamous union I mean one the nature of which is consistent with the husband marrying another woman during its continuance. Whether he exercises his privilege or not is beside the question. There are exceptions to the widely accepted rule by which foreign courts recognize the validity of a marriage contracted in accordance with the local law. And one of them is based upon the principle that no country is under an obligation on the grounds of international comity to recognize a legal relation which is repugnant to the principles of its people“ . . .¹³

Derselbe Standpunkt kommt auch in einem anderen Urteil zum Ausdruck:

„With us marriage is the union of one man with one woman, to the exclusion, while it lasts, of all others; and no union would be regarded as a marriage in this country, even though it were called and might be recognized as a marriage elsewhere, if it was allowable for the parties to legally marry a second time during its existence“¹⁴.

Diese unerbittlich ablehnende Haltung bezüglich der Gültigkeit von polygamen Ehen, einschließlich der jeweils ersten Verbindung, bedeutet jedoch nicht, daß dieselben überhaupt keine Rechtswirkungen haben könnten. Das Gegenteil ist bereits nachgewiesen worden im Falle von Eingeborenen-Ehen, in Bezug auf Eigentumsrechte und Erbfolge, die nunmehr durch den *Native Administration Act* geschützt sind. In anderen Fällen mögen die Gerichte sehr wohl einer Frau, die mit einem Polygamisten verheiratet ist, den Stand als ‚Ehefrau‘ verweigern oder absprechen und trotzdem ihre Kinder als ‚ehelich‘ anerkennen, zum Beispiel im Hinblick auf Erbfolge, wie in dem vorerwähnten Fall vor dem Obersten Berufungsgericht von Südafrika.

d) Dadurch daß Südafrika die Gültigkeit oder den Rechtscharakter von Ehen nicht anerkennt, die unter einem System geschlossen werden, das Vielweiberei erlaubt, unterscheidet sich sein Landesrecht von den Ge-

¹³ *Seedat's Execs. v. The Master* (Natal), (1917) A.D. 302. — Vgl. HAHLO, 435 ff.

¹⁴ *Mashia Ebrahim v. Mahommed Essop* (1905) T. S. 59. — Vgl. HAHLO, 434 f.

pflogenheiten anderer Rechtssysteme, wie verschiedener Länder Europas und der Vereinigten Staaten von Amerika. Dort wäre der Prüfstein für Vielweiberei nicht die mögliche, sondern *die tatsächliche Vielzahl von Frauen*, von denen nur die erste als rechtmäßige Ehefrau anerkannt würde, unter Ausschluß aller nachfolgenden¹⁵.

Für die englische Rechtsgewohnheit ist die Grundregel maßgebend, daß die Entscheidungsgewalt des Gerichtes in Ehesachen auf ‚Ehen‘ beschränkt ist, die verstanden werden als „die freiwillige Verbindung auf Lebenszeit zwischen einem Mann und einer Frau unter Ausschluß aller anderen“¹⁶.

Polygame Ehen, die damit von der Zuständigkeit englischer Gerichte ausgeschlossen sind, würden als solche nicht wegen der augenblicklichen Vielzahl von Frauen angesehen, sondern im Hinblick auf das Rechtssystem, unter dem sie geschlossen waren, und das Vielweiberei erlaubt. Demgemäß würde eine Verbindung auch im Falle tatsächlicher Einehe für polygam gehalten, wenn eine solche erste und einzige Ehe unter einem Rechtssystem geschlossen wäre, das einem Manne erlaubt, mehrere Frauen zu nehmen. Infolge der Tatsache, daß sich die britische Oberhoheit über ganze Länder erstreckte, deren Gewohnheitsrecht Vielweiberei erlaubt, wie in den mohammedanischen Gebieten, die der Krone unterstanden, kamen viele derartige Fälle vor die Gerichte des Vereinigten Königreichs. So kamen auch, vor oder nach den entsprechenden Entscheidungen, viele Fragen auf bezüglich der passenden Begriffsbestimmung und der etwaigen Anerkennung von polygamen Ehen. In jüngerer Zeit hat sich eine Strömung gebildet zugunsten einer neuen Auffassung von ‚Polygamie‘, entgegen der herkömmlichen Anschauung, die polygame Verbindungen von der Begriffsbestimmung der ‚Ehe‘ ausschloß, die als ‚christliche Ehe‘ verstanden und bezeichnet wird und alle Ehen einschließt, die „auf derselben Grundlage im Gebiet der Christenheit als Ehen geschlossen werden“, auch von Nicht-Christen und in einer rein bürgerlichen Form¹⁷. Nach einer solchen neuen Auffassung ist eine Ehe nur dann polygam, wenn sie „die Vielzahl der Frauen nicht ausschließt, und wenn tatsächlich eine Vielzahl von Frauen bestanden hat“¹⁸. Im Gegensatz zum kanonischen Recht jedoch würde das verlangte neue Gesetz die *erste* Ehe eines Polygamisten ebenso als ungültig behandeln wie seine nachfolgenden Verbindungen.

¹⁵ Vgl. HAHLO, 435; WOLFF, 321 f (§ 297), mit kritischen Bemerkungen.

¹⁶ *Dicey's Conflicts of Laws*, 1949⁸, chap. 6, 216—228.

¹⁷ WOLFF, 321: „The term ‘Cristian marriage’ does not exclude marriages concluded between Jews, Chinese, and Japanese parties in the form of their respective religions, or non-religious marriages, such as those concluded before a registrar or by informal consent“. — Vgl. auch *Dicey's*, 223.

¹⁸ Vgl. HAHLO, 435. — S. G. VESEY-FITZGERALD: *Nachimson's and Hyde's cases*, in *The Law Quarterly Review*, 1931, 253—270. Auf S. 255 wird folgender Vorschlag unterbreitet: „A marriage valid by the *lex loci celebrationis*, and in

Zusammenfassung

Der Ausgangspunkt für die Untersuchungen, die hier zum Abschluß und zum Zwecke eines klärenden Endurteils kurz zusammengefaßt werden sollen, waren zwei verschiedene und unterschiedliche Begriffsbestimmungen in der Gesetzgebung von Südafrika für Dinge oder Einrichtungen, die sachlich ein und dasselbe zu sein scheinen: eine Verbindung nach Stammesitte, unter Eingeborenen-Recht (*customary union*), und eine Ehe im Sinne des Landesrechts (*marriage*). Bedeutet diese Verschiedenheit im Ausdruck auch eine wesentliche Verschiedenheit im Recht, so daß die fraglichen Begriffsbestimmungen sich auf Einrichtungen beziehen, die *rechtlich* gesehen verschiedene Dinge sind? Anders ausgedrückt: Sind gewohnheitsrechtliche Verbindungen von Eingeborenen unter dem gemeinen Recht von Südafrika anerkannt, wenigstens kraft gesetzlicher Verfügung; und was bedeutet eine etwaige Anerkennung, sowohl positiv als auch negativ?

Soweit die geschichtliche Entwicklung in Frage kommt, steht am Anfang die gänzliche landesrechtliche Nicht-Anerkennung von gewohnheitsrechtlichen Ehen der Eingeborenen Südafrikas, wie übrigens aller anderen Einrichtungen des Eingeborenen-Rechts. Jedoch führten praktische Notwendigkeiten zur Berücksichtigung solcher Verbindungen, vermittels eines Sondergesetzes, im Hinblick auf natürliche Erbfolge. Den entsprechenden Verfügungen der Kapkolonie folgten ähnliche Gesetze in den anderen Landesteilen, trotz der allgemein ablehnenden Haltung in Bezug auf das Gewohnheitsrecht der Eingeborenen und die nach Maßgabe desselben geschlossenen ehelichen Verbindungen, wie im Oranje-Freistaat und, wegen der gerichtlichen Mißbilligung von Vielweiberei und ‚Brautpreis‘ (*lobola*), in Transvaal.

Wo jedoch eine positive Einstellung gegenüber dem Eingeborenen-Recht vorherrschte und dieses als ein gültiges und wirksames Rechtssystem unter dem Landesrecht anerkannt war, wurde den gewohnheitsrechtlichen Verbindungen, einschließlich der herkömmlichen Einrichtung der Vielweiberei, als einem wesentlichen Bestandteil des Stammeslebens

intention and in fact monogamous, can no longer be denied the status of marriage in English law merely by reference to a liberty of which the parties did not avail themselves. The children of such a union must be treated as legitimate: the parents if they acquire an English domicile are entitled to the status of marriage in English law“. — Bezüglich der herkömmlichen Ansicht macht der Verfasser das Zugeständnis: „Illogical though the contrary opinion may be, it cannot be denied that there is some authority for it in decided cases“. — In seiner Besprechung des Buches von A. L. GOODHART: *English Law and the Moral Law* (1953) in der Fachzeitschrift *The South African Law Journal*, 1954, 100, bemerkt ELLISON KAHN, Mitarbeiter von Prof. Hahlo: „Again, surely it is putting the position too strong to say that ‘a polygamous marriage, if validly contracted abroad, should be recognized as a valid marriage in this country‘ (scil. England).

und der Stammessitte der Eingeborenen, gerichtlich Folge gegeben. In den an die Kapkolonie angeschlossenen Gebieten von Transkei ging diese Anerkennung sogar über den Wirkungskreis des Eingeborenen-Rechts hinaus bei Ehen von Einheimischen, die tatsächlich Einehen und in Übereinstimmung mit einer gesetzlichen Verordnung der Kapkolonie (*Procl.* 140 von 1885) geschlossen waren, nämlich mit nachfolgender amtlicher Eintragung. Solche Verbindungen wurden, auch wenn sie nicht eingetragen, aber tatsächlich *Einehen* waren, in jeder Beziehung, oder doch wenigstens für wesentliche Rechtsfolgen, als gültig anerkannt, nicht nur von den Gerichten in Tembuland, sondern auch von den Gerichten des eigentlichen Kaplandes, die nur nach dem Recht der Kolonie entscheiden durften, vorausgesetzt daß solche Eingeborenen-Ehen im Gebiet von Tembuland geschlossen waren. So war die Auflösung solcher Verbindungen durch Ehescheidung nur zulässig nach Maßgabe des gewöhnlichen Rechts der Kapkolonie. Das aber scheint einer Anerkennung von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen, die den gesetzlichen Bedingungen entsprachen, als *Ehen* im Sinne des Landesrechts gleichzukommen.

Die derzeitige Rechtslage in Südafrika, das Ergebnis des politischen Zusammenschlusses (Union) und der Vereinheitlichung der für die Behandlung der Eingeborenen gültigen Verordnungen, die im *Native Administration Act* von 1927 gesetzlichen Niederschlag gefunden hat, ist gekennzeichnet durch die Bestätigung und weitere Ausdehnung der Anerkennung von gewohnheitsrechtlichen Verbindungen als ‚Ehen nach Eingeborenen-Recht‘. Das bedeutet ihre Anerkennung als ‚eheliche Verhältnisse‘, nach Maßgabe und innerhalb der gesetzlich bestimmten Wirksamkeit des Eingeborenen-Rechts, nunmehr im gesamten Gebiet der Union von Südafrika und ebenso in den angrenzenden Gebieten unter Britischer Oberhoheit. Außerdem, und kraft desselben Gesetzes von 1927, wird auf gewohnheitsrechtliche Verbindungen der Einheimischen Rücksicht genommen in Fällen von Widerstreit mit einer gesetzlichen oder ‚zivilen‘ Ehe, mit der Wirkung, daß die Sachrechte der Partnerinnen und Nachkommen solcher Verbindungen gerichtlich geschützt werden, wenn ein männlicher Eingeborener, der nach Stammessitte verheiratet war, eine neue Ehe nach Landesrecht schließt. Ferner gibt es gesetzliche Vorschriften über Erbfolge nach Eingeborenen-Recht in Verbindung mit Ehen nach Stammessitte und für Ehen nach Landesrecht.

Aber, und das ist die entscheidende und endgültige Antwort in der Streitfrage, es gibt *keine* Anerkennung für gewohnheitsrechtliche Verbindungen der Eingeborenen als wirkliche und gültige Ehen im Sinne und nach dem Wortlaut des gemeinen Rechts von Südafrika. Dabei ist es gleichgültig, ob solche Verbindungen tatsächlich polygam sind oder nicht, so lange sie unter einem Rechtssystem geschlossen werden, das Vielweiberei gestattet. Die Tragweite dieser Nicht-Anerkennung besteht darin, daß keine der von einem Polygamisten eingegangenen Verbindungen als Ehe angesehen wird, das heißt, daß keine davon als ein ehe-

liches Verhältnis nach Maßgabe des südafrikanischen Zivilrechts gilt, auch nicht die erste.

Dieselbe wesentlich negative Einstellung gegen Ehen mit Vielweiberei findet sich auch im Recht und der Rechtsprechung von England, die auf einer ähnlichen Begriffsbestimmung der Ehe beruhen, nämlich als „der Verbindung von *einem* Mann und *einer* Frau, unter Ausschluß — so lange sie fort dauert — von allen anderen“.

Hier drängt sich nun die Frage auf: Ist die endgültige Antwort des südafrikanischen Zivilrechts, das die Gültigkeit, und damit den Rechtscharakter, der Eingeborenen-Ehen verneint, auch endgültig und verbindlich für das andere Rechtssystem, das in Südafrika Gültigkeit hat, nämlich das Recht der Kirche, das im Falle von Nicht-Getauften mit dem Naturrecht zusammenfällt? Hat also die Mission trotzdem recht, wenn sie die Ehen von Taufbewerbern aus dem Heidentum unter gewissen Voraussetzungen als gültig und verbindlich behandelt, und wie löst sich der Widerstreit mit der ablehnenden Haltung des für die Ehen von Nicht-Getauften zuständigen Landesrechts?

EIN VERGLEICHENDES MUSEUM
DER RELIGIÖSEN PHÄNOMENE ALS EIN ZENTRUM
DER WISSENSCHAFTLICHEN DOKUMENTATION
UND DER MENSCHLICHEN ANNÄHERUNG¹

von Dr. Maurice Mehauden, Brüssel

I. Der Kongreß in Marburg/Lahn von 1960

Im September 1960 hat die *Association Internationale d'Histoire des Religions* in Marburg ihren zehnten ordentlichen Kongreß gehalten. Ich hatte die Ehre, dort innerhalb der Sektion „Phänomenologie und allgemeine Fragen“ mein obengenanntes Projekt vorzutragen.

Damals begrenzte ich den Gegenstand meines Vortrages. Ich bezog mich auf das Anliegen des Kongresses und trug vor, was sich auf die Abteilungen II und III des Vergleichenden Museums bezog, die den „Ursprüngen“ und der „Eschatologie“ gewidmet sind, da die Ursprünge und die Eschatologie (die Anfangs- und Endzeit) genau das Hauptthema des Kongresses waren.

Die mir inzwischen bekannten Ergebnisse der Diskussionen und der Besprechungen mit den Kongreßteilnehmern sind so, daß sie es mir gestatten, meine Darstellung auf dem Kongreß zu ergänzen, worin ich über die Abteilung I des Vergleichenden Museums keine Einzelheiten angegeben habe. Sie ist der Frage des Guten und des Bösen gewidmet,

¹ Aus dem Französischen übersetzt von Prof. A. Antweiler.

derart, daß sich der gegenwärtige Stand des Projektes, nunmehr vervollständigt, in der folgenden Form darbietet, die wahrscheinlich endgültig ist.

II. Einige bedeutende Abschnitte in der Geschichte der Toleranz

Ein Vergleichendes Museum der religiösen Phänomene kann nur dann hoffen, ein Zentrum der menschlichen Annäherung zu sein, wenn es auf der Grundlage der Toleranz verwirklicht wird, und die Toleranz gehört ohne Zweifel zu den schwersten Aufgaben, die seit Jahrtausenden auf der Menschheit lasten.

Es ist so, daß um das vierte Jahrhundert vor Christi Geburt diese Menschheit schon viel unter dem religiösen Fanatismus hatte leiden und viel von der Toleranz hatte träumen müssen, derart daß ein Hindu-König, Ashoka, die bewundernswerte Formulierung wagt: „Erfreue dich an der Religion des anderen, wenn nicht, wirst du die Fülle der mystischen Freude nicht haben“. Diese Formulierung ist so sehr dem Gesamten der Menschheit voraus, daß man darum besorgt sein muß, wie sie sich unmittelbar ausgewirkt haben mag, und daß jedenfalls innerhalb und außerhalb Indiens die folgenden Jahrhunderte jeder wirklichen Empfänglichkeit für das Empfinden Ashokas entblößt erscheinen. Die antike Gesellschaft ist sozial und ethisch intolerant, das Heidentum ist hartnäckig intolerant in bezug auf die Christen, der Islam betrachtet Jesus zwar als einen der großen Propheten, zieht ihn aber mit in den Heiligen Krieg hinein. Die Religionskriege, Töchter der Intoleranz, verwüsten Europa, und später machen die Milderung und die Lockerung der Sitten aus der Toleranz oft eine trügerische Form der Willkür, der Eigensucht und der schrecklichen „Kulturmüdigkeit“, die das Abendland bedroht.

Das Übermaß des Bösen führt zu Bemühungen, den Strom umzukehren, und seit dem Kongreß, der vor fast hundert Jahren mit dem Ziel der Union der großen moralischen Religionen gehalten wurde, sind andere Anstrengungen zugunsten der religiösen Toleranz gemacht worden: Kongresse der Geistigkeit, Begegnungen zwischen Orient und Okzident, *World-Congress of Faiths*, Konfrontierung von Gläubigen und Rationalisten (wie auf den Kongressen der I. A. H. R.). Alle diese Unternehmungen haben eine Art „gemeinsamen Nenner“ unter allen Religionen sichtbar gemacht, unter allen Glaubensformen, unter allen denen, die Sinn für das Leben auf einer moralischen und idealistischen Grundlage haben: Das ist ein Mittel, mit dessen Hilfe der Mensch sich selbst übersteigen kann aus einer Umwelt heraus, der man sich vermeintlich oder wirklich enthebt, und zwar mit Verfahrensweisen, die vom „vierten Respekt“ Goethes bis zur mystischen Ekstase reichen, deren grundlegende Analogie aber eine geistliche Gemeinschaft ermöglicht, derart, wie sie die Kongreßteilnehmer von Marburg wieder einmal mehr haben leben und empfinden können — trotz der beträchtlichen Lehrunterschiede.

III. Das Vergleichende Museum der religiösen Phänomene

Die Idee dazu hat sich entwickelt, indem sie auf Einwände und verschiedene Anregungen hin mehrfach aufs neue durchdacht wurde.

Im Anfang war es rein beschreibend gedacht und auf das Nebeneinanderstellen von geschichtlichen und dogmatischen Konkretisationen gegründet; mehr und mehr aber ist es in einem strengen Sinne vergleichend geworden. Bei seinem Grundgedanken wie bei seiner Verwirklichung handelt es sich nicht um eine Sammlung seltener alter Stücke oder um künstlerische oder kunstfertige Kostbarkeiten, mögen sie auch völkerkundlich oder volkskundlich oder sonstwie wertvoll sein, also nicht um eine jener Sammlungen, die den Besucher, innerlich unerfaßt, von Bewunderung zu Bewunderung gehen lassen. Im Gegenteil: ein strikter Leitgedanke des Vergleichens — mit Absicht abstrakt — soll vor allem bei der Verwirklichung des Museums maßgebend sein.

Dieser Leitgedanke ist einesteils durch den Wunsch gerechtfertigt, loyal zu sein, und andernteils durch den Wunsch, klar zu sein. Darüber hinaus ist er aber dadurch aufgezwungen, daß es unmöglich ist — bei dem jetzigen erdweiten Mißtrauen und nationalistischen Protektionismus —, solche Sammlungen zu begründen wie das Musée Guimet, wie die speziellen Museen in Hamburg, London, Rom, Leyden, Marburg usw. Diese Sammlungen sind ohne Zweifel wertvoll, aber nach unserer Meinung mit dem hinderlichen Fehler behaftet, daß sie einem anderen Anliegen zu genügen beanspruchen, als es die Besonderheit der „religiösen Ebene“ verlangt; denn diese Museen pflegen die Archäologie, die Geschichte, die Soziologie, die Volkskunde, die Anthropologie usw. aber nicht vor allem die Vergleichende Wissenschaft der Religionen. Das Vergleichende Museum will im Gegenteil nur eine Illustration der verschiedenen oder einander ablösenden Behauptungen sein, die durch die Vergleichende Religionswissenschaft vorgelegt werden, eine Illustration, die zu dem Zweck zusammengestellt wurde, um Konkretes einander gegenüberzustellen, was einem zentralen Saal vorbehalten ist (dem „Rundbau der Religionen“ im ursprünglichen Entwurf), der überschaubare Zusammenfassungen dieser Behauptungen in sich vereinigen wird.

Die Erfahrungen praktischer Museumskunde der letzten Jahre haben überdies gezeigt, daß das derzeitige Publikum, auch wenn es einigermaßen gebildet ist, wenig liest und mehr an der Sichtbarkeit photographischer Großmontage und an der Hörbarkeit von Bändern interessiert ist, die in mehreren Sprachen verfügbar sind.

Gegenüber einer übermäßigen Trockenheit und Abstraktheit, die für das Durchschnittspublikum unerträglich sind, haben wir die konkrete Darstellung malerischer Gruppen vorgesehen, die jeweils einen kleinen Saal oder eine Abteilung eines Saales ausmachen und die eine oder andere Religion der Vergangenheit oder Gegenwart darstellen, um die jeweils zugehörigen abstrakten Behauptungen zu veranschaulichen,

gegebenenfalls auch zusammen mit Schallplatten für religiöse Zeremonien oder mit filmischen Darbietungen.

IV. Einige genauere Beispiele

1. Zu den Anregungen, die uns manchmal zu gleicher Zeit von verschiedener Seite her zuzugingen, die wir aber nicht eher übernehmen konnten, als wir sie gründlich durchdacht hatten, gehörte auch diese, das Übel ausgiebig darzustellen, dessen sich die Religionen der Menschheit gegenüber schuldig gemacht haben. Diese Anregung konnte ersichtlich nur dann in Betracht gezogen werden, wenn man sie der entgegengesetzten Behauptung entgegenstellte, daß dieses Übel nämlich dem Fanatismus entsprang, daß aber die Religionen einen positiven und manchmal wesentlichen Beitrag für die Menschheit geleistet haben und daß die Religionen fortfahren oder wieder neu damit beginnen konnten, ihr in ungewöhnlichem Maße Gutes zu tun, wenn sie sich der Toleranz verpflichtet fühlten, um gemeinsam eine wohlgefügte Moral, ein soziales Bewußtsein und eine individuelle oder gemeinschaftliche Quelle der Begeisterung und Hingabe zu bewirken.

2. Die Folge der drei Abteilungen (Das Gute und das Böse — Die Ursprünge — Die Eschatologie) und ihre jeweilige Anordnung im Hinblick auf das Hineinkommen des Besuchers und die Aufteilung des „Rundbaus“ mit der zusammenfassenden Überschau muß mehr von der Wirksamkeit der Darbietung als von den Sorgen um die Lehre her betrachtet werden. Im allgemeinen scheint das derzeitige Publikum mehr für die Abteilung des „Guten und Bösen“ aufnahmefähig zu sein als für eine der beiden anderen und deswegen muß es auch zuerst zu ihr hingeführt werden. Der „Rundbau“ der Zusammenfassung kann ersichtlich erst am Ende des Rundganges und der Unterabteilungen mit den hörbaren und sichtbaren Darbietungen zugänglich sein, von denen die Rede war.

V. Wissenschaft und Menschheit

Viele Gruppen oder Bewegungen moralischer oder idealistischer Propaganda haben schon auf eine „Weiße Internationale“, eine „Weiße Bruderschaft“, eine „Internationale der mutigen Herzen“, eine Zusammenfassung aller Menschen hingewiesen, die vom Idealen und von der Güte ergriffen sind. Diese schönen Worte stoßen sich unglücklicherweise in der Praxis mit einem unbewußten Relativismus, der leicht lähmend wirkt. Die geistige, erhebende und erfreuende Gemeinschaft des Philosophen-Fürsten Ashoka ist schwer von einer unbestimmten Hoffnung frei zu halten, den anderen zu bekehren, sei es auch nur allmählich, um noch mehr mit ihm in Gemeinschaft zu sein.

Aber das Abenteuer scheint uns der Mühe wert zu sein, um es zu untersuchen, und zwar wegen der optimistischen und konstruktiven Zuversicht, die es umschließt. Die Begegnungen, die wir erstreben,

sollen sich übrigens nicht auf die materiellen Gegenstände des Vergleichenden Museums beschränken, sie werden sich nützlicher Weise auch auf den Austausch von Gesichtspunkten unter den Besuchern des Vergleichenden Museums zu erstrecken suchen, und dieses kann und soll trotz seines streng vergleichenden Charakters Anlaß zu gemeinsamen Besuchen unter sachkundiger Führung geben. Der Unterschied zwischen diesen Führungen und denen, die in den Religionsmuseen alten Stils üblich sind, wie z. B. im Musée Guimet, beruht darauf, daß die Führungen in unserem Vergleichenden Museum nicht nach einem Band suchen sollen, das zwischen den zwar kostbaren, aber grundlegend verschiedenen Stücken der Sammlung unmöglich ist, daß sie vielmehr die Einheit der Bekundungen im Bereich der Religion betonen können, ebenso in den drei Abteilungen des Museums wie in den verschiedenen Belehrungen über wirkliche Synthesen in dem „Rundbau“ oder in der abschließenden Zusammenschau.

Auf diese Weise hoffen wir, auf eine streng wissenschaftliche Darbietung eine Atmosphäre umfassender Aufrichtigkeit und wechselseitigen guten Willens im Bereich der Religion begründen und verwirklichen zu können.

DER CHINESISCHE MENSCH — VERSUCH EINER CHARAKTERISIERUNG

von Thaddäus Hang

Es ist nicht möglich, in einer kurzen Abhandlung wesentliche Charakterzüge des chinesischen Menschen erschöpfend darzulegen. Wir beschränken uns daher auf einige seelische Eigenschaften, die uns als die wichtigsten erscheinen. Auch sehen wir davon ab, diese Eigenschaften mehr einem bestimmten Faktor, etwa dem Erbe oder der Umwelt, zuzuschreiben. Man darf auch nicht die hier beschriebenen Charakterzüge ohne weiteres auf einzelne Individuen anwenden (nichts wäre schlimmer!); denn beim einzelnen spielen noch viele andere Faktoren mit, die eine besondere Prägung geben können.

Es gibt Leute, die glauben, daß die Menschen anderer Erdteile ganz anders seien; andere wieder meinen, alle Menschen seien gleich. Beide Meinungen sind falsch. Je mehr man sich mit diesem Fragenkomplex beschäftigt, desto mehr kommt man zu einer scheinbar paradoxen Ansicht: Die Menschen sind viel gleichartiger und zugleich viel verschiedenartiger, als man gewöhnlich glaubt.

Zur Erläuterung dieser Tatsache möchte ich aus meiner eigenen Erfahrung folgendes sagen. Ich kam ziemlich früh in Kontakt mit Fremden, nämlich mit europäischen Missionaren. Ihre Augen, Nasen, langen Bärte,

eigenartigen Redensarten und vor allem ihr Akzent machten Eindruck auf mich. Das Fremdartige beeindruckt uns anfangs derart, daß man schwer ein einzelnes Individuum unterscheiden kann. So schienen mir im Anfang auch die Europäer fast alle gleich zu sein. Erst im Laufe der Zeit konnte ich einzelne unterscheiden. Anfangs stand ich so sehr unter dem Eindruck des Fremdartigen, daß ich glaubte, diese in ihrer äußerlichen Erscheinung so andersartigen Menschen müßten sich auch ganz anders verhalten. Deswegen war ich eigentlich erstaunt, als ich entdeckte, daß diese Menschen einige allgemein menschliche, gute oder schlechte Eigenschaften hatten. Erst dann merkte ich, daß diese fremden Menschen trotz allem mehr Menschen waren als Fremde. In engerem Umgang mit Menschen in Europa mußte ich freilich immer wieder feststellen, daß sich die Europäer in vieler Hinsicht ganz anders verhielten, als ich es erwartet hatte.

Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß auch die Chinesen in den Augen anderer eigenartig und fast unbegreiflich erscheinen. Unser Thema läßt sich in drei Fragen gliedern:

- I. Wer ist der Chinese?
- II. Wie stellt man sich den Chinesen vor?
- III. Wie ist der Chinese in Wirklichkeit?

I. Wer ist der Chinese?

Diese Frage ist nicht überflüssig. Denn in China gibt es neben den eigentlichen Chinesen noch viele andere ethnische Elemente, und zwar sowohl aus dem europiden als aus dem mongoliden Rassenkreis. Zum europiden Rassenkreis gehören die Pamiri, die die Wüste Taklamakan von Sinkiang bewohnen, und türkische Stämme in Aksu in der Oase von Khotan und Kerya und in Teilen von Kansu. Zum mongoliden Rassenkreis gehören die Tibetaner und Mandschus, südliche Tungus neben mongolischen Stämmen wie Torgut, Taranchi, Kalmuken und Telengat. Dazu kommen noch Abkömmlinge der Yao, Mio und Lolo aus Südwestchina.

In einem Aufsatz über die Klassifizierung der Rassen in China hat C. H. Liu¹ folgende Definition für die Chinesen gegeben: „Die Chinesen sind das Volk, dessen Wohnsitz oder wenigstens Ursprungsland das eigentliche China oder seine Umgebung ist, die die Begründer der chinesischen Kultur sind von ihren ersten Anfängen bis zur gegenwärtigen Zeit und deren äußere Erscheinung von den umgebenden Nachbarvölkern zu unterscheiden ist.“

Unter dem eigentlichen China versteht man die früher sogenannten 18 Provinzen, also: Chekiang, Fukien, Honan, Hopei, Hunan, Hupei, Kansu, Kiangsi, Kiangsu, Kwangsi, Kwangtung, Kweichow, Anhui, Shansi, Shantung, Shensi, Szechuan und Yunnan. Außer diesen 18 Provinzen ist

¹ C. H. Liu: A Tentative Classification of Races of China. In: *Zs f. Rassenkunde und die gesamte Forschung am Menschen* 6, 1937, 129—150.

die Mandchurei jetzt fast ganz von Chinesen besiedelt. Schließlich sind die Chinesen noch an der östlichen Küste Indochinas und in ganz Südostasien verbreitet.

Herr Liu bezeichnet die Chinesen als sinide Rasse im mongoliden Rassenkreis. Nach Liu ist die sinide Rasse nicht homogen. Sie kann vielmehr in drei Unterrassen geteilt werden: die Nordsiniden (*homo sinicus borealis*, Liu, 1937, Huanghoiden), die Mittelsiniden (*homo sinicus medius*, Liu, 1937, Changkiangiden) und die Südsiniden (*homo sinicus meridianus*, Liu, 1937, Chukiangiden). Die Nordsiniden leben in Hopei, Honan, Shansi, Shensi und Kansu, also praktisch in jenen 5 Provinzen, die am frühesten von Chinesen besiedelt waren, außerdem noch in der Mandchurei und Shantung. Sie sind im allgemeinen hochwüchsig, langköpfig und besitzen eine verhältnismäßig schmale Nase. Charakterologisch werden sie als aufrichtig, gerade, traditionsgebunden und geistig wenig beweglich bezeichnet. Die Mittelsiniden bewohnen Zentralchina: Kiangsu, Chekiang, Anhui, Kiangsi, Hupei, Hunan, Szechuan, Kweichow, Yunnan, Teile von Shensi, Kansu und den Norden von Kwangsi. Sie sind kleinerwüchsiger als die Nordsiniden, meist mittelköpfig und mittelnasig. Was den Charakter betrifft, so werden sie als beweglicher als die Nordsiniden, handelstüchtig und geistig schöpferisch bezeichnet. Die Südsiniden bewohnen Fukien, Kwangtung, Kwangsi und die Insel Hainan, sind aber auch weit über die Grenzen Chinas hinaus in ganz Südostasien verbreitet: in Indochina, Burma, Siam, Malaya, Java, Sumatra, Borneo, auf den Philippinen und Hawaii sowie in Amerika, Australien und Südafrika. Sie sind kleiner als die übrigen Chinesen, kurzköpfig und kurznasig. Geistig sind sie lebhaft und abenteuerlustig.

So herrschen auch innerhalb des chinesischen Volkes große Unterschiede. Wir werden hier versuchen, ein allgemeines Bild über die Chinesen zu vermitteln.

II. Wie stellt man sich den Chinesen vor?

Wir brauchen hier nicht die langweiligen Gemeinplätze zu wiederholen, wie etwa jene, daß die Chinesen lange Zöpfe tragen, faule Eier essen und mit einer Handvoll Reis zufrieden sind. In manchen Kinderbüchern malt man gerne unheimlich gelbe Gesichter mit schiefen Augen. All das ist bedauerlich, weil es falsche und ungünstige Vorstellungen schafft. Aber darüber brauchen wir kein Wort zu verlieren. Wir wollen hier Vorstellungen wiedergeben, die sich einige Ausländer und Chinesen in Büchern über die Chinesen gemacht haben.

Ich möchte von vornherein sagen, daß diese Vorstellungen verwirrend und widerspruchsvoll sind. A. H. Smith² zählt folgende chinesische Eigenschaften auf: übertriebene Wertschätzung für das „Gesicht“, Leichtgläubigkeit, Vernachlässigung der Zeit und der Pünktlichkeit, Geringschätzung der Ausländer, Parasitismus, Mangel an Nerven, Mangel an Gemeinschaftsgeist, Mangel an Sympathie, Mangel an Aufrichtigkeit und Altruismus.

mus, gegenseitiges Mißtrauen, Konservatismus und so weiter. Nach Smith besitzen die Chinesen also fast nur schlechte Eigenschaften.

Otto Franke, der sich lange Jahre mit chinesischer Geschichte beschäftigt und ein großes Werk über die Geschichte des chinesischen Reiches geschrieben hat, verzeichnete folgende Eigenschaften³: hohe Begabung, Fleiß, Ordnungstalent, Nüchternheit, körperliche Zähigkeit, Anspruchslosigkeit, erstaunliche Lebenskraft und Fruchtbarkeit, Erwerbsgier, Verschlagenheit, Heuchelei und Eitelkeit. Außerdem sagte er, in der chinesischen Geschichte sei in kritischen Lagen oft Treue, Hingebung und Tapferkeit im Unglück anzutreffen.

Alfred Forke, der die Geschichte der chinesischen Philosophie erforscht hat, bezeichnet den Chinesen als konservativ: „Der Chinese ist seinem innersten Wesen nach rückschauend und konservativ, nicht vorwärtsstrebend“⁴. Soweit die europäischen Vorstellungen.

Lin Yu-tang, der durch seine zahlreichen Bücher bzw. Romane weltbekannt geworden ist, hat als Chinese eine andere Meinung. Die chinesischen Eigenschaften seien folgende⁵: Verständigkeit, Einfachheit, Naturliebe, Geduld, Gleichgültigkeit, Spitzbübigkeit, Fruchtbarkeit, Anspruchslosigkeit, Fleiß, Familiensinn, Friedfertigkeit, Zufriedenheit, Humor, Konservatismus und Sinnenfreudigkeit. Zwar ist Lin Yu-tang von seiner persönlichen Haltung und Weltanschauung abhängig und entwirft dementsprechend sein eigenes Bild vom Chinesen. Viele von seinen Beobachtungen sind aber zutreffend und voll Feinheit.

Nach einem anderen Chinesen ähnlichen geistigen Formats, nämlich Ku Hung-ming⁶, gibt es vier Eigenschaften des chinesischen Charakters: Tiefe, Weite, Einfachheit und Zartgefühl. Er meint, daß die Ausländer, wie z. B. der erwähnte A. H. Smith, Gils Blant und Blackhouse die Chinesen so schwer verstehen, weil sie nie gleichzeitig alle vier Eigenschaften der Chinesen besitzen. Die Amerikaner seien unfassend, einfach, aber nicht tief; die Engländer seien tief, einfach, aber nicht umfassend; die Deutschen seien tief, umfassend, aber nicht einfach. Die Franzosen hätten nicht die Gemütsstärke der Deutschen, nicht den umfassenden Geist der Amerikaner, auch nicht die Einfachheit der Engländer, aber das chinesische Zartgefühl. Außerdem leben die Chinesen im Einklang mit dem Herzen. Deshalb lieben sie mechanische Genauigkeit nicht.

Wie schon gesagt, sind diese Vorstellungen widerspruchsvoll und verwirrend. Jeder sieht sozusagen durch seine eigene Brille. Immerhin können sie als eine erste Orientierung gewertet werden. Doch bleiben sie

² A. H. SMITH: *Chinese Characteristics*. Shanghai 1890, North China Herald.

³ O. FRANKE: *Geschichte des chinesischen Reiches*. I. Bd. Leipzig 1930.

⁴ A. FORKE: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg 1927.

⁵ LIN YU-TANG: *My Country and my People*. New York 1939. Jahrlange hatte er eine beinahe epikureische Lebensauffassung. Erst im Jahre 1958 kehrte er zurück zum christlichen Glauben seiner Kindheit.

⁶ KU HUNG-MING: *Der Geist des chinesischen Volkes*. Jena 1917.

innerhalb gewisser Grenzen. So wird z. B. den Chinesen nie Schwärzerei oder kriegerischer Sinn zugetraut.

III. *Wie ist der Chinese in Wirklichkeit?*

Wir wollen einige Punkte herausarbeiten. Zunächst wollen wir einen typisch chinesischen Begriff analysieren, nämlich den Begriff des „Gesichtes“. Hier liegt wohl der Schlüssel, der zum besseren Verständnis führt.

Oft hören wir, daß der ostasiatische Mensch, darunter auch der Chinese, undurchsichtig ist. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß jeder Mensch bis zu einem gewissen Grad notwendigerweise undurchsichtig ist. Es ist eine Eigenart des Menschen, daß das Gesicht sein Inneres widerspiegelt. Vor allem wird durch das Gesicht das Gefühlsleben sichtbar gemacht. Im Sozialleben ist es aber notwendig, eine gewisse konventionelle Verhaltensweise zu bewältigen, um sich nicht restlos selbst zu enthüllen. Man bemüht sich ganz instinktiv, dem Gesichtsausdruck eine gewisse Maske zu geben. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß C. G. Jung⁷ in seiner analytischen Psychologie mit dem Wort „persona“, das ursprünglich Maske bedeutet, die Funktion bezeichnet, die einen Kompromiß darstellt zwischen dem Wesen des Individuums und seiner Anpassung an die Umwelt. Eine solche Maske oder „persona“ ist nämlich im menschlichen Zusammenleben notwendig. Normalerweise würde niemand seine inneren Bewegungen hemmungslos der Außenwelt preisgeben.

Was man vom inneren Leben für sich behalten will, ist in seinem Umfang bei jedem Menschen verschieden. In China — wie in ganz Ostasien — ist offensichtlich auf Grund der Tradition und des sozialen Milieus diese Intimsphäre größer als etwa im Abendland. Die äußere Etikette bildet eine konventionelle Verhaltensweise, die diese Sphäre schützt. In diesem Zusammenhang müssen zwei Wörter erklärt werden, die beide im Chinesischen für das Gesicht verwendet werden⁸: „Lien“ und „Mien-tzu“. Diese zwei Begriffe sind nicht gleichbedeutend! „Kein Lien haben“ ist die schlimmste Beleidigung, die die Unversehrtheit des moralischen Charakters in Zweifel zieht. „Kein Mien-tzu haben“ bezeichnet lediglich einen Verlust des Ansehens oder das Versagen eines Individuums, sich durch Erfolge im Leben Achtung zu verschaffen. Tatsächlich ist „Lien“ das Selbstgefühl des persönlichen, insbesondere des moralischen Wertes. „Mei-yu Lien“ (kein Lien haben oder besitzen) oder „pu-yao Lien“ (kein Lien wünschen) heißt also, dieses Selbstgefühl (oft Schamgefühl) nicht mehr besitzen. Das setzt gewöhnlich Mangel des persönlichen, insbesondere des moralischen Wertes voraus. Ein solcher Vorwurf ist natürlich sehr ernst, vorausgesetzt, daß dies nicht, wie es oft

⁷ C. G. JUNG: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. Zürich 1945, 64.

⁸ HU HSIEN-CHIN: The Chinese concepts of face. In: *American Anthropologist*. Vol. 46, 1944, 45—64.

geschichte, scherzhaft gemeint ist. Man kann auch das „Lien“ vor sich selbst verlieren, ohne daß jemand es weiß. Es kommt nicht selten vor, daß aus solchem Grunde Selbstmord begangen wird. Ein anderer Ausdruck, „Tiu-Lien“ (das Lien verlieren), bedeutet mehr den Verlust der oben beschriebenen Wertschätzung, die die Gesellschaft einem Menschen gegenüber hat. Allerdings laufen beide Begriffe oft nebeneinander und ineinander. Es kann nämlich geschehen, daß man durch den Verlust des rein gesellschaftlichen Ansehens sein Selbstgefühl verliert.

Die in Europa übliche Vorstellung vom „Gesicht“ ist viel indifferenzierter und entspricht dem, was im Chinesischen „Mien-tzu“ heißt, dem Ansehen, das man in der Öffentlichkeit wegen seiner Stellung oder Leistung genießt.

Die große Bedeutung des „Gesichtes“ bei den Chinesen liegt wohl in ihrem Ausgleichsbedürfnis, oder, wie es in der Jung'schen Terminologie heißt, im Kompensationsbedürfnis. Die Chinesen sind von Natur aus — trotz der Behauptung mancher oberflächlicher Ausländer — empfindsam und erregbar. Ganz instinktiv spüren sie das Bedürfnis, sich vor einem Überfall auf das Gefühlsleben, vor allem auf das Selbstgefühl, zu schützen. Aus diesem Bedürfnis kommt es möglicherweise zu einer Übersteigerung der Masken-Funktion des Gesichtes, die einen Menschen „undurchsichtig“ macht. Da man in dieser Beziehung empfindlich ist, neigt man dazu, alles sorgfältigst zu vermeiden, was Ansehen oder vor allem Selbstgefühl verletzen kann. Genauso, wenn nicht mehr, muß darauf geachtet werden, das „Gesicht“ der anderen nicht zu verletzen. Deshalb wird man vieles nicht direkt aussprechen oder zeigen, sondern in den meisten Fällen indirekt.

Hier kommt es oft zu Mißverständnissen zwischen Chinesen und andersrassischen, etwa europäischen Menschen. Die direkte, oft rechnerisch kalkulierende Art der Europäer verletzt leicht das Selbstgefühl eines Chinesen: Er empfindet es als brutal. Der Europäer, viceversa, findet die „Umwege“ eines Chinesen recht unbequem, unverständlich, ja unehrlich.

Selbstverständlich gibt es brutale Europäer und unehrliche Chinesen, aber auch umgekehrt unehrliche Europäer und brutale Chinesen. Der äußere Schein ändert nichts an der wahren Natur. Jedenfalls liegen solche Eigenschaften keineswegs im Wesen des Europäers oder des Chinesen. Unter den Chinesen wird gerade Ehrlichkeit — im Widerspruch zu manchem Vorurteil — kultiviert und hochgeschätzt. Nichts ist bei den Chinesen heiliger, als ein gegebenes Wort zu halten oder eine Verpflichtung einzulösen. Ein Versprechen oder eine Verpflichtung einzulösen stellt ein wichtiges Moment des chinesischen Selbstgefühls dar. Andererseits ist es auch zuzugeben, daß eine falsch ausgerichtete Kultivierung des „Gesichtes“ zu Formalismus, Heuchelei usw. führt.

In diesem Zusammenhang muß auch ein anderes Vorurteil erörtert werden: Die Chinesen, wie auch andere Ostasiaten, seien grausam. Manche Tatsachen scheinen die Richtigkeit dieser Aussage zu bestätigen. Die chinesische Tortur war früher so berüchtigt wie heute die von Kommu-

nisten durchgeführte „Gehirnwäsche“. Aber wenn man das europäische Mittelalter und die Greuelthaten in den Konzentrationslagern betrachtet, fragt man sich, wo denn wohl die Grausamkeit größer ist. Es ist wohl besser zu sagen, daß bei allen Menschen Entfaltungsmöglichkeiten in einer unendlich großen Skala vorhanden sind, vom zarten Mitgefühl bis zur Grausamkeit.

Mit der einstigen, von A. H. Smith vorgeworfenen „Geringschätzung der Ausländer“ dürfte die Tatsache zusammenhängen, daß die Chinesen ein ausgesprochen starkes Bewußtsein ihrer geschichtlichen Größe besitzen. Man braucht es nicht zu rechtfertigen. Es existiert einfachhin wie eine Reserve der psychischen Energie, die die vielen Generationen der Ahnen ihren Nachkommen hinterlassen haben. Tatsächlich ist die Größe der Vergangenheit ein unwiderstehlicher Ansporn für alle Chinesen, China zu einer besseren Zukunft zu verhelfen. Das Bedenken, daß die Betonung des einst mächtigen chinesischen Reiches, das sich als die Mitte der Welt fühlte und deshalb so nannte, dem heutigen machtgierigen kommunistischen China zugute kommen könne, ist belanglos. Denn, abgesehen von der objektiven Wahrheit der historischen Tatsache, ist das geschichtliche Bewußtsein an sich für alle Ideale anwendbar. Die Wissenschaftler z. B. mag es zur intensiveren Forschungsarbeit, einen überzeugten Christen zur größeren Bemühung um eine echte Verchristlichung Chinas anreizen. Auch in der Zeit des schlimmsten Elendes Chinas gibt dieses geschichtliche Bewußtsein innere Kraft und Vertrauen.

Nun kommen wir zu einem anderen wichtigen Punkt, zum *Familien-sinn*. Jeder weiß, daß in China seit Jahrtausenden eine starke Familientradition besteht. In früheren Zeiten war die Familie für einen Chinesen von höchster Bedeutung. Damals herrschte das sogenannte Großfamilien-system, das die verschiedenen Generationen in ein patriarchalisches Gefüge zusammenschloß. Seit etwas mehr als 50 Jahren ist dieses System langsam in Auflösung begriffen. In den zwanziger Jahren⁹ hat die Jugend Chinas sich heftig gegen dieses System ausgesprochen, und durch den Kommunismus ist dieser Auflösungsprozeß nur beschleunigt worden. Man fragt sich nun, ob auch der Familiensinn in China verlorengeht. Manche Leute behaupten, daß der Staat und die sogenannte Volkskommune das frühere Großfamilien-system ersetzen, und daß der heutige Chinese sich im Staatsgefüge genau so wohlfühle und unterwürfig würde. Ich bin der Meinung, daß der Familiensinn in China erhalten bleibt; denn der chinesische Mensch ist in dieser Hinsicht noch unverdorben. Daß der Staat oder die Volkskommune auch gefühlsmäßig das Großfamilien-system ersetzen kann, halte ich für sehr unwahrscheinlich; denn im Großfamilien-system besteht eine Zusammengehörigkeit durch Blutsverwandtschaft und durch das Pflicht- und Ehrgefühl den Ahnen gegenüber. Staat oder Volkskommune sind aber nur kalte, anonyme Organisationen.

⁹ THADDÄUS HANG: Die chinesischen Intellektuellen und das Christentum. In: *Stimmen der Zeit* 165, 1960, 3—16.

Kommen wir jetzt zu der weitverbreiteten Ansicht, daß der Chinese *traditionsgebunden* sei. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß Jahrtausende hindurch die Tradition sehr hoch geschätzt wurde. Seit Jahrzehnten, vor allem seit der Gründung der Republik im Jahre 1912, ist auch in dieser Hinsicht eine wesentliche Änderung eingetreten. In den zwanziger Jahren war es das Ideal, die Tradition abzuschaffen und ein dynamisches, in die Zukunft schauendes China aufzubauen. Deshalb ist die jetzige Generation in China nicht mehr traditionsgebunden; ein typisches Beispiel dafür, daß innerhalb von einigen Jahrzehnten eine radikale Änderung in einem Volke vorgehen kann.

Etwas müssen wir auch über die *Intelligenz* sagen. Es ist wohl allgemein anerkannt, daß das chinesische Volk hochbegabt ist. Dies bestätigen sowohl die Testuntersuchungen in Amerika¹⁰ als auch die Erfahrungen derer, die mit Chinesen lange Zeit zusammen gearbeitet haben. Ein Missionar in Madagaskar, P. Elhorga¹¹, stellte fest, daß dort in allen Schulen die Chinesen die Schüler afrikanischer und europäischer Herkunft übertreffen. Reinhold Schairer sagt in seinem Buch „Aktivierung der Talente“¹²: „Wer als akademischer Lehrer seit langem mit vielen jungen Chinesen eng, freundschaftlich und vertrauensvoll gearbeitet hat, der konnte nie den geringsten Zweifel haben an der tiefen und starken Intelligenz der Chinesen und der lebendigen Hingabe an das Volksganze.“ Schairer glaubt sogar, daß innerhalb weniger Jahre China die drei anderen, d. h. Amerika, Rußland, Westeuropa, in wissenschaftlicher Hinsicht, Gründlichkeit und Erfolg übertreffen wird.

Doch ist hier ein Rätsel zu lösen. Warum sind die Chinesen, wenn sie wirklich so hohe Intelligenz besitzen, in ihrer technischen Entwicklung sozusagen steckengeblieben? Warum haben sie überhaupt keine Naturwissenschaft hervorgebracht?

Diese Frage erfordert eine ausführliche Untersuchung. Grob gesagt ist die chinesische Geistesentwicklung ästhetisch und nicht logisch ausgerichtet. Seit der Han-Zeit ist diese Ausrichtung politisch sanktioniert worden, indem man den Konfuzianismus als Staatslehre etabliert hat. Der Technik gegenüber verhielten sich die traditionellen chinesischen Gebildeten beinahe geringschätzig; sie wurde ganz und gar den Handwerkern überlassen. Trotzdem hat das alte China auch in technischen Dingen viel Erfindungsgeist bewiesen, wie Joseph Needham in seinem monumentalen Werk *Science and Civilization in China*¹³ belegt hat. Er weist nach, daß eine Reihe technischer Erfindungen, wie Schießpulver, Papier, Seidenproduktion, Porzellan usw. in China gemacht wurde, außerdem wurde

¹⁰ F. L. GOODENOUGH: Racial differences in the Intelligence of School Children. In: *Journal of Experimental Psychology* 9, 1926, 388—397.

¹¹ P. ELHORGA: La diaspora chinoise. In: *Mission Bulletin* 8, 1956, 498—503, 574—577.

¹² R. SCHAIRER: *Aktivierung der Talente*. Düsseldorf 1957.

¹³ J. NEEDHAM: *Science and Civilization in China*. Bd. I. Cambridge 1954.

noch eine Menge chinesischer Erfindungen nach Europa eingeführt, ohne daß man sich hier dessen bewußt wurde. Seit dem Umbruch der Neuzeit, vor allem seit den zwanziger Jahren, steht die Naturwissenschaft in China in hohem Kurs. Vieles scheint tatsächlich darauf hinzudeuten, daß durch die Begegnung mit der europäischen Kultur eine neue schöpferische Epoche des chinesischen Volkes angebrochen ist.

In diesem Licht scheint das augenblicklich herrschende kommunistische System nur eine vorübergehende Phase zu sein. Daher ist eine der wichtigsten Aufgaben von uns Christen, an der zukünftigen Orientierung und Gestaltung Chinas in den Grenzen des Möglichen mitzuwirken.

KLEINE BEITRÄGE

„PLANTER L'ÉGLISE“

Durant l'année 1960, la ZMR a fait paraître un article du R. P. MÜLLER et une note du R. P. GLAZIK, qui, tous deux s'occupent du but spécifique de la Mission. Tous deux aussi de façon différente combattent la théorie qui met cette fin spécifique dans la plantation de l'Église.

Toutefois, les allusions ou les exposés qu'ils font à cette occasion sont fort sommaires et parfois même inexacts: il a paru utile, pour l'instruction des lecteurs de la ZMR, d'exposer brièvement et clairement la théorie de la plantation de l'Église d'après les idées et parfois les textes mêmes de ses tenants.

Ces quelques textes et beaucoup d'autres peuvent être trouvés en un long article que le signataire a fait paraître dans la *Nouvelle Revue Théologique* (décembre 1958, janvier 1959). Cet article, peut-être à cause de la langue dans laquelle il était écrit, n'a pas retenu assez l'attention des auteurs allemands cités plus haut, et de leurs lecteurs.

Qu'on nous permette donc, en peu de pages, d'expliquer une théorie dont il faut dire, comme on le verra, qu'elle a pas mal de cohérence théologique. Et d'appuis dans les textes officiels (cfr Annexe).

I

La Mission est une action; pour en situer la ou les fins, il vaut sans doute la peine d'en rappeler les *rythmes habituels*, tels que l'histoire nous les révèle.

Quand l'Église, par les missionnaires, prospecte un pays non-chrétien, que se passe-t-il?

Parfois rien de visible! Parce que la région est déserte, ou parce que le gouvernement est hostile, il peut exister des missionnaires, dont la seule action soit de *prier*, peut-être de pratiquer la *charité* (Foucauld, Peyriguère).

Mais, si l'occasion est favorable, la première action missionnaire sera la Parole; il s'agira de *prêcher*, selon les occasions et les modes les meilleurs (les premiers Apôtres... et tous les apôtres ensuite). Prédication verbale d'abord. Cri. Kerygme au sens étymologique.

Cette prédication verbale s'accompagnera d'une prédication *par la vie*, tout particulièrement par le témoignage de la sainteté, et plus spécialement encore par celui de la charité secourable.

Tout cela a pour but et fin immédiate de *faire des croyants*. Non dans le sens étiqué d'un simple oui intellectuel, ni même d'un assentiment de l'âme, mais dans le sens d'un acquiescement total de l'homme.

Cet acquiescement, dans un être corporel et social, se marquera donc, s'il est authentique, par des attitudes visibles, des réunions, la formation d'une communauté; ces croyants ainsi deviennent des *disciples*, des fidèles; déjà — dans l'unité invisible de l'Esprit et visible du groupe: une „Église“, au moins au sens étymologique.

Il n'y a d'ailleurs pas d'unité pareille sans qu'interviennent *l'organisation sacramentaire et hiérarchique*. L'Église catholique n'est pas une juxtaposition d'âmes données chacune à Dieu, mais un vrai Corps, invisible et visible: tenu dans l'unité par le moyen des sources de grâce, et des formes d'autorité que le Christ même a créées, et qu'il a déclarées indispensables. Font un seul Corps, ceux qui participent à un seul pain, qui ont reçu un seul baptême, qui obéissent à l'Église, à ses presbytes, à ses évêques, pour obéir au Christ même que ceux-ci représentent.

Avec la *stabilitas fidei*, s'établit la *stabilitas sacramentorum et auctoritatis*.

Mais cette activité spirituelle traduite jusque dans le visible, postule au moins un minimum *d'institutions et de structures visibles*: endroits de réunion, demeure des prêtres; centres de contact avec la vie courante des hommes déjà gagnés, et des hommes à gagner.

Ce seront l'Église et le presbytère, l'école et le centre de presse, voire le poste de radio; ils serviront à faire et garder des croyants, à faire et garder des disciples.

Ainsi s'établira, sur la base de la communauté intérieure en esprit, la communauté située dans l'espace et le temps, qu'a aussi voulue le Christ. L'Église est divine et humaine, invisible et visible, aussi normalement que son fondateur. Elle est aussi: cléricale et laïque (œuvres d'action catholique).

A cette Église, sainement constituée de la sorte, il reste à assurer la pérennité. Cette pérennité, sur le plan de la vie naturelle, ce sont les familles chrétiennes qui la lui donneront; sur le plan de la vie surnaturelle, ce seront les prêtres, et pour qu'ils se renouvellent, il faudra des évêques. Ces prêtres et ces évêques, il est normal, providentiel, qu'ils se puissent trouver, dès que possible, dans la communauté même qu'ils doivent servir. C'est: *le clergé indigène*, qui est ici postulé. Lorsqu'il est lui aussi constitué, on peut dire que l'avenir est assuré en tel territoire, que l'Église y est présente à plein, plantée.

II

Quelques questions encore préciseront les choses:

Pour que l'Église ainsi s'enracine, ne faut-il pas que des *âmes* soient converties (donc sauvées au moins en espérance)? Certainement; jamais personne ne l'a nié; jamais personne n'a opposé d'une façon absolue qui serait absurde la „plantation de l'Église“ à la conversion des âmes. La plantation même requiert un certain nombre d'âmes, nécessaire pour qu'existe une communauté.

Pour qu'on dise que l'Église est enracinée, faut-il donc que *toutes les âmes* soient sauvées (ou du moins converties)? Certainement pas. En aucun pays du monde, même de chrétienté, on n'en est là.

Quand donc l'Église est-elle plantée; *quel nombre d'âmes* doit être engrangé

(nombre absolu ou nombre relatif)? Il est impossible de le dire; il s'agit d'une croissance vitale. Il en faut assez pour que, dans ce pays neuf, „chrétienté continue“, pour que la communauté survive et croisse.

Quand *ce nombre* de fidèles est réuni, l'Église est donc fondée? ... Il s'en faut de beaucoup! L'Église plantée n'est pas qu'un groupe d'âmes ou même d'hommes, unis seulement dans l'invisible Esprit; de par le vouloir du Christ, elle est aussi une société visible, ce qui suppose les éléments sacramentaux, hiérarchiques, structurels, tous finalement indigènes, dont nous parlions plus haut.

La société spirituelle des convertis est une partie, disons même l'âme de l'Église locale; elle n'en est pas le tout. Ce „nécessaire“ n'est pas „total“.

Vous ne songez donc pas *au salut de (toutes) les âmes*? Bien sûr que si. Mais les besognes spécifiques sont diverses: ce n'est pas spécifiquement la même chose de constituer le noyau ecclésial dans un pays; puis, à partir de ce noyau, de conquérir progressivement ce pays, et si possible tous ses habitants. Il faut admettre qu'il existe des fins plus ou moins proches, plus ou moins vastes, plus ou moins spécifiques, dans la besogne générale du salut du monde, comme dans n'importe quelle activité humaine, même fondamentalement spirituelle mais engagée dans l'espace et le temps.

III

C'est à partir de ces constatations, et de ces distinctions élémentaires, faites maintes fois par les tenants de la plantation (mais rarement reprises par leurs adversaires) qu'il faut ranger les théories sur la fin spécifique et propre de la mission.

Le regretté Docteur SCHMIDLIN, même si on ne partage pas ses idées, doit être admiré pour la façon dont il a senti que des *distinctions* étaient nécessaires en ce domaine, et parce qu'il a su utiliser avec clarté ce qu'on pourrait appeler la hiérarchie des fins.

La plus simple de nos actions, en effet, comporte plusieurs fins: une fin immédiate, des fins ultérieures, une fin dernière.

Chacune de ces fins, sauf la dernière, est moyen et commencement par rapport à la fin suivante. Les fins successives ne s'excluent donc pas; au contraire, elles s'appellent. Mais il faut pourtant reconnaître leur diversité propre, leur succession, et leur hiérarchie. L'homme qui élève un mur, commence certes par creuser un trou, amener des briques, gâcher du mortier. Mais son activité propre est de placer et de lier les éléments pour en faire cette masse: un mur. Le mur construit, il recevra un salaire qui était aussi sa fin, dont il se servira pour sa fin ultérieure qui consiste à faire vivre sa famille, mais tout cela va au-delà de sa fin propre d'ouvrier, comme les toutes premières opérations signalées restaient en deçà de la même fin, tout en y menant.

Semblablement, dans le déroulement des opérations de l'Église en croissance que décrivait le point I de cet article, il y a une série de fins successives, et même de fins complémentaires, qui ne sont pas toutes *la fin propre* de la mission, celle qui convient à la mission et à elle seule, omni et soli, celle dont la non-réalisation signifie: la mission n'a pas encore rempli sa tâche propre, celle dont la présence veut dire: La mission a achevé sa besogne spécifique.

C'est ici, et ici seulement croyons-nous, que les théories diffèrent.

1° — La plus étroite semble à première vue être celle du P. HENRY, O. P., dans son: *Esquisse d'une Théologie de la Mission*. Selon lui (p. 17), „La

Mission au sens strict s'adresse aux incroyants et elle a pour but immédiat de les *amener à la foi*. Ou encore (p. 20): „La mission en son sens restreint, sera pour nous l'équivalent de l'évangélisation et de l'action kerygmaticque“.

Tout le monde admettra que la Mission commence ainsi; beaucoup nieront qu'elle s'achève en cela seul. Le P. HENRY lui-même expliquera plus loin (p. 145): „La Mission consiste à *aggréger à la foi et aux sacrements* de l'Église ceux à qui l'Évangile est annoncé pour la première fois“. Plus: le Père — après un début qui s'insurgeait contre les conceptions traditionnelles — en arrive à admettre (p. 140) une succession de fins progressives, qu'il appelle des „paliers“: Palier 1: „La première communauté apparaît“. Palier 2: „Les premières conversions se présentent“. Palier 3: „L'Église est fermement établie et elle a son évêque et son clergé choisis parmi les habitants du pays“.

Et il conclut (p. 206) que le but de la Mission est de „constituer une Église ayant en propre *tout ce que la foi est capable d'animer et de faire vivre*“.

Comme on le verra, les tenants de la „plantation de l'Église“ en demandent à peine autant comme „fin de la Mission“. Fallait-il donc les condamner?

2° — Un second groupe de missiologues, que l'auteur connaît et estime, inclineraient à donner comme but aux missions, l'action de „faire des disciples“, de faire en sorte que les hommes jusque alors non-croyants aient la foi, disent „oui“ à l'évangélisation (Voir l'article du P. MÜLLER). A nouveau, il est absolument indiscutable que la Mission prêche pour qu'on écoute, que le Missionnaire vient pour qu'on le reçoive, pour qu'un groupe se forme par un „oui“. Mais il ne s'agit pas, quand on réfléchit, et ces auteurs eux-mêmes le disent, d'obtenir un simple acquiescement abstrait et durant un moment. Il faut un „Jasagen des ganzen Menschen in seiner konkreten Wirklichkeit“.

Or précisément, cet „homme entier“ dans sa „réalité concrète“ n'est pas un pur esprit en contact direct individuel avec Dieu, mais un être incorporé et collectif, en attente et en besoin d'une traduction de son „oui“ dans la matière et dans la société, le futur membre d'une Église „visible“. C'est pourquoi ce qu'il cherche, dans la Mission, ce qu'il doit recevoir de la Mission, c'est l'Église entière, avec ses sacrements, sa hiérarchie, sa continuelle résurgence vivante.

Faire des disciples, provoquer et recevoir le oui, implique en unité vivante une action plus vaste et plus durable qui est la fin de la mission et s'appelle pour certains, pour nous: planter l'Église.

3° — Ce que disent donc en un troisième groupe les tenants de la „plantation de l'Église“, c'est ceci: le but propre de la mission est atteint, et la mission est finie (je cite un texte capital du P. CHARLES, qu'on trouverait avec beaucoup d'autres dans mon article): „quand l'Église sera solide et organisée (ce qu'on signifie par le mot plantée, c-à-d:) avec son clergé recruté sur place, avec les sacrements à la portée de toutes les bonnes volontés, avec la prédication atteignant tous ceux qui ne sont pas sourds volontaires, avec le laïcat discipliné et agissant, avec les congrégations actives et contemplatives, et avec la joie que l'Église apporte à tous ses enfants“. Alors, mais alors seulement.

On voit, soit dit en passant, et contrairement à une affirmation du P. GLAZIK, que les tenants de la plantation n'ont pas attendu 1960 pour découvrir la part du laïcat dans le but spécifique de la Mission.

Certains ont accusé la conception qui précède (et dont on trouvera les implications plus richement dans notre article déjà cité) d'être „canonique“. Il suffit de relire le texte pour voir combien nous sommes plus loin et plus profond que la loi. Ils voulaient dire sans doute: visible et incarnée; mais de cela, qui rougirait? L'Église n'est pas un docétisme!

Certains autres ont dit que la „plantation“ n'était que l'aspect corporel de l'Église, et que cette théorie „oubliait l'âme“. L'accusation est fautive. Toute la doctrine de la plantation se base précisément sur la doctrine du Corps Mystique du Christ. Qu'on voie par exemple maints passages du volume du P. CHARLES: *La Prière Missionnaire*: „Tu es chrétien, tu es un membre de l'Église et ton Église est en croissance. Tu dois faire croître l'Église du Christ, tu dois la pousser jusqu'à sa taille définitive . . .“ Ou encore, dans la *Dogmatique Missionnaire*: „La sanctification du monde n'est *pas seulement* une besogne spirituelle *mais aussi* très matérielle . . . une participation aux perfections divines selon les forces de la nature *et* selon les dons de la grâce“.

(Voir notre article de la N. R. Th., 1951: 'Une nouvelle Encyclique Missionnaire.' Le titre n'est pas clair, mais il s'agit bien là de Corps Mystique, Mission, Plantation, comme d'une série). Il est inutile de s'étendre, à cause de l'étude de la N. R. Th. (1958/1959) déjà citée et qui dit tout ce qu'il faut; cette étude a été traduite et diffusée en allemand (par les O. P. M. de la Hermannstraße, Aachen).

Résumons-nous en deux ou trois phrases:

La fin spécifique de la mission est de *planter l'Église* comme un organisme à la fois visible et invisible, de façon vivante et durable, selon les éléments principaux qu'on vient de dire (et même selon d'autres qui seraient requis par les circonstances) dans un pays où elle n'était pas, de façon à ce qu'elle y survive et grandisse.

Cette plantation suppose bien sûr qu'un certain nombre d'âmes se convertissent, ce qui est une condition *préalable* et un élément *intégrant* de la plantation, mais ne constitue pas, loin de là, toute la plantation.

Cette plantation fait espérer que, plus tard, par le moyen de cette Église plantée, la masse des infidèles se convertiront et se sauveront; mais ce but est *ultérieur* à la fin propre de la mission. Comme disait le P. CHARLES: La Mission plante l'Église au Japon, l'Église au Japon aura à convertir le Japon.

Empressons-nous d'ajouter avec lui, qu'en domaine vivant, humain, et évoluant, les transitions sont progressives, et ne se laissent pas fixer à la seconde, au jour, ni même à l'année. Voilà donc ce que signifie: planter l'Église, et comment cette plantation constitue selon nous la fin propre, spécifique (quoique non unique de la Mission, malgré ce que nous attribue le P. MÜLLER).

IV

On manquerait de sincérité si l'on n'ajoutait ceci: Même si tous les spécialistes, en différant sur les mots, devaient se rallier en fait (comme le P. HENRY) à cette fin de la Mission que décrivait plus haut le Père CHARLES, il resterait entre eux des différences de mentalité assez notables.

Certains missiologues sont en effet plus „canonistes“: je ne songe pas ici à ceux de la plantation mais à ceux qui appliqueraient aux Encycliques une exégèse peu convaincante.

D'autres sont plus „biblistes“; et sans doute ici devons-nous saluer un futur livre, que nous attendons avec impatience.

D'autres, sans renier ni la Bible, ni les Encycliques, ne croient pas que la réflexion théologique soit vaine; c'est à partir des *grands dogmes*, et d'un point de vue résolument *théocentrique* qu'ils essaient de penser: Dieu, pour lui-même et pour nous, alpha et oméga, premier principe et fin dernière; le Christ incarné, récapitulateur de tout le visible et l'invisible qu'il vient saisir pour Lui, hommes et choses; l'Église, prolongement du Christ, comme lui récapitulatrice,

„forme“, sacrement primordial (Ur-Sakrament) du monde entier; d'abord pour la gloire du Christ et de Dieu, ensuite pour le salut du monde, d'ailleurs dans le même acte de la „clara cum laude notitia“.

Dans cet immense effort: *la mission*, apportant l'Ur-Sakrament entier à telle région, tel groupe humain; la Mission, qui est comme l'Église dont elle constitue l'implantation en ce point: à la fois visible et invisible, offrant la Parole à la foi des hommes, les Sacrements à leur faiblesse, l'Autorité à leur dispersion, et l'harmonie de toute la vie à leur mal-être trop réel.

Quand l'essentiel de cela est assuré, alors mais alors seulement, l'Église est plantée, la Mission est finie. Il n'en faut pas plus, il n'en faut pas moins, comme „*fin spécifique de la Mission*“.

Annexe

La „Fin des Missions“ et les Encycliques

Pour prouver que la fin spécifique des missions n'est pas la plantation de l'Église, mais l'évangélisation, le R. P. MÜLLER s'est référé aux Encycliques. Sa méthode est essentiellement la suivante: Recueillir dans certains documents les termes dont on se sert pour désigner le missionnaire et son action; faire constater que les termes qui parlent d'évangélisation sont les plus nombreux, que ceux qui parlent de plantation sont rares, et même se réduisent à un seul; conclure que la doctrine officielle de l'Église met la fin des missions dans l'évangélisation.

A notre humble avis, cette méthode souffre de plusieurs graves faiblesses.

1 — Pour qu'un tel dénombrement ait une valeur éventuelle, il faudrait qu'il soit complet. Or il est loin de l'être.

2 — Il faudrait que toutes les expressions soient claires et précises. Or beaucoup sont vagues et générales. Dire que: étendre le Royaume de Dieu signifie seulement l'évangélisation est une pétition de principe; il en va de même pour beaucoup d'autres expressions. Les tenants de la plantation pourraient tout aussi bien que leurs adversaires s'annexer pareils vocables.

3 — Il faudrait que ces termes, dans l'intention de l'Église et en fait, soient employés formellement comme des définitions exhaustives. Or il est évident qu'il n'en va pas ainsi, et cette remarque ruine par la base le procédé: Dans la langue courante, la plupart des mots sont des synecdoques, ils expriment une partie de l'être pour le désigner tout entier, et ils ne choisissent pas nécessairement cette partie parce qu'elle est la plus essentielle, mais parce qu'elle est la plus voyante, ou la première chronologiquement, *l'initium operis*, ce qui est le cas ici pensons-nous...

Jamais une telle méthode ne permettra de déclarer: Ceci est la doctrine de l'Église: même dans les définitions dogmatiques, seul ce qui est dit *formaliter et directe* est réellement décisif.

4 — Or, pour ce qui regarde la plantation de l'Église, les Encycliques ont parlé *formaliter et directe*, plusieurs fois, *selon la substance* de cette doctrine. Et un seul de ces textes a plus de force que les dénombrements du vocabulaire courant et occasionnel.

1) — *Bénoît XV*: „Ubi cumque igitur adsit quantum sat est indigenae cleri ejusque bene instituti, ibi opus missionarii feliciter expletum ecclesiamque praeclare esse fundatam jure dixeris.“ Déclaration qui ne dit pas tout mais en tout cas prouve à l'évidence qu'il faut *beaucoup plus que l'évangélisation* pour achever la mission, jusqu'à ce „sommet“: le clergé local.

2) — *Pie XI*: „Quorsum, quaesumus, sacrae missiones pertinent nisi ut in tanta immensitate locorum Ecclesia Christi instituat et stabiliat? Et unde haec apud ethnicos hodie constabit nisi ex *omnibus iis elementis* ex quibus apud nos coaluit? Dira-t-on nos églises européennes sont constituées uniquement en esprit, par l'évangélisation et la foi? Elles sont ces „âmes et corps“ dont parlent les tenants de la plantation.

3) — *Pie XII*: „Il grande scopo delle missioni è di stabilire la Chiesa nelle nuove terre et di farle ivi mettere salde radici tanto da poter un giorno vivere et svilupparsi senza il sottegno dell'opera delle missioni? Vie et développement de la mission, établissement et enracinement embrassent certes *bien plus que la seule évangélisation*.

Notons que ce texte vient deux fois: Il est repris dans *Evangelii praecones*: et l'on notera que précisément cette multiforme activité est attribuée aux missionnaires dans une phrase où ils reçoivent le nom d' *Evangelii praecones*, sur lequel s'appuyait le P. MÜLLER pour restreindre l'objet des missions.

5 — Autre confirmation: le Commentaire de l'Encyclique dans la Revue *Docete Omnes Gentes* a été formellement loué par le Pape; or, dans ce Commentaire, le P. MONDREGANES définit l'*objectum specificativum, formale et proximum* de la mission, comme étant de: „stabilire vel plantare Ecclesiam catholicam modo perfecto et stabili ubi nondum adest“.

6 — *Dernière réflexion*: en toutes ces discussions, il faut veiller à ne jamais décrocher d'une part de la *réalité substantielle* des enseignements pontificaux, d'autre part de la solide et *essentielle théologie* de l'Eglise. La réalité substantielle des enseignements pontificaux touchant ce qu'est et ce que fait proprement la Mission, on la trouve non dans des mots mais dans la matière, et déjà tout simplement dans la table des matières de l'Encyclique *Evangelii Praecones*, qui fut manifestement voulue comme une charte de la mission et du missionnaire, comme une *Summula materiae missionariae*. On verra là tout ce qui est la *besogne du missionnaire*, tout ce qu'il faut proprement pour planter l'Eglise et achever la Mission. Cette vue est d'ailleurs entièrement conforme à notre théologie de l'Eglise, qui n'est pas celle des protestants; elle n'est pas seulement invisible mais visible, pas seulement l'Eglise de la foi mais celle des sacrements; pas seulement l'Eglise des âmes mais celle des corps, à leur rang subordonné et indispensable; elle se doit d'apporter d'abord la grâce mais, avec la grâce et comme son contre-coup, les moyens sacramentaux de la grâce et les répercussions multiples de la grâce dans la vie courante.

Si l'Eglise est cela, la Mission — qui n'est que l'Eglise croissant au-delà d'elle-même — ne peut avoir un objet plus restreint.

Et c'est tout cela que l'on suppose et que l'on dit quand on veut que la Mission plante l'Eglise.

J. Masson S.J.

BERICHTE

MISSIONSSTUDIENWOCHE WIEN 1961

Als die Teilnehmer der Missionsstudienwoche Wien am Freitag, dem 26. Mai, in der Lazaristenkirche zu einem Schlußgottesdienst mit dem Beauftragten der Österreichischen Bischofskonferenz für Missionsfragen, Sr. Exzellenz Köstner, Bischof von Gurk-Klagenfurt, und mit Erzbischof Amisshah von Cape Coast zusammenkamen, wußten sie, daß sie Gott zu danken hatten für eine fruchtbare und harmonisch verlaufene Woche.

Nach der Eröffnung der Studienwoche am Pfingstmontag durch den Ersten Vorsitzenden des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Konsul Dr. Frey (München), betonte Prof. Dr. Thomas Ohm OSB (Münster) in seinem Einführungsvortrag, das Thema: *Mission und Heimatseelsorge* sei bisher zu kurz gekommen, und es sei an der Zeit, die Zusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen Mission und Heimatseelsorge zu untersuchen. Für die Heimatseelsorge bedeute die Mission ein Vorbild und Korrektiv. Die Mission aber hänge immer noch von der Seelsorge in unserer Heimat ab.

Den ersten Arbeitstag im Exerzitenhaus an der Kaiserstraße begann P. Dr. Bernward Willeke OFM (Münster) mit einem Überblick: *Die Weltmission heute — Stand und Probleme*. Kurz, aber instruktiv schilderte er, was die Mission erreicht hat, welche Probleme sich ihr heute stellen und welche Folgerungen daraus zu ziehen sind. Wir müßten die Zeichen der Zeit verstehen, den Mangel an Missionskräften zu beheben suchen und in der Heimat einen missionarischen Geist wecken. — In der anschließenden Diskussion stellte P. Generalsuperior Dr. J. Schütte SVD eine Frage, auf die er im Laufe der Tage immer wieder zurückkam: Ist die Mission in ihrer heutigen Form noch sinnvoll? Die Zahlen sprächen gegen uns. In 8 oder 14 Tagen würden mehr Nichtchristen auf der Welt geboren, als Christen in einem Jahr getauft würden. Das sehe aus wie eine Einschnürung und scheine dem Missionsbefehl zu widersprechen. Können wir diese Einschnürung abhalten? Die Zeit sei da, die Mission neu zu durchdenken. Es komme deshalb darauf an, schon im missionarischen Vorfeld an die Arbeit zu gehen, eventuell unter Einsatz aller modernen Kommunikationsmittel. „Wenn wir in Offensive bleiben wollen, brennt es bereits.“ — Prof. Dr. Glazik MSC (Würzburg) versuchte, auf eine theologische Lösung der Frage hinzuwirken. Erste Voraussetzung aller Missionsarbeit sei die Besinnung auf den eigenen Glauben; es gehe nicht um Zahlen, sondern um die konsekratorische Kraft des christlichen Glaubens.

Wie bereits in Bonn wurden auch auf der Missionsstudienwoche Wien die Hauptreferate durch eine Reihe von Kurzreferaten (*Papers*) ergänzt. So sprach am Vormittag des ersten Arbeitstages Mgr. Rudolf Walter (Wien), Diözesandirektor der Päpstlichen Missionswerke, über *die missionarische Ausrichtung des heimatlichen Klerus*. Eine wesentliche Voraussetzung dafür sah Mgr. Walter in der für die Mission aufgeschlossenen katholischen Familie. „Will man missionsbegeisterte Priester, muß man missionsliebende Mütter haben.“ Weitere Bildungsfaktoren für einen missionarischen Klerus seien die Schule (nicht nur der

Religionsunterricht!) und vor allem das Priesterseminar. „Das Ideal wäre ein Fachmann für Missiologie an jeder philosophisch-theologischen Hochschule. Da aber dieses ein vorerst unerfüllbarer Wunschtraum ist, sollten regelmäßig Kurse von Fachleuten gehalten werden, an denen alle Seminaristen etwa im Zyklus von 5 Jahren verpflichtend teilnehmen müßten.“ Außerdem sollte sich das missionarische Anliegen wie ein Leitfaden durch das ganze theologische System hindurchziehen, denn der Missionsgedanke sei „Zentrum der Theologie überhaupt“. Auch der in der Seelsorge stehende Priester brauche eine priesterlich-missionarische Frömmigkeit, wenn er wahrhaft Priester für die gesamte Kirche sein wolle.

Dem wichtigen Anliegen: *Heimat und Mission in der ökumenischen Bewegung* widmete sich Paulistenpater Th. F. S t r a n s k y (Washington-Rom). Man könne die Anwesenheit von nichtkatholischen christlichen Missionaren nicht einzig und allein als ein Hindernis für unsere Wirksamkeit ansehen. Natürlich bestehe in den Missionsländern, wo das Christentum verhältnismäßig wenig verstanden werde, die Gefahr, daß jede Art von „Verbrüderung“ als Billigung oder als Indifferentismus ausgelegt werde, und man müsse in weiser Vorsicht den konkreten Gegebenheiten Rechnung tragen. Wir ständen aber nicht „im Dienste des Wortes“ (Apg 6, 14), wenn wir die Frohe Botschaft nicht in ihrer Ganzheit nähmen und die Gläubigen vor Irrlehren warnten. „Sollten wir alle missionarischen Erfolge unserer getrennten Brüder nur ihren stärkeren finanziellen Mitteln und ihrer allzugroßen Anpassung der christlichen Botschaft zuschreiben? Wir vergessen zu leicht, daß sie viele von den ‚katholischen Erbgütern‘, den *vestigia ecclesiae*, behalten haben. Ein positives Studium ihrer Theologie und Praxis würde nicht nur enthüllen, was sie von dem christlichen Erbgut vor 400 Jahren verworfen haben, sondern auch all das, was sie bis heute bewahrt haben.“ Außerdem müsse man sich hüten, allen vorzuwerfen, was nur auf einige Sekten bezogen werden könne. Konkret gebe es zwei Bereiche einer möglichen Zusammenarbeit von katholischen und nichtkatholischen Missionaren: 1. auf der Ebene der gemeinsamen sozialen und politischen Probleme einer christlichen Minorität, 2. auf religiöser Ebene, indem „der katholische und der nichtkatholische Teil als Gleichgestellte in Rede und Gegenrede über Fragen der Glaubens- und der Sittenlehre sprechen, wobei jeder die Lehre seines Glaubens als seine eigene Anschauung darstellt“ (Instructio des Hl. Offiziums 1949: AAS 42 [1950], 142). Man könne nicht genug betonen, daß „alle Probleme der Struktur, des Lebens und der Einheit der Kirche eine ökumenische Bedeutung haben. Denn in der Mission ist die Kirche überall dort gegenwärtig, wo unsere getrennten Brüder anwesend sind... Ökumenismus ist also kein Spezialfach, sondern eine gewisse Dimension des ganzen Lebens der Kirche und des Christen“.

Im Hauptreferat des Nachmittags beschäftigte sich Dozent Dr. Adolf E x e l e r (Münster) mit dem Thema: *Die Mission in Katechese und Liturgie*. Die Katechese müsse das ganze Leben des Christen begleiten, auch inhaltlich. Es gehe um die Gemeinschaft des Glaubens, des Gottesdienstes, der Liebe und um die apostolisch-missionarische Gemeinschaft. Alle durchdringen sich gegenseitig und keine dürfe übersehen werden. So werde klar, daß unsere Gläubigen, Kinder und Erwachsene, „ohne ein lebendiges Begreifen der Weltmission gar nicht zu echten Christen heranreifen können“. Die Beschäftigung mit der Mission in der Katechese geschehe nicht in erster Linie um der Mission, sondern um der Christen selbst willen. Deswegen sei Mission natürlich nicht die einzige, wohl aber eine der wesentlichen Aufgaben der Katechese, wesentlich für den Glauben des Christen in der Heimat selbst. Gerade dem jungen Christen erschiene die Kirche

nicht vital genug, sondern mehr als eine Art Beerdigungsinstitut. Auf dem Hintergrund der Mission müsse er wieder zu einem lebendigen Gottesbild, zu einem lebendigen Verständnis des christlichen Lebens und zu einem weltweiten Kirchenbewußtsein kommen. Es reiche nicht, wenn jede Schulklasse jedes Jahr einmal ausführlich etwas über die Mission höre. Die missionarische Erziehung müsse ein ständiges Unterrichtsprinzip sein und jedes Mal ansetzen, wenn ein Thema es von sich aus fordert. Die Konsequenz dieses Prinzips aber laute: Entscheidend kommt es auf den Katecheten selbst an. Er muß zuerst von diesem Prinzip durchdrungen sein. Die Katechetikbücher in deutscher Sprache seien leider von diesem Prinzip heute nicht durchdrungen. — In einem zweiten, praktischen Teil führte Dr. Exeler mit Flanelltuch, Bildern und Text zwei Katechesen vor (Deutscher Katechismus, Lehrstück 1 und 50), in denen die missionarische Sicht mustergültig eingebaut war. Für die liturgische Katechese, die immer drei Weisen habe (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft), forderte der Referent: Es geht nicht darum, aus dem Kirchenjahr für die Mission Kapital zu schlagen, sondern ihm durch die missionarisch-weltweite Sicht die Fülle zu geben. Als Desiderata nannte Dr. Exeler: 1) Um der Lebendigkeit der Kirche in der Heimat willen solle der Mission in den Büchern für Schüler und Lehrer die entsprechende Beachtung geschenkt werden, nicht nur durch einzelne Kapitel, sondern im Gesamt des Werkes. 2) Die Lehrpläne sollten an entsprechenden Stellen solche Hinweise bringen. 3) Für künftige Lehrer und Priester sei eine grundlegende Belehrung notwendig, nicht nur in Missionskunde, sondern in Missionserziehung.

Die Bischöfe in der Heimat und die Mission behandelte in einem ersten Kurzreferat am Nachmittag P. Dr. Karl Müller SVD (München). In der Fortsetzung des Apostelamtes ist der Gesamt episkopat „der Missionsaufgabe im strengen Sinn verpflichtet, und damit bleiben auch die einzelnen Bischöfe, wenigstens intensiv, dieser ihrer wesentlichen Berufsaufgabe verpflichtet“. Die Nicht-Katholiken (etwa afro-asiatische Studenten und Praktikanten) sind dem Bischof in seiner Diözese unmittelbar anvertraut. In bezug auf die Missionsländer erwarten die Päpste von den Bischöfen, daß sie den Missionsgeist unter allen Bewohnern ihrer Diözese mit allen Mitteln fördern. An verschiedenen Beispielen zeigte P. Müller, wie mancher Bischof der Heimat in dieser Richtung vorbildlich arbeitet.

Immer mehr wird die Missionsschule zur Staatsschule und der Mission die Möglichkeit genommen, den Religionsunterricht in der Schule abzuhalten. Das führt zu der Frage: *Wie läßt sich der Religionsunterricht in der Schule ersetzen?*, die Prof. Dr. Glazik MSC in seinem Kurzreferat behandelte. Die Mission muß „nach Mitteln und Wegen Ausschau halten, um die religiöse Bildung und Erziehung“ selbst dann zu gewährleisten, wenn der Religionsunterricht in der Schule nicht mehr möglich ist. Unter solchen Umständen würde das alte System der Katechisten, d. h. der hauptamtlichen Katecheten, geradezu lebensnotwendig. Christliche Schülerwohnheime könnten außerdem dazu beitragen, falsche Lehren und Ansichten religionsloser oder religionsfeindlicher Staatsschulen zu entgiften. Die katechetische Predigt sollte wieder gepflegt und die katechetischen Ansätze innerhalb der Liturgie bewußt entwickelt und herausgearbeitet werden. Die katechetische Ausgestaltung der Liturgie müsse durch die sog. Hauskatechese verlängert werden. In der Diskussion wurde durch Prof. Ohm die Erneuerung der Hauskirche stark betont. — Oberstudienrat R. Kleine (Duderstadt) legte Gedanken über *die Bedeutung der Mission für den Religionsunterricht an den höheren Schulen* vor, wobei er in seinem Paper besonders betonte, daß das

Apostolat eine dermaßen zentrale und weitgreifende Sendung darstelle, daß es nicht nur ein Befehl Jesu am Ende seines Lebens, sondern ein seine ganze Wirksamkeit bestimmendes Leitmotiv war. „Das gilt es in unserer Verkündigung aufzuweisen, und deshalb muß schon der Religionsunterricht, zumal der studierenden Jugend, die Heilige Schrift zugrunde legen.“ Das heilsgeschichtlich-kerygmatische Anliegen erfahre so einen starken Impuls. „Der allgemein systematisch ausgerichtete Religionsunterricht ist außerstande, dem Apostolat zu reichende Dienste zu leisten.“

Die Referate der Wiener Woche waren nach drei Gesichtspunkten ausgewählt. Wurde der erste Arbeitstag durch eine Bestandsaufnahme eröffnet und durch Referate zur Praxis von Heimat und Mission fortgesetzt, so begann der Mittwoch mit einem Grundsatzreferat von Prof. Dr. Glazik MSC: *Der mystische Leib Christi und die Mission*. Durch seine Menschwerdung habe Christus Eigentumsrecht über alle Menschen erworben. Dieses Recht werde jedoch nur von jenen anerkannt, die aus der Menschheit ‚herausgerufen‘ sind und die Ekklesia Gottes bilden. Sie werden dadurch der Leib Christi, die Kirche. Diese Kirche setzt nicht nur die Sendung Christi fort, sondern auch sein Sein und Leben. Aus der Hinordnung der Menschheit auf Christus das Haupt ergibt sich 1) daß die Situation der Menschheit sich zum Heil gewandelt hat; 2) daß sie Voraussetzung für die Missionstätigkeit der Kirche ist. „Der Missionar ist nie der Erste am Menschen, Gott ist ihm zuvorgekommen.“ Das Heilswerk erschöpfe sich jedoch nicht in der Menschwerdung, sondern gipfele in Tod und Erhöhung Jesu. Wie der physische Leib des menschgewordenen Gottessohnes solle der mystische Leib, die Kirche, die heilsmittelnde Aufgabe an der Menschheit ausüben und sie zum Leibe Christi aufbauen. Daraus zog Referent Folgerungen a) für die Mission: Ihre eigentliche Aufgabe sei eine religiöse, die Verkündigung des Evangeliums durch Bezeugung der Wahrheit in Liebe; b) für die Heimatkirche: Diese Aufgabe könne nur im Zusammenhang mit dem inneren Wachstum der Gesamtkirche erfüllt werden. Zwischen Mission und Heimat bestehe ein Gesetz der Kommunikation. Deshalb sei der wesentliche Dienst an der Mission die Sorge um den Glauben der Heimatkirche. Dieser Glaube würde wirksam, wenn alle Glieder der Kirche um ihre Weltverantwortung und um die heilsmittlerische Funktion der Kirche wissen würden, an der der einzelne Christ durch Taufe und Firmung teilhabe und die er in der Eucharistie bezeuge.

In der anschließenden Diskussion wollte P. Joh. Rzikva SVD die „soziale Sicht der Sünde“ betont wissen, die von der Seelsorge kaum beachtet werde. Weiter ging es um eine Begriffsklärung: Was verstehen wir unter „Heimat“ bei unserer Fragestellung nach der Lehre vom mystischen Leib? Vom Corpus Christi mysticum her gesehen gebe es jedenfalls nicht einfach christliche und nichtchristliche Länder als solche.

Weiter in die Reihe der „Grundlagenforschung“, wie Prof. Ohm es nannte, gehörte das Kurzreferat: *Mission und Meßopfer* von Prof. P. Dr. Theodor Unzeitig SVD (St. Gabriel-Stockerau). Aufgabe und Zweck seines Referates sei, so sagte er, „wenigstens in einigen Grundzügen aufzuzeigen, wie befruchtend die Pflege des weltweiten Missionsgedankens Seelsorger und Gemeinden Vertiefung und Wachstum bringen kann, speziell unter der Rücksicht des gemeinsamen Opfervollzuges der Eucharistie. Wenn schon nach einer Forderung der Liturgischen Tagung Frankreichs 1960 der gottesdienstliche Raum so gestaltet sein solle, daß „die örtliche Gemeinde etwas von der Fülle der Weltkirche erleben kann“, wieviel mehr gilt das dann vom Priester selbst und dem liturgischen

Vollzug der Opferfeier, „pro totius mundi salute“. Dieses Opfer ist doch „die wichtigste und unmittelbarste Quelle jeden Wachstums in der Heimat und jeden Missionserfolges“. Die unmittelbare Priestersorge für einen Teil darf nicht in eine Ausschließlichkeit abgleiten. Der Priester ist verantwortlich dafür, daß seine Gemeinde großmütig und selbstlos werde, so daß alle Teilgemeinden durch das *sacramentum unitatis et vinculum caritatis* eine lebendige Einheit bilden. Die gleichbleibenden Teile der heiligen Messe und das Herren- und Heiligenjahr der Kirche geben viele Möglichkeiten einer weltmissionarischen Sicht und Nutzung. Der Blick auf die Missionsländer läßt manche Neuerung in der Heimat besser verstehen und erleben. Schon Pius XII. forderte die Applikation für die Verbreitung des Glaubens. Das Memento solle regelmäßig genutzt werden. Eine solche Vertiefung des Meßopfers würde auch ohne Zweifel zur Weckung von Berufen für Heimat und Mission beitragen. „Die Sorge an unseren Gemeinden wird kleiner, wenn wir die Sorge um alle Gemeinden mittragen.“ Wir erhalten mehr aus der Fülle des eucharistischen Opfers für unsere eigene Seele und für unsere Gemeinde, wenn wir den Brüdern und Schwestern der Familie Gottes auf dem weiten Erdenrund mehr zu verschenken bereit sind.

Welche Aufgabe haben die vielen Ordensschwwestern der Heimat gegenüber der Mission? Mit dieser Frage beschäftigte sich Sr. *Helene Held* SSps (Wimbern) in ihrem Kurzreferat: *Mission und Schwestern in der Heimat*. Die Referentin unterschied zwischen Missionsschwwestern, die in der Heimat bleiben müssen (Heimatbasis, Nachwuchsbildung usw.), und solchen Schwesterngemeinschaften, die keine Missionen haben. „Wenn die aktive Missionsarbeit in der Heimat (Ausbildung und Betreuung von Überseestudenten usw.) nur einen kleinen Radius hat, so muß sich das Verhältnis der Missionsschwwestern in der Heimat zur Mission draußen durch erhöhte missionarische Spiritualität auszeichnen, andernfalls wären sie ihrem Beruf nicht treu.“ Aber auch auf die kontemplative Ordensfrau könne die Kirche in ihrer Missionsarbeit nicht verzichten, da die Kirche der Auffassung sei, „daß das Missionsbemühen des Gebetes und der Opfer der gottgeweihten Seelen bedürfe“ (Pius XII.).

Zur Frage der afrikanischen und asiatischen Studenten an abendländischen Hochschulen referierte Diplomkaufmann *Hugo Bogensberger* (Wien) vom Afro-asiatischen Institut Wien. Eine sehr sorgfältige Auswahl der Studenten sei vor allem notwendig. Die Schwierigkeit der Bewältigung des Studiums in einer fremden kulturellen und sozialen Umwelt könne nur von reifen, in sich gefestigten Menschen bewältigt werden. Schon vor dem Eintreffen am Studienort sollten die Studenten ausführlich über Studien- und Lebensbedingungen informiert werden. Bezüglich des Zusammenlebens der Afroasiaten mit einer fremden Kultur forderte Herr Bogensberger eine solche Akkommodation, in der der Student seinen eigenen kulturellen Charakter nicht aufgeben und von der europäischen Kultur nur diejenigen Elemente annehme, die der Förderung seiner eigenen dienlich seien. Von den ca. 80 000 Überseestudenten an europäischen Hochschulen seien ca. 10 Prozent Katholiken, die in einen wirksamen Lebenszusammenhang mit der Kirche in Europa geführt werden müßten, ohne sich von den verschiedenen nationalen Gemeinschaften auszusondern. „Für die Glieder der jungen Kirchen gehe es nicht nur darum, daß sie als Einzelne den Glauben in der säkularisierten abendländischen Kultur bewahren, sondern daß sie vorbereitet werden auf die Mittlerschaft zwischen der Kirche und ihren bodenständigen kulturellen Traditionen, die unter dem Einfluß von technischer Zivilisation und neuen Sozialformen tiefgreifenden Veränderungen unterliegen.“

Die im Zusammenhang dieser Kurzreferate nicht vorgesehene, aber notwendige Frage: *Ordensbrüder und Mission* schnitt P. Fridolin R a u s c h e r W. V. (Schlierbach/O. Ö.) in der Diskussion an. Er forderte ein Umdenken über den Brüderberuf, der mehr bedeute als einen billigen Arbeitseinsatz.

Die Frage nach *Pfarrei und Mission* durfte in Wien nicht fehlen. Sie wurde in einem Hauptreferat von Kaplan Johannes Thijssen (Rheine) behandelt, der nach einer grundsätzlichen Darlegung aus der Fülle seiner eigenen Erfahrungen berichtete. Die Pfarre sei die konkrete Erscheinung der Kirche in der Welt. Wenn die Kirche universal sei, dann müsse es auch die Pfarre sein. Als missionarische Möglichkeiten einer Gemeinde nannte Referent einen gut gestalteten Gottesdienst, der große Strahlkraft besitze, verschiedene Tage und Zeiten des Kirchenjahres (Advent, Epiphanie, Fastenzeit — Taufschüler) usw. Der Weltmissionssonntag sei nicht in erster Linie ein Sammeltag, sondern ein Tag des Gebetes; deswegen solle man nicht nur Elendsbilder aus der Mission schildern. Auch Missionsandachten in der Pfarrei seien sehr fruchtbar. Texte aus Missionszyklen ließen sich dafür gut auswerten. Eine große Möglichkeit, den Missionsgedanken in der Pfarrei zu beleben, sei das missionarische Feuer der Jugend. Jeder Jugendliche sollte nach seinem Beruf und seinem Können zur Missionshilfe beitragen. Schon bei den Kindern müsse die Missionsarbeit langsam aufbauend anfangen, dabei verdienten die Ministranten besondere Beachtung. „Einer missionsliebenden Heimat werden nie Priester fehlen.“ Nicht zu vergessen seien ferner das Missionsgebet und Opfer der Alten und Kranken.

Über die *päpstlichen Missionswerke und die heimatliche Seelsorge* sprach Dr. Späni (Freiburg/Schweiz). Nach einer kurzen Darstellung der Päpstlichen Werke selber und ihrer Entstehung betonte Dr. Späni u. a., die Päpstlichen Missionswerke seien die offiziellen kirchlichen Werke, die alle Missionskräfte aller Missionsgebiete in allen ihren Nöten zu unterstützen suchten. So seien sie in gewissem Sinne der vollkommenste Ausdruck jener universalen Sorge der Kirche um das Seelenheil des Menschen. Sie bäten den Gläubigen um seine Mitarbeit „nicht um seiner persönlichen Beziehungen oder Sympathien für bestimmte Missionskräfte oder Missionsgebiete willen, sondern auf Grund seiner Eingliederung in die Kirche.“

Der Katholischen Aktion seien zwei Aufgaben gestellt, eine zur Bildung der Mitglieder und eine durch das Apostolat der Mitglieder. Beide Aufgaben bestimmten die Einstellung der katholischen Aktion zur Mission, sagte Ingenieur Prüller (Wien) in seinem Kurzreferat: *Mission und Katholische Aktion*. Die Kirche sei wesentlich Missionskirche und müsse daher auch im Bewußtsein der Katholischen Aktion diese Eigenschaft besitzen. Jedes Mitglied müsse aus diesem Bewußtsein der Weltkirche leben, dieser Weltkirche aber auch seine ganze Sorge schenken. Daraus fließe dann auch das missionarische Apostolat, das Ing. Prüller in seinen verschiedenen Möglichkeiten und bereits erfolgten Verwirklichungen aufzeigte.

Den *Missionskollekten* widmete sich der Generalsekretär der Päpstlichen Missionswerke in Wien, Mgr. Dr. A. T a m p i e r. Zwei Arten der Missionshilfe seien für den eigentlichen kirchlichen Aufbau in den Missionsländern da, die Unterstützung der Missionswerke der Orden und die der Päpstlichen Werke. Über die Notwendigkeit der Päpstlichen Missionswerke brauche nichts gesagt zu werden. „Sie sind auch und gerade für den Aufbau jener Werke notwendig, die steigend vom einheimischen Klerus in die Hand genommen werden. Dabei braucht indessen nicht verschwiegen zu werden, daß die Leistung der Orden und die Leistung der Päpstlichen Werke für das Missionswerk in einem Ver-

hältnis von ungefähr 80:20 steht. Zur Stellung der Missionsorden im Gesamt des Missionswerkes sagte Mgr. Tampier: „Aus der Tatsache nun, daß die Missionsorden nicht im eigenen Namen in die Mission gehen, sondern vom Heiligen Stuhl gesendet werden, folgt, daß ihre Missionswerke päpstliche Missionswerke sind. Sie können also niemals in Gegensatz stehen zu den offiziellen ‚Päpstlichen Missionswerken‘. Da die Missionsorden die notwendige Hilfe aber nicht aus den Missionsländern, sondern aus der Heimat haben müssen, ist es Aufgabe der Heimat, sie zu unterstützen. In diesbezüglichen Regelungen kann es sich also nicht darum handeln, den ‚Päpstlichen Missionswerken‘ eine Monopolstellung im Sinne einer Zurückdrängung der Initiativen der Orden für ihre Missionen zu sichern, sondern nur darum, ein einvernehmliches Überlegen, eine gesunde Koordinierung anzustreben.“ Abschließend forderte der Referent neben einem bischöflichen Werk ‚Misereor‘ für Österreich eine „Europäische katholische Union für Entwicklungshilfe“, die von den Bischöfen Europas ins Leben gerufen werden sollte.

In der Diskussion der Nachmittagsreferate stellte Ing. Prüller fest, daß auch das Thema „Mission und Familie“ auf dieser Woche hätte behandelt werden müssen. P. Willigis J ä g e r OSB, Missionsreferent im Jugendhaus Düsseldorf, berichtete, daß die Eltern heute weithin das größte Hindernis für den Missionsberuf ihrer Kinder seien. In der Nachmittagssitzung des 24. beehrte der Erzbischof von Wien, S. Eminenz Kardinal K ö n i g, die Versammlung mit seinem Besuch. Er ermunterte sie, die Probleme der Weltmission gründlich zu studieren. Von einer vertieften Sicht in die Zusammenhänge zwischen Mission und Heimat werde die heimatliche Seelsorge größten Nutzen ziehen.

Dem wichtigen und viel diskutierten Thema: *Katholische Weltmission und Entwicklungshilfe* widmete der Generalsuperior der Steyler Missionare, P. Dr. Joh. Sch ü t t e SVD (Rom), ein Hauptreferat am Morgen des letzten Arbeitstages. Nach der Feststellung des Standortes der Entwicklungshilfe in Kirche und Mission (liebende Tat und Leben Christi vor der Welt bezeugen; Seelsorge und Leibsorge stehen ineinander, weil Christus sie geeint hat) sagte P. Schütte, wenn die tätige Liebe zur Kirche gehöre, dann erst recht zur Mission. Dazu kämen pastorale und missionsmethodische Überlegungen zur Entwicklungshilfe. Von der Stellung der katholischen Mission zur staatlichen Entwicklungshilfe meinte der Referent u. a.: Wenn Entwicklungshilfe als sozialer Ausdruck unserer Zeit und als Aufgabe der Kirche gesehen werde, dann sei es auch möglich, staatliche Hilfe anzunehmen. Als Gründe für ein besseres Erreichen der Ziele staatlicher Hilfe durch Mitarbeit der Mission nannte er: 1) Die Missionare hätten den besten Einblick in die örtlichen Verhältnisse, 2) ihre Kräfte ständen sofort zur Verfügung, 3) ihre langjährige Erfahrung könne nicht durch einen Schnellkursus erworben werden, 4) die Mission sei in der Lage, erzieherische Arbeit zu leisten, die notwendig sei, um die schnelle Umstellung geistig zu verarbeiten: „Entwicklungshilfe braucht Erziehungsarbeit.“ 5) Psychologische Voraussetzungen: Hilfe erfolge auf der Stufe menschlicher Gleichwertigkeit (kein ‚Almosen‘); menschliche Kontaktfähigkeit sei notwendig; die psychologische Infrastruktur müsse die Mission aufbauen; echte Partnerschaft setze Vertrauen voraus. 6) Entwicklungsgelder flössen nicht in Korruptionskanäle und würden nicht für unsinnige Repräsentation verbraucht. — Trotzdem gebe es natürlich für eine Mitarbeit der Mission an der Entwicklungshilfe ernste Gefahrenelemente, wie etwa die Politisierung der Missionsarbeit, eine neue Abhängigkeit der Mission vom Staat, den Verdacht versteckter Einflußnahme, die Gefährdung der Eigenständigkeit und Bevormundung der Mission usw. Für eine tatsächliche Zusam-

menarbeit stellte P. Schütte sechs Forderungen, die wir laut stellen und von denen wir eine Mitarbeit abhängig machen müßten: 1) Die Aktionen müßten politisch wertfrei sein. 2) Um jeden falschen Schein zu meiden, sollte diese Hilfe nur über kirchliche Stellen der Heimat laufen. 3) Jeder Schein einer Bevormundung des entsprechenden Missionsvolkes müsse vermieden werden (einheimische Leute einsetzen!). 4) Entwicklungshilfe sei nur insoweit von der Mission anzunehmen, als sie sie bewältigen und verkraften könne (Ausbau bereits begonnener oder geplanter Projekte), Kräfteverhältnis und Möglichkeiten der Mission seien vorher gut zu überprüfen. 5) Die Hierarchie der Werte dürfe nicht angetastet werden. Erst Verkündigung, dann Diakonie: „Das Soll missionarischer Verkündigung ist Maß für die Diakonie.“ 6) Die Mission wünsche echte Partnerschaft für staatliche und private Hilfe. Missionare seien nicht Bettler, sondern Mitarbeiter.

Bei der z. T. sehr lebhaften Diskussion ging es vor allem um die Frage, ob die Mission tatsächlich staatliche Gelder für ihre soziale und karitative Tätigkeit annehmen solle. Einerseits wurde vor einer allzugroßen ‚Nutzheirat‘ gewarnt, andererseits auf die soziale Hilfe im Neuen Testament, etwa bei Jakobus, verwiesen.

Über *Sozialismus und Kommunismus in den Missionsländern* referierte P. Martin B o o z OFM Cap (Münster). Wenn auch der Sozialismus von jungen Staaten wie Indien, Indonesien, Ghana zunächst als Wirtschaftssystem übernommen werde, so wurzele er doch in einer materialistischen Lebensanschauung, die eine für die Missionsarbeit ungünstige Atmosphäre schaffe und damit seinem gefährlichen Bruder, dem Kommunismus, den Weg bereite. Eingehend beschäftigte sich P. Martin mit den Expansionsmethoden der Kommunisten und den Aufgaben, welche sich der Heimat in einer solchen Situation stellen. U. a. forderte er eine reale Missionsberichterstattung, die fern aller Schönfärberei nicht nur Erbauliches und nur von Erfolgen zu melden wisse, sondern in einer „nüchternen Darstellung auch die Schwierigkeiten und Hindernisse“ aufzeige. Die Heimat müsse den Missionaren eine richtige Vorbereitung mitgeben. Die Missionare sollten sich u. a. über die Wichtigkeit ihrer Arbeit in dem Maße klar sein, wie „die kommunistischen Kader, die genau wissen, worum es geht“. Ferner nannte P. Martin die soziale Ausbildung der Missionare und die Betreuung der Überseestudenten in Europa.

Das Missionspatronat heute, ein Paper von Dr. Josef P e t e r s (Aachen), verlas Dr. Schückler (PWG Aachen). Nach der Behandlung des Begriffs der Patenschaft und der Ansicht der Propagandakongregation, brachte Dr. Peters sachlich die Argumente pro und contra. Der Hinneigung zu den Patenschaften lägen zwei objektiv vorhandene Schwierigkeiten der gegenwärtigen Missionshilfeordnung zugrunde, die miteinander korrespondierend, in der Natur der Sache begründet sind: „1. der psychologische Anreiz zur Unterstützung konkreter Missionsziele, 2. die Tatsache, daß der Übergang der Missionssprengel in die Verantwortung einheimischer Kräfte dazu zwingt, die missionierenden Orden nicht mehr in der bisherigen faktischen Ausschließlichkeit als ‚Missionsträger‘ zu betrachten.“

In der Diskussion wurde die gerade in den Tagen um Pfingsten veröffentlichte Entscheidung der Propagandakongregation mitgeteilt, nach der die Patenschaft von Diözese zu Diözese weiterhin unerwünscht, die Patenschaft von Pfarrei zu Pfarrei aber gestattet ist.

Eindrucksvolle Ausführungen machte Prof. Dr. Thomas O h m abschließend in seinem Kurzreferat: *Die westliche Seelsorge in afrikanischer und asiatischer Sicht*.

„Die Mission leistet unseren Seelsorgern und unserer Seelsorge viele große Dienste“, sagte Prof. Ohm. Einer von diesen bestehe darin, daß die Seelsorge im Spiegel Asiens und Afrikas und der Mission in diesen Erdteilen dem Seelsorger die Art und Weise seiner eigenen erkennen lasse. Es sei nicht alles gut und erbaulich, was wir in diesem Spiegel sähen, manches sogar erschreckend, meinte der Referent und belegte seine Worte durch Asiens und Afrikas Kritik an der Seelsorge, den Mitteln und Methoden, ihren Motiven, ihrem Gepräge und ihrem Geist. Andererseits haben aber die großen Religionen Asiens sich nicht unerheblich von Formen und Methoden unserer Seelsorge beeinflussen lassen. „Vielleicht könnten wir lernen“, meinte Prof. Ohm in seiner Nutzenanwendung, „mehr so an den Seelen zu arbeiten, wie es den Weisungen, dem Willen und dem Beispiele Jesu entspricht.“ Wir sollten mehr die gottgewollte Sonderart der Menschen und Völker beachten und sie bereiten, daß Gott seine Arbeit an den Seelen tun könne. Der ganze Mensch, auch der Leib, solle beachtet werden. Wir sollten mehr durch Taten predigen und mehr Geist und Leben, mehr Wärme und Frohbotschaft in unsere Seelsorge hineintragen, die aufgeschlossener sein möge für Formen der Seelsorge, die dem Osten eigen sind.

Am Nachmittag des letzten Arbeitstages besuchten die Teilnehmer der Studienwoche das Missionspriesterseminar St. Gabriel der Steyler Missionare in Mödling bei Wien, das erste eigene Priesterseminar dieser Gesellschaft. In der Aula des Seminars hielt Prof. P. Dr. Joh. Bettray SVD (Wien) das letzte Hauptreferat der Tagung: *Die Mitarbeit europäischer Laien in den Missionen*. Nicht der Mangel an Missionsbrüdern und Schwestern sei eine Begründung für den Einsatz von Laien in der Missionsarbeit: Alle Gläubigen seien verantwortlich für alle Ungläubigen. Auch sollten die Laienmissionare auf keinen Fall die Überlegenheit eines Landes über ein anderes beweisen, sondern dem Missionsland die Begegnung mit der Kirche ermöglichen. Ausführlich ging Prof. Bettray dann auf die Vorbedingungen ein, die von einem Laienmissionar erfüllt werden müßten; er sprach von den Berufen, die gerade für die Zukunft der Missionsländer von besonderer Bedeutung sind, und behandelte die Ausbildung der Kräfte und ihre Tätigkeit in der Mission.

Die Wiener Woche ist beendet. Was dort erarbeitet wurde, soll weiterwirken in die Missionsarbeit der Kirche. Dazu soll der *Tagungsbericht* mit dem vollen Wortlaut der Referate und der Diskussionen dienen, der von Prof. Dr. Bettray, dem auch die ausgezeichnete Organisation der Woche zu danken ist, vorbereitet und herausgebracht wird.

Münster/Westf.

P. Franz Josef Eilers SVD

9. NIEDERLÄNDISCHE MISSIOLOGISCHE WOCHE (11. — 13. 4. 1961)

von P. Dr. Gregorius OFMCap

Auf der 9. Missiologischen Woche zu Nimwegen waren diesmal etwa 200 Teilnehmer vertreten, die fünfzig verschiedene Orden, Kongregationen und Laieninstitute vergegenwärtigten: eine beachtliche und wichtige Vertretung, da so die neuen Gedanken und Pläne unter das gesamte Missionspersonal weitergetragen werden. Das Thema der Woche lautete: *Mission und Laienapostolat*. Unter ‚Laien‘ wurden jedoch nicht die europäischen Männer und Frauen ver-

standen, die in die Überseegebiete hinausziehen, sondern alle Schichten (nicht nur die Eliten) der autochthonen Bevölkerung, die in den Christianisierungsprozeß des eigenen Landes einbezogen ist. Die Wahl des Themas war aus Anlaß der Enzyklika *Princeps pastorum* Papst Johannes' XXIII. vom 29. 11. 1959 getroffen worden; sie ist ja fast zur Hälfte gerade dieser Frage gewidmet.

In den einzelnen Referaten wurde versucht, den Inhalt des päpstlichen Rundschreibens auf die konkrete Missionslage anzuwenden. Als erster Referent legte P. Drs. A. van Rijen MSC das theologische Fundament des Laienapostolats in der wachsenden Kirche dar. Als die spezifische Aufgabe der Laien betrachtete er die Benutzung der innerweltlichen Werte zum Aufbau der Kirche, besonders im Stande der Ehe und im Beruf. — P. Dr. Optatus OFM Cap gab einen geschichtlichen Überblick über die Laien in der missionierenden Kirche; er hob hervor, wie die tatsächliche Ausbreitung der Kirche in den ersten Jahrhunderten in besonderer Weise Sache der Laien war und wie ebenfalls die großen Kirchenlehrer oft längere Zeit als Laien der Kirche gedient hätten, bevor sie ihr kirchliches Amt und ihre hierarchische Würde bekamen. — P. Dr. Gregorius OFM Cap untersuchte die missionsmethodische Bedeutung des Laienapostolats. Er warnte davor, die Bedeutung des Laienstandes lediglich aus der gegenwärtigen Notlage der Mission, zumal ihrer Priesternot, ableiten zu wollen; das Laienapostolat müsse aus einer vertieften Schau begründet und ihm der Missionsbegriff selbst zugrundegelegt werden. Dementsprechend betrachtete er die Missionierung als den Integrationsprozeß der Offenbarung in die nichtchristlichen Kulturen, und die methodische Anwendung des Laienapostolats erläuterte er aus den Grundsätzen der Enzyklika *Princeps pastorum*. — P. G. de Knecht CSSp, ehemaliger Missionar in Kamerun, behandelte die Bildung des Laienapostolats, zumal durch die JOC (Jeunesse Ouvrière Catholique = dt. CAJ). — Am dritten Tage wurden drei besondere Formen des Laienapostolats besprochen, und zwar die *Arbeit der Katechisten* (mit Afrika als Hintergrund) von F. C. Juffermans MSF, die *Katholische Aktion* (mit Südamerika als Hintergrund) von P. C. Kocke SCJ und die *Legio Mariae* (mit dem Fernen Osten als Hintergrund) von P. Dries van Coillie CICM. — Nach jedem Referat griff ein Diskussionsleiter einige aktuelle Punkte aus dem behandelten Stoff heraus und stellte sie zur Diskussion. Dadurch kam das Gespräch leichter in Fluß und blieb man bei den in Frage stehenden Problemen. Diese Methode der Diskussion hatte sich schon auf den vorhergehenden Wochen als durchaus praktisch bewährt.

ACHTE RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE JAHRESTAGUNG DES DEUTSCHEN ZWEIGES DER INTERNATIONALEN VEREINIGUNG FÜR RELIGIONSGESCHICHTE

Zu dieser Tagung, die in Bonn vom 26.—28. Juli 1961 stattfand, hatten sich etwa 150 Teilnehmer angemeldet, darunter 48 aus der sowjetisch besetzten Zone. Von diesen letzteren konnten aber nur 15 kommen, so daß der Vortrag von Prof. Erich Fascher (Berlin) vom Tonband gesprochen wurde und der von Prof. Hanna Jursch (Jena) ausfallen mußte.

Prof. Carl Troll, Rektor der Universität Bonn, wies in seiner Begrüßungsansprache darauf hin, daß es sich zunehmend mehr als notwendig erweise, die Religionsgeographie zu beachten, und nannte die Arbeiten von Paul Fickeler,

Pierre Deffontaines, Helmut Hahn, Maria Sievers; er konnte ankündigen, daß in dem neugegründeten Institut für die soziologischen Aspekte der Geographie an der Universität Bonn die Fragen der Religion auch behandelt würden, etwa im Zusammenhang mit der Auswanderung.

Prof. Heiler bezog sich auf die Leistungen der Universität Bonn bezüglich der Religionswissenschaft: Aug. Wilh. Schlegel veröffentlichte 1823 erstmalig die Bhagavat-gita in Sanskrit mit lateinischer Übersetzung, und die Namen von Usener, Dölger, C. Clemen, Bonnet und Klausner umschließen eine Fülle einschlägiger Arbeiten.

Prof. Mensching stellte „Rabindranath Tagores Religion“ dar, der in eigenständiger Auswahl und Interpretation der Upanishaden einen Monotheismus ausbildete, dem die Welt das Medium der Gottbegegnung ist, worin sich Gott als Vater in Liebe offenbart.

Prof. Morenz (Leipzig) sprach „Vom (also nicht, wie im Programm angegeben „Der) Glaubensgehalt der ägyptischen Religion“. Seinen Grund hat er darin, daß der Ägypter seinen Gott suchen und treffen will und das in mannigfacher Weise erlebt und darstellt. Seine Religion stützt sich nicht auf die Welt, das Buch, die Offenbarung, sondern ist national, kultisch und historisch. Eindeutig betonte Morenz, daß, wer Religion erforsche, gläubig sein müsse und gehalten sei, die Erlebnis- und Denkweise des Erforschten nachzuvollziehen. Der gedrängten Kürze wegen stellte er mehr das Einheitliche, Grundlegende und Bleibende dar als das Vielfältige, Sichtbare und Wandelbare.

Dr. Schlette (München) schloß die philosophischen und theologischen Probleme aus, die der „Prozeß des Meisters Eckhart“ enthält und noch ungelöst sind. Ihm kam es darauf an, die Quellen, die Methode und die religiös-wissenschaftliche Stellung Meister Eckharts zu bestimmen. Sie besteht darin, daß der Konflikt strukturell notwendig war, weil er nicht darauf beruhte, daß Meister Eckhart Priester oder Mönch oder Mystiker oder Lehrer oder Reformator, sondern Theologe war, dessen Originalität und Genialität man nicht erkannte. Die Mahnung — wie oft schon wurde sie ausgesprochen und nicht beachtet —, aus der Geschichte zu lernen, beschloß den sicheren, übersichtlichen und knappen Vortrag.

Dr. Kahl (Gießen) erfaßte „die Herrschaft christlicher Wendenfürsten als religionsgeschichtliches Problem“, indem er sich besonders auf die Obotriten bezog. Er versuchte, das missionarische Geschehen mit heidnischen Augen zu sehen und das gentil-religiöse Denken zu charakterisieren.

Prof. Fascher (Berlin) benutzte „den Vorwurf der Gottlosigkeit in den Auseinandersetzungen bei Juden, Griechen und Christen“, um die Verknüpfung der religiösen, politischen und rechtlichen Auffassungen darzulegen, besonders eingehend bei den Griechen.

Dr. Rudolph (Leipzig) stellte den bedeutenden Anteil der Universität Leipzig bei der Erforschung der Religionen dar, beginnend mit dem 18. Jahrhundert, gefestigt durch die Begründung eines Religionsgeschichtlichen Seminars und Lehrstuhles für Religionsgeschichte im Jahre 1912, den zuerst Nathan Söderblom innehatte, bis heran an die Gegenwart, in der 1946 dieser Lehrstuhl aus der theologischen in die philosophische Fakultät verlegt wurde.

Prof. Heiler berichtete über seine Asienreise 1958/59 und Prof. Speiser (Köln) beschloß die Tagung mit einem öffentlichen Vortrag über „Buddhismus und Spätantike im frühen China“. Indem er charakteristische Stücke einander entgegenstellte, zeigte er die bedeutende Vermittlerrolle des Partherreiches, besonders zur Sassanidenzeit.

Empfänge durch den Rektor der Universität Bonn und den Bürgermeister Kraemer, in Vertretung für den Oberbürgermeister Dr. Daniels, vereinigten kleinere Kreise zu lebhaftem Gedankenaustausch.

Die Teilnehmer, auch aus der Stadt Bonn, waren zu zahlreich, als daß eine Diskussion möglich gewesen wäre. Man könnte aber doch für künftige Tagungen erwägen, dazu ausreichend Gelegenheit zu geben. Das ließe sich auch dadurch erleichtern, daß man sich auf ein Thema festlegte, das von mehreren Seiten her dargelegt und besprochen würde. Das wiederum wäre um so leichter, wenn ein Bezug auf die Gegenwart so dringlich wäre, daß die gewonnenen Erkenntnisse Entscheidungen wenigstens vorbereiten, wenn nicht herbeiführen könnten. Wenn man freilich bedenkt, welche Fülle von Formen im Laufe der Entwicklung des Lebens entstanden und vergangen sind, wie wenig von dem jeweils Möglichen wirklich wird, dann freilich wird man damit rechnen müssen, daß auch im Geistigen Verschwendung und Erprobung die geläufigsten Mittel sind, um das Wahre und Gesunde zu finden; daß also, wie sich die Kohle-, Salz- und Olivorräte erst allmählich aufgebaut haben, so auch aus den vielerlei Bemühungen selbst unscheinbarer Art sich langsam und fast unbemerkt ein geistiger Humus bildet, aus dem später höheres Leben gedeihen kann. Der Mensch und die Menschheit sind immer auf dem Wege zu dem Ziel, das darzubieten den Rang der Religion ausmacht.

A. Antweiler

DAS MISSIONSÄRZTLICHE INSTITUT WÜRZBURG

Die Einweihung eines großen Erweiterungsbaues des Missionsärztlichen Instituts in Würzburg am 1. Juli 1961 durch Kardinal Agagianian, den Präfekten der Propagandakongregation in Rom, lenkt den Blick auf eine Einrichtung, die eine Würdigung gerade im Rahmen der vielberufenen Entwicklungshilfe verdient.

Am 3. Dezember 1922 wurde das erste Laienmissionswerk der Kirche in Deutschland ins Leben gerufen: das *Katholische Missionsärztliche Institut Würzburg*.

Das Ziel dieser Neugründung war, Ärzte und Ärztinnen sowie andere Laienhelfer und Laienhelferinnen im ärztlichen Dienst für Missionsaufgaben vorzubereiten, in Missionsländer auszusenden und sich dort der Krankenfürsorge anzunehmen. Damit wurde eine Entwicklung angebahnt, die sich seitdem auf viele Länder ausgedehnt hat.

Bei Beginn des Weltkrieges 1939 waren schon 28 Ärzte, 16 Ärztinnen und 3 Krankenschwestern im missionsärztlichen Dienst tätig. Sie schufen kleine Krankenhäuser, die z. T. heute noch bestehen.

Die hoffnungsvolle Entwicklung des Instituts wurde durch den Krieg fast lahmgelegt. Die im feindlichen Ausland tätigen Missionsärzte wurden interniert.

Aber schon in den ersten Jahren nach dem Krieg meldeten sich überraschend viele Ärzte und Studenten für die missionsärztliche Arbeit. Es waren Männer und Frauen, denen die Mission ernstes Anliegen, ja, Lebensaufgabe bedeutete.

Im Sommer 1952 wurde die *Missionsärztliche Klinik* errichtet, die neben der allgemeinen Aufgabe einer guten Krankenversorgung insbesondere auch der Ausbildung von Missionsärzten und Missionsschwestern dient. Die drei Ab-

teilungen (Chirurgische, Urologische und Interne) widmeten sich zusammen mit einer Krankenpflegeschule sofort der beruflichen Ausbildung der Missions-schwestern.

In diese Zeit fällt auch die Gründung der *Gemeinschaft der Missionshelferinnen*, die sich seitdem unerwartet günstig entwickelt hat. Sie zählt heute 136 Mitglieder.

Die Zahl der Aussendungen in diesen Jahren stieg sprunghaft an. So wurden von 1948 bis heute 89 missionsärztliche Helfer (27 Ärzte, 31 Ärztinnen, 29 Schwestern und 2 Krankenpfleger) in Entwicklungsländer ausgesandt.

Die Zahl der Missionshospitäler wuchs auf 35 und konnte bis heute, trotz vieler Schwierigkeiten besonders in der ärztlichen Versorgung, gehalten werden. Neue Missionshospitäler wurden (neben den früher vor allem in Südafrika und Neu-Guinea schon bestehenden Zentren) in Uganda, Tanganyika, Nigerien, Ghana, Südwestafrika, in Indien, Pakistan und auf den Bahamas errichtet.

Als letztes größeres Werk verdient Erwähnung der Aufbau des *German Leprosy-Centre* in Chetput/Südindien bei Madras. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt hier nicht nur bei der Versorgung der Leprakranken, ihrer Heilung und Wiederherstellung. Angestrebt wird vielmehr die Ausrottung des Aussatzes. Durch die Entdeckung verschiedener Formen der Sulfone scheint es nunmehr möglich, Kranke durch fortgesetzte Behandlung tatsächlich von der Lepra zu befreien. Rings um das Lepra-Zentrum besuchen Ärztin und Schwestern in regelmäßigen Ausfahrten bestimmte Bezirke, spüren in Dörfern und Städten der Krankheit nach, leisten vorbeugende Hilfe und nehmen die Erkrankten in Behandlung. Vor allem bei Frischangesteckten und Jugendlichen zeigt die neue Behandlungsmethode große Erfolge. Die finanzielle Grundlage für dieses Werk wurde im wesentlichen durch die Spenden des deutschen Volkes in der Fastenaktion MISEREOR und andere ständige Beiträge geschaffen.

In 35 Hospitälern und Krankenstationen, die durch Mitglieder des Instituts ärztlich betreut werden, werden — oft unter den schwierigsten Verhältnissen — jährlich fast eine Million Pflorgetage und über 600 000 ambulante Behandlungen verzeichnet.

Da jeder Kranke gewöhnlich von mehr oder weniger zahlreichen Familienangehörigen zum Hospital begleitet wird, sind es Millionen Menschen fremder Völker, die hier von Männern und Frauen unseres Volkes Verständnis, Güte und selbstlose Hilfe erfahren.

Das Missionsärztliche Institut hat einige eigene Krankenhäuser in Missionsgebieten aufgebaut, so vor allem in Indien und Pakistan. Die meisten Krankenhäuser, die durch Ärzte, Ärztinnen und Schwestern des Instituts versorgt werden, gehören den verschiedenen Missionsorden und Missionsdiözesen.

In den letzten Jahren bildete sich im Rahmen des Instituts eine Vereinigung junger, ideal gesinnter Männer, die sich nach ihrem Patron *Gemeinschaft St. Johannes* nennt und vor allem für den technischen Dienst in der Krankenfürsorge der Mission ausgebildet wird. Damit ist das Institut in der Lage, durch seine eigenen Kräfte nicht nur da und dort auszuhelfen, sondern Krankenfürsorgezentren in Missionsländern aufzubauen. Tatsächlich bestehen auch in vielen vom Institut betreuten Hospitälern Krankenpflegeschulen zur Ausbildung von Einheimischen in der Krankenfürsorge.

Das Würzburger Institut gewährt einer ganzen Reihe von Studenten, Studentinnen und Schwestern aus Entwicklungsländern Ausbildung und Vorbereitung für die Aufgaben der Krankenfürsorge in ihren Heimatländern. Innerhalb der

„Gemeinschaft der Missionshelferinnen“ hat sich eine eigene i n d i s c h e Gruppe entwickelt, die im Stil dieser Gemeinschaft ihr Leben formen, zusammen leben und zusammen arbeiten, um später in ihren Heimatländern den so dringend notwendigen ärztlichen Dienst leisten zu können.

Zur Zeit bereiten sich im Institut neben den bereits in der Missionsarbeit tätigen Ärzten und Schwestern über 100 Mitglieder der „Gemeinschaft der Missionshelferinnen“, dazu fast 60 Studentinnen, Jungärzte und „Johannes-Brüder“ auf den Einsatz im missionsärztlichen Dienst vor.

Mit dem inneren Wachstum des Instituts mußte auch die bauliche Ausweitung des Werkes Schritt halten. Im Jahr 1953 wurde ein Schwesternhaus vollendet, im Jahr 1957 ein neues Studentenhaus mit 80 Wohnplätzen. Im Herbst 1959 wurde der große Erweiterungsbau der Missionsärztlichen Klinik begonnen, der am 1. Juli von Sr. Eminenz Kardinal A g a g i a n i a n eingeweiht wurde.

Als weiterer Bauabschnitt ist die Errichtung einer geburtshilflichen Abteilung begonnen, weil die Ausbildung von Ärzten und Schwestern in Geburtshilfe in allen Missionsländern vordringlich erwartet wird. Nach der Vollendung der geburtshilflichen Abteilung wird die Klinik über 300 Betten verfügen.

Der Leiter des Katholischen Missionsärztlichen Instituts ist seit 1953 Pater Direktor Dr. Eugen Prucker OESA. Die Anschrift des Missionsärztlichen Instituts ist: W ü r z b u r g, Salvatorstraße 7.

GRUNDSTEINLEGUNG DES ARNOLD-JANSSEN-KOLLEGS FÜR AFRO-ASIATISCHE STUDENTEN IN MÜNSTER/WESTF. (29. 6. 1961)

Es war sicherlich ein trefflicher Gedanke, die Grundsteinlegung des A r n o l d - J a n s s e n - K o l l e g s in den Rahmen der Goldenen Jubiläen der Missionswissenschaft einzuspannen. Ging doch die Ausführung dieses Planes, in Münster, dem Ursitz der katholischen Missionswissenschaft in Deutschland, ein Heim für afro-asiatische Studenten durch die erste deutsche Missionsgesellschaft (Steyler Missionare) zu bauen, auf Gedanken und Anregungen zurück, die vor nicht allzu langer Zeit in der ZMR veröffentlicht wurden¹.

In der Morgenfrühe des 29. Juni hatte sich bei strahlendem Sonnenschein eine stattliche Anzahl geladener Gäste und Interessenten auf dem Grundstück am Horstmarer Landweg eingefunden. Kardinal A g a g i a n i a n, der in Begleitung von Diözesanbischof Michael Keller erschien, nahm die Segnung des Grundsteines persönlich vor. Die Anwesenheit der kirchlichen und weltlichen Behörden, der Vertreter der Universität, der katholisch-theologischen Fakultät, des Institutes für Missionswissenschaft der Universität, des Internationalen Institutes für missionswissenschaftliche Forschungen, der Missionswissenschaftler, der Vertreter der Ordensgenossenschaften und der Pfarrgeistlichkeit gaben der Weihhandlung die Note allgemeiner Verantwortung dem großen Werke gegenüber. Die Steyler Missionare selbst, Träger des Werkes, waren durch ihren P. Generalsuperior Dr. J o h a n n e s S c h ü t t e, die Provinziale der deutschen Provinzen, die Rektoren der Missionshäuser der Niederdeutschen Provinz und

¹ ZMR 44, 1960, 200—209: „Was wird in Deutschland von katholischer Seite für die afro-asiatischen Studenten getan?“

zahlreiche Gesellschaftsmitglieder vertreten und unterstrichen so die Bedeutung dieses Tages für die Missionsgesellschaft. Der Schülerchor und das Blasorchester der Missionsschule St. Xaver, Bad Driburg, umrahmten die Weihehandlung mit Gesang und Musik. P. Provinzial Altmeyer erläuterte in einer lateinischen Ansprache Sinn und Tun dieses Tages, worauf Kardinal Agagianian in herzlicher Ergriffenheit erwiderte. Die kirchliche Weihe und Unterzeichnung der Urkunde besiegelten den Beginn eines neuen Werkes, das mit dem Namen Arnold Janssen gezeichnet ist. Möge es Glut und Geist dieses Missionsmannes in die Zukunft Asiens und Afrikas, ja, der ganzen Welt tragen!

Münster/Westf.

P. Josef Schmitz SVD

MITTEILUNGEN

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Emeritierung: Mit Ablauf des Wintersemesters 1960/61 wurde Prof. Dr. Thomas Ohm OSB nach Erreichung der Altersgrenze durch Erlaß des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalen vom 17. 3. 1961 emeritiert, gleichzeitig jedoch mit der Vertretung seiner selbst für das Sommersemester 1961 beauftragt. Am 31. Juli 1961 hat Prof. Ohm seine Tätigkeit im Institut für Missionswissenschaft eingestellt.

Am 2. September 1946 auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Universität Münster berufen, hat Prof. Ohm 15 Jahre lang eine segensreiche Lehrtätigkeit entfaltet. Sechs Doktoranden und zehn Diplomträger konnte er zum Ziele führen, während noch eine ganze Anzahl Doktoranden teils unmittelbar vor dem Abschluß der Studien, teils mitten in der Vorbereitung stehen. 1958 konnte Prof. Dr. Josef Glazik MSC sich in Missionswissenschaft habilitieren. Es sei an dieser Stelle neben dem Wort des Dankes der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß Professor Ohm auch weiterhin sein Wissen und Können in den Dienst der Missionswissenschaft stellen wird.

Promotionen: Am 12. Mai 1961 promovierte P. Dr. miss. Karl Müller SVD zum Dr. theol. mit der Dissertation: *Die Geschichte der katholischen Kirche in Togo*. — Desgleichen promovierte am 18. Mai 1961 P. Georg Max Lautenschlager CMM mit der Dissertation: *Die sozialen Ordnungen bei den Zulus und die Mariannhiller Mission von 1882—1909*.

Lehrauftrag: Der P. Dr. Bernard Willeke OFM erteilte Lehrauftrag für Missionswissenschaft wurde für die Dauer des Wintersemesters 1961/62 verlängert.

HOHE AUSZEICHNUNG

Bei dem Empfang, den der Verlag Aschendorff am Abend des 29. Juni 1961 anlässlich der Münsterer Missionsjubiläen veranstaltete, überreichte Professor Dr. Bierbaum im Namen des Ortsbischofs Dr. Michael Keller dem Seniorchef des Hauses Aschendorff, Dr. Eduard Hüffer, die Urkunde über seine Ernennung zum Ritter des päpstlichen Silvesterordens. Diese Ehrung stand in

Beziehung zu den Missionsjubiläen; denn der Verlag Aschendorff und seine Leiter waren seit 50 Jahren mit der missionswissenschaftlichen Bewegung in Münster eng verbunden. Aus dem Verlagshaus gingen die missionswissenschaftliche Zeitschrift und zahlreiche missionswissenschaftliche Abhandlungen hervor; Münster wurde durch den Verlag, wie in der Festschrift näher dargelegt ist (S. 206—208), ein Hauptumschlagplatz für den Export einer gediegenen missionswissenschaftlichen Literatur. Unter solchen Umständen war eine Ehrung des Verlages in der Person des jetzigen Seniorchefs Dr. Eduard Hüffer wohl begründet und wurde bei dem Empfang von den zahlreichen Gästen mit aufreichtem Beifall aufgenommen.

STATISTIK

AFRIKANISCHE BILANZ DER SPIRITANER

Das Generalat der Missionsgesellschaft vom Heiligen Geist (CSSp) gab eine Statistik heraus über den Stand des Missionswerkes im Jahr 1959 auf den Arbeitsfeldern der Kongregation in Afrika. In 39 kirchlichen Sprengeln, die sich auf den schwarzen Kontinent und seinen Inselbereich verteilen, wirken 1 628 Spiritanerpatres, 173 andere Missionare, 446 einheimische Weltpriester, 177 Spiritanerbrüder, 115 andere Missionsbrüder und 176 einheimische Ordensbrüder. Ihnen zur Seite arbeiten 1 394 nichtafrikanische Ordensschwwestern, 1 001 einheimische Schwestern und 28 485 Katechisten.

Von den über 20 Millionen Bewohnern dieses Raumes sind 4 963 683 Katholiken und 743 633 Katechumenen. Ihnen stehen gegenüber etwa 11 Millionen Heiden, ungefähr 4 Millionen Moslems und 1,7 Millionen nichtkatholischer Christen.

Schulwesen: 961 310 Schüler besuchen 6 952 Volksschulen der Mission und 441 Berufs- und Mittelschulen. Als Lehrer unterrichten 1 332 Welt- und Ordenspriester und 26 806 Laienkräfte.

Soziale Werke der Mission: 473 Krankenhäuser und Polikliniken kümmern sich um die Kranken. Für diese stehen 6 229 Betten zur Verfügung. Von 14 Leprastationen aus werden 4 330 Aussätzige betreut. In 81 Waisenhäusern sind 3 193 Kinder untergebracht.

P. Theo Herzog CSSp

CHRONIK

1960

10. 5. Errichtung des Apostolischen Vikariats *El-Obeid* im *Sudan*.
1. 11. In *Peru* wird das Apostolische Vikariat San Gabriel de la Dolores de Marañon umbenannt in *Yurimaguas*.
17. 11. Der Katholikenführer Dr. T a n a k a, bisher Präsident des Obersten Gerichtshofes in Japan, wird zum Mitglied des Internationalen Gerichtshofes in Den Haag gewählt.

24. 11. In *Vietnam* werden die drei Bistümer *Dalat*, *My Tho*, *Long Xuyen* neu errichtet und die ordentliche Hierarchie mit 3 Erzbistümern und 17 Bistümern eingerichtet.
1. 12. In *Ceylon* übernimmt der Staat die katholischen Schulen.
2. 12. Der anglikanische Erzbischof *Fisher* von *Canterbury* besucht den Heiligen Vater.
20. 12. Errichtung des Bistums *Ruhengeri* in *Ruanda*. Es wird dem einheimischen Klerus anvertraut.

1961

3. 1. In *Indonesien* wird die Hierarchie errichtet: 6 Erzbistümer und 19 Bistümer, dazu 2 Apostolische Präfekturen. — *Basutoland* in Südafrika wird Kirchenprovinz mit einem Erzbistum und zwei Bistümern, davon *Qacha's Nek* neu errichtet. — In *Nordrhodesien* wird die Apostolische Präfektur *Fort-Rosebury* zum Bistum erhoben.
14. 1. *Johannes XXIII.* schreibt an den Episkopat in *Vietnam*.
17. 1. In *Nyassaland* wird die Apostolische Präfektur Nord-Nyassa zum Bistum *Mzuzu* erhoben.
7. 2. Die Apostolische Präfektur *Tumaco* in *Kolumbien* wird Apostolisches Vikariat.
13. 2. Die Regierung von *Katanga (Kongo)* gibt die Auffindung der Leiche *Lumumbas* und seiner beiden Begleiter bekannt, die in der Nacht zum 10. 2. aus ihrer Internierung bei *Kolwezi* geflüchtet waren.
21. 2. Errichtung des neuen Bistums *Fort Portal* in *Uganda*.
22. 2. In *Saigon* beginnt die Festwoche zur 300. Wiederkehr des Todes des *P. Alexander de Rhodes SJ*, des Gründers der Kirche in *Vietnam*.
15. 3. Ausbruch des blutigen Aufstandes in *Nord-Angola*.
20. 3. *Johannes XXIII.* schreibt an die *indonesischen* Bischöfe.
21. 3. Auf *Taiwan* werden zwei neue Bistümer errichtet und dem einheimischen Weltklerus anvertraut: *Hsinchu* und *Tainan*; die Apostolische Präfektur *Kaoshung* wird Bistum und bleibt den Dominikanern anvertraut. — In *Niger* wird die Apostolische Präfektur *Niamey* zum Bistum erhoben.
24. 3. Bei den Wahlen in *Uganda* erhält die Demokratische Partei von *Benedikt Kiwanuka*, einem überzeugten Katholiken, die absolute Mehrheit im Parlament.
9. 4. In *Togo* wird der Katholik *Sylvanus Olympio* zum ersten Präsidenten gewählt. Im Parlament gewinnen die Katholiken die absolute Mehrheit der Sitze.
10. 4. Zum ersten Mal werden 12 Eingeborene, darunter 5 Katholiken, in den gesetzgebenden Rat von *Ost-Neuguinea* gewählt.
18. 4. In *Birma* werden drei neue Bistümer errichtet: die bisherige Apostolische Präfektur *Prome* unter Beibehaltung des Namens; die Apostolische Präfektur *Bhamo* wird zum Bistum *Myitkyina*; neuerrichtet wird das Bistum *Taunggyi*.
27. 4. *Sierra Leone* in Westafrika wird selbständig.

16. 5. Beginn der *Laos*-Konferenz in Genf. — In *Korea* übernimmt das Militär die Macht. — In *Nigerien* wird das neue Bistum *Port Harcourt* errichtet.
21. 5. Johannes XXIII. weiht am Pfingstfest in Sankt Peter zu Rom 14 neue Missionsbischöfe.
26. 5. Die Apostolischen Vikariate Bahr el-Gebel und Bahr el-Ghazal im *Sudan* werden in *Juba* und *Wau* umbenannt.
6. 6. In *Urundi* wird das Bistum *Bururi* und in *Korea* das Bistum *Inchon* neu errichtet.
21. 6. Das Öl-Scheichtum *Kuwait* wird selbständig.
24. 6. In *Kongo-Leopoldville* wird das neue Bistum *Papokabaka* errichtet und den Jesuiten anvertraut.
29. 6. Johannes XXIII. schreibt an die Bischöfe von *Taiwan*.
19. 7. Ausbruch der Feindseligkeiten in Biserta (*Tunis*).
25. 7. In den Gebäuden der Katholischen Universität Lovanium zu *Leopoldville* beginnen die neuen Sitzungen des kongolesischen Parlamentes.
26. 7. In *Südrhodesien* stimmte die Mehrheit der Weißen Einwohner für die neue Verfassung, die der schwarzen Bevölkerung mehr Rechte einräumt und ihr von den 65 Sitzen im Parlament 15 Plätze zubilligt.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

ACHUTEGUI, PEDRO S. DE, S.J. — BERNAD, MIGUEL A., S.J.: *Religious Revolution in the Philippines*. The Life and Church of Gregorio Aglipay, 1860—1960. Vol. I: From Aglipay's Birth to His Death, 1860—1940. Ateneo de Manila/Manila P.I. 1960, XIV + 578 S., 18 Bilder.

Es gehört zum Geschick von Religions- und Kirchengründern, kaum je objektive Lebensbeschreibungen zu erfahren. Darum ist es um so mehr zu begrüßen, daß zwei Jesuiten — ACHUTEGUI, früher Lektor der Theologie in Zi-ka-wei und heute auf den Philippinen, und BERNAD, ein philippinischer Jesuit — den, wie es scheint, glänzend geglückten Versuch unternommen haben, das Leben und die Lehre Aglipays und die Entwicklung des Aglipayanismus sachlich und *sine ira et studio* darzustellen. Der 1. vorliegende Band behandelt die Jahre 1860—1940, der 2. soll die Gegenwart behandeln und wertvolle Dokumente aus der Geschichte des Aglipayanismus enthalten. Auch ohne im Augenblick, d. h. vor Erscheinen des zweiten Bandes, die eigentlichen, vollständigen Dokumente einsehen zu können, ist es ein Genuß, das so nüchtern geschriebene, fast ausschließlich auf primäre Quellen sich stützende, freilich ein tragisches Thema behandelnde Buch zu lesen. Die Verfasser unterlassen es nicht, die auf katholischer Seite liegenden Gründe für den Ausbruch und das schnelle Anwachsen des philippinischen Schismas aufzuzeigen, scheuen sich aber auch nicht, das Unedle und Unfaire auf der andern Seite, wenn auch schonend und wohlwollend, aufzudecken.

Aglipay selber ist eine tragische Gestalt. Da er in der Heimatdiözese Vigan nicht zu den höheren Weißen zugelassen wurde, ließ er sich in Manila inkardi-

nieren und empfing 1889 die Priesterweihe. Schon 1896 stieß er zur Revolutionsarmee. Im Kampf gegen die Amerikaner wurde er fanatischer Partisanenführer. Aus der Auseinandersetzung mit den einflußreichen ausländischen Missionaren, die meist Ordensleute waren, wurde 1902 die von Rom unabhängige philippinische Nationalkirche. 1913 wurde ihm eine Tochter geboren. 1918 trat er der Freimaurerei bei. Im Laufe der Jahre kam zum Schisma die Häresie. 1939 heiratete er als 79jähriger, um ein Jahr später, unversöhnt mit der Kirche, zu sterben. Isabelo de los Reyes, der eigentliche Organisator und die Seele des Aglipayanismus, Vf. der meisten aglipayanischen Lehrbücher, kehrte zwei Jahre vor seinem Tode († 1938) zur katholischen Kirche zurück; alle seine Kinder wurden katholisch getauft, zwei Töchter sind katholische Ordensfrauen, ein Sohn allerdings aglipayanischer Bischof und ein anderer trat in Japan zum Shinto über. Das aglipayanische Schisma breitete sich in den Anfängen bedrohlich aus (die Erfolge sind freilich oft übertrieben worden), ging aber ab 1906 langsam und seit der philippinischen Nationalsynode 1907 erheblich zurück. Während 1918 noch 13,7% der philippinischen Bevölkerung Aglipayaner waren, waren es 30 Jahre später nur noch 7,6%, insgesamt 1 456 000.

Der vorliegende Band gliedert sich in 4 Bücher (Revolution and Turmoil 1860—1901 — The Height of the Schism 1902—1907 — Decline — Problems Personal and Ecclesiastical). Drei Appendices (S. 519—534) gehen auf Details der Entwicklung ein. Neben den gedruckten Quellen stützen sich die Autoren vor allem auf die Dokumente der kirchlichen und der Ordensarchive in Manila und Rom und auf persönliche Kontakte mit kirchlichen und aglipayanischen Stellen. Bibliographie und Indices sind sehr reichhaltig und ausführlich. Alles in allem ein sehr wertvolles Buch und hoffentlich ein weiterer Markstein auf dem Wege der Begegnung und Verständigung der Kirchen, die ohne den Mut zur Wahrheit ein Gebäude auf Sand gebaut bleiben wird.

München

Karl Müller SVD

DEWAILLY, L. M., OP: *Envoyés du Père*. Mission et apostolicité (Collection „Lumière et Nations, dirigée par A. Rétif). Editions de l'Orante/23, rue Oudinot, Paris VIIe, 1960, pp. 157.

Vf., Mitarbeiter an der *Bible de Jérusalem*, vereinigt in diesem Bändchen drei Artikel, die 1947/48 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht worden sind. In dem ersten Artikel: *Qu'est-ce qu'une mission?* (11—45) widmet er der Mission seine Aufmerksamkeit unter dem Gesichtspunkt des *terminus a quo*. Er will die Sendung nicht von ihrem Ziel, sondern von ihrem Ausgang her verständlich machen. Mission ist, so betrachtet, Fortführung und Verlängerung der trinitarischen Sendungen. Die Mission der Kirche muß darum durch die Apostolizität begrifflich bestimmt werden (42). Die beiden anderen Artikel: *Mission de l'Eglise et apostolicité* (46—113) und *Brève histoire de l'adjectif 'apostolique'* (114—140) sind dieser Apostolizität gewidmet; sie ist es, die die Kirche an die Mission der Apostel bindet und so den Anschluß an den trinitarischen Ursprung der Mission herstellt.

Es handelt sich also nicht um drei beziehungslos nebeneinandergestellte Aufsätze, sondern um eine organische Einheit, die auf biblischer Grundlinie aufruhrt und in der kirchlichen Lehrüberlieferung verankert ist. Missionare sind schließlich und endlich „Gesandte des Vaters — *envoyés du Père*“.

Eine Anmerkung: Nach Vf. ist die primäre, wenn auch nicht die einzige Aufgabe des Missionars die Verkündigung: *l'oeuvre initiale de l'annonce*. Wo die

Kirche diese ihre primäre Funktion ausübt, ist sie ‚im Zustand der Mission — *en état de mission*‘ (38), sei es im Heidenland, sei es im entchristlichten Milieu. Diese Schlußfolgerung überzeugt nicht ganz. Wenn Mission der Kirche, wie Vf. klar herausstellt, Fortführung der Sendung des Logos in die Welt ist, dann sollte man folgerichtig schließen, ist auch nur dort wirklich Mission, wo die Welt ohne Logos ist, also nur unter Nichtchristen, nicht im entchristlichten Milieu, nicht dort, wo Christen sich vom Logos abgewandt haben, von ihm (mehr oder weniger bewußt) abgefallen sind. Missionarische Methode mag in solchem Milieu vonnöten sein, ‚Verkündigung im Anfangsstadium — *l'oeuvre initiale de l'annonce*‘ ist dort nicht.

Würzburg

Josef Glazik MSC

Lutherisches Missionsjahrbuch für das Jahr 1961, hrsg. von Walther Ruf. Im Selbstverlag der Bayerischen Missionskonferenz, 1961. 176 S. Kartoniert DM 3,75

Besondere Beachtung verdienen diesmal der geschichtliche Aufsatz von Althaus über „Speners Bedeutung für die Heiden- und Judenmission“ (22—44) und der von Stamm über „Unsere Verantwortung für die Ausländer“ (59—70). Das Ganze steht unter dem Geleitwort der kommenden Vollversammlung des ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961: „Jesus Christus — das Licht der Welt“. Gegenüber denen, die heute das Heidentum verharmlosen, fallen Worte von „dämonischen Abgründen in der Heidenwelt“ (16), von der Austreibung des Teufels durch Beelzebub (17) und gegenüber denen, die es mit der Mission nicht eilig haben, die Worte: „In der Erntezeit wird jede Hand gebraucht. Es darf nun auch in der alten Kirche kein Christ mehr die Hände in den Schoß legen. Er könnte sonst zu spät kommen“ (96).

Ohm

OHM, THOMAS: *Mohammedaner und Katholiken*. Kösel-Verlag, München 1961, 89 S.

In den Pfingsttagen 1960 vollendet, ist dies inhaltreiche Büchlein ein kraftvoller Weckruf zur Besinnung auf einen neuen Geist in der Annäherung der Christen an die Mohammedaner: „Was die Christen im Zusammenleben, Zusammentun mit den Moslems und ihre Bemühungen um diese brauchen, sind nicht oder weniger neue Stationen, Kirchen, Klöster, Schulen, Krankenhäuser, nicht neue Forschungen, Studien, Bücher, nicht neue Techniken und Methoden, nicht einmal neue Ideen — an all dem hat es uns in letzter Zeit nicht gefehlt —, sondern ist ein neuer Geist“ (Vorwort). „Der Geist aber, den die Christen in der Islammission benötigen, ist nicht der Geist der Feindschaft, der Herrschaft, der Überheblichkeit, der Antipathie, sondern der Geist der Freundschaft, der Brüderlichkeit, der Sympathie, des Verständnisses — der Heilige Geist der Agape“ (Schlußwort). Um diesem Geiste Raum in den Herzen zu schaffen, schildert Verf. in einem Kapitel „Wie es war“ die geschichtlichen Belastungen des Verhältnisses zwischen Christen und Moslems, um dann in einem weiteren Kapitel „Wie es ist“ die Lage von heute darzustellen, die indes trotz mancher Ansätze zur Besserung der Lage so wenig ideal erscheint, daß in einem dritten Kapitel „Wie es sein könnte“ zu einer programmatischen Darstellung einer Islammission aus dem Geiste christlicher Liebe geschritten wird. Dieses dritte Kapitel ist das Kernstück des Büchleins. Nach knapper Darlegung der dogmatischen Gegebenheiten stellt Ohm, sich unter Hinweis auf die Allmacht der Gnade scharf gegen die These von der Unkehrbarkeit der Mohammedaner wendend, die Pflicht der Islammission fest: „Sie darf nicht unterlassen, verschoben oder aufgegeben werden ... Wir ver-

stehen die Missionare nur allzu gut, die in mehr oder weniger islamischen Ländern ihre Tätigkeit auf die Heiden und Heidend Christen beschränken, und verstehen sie doch nicht.“ Mit einer gesunden Theologie weigert sich der Autor, daran zu glauben, die Moslems seien vom Heile ausgeschlossen. Auch hält er keineswegs „alle Mohammedaner für verfinstert, dunkel, verirrt und schlecht“. „Man sollte anerkennen, daß die Moslems Wahrheiten haben, die letzten Endes vom Heiligen Geist stammen!“ Es gibt im Islam Männer und Frauen, die Gott intensiv lieben und ihm mit ganzer Hingabe dienen, die barmherzig sind, für den Glauben kämpfen, Seeleneifer zeigen und für Gott alle zu gewinnen suchen. OHM erinnert in diesem Zusammenhang an seine Veröffentlichungen über die Liebe zu Gott im Islam. Er hebt auch die ästhetischen Werte mancher islamischer Kunstwerke hervor, die eine tiefe Verbindung der Künstler mit dem göttlichen Weltgrund offenbaren. Der wirkliche Christ öffnet sich allem Wahren, Guten und Schönen im Islam bereiten Herzens. Er sieht, achtet, liebt und behandelt die Mohammedaner als seine Mitmenschen, Mitgeschöpfe, Brüder und Schwestern, zeigt aus seinem Glauben und seiner Liebe heraus Achtung vor ihrer Existenz, ihren Überzeugungen und ihrem Gewissen, Interesse für ihr Leben, ihre Lehre, ihre Frömmigkeit und Verständnis für die in ihrer Religion und Frömmigkeit zum Ausdruck kommenden Nöte und Anliegen. OHM möchte auch meinen, daß der Islam am Christentum eine Aufgabe hatte und hat: „Der Islam ist ein Ruf an die Christen, Buße zu tun für das Böse, das Christen den Moslems angetan haben, ein Stachel, der die Christen zur Selbstprüfung nötigt und sie nicht in Ruhe lassen wird, bis sie das wesentlich Christliche mehr herausarbeiten, zeigen und leben, ein Aufruf, Gott im Glauben und in der Wahrheit anzubeten.“

Nach dieser Aufforderung, dem Islam in einem neuen Geiste zu begegnen, kann sich Verf. nicht der Aufgabe entziehen, etwas über eine Islammission aus diesem Geiste zu sagen. Als Nichtpraktiker der Islammission tut er es mit großer Vorsicht und Zurückhaltung, noch einmal betonend, daß der Geist wichtiger als die Methode ist: „Zu den großen Irrtümern unserer Zeit gehört sicher der Glaube an die Methode, wenigstens in Sachen der Religion und der Mission. Mit Technik ist die Sache nicht zu machen. Der Geist ist es, der lebendig macht!“ Hatte Verf. nach eigenem Geständnis früher Missionaren auf die Anfrage, wie man bei den Moslems arbeiten solle, geantwortet, er wisse es nicht, so erweitert er in diesem Büchlein seine Antwort: „Ich weiß es nicht — nicht aus mir selbst. Aber wir haben das Wort Gottes, die Weisungen Christi, das Vorbild der Apostel — und auch sehr viele Erfahrungen.“ Auf dieser Grundlage werden dann in sechs prägnant formulierten Punkten Gedanken zur Methodenfrage gegeben. Verf. glaubt u. a., daß bei echtem Kontakt von Mensch zu Mensch und wirklicher *communicatio* aus der oben geschilderten Geisteshaltung „mehr herauskommt als bei direkter Mission. Womit gesagt ist, daß für die Gewinnung der Moslems die Christen, die unter ihnen und mit ihnen leben, wichtiger sind als die eigentlichen Missionare. Die Mission ist zu sehr von ihrer früheren Zustimmung zu Formen des politischen Imperialismus belastet“. Dennoch muß die Missionsarbeit „alles tun, was der Herr getan und geboten hat und was sich vernünftigerweise tun läßt“. Wie dies im einzelnen geschehen soll, wird unter freimütiger Kritik fehlerhafter Haltungen vom Verf. gezeigt. Dennoch vermag auch er gewisse Probleme der Islammission (Trinität, Gottheit und Kreuzigung Christi) nicht ganz aufzulösen.

Vom Modernismus und Säkularismus („Auflösung des Islam“) erhofft sich OHM nichts für die Mission. Er ist der Überzeugung, daß gläubige Moslems eher für Christus zu gewinnen sind als Skeptiker. Wir hätten allerdings ein paar Hinweise gewünscht, wie man in einer säkularisierten mohammedanischen Umwelt,

die doch zusehends wächst, Mission gestalten soll. RENE CARON hat in einem Aufsatz „L'apostolat des musulmans. Paradoxes pour une réflexion théologique“ (*Eglise Vivante* Nr. 5, 1960, S. 334) auf jene eigenartige Situation hingewiesen, daß die jungen mohammedanischen Regierungen entschlossen gottesgläubig und mehr oder weniger bewußt einer großen Zahl von Praktiken des soziologischen Islam zugetan bleiben, aber ebenso entschlossen „antiklerikal“ sind: „In einer Welt, in der das Zeitliche und Geistliche nicht unterschieden sind, hat das Zeitliche und besonders die Politik die Oberhand über das Religiöse im eigentlichen Sinne gewonnen. Und in dieser Perspektive ist gut und moralisch alles, was der Modernisierung und Industrialisierung des Landes dient: das übrige ist unnütz. Und in diesem ‚übrigen‘ gibt es die Familie mit ihren traditionellen Imperativen, gibt es die Kader sowohl des sozialen als des religiösen Lebens. Und in diesen Ideen werden die ganzen jungen Generationen erzogen.“

Eine schwierige Frage berührt der Autor, wenn er den Gedanken ventiliert, man könne vielleicht den Orientalen das islamische Arbeitsfeld überlassen, weil die europäische Art der Werbung für das Christentum den Orientalen weniger liegt, sofort aber diesen Gedanken wieder ausschaltet, weil eine solche Beauftragung der östlichen Christen die christliche Existenz der Orientchristen gefährden könnte und den Mohammedanern wenig sympathisch sein würde. Gibt es aber hier nur die Alternative lateinische und (bestehende) orientalische Kirche? An sich wäre es doch sicher gut, wenn Kirchen Asiens und Afrikas die Mission unter den Moslems übernähmen, da sie ja doch kulturell ihnen näher stehen als die Lateiner und mit ihnen schon viele Jahrhunderte zusammen wohnen. Könnte nicht die fortschreitende Anpassung der lateinischen Missionskirche an die örtlichen Kulturen Asiens und Afrikas zum Entstehen neuer profilierter Kirchenzweige großräumiger Art führen, die in diesen Räumen, unbelastet durch das unselige Erbe der Geschichte der Beziehungen der islamischen Welt zum christlichen Okzident, ihr genuines Arbeitsfeld fänden?

Eine Gefahr des Mißverständnisses scheint uns der Passus auf S. 72 in sich zu bergen: „Wir haben ungeheuer viel in Caritas getan. Auch das hat uns nicht geholfen, ja die Mission nicht selten gehemmt, denn die Caritas wurde als Machtmittel und Machtposition gedeutet. In unseren Tagen wird die Caritas im übrigen mehr und mehr überflüssig, da sich der Wohlfahrtsstaat in ständigem Maße der Armen und Kranken annimmt.“ Ähnliche Äußerungen über die ausgespielte Rolle der christlichen Caritas im modernen Wohlfahrtsstaat sind auch bei uns getan und zurückgewiesen worden. Abgesehen davon, daß die Übung der Caritas zum Wesen christlicher Verkündigung und christlicher Glaubenstat gehört, erweist sich auch im modernen perfektionierten Wohlfahrtsstaat, daß die Caritas unersetzlich ist. Ihre Einsatzformen können wechseln, müssen sich sogar wandeln, wenn die soziologischen Strukturen sich ändern. Bei uns wie in islamischen Ländern dürfen sie allerdings nie so gestaltet werden, daß sie als Machtmittel und Machtposition mißdeutet werden können. Offensichtlich will Verf. auch nur dies sagen, wie aus S. 74 hervorgeht, wo er unter den Dingen, die der Herr getan und geboten hat und die deshalb auch in der Islammission zu tun sind, die Bereitung der Wege und Herzen durch Werke der Caritas empfiehlt, und er fügt hinzu, diese Werke müßten aber nicht aus Taktik, sondern um des Gebotes Gottes willen getan werden. Es geht also auch hier um das große Anliegen dieses grundehrlichen, tapferen Büchleins, eine neue Gesinnung, ein neues „Klima“ in den Beziehungen zwischen Islam und Christentum zu schaffen. OHM meint, ob bei dieser Caritasübung etwas herauskomme, brauche nicht Sorge der Christen zu sein. Die Entscheidung liege bei Gott und auch bei den Mohamme-

danern, die allen Anrufen Gottes gegenüber den freien Willen bewahren. Nun, an selbstlos geübter Nächstenliebe wird immer etwas herauskommen, wenn auch nicht eine „Bekehrung“. In diesem Zusammenhang wäre ernstlich zu prüfen, ob unter den neuen Verhältnissen in den jungen islamischen Staaten nicht ein entschlossenes Eintreten der Christen in die staatlichen Hilfsaktionen sozialcaritativer Art am ehesten die Kirche von dem Argwohn entlasten könnte, mit ihrer Caritas Bekehrungsabsichten zu verbinden.

Aachen

Joseph Peters

RETIF, ANDRE / LAMARCHE, PAUL: *Das Heil der Völker*. Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im Alten Testament [Le salut des nations. Universalisme et perspectives missionnaires dans l'Ancien Testament] (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, 9). Patmos-Verlag/Düsseldorf 1960, 109 S.

Dem vorliegenden Kleinkommentar des Patmos-Verlages geht es darum, die universalistische Weite des AT darzustellen und so das Vorurteil zu zerstören, das in seiner extremsten Formulierung dem heiligen Paulus zuschreibt, die Religion *eines* Volkes zur Religion *aller* Völker gemacht zu haben (9). Gleichzeitig sollen die starken missionarischen Kräfte unserer Zeit begreifen lernen, „wie sehr das Verhalten der Kirche in der Tradition gründet“ (7).

Diesen Absichten dient die Untersuchung der einzelnen Schriftengruppen des AT: der Thora, der früheren und späteren Propheten und der Hagiographen (einschl. der deuterokanonischen Schriften). Sie stellt fest, daß der Universalismus von Anfang an da ist, daß er aber fast überall von jüdisch-nationalen Sonderbestrebungen erstickt wird. So gibt es keine „klare, geradlinige Entwicklung, die wie von selbst in die weltweiten missionarischen Bestrebungen der Kirche Christi einmündet“ (11).

Die beiden Aspekte des Universalismus: a) die gemeinsame Abstammung der Menschheit und b) das allen Menschen zugedachte Heil (13) finden sich nach den Autoren, wie folgt, in den biblischen Schriften wieder: der gemeinsame Ursprung des Menschengeschlechtes und die Auserwählung Israels im Hinblick auf das Heil der Völker im Pentateuch; der ‚negative Universalismus‘ der Strafandrohung an Juden und Heiden in den früheren Propheten; die Ankündigung der messianischen Vollherrschaft am Ende der Heimsuchungen, die Unterwerfung aller Völker unter Jahwe und die Teilnahme der Heiden an den Vorrechten Israels in den Schriftpropheten; die Spannung zwischen ‚weltumspannenden missionarischen Bestrebungen‘ und der Notwendigkeit, die nationale und religiöse Einheit Israels sicherzustellen, in den übrigen Schriften; schließlich in den Psalmen all die verschiedenen Abstufungen dieses Universalismus (102).

Soweit schön und gut. Doch erhebt sich die Frage, ob dieser Universalismus tatsächlich missionarisch ist und ob er *eo ipso* einen Missionswillen beinhaltet. Dem aufmerksamen Leser kann nicht entgehen, daß auch solche Texte, die ‚weltumspannende missionarische Bestrebungen‘ bezeugen sollen oder in denen „der Missionsgedanke ... so lebendig (ist), wie wir es bisher noch nicht erlebt haben“ (56), oder in denen sich ihr Vf. „zu einer weltumfassenden Schau“ erhebt, „deren Grenzen sich kaum absehen lassen“ (59), schließlich und endlich doch mehr ‚zentralistisch‘ als missionarisch sind (47), d. h. mehr davon sprechen, daß die Völker sich in Jerusalem vereinigen und unter Jahwes Gesetz stellen, nicht weil Israel sich um sie bemüht hat, sondern weil Gott sie dahin geführt hat. M. a. W.: Das Volk Israels ist durch seine Existenz als erwähltes Gottesvolk missionarisch, nicht aber durch seine missionarische Aktivität. Unter den Texten, die die Kom-

mentatoren anführen, sprechen allein *Jonas* und *Tob 13,3* von aktiver Mission, alle übrigen lassen sich im Sinne eines passiven Hinzugeführtwerdens der Völker verstehen. Man beweist demnach höchstens indirekt einen Missionswillen, wenn man den Universalismus beweist. Auch das Verlangen nach dem Heil aller Völker, wie es in den *Psalmen* zum Ausdruck kommt, ist noch nicht missionarische Gesinnung, die zur Tat drängt. Es kann nicht genug sein, die ‚Verwirklichung‘ dieses Verlangens Gott anzuvertrauen und sie von ihm zu erleben (94). Dazu gehört auch die Tat — und davon erfahren wir im AT eigentlich nichts oder nicht viel.

An diesem Resultat ändern auch eingestreute Bemerkungen über Mission und missionarische Methode nicht viel. Sie scheinen eher ‚angeklebt‘ zu sein, als aus dem Text zu fließen. Man vgl. etwa S. 32: „In der Begegnung mit den Kanaanitern hat Israel trotz allen Versagens seinen Glauben bewahrt und bereichert, und aus dem Kampf mit den Baalen geht Jahwe größer hervor. Man kann in diesen Vorgängen eine Vorwegnahme des großen Gesetzes missionarischer Anpassung sehen“ (?). Oder S. 86, wo von dem Niederschlag der ‚Weisheit der Völker‘ in den Weisheitsbüchern die Rede ist, die Israel „in fortschreitendem Bewußtwerden der geoffenbarten Weisheit Gottes ... tiefgehend umgestaltet“ hat: „Wir wollen nun die Haltung der Erschlossenheit wie die, welche eine Umgestaltung fordert (?), näher untersuchen. Sie ist für uns sehr lehrreich. Sie muß auch unser Verhalten gegenüber der Zivilisation und Kultur der ‚Völker‘ bestimmen.“

Schließlich noch eine Frage am Rande: Kann man sagen, die sog. deutero-kanonischen Bücher seien für die Geschichte der Offenbarung deswegen von großer Bedeutung, weil sie „das Offenbarungsgut, das der Heilige Geist den Juden des griechischen Kulturkreises in der Diaspora anvertraut hat“, (76) enthalten?

Würzburg

Josef Glazik MSC

RELIGIONSWISSENSCHAFT

BARTH, HEINRICH: *Der Seiende*. Widerlegung philosophisch-theologischer Seins- und Gottes-Theorien. Europäischer Verlag/Wien 1959, 63 S.

Vorliegendes Büchlein ist dem Bemühen gewidmet, die angebliche „Unwahrheit des Theologengottes aufzuzeigen und ihm vor aller Augen den seienden oder wahren Gott, der, weil er ist, Der Seiende heißen muß, gegenüberzustellen“. Während der christliche Begriff von dem einen Gott in drei Personen widerspruchsvoll sein soll, sei nur der Begriff Gottes Des Seienden der wahre „oder eben der Seinsbegriff, denn der Begriff dessen, der nur-ist, nicht auch nicht ist, ist der wahre Seinsbegriff“. Nun ist aber doch auch, muß man einwenden, der Gott der christlichen Theologie der Seiende, wie schon von den christlichen Vätern der alttestamentliche Jahve-Name übersetzt wurde. Wenn nun Vf. mit seinem Gottesbegriff diesen seienden Gott im Sinne des persönlichen existierenden Gottes meint, würde er doch mit den Theologen eins gehen. Wenn er aber mit seinen dunklen Theologumenen etwas anderes will, kann das nur den Sinn haben, daß er dem theistischen persönlichen Gottesbegriff des Christentums gegenüber einen von vielen früheren Christentumsgegnern bereits vertretenen

monistischen Gottesbegriff wiederaufwärmen möchte, der Gott mit Welt und Mensch in eins setzt bzw. Welt und Mensch vergöttlicht. Daß dem gegenüber der theistische Begriff eines persönlichen und dreieinigen göttlichen Lebens und seiner Beziehung zu Welt und Mensch eine viel bessere Antwort auf die alten Menschheitsfragen nach Ursprung, Sinn und Ziel der Welt und des menschlichen Daseins gibt als der alles nivellierende und das religiös-sittliche Leben ertötende oberflächliche Monismus, ist bereits seit langem nicht nur theoretisch, sondern auch durch die Unfruchtbarkeit, ja, Gefährlichkeit aller monistischen Weltanschauungen und ihrer Systeme widerlegt worden.

Würzburg

Josef Hasenfuß

BERGOUNIOUX, FREDERIC MARIE, OFM — GOETZ, JOSEPH, SJ: *Die Religionen der vorgeschichtlichen und primitiven Völker* [*Les religions des préhistoriques et des primitifs* (Paris 1958)] ins Deutsche übertragen von H. Bauer (Der Christ in der Welt, Reihe 17, Bd. 1). Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1960, 135 S.

BERGOUNIOUX stellt die Religionen der vorgeschichtlichen Völker dar, in den Kapiteln: die ältesten Menschen, die Zeit des Neandertalers, die Entfaltung der Rassen, die Neusteinzeit, der Mensch, das religiöse Wesen. GOETZ behandelt die Religion der Primitiven: Theismus; Deismus; Herr der Tiere; Animismus, Fetischismus, Masken und ihre Magie; Kosmobiologie und Mysterium; Mythen und Symbole; Ritus und Kult; Magie, Sittlichkeit und Religion.

Jede Zeit hat das Recht, die Wissenschaft aus ihrer Sicht heraus zu definieren. Wenn demgemäß als das Zentralproblem der Geschichte der Religion die Synthese zwischen dem Monotheismus und der Kosmobiologie bezeichnet wird (128), so kann man das gelten lassen, vorausgesetzt, daß man sich den Blick nicht verengen läßt, und das ist keineswegs geschehen. Die Entwicklung, auch des Menschen, wird nicht nur zugelassen, sondern auch behauptet: Die sittlichen und geistigen Grundzüge unserer Physiognomie haben sich Schritt für Schritt herausgearbeitet (8); die Körpergestalt der frühen Menschen war uns noch sehr fern (9); es gibt anatomische Veränderungen (14) bis hin zu Mutationen (22). Allerdings gibt es auch Konstanten der menschlichen Erfahrung (46). Die gefundenen Ergebnisse werden — mit Recht — nicht in die Zukunft hinein extrapoliert.

Anders sieht es aus, wenn das wahre Problem der Geschichte der Religionen so bestimmt wird: All das, worin der Mensch die wesentlichen Wirklichkeiten der Welt wirklichkeitsgerecht ausdrückte, war schon durch Vorwegnahme wirklichkeitsgerechter Ausblick auf Christus (130). Wenn sich das nur auf den behandelten Stoff bezieht, ist das einwandfrei. Wenn es aber Auswahlprinzip der Darstellung einer Religionsgeschichte überhaupt wird, ist zu fragen, ob sie mit Christus endet, und zu fragen, ob, was nach Christus geschieht, nur Ausstattung oder Abweichung ist, und wenn, in welchem Sinn. Die Gefahr der apostolischen Verkürzung liegt dann nahe.

Daß GOETZ auf diesen Gesichtspunkt hinweist, veranlaßt, darüber nachzudenken, ob „reine Religionsgeschichte“ überhaupt möglich ist; ob es nicht besser ist, daß, wenn man schon wertet, es so offen und eindeutig tut wie GOETZ an nicht wenigen Stellen — weiträumig und klug, aber eindeutig und entschlossen. Mit Wertung braucht Sachlichkeit nicht unverträglich zu sein. Man sieht das an der Definition der Religion: Sie ist das Erlebnis jener dumpfen Unruhe, die das Herz „des denkenden Schilfrohrs, des schwächsten in der Natur“, zusammenpreßt vor dem Geheimnis seines Lebens und seines Schicksals und inmitten aller Widersprüche eines ungesicherten Daseins (8); sie gibt die ursprüngliche Richtung der

Verhaltensweisen an (83), umfaßt die Gesamtheit von Auffassungen und Praktiken (84) und enthält die Elemente, welche die Geschichte in zahllosen Mischungsverhältnissen bestimmen (127).

Die Belege werden unterschiedlich behandelt: teils genau (54—59, 61, 67, 68, 117), teils ungenau (73, 125), teils überhaupt nicht gegeben (8, 46, 51, 90, 102, 105, 106, 107, 115, 121, 124, 126).

Die Übersetzung ist manchmal erkennbar: für „in“ (105 2 v. o.) schlage ich vor „unter“; für „Wirklichkeiten“ (122 8 v. u.) „wirklich“; für „Sinn seiner Existenz“ (109 20 v. o.) „Gespür für seine Existenz“; für „das animistische Ritual ist eine Folge dessen“ (88 3 v. u.) „eine Folge davon ist das animistische Ritual“.

Das kleine Buch ist kompakt und überströmend, geistvoll und elegant, vom Standpunkt der Verfasser — besonders des zweiten — sichtig und wertend, bis nahe an die Grenze des Unfehlbaren heran, aber immer weiträumig und zuinnerst beteiligt — aus Ehrfurcht vor dem, was ist.

Münster

Antweiler

TYCIAK, JULIUS: *Heilige Theophanie — Kultgedanken des Morgenlandes*. Paulinus-Verlag/Trier 1959, 70 S. br. DM 4,80

Der bekannte Fachmann legt hier eine Einführung in die Kulttheologie des Orientchristentums vor, die vor allem die Gedanken der Theophanie (oder Epiphanie) und der Theiosis am Beispiel des Kirchenverständnisses, der Ikone, der Eucharistie und des byzantinischen Stundengebets der Weihnachtszeit aufzeigt. Der mit der Materie Vertraute wird das Bändchen mit reichem Gewinn lesen — besonders wertvoll erschienen mir die Ausführungen über den konsekratorischen Charakter der eucharistischen Anaphora in ihrer Gesamtheit (S. 48—50) —, der Außenstehende wird sich in den Gedankengängen der Kulttheologie nicht immer zurechtfinden.

Zu fragen wäre, ob sprachliche Bildungen wie „Ausgestalt“ (S. 33), „Durchweihung“ (S. 34), „tremend“ (S. 39) notwendig und vertretbar sind. Schön wäre es, wenn Verf. bei einer Neuauflage die Fundstellen für die zitierten liturgischen Texte angeben würde.

Münster i. W.

Dr. Dr. Ernst Hammerschmidt, B. Litt.

VERENO, MATTHIAS: *Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte*. Zum Verständnis der geistigen Begegnung zwischen Asien und dem Abendland. (Reihe Wort und Antwort, Bd. 24) Otto Müller-Verlag/Salzburg (1960), DM 12,90

Ein leichtes Buch, aber ein gewichtiger Beitrag zum Problem der Begegnung zwischen West und Ost, Christentum und östlichen Religionen. Vf. beginnt mit der heilsgeschichtlichen Bedeutung und Besonderheit der vom Christentum inspirierten, auf dem Fundament der Antike ruhenden westlichen Kultur, und zwar unter Hinblick auf die religiösen Werte der asiatischen Religionen, wobei auch das Problem der Uroffenbarung angeschnitten wird. Es folgt eine Einführung in die Weisheit des Ostens anhand klassischer Texte. Anschließend wird, wieder mit Hilfe klassischer Texte, die Einzigartigkeit des Gottesbildes und des geschichtlichen Bewußtseins Israels aufgezeigt. Über Jahwe könnte hier freilich Genaueres und Tieferes gesagt werden. Denn Jahwe ist der Name für den Gott, der da ist und wirkt. „Ich bin, der ich bin da.“ Dann spricht Vf. über die Ausweitung der atl. Volksreligion zur Menschheitsreligion, den Neuen Bund, die Allgültigkeit des Christentums und den islamischen Versuch, eine Weltreligion

zu schaffen. Die Ansicht, daß der Buddhismus in Indien nie verfolgt worden ist (102), läßt sich nicht halten. Sehr lehrreich ist Kap. 5 „Christentum, Antike und Abendland“ mit seinen Ausführungen über das Schicksal des wesentlich universalen Christentums in einer begrenzten Kultur. Dabei ist die Rede von der Entstehung des Christentums in der jüdischen Umwelt und seiner Einkörperung in die antike Umwelt und von der Problematik des christlichen Abendlandes. Im Schlußkapitel geht es um den Weg in die Zukunft und werden die Folgerungen aus der Situation gezogen, die sich in der Zeit des Kolonialismus aus der Ausweitung der europäischen Zivilisation ergeben hat. Die abendländische Kultur geht zu Ende. Aber es „bahnt sich eine Wendung, ein neues Leben an, eröffnen sich Möglichkeiten einer weiteren und größeren Zukunft“ (185). In diesem Zusammenhang fallen kritische Worte über die Mission. Die Missionserfolge sind überschätzt worden (190). Die Missionierung ist, westlich gesehen, eine „Gabe von recht zweifelhaftem Wert“ (191). Asien ist entwurzelt worden (141). Man hatte die „in ihrer Tiefe endgültige Botschaft des Christentums verkannt“. Das ist unsere geschichtliche Schuld (202). Jetzt ist es unsere Aufgabe, das Christentum zu verkünden, besser als bisher, mit besserem Wissen um die geistigen Überlieferungen Asiens und die Schwere der Probleme. Die Erkenntnis der Heidenwelt muß „fruchtbar werden in einem tieferen und klareren Erfassen des Wesens des Christentums selbst“ (215). Die Kirche muß das Erbe der alten Kulturen einbringen und in sich bergen (208). „Die Stunde der ‚anderen‘ ist gekommen“ (210). Das letzte Kapitel bietet den Trägern und Freunden der Mission Anregung und Stoff zur Gewissenserforschung und Besinnung. Nicht immer haben alle Missionare genügend gewußt, was sie taten. Nicht immer haben alle ihr Handeln genügend bedacht. Heute stehen wir am Beginn einer neuen Periode der Weltmission. In dieser Epoche sollte man mit gleicher Begeisterung und gleichem Mut wie früher im Osten arbeiten, aber mit weniger Dilettantismus und mit mehr Offenheit gegenüber dem, was der Osten ist, zeigt und tut.

Vielleicht bedarf das Buch vom Vf. insofern einer Ergänzung, als auch gezeigt werden könnte und müßte, daß der Weg Christi ein wesentlich anderer ist als derjenige der Hindu, des Buddha, des Laotse und des Konfuzius, daß die östlichen Religionen und das Christentum doch auch durch einen Abgrund voneinander geschieden sind, daß keiner zu Christus gelangt, der in der Richtung der Wege, welche die östlichen Religionen darstellen und gehen, weitergeht, daß eine Kehre, ein Umdenken, eine Sinnesänderung, eine Metanoia notwendig ist. Bei aller Offenheit für die Werte des Ostens und aller Angleichung des Wertvollen brauchen wir auch eine Besinnung auf das ganz Andere des Christentums. Schön wäre auch, wenn Vf. das Problem der „heilsamen Unruhe“ aufgriffe, ebenso das Thema der Notwendigkeit des Kampfes mit den östlichen Religionen. Fraglich ist mir, ob die „universale menschliche Kultur unausweichlich“ geworden ist (14). Die Mannigfaltigkeit liegt im Plane der Schöpfung und wird nie völlig verloren gehen.

Alles in allem ist es beglückend zu sehen, daß hier ein Laie Fragen, welche heute die Welt bewegen oder bewegen sollten, die Fragen über den letzten Ausgleich zwischen Ost und West, östlichen Religionen und Christentum mit soviel Kenntnis, Geschick und Mut anpackt. Zugleich freilich ist es etwas bedrückend, nicht auf alle Fragen eingehen zu können, die sich bei der Lesung des lehrreichen Büchleins stellen.

Thomas Ohm

VERSCHIEDENES

ABRAHAMS, PETER: *Rouge est le sang des Noirs. Roman.* Traduit de l'anglais par Denise Shaw-Mantoux. Casterman, S. A./Tournai 1960. 226 S.

Ein Mann „aus dem Norden“ namens Xuma, schwarzer Hautfarbe, edel, stark und harmlos, wandert in die Minenstadt Johannesburg ein und findet Arbeit, Anerkennung und Freunde, ja, eine zweite Mutter und eine Frau, die ihm den Himmel auf Erden bedeutet. Neben feinem Takt und echtem Wohlwollen, das ihm bei vielen Menschen, auch bei den weißen Vorgesetzten begegnet, stößt er von Anfang an auf viel menschliches und sittliches Elend und vor allem auf die Diskriminierung, die seine schwarzen Stammesgenossen und ihn selber nur wegen der Hautfarbe trifft. Während die „Einheimischen“ alles in stupidem Fatalismus ertragen — *c'est la loi* —, bäumt sich seine urgesunde Natur dagegen auf. Er leidet darunter. Erst langsam versteht er. Ein schwarzer Freund wird ermordet, ein anderer wird von einem Auto angefahren und stirbt; seine schwarze Frau entflieht, weil sie die Sehnsucht nicht los wird, „wie die Weißen“ zu leben; seine Pflegemutter, eine ungemein tapfere Frau, landet wegen Schwarzbrennerei im Gefängnis. „Warum ist es falsch“, so fragt sich Xuma, „wenn Léah Bier verkauft, und richtig, wenn ein Weißer es tut?“ Ein Grubenunglück, das in erschreckender Weise die Mißachtung der Personrechte der Schwarzen offenbart, öffnet ihm vollends die Augen. Er wird zum Herold für die allmählich in ihm gereifte Idee und die seines weißen Freundes und Mitarbeiters Paddy, daß alle in erster Linie Menschen seien und dann erst schwarz oder weiß. Der Weiße, Le Rouge genannt, wird festgenommen, Xuma kann entfliehen, stellt sich dann aber freiwillig dem Richter: „Il faut absolument que j'y aille. Le Rouge est en prison et il n'est pas noir, lui, mais il est en prison pour notre peuple. Et alors, moi, je n'irais pas? En plus, il y a beaucoup de choses que je veux leur dire à tous là-bas: je veux leur dire ce que je pense et ce que le peuple noir pense“. — Ein Roman, vornehm, mit Wärme und echtem Einfühlen geschrieben, eine erschütternde Anklage gegen ein „Recht, das schreiendes Unrecht bedeutet“.

München

P. Karl Müller SVD

DRASCHER, WAHRHOLD: *Schuld der Weißen? Die Spätzeit des Kolonialismus.* Verlag Franz Schlichtenmayer, Tübingen/Neckar 1960, 327 S. — Gln. 17,80.

Den heute üblichen Fehltritten über den Kolonialismus und der daraus sich ergebenden Fehllhaltung gegenüber den nunmehr zu Partnern der Weltgemeinschaft gewordenen oder werdenden Völkern Afrikas, Asiens und (Süd-)Amerikas sucht der Tübinger Professor für Überseekunde zu begeben. Wie sehr sich die Lage geändert hat, läßt sich an einem früheren Buch des Vf.: *Die Vorherrschaft der weißen Rasse* (Stuttgart 1936) ablesen. Es war von der Hoffnung getragen, die zu erwartende Ablösung der Kolonialzeit werde ohne allzu schwere Erschütterungen vorübergehen und die Führerstellung des Westens aufrechterhalten. „Diese Erwartung ist zunichte geworden“ (1). Die beiden Weltkriege haben das Prestige des weißen Mannes restlos untergraben. Die bisherigen Kolonialvölker sind durchweg überzeugt, „daß durch den Kolonialismus die Europäer eine große Schuld auf sich geladen haben und daß ihnen deshalb kein Ver-

trauen auch in der Zukunft entgegengebracht werden könne“. Vf. stellt sich die Aufgabe, „die Überseevölker davon zu überzeugen, daß sie zwar in vieler Hinsicht berechtigten Grund zu Klagen haben, daß aber doch auch der Kolonialismus im Ganzen zur Hebung der gesamten Menschheit vielfältig beigetragen hat und daß er nur die Vorstufe zur Herbeiführung einer wirklichen Partnerschaft war“ (2). Das Verdienst des Kolonialismus sieht Vf. darin, daß „unter Einsatz materieller und geistiger Kräfte eine *Universalität* auf unserem Planeten geschaffen“ worden ist, was weder die Römer noch die Chinesen noch die Araber fertiggebracht haben (9). Er folgert daraus „die Weitergeltung des abendländischen Einflusses“ (16). Diese Stellungnahme verrät sich schon im Titel. Die „Schuld der Weißen“ wird in Frage gestellt; wir stehen nicht am Ende der Kolonialzeit, sondern in der „Spätzeit des Kolonialismus“.

In einer großartigen Zusammenschau bietet Vf. die Grundzüge der abendländischen Ausbreitung über die Erde und die geschichtlichen Wandlungen, die der Kolonialismus im 19. Jh., in den beiden Weltkriegen und der Zwischenkriegszeit erfahren hat (Abschnitte 2—5). Vf. versucht, die Entwicklung in eine gesamthistorische Konzeption einzuordnen, und fordert, „daß wir die Dinge nicht mehr nur aus unserer Sicht, sondern auch aus der Sicht derer sehen, die früher ‚Objekte‘ dieses Prozesses waren“. Kolonialgeschichte dürfe nicht unter dem Blickpunkt ihrer Bedeutung für die Historie Europas gewertet werden, die mit der Weltgeschichte nicht gleichzusetzen sei (7).

In vielem können wir Vf. nur bepflichten. Ob man aber gemeinhin behaupten könne, das Mißtrauen der Kolonialvölker gegenüber dem Abendland sei nicht mehr berechtigt; seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts hätten die Kolonialmächte begonnen, sich ernstlich um die Verbesserung der Lebensverhältnisse zu kümmern (250), wagen wir zu bezweifeln. Spricht sich darin nicht ein zu starker westlicher Kulturoptimismus aus? Haben wir wirklich dadurch, daß wir als erste die Universalität der Völker hergestellt haben, einen Anspruch darauf, bei der Neuordnung der Welt maßgebend beteiligt zu bleiben? Ist der Kolonialismus „trotz vieler Irrtümer und auch Gewalttaten“ wirklich eine historische Leistung, die wir und die Völker anerkennen müssen — „nicht zuletzt darum, weil unsere Vorfahren ihm mit ehrlichem Wollen und unter sehr großen Opfern gedient haben“ (315)?

Größte Bedenken haben wir, wenn den Europäern angeraten wird, (nachträglich!) die Einsicht zu gewinnen, „daß der Kolonialismus keineswegs Selbstzweck war“, und daß es jetzt gelte, „subtilere Mittel anzuwenden, um die wissenschaftlichen, technischen und organisatorischen Errungenschaften . . . einzusetzen“. Werden wir die Entwicklungsvölker tatsächlich von unserem guten Willen überzeugen können, wenn wir sie gleichzeitig von unserer Berufung und Fähigkeit für diese Aufgabe überzeugen wollen (219)? Kann der Kolonialismus in Partnerschaft gewandelt werden, wenn wir, vom ‚inneren Bewußtsein einer gottgewollten Sendung‘ getragen, „uns auch in Zukunft den Anteil an der Führung der Welt zu sichern“ suchen, „den wir auf Grund unserer bisherigen Leistungen beanspruchen dürfen“ (11)?

Die vielen Fragezeichen, die wir anbringen zu müssen glauben, sollen uns nicht hindern, die Lektüre des Buches allen zu empfehlen, die ihre Aufgabe gegenüber den farbigen Völkern ernst nehmen. Dazu gehören sicherlich unsere Missionare, über die Vf. manches zu sagen weiß, was zur rechten Erkenntnis ihrer Situation beizutragen geeignet ist (vgl. Register: *Christentum, christliche Missionen*). Hier sei als Beispiel dafür nur eine Stelle angeführt: „Die christliche Mission ist das ethische Gewissen des Kolonialismus: sie gehört zu ihm, und er zu ihr(!). Dessen

sollten die Kirchen eingedenk bleiben und nicht in die heute üblichen verallgemeinernden Verdammungsurteile einstimmen, sondern sich bemühen, nach neuen Formen des Verhältnisses zwischen Weißen und Farbigen zu suchen. Es ist sehr bedauerlich, daß der christlichen Mission die Schularbeit immer mehr entzogen wird, wenn man auch verstehen kann, daß die Kolonialregierungen sich stärker als bisher in das Unterrichtswesen einschalten und eine einheitliche Ausbildung aller Einheimischen sicherstellen wollen. Aber die hingebende Liebe, mit der die Mission diese Arbeit freiwillig geleistet hat, kann eine Regierung auch beim besten Willen nicht ersetzen. Die Missionsschule war ein Geschenk, die Staatsschule ist eine erfüllte Pflicht — das ist eben zweierlei“ (152).

Würzburg

Josef Glazik MSC

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von J. Höfer und K. Rahner. V. Bd.: Hannover bis Karterios. Herder/Freiburg 1960, 1384 Spalten.

Gilt es, in dem vorliegenden 5. Bande des Lexikons in seiner neuen Gestalt zunächst auf die wichtigsten Beiträge zur Religionsgeschichte hinzuweisen, so sei mit der Abhandlung zum Stichwort *Jesus Christus* begonnen, da der Artikel nicht nur an Länge, sondern auch an innerem Gehalt unstreitig unter den Beiträgen dieses Bandes den ersten Platz einnehmen dürfte. Verglichen mit der Behandlung des gleichen Stichwortes in der 1. Aufl. vor rund 30 Jahren, wird an ihm überzeugend deutlich, welch ein Wandel in Fragestellung und Interesse in der wissenschaftlichen Theologie während dieser Zeit zum Durchbruch gekommen ist und wie sicher, sauber und ehrlich die katholische Theologie darangegangen ist, in ihren Erkenntnisbestand einzubauen, was immer auch in den anderen Lagern an wirklich Gesichertem erarbeitet wurde. Doch zeigt sich auch, daß sie weiterhin unbekümmert davor warnt, Wege einzuschlagen, die früher oder später als Irr- und Abwege erkannt und verlassen werden müßten. In den angeführten Artikel teilen sich (auf 42 Spalten gegenüber 17 in der früheren Aufl.) namhafte Autoren; besonders hingewiesen sei auf die Beiträge von Vögtle über *Jesus Christus* nach den geschichtlichen Quellen, von Schnakenburg über die ntl. Christologie, von Grillmeier über die dogmengeschichtliche Weiterentwicklung und von K. Rahner über die Systematik der kirchlichen Christologie (alle Beiträge mit reicher Bibliographie).

Indes, nicht nur der Stifter der christlichen Religion, auch die anderen Religionen finden in diesem Bande entsprechendes Augenmerk. Man vgl. etwa die Beiträge *Heidentum* (Wesen und Sachproblematik), *Herrscherkult*, *Höchstes Wesen* (*Hochgott*), *Israel*, usw., besonders aber die (verhältnismäßig kurzen, doch gedrängt inhaltsreichen) Ausführungen über *Islam* und *Hinduismus*. Zahlreich sind ferner wiederum Beiträge religionskundlichen Interesses über einzelne Themen der kath. Dogmatik sowohl wie der kirchlichen Praxis bzw. Volksfrömmigkeit. Wie schon in den bisher erschienenen Bänden wird fast immer in methodischer Trennung zuerst ein Vorblick auf die entsprechenden religiösen Vorstellungen im außerchristlichen Raum gegeben. Um einige zu nennen, sei auf die Artikel über *Heidenbekehrung*, *Heiland*, das *Heilige*, *Heilswille Gottes*, *Herz Jesu*, *Himmel*, *Hölle*, *Initiation* u. a. hingewiesen.

Wichtige Beiträge befassen sich auch mit kath. Missionsgeschichte und Missionskunde im engeren Sinne. Neben solchen von vorwiegend kirchengeschichtlichem Interesse wie etwa *Iroschottische Mission*, *Jesuiten* (die Bedeutung des Ordens für die kath. Heidenmission tritt vielleicht zu wenig hervor), *Kapu-*

ziner (heute gegen 50 Missionsdistrikte verwaltend) etc. finden sich eigentliche missionskundliche Artikel: etwa *Indonesien* (mit Karte), *Hinterindien*, *Indien*, *Japan*. In beiden letztgenannten Beiträgen wäre es nach Ansicht des Rezensenten besser gewesen, die aktuelle Situation der kath. Mission, wenn auch noch so kurz, zu skizzieren, statt das organische Entstehen der einzelnen Sprengel darzustellen. Das durch immer neue Abzweigungen und Teilungen anwachsende hierarchische Gefüge der Missionen (in Indien allein 70 Sprengel) ist doch wohl gegenüber der heutigen Situation des Heidenapostolates, die gekennzeichnet ist durch Nationalismus, Ende des Kolonialismus, dedizierten Indifferentismus oder aggressiven Atheismus, Birth Controll etc., peripheren Interesses. Wir erfahren im Artikel *Japan* alles über das Entstehen der einzelnen Vikariate bzw. Diözesen, aber nicht eine Silbe über die Gründe des so enttäuschend geringen Erfolges der christlichen Propaganda in jenem Lande. (Nach einem vollen Jahrhundert moderner Missionsarbeit unter Aufwand beachtlicher Mittel gibt es noch immer erst ca. 300 000 Katholiken unter 95 Millionen Heiden, wobei zu bedenken wäre, daß fast ein Drittel dieser Katholikenzahl nicht das Ergebnis der neuen Missionsarbeit darstellt, sondern der frühen Missionsgeschichte Japans; ferner, daß ein weiteres Drittel auch in Japan reine Namens- oder Taufscheinkatholiken umfaßt, die sich vom christlich-kirchlichen Leben wieder abseits halten.) Solche, wenn auch nur knappe und andeutungsweise, Kennzeichnung der modernen Missionswirklichkeit gerade für eine Publikation vom Range des LThK soll und will nicht zu entmutigendem Pessimismus führen, sondern vor schönfärbender Selbstzufriedenheit warnen und zu verstärktem Einsatz für die kath. Weltmission in der heutigen großen Krisen- und Wendezeit aufmuntern.

Seoul/Südkorea

Olaf Graf OSB

MITTLER, THEODOR — BÖHM, ERNST: *Magnum Lexicon Sinico-Latinum*. Auctoribus PP. Theodoro Mittler, Ernesto Böhm S. V. D., ab Excell. D. Vito Chang S. V. D., episcopo Cyanitano, examinatum et ab P. Ernesto Böhm S. V. D. recognitum et editum. St. Paul's Press/Hongkong (1957), XXIII + 1968 S. Gl. DM 120,—.

„Vetera recolendo nova invenies.“ Diesen mit Prägnanz übertragenen Spruch — der an zwei Stellen in den kleinen konfuzianischen Klassikern, im *Lunyü* oder *Konfuzius' Gesprächen* und im *Dschung-Yung* oder *Goldene Mitte*, zu lesen ist — finden wir in dem monumentalen Werk *Magnum Lexicon Sinico-Latinum*. Im Deutschen könnte man mit Rücksicht auf den folgenden Text etwa wie nachstehend übertragen: „Altes üben und Neues kennen“, „dann kann man Meister werden“ — so liest man nämlich anschließend in *Lunyü* II, 11. (Die Verfasser zitieren es in einem anderen Zusammenhang aus dem *Dschung-Yung*.) Diese Übertragung muß man besonders schätzen, wenn man sie mit älteren Werken vergleicht, etwa mit dem *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis* des P. INTORCETTA SJ und seiner Mitbrüder (Paris 1687), wo Text und Kommentar schwer zu trennen sind.

Die Verf. begannen ihre Arbeit an dem Riesenwerk schon in den trüben Tagen des Februar 1942 in Schantung/China, wo sie in knapp vier Jahren 100 000 Zettel sammelten und sie später in ca. 4000 Schreibmaschinenseiten festhielten und vergruben, um sie vor dem Ansturm des Krieges zu retten. Wie viele China-missionare mußte das dicke Manuskript auf abenteuerlichen Umwegen über Tientsin, Japan, Manila zum Verlagsort gelangen.

Wer vom Lexikographischen etwas versteht, weiß das Werk noch mehr zu schätzen, da etwas Ähnliches schon lange in der Bibliothek des Chinamissionars

fehlte und von den chinesischen Priestern und Gelehrten begehrt wurde, die sich mit der alten Philologie des Abendlandes beschäftigten. Es stellt den Versuch dar, das fünftausendjährige Kulturgut mit den literarischen Errungenschaften des neuen Chinas sowie des kirchlich-religiösen Lebens zu vereinigen. Die wichtigsten Ausdrücke und die Terminologie des Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus sowie des Volkes im Alltag werden in „goldene“, „silberne“ und neuzeitlich-römische Gewänder gekleidet. Selbst die Ausdrücke der heutigen roten Machthaber finden darin einen Platz. So wird nicht nur Klassisches, sondern auch Volkstümlich-Mundartliches gewürdigt. Es könnte zwar dahingestellt werden, inwieweit man das Mundartliche berücksichtigen sollte; sicher ist aber, daß die im Werk angeführten volkstümlichen Ausdrücke besonders für die Missionare im nördlichen Raum unentbehrlich sein können.

Erstaunlich sind die Leistungen eines solch schwierigen und vielfältigen Werkes. Die Gründlichkeit übertrifft im allgemeinen die Wörterbücher einer Handbibliothek des Gelehrten, die in der chinesischen oder in den europäischen Sprachen verfaßt sind. Oft übertrifft es sogar den chinesischen „Brockhaus“ *Tse-Yüan*, z. B. in den Ausführungen unter den Schriftzeichen *Dschiu* (752) und *Da* (754—761). Wohl keiner kennt die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens besser als die Verfasser selbst, liest man doch im *Prooemium* (VII) die folgenden Sätze, die wir hier zu übertragen versuchen: „Wir sind uns klar bewußt, daß in dieser ersten Ausgabe nicht alles bis zur letzten Vollendung geführt ist . . . Uns genügt der Versuch, ein solch großes Werk angefangen zu haben. Mit allem Nachdruck wünschen wir, daß jeder, der dieses Lexikon benutzt, Irrtümern und Unvollkommenheiten gleichsam nachjage und uns darüber möglichst schnell freimütig berichte. Je mehr derartige kritische Leser wir haben, um so mehr werden wir erröten — nicht aus Scham, menschlich geirrt zu haben, sondern aus Freude darüber, daß wir dankbare Wohltäter gefunden haben, die einem solch großen Werk so große Sorgfalt angedeihen ließen.“ — Möge das Werk mit zeitgemäßen Ergänzungen stets richtungweisend bleiben und zu der großen Aufgabe, die chinesische Kultur für Christus zu gewinnen, bis zum Endziel unaufhörlich beitragen!

Köln

Paul S. Y. Hsiao

Völkerkunde. Zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Probleme, herausgegeben von Burghard Freudenberg. Verlag C. H. Beck/München 1960. 157 S., Gl., DM 8,80

Die Völkerkunde erfreut sich heute eines steigenden Interesses in breiten Volksschichten. Dabei besteht die Gefahr, daß dieses Interesse sich zu sehr auf Kuriositäten richtet oder daß man sich oberflächliche Theorien von Dilettanten zu eigen macht, die sich heute leider viel, namentlich mit den schwierigen Fragen des Kulturwandels beschäftigen und dabei nur zu schnell zu voreiligen und simplizistischen praktischen Schlußfolgerungen bereit sind. Das kann natürlich dem tieferen Verständnis fremder Kulturen und damit einer echten, von jeder kolonialistischen Denkweise wirklich freien Begegnung zwischen Weißen und Farbigen nicht dienlich sein. Dazu ist schon ein tieferes Eindringen in die beiden Fragenkomplexe notwendig, die Prof. Ad. E. Jensen im ersten Kapitel dieses Buches als die wichtigsten Aufgaben der heutigen Ethnologie bezeichnet, die Frage nach dem Sinn der einzelnen Kulturerscheinungen und die nach der historischen Aufeinanderfolge und Abhängigkeit der Kulturen.

Es sind die beiden Fragenkomplexe, die im Mittelpunkt der Forschungsarbeit der ethnologischen Schule stehen, deren Leiter Jensen als Nachfolger von Leo Frobenius an dem nach diesem genannten Institut der Frankfurter Universität ist. Zugleich wird in Frankfurt der Sinn der Kulturercheinungen dort gesucht, wo er zweifellos gesucht werden muß, im Weltbild der verschiedenen Kultureinheiten, das die Seele, das Lebenselement oder — wie Frobenius es ausdrückt — das Paideuma jeder echten Kultur ausmacht. Ein besonderer Vorteil, der dem Frobenius-Institut zustatten kommt, ist die ausgebreitete Felderfahrung seiner Mitglieder.

Es war eine glückliche Idee des Bayerischen Rundfunkes, im Spätherbst 1959 Vertreter dieser Frankfurter Schule zu einer Vortragsreihe unter dem Titel „Völker und Kulturen“ einzuladen. Die einheitliche Linie und Ausrichtung der Forschung, die bei ihnen herrscht, trägt wesentlich zum Verständnis der Vorträge und zur Erfassung der Grundprobleme der ethnologischen Wissenschaft bei, wenn auch dabei eine gewisse Einseitigkeit durch die spezifisch deutsche Sicht auf die Probleme in Kauf genommen werden muß.

Durch die vorliegende Publikation in Buchform sind nun diese zwölf kurzen Vorträge einem noch größeren Kreise zugänglich gemacht. Nach dem einleitenden Kapitel von Ad. E. Jensen, das allgemein über Methoden und Ziele der Ethnologie als Wissenschaft orientiert, schildert zunächst Meinhard Schuster im zweiten Vortrag, wie das Leben und Sinnen der ältesten, jägerischen Menschheit durch die enge Bindung an das Tier geformt wird. Im dritten Kapitel geht dann Schuster einer besonders typischen Erscheinung im Weltbild und Leben dieser Menschen nach, dem Schamanismus und seinem Ritual. Mit den historisch jüngeren Wirtschaftsformen des frühen Feldbaues, der Hirten und Nomaden und dem mit ihnen verbundenen Weltbild beschäftigt sich Helmut Straube in zwei Vorträgen. Eike Haberland behandelt Erscheinungen, die heute in Ethnologie und Religionswissenschaft viel erörtert werden, zunächst die Megalithen als Ausdruck eines großartigen Totenkultes, gebunden an die sogenannten Verdienstfeste, dann das Heilige Königtum und die mit ihm zusammenhängende sozio-religiöse Ordnung der Herrschaft. Führt Haberland damit schon in die Problematik um die Hochkulturen ein, so behandelt Karin Hissink als Beispiel einer solchen Hochkultur das alte Peru. Zusammen mit Weltbild und Wirtschaft wird das Bild der frühen Kulturen auch durch das soziale Zusammenleben der Menschen geprägt. Darüber spricht Gisela Odermann in dem Kapitel über Frühformen der menschlichen Gesellung.

Die Forschungen der Frankfurter Schule — das zeigen die Vorträge deutlich — werden bestimmt durch eine historische Ausrichtung. Diese wird von einem besonderen Gesichtspunkt aus erweitert durch den Vortrag des Prähistorikers Günter Smolla, der die Partnerschaft zwischen Völkerkunde und Vorgeschichte bei der historischen Untersuchung fremder Kulturen herausstellt.

Schließlich ist die Völkerkunde nicht nur eine theoretische Wissenschaft, sondern, wie jede echte Wissenschaft überhaupt, hat sie der Menschheit zu dienen. Sie muß also auch angewandte Wissenschaft sein. Welche Aufgaben sie als solche gerade in unserer Zeit hat, das beleuchten Gisela Odermann in ihrem Vortrag über die Auseinandersetzung der Naturvölker mit dem Abendland und Hermann Niggemeyer in dem Schlußkapitel: Völkerkunde in unserer Zeit.

Es ist besonders begrüßenswert, daß zu jedem Vortrage eine Literaturliste hinzugefügt ist.

So ist dieses kleine Buch nicht nur geeignet, in einem breiten Leserkreis Interesse und Verständnis für die Völkerkunde und fremde Kulturen zu wecken

und zum Nachdenken über unsere eigene kulturelle Situation anzuregen, es bietet auch dem Studenten der Religions- und Missionswissenschaft eine orientierende Einführung in die moderne Problematik einer für diese beiden Fächer unentbehrlichen Hilfswissenschaft.

Nijmegen

R. J. Mohr

EINGESANDTE BÜCHER

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

- BODE, D. F. A.: *Man — Soul — Immortality in Zoroastrianism*. Bombay 1960, 142 S.
- DELHAYE, PH.: *Die Philosophie des Mittelalters* (Der Christ in der Welt, 3. Reihe: Wissen und Glauben, 6. Bd.). Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1960, 116 S.
- DROONBERG, E.: *Das Gold der Nebelberge*. Roman aus dem Wilden Westen. Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1960, 277 S.
- GÖRLICH, E. J.: *Kleine Kirchengeschichte* (Bibliothek Ekklesia, Bd. 9). Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1958, 107 S.
- GUILLEMAIN, B.: *Die abendländische Kirche des Mittelalters* (Der Christ in der Welt, 11. Reihe: Die Geschichte der Kirche, 3. Bd.). Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1960, 176 S.
- VAN HEMELDONCK, E.: *Trösterin der Betrübten*. Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1958, 158 S.
- MEURERS, J.: *Das Weltbild im Umbruch der Zeit...* (Der Christ in der Welt, 3. Reihe: Wissen und Glauben, 2. Bd.). Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1958, 118 S.
- PZILLAS, FR.: *Die Lebenskräfte des Christentums*. Selbstverlag / Bad Godesberg, Kronprinzenstraße 41, 1960, 110 S.
- VALLAMATTAM, J.: *Paedagogik der Selbstverwirklichung*. Erziehungswerk und -gedanken Rabindranath Tagores. Keralam (Indien) 1959, 164 u. X S.
- WINOWSKI, M.: *Die Jungfrau der Offenbarung* (Bibliothek Ekklesia Bd. 8). Pattloch Verlag / Aschaffenburg 1958, 170 S.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Dr. Thaddäus HANG, Königstein/Ts., Bischof-Kaller-Straße 3 — Kaplan Dr. Adolf HOLL, Rel.-Prof., Wien XVI, Neulerchenfelderstraße 47 — Dr. Wilhelm KONEN, Düsseldorf-Oberkassel, Siegfriedstraße 22 — Dr. Anton LUKESCH, Graz (Österr.), Managettaweg 19 — P. Joseph MASSON SJ, Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, Roma (Ital.) — Dr. Maurice MEHAUDEN, Brüssel 4 (Belgien), Rue du Noyer, 282 II — P. André PINEAU MSC, Catholic Mission, Yule Isl., Terr. of Papua and New Guinea, via Australia — P. Dr. Amand REUTER OMI, via Aurelia 290, Roma (Italien).

5. 12. 1980
2. 1. 1981

6. 12. 79

7. APR. 1981

