

N12<522893452 021



ubTÜBINGEN



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

1. Fachref. 25 1962 262/20 1020
2.22 ✓ für Pl. theol.

ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

46. JAHRGANG · JANUAR 1962 · HEFT 1

Inhalt

Zum Redaktionswechsel 1. Fr. J. EILERS: Der Bischof und die Mission 2 · J. HASENFUSS: Die Idee des Universalismus, des Apostolats und der Glaubensmission nach H. Schell 5 · J. HOFINGER: Missionarischer Charakter und missionarische Eignung der modernen Katechetik 21 · A. VILLANYI: Untergang des Abendlandes und Mission 37 · A. HAFNER: Versuch einer Missionierung Koreas im 17. Jahrhundert 49 · A. ANTWEILER: Orient - Okzident 52

Kleine Beiträge: Afrikanische Musik und die Kirche in Afrika 54

Aus der Praxis für die Praxis: Staatsgewalt und trennende Ehehindernisse für Ungetaufte 59

Berichte · Mitteilungen · Besprechungen



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Verlagsort Münster Westf.

gk I 85

262

16. MRZ 1962

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Josef Glazik MSC

in Verbindung mit

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

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) ist das Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Sie erscheint viermal jährlich im Gesamtumfang von 320 Seiten und wird den Mitgliedern des Internationalen Instituts kostenlos zugestellt.

Für die Redaktion bestimmte Sendungen (Manuskripte, Bücher, Tauschexemplare u. a.) werden erbeten an die *Redaktion der ZMR, Münster (Westf.), Johannisstr. 8-10*

Das *Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e. V.* 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.

1. Vorsitzender: Konsul Dr. h. c. Georg Frey (München 23, Osterwaldstr. 9-10).
Kommissarischer 2. Vorsitzender und Leiter der Wissenschaftlichen Kommission:
Prof. Dr. J. Glazik. Schriftführer: Dr. Karl Müller SVD (München 55, Dauthendeystraße 25).
Schatzmeister: Paul Koppelberg CSSp, Präsident des Päpstl. Missionswerkes der Kinder in Deutschland (Aachen, Stephanstraße 35)

Einbanddecke für 2 Jahrgänge DM 2,—.

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1962 · Printed in Germany

Schriftwalter: Universitäts-Professor Dr. Josef Glazik, Münster (Westf.)
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

46. Jahrgang
1962



VERLAGSBUCHHANDLUNG ASCHENDORFF MÜNSTER

Veröffentlichung
des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen



gk I 85

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1962 · Printed in Germany

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

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

Inhalt des 46. Jahrganges 1962

<i>Abhandlungen</i>	Seite
<i>Antweiler, A.</i> : Orient — Okzident	52
<i>Eilers, F. J.</i> : Der Bischof (Dr. Michael Keller) und die Mission	2
<i>Frank, S.</i> : Das beschauliche Kloster im Missionsland	92
<i>Haas, O.</i> : Berufung und Sendung Pauli nach Gal I	81
<i>Hafner, A.</i> : Versuch einer Missionierung Koreas im 17. Jhdt.	49
<i>Hasenfuß, J.</i> : Die Idee des Universalismus, des Apostolats und der Glaubensmission beim Christentum u. den übrigen Religionen nach H. Schell	5
<i>Hofinger, J.</i> : Missionarischer Charakter und missionarische Eignung der modernen Katechetik	21
Der Bischof (Dr. Michael Keller) und die Mission (<i>Eilers</i>)	2
<i>Málik, L.</i> : Israel und Ismael	188
Thomas Ohm zum Gedächtnis (<i>Schlette</i>)	242
<i>Sarkisyanz, E.</i> : Religiöse weltanschauliche Einflüsse auf die russ. Revolution	280
<i>Schlette, H. R.</i> : Thomas Ohm zum Gedächtnis	242
<i>Schurhammer, G.</i> : Das Krebswunder Xavers	109, 208, 253
<i>Sievers, A.</i> : Die Christengruppen in Kerala	161
<i>Theler, J.</i> : Die Töchter Mariens, Der Unbefleckt-Empfangenen 1912—1962	264
<i>Unger-Dreiling, E.</i> : Hindernisse der christlichen Islammission	102
<i>Villanyi, A.</i> : Untergang des Abendlandes und Mission	37
<i>Willeke, V.</i> : Die Zulassung von Negern und Mischlingen zum Ordensstand in Brasilien	274
<i>Kleine Beiträge</i>	
<i>Biermann, B.</i> : Notizen zum Ritenstreit	296
<i>Gnilka, J.</i> : Das Berufungsproblem in neutestamentlicher Sicht	292
<i>Pineau, A.</i> : Die ersten Papua-Priester	217
<i>Reuter, A.</i> : Die Auflösung des Ehebandes in der kirchlichen Rechtsprechung	122
<i>Tegethoff, W.</i> : Afrikanische Musik und die Kirche in Afrika	54
<i>Aus der Praxis und für die Praxis</i>	
<i>Exeler, A.</i> : Versuch eines Erwachsenenkatechumenats in Südafrika	126
<i>Gehberger, J.</i> : Staatsgewalt und trennende Ehehindernisse für Ungetaufte	59
<i>Literaturbericht</i>	
„Lascasismus“ (Biermann)	131

<i>Berichte</i>	Seite
Im Dienst der jungen Kirchen (Rath)	303
Good Tidings — Zeitschrift für missionarische Katechese (Glazik)	70
Der Internationale Missionskongreß in Lyon (Henkel)	221
Missionswissenschaft im Franziskanerorden (Glazik)	71
Ein katholisches Missionszentrum in London (Hertlein)	305
Sitzung der Wissenschaftlichen Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (Müller)	221

<i>Chronik</i> (Otto)	141, 308
---------------------------------	----------

Mitteilungen

Andreas Bigelmair †	224
P. Anton Freitag SVD 80 Jahre	72
Glückwünsche (für Konsul Dr. Frey)	142
Internationaler Missionskongreß in Lyon	73
„Mission und Heimatseelsorge“	224
Missionsgeschichte auf Briefmarken	225
P. Thomas Ohm OSB †	241
P. Georg Schurhammer zum 80. Geburtstag (Widki)	252
Von der Universität Münster	72, 142, 309
Von der Universität Würzburg	224

Besprechungen

<i>Alegre, F. J.: Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España</i> (Müller)	310
<i>Abate, Antonio: Lo scioglimento del vincolo coniugale nella giurisprudenza ecclesiastica</i> (Reuter)	122
<i>Anheuser, C.: Missionsgeschichte auf Briefmarken</i> (Dephoff)	311
<i>Archivum Historicum Societatis Jesu Vol. XXX</i> (Ohm)	225
<i>Baumann, R.: Der Berg vor dem Konzil</i> (Ohm)	78
<i>Beckmann, J.: Weltkirche und Weltreligionen</i> (Antweiler)	73
<i>Benigar, A.: Compendium Theologiae spiritualis</i> (Thienel)	237
<i>Bentfeldt, L.: Das verheißene Reich</i> (Hasenfuß)	77
<i>Bibliografia Missionaria XXIV</i> (Müller)	225
<i>Bieder, W.: Die Berufung im N. T.</i> (Gnilka)	292
<i>Buscay, M.: Geschichte des Protestantismus in Ungarn</i> (Hasenfuß)	157
<i>Bühlmann, W.: Der ewige Auftrag in der heutigen Zeit</i> (Glazik)	74
<i>Chenu, M. G.: Das Werk des hl. Thomas von Aquin</i> (Kolping)	158
<i>Choi, A.: L'érection du premier Vicariat apostolique et les origines du Catholicisme en Corée</i> (B. Willeke)	225

	Seite
<i>Conzelmann, H.</i> : Die Mitte der Zeit (Rusche)	237
<i>Costantini, C.</i> : Réforme des Missions au XX ^e siècle (Piskaty)	143
<i>Dunne, G. H.</i> : Generations of Giants (Biermann)	296
<i>Eliade, Mircea</i> : Yoga (Hacker)	317
Familles anciennes — familles nouvelles (Mohr)	311
<i>Freitag, A.</i> : Die Wege des Heils (Metzler)	144
<i>Freytag, W.</i> : Reden und Aufsätze (Ohm)	146
<i>Gabriel, A. L.</i> : Skara House at the Medieval University of Paris (Antweiler)	238
<i>Goldammer, K.</i> : Die Formenwelt des Religiösen (Hasenfuß)	153
<i>Greeff, E. de</i> : Psychiatrie und Religion (Hasenfuß)	230
<i>Hauer, J. W.</i> : Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen (Antweiler)	154
Histoire universelle des Missions catholiques, 4 (Müller)	148
<i>Hünemann, W.</i> : Geschichte der Weltmission (Glazik)	74
50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911—1961 (Bettray)	146
<i>Jomier, J.</i> : Bijbel en Koran (P. Gregorius)	154
Der Kristallring (Ohm)	158
<i>Lebbe, Lettres du Père Lebbe</i> (Abt Dom Tholens)	74
<i>Leblanc, M.</i> : Personnalité de la Femme Katangaise (Mohr)	231
<i>Leeuw, G. van der</i> : Einführung in die Phänomenologie der Religion (Antweiler)	236
<i>Leite, S.</i> : Monumenta Brasiliae I (Ven. Willeke)	227
Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VI (Graf)	319
Mission und Liturgie (Müller)	149
Monumenta Mexicana, I. (Biermann)	228
<i>Mosmans, G.</i> : L'Église à l'heure de l'Afrique (Rauscher)	228
<i>Myklebust, O. G.</i> : The Study of Missions in Theological Education, II. (Hofinger)	75
Nachfolge Christi (Ohm)	79
National Conference on Convert Work (Ohm)	159
Opfer des Wortes (Schlette)	155
<i>Peeters, H.</i> : Facultates quas Ordinarii et Missionarii habere solent cum brevi Commentario (Zepp)	313
<i>Pol, W. H. van de</i> : Het Getuigenis van de Reformatie (Smits)	239
<i>Ratzinger, J.</i> : Die christliche Brüderlichkeit (Neuhäusler)	79
<i>Rengstorf, K. H.</i> : Die Auferstehung Jesu (Neuhäusler)	159
<i>Rétif, A.</i> : Initiation à la Mission (Glazik)	150
Revista de Historia de América Nr. 48 (Glazik)	80
Revista de Historia de las Ideas. Nr. 2 (Biermann)	80
<i>Robinson, J.</i> : Kerygma und historischer Jesus (Antweiler)	233
<i>Schäfer, A.</i> : Pionier auf Neuguinea (Laufer)	314

	Seite
<i>Schebesta, P.</i> : Ursprung der Religion (Mohr)	234
<i>Schmid, J.</i> : Moderne Bibelübersetzungen (Willeke)	150
<i>Smart Ninian</i> : A Dialogue of Religions (Antweiler)	233
<i>Stiegler, H.</i> : Die Glaubenslehre des Islam (Hammerschmidt)	156
<i>Straelen, H. van</i> : Aziatisch dagboek (Glazik)	151
<i>Thunberg, A.-M.</i> : Kontinente im Aufbruch (Rauscher)	151
<i>Trese, L. J.</i> : Die Wahrheit gehört uns (Rusche)	160
<i>Vaux, R. de</i> : Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. I (Schmidtke)	77
<i>Vriens, L.</i> : Kritische Bibliographie der Missionswissenschaft (Glazik)	315
<i>Weman, H.</i> : African Music and the Church in Afrika (Tegethoff)	54
<i>Wenzel, B. J.</i> : Portugal und der Hl. Stuhl (Schütte)	229
<i>Zmarzly, A., und Macheiner, A.</i> : Georg Froewis (B. Willeke)	316
<i>Zwettler-Codex 420 v. P. F. Pauke SJ</i> (Hegel)	152
<i>Eingesandte Bücher</i>	240

ZUM REDAKTIONSWECHSEL

Dem aufmerksamen Leser der ZMR wird nicht entgangen sein, daß ihr bisheriger Herausgeber, Herr Prof. Dr. Thomas Ohm OSB, in der Jubiläumsnummer des letzten Jahrganges Abschied genommen hat. Dem neuen Herausgeber obliegt als erste Pflicht, seinem Vorgänger für alle Mühe zu danken, die er in dem verflossenen Jahrzehnt auf sich genommen hat. Der Dank darf sich auf die redaktionelle Arbeit allein nicht beschränken. Wesentlicher sind wir Herrn Professor Ohm für die richtungsweisenden Aufsätze und Beiträge zu Dank verpflichtet, in denen er in jedem Jahrgang zu grundsätzlichen Fragen der Mission Stellung genommen hat. In ihnen zeigt sich, worauf es der Missionswissenschaft heute vor allem ankommen muß: auf die spezifisch religiöse Ausrichtung der Missionsarbeit — trotz der vielfältigen sozialen und kulturellen Aufgaben, die der Mission aus der gegenwärtigen Situation zufallen.

Diese Zielrichtung wird auch in Zukunft die innere Gestaltung der ZMR bestimmen müssen. Es kann und darf nicht darum gehen, um jeden Preis neue Wege gehen zu wollen. Gerade die Jubiläumsfeierlichkeiten des verflossenen Jahres haben gezeigt, welches Erbe es zu wahren und zu mehrern gilt.

Darum ergeht an alle Mitarbeiter, Freunde und Leser der ZMR die Bitte, auch in Zukunft treu zu ihr stehen zu wollen. Die Pflicht der Heimat zu missionarischer Mitarbeit wird künftig — mehr noch als in der Vergangenheit — auch und gerade in der wissenschaftlichen Beschäftigung und Auseinandersetzung mit den Problemen auf dem Missionsfeld der Kirche gesehen werden müssen. Die derzeitige personelle Notlage der katholischen Missionswissenschaft in der deutschen akademischen Öffentlichkeit nimmt jedoch beängstigende Ausmaße an. Es darf nicht als genug angesehen werden, das Erworbene zu bewahren. Es muß gesichert und gemehrt werden, wollen wir der Verantwortung gerecht werden, die der Missionsauftrag Christi auch unserer Generation auferlegt.

Die ZMR kann ihren Teil an dieser Verantwortung nur dann tragen, wenn sie auch künftig die Treue findet, um die der Herausgeber bei diesem Redaktionswechsel bittet.

Josef Glazik MSC

DER BISCHOF UND DIE MISSION

Bischof Michael Keller zum Gedächtnis

Als die katholische Missionswissenschaft am 29. Juni 1961 in Münster ihr goldenes Jubiläum beging, ließ es sich der Diözesanbischof von Münster, Dr. Michael Keller, nicht nehmen, bei allen Feierlichkeiten dieses Tages anwesend zu sein. Schon morgens um 9 Uhr war er bei der Grundsteinsegnung des Arnold-Janssen-Kollegs für afro-asiatische Studenten. Zwei Stunden später weilte er bei der Festversammlung in der Aula des Schlosses. Am Abend um 18 Uhr begrüßte er Kardinal Agagianian zu einem feierlichen Pontifikalamt im münsterschen Dom. Das war die letzte große Feier im Leben von Bischof Michael. Wenige Stunden später traf ihn der erste Herzanfall, von dem er sich noch nicht erholt hatte, als ein neuer Anfall am 7. November seinem Leben ein Ende setzte. „Mit ihm verlieren die Missionen einen ihrer großen Freunde und Förderer“, schrieb Kardinal Agagianian in seinem Beileidsschreiben an das Domkapitel in Münster.

Was verdankt die katholische Weltmission Bischof Keller? Sicherlich hat der Nachfolger Kardinal von Galens auf dem Bischofsstuhl in Münster manches für die Mission getan — etwa bei Besuchen von Missionsbischöfen und ähnlichen Gelegenheiten —, was sich nicht mehr registrieren läßt. Aber allein seine Äußerungen zur Weltmission zeigen die weltweite Aufgeschlossenheit des Bischofs, und zwar schon zu einer Zeit, in der in Deutschland die meisten, beschäftigt mit eigener Not, kaum an die auswärtigen Missionen dachten.

So schrieb Bischof Keller im Advent 1947, wenige Tage nach seiner Bischofsweihe, ein Vorwort zu den *Akademischen Missionsblättern*, das in seiner Weitsicht und Prägnanz bewundernswert ist. Weltmission sei keine „Liebhaberei für kleine Kreise“, heißt es dort. „Vielmehr ist die Frage der Weltmission eine schlechthin ‚katholische‘ Frage, ein Anliegen, das jeden katholischen Christen dringendst angeht ... Gott will, daß Menschen durch Menschen selig werden. Von unserer Mitarbeit hängt es also entscheidend ab, ob diese Stunde eine Stunde der Bekehrung und Beglückung oder neuen Abstieges wird ... Wer einmal gepackt ist von dem ‚adveniat regnum tuum‘, der muß beten, opfern und schaffen für dieses Reiches Größe und Herrlichkeit: daß es komme da, wo es noch nicht ist, daß es Bestand habe da, wo es gefährdet erscheint, daß es sich entfalte da, wo es schon wirksam ist.“ — Bemerkenswert ist ferner sein Hirtenwort zum Missionssonntag 1949. Ausgehend vom Missionsbefehl, stellt der Bischof fest: „Darin liegt mehr als ein bloßer Wunsch des Meisters. Es ist ein Gottesauftrag, der im Namen des Herrn erfüllt werden muß von den Aposteln und von allen, denen er Verantwortung

für die Welt auferlegt hat. Wir alle tragen an der heiligen Last dieses Befehls. Wer Christ oder Priester oder Bischof ist aus Gnade und Berufung, kann nicht ruhig und glücklich sein, bis er nach dem Maß seiner Kraft diesen Willen des Herrn dienend oder führend zu erfüllen sich redlich Mühe gegeben hat. „Gehet hin und lehret alle Völker!“ Das kommt vielen unlegen. Haben wir nicht genug an Sorge und an Seelsorgsnot im eigenen Land? Reichen überhaupt unsere Kräfte noch für die Mitsorge um andere Völker? Sind wir nicht ständig versucht, uns einzureden: die Kriegsverletzten und -beschädigten sind uns näher als die Ostvertriebenen? Die Ostvertriebenen sind uns näher als die Neger in Afrika? Die bei einer Explosion in der Heimat Getroffenen stehen uns näher als die vom Erdbeben Heimgesuchten in Ekuador? Trotzdem bleibt es beim Befehl unseres Erlösers, den wir unverkürzt in unser christliches Beten und unseren Helferwillen aufnehmen müssen. Denn der Herr hat seinen Apostel nicht gesagt: Fangt erst einmal hier in Palästina an! Baut im Heiligen Land in jedem Dorf eine Kirche und eine Pfarrgemeinde! Dann erst geht über die Grenze als Missionare! Nein, die Apostel haben ihn richtig verstanden ... Das Geheimnis ihres Erfolges lag in unbedingtem Gehorsam gegen die Weisung des Meisters: „Lehret alle Völker und taufet sie!“ ... Der Heerbann des Teufels hat die Welt als Ganzes angegriffen ... Wer will die Ehre haben, den Namen eines Christen noch tragen zu dürfen, wenn er das lediglich als schweren Mißstand bedauert? Wer darf bei einem solchen Aufbruch der Mächte die Hände in den Schloß legen? Es geht um die Welt, ob sie Gott gehören soll oder dem Teufel.“ — Manche andere Hirtenbriefe zu den Weltmissionstagen — so etwa 1951, 1952, 1959 — lassen das innere Feuer ahnen, in dem der Bischof für die Missionssache glühte.

Was Papst Pius XII. 1957 in *Fidei donum* über die Verpflichtung der Bischöfe zur Mission schreibt, formulierte Bischof Keller in einem eigenen Hirtenbrief als Begründung seiner Afrikareise 1956 mit folgenden Worten: „... Vorher schon und erst recht nach meiner Heimkehr bin ich zu der festen Überzeugung gelangt, daß ich damit nur einer Pflicht meines bischöflichen Amtes nachgekommen bin. Denn allen Aposteln hat der Herr gesagt: Gehet hin und lehret alle Völker! Darum sind auch alle Nachfolger der Apostel, alle Bischöfe auf der ganzen Welt verpflichtet, nach besten Kräften das Werk der Glaubensverbreitung zu fördern. Das gilt vor allem in diesem geschichtlichen Augenblick, in dem wiederum eine große Stunde für die Weltmission der Kirche geschlagen hat, in der die folgenreichsten Entscheidungen für die Zukunft der Kirche und damit der Menschheit fallen.“

Fast möchte man sagen in „heiligem Zorn“, tadelt der Bischof 1959 die Haltung der Heimat, indem er von der Weltmission schreibt: „Diesem größten Werk christlicher Liebe haben wir deutschen Katholiken bei aller gelegentlichen Freigebigkeit weithin noch nicht die brennende Sorge zugewandt, die es im Heilsplan Gottes verdient ... Ist es des letzten Auf-

trages Christi an seine Apostel würdig, wenn unsere Missionare in aller Welt immer noch betteln und an das Mitleid barmherziger Menschen sich wenden müssen, um die notwendigsten Mittel zu sammeln für Kirchen und Schulen, für die Ausbildung einheimischer Priester und den Bau von Priesterseminarien; wenn selbst ihr nach vielen Arbeitsjahren wohlverdienter Heimaturlaub überschattet wird von der drückenden Sorge, kleinste Beträge zusammenzuholen für wichtige Werke der Weltkirche?“

Doch die Missionsverantwortung Bischof Kellers erschöpfte sich nicht in diesen Hirtenworten. Bekannt ist seine Reise nach Afrika, die zum ersten Male in der deutschen Kirchengeschichte einen Diözesanbischof nach Afrika führte. „Weit deutlicher als je zuvor“, so berichtete er nachher, „ist es mir zum Bewußtsein gekommen, worum es eigentlich geht und wie sehr der Fortgang der Mission und damit das Heil ungezählter Menschen von dem Gebet, dem Opfer und der Gabe der Heimat abhängt.“

Jedem Missionar seiner Diözese (es sind heute rund 1000) ließ der Bischof durch eine großzügige Aktion das Bistumsblatt *Kirche und Leben* als Gruß aus der Heimat und Zeichen der Verbundenheit regelmäßig zustellen. Drei Jahre lang unterstützte er die Missionsschulen in Mariannhill durch eigene weihnachtliche Kollekten, und der Bischof scheute sich nicht, einer Meßdienergruppe aus Münster, die durch ihr Sternsingen 700 DM für die Afrikamission ersungen hatte, einen persönlichen Dankesbrief zu schreiben.

Klar hatte Bischof Keller auch bald die Bedeutung internationaler christlicher Verbände für das Missionswerk der Kirche erkannt. Der Generalsekretär des Internationalen Bundes christlicher Gewerkschaften, A. Vanistendael, konnte mit Recht in seinem Beileidstelegramm zum Heimgang des Bischofs schreiben: Dankbar gedenke die Internationale Christliche Gewerkschaftsbewegung jenes Kirchenfürsten, „dem im internationalen Bereich das Verdienst zukommt, als einer der Ersten auf die weltweite soziale Verantwortung der christlichen Arbeitnehmer gegenüber den Entwicklungsländern hingewiesen zu haben. Seine zeitnahe Sicht war eine wesentliche Veranlassung dazu, tatkräftig jene katholischen sozialen Organisationen und Einrichtungen zu fördern, denen es heute gelungen ist, in nahezu allen Kontinenten der Welt Bollwerke der Freiheit und der Menschenwürde zu errichten ...“

Nicht nur persönlich, mit seinem ganzen Klerus fühlte sich Bischof Keller der Mission verpflichtet. Unvergessen sind seine mahnenden Worte an den Klerus bei der Zentenarfeier des Collegium Borromaeum in Münster, daß etwa die Christianisierung Asiens den Diözesanklerus gleich unmittelbar angehe wie die Erneuerungsarbeit in der eigenen Pfarrei (vgl. ZMR 1955, 1).

Wie kam Bischof Keller zu diesem klaren, weltweiten Blick? Vielleicht gab ihm schon sein Studium in Innsbruck und Rom eine weite Sicht für die Aufgaben der Kirche in anderen Ländern. Schon bevor der Osnä-

brücker Regens Bischof von Münster wurde, war er durch sein Buch über die katholische Aktion, den Einsatz der Laien im Dienste der Kirche, bekannt geworden. Dieses tiefe Bewußtsein der Verpflichtung katholischer Laien zum Apostolat ist ihm stets ein Herzensanliegen geblieben. So lassen sich vielleicht innere Zusammenhänge ahnen, wenn der Bischof in seinem Afrikahirtenwort 1956 schreibt: „Möge echter missionarischer Geist uns alle immer mehr erfüllen und uns zu hochherzigem und selbstlosem Eifer für die Sache Christi antreiben; denn wahrer *Missionseifer und Laienapostolat in der Heimat haben beide die gleiche Wurzel, entspringen beide der gleichen Quelle*, einem lebendigen, frohen, sendungsbewußten Glauben und einer innigen und starken Liebe zu Christus, unserem Erlöser und König.“

Ein Jahr vor seinem Tode sagte Bischof Keller zum Missionssonntag: „Erst wenn wir dazu helfen, daß alle Menschen gerettet werden‘ (*1 Tim 2, 4*), sind wir dessen würdig, der uns aus der Finsternis in Sein wunderbares Licht berufen hat“ (*1 Petr 2, 9*). Möge Bischof Keller, der wirklich dazu geholfen, daß alle Menschen gerettet werden, nun auch Dessen würdig sein, Der ihn aus der Finsternis der Welt in Sein wunderbares Licht gerufen hat!

Franz-Josef Eilers SVD

DIE IDEE DES UNIVERSALISMUS, DES APOSTOLATS UND DER GLAUBENSMISSION BEIM CHRISTENTUM UND DEN ÜBRIGEN RELIGIONEN NACH H. SCHELL

von Josef Hasenfuß

I

Schell war, so sehr er ein großer Theologe und Gelehrter im eigentlichen Sinn des Wortes war, nichts weniger als ein Büchergelehrter, sondern vielmehr ein Theologe des Lebens und der Existenz. Sein Denken, Forschen und Lieben ging auf das Leben, das für ihn im vollkommenen Sinn des Wortes geistiges Leben, zuhöchst geistig-göttliches Leben war. Suchte er doch die unter dem Einfluß des neuzeitlichen Naturalismus und Historismus sowie des asiatischen Pantheismus den modernen Menschen bezaubernde entwicklungsmonistische Idee des allumschließenden und durchdringenden Naturlebens als des in unendlichen Räumen und Zeiten sich entfaltenden tiefsten und gemeinsamen Weltgrundes zu überstrahlen durch den Hinweis auf das transzendente trinitarische, wie ein ruheloses unendliches Meer in den drei göttlichen Personen ewig pulsierende Gottesleben als Quelle und Ziel allen Lebens,

zu dem der Menschegeist sich durchringen muß, will er sich nicht den Fangarmen einer grausamen, zermalmenden Weltmaschine und ihrer Tragik ausliefern. Als Theologe des Lebens war Schell auch Pastoral- und Missionstheologe in einem hohen Sinn des Wortes. Seine Theologie war mit allen Fasern mit dem Seelsorgs- und so mit dem kulturellen Leben innig verbunden, mit dem kulturellen Leben der alten Welt und ihren Problemen wie mit den neuauftauchenden des asiatischen Lebens. Er will „mit der vertrauenerweckenden Freundlichkeit eines Arztes dem zweifelnden und forschenden Geist entgegenkommen“, da ihm „die Wissenschaft Seelsorge und Jüngerschaft des guten Hirten ist“¹. In seiner systematischen Theologie (Dogmatik und Apologetik bzw. Fundamentaltheologie) geht er über die herkömmliche Methode und Aufgabenstellung hinaus, die gesicherten Ergebnisse der kirchlichen Lehre aus den Quellen festzustellen und in unzweideutiger Form den Schülern zu vermitteln, und sucht in irenischer Form Brücken zu schlagen zwischen dem christlichen und dem modernen abendländischen und asiatischen Denken und Leben, um so allen Gutgesinnten die christlichen Glaubenswahrheiten als licht- und lebenspendende Ideen und Kräfte vor Augen zu stellen und ihnen den Weg zur universalen Kirche zu ermöglichen. Seine theologische Methode geht nach seinem Geständnis „vor allem darauf, alle Lehrbestandteile des Glaubens möglichst flüssig zu machen für Denken und Leben, die innere Wirkheitskraft und den praktischen Wert heraustreten zu lassen, so daß jedes Mysterium seinen Teil beiträgt zum Wirkheitsbeweis des Christentums“². Er will die christlichen Grundwahrheiten unabhängig von allen Bindungen an herkömmliche Traditionen möglichst erhaben und weit in ihrer absoluten Weisheits- und Lebensfülle erscheinen lassen, um so die Universalität und Erhabenheit des katholischen Christentums möglichst herauszustellen und anziehend zu machen: „Anstatt der alten Schulfragen und ontologischen Auffassungsweisen, welche die Glaubenswissenschaft dem allgemeinen Interesse inner- und außerhalb der gläubigen Kreise entfremden ..., sollte die psychologische oder innere Seite des Mysterien mehr gepflegt werden. Daher suchte ich die Beweise und die Eigenschaften Gottes in innern Zusammenhang zu bringen und dadurch für Erkenntnis und Leben, Predigt und Betrachtung fruchtbarer zu machen; die innere Bedeutung der göttlichen Hervorgänge gegenüber der mathematisch-formalen Behandlung der Trinitätslehre hervorzukehren und in ihrem unvergleichlich hohen Wirkheitswert für den Gottesbegriff und die Heilsgeschichte wie für das Leben der Kirche und der Seelen darzutun; daher lenkte ich die Aufmerksamkeit auf das menschliche Geistesleben des Erlösers in seiner gottmenschlichen Tiefe und allerhöchsten Verdienstlichkeit, auf die innere und sittlich großartige Teleologie des die Weltgeschichte aller Völker umspannenden Erlösungs-

¹ *Gott und Geist*, I (1895) S. XVIII f.

² ebda, XV.

planes, auf die Psychologie der Gnade und der Sakramente, auf die gewaltige Perspektive der Zukunft und die wahrhaft universale Erziehungsmethode Gottes in der prophetischen Geschichtsphilosophie der Offenbarung, die allem Guten seinen Wert sichert und das Interesse der Gesamtheit ohne Beeinträchtigung des Seelenheils des einzelnen zum Ziele nimmt“³.

Welch weit vorausschauender Blick für die vordringlichen Missionsaufgaben der Kirche und der Theologie in der Zukunft bekunden Schells Worte vor über 60 Jahren angesichts der von ihm scharf beobachteten und richtig gedeuteten Tatsache, „daß der religiöse Pantheismus des Ostens, der brahmanischen und buddhistischen Literatur die abendländische Philosophie beeinflusst ... , auf die Weltanschauung unserer gebildeten Kreise berückend einwirkt“ und „auch die chinesische Literatur in dieser Hinsicht bedeutsam ist“, die „den praktischen und politischen Pantheismus der confutsianischen Reichsreligion atmet“⁴: „Man muß die Gebildeten für die theologischen Materien interessieren, man muß für Öl in den Lampen sorgen, damit das unaufhaltsam näher kommende Eintreten der großen Kulturvölker und Kulturreligionen des Ostens in das seither christliche Kulturgebiet ohne verhängnisvolle Verluste vor sich gehe. Die Menschheit wird immer mehr zu einem großen Kulturgebiet vereinigt, in dem dann das Christentum unter den Religionen sein göttliches Recht und seine unerschöpfliche Kraft zu erweisen hat“⁵.

Wie hat die Entwicklung seit den 65 Jahren, seit jenes Schellwort gesprochen wurde, ihm Recht gegeben! Wie hat die religionsgeschichtliche Forschung alle christlichen Begriffe wegzuspülen begonnen und gewaltige Eroberungen gerade in gebildeten Kreisen gemacht, während christliche Theologen, anstatt den weitblickenden Schell zu unterstützen in seiner Verteidigung des Christentums, ihm in den Rücken fielen. Schell selbst hat nach Möglichkeit für Öl in den Lampen gesorgt und als einer der ersten die vergleichende Religionswissenschaft in den theologischen Lehrplan aufgenommen, was ihm auf Grund seiner universalen, wahrhaft katholischen theologischen Auffassung möglich war. „Indem die Übersicht über die Natur und Geschichte gewonnen wurde, begann die vergleichende Betrachtung der Religionen und Kulturen. Darauf war die überlieferte Art der Beweisführung für den Glauben nicht eingerichtet. Sie war ausgebildet für ein Denken, das nur solche Kulturreligionen kennt, die selbst dem Stamme des Alten Testaments als Äste angehören, wie Judentum und Islam! Die andern Religionen waren nur in den geistlosesten Entartungsformen bekannt — und fast nur aus sagenhafter Ferne. Da die überlieferte Methode intellektualistisch war, so gab man dem Intellektualismus die Schuld anstatt den zeitgeschicht-

³ ebda, XXI f.

⁴ ebda, XVIII f.

⁵ ebda, XXII.

lichen Schranken, in denen er herangewachsen war und beschränkt blieb“⁶. Schell selbst hält an dem Intellektualismus der überkommenen aristotelisch-thomistischen Methode fest, während er ihre zeitgeschichtlichen Schranken sprengt und so auf Grund seiner weiteren Auffassung den religionsgeschichtlichen Gesichtskreis über die Grenzen der Mittelmeerländer hinaus auch auf die großen Kulturreligionen des fernen Asiens ausdehnt. — Aufschlußreich für Schells Einstellung ist die Zustimmung, mit der er De Broglies, auch vom kirchlichen Standpunkt aus, völlig einwandfreies religionsgeschichtliches Programm anerkennt: „De Broglie hat gerade dadurch das Ansehen des Katholizismus in Frankreich gehoben, daß er als Grundsatz seiner apologetischen Methode offen verkündigte: das Christentum sei ebenso voraussetzungslos wie alle anderen Geschichtstatsachen zu untersuchen, ohne einen Vorbehalt, ohne ein Vorrecht und einen Ausnahmefall von der lückenlosen Gesetzmäßigkeit allen Geschehens zu dessen Gunsten von vorneherein anzunehmen“⁷. Schells Bemühen in dieser Hinsicht geht von der Überzeugung aus, daß auch „wer nicht auf dem Boden des kirchlichen Glaubens und der Offenbarung steht, gleichwohl im Evangelium, in jedem und in allen, ein religionsgeschichtliches Wunder anzuerkennen bereit sein werde, eine Großtat des unbekannten Gottes, eine Schöpfungstat des religiösen Geistes“⁸.

Schell hat auf diesem Wege, der Irenik vor allem, viel im Sinne der Christianisierung der modernen Welt getan, zur Annäherung Fernstehender und zur Verbreitung der Hochachtung und des Interesses für die katholische Glaubenswelt. Schell wußte sich dabei völlig in Übereinstimmung mit der obersten Leitung der Kirche, wenn er die theologische Aufgabe nicht in der „Verteidigung von allen Schulüberlieferungen um jeden Preis“ verstand, sondern im „Verständnis für die religiösen Schwierigkeiten und Kämpfe der modernen Menschheit, für die kirchlichen Lebensfragen der Gegenwart, für die großen Aufgaben, welche das Oberhaupt der Kirche, Papst Leo XIII., der katholischen Geistesarbeit insbesondere gestellt hat . . ., um dann ausgerüstet mit entsprechend hohen Gesichtspunkten und mit dem vollen Bewußtsein der christlichen Weisheitsfülle, in den großen Wettkampf der immer näher aneinander heranrückenden Weltreligionen einzutreten . . . Soll die katholische Wissenschaft dem hochstrebenden Papste und seinen Unionsbestrebungen dadurch dienen, daß sie den Katholizismus von seiner starrsten Seite zeigt und die bestehenden Gegensätze in ihrer ganzen Härte und Schroffheit in den Vordergrund rückt?“ Vielmehr hat die Theologie die Aufgabe, „den Katholizismus so darzustellen, daß er seine geistige Anziehungskraft mit möglichst voller Stärke ausübe und möglichst hoch und weit

⁶ *Religion und Offenbarung* (1902), XXI.

⁷ ebda, XII.

⁸ *Christus* (neue, akadem. Ausgabe), 212.

erscheine, um allen berechtigten Gesichtspunkten und Wahrheitsmomenten das Bürgerrecht in der allgemeinen Kirche zu verbürgen!“⁹ Schell weiß, daß er damit in Konflikt gerät mit gewissen Kreisen der alten Theologie. Mut gibt ihm das Bewußtsein, daß andere Kreise sympathisch von dieser Behandlung des Christentums berührt werden, so Laienkreise, die dadurch im Glauben bestärkt und befruchtet werden, Zweifler und Ungläubige, die ihm nahegebracht werden, Anhänger anderer christlicher Konfessionen, zu denen sich so innerliche Beziehungen entwickelten.

Endlich und hauptsächlich aber denkt Schell bei dieser Behandlung des Christentums an die Bedürfnisse der Missionare, „insbesondere jener Sendboten des Glaubens, welche den großen Kulturreligionen des Ostens als vereinzelte Posten gegenüberstehen, — mit allem Heldenmut christlicher Opferwilligkeit und Heilsbegierde, aber auch mit allem Schmerz, den der langsame Fortschritt oder auch die Erfolglosigkeit einer vielhundertjährigen Missionsarbeit und Blutzugenschaft dem für Gottes Reich und der Seelen Heil begeisterten Missionar bereiten muß, der alles für Gott und den Nächsten eingesetzt hat, was er auf Erden zu geben und zu hoffen hat! Es ist die schmerzliche Frage, woher denn die außerordentliche Widerstandskraft und der überlegene Bildungstolz stamme, mit der die großen Kulturreligionen Indiens und Chinas, die man bei uns einfach der großen Klasse heidnischen Götzendienstes und törichten Aberglaubens einzureihen gewohnt ist, seit Jahrhunderten dem Christentum den Eintritt verwehren? ob sie nur aus Finsternis und Sünde stammen oder gar nichts von dem Lichte des allbefruchtenden Wortes (*Logos spermatikos*) in sich haben, der in einzelnen Lehren und Einrichtungen mit seinem hl. Geiste allzeit wirksam, wenn auch zerstreut und verstümmelt, aber doch immerhin wirksam ist? Es ist die schmerzliche Frage, die mit voller Schärfe durch die Seele des Missionars schneiden muß, wie es mit dem Heil der Völker und der Seelen stehe, die noch zu zwei Drittteilen der Menschheit dem Christentum verschlossen sind, was für Absichten Gott denn für jene Generationen und Milliarden von unsterblichen Seelen hegte, die im Laufe der Vergangenheit außerhalb des Evangeliums lebten und starben, ob das nur Absichten der strafenden Gerechtigkeit waren und nicht auch Absichten der wirksam erlösenden Liebe? ob denn Gott doch ein Ansehen der Person, der Völker und der Zeiten kenne?“¹⁰

Es ist ergreifend zu sehen, wie Schells Herz voll ist für die Nöte der Missionare, deren Fühlen draußen in der großen Welt ganz anders ist als das Fühlen eines strengen Schultheologen inmitten des altchristlichen Europa! „Für den letztern erscheinen jene gewaltigen Völker und Kirchen als ein nebensächlicher Bruchteil und als eine unbedeutende Seitenentwicklung der Menschheit, als eine wertlose Masse, die man mit frommer

⁹ *Gott und Geist*, XXIII f.

¹⁰ ebda, XXV f.

Kälte, höchstens unter dem Aufwand einiger Distinktionen und mit dialektischen Vorbehalten zugunsten der göttlichen Güte und Gerechtigkeit, Weisheit und Gnadenkraft, vielleicht auch mit einigen Wendungen des bedauernden Mitleids schließlich doch dem weitgeöffneten Rachen der Verdammnis als *massa damnata* preisgibt!“¹¹. Aber, so fährt Schell fort, „je weiter entfernt von dem behaglichen Centrum eines wohlgeordneten Kirchentums die Menschen stehen, desto dringender wird die Forderung nach einem möglichst weiten Gesichtskreis und einem möglichst hohen Standpunkt der christlichen Weltbetrachtung. Im behaglichen Binnenlande des wohlgeordneten Kirchentums genügt vielleicht eine beschränktere Auffassung des Christentums und des göttlichen Heilsplanes; da erscheint manchem auch die Apologie und Dogmatik mehr in der harmlosen Bedeutung eines wissenschaftlichen Luxusartikels, soweit sie nicht gerade zur pastoralen Berufspflicht notwendig ist: aber in der großen Welt draußen, da gewinnt sie die Bedeutung der unentbehrlichen Waffentrüstung und der dringendsten Herzensangelegenheit!“¹².

An diese „Geistesstimmung“ der Missionare also, die im „ersticken- den Staubgewühl des Kampfes“ stehen und sich harten Aufgaben inmitten des „wildzerrissenen Völkerlebens“ gegenübersehen, denkt Schell wesentlich bei der Behandlung des Christentums in Verwirklichung der Forderung, „daß man den Standpunkt für die Darstellung des Christentums und der Heilsentwicklung möglichst hoch nehme und möglichst weit den Gesichtskreis ausdehne, so daß dabei auch die langen Zeiten der heidnischen Vergangenheit und die stolzen Völkermassen der nichtchristlichen Kulturreligionen ernstlich ins Auge gefaßt werden.“ Dabei bleibt sich freilich Schell der Unzulänglichkeit und Beschränktheit jeder theologischen Arbeit bewußt: „Wir kommen trotz allem nicht hoch genug hinauf, um möglichst weit zu schauen: Gott bleibt immer noch größer als unsere hochherzigste und allseitigste Auffassung!“ So bemüht sich Schell, lange bevor es noch auf katholischer Seite (viel später als bei den Protestanten) eine Missionswissenschaft gab, um eine theologische Behandlung des Christentums unter missionswissenschaftlichen Gesichtspunkten. Er kann also mit Recht unter die ersten Begründer und Vertreter der katholischen Missiologie gezählt werden. Hat er doch gerade in Leben und Lehre den Völkerapostel Paulus zum Vorbild sich genommen, dessen Charakterbild er noch für weitere Kreise darstellen wollte, woran ihn leider sein allzufrüher Tod hinderte. Sein Kollege Merkle, der bekannte Kirchenhistoriker, führte in seiner Gedächtnisrede aus: Schell sei wie der Völkerapostel stets eingetreten „für den Universalismus der evangelischen Wahrheit und für den Universalismus der christlichen Liebe“. Wie sich St. Paulus Heiden und Ausländern gegenüber als Schuldner erkannte, um ihnen die Wahrheit Jesu darzutun, „so räumte

¹¹ ebda, XXVI.

¹² ebda, XXVII.

auch Schell dem Gegner ein, was nur irgendwie möglich war, betonte immer mehr das Gemeinsame als das Trennende und suchte Christentum und Kirche den Außenstehenden nicht von der Seite zu zeigen, welche sie abstoßen konnte, sondern von jener, die sie anziehen und gewinnen mußte“¹³. Wenn Schell irgendwie in seiner Lehre gefehlt haben mochte, so tat er das, wie sein bischöflicher Freund A b e r t am Grabe feststellte, aus Liebe, um Seelen zu gewinnen.

II

Schell hat zwar keine systematische Missionslehre geschrieben. Die Grundzüge dazu hätte er wohl in dem von ihm geplanten Werke über Kirche und Katholizismus gebracht; aber in seinen noch ungedruckten Vorlesungen kommen immer wieder missionswissenschaftliche Themen vor; so über die „Idee des Universalismus, des Apostolats und der Glaubensmission beim Christentum und bei den übrigen Religionen“, die für den heutigen Leser als erste missionswissenschaftliche Versuche besonders interessant und lehrreich sind¹⁴.

Schell geht hier aus von dem grundlegenden Satz: „1. Je mehr eine Religion den Inhalt und Zweck der Religion erfaßt, d. i. die Erkenntnis und Aneignung des höchsten Gutes, je mehr sie diese Heilsaufgabe als Sache geschichtlichen Fortschritts und persönlicher Tätigkeit, als übernatürliche Erhebung der menschlichen Persönlichkeit über die Naturverhältnisse betrachtet, desto mehr hat sie die Idee der universalen Glaubensmission und die Energie zu ihrer Durchführung mit den geistlichen Mitteln aus sich selbst und kraft ihres Wesens, nicht bloß durch Nachahmung und um äußerer Zwecke willen.“ Diese Worte sind vor allem vom Standpunkt des katholischen Christentums aus gesprochen, das nach Schell Inhalt und Ziel der Religion als Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist, wie sie in der personalen Union der Gottheit mit der Menschheit in Christus auf idealste Weise erfüllt ist. So ist einzig auch bei ihm die Idee der universalen Glaubensmission in vollkommenster Weise angelegt.

Anders ist es beim Judentum, das gleichwohl Führer und Weg zu Christus und seiner universalen Kirche ist. Schell sagt: „2. Das Judentum war nie prinzipiell Missionsreligion, denn das Alte Testament wollte das Ideal des Gottesreiches zunächst nur in Israel verwirklichen; aber es war die Weissagung, daß es nach Erfüllung dieses Zweckes zur allgemeinen Ausbreitung bestimmt sei. In dieser Beschränkung auf die Weissagung liegt das göttliche Merkmal des Alten Bundes. Die Prophetie kennt und würdigt die Idee der allgemeinen Weltreligion und Weltkirche, aber verzichtet auf die unmittelbare Verkündigung und Verwirklichung dieser Idee, weil erst die Offenbarungsreligion selbst innerlich vollendet werden sollte durch Christus, sein Opfer und seine Kirche. Übrigens übte

¹³ K. HENNEMANN: *H. Schell* (1909), 29. 34.

¹⁴ Vorlesungen über Apologie der Kirche und des Glaubens im Sommersemester 1891, S. 371 ff., nachgeschrieben von V. Hußlein.

die alttestamentliche Offenbarung unwillkürlich eine Anziehungskraft auf die heidnische Welt aus und entwickelte so das Proselytentum.“

Schell geht dann über zu dem mit der Offenbarungsreligion des Judentums und des Christentums verbundenen Islam, dessen hohe religiöse Werte in seinen Vorlesungen immer wieder anerkannt werden, wenn dabei auch seine Unzulänglichkeit gegenüber dem Christentum nicht übersehen wird. In seinen Vorlesungen vom Sommersemester 1899 (nachgeschrieben von Dr. Paulus) wird ausdrücklich gegenüber der herkömmlichen Darstellung des Islam in der christlichen Literatur als unwahr zurückgewiesen, daß der Islam sich nur durch Sinnlichkeit und Wollust ausgebreitet habe; er sei vielmehr wesentlich eine rationale und sittliche Religion, die alles ablehne, was die Hoheit des einen Gottes irgendwie gefährdet. Es lag vielmehr im Interesse des Islam, tolerant zu sein, da die Gläubigen alle steuerfrei waren, während er doch auch Benachteiligte brauchte, die finanziell gehörig herhalten mußten. Es lag also in seinem Interesse, nicht mit Feuer und Schwert zu missionieren, sondern tolerant zu sein. Über seine Idee des Universalismus und der Glaubensmission näherhin sagt nun Schell in dem genannten Kapitel der oben angeführten Vorlesungen (von 1891): „3. Der Islam nahm die Idee der Propaganda aus der biblischen Offenbarungsreligion. Da indes die jüdische Auffassung der Gottesherrschaft bei seiner Stiftung übermäßig beteiligt war, so überwog auch im Islam die nationale Idee bei dieser Propaganda. Dieselbe zielt auf die Herstellung einer weltlichen Theokratie mittelst der Oberherrschaft des bevorzugten Volkes. Die Propaganda des Islam ist daher zwar grundsätzlich, aber sie ist eine Propaganda der Unterwerfung der Ungläubigen unter die Gläubigen, und damit indirekt auf die Anwendung von äußeren Mitteln und auf Massenbekehrung angewiesen. Persönliche Bekehrung, wie sie das Christentum will, stellen das innere Mittel der Überzeugung in den Vordergrund. Beim Islam war auch die geistliche und weltliche Erhebung der arabischen Nation zur Kultur und Macht ein maßgebender Zweck der ganzen Religionsstiftung.“

Sehr interessant sind Schells Ausführungen über die Missionsidee der vom katholischen Christentum abgesprengten Denominationen, wie des Protestantismus und der analogen Bewegung, die ihm im Altertum vorausging, des Arianismus: „4. Wie der Arianismus, so hat auch der Protestantismus die Missionsaufgabe von dem katholischen Stamm der christlichen Offenbarungsreligion empfangen. In der Ausführung dieser Aufgabe wie im Erfolg und Bestand dieser christlichen Häresien zeigt sich eine analoge Schwächung und Trübung des christlichen Ideals, wie diese Sekten überhaupt eine Abschwächung des Christentums darstellen. Der Arianismus ist allerdings nicht durch politische, sondern durch geistliche Mittel und kirchliche Personen verbreitet worden, allein er hat mehr als die katholische Kirche die Gewaltmaßregeln zu seiner weiteren Befestigung und Verbreitung benützt, nachdem sie ihm durch die kaiserliche Macht zur Verfügung gestellt wurden. Der Arianis-

mus wie der Protestantismus zeigte sich prinzipiell zu einer staatskirchlichen Organisation des Christentums bereit, weil ihm mit dem Primat das lebendige Gefühl für die geistliche Freiheit der Kirche fehlte. — Bei dem Katholizismus wurde die Neigung zur Benützung der Vorteile, welche das Staatskirchentum bietet, zwar oftmals sehr gefährlich, allein niemals grundsätzliche Theorie wie beim Protestantismus, wo sie zum System der nationalen Landeskirchen und des fürstlichen Summepiskopates führte. Der Missionseifer des Arianismus zeigte sich als sehr groß durch die Christianisierung fast aller deutschen Völker jener Periode. In der Ausbreitung des Protestantismus zeigt sich folgendes Gesetz: Er verbreitete sich im großen und ganzen nur so weit, als er mit der zündenden Jugendkraft der neuen Ideen sofort an Besitzstand gewann. Was er nicht sofort eroberte, eroberte er überhaupt nicht mehr.“ Freilich gelten diese Feststellungen Schells nur bedingt für gewisse Entwicklungsperioden und Richtungen des Protestantismus, die in Verbindung mit der deutschen idealistischen Philosophie insbesondere weithin einem gewissen Relativismus verfielen, der in den mannigfachen Religionen der Menschheit verschiedene, aber gleichwertig zum Ausdruck kommende religiöse Wahrheiten sieht und das Christentum nicht mehr als absolute Religion betrachtet. Wir brauchen nur zu erinnern an Lessing, wonach alle Religionen gleichberechtigte Ausformungen einer Urreligion sind (das Beispiel von den Ringen), ferner an E. Troeltsch, A. Schweitzer, Richard Wilhelm u. a., nach deren Ansichten das Christentum die bisher höchste Spitze der Entwicklung der Religionen, aber nicht die absolute Wahrheit darstelle und darum nicht das Recht zur Missionierung gegenüber den hochstehenden asiatischen Weltreligionen habe, von deren Weisheit es vielmehr selbst wesentlich sich beeinflussen lassen müsse. Heute freilich schickt sich der Protestantismus in verschiedenen Richtungen und Bewegungen an, immer mehr Kirche, ja, umfassende, einige Weltkirche zu werden wie die katholische Kirche, womit natürlich auch der Gedanke der universalen Glaubenspropaganda wieder wächst. Über das Verhältnis des Protestantismus und Katholizismus hinsichtlich der Idee des Universalismus und der Glaubensmission gibt Schell in den Vorlesungen vom Sommersemester 1899 (nachgeschrieben von Dr. Paulus) aufschlußreiche Perspektiven: „Der Katholizismus ist die folgestrenge und allseitige Durchführung des Christentums, sowohl als Gotteserkenntnis wie als Gottesliebe, sowohl als Gottesreich in den Seelen wie in der Welt. Der Katholizismus ist dadurch gekennzeichnet, daß er bei der Auffassung und Durchführung des Christentums jeden Rest des Dualismus und in folgedessen jede Spur von Particularismus überwindet. Der Protestantismus ist demgegenüber einseitige Hervorhebung der Persönlichkeit mit ungebührlicher Zurückdrängung der geistigen Natur als vernünftig sittlicher Anlage für Wahrheit und Vollkommenheit im sachlichen Sinne, sodann der Gesamtheit der menschlichen Gesellschaft, endlich der materiellen Natur. Der Katholizismus will Vervollkommenung des Menschen

durch Gott, mit voller Würdigung dessen, was Gott bedeutet, und der geistigen Fähigkeiten der menschlichen Natur. Der Katholizismus macht demnach das Christentum geltend als die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, sowohl insoferne Gott Logos oder Wahrheitsfülle und Inbegriff aller Güter ist, wie als Pneuma d. h. als Kraft der geistigen Überzeugung und der sittlichen Selbstbestimmung. Der Katholizismus würdigt nicht bloß die Gotteskindschaft oder die persönliche Gemeinschaft mit Gott, sondern ebenso die Erbschaft Gottes oder das *consortium vitae et naturae divinae* in ihrem unendlichen Geistesreichtum. Als Logos ist Gott für die diesseitige wie für die jenseitige Gnadenordnung unser Erbteil, als Pneuma ist er die hl. Gesinnung, Überzeugung und Verpflichtung für das Göttliche. Darum nimmt die katholische Heilmethode ebenso Rücksicht auf die geistige Natur wie auf die freie Persönlichkeit des Menschen, ebenso auf die Gesamtheit mit ihrem tatsächlichen Bedürfnisse wie auf die entwickelte geistige Persönlichkeit selber, ebenso auf die sinnlich und äußerlich beschränkte Menschennatur wie auf die vernünftige und sittliche Wesenheit selber.“

Schell geht dann in seiner religionswissenschaftlichen Betrachtung (von 1891) über zu der ost- und südasiatischen Religionsentwicklung in Indien und China, die vor allem im Buddhismus zur Weltreligion sich entfaltete mit einer universalen Missionspropaganda ähnlich der des Christentums. Ausdrücklich weist er in seinen religionswissenschaftlichen Vorlesungen als unwahr zurück, daß das Christentum allein die Idee der Universalität habe und verweist hier immer wieder auf den Buddhismus, dessen hohe religiöse Werte er anerkennt bei gleichzeitiger Betonung seiner Unzulänglichkeit gegenüber dem Christentum. Er sagt: „Der Buddhismus hat die Missionsidee prinzipiell erfaßt und durchgeführt, sowohl Buddha selbst, als insbesondere das 3. buddhistische Konzil ca. 242 v. Chr. (*Spiritus Domini replevit orbem terrarum*). Der Grund hiervon ist der, weil der Buddhismus innerlich zu einer hohen Erkenntnis der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit gelangte und mit großer Energie dieser Aufgabe zu genügen suchte. Allein der Buddhismus steht, sowohl in seiner Missionsidee als in deren Erfüllung, weit unter dem Christentum. Es erklärt sich dies daraus, daß er den Heilszweck oder das Heilsgut nur negativ faßte: als Erlösung von dem Übel der empirischen Wirklichkeit. Indem der Buddhismus von dem persönlichen Gott als dem positiven Grund und Ziel des menschlichen Daseins absah, fehlte ihm der Beweggrund, den das Christentum zur allgemeinen Glaubensverbreitung hat, d. i.: a) das Gebot des Offenbarungsgottes insbesondere in Christus als seiner Epiphanie, die göttliche Verpflichtung zur allgemeinen Glaubenspredigt; b) das positive Zielgut aller Missionsarbeit: die selige Gemeinschaft und Anschauung Gottes.“

Entsprechende Ausführungen über das chinesische Religionssystem fehlen hier, wohl deswegen, weil in China der Konfuzianismus und Taoismus zusammen mit der aus Indien importierten Weltreligion des Buddhis-

mus die dort im Volk praktizierte Religiosität bilden. Doch hat Schell in Aufsätzen auch den Taoismus Laotse und die chinesisch-japanische Religion behandelt¹⁵, wo er das chinesische Religionssystem gegenüber dem indischen jenseitsidealistischen, pessimistischen, individualistischen Monismus als diesseitsrealistischen, optimistischen, sozialistischen Monismus charakterisiert und von beiden schreibt: „Sowohl die chinesische wie die indische Religionswelt erheben dem Christentum, dieser Grundlage unserer Kultur gegenüber den Anspruch der geistigen Überlegenheit, der intellektuellen und sittlichen Wahrheit“¹⁶. „Ja, sie behaupten, die Naturwissenschaft wie die Geschichtsforschung der christlichen Welt selber führen unaufhaltsam zur Zerstörung des christlichen Gottes- und Offenbarungsglaubens. Der Monismus des Geistes sei die Philosophie und die Religion der Zukunft, zu der die Entwicklungslehre der Gegenwart hindränge“¹⁷. Prophetisch sieht Schell voraus: „Es gilt darum in der Zukunft einen ersten Geisteskampf, ob der Preis der höchsten Wahrheit und der reinsten Sittlichkeit dem Gottesglauben des Christentums oder dem Monismus ... gebühre. Die Triumphe, welche die Weltanschauung des Ostens auf dem Gebiet unserer modernen Wissenschaft und Ethik erzielt hat, können aber leicht über die unheilvollen Wirkungen hinwegtäuschen, an denen diese Kulturwelt ... krankt, und zwar deshalb, weil der Geist dieser Religionen ihr Wesen und Schicksal bestimmt“¹⁸.

Über den Universalismus und den Ausbreitungswillen des Christentums, näherhin des katholischen, hat Schell in den beiden vorhergehenden Kapiteln der oben genannten Vorlesungen vom Sommersemester 1891 nähere Ausführungen gemacht, die wir hier nach ihrem wesentlichen Inhalt bringen wollen. Die Idee des Universalismus und der universalen Glaubensverbreitung findet Schell schon angelegt in der Stiftung der Kirche durch Christus: Die Kirche wurde als eine hierarchische Heilsanstalt zur Herbeiführung eines universalen Gottesreiches gestiftet, aber nicht unmittelbar von ihm verwirklicht. Die Idee des Universalismus ist mit der Hierarchie zusammen Wesensbestandteil des kirchlichen Christentums. „Beide waren in der Offenbarung von Anfang an grundgelegt und von Christus für das vollkommen hergestellte Gottesreich des Neuen Bundes verwirklicht; allein nicht unmittelbar, sondern als Missionsaufgabe, welche er seinen Jüngern hinterließ. Christus selbst ließ sich in der Methode seines Wirkens nicht bestimmen von der Rücksicht auf Erfolg. Die scheinbare Gleichgültigkeit Jesu hinsichtlich des Erfolges und die scheinbare Erfolglosigkeit seines persönlichen Wirkens ist gerade der innere Grund und die Bürgschaft seines weltgeschichtlichen Erfolges; denn die Verkündigung und Erfüllung seines Ideals vom Gottesreiche war um

¹⁵ H. SCHELL: *Kleinere Schriften*, hrsg. von K. Hennemann (Paderborn 1908), 38–96, 413.

¹⁶ ebda, 493.

¹⁷ ebda, 512.

¹⁸ ebda, 513.

so reiner und erhabener, je weniger Christus dabei auf andere Zwecke Rücksicht nahm, wie z. B. auf den augenblicklichen Erfolg oder die Sicherstellung seines Lebens oder seines Ansehens. Die Aufgabe seiner persönlichen Wirksamkeit ging dahin, das reine Ideal der Gottesgemeinschaft zu offenbaren und zu verwirklichen.“ Christus offenbarte dieses Ziel und Urbild der vollkommenen Gottesgemeinschaft in sich selber als dem Gottmenschen und Gottessohn in seiner Lehre und in seinem Erlösungswerk. Christus wollte vor allem seiner Kirche den lebendigmachenden Geist sichern, der in allen Formen und Ämtern walten muß und in der Kirche zur prinzipiellen Geltung kommt durch die Lehre vom geistigen Empfang der Sakramente. Bei der Neigung des Menschen, die Form zur Hauptsache zu machen und darüber den Zweck als Mittel zu vergessen, wollte Christus die Bedeutung des inneren Zweckes aller kirchlichen und sakramentalen Einrichtungen möglichst deutlich für alle Zeiten ausgesprochen haben: „Es geschah dies dadurch, daß Jesus selbst von keiner kirchlichen und sakramentalen Form Gebrauch machte und kein spezialisiertes Lehrsystem aufstellte. Sein Leben und Wirken auf Erden war nur der einfachen lebendigmachenden Wahrheit vom Reiche Gottes geweiht und der Verdienung des Geistes, durch den Gottes Reich in den Seelen und in der Welt verwirklicht wurde.“ Diese Worte Schells sind besonders heute bedeutungsvoll, wo man in der christlichen Mission sich veranlaßt sieht, mehr und mehr auf den Kern der Botschaft Jesu hinter allen Formen zurückzugehen.

Schell kommt dann auf die Einwände zu sprechen, als ob der Universalismus des Christentums und der Kirche dem Plane Jesu fremd sei: „Der Gedanke des Universalismus wird auf die hellenistischen Jünger und Anhänger zurückgeführt, nämlich auf Stephanus und Philippus, Barnabas und Paulus, und zwar in Verbindung mit dem Prinzip von der Gesetzesfreiheit der Gläubigen.“ Es erfolgt darauf die Antwort: „Christus steht im gleichen Verhältnis zum Universalismus wie zur Hierarchie . . . ; er begründete und proklamierte beide; . . . allein er wollte ihre Verwirklichung erst nach seinem Opfertod vollzogen wissen und nach der Mitteilung der Frucht dieses Opfertodes, des lebendigmachenden Geistes, der hierarchischen Gottesweihe und der katholischen Nächstenliebe am Pfingstfeste.“ Weiterhin auf den Versuch der antikirchlichen Kritik eingehend, die einen Gegensatz zwischen dem universalistischen und spiritualistischen Paulinismus und dem hierarchisch-ritualistischen Petrinismus annimmt, stellt Schell fest, daß nach der Schrift kein solch grundsätzlicher Gegensatz anzunehmen ist. Wohl aber liege in den Geistesrichtungen der Apostel die Möglichkeit für eine verschiedene Auffassung des Christentums. Diese geistige Eigentümlichkeit der Apostel in Auffassung und Lehre stehe in Analogie zu der Eigenheit der früheren Propheten und führe wie diese in die Einheit der Offenbarung zurück, deren Zweck im Reiche Gottes aufgehe und ganz Gnade Gottes und sittliches Werk der Menschen sei. Als besondere Beweisstellen dafür, daß Christus die Univer-

salität des Gottesreiches wollte, obgleich er sein persönliches Wirken auf Israel beschränkte, gelten nach Schell vor allem *Mt* 8, 11; 21, 43; 22, 9; 24, 14; 26, 13; 28, 18 f.; *Mk* 13, 10; 16, 15; *Lk* 13, 29; 24, 47; *Jo* 1, 29; 6, 33; 8, 12; 10, 16; 11, 52; 12, 32¹⁹.

Bei der Behandlung der missionarischen Ausbreitung des Christentums stellt Schell folgendes allgemeines Gesetz auf: „Der Erfolg einer Religion hängt ab: a) von der Fülle des geistigen Ideengehaltes, den sie enthält und zur Erklärung der Welttatsachen sowie zur Lösung der menschlichen Lebensaufgabe darbietet; b) von der Energie der Tatkraft und Begeisterung sowie dem Optersinn, welchen die betreffende Religion ihren Anhängern einflößt, gegründet auf die Überzeugung ihrer gottlichen Wahrheit und der hieraus entspringenden Verpflichtung, dieser Religion aus Liebe zu Gott und dem Nächsten allenthalben Anerkennung zu verschaffen auch mit Hingabe des Lebens im Apostolat, in der Charitas, in der Aszese und im Martyrium“²⁰. Freilich bemerkt er dazu, daß der Erfolg einer Religion subjektiv bedingt ist von der Empfänglichkeit der Gesellschaft. „Diese Empfänglichkeit ist umso größer, je weniger die vorhandene Religion, Philosophie, Sittlichkeit und Kultur den Anspruch erheben kann, eine geistig betriedigende Erklärung der Probleme zu geben, welche das Menschenherz bewegen.“ Daraus erklärt sich nach ihm auch das Widerstreben der orientalischen Kulturvölker der Gegenwart gegen das Christentum trotz der langen und starken Versuche der christlichen Missionstätigkeit. China und Indien seien von ihren uralten Kulturen geistig gesättigt und befriedigt und darum gegen das Christentum gleichgültig. Aus den genannten Einwänden ergibt sich also nicht, daß das Christentum in der Gegenwart seine ehemalige Lebens- und Ordnungskraft verloren habe: „Eine Religion“, fährt Schell weiter, „hat ihre Kraft um so mehr erschöpft, je mehr sie aus einer geistigen Erklärung der Welttatsache und der Lebensbestimmung zur Mythologie geworden ist, je mehr sie den Charakter der kosmologischen und teleologischen Theologie, d. i. den übermenschlichen Charakter abstreift und dafür den Charakter der menschlichen Ästhetik, sei es in sinnlicher oder geistiger Weise annimmt, um die Phantasie und das Gemüt zu befriedigen. Es ist ein Beweis für den übermenschlichen Ursprung und Wert einer Religion, diesem Entwicklungsgesetz auf die Dauer Widerstand zu leisten; denn dieses Entwicklungsgesetz führt notwendigermaßen alle Religionen zur Korruption, wenn sie korruptibel sind“²¹.

In seinen Vorlesungen vom Jahre 1899 geht Schell näherhin auf die Art und Weise der Missionspropaganda einschließlich der Frage der Toleranz im Christentum und den anderen Religionen ein: „Die Art und Weise der Propaganda ist eine andere, je nachdem eine Religion mehr

¹⁹ Vorlesungen vom Sommer 1891, 354—363.

²⁰ ebda, 364.

²¹ ebda, 365.

Wert auf ihren Inhalt und dessen Aneignung überhaupt legt oder auf die geistig-sittliche Aneignung des Heilsgutes überhaupt. So stellt sich leicht die Anwendung äußerer Gewalt und äußerer Zuchtmittel ein, um Massenbekehrungen zu erzielen. Auf diese Weise gewinnt und erhält man große Bekennermassen ohne geistige Initiative, aber auch ohne geistige Widerstandskraft. Wird mehr Wert gelegt auf die geistig-sittliche Aneignung, auf die persönliche Überzeugung und die innere Gesinnung, so treten die persönlichen Einzelbekehrungen in den Vordergrund wie in der Urzeit des Christentums. Es wird zwar nur ein langsamer Fortschritt erzielt, aber überzeugungskräftige Bekenner und lebendige Kräfte des Fortschritts werden in die Religion eingeführt.“

Zur Toleranz näherhin sagt Schell: „Die Toleranz wird vielfach als eine Folge der Wertschätzung der freien persönlichen Überzeugung betrachtet und darauf gründet Renan den Satz: daß ein Apostel (im allgemeinen Sinn) immer intolerant und fanatisch sein müsse.“ Schell entgegnet dem: „Die Toleranz stammt zumeist aus dem Mangel eines lebendigen Wahrheitsinteresses und ist demzufolge mit Gleichgültigkeit gegen alle höheren Wahrheitsfragen und Aufgaben verbunden. Der religiöse Enthusiasmus des Apostolates und Martyriums ist durchaus vereinbar, ja, begründet auf ein höchst gesteigertes Interesse für Wahrheit und Gründe. Tatsächlich widerlegen auch die Apostel des Christentums den Vorwurf von Renan, daß religiöse Begeisterung nur bei Geistesbeschränktheit oder Fanatismus möglich sei.“

Über den Charakter des Apostolates und der Glaubensmission im Urchristentum, zugleich in Beziehung zum alttestamentlichen Gottesvolk führt Schell aus: „Die Ausbreitung des Reiches Gottes im Neuen Bund bekundet denselben Charakter wie in der alttestamentlichen Offenbarungsperiode. Der Erfolg wird dem widerstrebenden Menschen abgerungen. Die allmähliche, wenn auch nicht ununterbrochen fortschreitende Eroberung des Volkes Israel für den monotheistischen Gottesglauben, für die religiösen Grundsätze des Dekalogs und für die theokratische Idee des Messiasreiches ist der erste übernatürliche und beweiskräftige Erfolg der Offenbarungsreligion.“ Er fährt weiter: „Die apostolische Missionstätigkeit hatte bereits im ersten Jahrhundert der christlichen Ära den Erfolg einer allgemeinen Ausbreitung des Christentums in der damals bekannten Kulturwelt... Trotz des ausdrücklichen Sendungsauftrages Christi, das Evangelium vom Reiche Gottes allen Völkern zu bringen, bedurfte es einer steten Überwindung der partikularistischen Vorurteile der Apostel und besonderer Einwirkungen Gottes, um das Christentum außerhalb der jüdischen Kreise und außerhalb Palästinas zu verbreiten... Erst Barnabas und Paulus verwirklichten im vollen Maße die universale Aufgabe des Apostolates, indem sie den Heiden allerdings an zweiter Stelle, aber aus Prinzip das Evangelium verkündigten“²².

²² ebda, 366 f.

Schell behandelt dann die siegreiche Ausbreitung des Christentum im Altertum und Mittelalter und geht auf das uns Christen heute bedrängende Problem des scheinbaren Mißerfolgs des Christentums in der Neuzeit, in der islamitischen und asiatischen Kulturwelt ein. Bezüglich der Neuzeit weist er darauf hin, daß auch hier die Kirche durch vielfachen Abfall und Widerspruch keine wesentliche innere Schwächung erfahren habe. Sei doch nicht die einfache und widerspruchslose Herrschaft des Christentums in dieser Welt der Zweck der Offenbarung, sondern die lebendige Betätigung und Entfaltung aller Kräfte zur Verwirklichung des Gottesreiches in der Welt und in den Seelen. Hinsichtlich des geringen Missionserfolges gegenüber den asiatischen Religionen aber findet Schell die Erklärung darin, daß Asiens Kulturen ihren Trägern im Vergleich zu den alten und mittelalterlichen Völkern des Abendlandes eine unvergleichlich hohe Befriedigung, Selbstbewußtheit und Selbstgenügsamkeit gewähren, die der Kirche viel schwierigere, wenn auch nicht unlösbare Aufgaben stellen. Er sagt in den Vorlesungen von 1899: „Der siegreichen Ausbreitung des Christentums im Altertum und Mittelalter innerhalb unserer Kulturwelt steht der seitherige Mißerfolg des Christentums in den ostasiatischen Kulturwelten Indiens und Chinas gegenüber. Die Abgeschlossenheit der indischen und chinesischen Kultur begründet ein Selbstbewußtsein und eine Selbstgenügsamkeit, wie sie das klassische Altertum mit seinem Völkergemeinde nicht kannte, weil es durch den Hellenismus innerlich und durch das Römerreich rechtlich entnationalisiert war. Dabei kommt des weiteren in Betracht: Die chinesische Kultur ist von Grund aus den irdischen Kulturzwecken zugewandt und glaubt gleichwohl alle sittlichen Ideale des Geisteslebens zur entsprechenden Vollendung geführt zu haben. Dadurch scheint der Beweis geliefert, daß man keines Jenseits bedarf, um die sittliche Ordnung und die geistige Kultur im Diesseits sicher zu stellen. Die indische Kulturwelt ist im Gegensatz zu China von dem Gedanken der Weltverachtung durchdrungen, wenn auch im pantheistischen Sinne. So scheint in Indien und seiner Kulturgeschichte der Hinweis erbracht, daß es keines persönlichen Gottes und keiner persönlichen Fortdauer der Seligkeitshoffnung bedarf, um die sittliche Ordnung im Diesseits, die höchste Askese und Mystik, Wissenschaft und Spekulation um der Wahrheit selber willen zu begründen. Im klassischen Altertum faßte das Christentum Wurzel in seiner ursprünglichen Einfachheit, ehe es eine geschichtliche Entwicklung durchgemacht und sich infolgedessen mit menschlichen und nationalen Elementen seiner Umgebung organisch verbunden hatte. Zu den ostasiatischen Kulturgebieten konnte das Christentum erst in einer späteren Entwicklungsform kommen, deren menschliche Elemente zwar keine innere Wesensänderung des Christentums bedeuten, aber immerhin aus der klassischen Antike und aus dem germanisch-romanischen Mittelalter Europas stammen. Darum hat das Christentum für die ostasiatischen Kulturen eine gewisse Fremdartigkeit und Gegensätzlichkeit wegen seines europäischen Gewandes. Anders war es

bei den Germanen und Slaven des Mittelalters, weil diese noch keine eigene Kultur mitbrachten. Das Christentum wirkt als die absolute Religion des sittlichen Monotheismus um so überzeugungskräftiger, je reiner es in seiner Einfachheit auftritt, aber auch dann nicht auf einmal, sondern nur durch die fortgesetzte Überwindung entgegenstehender Weltanschauungen. Dazu bedarf es indessen der sich immer steigenden kulturgeschichtlichen Anstrengungen des gesamten Menschengesistes.“

Schließlich stellt Schell dem Universalismus und der Glaubensmission des Christentums und der katholischen Kirche die seiner tiefsten Überzeugung von der universalen Wahrheit und siegreichen Kraft des Christentums entsprechende Zukunftsprognose: „Das Christentum hat seither den Sieg über die gewaltigen Geistesgegner errungen, weil es in seinem Gottesbegriff und Kulturideal all die Wahrheitsmomente in höherer Form enthielt und wahrte, die ein Recht auf Verehrung und Hingabe haben, und all die Ideale hegte und pflegte, die den gegnerischen Weltanschauungen ihre geistige Stärke und Anziehungskraft liehen. Der Beweis dafür liegt nicht bloß in der siegreichen Abwehr seiner Gegner, sondern noch mehr in der Tatsache, daß das Christentum innerhalb seiner eigenen Entwicklung große Konfessionen aus sich hervortrieb, in denen dasjenige, was dem Gegner seine Kraft und Würde gab, innerhalb des Christentums selber eine grundsätzliche, wenn auch einseitige Ausgestaltung erfuhr. Das ganze und volle (katholische) Christentum, das in dem Inbegriff aller Wahrheitsmomente und in der allseitigen Pflege aller religiösen Ideale seine gottgegebene Größe und Aufgabe erkennt und wahrte, wird darum den großen Entscheidungskampf in der Zukunft siegreich bestehen: denn die wahre Lösung und Erlösung ist nur zu gewinnen, wenn wir Licht und Leben aus der Liebe von oben in unser Innerstes aufnehmen und von dort aus in vollkräftiges Geistesleben umsetzen. Das Christentum vermag auch in fernen Entwicklungskämpfen des geistig-sittlichen Menschheitslebens die Gesamtheit dessen, was ein Wahrheitsrecht, was sittlichen Adel, was religiöse Kraft in sich birgt, aus seinem geschichtlichen Grund und Erbe heraus zu gewinnen und geltend zu machen: das ist die Bürgschaft für seine siegreiche Zukunft“²³.

²³ *Kleinere Schriften*, 313.

MISSIONARISCHER CHARAKTER UND MISSIONARISCHE EIGNUNG DER MODERNEN KATECHETIK

von Johannes Hofinger SJ

Es hat seine Zeit gebraucht, bis die moderne katechetische Erneuerung in der Mission gebührend beachtet, studiert und dem Missionsapostolat nutzbar gemacht wurde. Nur zu viele Missionare sahen in ihr zunächst ein typisch westliches Gewächs, mit dem man in der Mission nicht viel anfangen könne. Es lag da ein recht bedauernswertes Mißverständnis vor. Was als typisch westliche Angelegenheit betrachtet wurde, war tatsächlich die Frucht einer seelsorglichen Erneuerung, die in ihrem tiefsten Kern missionarisch orientiert ist. Weil aus einer missionarischen Grundhaltung hervorgegangen, eignet der modernen Katechetik schon seit ihren Anfängen hoher Missionswert. Je mehr ihr Programm später im Laufe der Jahre weiter ausgestaltet und vertieft wurde, desto mehr traten ihr missionarischer Charakter und ihre missionarische Eignung zutage. Es war nicht von ungefähr, daß schließlich auf einem Internationalen Kongreß über Missionskatechese, auf der Studienwoche von Eichstätt, 21.-28. Juli 1960, das Programm der modernen Katechetik von den aus der ganzen katholischen Welt zusammengekommenen Fachleuten unter starker Hervorhebung der missionarischen Akzente zum ersten Mal voll entfaltet vorgelegt wurde¹.

I.

Ursprung aus einer missionsähnlichen Situation

Die neuere katechetische Bewegung hat bekanntlich um die Jahrhundertwende in einigen katholischen Großstädten des süddeutschen Sprachraumes, vor allem München und Wien, ihren Anfang genommen. Zu ihrem Entstehen haben eine Reihe von Faktoren zusammengewirkt. Maßgebend war dabei vor allem auch die neue seelsorgliche Situation, mit der die Katecheten von damals zu rechnen hatten. In der „guten alten Zeit“ kamen die Schüler aus christlichen Familien. Bevor das Kind zur Schule kam, war sein Herz bereits in der Familie in etwa christlich geformt worden, Religion wurde von ihm seit dem ersten Erwachen seiner Seele als grundlegender Wert erlebt, der von niemand ernstlich in Frage

¹ Die Referate und Ergebnisse der Internationalen Studienwoche von Eichstätt erschienen auf Deutsch, Englisch, Französisch und Spanisch: *Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat*. Hrsg. von P. Johannes Hofinger, S.J. Freiburg 1961, Herder. Dort das „Katechetische Programm“, S. 17—29.

gestellt wurde. Vom Religionsunterricht der Schule erwartete man in erster Linie, daß er die im religiösen Leben der Familie und Pfarre durch Mittun angeeigneten Elemente religiöser Bildung systematisch ordne, geistig unterbaue, kurzum, daß er das bereits vorhandene religiöse Leben durch Unterricht ergänze und vertiefe. Unter diesen günstigen äußeren Umständen war es schließlich nicht so schlimm, wenn der Unterricht der Schule das rationale Element vorbetonte und dem Herzen nur wenig zu bieten hatte. Es kam anderseits reichlich auf seine Rechnung. Trockene Katechismen und langweilige Katecheten waren gewiß schon damals keine ideale Lösung, aber sie haben das religiöse Leben des Kindes wenigstens nicht ernstlich gefährdet, weil es durch andere Quellen so vorzüglich genährt wurde.

Dieser beneidenswerte Zustand hatte sich bereits um die Jahrhundertwende bei vielen Kindern „christlicher“ Großstädte weitgehend geändert. Sie kamen nun aus religiös abgestandenen Familien. In vielen Fällen mußten sie gegen die Widerstände des Elternhauses durch den Religionsunterricht zum ersten Mal religiös erfaßt und für Gott gewonnen werden. Unter diesen Umständen konnte, ja, mußte sich ein langweiliger, intellektualistischer Religionsunterricht verheerend auswirken. Er führte nicht zu Gott hin, sondern nur noch weiter von Gott weg. Er vertiefte nur die Abneigung gegen die Religion, die das Kind in die Religionsstunde mitbrachte. Früher konnte die religiöse Einübung weitgehend der Familie überlassen werden, die Schule begnügte sich mit der Vermittlung des religiösen Wissens; jetzt mußten die Kinder im Religionsunterricht der Schule mit dem Wissen um die Religion auch das rechte religiöse Tun lernen und üben.

Es handelte sich hier um eine neue, missionsähnliche Situation², mit welcher der Katechet zunächst in der Großstadt, dann auch auf dem Lande mehr und mehr zu rechnen hatte, sollte sein Religionsunterricht auch jene Kinder erreichen, die es am meisten nötig hatten. Die missionarische Glaubensverkündigung im eigentlichen Sinn ist ja gerade dadurch gekennzeichnet, daß die Heilsbotschaft Christi jemandem verkündet wird, der für das Christentum erstmals gewonnen werden muß. Sie setzt eine

² Wir sprechen mit Bedacht von einer missions-„ähnlichen“ Situation. Damit geben wir ausdrücklich die nicht unbedeutenden Unterschiede zu. Kinder, die im Abendland aus entchristlichten Familien zum Religionsunterricht kommen, finden selbst im Bereich unserer säkularisierten Gesellschaftsordnung von heute noch so vieles, das von der christlichen Vergangenheit geprägt wurde. Selbst im Denken des abendländischen Atheisten und Weltkinds findet sich noch viel verborgenes christliches Erbgut. Das Problem der sogenannten Vorkatechese stellt sich selbstverständlich auf verschiedene Weise in der eigentlichen Missionskatechese und im Religionsunterricht der Heimat, und das selbst dann, wenn die Schüler aus ganz unreligiösen Familien kämen. Es geht uns hier in keiner Weise darum, das Wort „missionarisch“ auch für die seelsorgliche Arbeit in der Heimat in Anspruch zu nehmen.

Hörschaft voraus, welche am Evangelium zunächst uninteressiert oder ihm sogar abgeneigt ist. Weil sie erst noch zu gewinnen ist, muß ihr das Christentum als lockender Wert dargeboten werden. Der Katechumene muß den verborgenen Schatz erst entdecken, seines Wertes inne werden. Nur so wird er geneigt sein, alle Opfer auf sich zu nehmen, die mit der Hebung und Erwerbung dieses himmlischen Schatzes notwendig verbunden sind. Eben weil er noch nicht in eine christliche Gemeinschaft eingebettet ist, aus der er von selbst in christliches Leben hineinwüchse, muß er erst in eine echt christliche Lebensführung eingeübt werden. Sie wird ihn Opfer kosten, er wird sich gegen vielerlei Widerstände seiner Umgebung durchzusetzen haben. Das wird er nur dann tun können, wenn er das Christentum als einzigartigen Wert erlebt, der jeden Opfers wert ist. Mit einer Glaubensverkündigung, die Wahrheit und Wert der christlichen Religion bereits als gesichert voraussetzt, ist ihm nicht geholfen.

Aus der missionsähnlichen Situation, die dem Entstehen der neueren katechetischen Bewegung so starke Antriebe bot, ergab sich ganz von selbst eine ähnliche Zielsetzung und Hinordnung auf dieses Ziel. Wie in der missionarischen Glaubensunterweisung war auch die neuere Katechese ganz darauf eingestellt, den Katechumenen — wenn es nicht schon vorher geschehen sein sollte — im Religionsunterricht zu einer ersten Begegnung mit Gott hinzuführen, ihn für Christus zu gewinnen und selbst gegen starke äußere Widerstände für immer festzuhalten. Sie wandte sich daher bewußt an den ganzen Menschen, nicht bloß an den Verstand, bot mit dem Verständnis für die christliche Lehre auch eine zielbewußte Einführung und Einübung in das christliche Leben. Mit einer Katechese dieser Art kann der Missionar begreiflicherweise viel mehr anfangen als mit der Lehrweise der Vorzeit, welche eine so ganz anders geartete Hörschaft voraussetzte, als sie der Missionar vorfindet.

II.

Die Erarbeitung einer missionsfähigen Methode

Die neue Situation verlangte gebieterisch nach einer Unterrichtsweise, die den neuen Bedürfnissen mehr gerecht würde als die bis dahin allgemein übliche texterklärende Methode. Bei der texterklärenden Methode ging man von einer bereits vorliegenden authentischen Formulierung christlicher Lehre aus. In den meisten Fällen war es der Text des vorgeschriebenen Katechismus. Er wurde zuerst deutlich vorgelesen, dann Satz für Satz, und, wo es notwendig war, sogar Wort für Wort erklärt. Dabei haben sich tüchtige Katecheten natürlich schon immer zu weiterer Erklärung passender Vergleiche und Erzählungen bedient. Aber dadurch, daß man von der abstrakten Formulierung ausging, konnte auch die folgende Veranschaulichung nicht ihre volle Wirkung erzielen. In unzähligen Fällen blieb man überhaupt im Bereich abstrakter Darbietung haften, und es kam notwendig zu mechanischem Auswendiglernen unverständener Texte.

In der Mission wirkte sich diese Methode noch verheerender aus als in christlichen Ländern. Schon die abstrakte Formulierung, die meist der scholastischen Schulsprache entlehnt war, war für die an konkretes Denken gewohnten Missionsvölker noch unverständlicher als für den durchschnittlichen Abendländer. Dazu kam noch die vielfach ungenügende Zeit, welche in der Missionskatechese für die Erklärung zur Verfügung stand, und die unzureichende Ausbildung der Katechisten. Ihre Schulung reichte einfach nicht hin, diese schwierigen Formulierungen einigermaßen zu erklären. Um grobe Mißdeutungen der christlichen Lehre zu verhindern, wurde nicht selten den Katechisten überhaupt verboten, den Katechismus zu erklären; sie hatten bei der mechanischen Erlernung des Katechismustextes behilflich zu sein, sie zu überwachen und ihre Schüler dann einem Missionar oder besser geschulten Katechisten zuzuführen, der den bereits erlernten Katechismus — soweit es die Zeit erlaubte — einigermaßen erklärte. Solch bedauernswerter Mechanismus war gewiß schon im Zeitalter des Kolonialismus nicht zu begrüßen, hat sich aber damals nicht so böse ausgewirkt, als das jetzt der Fall wäre, wo unsere einheimischen Christen selber ihren Mann stellen und ungeheuer dynamischen und gut geschulten Gegnern die Stirne bieten müssen.

Alle weitblickenden Missionare haben unter den Mängeln gelitten, die wir soeben angedeutet haben. Aber sie waren vielfach machtlos; es handelte sich um die Auswirkungen einer unzureichenden Methode, die ihnen die Heimat in die Mission mitgegeben hatte. Die unseligen Folgen und Nachwehen der alten Methode, die fast immer mit gedankenlosem Auswendiglernen Hand in Hand gingen, kann man noch heute da und dort in den Missionen antreffen. Nur auf dem Hintergrund dieser missionsgeschichtlichen Tatsachen kann man die missionarische Bedeutung der neuen katechetischen Methode richtig werten. Im Sinn der Internationalen Studienwoche von Eichstätt und des von ihr erarbeiteten Programms reden wir hier mit Bedacht von „der“ neuen katechetischen Methode und meinen damit nicht eine bestimmte Form und Technik religiösen Unterrichtes, sondern die leitenden Grundsätze bildenden Unterrichtes, die jeder Form religiöser Unterweisung letztlich zugrunde liegen müssen, wenn sie auf didaktische Qualität Anspruch erheben will³.

Vor allem drei methodische Forderungen der neueren Katechetik sollten sich missionarisch außerordentlich segensreich auswirken. Da ist vor allem *die Forderung anschaulichen Unterrichtes*: Der Religionsunterricht habe immer vom Konkreten auszugehen und nur schrittweise zu einer mehr abstrakten Fassung der religiösen Wahrheit hinzuführen, soweit das

³ *Katechetik heute*, S. 21—23: Die Methode. — In diesem Sinne wurde „Methode“ auch in den grundlegenden Referaten von J. GOLDBRUNNER (Katechetische Methode im Dienste des Kerygma) und KL. TILMANN (Das Werden der neueren katechetischen Methode, missionarisch gesehen) verstanden und behandelt.

eben notwendig ist. Dabei sind die unmittelbare Beobachtung (liturgischer Unterricht) und Darbietung im äußeren Bild nach Möglichkeit zu Hilfe zu nehmen. Noch mehr als in christlichen Ländern wird man in der Mission den Grundsatz aufstellen können: Nur jene religiöse Wahrheiten, welche in anschaulicher Weise dargeboten werden, haben Aussicht, vom Katechumenen wirklich angeeignet zu werden und sein religiöses Leben zu formen. Der Rest dringt nicht in seine Seele ein, er mag schulmäßig „eingelernt“ werden, hat aber keinen eigentlichen Bildungswert.

Worauf es hier entscheidend ankommt, ist nicht die in der ersten Formulierung der katechetischen Methode — sie ist als „Münchener“ Methode in die katechetische Geschichte eingegangen — so stark betonte Dreistufigkeit (Darbietung — Erklärung — Anwendung). Sie ist, wie man jetzt allgemein zugibt, im ersten Eifer nicht selten übertrieben worden⁴. Besonders von der Mission her gesehen liegt der Akzent zweifellos auf der Anschaulichkeit der Unterweisung, auf dem Ausgehen vom Konkreten. Ganz im Sinn der in der Mission vorherrschenden Situation wendet sich die moderne Katechetik immer mehr gegen jedes unorganische Zerhacken der Katechese in drei Teile, ja, man kann P. Bless⁵ ohne weiteres zustimmen und für die Missionskatechese noch mehr als für die Katechese in der Heimat von einem Zerlegen in drei separate Teile abraten, wo immer eine anschauliche und in sich hinreichend verständliche Darbietung eine folgende Erklärung und Anwendung nicht notwendig macht. Das gilt nicht nur für Missionsländer, sondern auch für den „rationalen“ Westen. Doch läßt sich das als Regel aufstellen und durchführen, besonders dann, wenn man im Unterricht der höheren Klassen zum Verständnis eines Katechismus hinführen muß, der die katholische Lehre zwar in verständlicher, aber doch eben systematischer Darstellung bietet? Können wir darauf in heutiger Zeit ganz verzichten? Die Missionsbischöfe würden darauf genau so wie die Kenner der gegenwärtigen pastoralen Lage in der Mission mit einem entschiedenen „Nein“ antworten. Aber auch wer der Meinung ist, die neuere katechetische Methode bedürfe, um für die Mission voll und ganz fruchtbar zu werden, noch einer gehörigen „Entrationalisierung“, wird gerne zugeben, daß die für

⁴ So hat z.B. J. JUNGSMANN, *Katechetik*, S.128 darauf hingewiesen, daß die am Anfang zutage tretende einseitige Betonung des Verstehens „in der folgenden Entwicklung noch überwunden werden mußte“. Auf der Internationalen Studienwoche von Eichstätt war von der Münchener Methode nur ganz wenig die Rede. Davon legt das Inhaltsverzeichnis der Eichstätter Referate beredtes Zeugnis ab. Bezeichnenderweise kommen deutsche Referenten nur zweimal darauf zu sprechen, und beide Referenten — wiederum J. Goldbrunner und K. Tilmann — machen recht klar, daß sie die ursprüngliche Form der Münchener Methode als verbesserungsbedürftig betrachten. Es lag sicherlich nicht in der Absicht der Leitung der Studienwoche, sie zu einer Werbung für die Münchener Methode zu benutzen.

⁵ W. BLESS SJ, Nogmaals „Eichstaett“, in *Verbum* (April 1961) 17

die Mission noch immer zu rationale katechetische Methode von heute gegenüber der texterklärenden Methode früherer Zeiten einen ungeheuren Fortschritt bildet, für den die Mission den Pionieren der katechetischen Bewegung zu großem Dank verpflichtet ist.

Kaum weniger wichtig als das Prinzip der Anschaulichkeit scheint für die Missionskatechese das „*Arbeitsprinzip*“ zu sein. Die neuere Katechetik hat da von der modernen Arbeitsschule gelernt und ihre Grundsätze auf den Religionsunterricht angewandt. Das forderte natürlich ernstes Besinnen auf die Eigenart christlicher Glaubensverkündigung. Durchaus nicht alles, was für den profanen Unterricht taugt, paßt auch ohne weiteres für den Glaubensunterricht. Doch besagen die notwendigen Einschränkungen, die da zu machen waren, in keiner Weise eine geringere Bedeutung des Arbeitsprinzips im Religionsunterricht. Es muß nur anders gemacht werden als in profanen Fächern, ist aber nicht weniger notwendig.

Die missionarische Bedeutung recht entfalteter und geleiteter Tätigkeit des Schülers im Religionsunterricht ist aus folgenden Überlegungen ersichtlich. Die meisten, um nicht zu sagen alle Missionsvölker sehen in der Religion schon aus ihrer vorchristlichen Zeit nicht so sehr ein wohlgefügtes System religiöser Wahrheiten, sondern eben den Kult, den man der Gottheit erweist, also heiliges Tun. Dieses Tun wird gewiß auch in ihrer angestammten Religion von religiösen Auffassungen und Überzeugungen begleitet und begründet; aber im Vordergrund ihres religiösen Interesses und Bewußtseins steht nicht die Lehre, sondern das sakrale Tun. Diese im Grund durchaus richtige Sicht des Religiösen muß im Christentum weiter gepflegt und vertieft werden. Sie setzt eine religiöse Erziehung voraus, die in harmonischer Verbindung mit der belehrenden Unterweisung den Schüler zum rechten Tun anleitet, seine religiöse Selbsttätigkeit entfaltet und darin Gott finden lehrt. Sie muß vor allem zur erhabensten und bildendsten Form religiösen Tuns hinführen, zum gepflegten „Mittun“ an den heiligen Geheimnissen, wie wir sie im Gottesdienst der Kirche feiern. Das Postulat einer vollentwickelten aktiven Teilnahme an der Liturgie ergibt sich also bereits aus dem Ernstnehmen des katechetischen „Arbeitsprinzips“.

In den Missionsländern handelt es sich in vielen Fällen um die Heranbildung einer ersten christlichen Generation. Die Schüler kommen zu einem hohen Prozentsatz aus ungläubigen Familien oder aus Familien, deren Leben noch nicht hinreichend vom Christentum geformt ist. Der Religionsunterricht muß darum unbedingt als eine Schule christlichen Lebens gesehen und geführt werden.

Die moderne Psychologie hat unschwer nachweisen können, daß auch für das Kind des Abendlandes das Arbeitsprinzip im Bildungsprozeß durchaus zurecht besteht: Was nicht auf dem Weg über bildendes Tun, oder wenigstens im Zusammenhang damit, „gelernt“ wird, dringt nicht voll in die Seele ein, es bleibt angelerntes Schulwissen, gerade gut genug

für ein erfolgreiches Examen, und wird dann mit den Schulbüchern auch wieder beiseitegelegt. Wer möchte leugnen, daß dies für den Unterricht der Missionsschule erst recht Geltung hat?

Der Kolonialismus hat begreiflicherweise auch auf die christliche Erziehung in den Missionsländern abgefärbt. Das versteht sich von selber, nur naive Leute können sich darüber wundern. Wie im ganzen Apparat des Kolonialismus ist auch bei der religiösen Erziehung der Drill stark betont worden. Die Erziehung zu einem auf eigenen Füßen stehenden Christentum kam etwas zu kurz. Die Gegenwart fordert verantwortungsbewußte, zu voller christlicher Selbständigkeit herangereifte Christen, die, auch auf sich selbst angewiesen, das Reich Gottes weiterentfalten. Um diese Christen zu formen, genügt es nicht, im Religionsunterricht den einen oder anderen Kunstgriff der Arbeitsschule zu verwerten. Vielmehr muß man im gesamten Bereich religiöser Erziehung die Selbsttätigkeit der Schüler pflegen und sie zielbewußt zu echt christlicher Selbständigkeit erziehen. Wo immer man mit der gesunden Forderung der Arbeitsschule wirklich Ernst macht, kann es jedenfalls nicht mehr zu geisttötendem Auswendiglernen kommen. Gegen eine maßvolle und wirklich bildende Heranziehung und Pflege des Gedächtnisses hat die Arbeitsschule nichts einzuwenden.

Mit der sinnvollen Anwendung des Arbeitsprinzips geht Hand in Hand die Anwendung und *Pflege des „Erlebnisprinzips“*. Besonders im Religionsunterricht kommt es nicht darauf an, daß möglichst viel „getan“ werde, es muß zum rechten heiligen Tun kommen, bei dem der Mensch Gott begegnet. Religiöse Erziehung ist ihrem innersten Wesen nach ein Hinführen zu Gott, ihr Ziel ist die Herstellung, Vertiefung und Festigung des persönlichen Kontaktes mit Gott, zu dem wir unseren Schülern verhelfen. Zu Beginn der katechetischen Erneuerung hat man in der katechetischen Methode gewiß noch viel zu sehr eine Hilfe zur Förderung und Fruchtbarmachung schulmäßigen Lernens gesehen. Jetzt sieht man die eigentliche Aufgabe der katechetischen Methode ungleich tiefer. Sie will in erster Linie nicht schulmäßiges religiöses Verständnis vermitteln und erleichtern, sie steht in erster Linie nicht im Dienst der Vorbereitung und Erleichterung der Religionsprüfung, sondern will eben zur „Religion“ hinführen, das ist zum persönlichen Kontakt mit Gott und der daraus resultierenden rechten Gestaltung unseres ganzen Lebens. Gerade in der letzten Zeit zeigten sich sehr bemerkenswerte Bemühungen, den religiösen Unterricht nach dieser Seite zu vertiefen⁶.

Die missionarische Bedeutung der soeben geforderten Hinführung zu persönlichem Kontakt mit Gott oder, was praktisch dasselbe ist, zu persönlichem Gebet kann kaum überschätzt werden. Wir sind uns in der

⁶ Siehe besonders J. GOLDBRUNNER, Nach Eichstätt, in *Katechetische Blätter* (Januar 1961) 3—5. Noch eingehender J. GOLDBRUNNER, Dienst am Glauben, in *Katechetische Blätter* (April 1961) 145—150; (Mai 1961) 210—216

Mission schmerzlich bewußt, unter der großen Masse der Außenstehenden nur eine kleine, vielfach einflußarme Minorität zu sein. Was am meisten drückt, ist nicht die geringe Zahl als solche. Auch Christus und die Apostel haben klein angefangen. Viel schmerzlicher ist das Bewußtsein mangelnder religiöser Dynamik. Wenn wenigstens die wenigen Christen vom Christentum voll und ganz erfaßt wären und darum jeder für sich ein Kraftzentrum bildete! Dann würde sich auch das ungünstige Zahlenverhältnis bald ändern. Wir wollen hier nicht kritisieren. Im Gegenteil. Mit Bewunderung stellt man immer wieder fest, wie es den Missionaren früherer Generationen gelungen ist, mit recht mechanischen Methoden doch verhältnismäßig lebendiges Christentum zu wecken. Immerhin leiden wir unter der tatsächlichen Situation. Vielerorts sind die Christen nicht, wie sie als Sauerteig des ganzen Missionsvolkes sein müßten, es fehlt an der notwendigen religiösen Dynamik. Das wird in der Not der Gegenwart gelegentlich der Auseinandersetzung mit so ungeheuer vitalen Gegnern besonders fühlbar. Gerade darum verfolgt die Mission mit so großem Interesse die jüngsten Bemühungen der Katechetik, die katechetische Methode ganz und gar in den Dienst des religiösen Anliegens unserer Unterweisung zu stellen.

III.

Um ein tieferes Erfassen des Inhalts unserer missionarischen Verkündigung

In den letzten Jahren haben wir uns daran gewöhnt, die eigentliche Großtat der katechetischen Erneuerung nicht so sehr in der Erarbeitung einer besseren Methode, sondern in der kerygmatischen Erneuerung, also im vertieften Verständnis für den Inhalt unserer Verkündigung zu sehen. Dabei haben allerdings gerade die besten Vorkämpfer der kerygmatischen Neubesinnung immer das bleibende Verdienst der ersten Pioniere hervorgehoben, die uns eine vortreffliche katechetische Methode erarbeitet und durch ihre echt seelsorgliche Einstellung der kerygmatischen Erneuerung tatsächlich die Wege bereitet haben. Wir haben uns in diesem Artikel mit Absicht etwas länger bei der ersten Periode der katechetischen Bewegung und ihren Bemühungen um eine bessere katechetische Methode aufgehalten. Wir wollten damit hervorheben, wie sehr die Mission auch den wertvollen Ergebnissen des ersten Abschnitts katechetischer Erneuerung verpflichtet ist. Doch wird man sagen müssen, der missionarische Charakter der neueren Katechese sei erst in der folgenden Periode kerygmatischer Neubesinnung voll zum Durchbruch gekommen.

Solange Fragen des methodischen Fortschrittes im Mittelpunkt des Interesses standen, mochte zwar die Motivierung seelsorglich orientiert sein und der erzielte Fortschritt mochte für die Glaubensverkündigung tatsächlich einen Gewinn bedeuten, aber der unmittelbare Gegenstand, mit dem man sich befaßte, war dem profanen Bereich, der angewandten Psychologie, entnommen. Auch die Fragestellung, mit der man an das

Problem herantrat, war zunächst noch weitgehend von der profanen Didaktik beeinflusst. Man war Zeuge des bewunderswerten Fortschrittes, den man allenthalben auf dem Gebiet profanen Unterrichts erzielte; aus echt priesterlicher Einstellung machte man sich Gedanken darüber, wie man diesen unleugbaren Fortschritt auch dem Religionsunterricht zunutze machen könnte. Eben weil die Familie in so vielen Fällen versagte, wollte man wenigstens den Religionsunterricht der Schule möglichst gewinnend und fruchtbar gestalten. Dabei wollte man sich von der modernen Unterrichtslehre befruchten und beraten lassen⁷.

Je mehr man sich aber in die Probleme des Religionsunterrichtes vertiefte, desto mehr gewann man den Eindruck, es handle sich bei der so heiß erstrebten Erneuerung um wesentlich mehr als um die rechte unterrichtstechnische Weitergabe des katechetischen Lehrgutes. Was man schon längst gefühlt, und wohl auch da und dort geäußert hatte, ohne gleich die voll entsprechende Gesamtschau zu finden, sprach dann P. Jungmann klar und mutig aus in seinem Buch: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (1936).

Ohne von der Mission ausdrücklich zu sprechen, hat P. Jungmann das entscheidende Element echt missionarischer Glaubensverkündigung behandelt und seine missionarische Bedeutung aufgezeigt. Wie in fast allen seinen Studien geht P. Jungmann auch hier von einer Analyse der geschichtlichen Tatsachen aus. Er beginnt mit einer Analyse der so gewaltigen, werbenden und umwandelnden Kraft der missionarischen Glaubensverkündigung der Urkirche und der ersten christlichen Jahrhunderte. Sie verdankte ihre unvergleichliche Stoßkraft nicht einer besonderen Methode, sondern ihrem Inhalt. Er zeichnete sich aus durch Konzentration auf den eigentlichen Kern christlicher Offenbarung: die frohe Botschaft von unserer Erlösung durch Christus. Sie trug ganz und gar den Charakter einer beglückenden und doch zugleich fordernden Frohbotschaft. Leider hat die christliche Glaubensverkündigung im Laufe der Jahrhunderte durch allerlei Einflüsse von außen und innen — P. Jungmann weist sie im einzelnen nach — nicht wenig von ihrer aufreißenden und beglückenden Kraft verloren. Sie ist zu sehr zur bloßen „Lehre“ davon geworden, was man als rechtschaffener Christ von Gott

⁷ Für das Verständnis der ersten Periode der katechetischen Bewegung ist es unbedingt notwendig, ihren Zusammenhang mit der profanen Unterrichtslehre zu erkennen. Nicht selten wurde der katechetischen Bewegung ihre Beeinflussung von der wenig christlichen Philosophie und Didaktik HERBARTS und ZILLERS zum Vorwurf gemacht. Man hat dabei meist übersehen, daß sie das Gedankengut dieser Philosophen in durchaus christlicher Umprägung durch OTTO WILLMANN übernommen hat. Doch hat man auch unter dieser verlässlichen Führung die besondere Eigenart religiöser Unterweisung zu wenig beachtet. Erst allmählich hat man die Unzulänglichkeiten des ursprünglichen Ausgangspunktes überwunden. Vollends war das erst in der folgenden Periode der Bewegung mit ihren neuen Ansatzpunkten möglich.

wissen und zu seinem Dienst tun müsse. Diese Entwicklung war an sich bedauerlich. Sie entsprach nicht dem Heilsplan Gottes. Er wollte und will ohne Zweifel, daß seiner Botschaft zu unserem Heile für alle Zeiten ihr ursprünglicher Charakter als Frohbotschaft gewahrt bleibe. Immerhin hat sich der Verlust an Leuchtkraft christlicher Glaubensverkündigung innerhalb der Kirche solange nicht allzu schlimm ausgewirkt, als die Gemeinschaft in Familie und öffentlichem Leben die christlichen Werte grundsätzlich bejahte. Eine grundlegende Änderung der seelsorglichen Gesamtlage ist erst mit dem modernen Abfall vom Christentum eingetreten. Er hat das Christentum als Ganzes und damit auch die christlichen Grundwerte in Frage gestellt. Dem gegenüber kann sich die christliche Glaubensverkündigung nicht mehr mit bloßer „Kunde“ von Gott und seinem Reich begnügen. Sie hat zu werben, zu gewinnen. In der Glaubensverkündigung muß daher die Werbekraft christlicher Werte wieder voll zu ihrem Rechte kommen. Das ist in erster Linie nicht Sache der Methode, sondern einer Neubesinnung auf den eigentlichen Kern christlicher Verkündigung, der seinem innersten Wesen nach Frohbotschaft ist und als solche vorgelegt werden muß. Gewiß kann und muß man das Glaubensgut je nach dem Bildungsstand und den Bedürfnissen der Hörschaft mehr oder weniger entfaltet darbieten. Die erste grundlegende Glaubensverkündigung muß sich in besonderer Weise durch Konzentration auf den Kern der Frohbotschaft auszeichnen. Sie hat ja vor allem die Aufgabe, für Christus zu gewinnen und für ein echt christliches Leben ein solides Fundament zu legen. Doch auch in der folgenden mehr ins Einzelne gehenden Glaubensunterweisung muß immer die Verbindung mit der eigentlichen Sinnmitte christlicher Offenbarung und ihr Charakter als Frohbotschaft herausgearbeitet und betont werden. Was P. Jungmann, gestützt auf eine gründliche, von echt pastoralem Ethos beseelte geschichtliche Untersuchung der ursprünglichen missionarischen Verkündigung für eine zeitgemäße Glaubensverkündigung im entchristlichten Europa gefordert hat, gilt natürlich erst recht für die Glaubensverkündigung in der Mission.

P. Jungmann hat bei seinen wegweisenden Untersuchungen mutig durchblicken lassen, daß die Priester durch den landesüblichen Kurs scholastischer Theologie nicht genügend für ihre spätere Verkündigung des Wortes Gottes in Schule und Kirche vorbereitet würden. Unterdessen ist auf diesem Gebiet, Gott sei Dank, schon vieles besser geworden, allerdings noch lange nicht überall im notwendigen Ausmaß. Was der Priester, und erst recht der Missionar, für seine Glaubensunterweisung vor allem braucht, ist eine lichtvolle Zusammenschau der vielen einzelnen Glaubenslehren in einer einzigen hinreißenden Heilsbotschaft, die uns Gottes Liebe kündet und zu einem Leben hochherziger Gegenliebe aufruft. Scholastische Theologie alter Prägung hat diese wichtige Aufgabe nicht hinreichend gemeistert. Sie verlor sich zu sehr in Einzelfragen, legte zu sehr Gewicht auf Kontroversfragen und spekulative Durchdringung des

Offenbarungsgutes und hat sich viel zu wenig um die rechte Erfassung und Darstellung der religiösen Werte der Heilsbotschaft gekümmert. Kurzum, sie hat dem künftigen Priester zu wenig erschlossen, worauf es Gott bei seiner Mitteilung an uns eigentlich ankam, und worauf es dementsprechend bei ihrer treuen Weitergabe an andere entscheidend ankommt.

P. Jungmann hat in der entscheidenden Frage nach der rechten Ausbildung des Glaubensboten das Problem klar herausgearbeitet, die Antwort darauf aber mehr vorbereitet als gegeben. Doch haben sich die verantwortungsbewußte Unruhe, die er mit seinem Buch hervorgerufen, und die Anregungen, die er gegeben hat, außerordentlich segensvoll ausgewirkt. In der Zwischenzeit haben sich wenigstens die Leitsätze einer befriedigenden Lösung immer mehr durchgesetzt. Man darf die Lösung — darüber ist man sich jetzt allgemein klar — nicht von den Vorlesungen in Katechetik erwarten. Sie sind natürlich notwendig und können sehr viel Gutes tun. Doch das Problem, das uns hier beschäftigt, kann letztlich nur durch die rechte kerygmatische Orientierung der theologischen Hauptfächer geschehen. Auf der Internationalen Studienwoche von Eichstätt ist das mit aller wünschenswerten Klarheit betont worden⁸.

Wir stoßen hier vielleicht auf den bedeutendsten missionarischen Beitrag der neueren katechetischen Bewegung. Mit stets zunehmender Lautstärke und Klarheit hat sie in den letzten 20 Jahren immer wieder eine bessere Ausbildung der Glaubensboten in Mission und Heimat gefordert und dabei keinen Zweifel darüber gelassen, daß diese Forderung schließlich nur durch eine im Grund „missionarische“ Ausrichtung der gesamten theologischen Ausbildung erfüllt werden könne, welche dem Charakter der christlichen Offenbarung als Botschaft und Anruf gerecht wird.

IV.

Missionarische Erschließung von Bibel und Liturgie

Die für die zweite Phase katechetischer Erneuerung so bezeichnende Besinnung auf Wesen und Charakter christlicher Glaubensverkündigung brachte noch einen anderen herrlichen Gewinn, die missionarische Erschließung von Bibel und Liturgie. Zwar hatte die katechetische Bewegung schon seit ihren ersten Anfängen den hohen katechetischen Wert

⁸ So z. B. nachdrücklich in den allgemeinen Entschlüssen der Studienwoche, s. *Katechetik heute*, 357. Unter den Referaten der Tagung befaßten sich mit der für das Missionsapostolat so notwendigen Reform der theologischen Ausbildung die Referate von Erzbischof D. HURLEY O.M.I. aus Durban (ebd. S. 313—326) und J. HOFINGER S.J. (ebd. S. 291—300). Das Referat von Erzbischof Hurley darf wohl als das mutigste der ganzen Tagung bezeichnet werden. Bezeichnenderweise hat Erzbischof Hurley seine Reformvorschläge in einem Referat über „Die Rolle des Bischofs in der katechetischen Erneuerung“ gebracht. Das Referat war für eine Sondersitzung der in Eichstätt versammelten Bischöfe bestimmt, auch an der anschließenden Diskussion nahmen nur Bischöfe teil.

der Bibel und Liturgie betont und reiche konkrete Anregungen zu deren volleren katechetischen Erschließung gegeben. Doch hat man damals Bibel und Liturgie zunächst mehr vom Standpunkt der katechetischen Methode betrachtet. In den Erzählungen der Bibel sah man vor allem vortreffliche Veranschaulichungen der Lehren des Katechismus, die für die Formalstufe der Darbietung wie geschaffen waren. In der Liturgie bewunderte man die anschauliche und dramatische Darstellung der Glaubensgeheimnisse, und mit dem Aufkommen der Arbeitsschule lernte man den erzieherischen Wert heiligen Tuns schätzen, wie es in wohlgestalteter Liturgie so meisterhaft gepflegt wird. Alle diese katechetischen Werte eignen tatsächlich der Bibel und Liturgie; sie verdienen ohne Zweifel Beachtung und Pflege von Seite des Katecheten. Schon gar in der Mission, wo es vor allem gilt, den abstrakten und mechanisierten Religionsunterricht der Vorzeit anschaulicher zu gestalten, und neben dem oft mangelhaften Unterricht einer primitiven Schule wenigstens die einzigartigen katechetischen Werte gepflegten Gottesdienstes voll auszunützen. Das volle Verständnis für Bibel und Liturgie und für deren beherrschende Rolle in der religiösen Unterweisung — und hier wiederum vor allem in der missionarischen Glaubensverkündigung — hat aber erst die zweite Periode der katechetischen Erneuerung gebracht.

Seither haben wir gelernt, die Bibel, vor allem die Schriften des Neuen Testaments, als den klassischen, gottgewirkten Niederschlag apostolischer Glaubensverkündigung zu verstehen. Die Schriften des Neuen Testaments sind nun einmal der durch die Inspiration in einzigartiger Weise verbürgte und geadelte Reflex der missionarischen Glaubensverkündigung im apostolischen Zeitalter. Hier hat Gott selber seine Botschaft an uns Menschen niederschreiben lassen. In seinem heiligen Buch schildert er sein Handeln mit uns, durch das er sich in ewiger Liebe offenbart und mitgeteilt hat. Sein Buch ist ganz und gar auf das Heil der Menschen ausgerichtet. Er erwartet dasselbe von unserer Glaubensverkündigung; sie soll die getreue Weitergabe seiner Botschaft an die Menschen von heute sein. Mehr als jede andere Form der Glaubensverkündigung hat sich die missionarische Glaubensverkündigung im eigentlichen Sinn an der Missionspredigt der Apostel zu orientieren, wie sie uns in den Heiligen Schriften des Neuen Testaments überliefert und von Gott selbst als Vorbild vor Augen gestellt ist.

Außerhalb der heiligen Schriften finden wir Gottes Botschaft am reinsten und eindrucksvollsten im offiziellen Gottesdienst der Kirche, in ihrer heiligen Liturgie. Sie spiegelt in unvergleichlicher Weise das Echo wider, das Gott von seinem Volk als Antwort auf seine Botschaft erwartet. Liturgie ist ihrem innersten Wesen nach gebetetes Kerygma. Ihr allbeherrschendes Grundthema ist unsere Erlösung durch Christus. Sie wird in der liturgischen Feier nicht bloß erzählt, sondern dramatisch gestaltet und an uns selber in den heiligen Geheimnissen vollzogen. Mit Recht ist in den letzten Jahren immer wieder betont worden, daß die meisten

Missionsvölker viel leichter und nachhaltiger als der stark rational veranlagte oder gar verbildete Europäer aus dem dramatischen Vollzug der Liturgie das christliche Gedankengut in sich aufnehmen. Zu gleicher Zeit hat das Studium der frühchristlichen Jahrhunderte aufweisen können, wie die Missionskirche jener Zeit ihre Christen vor allem durch wohlgestalteten Gottesdienst geformt hat. Dieser geschichtliche Nachweis hat für das Missionswerk der Gegenwart geradezu providentielle Bedeutung. In einer Zeit, da die Missionsschulen durch Kommunismus und Nationalismus so vielfach gefährdet sind, werden wir auf eine katechetische Großmacht hingewiesen, die sich in der Geschichte der Kirche, und zwar gerade im goldenen Zeitalter ihrer ersten Missionstätigkeit, glänzend bewährt hat.

Die mit echt seelsorgerlicher Einstellung betriebenen liturgiegeschichtlichen Studien der letzten Jahrzehnte haben uns aber auch das gezeigt: Nicht jede Form des Gottesdienstes hat denselben katechetischen Wert. Obwohl katholischer Gottesdienst, unabhängig von seinem äußeren Vollzug, im Wesen immer dasselbe bleibt, hängt der erzieherische Wert in entscheidendem Ausmaß von der Art und Weise des äußeren Vollzuges ab. Wir bewundern umsonst die einzigartig bildende Kraft frühchristlichen Gottesdienstes, wenn wir nicht willens sind, von der Art und Weise seines Vollzuges für unser Missionsapostolat von heute zu lernen. Die praktische Folgerung daraus wurde auf der Internationalen Tagung von Eichstätt mit aller wünschenswerten Klarheit in den Entschlüssen folgendermaßen formuliert: „Damit die Liturgie ihre katechetische Wirkung erzielen könne, sollte sie durch Verständlichkeit, Schönheit und Klarheit ihren inneren Wert enthüllen. Hier liegt die notwendige Voraussetzung für die tatsächliche Entfaltung ihres katechetischen Wertes. Dies läßt sich jedoch nicht voll erreichen ohne Verwirklichung bestimmter Reformen“⁹.

In ihrem Anfangsstadium war die katechetische Bewegung einigermaßen in Gefahr, in der Liturgie allzu sehr ein Mittel religiöser Erziehung zu sehen und sie darum einseitig unter katechetischer Rücksicht zu betrachten, zu werten und zu nutzen. Diese Gefahr mußte noch weiter anwachsen, als in den folgenden Jahrzehnten die katechetischen Werte der Liturgie noch klarer gesehen und allgemeiner erprobt wurden. Glücklicherweise hat dann in der zweiten Phase die kraftvoll einsetzende theologische Besinnung auf unsere katechetische Aufgabe diese Gefahr überwunden. Bei aller Betonung der erzieherischen Werte wohlgestalteten Gottesdienstes sah man nun viel klarer als zuvor, daß letztlich nicht die Liturgie der Katechese, sondern die Katechese der Liturgie zu dienen habe. Das „Geheimnis Christi“, das wir in Predigt und Katechese künden, wird in den heiligen Geheimnissen Wirklichkeit. Wir künden, um

⁹ *Katechetik heute*, S. 355. In einem gesonderten Dokument hat die Tagung sodann die wichtigsten Wünsche dieses Bereiches niedergelegt: Besondere Entschlüssen — Katechese und Liturgie, ebd. S. 358 f.

zu dieser Wirklichkeit hinzufügen. Beim heiligen Opfer geben wir in der vollkommensten Weise unsere dankerfüllte Antwort auf Gottes Anruf und auf all die Erweise seiner ewigen Liebe. Wo immer diese immanente Ausrichtung christlicher Botschaft auf den Kult zu wenig beachtet wird, kommt es notwendig zu einer anthropozentrischen Verzerrung der christlichen Verkündigung. Wer möchte leugnen, daß dies gerade bei der ersten Grundlegung, bei der missionarischen Glaubensverkündigung, unter allen Umständen vermieden werden muß?

Mit ihrer starken Betonung von Bibel und Liturgie hat die neuere Katechetik auch mit dem bislang herrschenden Monopol systematischer Katechese aufgeräumt. Besonders in der missionarischen Glaubensverkündigung mußte man weithin nicht bloß eine unberechtigte Vorrangstellung, sondern geradezu ein Monopol systematischen Unterrichts feststellen, sehr zum Schaden der religiösen Unterweisung. Moderne Katechetik weiß sehr wohl um die Sonderwerte systematischen Unterrichts. Sie wurden auf der Internationalen Studienwoche von Eichstätt ausdrücklich anerkannt¹⁰. Doch verlangt sie Pflege biblischen und liturgischen Unterrichts durch die ersten Jahre religiöser Unterweisung, bevor es zum ersten systematischen Unterricht kommt; und auch nach seinem Einsetzen behalten biblische und liturgische Katechese ihre Sonderstellung, in keinem Stadium darf man in ihnen bloße Handlanger systematischer Unterweisung sehen. Das Überwuchern der vom scholastischen Unterricht der Theologie entlehnten systematischen Unterweisung hat sich in der Mission besonders schlimm ausgewirkt und ein eigentliches Eindringen in die christliche Botschaft nur allzu oft mehr gehindert als gefördert. Es gibt in der missionarischen Glaubensverkündigung genug Fälle, in denen man sich berechtigterweise auf biblisch-liturgischen Unterricht beschränken darf. Doch kann die missionarische Glaubensverkündigung in ihrer Gesamtheit auf systematischen Unterricht keineswegs verzichten. Das müßte sich in den Missionen von heute verhängnisvoll auswirken. Die Missionsbischöfe würden sich ohne Zweifel gegen eine solche Übertreibung energisch verwahren¹¹.

¹⁰ *Katechetik heute*, S. 22. Hier wie an manch anderen Stellen scheint der englische Text des Eichstätter Programmes besser zu sein als die deutsche Fassung. Er spricht nicht von vier „Quellen“, aus denen der christliche Glaube schöpft, sondern von „a four-fold presentation of the faith“. Auch hebt er den Sonderwert jeder dieser Darbietungsweisen stärker hervor. Siehe: *Teaching All Nations*, New York 1961, Herder and Herder, S. 398.

¹¹ In diesem Sinn hat sich der Autor dieses Artikels schon in seinem ersten Aufsatz ausgesprochen, den er in der Mission veröffentlicht hat: *De apta divisione materiae catecheticae*, in *Collectanea Commissionis Synodalis* (Peking 1940) 965. In den Referaten und erst recht im Programm der Internationalen Studienwoche von Eichstätt lag der Hauptakzent unzweideutig auf dem biblischen und liturgischen Unterricht, wie sich jeder Leser der Akten ohne weiteres überzeugen kann.

V.

„Missionarische“ Fundierung des gesamten katechetischen Programms

Als die zweite Periode der katechetischen Bewegung ihr Hauptinteresse dem Inhalt der Verkündigung zuwendete, hat sie sich in anerkennenswerter Weise bemüht, nichts von den wertvollen Errungenschaften der ersten Periode preiszugeben. Doch war man zunächst noch kaum imstande, die Grundsätze des methodischen und diejenigen des kerygmatischen Bereiches in ein klar gefügtes, einheitliches katechetisches Programm zusammenzubringen. Das ist wohl erst in letzter Zeit erfolgreich versucht worden. Das auf der Internationalen Studienwoche von Eichstätt unter Zusammenarbeit der besten Fachleute aus der katholischen Welt ausgearbeitete Programm stellt einen beachtenswerten Versuch in dieser Richtung dar.

Der Leitgedanke, welcher das ganze Programm beherrscht und als solcher ausdrücklich herausgehoben und an den Anfang gestellt wurde, ist der Missionsauftrag Christi: „Die Katechese erfüllt den Auftrag des Herrn, die Frohe Botschaft Gottes allen Menschen zu verkünden ... Aus diesem Auftrag ergeben sich die Grundprinzipien für den Inhalt und die Methode der Katechese“. „Der Katechet“ — und zwar nicht bloß der priesterliche Katechet, sondern auch der von der Kirche berufene und bevollmächtigte Laienkatechet — „nimmt teil an der Sendung Christi (vgl. Luk 10,16; Joh 20,21). Er tut, was Christus getan hat und durch seine Kirche weiter tun will“¹².

Eben weil sich der Katechet als Instrument des göttlichen „Missionars“ versteht, der uns vom Vater gesandt worden ist, weiß er sich gehalten, sich in seinem gesamten katechetischen Apostolat rückhaltslos seinem göttlichen Meister zur Verfügung zu stellen: Er will nichts anderes, als was Christus wollte und jetzt durch ihn fortsetzen will; Christi Botschaft ist seine Botschaft, Christi Methode, die ganz vom Grundsatz dienender Anpassung beherrscht ist, wird seine Methode. Vom Geiste Christi erfüllt, will er das Evangelium Christi verkünden, um alle, zu denen er gesandt ist, für Gott zu gewinnen.

Ein Programm, das so ganz auf das religiöse Verständnis des katechetischen Berufes aufgebaut ist und alles im Licht der unverdienten Teilnahme an Christi heiliger Sendung schaut, wird jeden Katecheten — ganz gleich ob Priester oder Schwester oder Laie — seelisch bereichern und ihm für sein katechetisches Apostolat sichere Führung bieten. Ganz besonders großen Gewinn aber wird es unseren Katechisten in der Mission bringen. Was sie vor allem brauchen — noch mehr als die entsprechende pädagogische Ausbildung, die keineswegs vernachlässigt werden darf — ist hohe Berufsauffassung, wirkliches Sendungsbewußtsein, missionarischer Elan, ein einprägsames und zugleich aufreißendes Programm. Es darf sich nicht in Kleinigkeiten verlieren, muß ihre harte

¹² *Katechetik heute*. Katechetisches Programm, S. 17

Arbeit nicht als bloße Paukerei, sondern als hochwertige Aufbauarbeit am Reiche Gottes verstehen lassen. Wie sehr unter dem Einfluß dieser Berufsauffassung auch in den Führern moderner Katechetik echt missionarische Geisteshaltung zur Entfaltung kam, hat sich in vorbildlicher Weise bei der Studentagung von Eichstätt gezeigt. Dieses Verständnis für die missionarischen Belange hat wie kaum etwas anderes zum Gelingen des Kongresses beigetragen.

Die Mission hat wahrhaftig allen Grund, der katechetischen Bewegung, die zuerst in den christlichen Stammländern herangeblüht ist, für ihre reichen Anregungen dankbar zu sein. *Die moderne katechetische Erneuerung eignet sich in allen ihren Leitgedanken für das Missionsapostolat im eigentlichen Sinn.* Das heißt nun allerdings nicht, man dürfe in der Mission auf eigene Arbeit verzichten und könne aus den westlichen Ländern moderne Katechetik als Fertigware importieren. Das gilt vor allem in der Frage der Textbücher. Im Hauptreferat über den „Missionskatechismus“ hat P. Ramsauer als einen der leitenden Grundsätze mit allem Nachdruck hervorgehoben: „Wir können nicht einfach einen vorbildlichen Katechismus der Heimat als Missionskatechismus verwenden. Wo immer dies versucht wurde, blieb der Erfolg hinter den Erwartungen zurück“¹³. Bei aller Anerkennung des wertvollen Beitrages der modernen Katechetik in der Heimat kann die katechetische Bewegung in den Missionsländern nur dann den vollen Erfolg bringen, wenn sie sich ihrer regionalen Eigenart bewußt ist und an Ort und Stelle vollwertige Arbeitszentren ausbaut, wo diese Arbeit geleistet werden kann. Das war der Grund, warum auf der Studienwoche in Eichstätt unter den unmittelbar praktischen Anregungen kaum eine so betont wurde wie die *Errichtung katechetischer Zentren in allen Missionsländern*. Ganz am Ende seiner Schlußansprache kam Kardinal Gracias, der Präsident der Tagung, nochmals auf dieses drängende Anliegen zurück: „Wir haben ein Übereinkommen über die allgemeinen Grundsätze erzielt, die als Richtlinien dienen sollen. Es wird aber noch ein Problem sein, diese Grundsätze in den verschiedenen Missionsgebieten den konkreten Umständen anzupassen. Solche Situationen verlangen die Schaffung und das Vorhandensein ‚Katechetischer Zentren‘“¹⁴.

¹³ *Katechetik heute*, S. 178. Denselben Grundsatz hat der Autor dieses Artikels auch in einem Aufsatz über den neuen deutschen Katechismus unterstrichen: „The German Catechism and the Missions“, in *Asia* (June 1958) 558. Das Inhaltsverzeichnis von *Katechetik heute* beweist klar, wie in Eichstätt nur hie und da vom Deutschen Katechismus die Rede war, in keinem der Referate wurde er als idealer Katechismus für die Mission bezeichnet.

¹⁴ *Katechetik heute*, S. 353. Schon in der Eröffnungsrede hatte der Kardinal nachdrücklich auf die Notwendigkeit solcher Zentren hingewiesen, ebd. 55. Ein eigenes Referat von Erzbischof Mark Gopu aus Hyderabad war ausschließlich diesem Anliegen gewidmet, ebd. S. 301—312. Der Abschnitt über die „Errichtung katechetischer Zentren“ bildet den längsten und sicher einen der wichtigsten Abschnitte der Entschlüssen der Studienwoche, ebd. S. 356 f.

UNTERGANG DES ABENDLANDES UND MISSION

von *Andreas Villanyi*

„Jamais les crépuscules ne vaincront les aurores.
Étonnons-nous des soirs mais vivons les matins...“

Apollinaire

Für den „Jahrgang 1902“, für die *lost generation* überhaupt, war nach dem Zusammenbruch Mitteleuropas das Buch von Spengler¹ ein Wort der Entscheidung. Man vernahm „Wahrheiten, die nicht mehr bestritten werden, sobald sie einmal ausgesprochen“². Selbst auf Technischen Hochschulen war man beeindruckt von den Perspektiven faustischer Technik³, und ich erinnere mich eines Vortrags, den ich vor 30 Jahren in Berlin hielt, über „Entpersönlichung und Entseelung in der Industrie“. Seitdem entstand eine ganze Literatur über das Thema: „Der Streit um Spengler“⁴. Dieser Streit geht weiter. Die These vom Untergang wird verschiedentlichst angegriffen: dialektisch, politisch, wissenschaftlich, religiös.

Noch heute gibt es Auseinandersetzungen, wo man einfach von der „Hysterie der Kulturuntergangspropheten“⁵ spricht, oder von „Prophe-

¹ OSWALD SPENGLER: *Der Untergang des Abendlandes*. Bd. I (1918), Bd. II (1922)

² *Op. cit.* I 56

³ „Die Maschine ist des Teufels: so hat der echte Glaube immer wieder erfunden“ (II 628). „Sie bedeutet in den Augen eines Gläubigen die Absetzung Gottes... Und diese Maschinen werden immer mehr entmenslicht, immer asketischer, mystischer, esoterischer“ (II 630). „Das wachsende Gefühl für den Satanismus der Maschine ergreift gerade die Auslese des Geistes...“ (II 632) — Auch Dichter erfassen dies — man denke bloß an die „Maschinenstürmer“ von TOLLER, oder „R. U. R.“ von ZAREK. Nur extreme Techniker lehnten ab. Ein damals berühmter Professor der T. H. Charlottenburg sagte, man solle sich ähnliche Gedanken einfach aus dem Kopfe schlagen.

⁴ vgl. MANFRED SCHRÖTER (1922). Vgl. ferner P. A. SOROKIN: *Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie* (Stuttgart 1953). Er erklärt zwar, Spenglers Behauptung, daß die Gesamtkultur jeder Hochkultur nur eine zusammenhängende Artikulation ihres Ursymbols sei, wäre „phantastisch“ (SS. 239—240), doch behauptet er auch, „die durch Spenglers Ursymbole zusammengefaßten Kultursysteme sowie (seine) Supersysteme schließen sich gegenseitig nicht aus“ (S. 240), „sie ergänzen sich eher“ (S. 241).

⁵ Auf der Tagung der Rhabanus-Maurus-Akademie zu Königstein, im Nov. 1960 (*Orbis Catholicus*, Heft 5, Jahrg. 15, S. 195)

ten der Dekadenz von der Art Spengler, die ihre Forschung bis zur Verzweiflung treiben“⁶. Doch sind Invektiven unüberzeugend. —

Die politische Antwort muß ihrem Wesen nach optimistisch-negativ ausfallen. Während meiner Studien über Strukturwandlungen im Deutschen Reich, 1931—32, glaubte ich festzustellen, daß die Spengler'schen Ideen weiterwirkten und daß der erstarkende Nationalsozialismus den Untergang des Abendlandes nicht bestritt, sondern Deutschland von diesem durch einen strukturellen Loslösungsprozeß zu distanzieren, immunisieren dachte⁷.

Wissenschaftlich wird Toynbee⁸ von Curtius u. a. als das „Gegenstück zu Spengler“ gehalten. Er schreibt über Spengler im Wesen wie folgt: „We may acknowledge a fine appreciation of the successive changes... But Spengler is asking us to induce from a handful of facts a universal and inexorable law...“⁹. Dann folgt seine Argumentation: „societies are not, in fact, living organisms in any sense... In subjective terms, societies are the intelligible fields of historical study. In objective terms, they are the common ground between the respective fields of activity of a number of individual human beings“¹⁰. „A society is not a species or a genus, any more than it is an organism...“¹¹. Er gibt zu: „certainly in human history an element of sheer recurrence can be detected...“¹², yet the detection of periodic repetitive movements does not by any means imply that the process itself is of the same cyclic order...“¹³. Doch selbst Toynbee's Beweisführung ist nicht kraftvoll genug gegenüber Spengler. Die Kargheit der als Grundlage genommenen geschichtlichen Tatsachen könnte als Angriff gegen jede ähnliche Induktion gelten. Und die Toynbee'sche Polarität von „challenge“ und „response“ ist geradeso wenig überzeugend, wie seine Theorie vom Gesetz der Grenze, die auch in Deutschland Wiederhall findet¹⁴.

Der Argumentation Toynbee's kann aber ganz konkreterweise gerade die Entwicklung der Spengler'schen „Verwandtschaften“ in den letzten Jahrzehnten entgegengestellt werden¹⁵. Die „Gruppen morphologischer

⁶ EGMOND COLERUS: *Piccola storia della matematica*. Mondadori 1960, S. 290.

⁷ Mein Aufsatz darüber in *Magyar Szemle* 1932. — Siehe auch die Schriften des damaligen „Tat“-Kreises.

⁸ ARNOLD J. TOYNBEE: *A Study of History* (Oxford 41948).

⁹ TOYNBEE 11

¹⁰ do. 12

¹¹ do. 13

¹² do. 34

¹³ do. 37

¹⁴ s. HANS JOACHIM SCHOEPS: *Die letzten dreißig Jahre* (Stuttgart 1956)

¹⁵ SPENGLER spricht von der „tiefen Verwandtschaft zwischen politischen und mathematischen Gebilden derselben Kultur, zwischen religiösen und technischen

Verwandtschaften“¹⁶, die zur Analyse der Kulturen führen, zeigen Evolutionen, die den Eindruck hervorrufen, als ob Spengler vieles vorgeahnt hätte, und daß eigentlich durch seine geniale Intuition bzw. deren Realisierungen in der jüngsten Vergangenheit seine Thesen erst ihre richtigen Beweise erhielten. Für Spengler gibt es „keine Mathematik, es gibt nur Mathematiken“¹⁷, ihm erscheinen die verschiedenen Systeme der Physik nicht „richtig oder unrichtig, sondern historisch, psychologisch, durch den Charakter der Epoche bedingt und ihn repräsentierend“¹⁸. Zweifellos erhielt seine diesbezügliche Anschauung großen Nachdruck durch die Einstein'sche Relativitätslehre, wie auch die zusammenfassende Behandlung von „Buchdruck und Fernwaffe“¹⁹ einerseits durch die unerhörte Dekadenz der Massenlektüre²⁰, andererseits durch eine ganze Serie von physikalisch-technischen Errungenschaften bejaht wurde.

Als Spengler vor 40 Jahren von dem Drang nach Überwindung des Raumes schrieb, konnte er als aktuelle Symbole bloß „Fernsprecher und Fernwaffen“ anführen. Als er an „astrale Perspektiven“ dachte, vermochte er sich weder Raketen noch Satelliten vorzustellen. Auch sollte er die Television — heute Abendprogramm der Massen — nicht erleben. Doch war seine Vorahnung vollkommen richtig: „Man möchte sich von der Erde lösen, im Unendlichen aufgehen..., im Weltraum unter Sternen kreisen“. „Die trunkene Seele will Raum und Zeit überfliegen...“²¹. Auch als er auf eine künftige Kultur hinwies, wo den „Menschen mit anderer Seele und anderen Leidenschaften das Gefühl überkommen muß, als sei damals die Natur ins Wanken geraten“, konnte er Atomwissenschaft und Atombombe nicht ahnen. Er wies bloß auf Prozesse hin, die gerade bei der Entwicklung dieser letzteren sich zeigten: „Alle großen Erfindungen sind in der Tiefe langsam gereift, durch vorwegnehmende Geister verkündigt und versucht worden, um mit der Notwendigkeit eines Schicksals endlich hervorzubrechen“²².

Anschauungen, zwischen Mathematik, Musik und Plastik, zwischen wirtschaftlichen und Erkenntnisformen...“ (I 67)

¹⁶ SPENGLER I 68

¹⁷ do. I 89

¹⁸ do. I 170

¹⁹ do. II 628

²⁰ APOLLINAIRE gab dem schon vor einem halben Jahrhundert poetischen Ausdruck:

„Tu lis les prospectus les catalogues les affiches qui chantent tout haut
Voilà la poésie ce matin et pour la prose il y a les journaux
Il y a les livraisons à 25 centimes pleines d'aventures policières
Portraits des grands hommes et mille titres divers...“ („Zone“)

²¹ SPENGLER II 630

²² SPENGLER II 629 bzw. 627

Auch wurden spenglersche Thesen durch die Literatur und Poesie der letzten Jahrzehnte gerechtfertigt. Spengler wies mit Nachdruck darauf hin: „Die abendländische Nuance des Zufälligen ist dem antiken Weltgefühl und mithin dem antiken Drama ganz fremd“²³. Wahrlich gibt es in geistesgeschichtlicher Beziehung keinen krasserer Unterschied als jenen zwischen Sophokles und Sartre und dem Existenzialismus überhaupt.

Doch von allen vorstellbaren „Verwandtschaften“ ist es die Malerei, deren heutige Entwicklung im Sinne Spenglers bereits das letzte Wort ausgesprochen zu haben scheint. Es handelt sich um die sogenannte „abstrakte Malerei“. Die Abstraktion ist bei Spengler schon *per se* ein Untergangssymptom: „Nicht die Mathematik und das abstrakte Denken, sondern die großen Künste — der große Mythos — geben den Schlüssel zum Problem der Zeit“²⁴. Das ist eine seiner Thesen, die sich bei Frobenius wiederfinden²⁵. Noch genauer ist die Fassung bei Behandlung der Geldwirtschaft: „Das Abstraktum Geld entspricht durchaus dem Abstraktum Zahl. Beides ist vollkommen anorganisch“. Hier knüpft der ehemalige Mathematiklehrer an Goethe an, der „die Mathematik haßte“, weil in ihr „die Welt als Mechanismus der Welt als Organismus gegenübersteht“.

Spengler sah schon im Impressionismus die „Sucht, sich von der Sprache des Plastischen so weit als möglich zu entfernen und der des Musikalischen zu nähern ... Man durchdringt den Körper mit dem inneren Auge, man löst den Zauber ihrer stofflichen Grenzen ...“²⁶. In der „formlosen“ oder „abstrakten“ Malerei sind alle diese Kriterien erreicht. Zum ersten Male ist die Kunst zu einem Punkte gelangt, wo ihre Entartung dem nüchternen Künstler und dem unvoreingenommenen Laien sich gleich klar manifestiert. Es wird schon die Frage gestellt, ob es sich noch überhaupt um Malerei handelt²⁷.

Dies bedeutet nicht, daß einem in konkretem Falle ein abstraktes Bild nicht gefallen könnte. Ich meine damit nicht die Begeisterung einiger Fachkritiker, die unkontrollierbare Schönheiten in unkontrollierbarem

²³ SPENGLER I 201

²⁴ SPENGLER I 184

²⁵ LEO FROBENIUS: *Kulturgeschichte Afrikas* (Zürich 1954) 124 und an vielen anderen Stellen

²⁶ SPENGLER II 604, I 35. 400

²⁷ In einem Artikel von MARIO PRAZ in *Tempo*, Nr. 283, Jahrg. XVII, wurde diese Frage unter dem Titel behandelt: „Si tratta proprio d'arte?“ — Die hemmende Kraft gegen die klare Sicht ist der herrschende Snobismus. Man hat Angst, nicht mitzukommen, als Rückständiger dazustehen. Selbst wo alle Positiva eines Aufsatzes eindeutig klar sprechen, fehlt die Konklusion. Vgl. HERBERT SCHADE: *Abstrakte Malerei. Stimmen der Zeit* Heft 2, Jahrgang 86, SS. 81—99.

Stil rühmen²⁸. Mario Praz bemerkt²⁹ mit Recht, daß modernste Kunstkritiker oft zu unkonkreten und unrealistischen Stilen Zuflucht nehmen, wie sich im Surrealismus Poesie und Musik zusammenfanden³⁰.

Unabhängig von stilistischen Künsten und unmalerischen Gesichtspunkten gilt für die abstrakte Malerei, was Toynbee ausgeführt hat, als er nach den Gründen forschte, weshalb die „aufsteigende Generation“ auf die überlieferten Stile des Westens verzichtet: „The prevailing tendency to abandon our Western artistic traditions is no technical incompetence. It is a deliberate abandonment of a style of art which is losing its appeal to the rising generation because this generation is ceasing to cultivate its aesthetic sensibilities on the traditional Western lines...“ „The decline which betrays itself in this revolutionary change in aesthetic taste is not technical but is spiritual... Some kind of spiritual breakdown in

²⁸ Als Beispiel sei hier das Buch von PALMA BUCARELLI über den Maler Faustrianer erwähnt: *Il Saggiatore* (Milano 1960). Sie schreibt u. a.: Bei F. „handelt es sich nicht um Farben des Lichtes, sondern um jene der Finsternis, der ewigen Finsternis. ... Er hat die Fähigkeit, die Lichte und Farben der Verzweiflung zu erleben..., den Punkt zu finden, wo ein Körper auch eine Landschaft ist und auch ein Gegenstand...“ Dann schreibt sie von der „Absicht F.'s, auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu zielen — auf die Materie...“ F.'s „Farben erinnern an die Süße der Krankheit und des Todes...“ usw. — Ganz allgemein gefaßt sieht MARCEL DE CORTE: *Das Ende einer Kultur* (München 1957), zit. bei G. FR. KLENK: „Unabwendbarer Untergang“ in *Stimmen der Zeit*, Jahrg. 85, Bd. 165, Heft 2, das Übel darin, daß sich der Geist unserer Kultur in Richtung der „Abstraktionen und künstlerischer Ideologien“ verschoben hat. Sein und Wirklichkeit wird zu „lebensferner Abstraktion“ (83). Das Ergebnis ist „das abstrakte Bild vom Menschen, das zum Absoluten wird“ (84). — Es ist charakteristisch, daß der Prior der Petits Frères de Jésus, P. Voillaume, an seine Mitbrüder wie folgt schreibt (*Lettres aux fraternités*, Paris 1960): „Les chapelles des fraternités ne doivent pas être abstraites, mais témoigner de notre tendresse pour Jésus et Marie et de notre foi en leur présence: or tous les deux ont retrouvé, et pour toujours, et dans la gloire, le visage de leur humanité.“ (II. Bd., S. 189) — Ich halte es für erwünscht, daß zuständige Stellen der römischen Dikasterien der auf kirchenkünstlerischem Gebiete herrschenden Anarchie das Handwerk legen.

²⁹ Op. cit.

³⁰ Die Unabhängigkeit akzidenteller Schönheit und morbider Essenz ist schön ausgearbeitet in KARL PFLEGER'S Studie über André Gide: *Geister, die um Christus ringen* (Heidelberg 1959), 134—166. Er zitiert KLAUS MANN, Du Bos u. a., und so sehen wir einerseits Gide, den Künstler, andererseits den Menschen „frei von aller ethischen Bindung... Je relativier ihm Religion und Moral wird, um so absoluter die Kunst“, ein Oeuvre, „eine Offenbarung, die weit über das Künstlerische hinausgeht“. Wenn Du Bos „von der dritten Dimension“ Gide's spricht, so denke man an SPENGLER'S Wort vom „vollen Pathos der dritten Dimension...“ (II 627).

our Western Civilization ...“³¹ Wie wesentlich die Abkehr von allem ursprünglichen Streben ist, zeigen die Tendenzen der abstrakten Malerei, wie sie Matteo Marangoni³² definiert durch „antigrizioso“ und durch „trionfo della deformazione“. So werden „Fäulnis“, „Krankheit“, „Tod“ immer häufiger gebraucht als Kennzeichen einer Kunst, in der „die abstrakte Analysis“³³ sich dem Nihil nähert³⁴. Alberto Moravia³⁵ hat schon aus Anlaß der „Avantgarde“ sich wie folgt geäußert: „Le avanguardie sono state i sismografi artistici di un terremoto morale, sociale e politico di inaudite proporzioni. ... E questa potrebbe anche essere una spiegazione storico-psicologica di movimenti nichilisti come Dada ...“ — Und Squaretti setzte den Surrealismus in den Rahmen der Zeit: „L'influenza di Freud è fondamentale su i principi teorici del surrealismo insieme con quella del grande filosofo novecentesco dell'irrazionale, Bergson ... tipicamente decadente ...“³⁶. —

Und um diese Entgleisung unnötigerweise zu übertreiben, erscheinen als abstrakte Künstler: Affen, Katzen und Maschinen.

Der erste Affe, der abstrakte Bilder malte, war ein Schimpanse in San Francisco i. J. 1958, und im Januar 1961 stellte Francesco d'Arena 35 Bilder seines Affen in der „Galleria del disegno“ zu Milano aus. Ein ironischer Kunstkritiker³⁷ bemerkte: „Se ci fosse sotto una firma celebre, i competenti farebbero le bave ...“. Zur selben Zeit wurde in London

³¹ TOYNBEE: op. cit., 51—52

³² M. MARANGONI: *Saper vedere* (Milano 1960), 198—201. Er beruft sich auf APOLLINAIRE: „l'art moderne repousse les moyens de plaire mis en œuvre par les grands artistes des temps passés.“ Doch war es nicht A., der von sich selbst geschrieben hat: „mon automne éternel — ma saison mentale ...“?

³³ SPENGLER I 109

³⁴ s. „Morte della pittura?“, eine Enquête im *Almanaco Letterario* (Bompiani 1961). Man liest dort u. a. folgende Meinungen von Nicht-Historikern und Nicht-Philosophen: ELEMIRE ZOLLA (Schriftsteller): „putrefazioni“; BRUNO ZEVI (Architekt): „presagisce la morte. Non della pittura, ma dell'umanità ... Descrive un inutile suicidio“; MARIO MAFAI (Maler): „riprenderà salute oppure scomparirà o si inservirà in forme non precisamente artistiche“; PIETRO CASCELLA (Maler): „Stanco di paradiso l'uomo è sceso in inferno“; ARRIGO BENEDETTI (Herausgeber einer radikalen Zeitschrift): „la pittura potrà considerarsi morta“; LEONARDO BORGESE (Kunstkritiker): „Una bassa cultura ... Disgregazione del linguaggio ... Un'estrema forma di materialismo e quindi un silenzio.“

³⁵ A. MORAVIA: *Introduzione alle avanguardie* (Bompiani 1960) 32

³⁶ G. BARBERI SQUARETTI: *Surrealismo* (Bompiani 1960) 92

³⁷ DINO BUZZATI im *Messaggero* v. 5. Februar 1961. Ein Künstlerfreund, selbst abstrakter Maler, behauptete, einige dieser Werke wären wirklich „gute, abstrakte Gemälde“. — In einer humoristischen Szene der italienischen Television bekannte sich der Maler zur Richtung des „neogattismo“.

im Rahmen einer Pressekonferenz der abstrakte Maler Topsy vorgestellt — ein Kater!

Die erste Malermaschine wurde i. J. 1959 in Paris von Tinguely hergestellt, und im Sommer 1960 erschien die zweite, Werk des französischen Malers Hiquily, in Venedig³⁸. Die dritte bekannte Konstruktion dieser Art ist der Robot „Strifitz“ des abstrakten Malers Joseph Rank. —

Es erscheint nicht übertrieben, wenn W. Hausenstein in der „unformalen“ Malerei den „Ausdruck des Unterganges der gegenständlichen Welt“ sieht³⁹.

Während also die bisher erwähnten Angriffe gegen die Spengler'sche These wenig Überzeugendes enthielten, können wir die Entwicklung der „Verwandtschaften“ in den letzten Jahrzehnten als eine entschiedene Bejahung derselben betrachten. —

Von den Auseinandersetzungen mit Spengler fehlt noch eine: die religiöse⁴⁰.

E. Przywara geht vom Wesentlichen aus: „Wo immer im Feuer des Zornes Gottes ein Zeitalter unterzugehen scheint — da ist folgerichtig dieser der einzige Sinn: *Ecce nova facio omnia* ... Wenn Gott ein ganzes Zeitalter, ein ganzes Volk, einen ganzen Erdteil in den äußersten Untergang scheinbar kalt und anteillos gehen und stürzen läßt, dann ist der eigentliche Sinn seines Schöpfungstums: so wie er die ganze Welt aus dem Nichts geschaffen hat — so erneuert er seine Welt immer aus einem Nichts: aus dem Untergang kommt der Aufgang“⁴¹. Teleologisch wird fortgesetzt: „Ein hochmütig und starr gewordener Leib Christi muß neu durch Gottes Feuer ...“⁴².

Doch die Konklusion Przywaras ist noch der Glaube an „eine neue Substanz des christlichen Abendlandes, die werden soll zum Sauerteig der ganzen Welt ...“⁴³. So muß dieser Wunsch eigentlich als unkatholisch gelten, einer jener „Gedanken und Perspektiven, die mit dem Anspruch auf universale Gültigkeit hervortreten und deren Horizont über die geistige Atmosphäre der westeuropäischen Menschen nicht hinausreicht“⁴⁴.

³⁸ Es handelt sich um eine Ausstellung in der Bildergalerie „Il Canale“, die unter dem Namen „Antiprocès“ von den Pariser Malern bzw. Poeten Jouffroy und Lebel präsentiert wurde.

³⁹ zit. im erwähnten Artikel v. H. SCHADE, s. Note 33.

⁴⁰ Die hier folgenden Zitate sind aus den Werken entnommen: ERICH PRZYWARA: *Vier Predigten über das Abendland* (Einsiedeln 1948) und — hauptsächlich — KLEMENS BROCKMÖLLER: *Christentum am Morgen des Atomzeitalters* (Frankfurt/Main 1955).

⁴¹ PRZYWARA: op. cit. 10

⁴² do. 16

⁴³ do. 17

⁴⁴ SPENGLER: I 31

Die wirkliche Antwort sehe ich im ausgezeichneten Werk von Klemens Brockmüller: *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*. Auch Brockmüller geht von dem katholischen Positivum aus: „Hinter den Ereignissen der Zeit steht nicht ein blindes Schicksal, auch nicht die Bosheit der Menschen und ihrer Systeme oder gar des Bösen, sondern der Wille Gottes ...“⁴⁵. Doch wird der Gedanke bei Brockmüller weitergeführt. Er wirft zuerst die Frage auf, „wie sich die religiösen Kräfte bei einem Umbruch von einer Kulturstufe oder Kulturperiode zu einer anderen auswirken“⁴⁶, und er gibt gleich die kategorische Antwort, wonach „die religiösen Ausdrucksformen, die in einer bestimmten Kultur mitgeprägt wurden, mitsterben ...“, was aber nicht heißt, daß „auch das Christentum mit einem Untergang der abendländischen Kultur untergehen müßte“⁴⁷. Nach der These Brockmüllers darf das Christentum „nicht bei einer Kulturform stehenbleiben. Wenn eine Kulturform ihre Aufgabe erfüllt hat und stirbt, wird ein starres Festhalten daran zu einem Verrat an der Aufgabe des Christentums“⁴⁸. Er spricht sogar von einem „Mißbrauch des Christentums zum Schutze einer sterbenden Kultur“⁴⁹, von einer „Veräußerlichung der Religion“⁵⁰. „Der Mensch wird schuldig, weil er das Partikuläre höher stellt als das Ganze“⁵¹. Es „kann ein zu starres Festhalten zu einer Gefährdung des Christentums selbst werden“⁵². Als logische Folgerung wird festgestellt, daß das Christentum seinem Wesen nach „nicht eine bestimmte Kulturform verlangt“⁵³, „daß nicht die abendländische Idee von der Welt und dem Menschen der Ansatzpunkt für echtes Kulturschaffen sein kann“⁵⁴, und daß es sogar sehr fraglich ist, ob es die abendländische Christenheit sein kann“⁵⁵. An diesem Punkt berührt die Missionsidee jene des Kulturdämmerns. Die „Mission an alle und in allen“ ist der Schlüssel zur Lösung der Spannung⁵⁶.

Brockmüller wirft die Frage auf: „Sind es die schlechtesten Christen, die den Gedanken wagen, daß eine wahre Erneuerung erst anheben kann, wenn Gott selber wieder die Heidenvölker beruft“⁵⁷? — die primitiven Völker, wobei „primitive in dem wörtlichen Sinne als erste, ursprunghafte, urhafte Ordnung gemeint“ ist⁵⁸. Aber gerade hier müssen alte Fehler und Sünden gutgemacht werden. Denn das Abendland „hat die urchristliche Missionsidee — zu der Kolonialidee umgebogen“⁵⁹. So

⁴⁵ BROCKMÜLLER: op. cit. 9

⁴⁶ BROCKMÜLLER: op. cit. 27

⁴⁷ do. 27

⁴⁸ do. 42

⁴⁹ do. 42

⁵⁰ do. 43

⁵¹ do. 43

⁵² do. 49

⁵³ do. 82

⁵⁴ do. 208

⁵⁵ do. 208

⁵⁶ do. 42

⁵⁷ BROCKMÜLLER: op. cit. 210

⁵⁸ do. 236. — Im pejorativen Sinne werden wir immer primitiver.

⁵⁹ do. 93. Dies war um so schwerwiegender, als die Kolonialisierung selber *a priori* geistigen Inhalt hatte. Man denke in erster Linie an die hispanische

ist sehr zu verstehen „der Argwohn der Kolonialvölker, daß das Abendland nur deswegen so laut von der sogenannten abendländischen Kultur spricht, um seine schwindenden Herrschaftsansprüche zu stützen“⁶⁰. Denn „das Abendland hat aufgehört, eine geschlossene Einheit zu sein“⁶¹, im Augenblick, wo es, gerade in Missionsländern, von Katholiken, Häretikern, Freimaurern und Marxisten gleicherweise vertreten ist. Richtig daher die Folgerung von Brockmöller: „Schon deswegen hat es keinen Sinn mehr, von einer abendländischen Kultur zu sprechen“⁶². Wie oft haben wir in Missionsgebieten erfahren, daß „der Versuch, das Christentum als Religion mehr mit den äußeren Hilfen der Kultur und der politischen Macht auszubreiten, anstatt mit der inneren Kraft der Wahrheit und des Heils, oft in der Geschichte des Christentums Versuch und Versuchung gewesen und oft genug gescheitert“⁶³ ist. Andererseits soll daran erinnert werden, daß die an das Kolonialbanner geheftete abendländische Kultur sofort verraten wurde, wenn es die augenblicklichen Exigenzen einer machiavellistischen Kolonialpolitik erforderten. In diesen Konstellationen — es handelte sich um imperialistische Interessen, wogegen dann weltanschauliche ohne Zögern geopfert wurden — benahmen sich lateinische Okzidentale vollkommen gleich, ob sie Franzosen, Belgier, oder Italiener waren⁶⁴. Unter den Zeichen des Abfalls von den christlichen Grundideen

Schwertmission in Amerika. Doch selbst in Afrika war es ähnlich: „It must not be forgotten, that the opening up of Africa was largely the result of missionary effort, and of crusades against the slave trade“ (CHARLES JEFFRIES: *Transfer of Power*, 1960).

⁶⁰ BROCKMÖLLER: op. cit. 93. — Charakteristisch hierfür die hypokritische Stellungnahme der Freimaurer, die von der „neuen Missionsdoktrin“, insbesondere vom autochthonen Klerus, tragische Folgen fürchten „für Frankreich und für die westliche Kultur“, die ja „von christlicher Herkunft ist und teilweise auch im christlichen Geiste verharret...“ s. meinen Artikel „Le Laïcisme français contre les Missions“, NZM 14 (1958) 297—303.

⁶¹ BROCKMÖLLER: op. cit. 91

⁶² do.

⁶³ BROCKMÖLLER: op. cit. 183. — Darüber wurden schon Bände geschrieben. In Bezug auf die Krise im Kongo schrieb *Tablet* (Nr. v. 2. 4. 60, SS. 317—318): „The Church is in for a hard trial in the Congo. This is partly due to its close identification with the colonial power in the past...“ „The Belgian colonial administration in the Congo was largely recruited among Freemasons. On the spot they co-operated to a degree with the Church...“ Unter den unzähligen Büchern über den Kongo sollte man heute das Buch von STAKEPOOL: *Stiller Sumpf* wieder lesen — es wurde vor einem halben Jahrhundert geschrieben...

⁶⁴ Marshall Lyautey ließ den katholischen Glauben von seinen Offizieren exterosieren, obgleich er selbst ein wenig katholisches Leben führte. Trotzdem trug das einzige katholische Blatt z. Z. des Protektorats als Symbol seine Reiterstatue... Gleichzeitig verbot er die Mission der Musulmanen und ließ sich in einer „Qubba“ begraben. — Ähnlich Marshall Balbo, der sich selbst in

nennt Brockmüller mit Recht den „Rassendünkel der Weißen“⁶⁵, der um so tragischer bzw. grotesker wirkte, als die „Herrenrassen“ von algerischen Hispano-Franzosen (den sogenannten „pieds noirs“ und „troncs de figuier“) oder von Sizilianern vertreten wurden — unter Beduinen und Städtearabern, die — ausgenommen jene der Küstenstreifen, die schon eine starke Levantisierung durchmachten — auch von rassischem Standpunkt aus gesehen ganz anders sich präsentierten.

Die letzte Periode des kolonialen Zeitalters stand im Zeichen eines Umbruchs, wo traditionelle und autochthon-kulturelle Werte hohen Grades schwanden und als westliches Kulturgut insbesondere Alkohol, Lichtbild, Autoraserei, Selbstmord und Gangstertum übernommen wurden⁶⁶. So ist es verständlich, wenn Brockmüller behauptet: „Der Niedergang einer Kultur kann unter Umständen für die Aufgabe der Kirche sehr förderlich sein... Wenn wir also in der zeitgeschichtlichen Entwicklung eine Bedrohung und Gefährdung der abendländischen Kultur feststellen, kann eine heilsgeschichtliche Sicht darin eine Fügung der göttlichen Vorsehung am Werke sehen, die das Christentum zu einer neuen weitgreifenden Aufgabe bereitmachen will, indem sie es zwingt, die zu starre Bindung an eine bestimmte Kultur zu revidieren“⁶⁷. Selbst „die mit der kulturellen Krise verbundene religiöse Krise kann durchaus Beendigung eines Erkrankungszustandes und Beginn neuen gesunden Lebens werden“⁶⁸. Während die These vom Untergang des Abendlandes weder dialektisch oder politisch umgangen, noch wissenschaftlich ausgehöhlt werden konnte, enthält die katholische Auseinandersetzung von Brockmüller einerseits die realistische Bejahung berechtigter spenglerscher Gedanken, andererseits aber auch die Lösung der Antinomie Determinismus und Freiheit.

den Fresken der bischöflichen Kapelle zu Tripoli portraituren ließ — noch heute zu sehen — und der einen Priester, der von Islammission predigte, noch am selben Tage von Libyen auswies. Auch ließ Balbo Moscheen bauen, die nicht besucht wurden. (S. meine Artikel „Panarabismus und Islammission“, sowie „Beduinenmission“ in ZMR, 1958 u. 1960.) Gleichzeitig wurden auch rein kulturelle Kontakte unmöglich gemacht, nicht bloß seitens der Militärs, sondern auch von kirchlicher Seite her. An dem hat sich wenig geändert. Noch 1959 versicherte der damalige gaullistische Minister Soustelle die M'zabiten, daß Frankreich nie ihren Glauben anrühren werde (s. *Time* v. 29. Juni 1959, S. 25).

⁶⁵ BROCKMÜLLER: op. cit. S. 209. — S. auch Cz. JESMAN: The soul of Africa, in *The Tablet*, vol. 215, No. 6298: „The ancient gods... are riding on the crest of a profound disenchantment of the dark skinned with the performance of the white Christians“ (S. 101).

⁶⁶ s. unter sehr vielen anderen: ALLAN PATON: *Cry, the beloved country!*

⁶⁷ BROCKMÜLLER: op. cit. 54

⁶⁸ do. 55. — Sehr klar auch seine Deutung der Rolle, welche im künftigen Entwicklungsprozeß die Technik zu spielen hat: „Die Technik hat die Aufgabe der Verfeinerung, aber sie muß als Zivilisation der Kultur untergeordnet bleiben und darf sich nicht von ihr emanzipieren. Tut sie es, dann ist der Grad der

Denn die kulturformende Mitwirkung der peripherischen Völker — das Abendland zum letzten Male als Zentrum genommen — ist bloß die erste Stufe, die der Lösung entgegenführt. Durch eine Art kultureller Osmose ist schon seit über einem halben Jahrhundert die gegenseitige Penetration von Kulturen im Gange. Vom Schier-Exotischen hat dieser Prozeß einen weiten Weg zurückgelegt, nicht bloß in materieller Erschließung, sondern auch in formeller Sicht. Das Hinabsehen auf die „Primitiven“ weicht einer Wechselwirkung auf gleicher Basis. Und der Prozeß geht weiter — wobei diesmal die Technik ihren positiven Anteil beisteuert. Die kulturellen Konvergenzen wirken nicht bloß auf höchster Ebene, d. h. in den rein kulturellen Regionen, sondern auch im Alltäglichen-Technischen, wo Zeit und Raum (besser gesagt: Raum durch Zeit) reduziert werden. Es sind hier Radio, Television, Fernflug ebenso am Werk wie die militärischen und zivilen Völkerwanderungen in und nach dem zweiten Weltkrieg. Alle tragen dazu bei, daß der Erdball kleiner wird, daß Völker und Kulturen einander nahekomen. Die chinesischen Mauern der Kulturen weichen im horizontalen Sinne diesen alltäglichen, stillen Wechselwirkungen — man konnte bei der letzten Tagung der UNO im Herbst 1960 bereits eine Ahnung haben, was bevorsteht —, im Vertikalen den Errungenschaften moderner und künftiger Archäologie⁶⁹.

Die Kirche hat in diesem grandiosen Prozeß ihr großes Wort zu sagen. Sie wird verstanden werden, wenn man einmal begreift, daß bisher „der wesentliche Unterschied des Christentums von den übrigen Religionen übersehen wurde“⁷⁰, daß nämlich „sein Wesen in dem seinsmäßigen neuen

Entfernung der Gradmesser des kulturellen, wie auch des religiösen und menschlichen Verfalles“ (Op. cit., 238).

⁶⁹ Ein schönes Beispiel, das schon der Kulturgeschichte angehört, lehrt auf dem Gebiet der Kunst MICHEL RAGON: „*Atlan si è impregnato dei colori delle maschere dipinte. È forse il solo, nell'arte d'oggi, a mostrare delle affinità così evidenti con l'Africa. L'Africa è oggi in secondo ordine a vantaggio dell'Asia. I paesaggisti Song, allo stesso modo che i calligrafi giapponesi, hanno scompaginato la nozione 'paesaggista' dei giovani pittori. Certamente, alla fine della sua vita, Cézanne era uno di quei vecchi cinesi 'dal cuore limpido et fino' di cui ci parla Mallarmé. E quando Coat ha ripreso l'esperienza di Cézanne al punto in cui il pittore d'Aix l'aveva lasciata, a quegli ultimi acquarelli appena sfiorati dal ricordo d'un ramo fruscante nel vento, egli ha ritrovato automaticamente lo spirito del paesaggio cinese della grande epoca.*“ (Aus seinem Aufsatz „Esasperazione e trasfigurazione della natura“ in *Arte Oggi*, Anno I, No. 4, SS. 6—7).

⁷⁰ BROCKMÖLLER: op. cit., 28. — Charakteristisch in dieser Beziehung TOYNBEE: „all religions alike are quests in search of a single common spiritual goal“ (Op. cit., 225). — Als SOROKIN (s. Anm. 4) sich mit der Möglichkeit befaßt, daß „die Fackel der schöpferischen Weltführung von der erschöpften europäischen Kultur übernommen“ wird, weist er auf den Unterschied in der TOYNBEEschen Auffassung in dessen früheren und späteren Werken hin. In den ersteren erscheint die Universalkirche „als Brücke und Grundstein für eine neue Kultur“

Leben besteht, das Christus, der Sohn Gottes, in der Menschwerdung gebracht hat — die übernatürliche Teilnahme am göttlichen Leben“⁷¹. Am heutigen „entscheidenden Wendepunkt der Kultur“⁷² „soll der Geist an erster Stelle einer kulturschaffenden Tätigkeit stehen, die die neuen Naturgegebenheiten (des Atomzeitalters) so von seiner geistigen Mächtigkeit her überformt, daß sie zu einer neuen Kulturform werden“⁷³. Durch diese christozentrische Sicht kann die neue Gemeinschaftskultur, von der Brockmöller spricht, entstehen. Diese ist aber „notwendig, um die neu in den Bereich des menschlichen Lebens eintretenden neuartigen Kräfte der atomaren Energie so zu bewirtschaften, daß sie in neuer Weise das unendliche Wesen Gottes verherrlichen“⁷⁴.

Dies wäre der „Wandel zur Mitbestimmung vieler Rassen“⁷⁵, das Ende vom „irreligiösen Zeitalter“⁷⁶, das nach Spengler immer „eine Zeit des Niederganges“ bedeutet, eine Zeit, in der man „auf absolute Standpunkte verzichtet“⁷⁷. Welt und Kultur entschwinden dem Banne des Determinismus, und die Hoffnung Toynbee's, „the process... ist not recurrent but progressive“⁷⁸, „a progress towards an end and not just an endless repetition“⁷⁹, kann zur Realität werden.

Es kann so kommen. Es muß nicht. Die Kurve menschlicher Geschichte steht am Inflexionspunkt. Sie kann sich auch senken. Mit Hoffart und Dummheit. Mit Haß und Krieg. Mit der Sintflut des Atomregens.

(139). In späteren Darstellungen TOYNBEE's läßt dieser „die aufeinanderfolgenden Kulturuntergänge und Kulturgeburten als ein bloßes Mittel für das Wachstum der Religionen erscheinen. Die aufeinanderfolgenden Kulturen werden zu einer Art von Stufen zu höheren Dingen der religiösen Ebene“ (139). — Auch nach BERDJAJEW kann die Kultur „den Weg der religiösen Verwandlung des Lebens annehmen... Es liegt im Bereiche der Möglichkeit, daß auch die derzeitige Übergangskultur des Abendlandes diesen religiösen Weg der Verklärung wählt“ (SOROKIN, 166). — Ein englischer Bildhauer des 19. Jahrhunderts (HERBERT WARD: *A Voice from the Congo*, London 1910) faßt seine Erfahrungen, die bis zur Zeit Stanleys zurückreichen, wie folgt zusammen: „Identical qualities which we share with Africans should surely be regarded more than they are at present, as bonds of sympathy and conciliation in unating men's affection for one another...“ (200).

⁷¹ BROCKMÖLLER: op. cit., 30

⁷² do. 87

⁷³ do. 88

⁷⁴ do. 9. — Unter den Zeichen, welche die Rolle der Kirche in dieser Entwicklung ankündigen, wird eine spätere Geschichtsschreibung wohl auch den Wechsel in der Zusammenstellung des Kardinalskollegiums entsprechend deuten.

⁷⁵ BROCKMÖLLER: op. cit., 91

⁷⁶ SPENGLER I 63

⁷⁷ SPENGLER I 65

⁷⁸ TOYNBEE: op. cit., 37

⁷⁹ do. 34

VERSUCH EINER MISSIONIERUNG KOREAS IM 17. JAHRHUNDERT*

von Ambrosius Hafner OSB

Mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts hatten die Mandschus im nord-östlichen Teil des weiten China nach langer Vorarbeit ein eigenes Reich errichtet. 1625 wurde Mukden zur Hauptstadt proklamiert. Das neue Reich grenzte an Korea, und der neue Herrscher verlangte vom König dieses Nachbarlandes, In Tscho (1623—1650), er solle jede Verbindung mit dem Mingkaiser in Peking lösen und nur ihm selbst Gefolgschaft leisten. In Tscho wies diese Forderung zurück. Darauf rüsteten die Mandschus ein Heer von hunderttausend Mann. Zur Winterszeit überschritt es den Jalu und zog südwärts nach der Hauptstadt Seoul. Nur eine schwache Streitmacht von etwa zehntausend Mann konnte der koreanische König den Eindringlingen entgegensenden. Wohl wehrten diese Truppen tapfer dem feindlichen Vormarsch, doch konnten sie die Einnahme der Hauptstadt nicht verhindern. In Erwartung dieses Ereignisses hatte der König den Hof und die Angehörigen der höchsten Beamten des Reiches nach der Insel Kanghoa in Sicherheit bringen lassen. Er selber verschanzte sich in der Hauptfeste Namhan, unweit der Hauptstadt. Nach vierzigstägiger Belagerung mußte er die Tore öffnen, den Siegern entgegenziehen, sie feierlich mit Kotou begrüßen und demütig seine Unterwerfung anbieten.

Wohl blieb ihm der Thron, doch der Kronprinz So Hion, zwei weitere Prinzen und einige hohe Beamte mußten den Mandschus als Geiseln folgen und mit dem Heer über den Jalu nach Mukden reisen. Dort verbrachten die Gefangenen acht Jahre.

Als 1644 die Mandschus von Peking gerufen wurden, um dem Kaiserhaus gegen Aufständische zu Hilfe zu kommen, blieben sie als Sieger in Peking und erklärten sich als die Herren der Kaiserstadt. Der Kaiser aus dem Hause der Ming wurde abgesetzt. Die Mandschus übernahmen die Herrschaft. Die koreanischen Geiseln mußten ihren Herren folgen und trafen am 20. September 1644 ebenfalls in Peking ein.

Gerade zur Zeit dieses Dynastiewechsels befand sich P. Adam Schall mit einigen anderen Missionaren aus dem Jesuitenorden in Peking. Durch wissenschaftliche Tätigkeit waren er und die Mission zu hohem Ansehen gelangt. Der letzte Mingkaiser war ihm sehr gewogen, und er konnte in der Riesenstadt eine vierte Kirche, die sogenannte Südkirche, errichten. P. Schall stand dieser Kirche vor. Auch bei den neuen Machthabern fanden die Mission und ihre Institute Anerkennung, und die Missionare wurden nicht belästigt.

In der Nähe der Südkirche war das Asyl der koreanischen Geiseln. Sehr bald gelangte die Kunde von der Tätigkeit der Fremden zu ihren Ohren. Dem Thronfolger gelang es, vom Kaiser die Erlaubnis zu erwirken, die Südkirche zu besuchen. Dabei lernte er P. Schall, der im Range eines hohen Mandarins stand, kennen.

Den Kronprinzen interessierten überaus die wissenschaftlichen Instrumente. Himmelskunde war das Thema der ersten Gespräche. Auch P. Schall besuchte seinen hohen Nachbarn, und bald sprach man auch über Religion. Auch da hörte der Prinz gerne zu und stellte Fragen.

So vergingen zwei Monate. Die Mandschus sahen ihre Herrschaft so gefestigt, daß der neue Kaiser großmütige Amnestie gewährte und den Geiseln die Rückkehr in ihre Heimat gestattete.

Beim Abschiedsbesuch in der Mission übergab P. Schall dem Prinzen wissenschaftliche Bücher, besonders über Himmelskunde, dann auch religiöse Bücher und ein Kruzifix. Andern Tags ließ der Kronprinz folgendes Dankschreiben überbringen:

„Die gestern von Euer Gnaden gesandte Darstellung Gottes (Kruzifix), das Buch über Gott, die Bücher über Himmelskunde und andere Wissenschaften habe ich mit Freude erhalten. Hiemit möchte ich meinen Dank zum Ausdruck bringen. Ich habe zwei, drei der Bücher flüchtig durchgesehen und erkannt, daß der Inhalt zur Förderung der Tugend und des Wissens von überaus großem Nutzen sein wird. In meinem Lande kennt man solche Lehren nicht. Sie werden für den Geist der Unsrigen eine Leuchte sein.

Das Bild Gottes hängt an der Wand. Es vermag dem Beschauer Frieden einzuflößen und erweckt Gefühle, die den Staub der Welt abzuwaschen vermögen. Daß es einen Globus gibt, daß derlei wissenschaftliche Bücher überhaupt existieren, wußte ich nicht. Es ist mir wie ein Traum, sie zu besitzen.

So hat also mein Land Jahrhunderte hindurch auf einem Irrweg sich befunden und ist mit dem Walten des Himmels in Widerspruch gestanden. Jetzt habe ich kostbare Dinge erhalten, die mein Herz mit großer Freude erfüllen. Nach meiner Rückkehr werde ich sie im Palaste zeigen und erklären und den Beamten Einsicht gewähren. Das Land, das jetzt einer Wüste gleicht, wird sich in ein Haus der Studien verwandeln. Unser Volk wird die Gaben in Empfang nehmen, und für alles Gute, das ihm aus der Wissenschaft der Europäer erstehen wird, wird es sich dankbar erzeigen.

Euer Gnaden und ich, beide sind wir hier in China Fremdlinge. Ihr seid über den Ozean gekommen und hier, im fremden Land, sind wir uns begegnet. Wir sind einander wie Blutsverwandte geworden. Stauenswert ist doch diese Fügung des Himmels! Ja, in der Liebe zum Wissen kommen sich die Menschen nahe.

So habe ich zwar den festen Willen, mit den Büchern westlichen Wissens und mit dem Bilde Gottes in meine Heimat zurückzukehren, doch

in meinem Lande kennt niemand die christliche Religion. Deshalb fürchte ich, daß man sie als nicht richtig ansehe und die Erhabenheit Gottes entehren könnte. Aus diesem Grunde nur schicke ich Euer Gnaden das Bildnis Gottes zurück, und ich hege die Hoffnung, damit keinen Fehler zu begehen.

Dieses mein Schreiben biete ich Euer Gnaden dar“. Dann folgt die Bestätigung durch den persönlichen Stempel des Kronprinzen.

Für P. Schall und seine Gefährten war dieser Brief und die Rücksendung des Kruzifixes, wenn auch verständlich, so doch eine betrübliche Überraschung. Sie bedauerten sehr, daß das Religiöse auf diese Weise eine Ablehnung erfuhr. Aber P. Schall gab seinen Plan, auch in Korea das Licht des wahren Glaubens aufleuchten zu lassen, keineswegs auf. In einer neuen Unterredung schlug er dem Prinzen vor, einige Christen in seinem Gefolge mitzunehmen. Dieser ging einen Schritt weiter und bat um Missionare. Doch dies gestatteten die Verhältnisse nicht. Einerseits war ihre Zahl zu gering, dann auch hatten sie trotz des Ansehens noch mit allerlei Schwierigkeiten zu kämpfen, und so verbot auch politische Vorsicht, dem Ersuchen stattzugeben. Deshalb ersuchte P. Schall den Kaiser, einige christliche Beamte und Palastfrauen der gestürzten Mingregierung als Begleitung beigeben zu dürfen. Dies wurde erlaubt.

Fünf eifrige christliche Beamte und mehrere christliche Palastdamen erklärten sich bereit. Am 26. November 1644 verließ der Kronprinz mit Gefolge die Kaiserstadt und traf am 18. Februar des folgenden Jahres, 1645, in der koreanischen Hauptstadt ein. Der Kronprinz stellte seine mongolischen Gäste dem Hofe vor und wies ihnen innerhalb der Palastmauern eine eigene Wohnung an. Nach wie vor war er der Religion günstig gesinnt. Er sorgte für seine christlichen Gäste und sprach den Gedanken aus, sobald als möglich auch einen Missionar an den Hof zu rufen.

Aber nach zwei Monaten schon, Ende April, erkrankte er an heftigem Fieber und starb nach kurzem Krankenlager von nur drei Tagen. Er zählte erst 34 Jahre. Die Trauer am Hofe und im Volke war überaus groß. Bald verbreitete sich das Gerücht, die Gegenstände aus dem fernen Ort der Verbannung trügen die Schuld. Die Quelle dieses Gerüchtes waren die abergläubischen Kreise am Hofe. So schnell als möglich mußten diese Gegenstände beseitigt werden, um weiteres Unglück zu verhindern, war das Urteil der Abteilung für Zeremonien und Riten. Es war unumstößlich. Alles, was man aus Peking mitgebracht hatte, wurde außerhalb der Stadt dem Feuer übergeben. Die kostbaren Bücher wurden vernichtet. Nicht nur das! Im Juli des gleichen Jahres noch entschied der König auf Drängen der Beamten, es sei auch kein Grund mehr vorhanden, die mongolischen Beamten und die Palastfrauen länger am Hofe zu belassen, und so wurden sie in Begleitung eines Gesandten nach Peking zurückgeschickt. Ein Versuch, das Christentum nach Korea zu verpflanzen, war gescheitert.

Wohl kamen wiederholt religiöse Bücher gelegentlich der Rückkehr der Gesandtschaften nach Korea, doch erst im Jahre 1784 sollte das Samenkorn aufspriessen. Der Sohn eines der Gesandten wurde nach mehrwöchentlicher Vorbereitung in der Pekinger Mission getauft. Es war Ri Sung hun, der den Namen Petrus erhielt. Dann allerdings wuchs die Zahl der Christen rasch. Petrus taufte viele seiner Freunde, und als der erste Priester, der Chinese Tschu Jacobus, ins Land kam, fand er 4000 Getaufte vor. Das war 1795.

Nach sechsjähriger segensreicher Wirksamkeit starb er am Dreifaltigkeitsfest 1801 den Märtyrertod. Erst 1834 betraten wieder Missionare, es waren ein chinesischer Priester und zwei Franzosen, das Land.

* nach RI PION TO: *Kuk sa tä kwan* [Große Reichsgeschichte]. Seoul 1953. — RYU HONG RIOL: *Tschon Son Tschon Tschu Kyo Hö sa* [Geschichte der koreanischen katholischen Kirche] 1949, 43—46; hier findet sich ein Hinweis auf den Quellenbericht des chinesischen Priesters HOANG PA HUK (PETRUS): *Tschong Kyo Pon Po* [Bericht über die wahre Kirche]

ORIENT — OKZIDENT

Das dritte Emser Gespräch

Die Deutsche Unesco-Kommission hatte etwa 35 Teilnehmer zum dritten Emser Gespräch über Ost-West-Fragen (3.—5. Sept. 1961) eingeladen, deren zweites 1959 und erstes 1958 stattgefunden hatte. An Stelle des erkrankten Vorsitzenden der Kommission, Prof. Bergsträßer, eröffnete Frau Dr. Schlüter-Hermkes die Tagung. Sie wies darauf hin, daß es nicht nur darauf ankomme, dem Westen den Osten verständlich zu machen, sondern auch darauf, dem Osten den Westen zugänglich und verstehbar zu machen.

Akbar Djoehana (Department of Cultural Activities, Unesco, Paris) berichtete über das Orient-Okzident-Hauptvorhaben der Unesco, das seit 1956 die Kulturbeggnung zu erleichtern versucht. Es ist in die drei Abteilungen für grundlegende Studien und Untersuchungen, für Schule und Erziehung sowie für allgemeine Öffentlichkeitsarbeit (Zeitung, Film, Rundfunk, Fernsehen) gegliedert.

Eric Voegelin (München) behandelte die Denkformen asiatischer Politik und den Einbruch des Westens; er bezog sich dabei besonders auf die Arbeiten von Leo Strauß und Hermann Broch. Er ging aus von dem Phänomen der Expansion des Westens, vom Westen als Modellfall für den Osten, von dem Zivilisationsgefälle und von der möglichen bolschewistischen oder freiheitlichen Lösung der anstehenden Fragen. Als hinderlich bezeichnete er es, daß es weder eine genaue Begriffsbestimmung für Ost und West gebe noch einen Hilfsapparat, der zur Lösung die geeigneten Mittel bereitstelle. Da es sich darum handle, Pro-

zesse zu verstehen, sei es angemessen, nach Rhythmen zu suchen und nach den Wurzeln der Veränderlichkeit zu forschen. Die Rhythmen werden als Perioden von etwa 250 Jahren erkennbar, und die Wurzeln kann man in dem Gegensatz von Meinung und Erkenntnis sowie dem von *acceptatio* und *participatio* finden. Der geschichtliche Prozeß höhlt die *participatio* zur *acceptatio* aus, die Symbole verlieren durch Übertragung die Realität, die Werte zersplittern, jegliche Scholastik bringt Hypertrophie des Systems und die Demokratie sinkt auf Gewohnheit und Symbolik ab; zugleich prädominieren die Ideologen. Problematisch werden die Schwierigkeiten noch dadurch, daß der Westen theomorph, der Osten dagegen anthropomorph ist. Die mögliche Entwicklung hängt davon ab, wie Christentum und Philosophie, Technik und Naturwissenschaft, Demokratie und Bildung sich gestalten und aufeinander beziehen. Den Zusammenbrüchen durch Verwestlichung müssen Neuausbrüche folgen, welche die Zukunft festlegen. Wenn auch die Darlegungen nicht das angegebene Thema in den Mittelpunkt stellten, so gaben sie doch vielfältige Gesichtspunkte und regten zu lebhafter Aussprache an.

Emanuel S a r k i s y a n z (Freiburg/Br.) kennzeichnete den Platz von U Nu's Staatsideologie in der Geistesgeschichte Birmas. In dem Lande der Reisbauern und Mönche, dessen jeweiliger König der Welterlöser Buddha war, dessen Thron das Zentrum des Kosmos bildete, gelang U Nu eine Agrarreform, deren Ziel der Wohlfahrtsstaat um der Meditation willen ist. Indem U Nu das lebendige Volkstum als die tragende Kraft erfaßte und förderte, versuchte er, das Land durch Liberalismus, Nationalismus und Demokratie soweit zu rationalisieren, daß Buddhismus und Politik sich wechselseitig Mittel und Zweck sind. Ihm, dem charismatischen Politiker, gelang die Gründung des einzigen buddhistischen Staates des 20. Jahrhunderts.

Ernst B e n z (Marburg/L.) schilderte die Renaissance des Buddhismus und ihre politische und soziale Auswirkung auf Indien, Ceylon, Burma und Japan, wobei er sich auf eigene Erfahrungen und Untersuchungen stützen konnte. Daß der Buddhismus wieder erstarkte, geht entscheidend auf europäische Einflüsse zurück, auf Politiker, Gelehrte, Dichter und aus Europa stammende Mönche, unter denen zwei Deutsche, Nyanatiloka und Nyanaponika, hervorragen. Zu den einflußreichen Förderern zählen auch *Steel-Olcott*, *Sir Arnold*, *David-Neel*. Art und Umfang der Erneuerung und Wirksamkeit hängen in den einzelnen Ländern jeweils vom Volkstum und wirtschaftlichen Stand ab.

Gottfried-Karl K i n d e r m a n n (Freiburg/Br.) verglich die Agrarpolitik und Entwicklungstheorien des Sunyatsenismus und des chinesischen Kommunismus. Sun-Yat-Sen erstrebte gleichzeitig die politische Revolution und soziale Reform und hielt diese Verbindung für unlösbar, um unnötige Härten zu vermeiden. Durch innere Kapitalbildung auf dem Weg über Steuern und ausländische Entwicklungshilfe, deren Gründe, Ausmaß und Wirkung er klar überschaute, wollte er China

befähigen, seinen Aufgaben zu genügen. Er scheiterte, weil physischer Zwang fehlte und das Land militärisch und finanziell überfordert war; dazu kam, daß eine geeignete Beamtenschaft fehlte und die eigene Partei sich ihm widersetzte. In Taiwan (Formosa) dagegen gelang, was ihm mißglückte: Die Partei war einheitlich; die Macht war monopolisiert; eine kräftige Entwicklungshilfe setzte ein; Bauernbünde halfen; Beamte waren verfügbar, Bildung und Verkehr auf gehobener Stufe gegeben. Im kontinentalen China siegte die kommunistische Partei, weil sie sich zum Nutznießer des Krieges zu machen verstand, weil sie dem Landhunger der Bauern abhalf und sich dabei auf eine sorgfältige Analyse der Interessen stützte. Die allmähliche Einführung der Kollektivierung war von vornherein geplant. Es wird sich zu zeigen haben, inwieweit sie den Grundbedürfnissen des Menschen entspricht.

Eine Aussprache über die Probleme der Asienforschung an den deutschen Hochschulen zeigte, wie schwer es ist, persönliche, sachliche, politische, finanzielle, organisatorische Gesichtspunkte und Wünsche so abzustimmen, daß etwas Durchführbares herauskommt.

Der Wert auch dieser Tagung lag wieder darin, daß man sich begegnet; daß man darauf gestoßen wird, wie leicht man Wichtiges übersieht; daß man die Last der Antinomie empfindet, wonach die notwendige Entscheidung fast stets die erforderliche Erkenntnis überrollt. Daraus, daß umständlich oder knapp, zupackend oder tastend, zaghaft oder sicher, verdunkelnd oder erhellend gesprochen wird, kann man viel lernen.

Der unbemerkbaren Organisation der Tagung, die wohlabgestimmt und sorgfältig durchdacht war, schuldet man auch an dieser Stelle den angemessenen Dank.

Antweiler

KLEINE BEITRÄGE

AFRIKANISCHE MUSIK UND DIE KIRCHE IN AFRIKA*

von Wilhelm Tegethoff MSC

Es war eine für die Weltmission bedeutsame Tat, daß das Präsidium des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenmusik in Köln einen ganzen Tag der kirchenmusikalischen Akkommodation in den Missionsländern einräumte. Aus Japan und Indien, aus Afrika und Indonesien, sozusagen von den wichtigsten Fronten der Weltmission, ließ es Gelehrte und Kirchenmusiker hören und hob mit allen Mitteln der Publizistik die Bedeutung dieses Problems eindrucksvoll

* zu WEMAN, HENRY: *African Music and the Church in Afrika*. Englische Übertragung von J. Sharpe. Uppsala Universitets Arsskrift (Uppsala 1960), 259 S. skr. 30,—. Buchbestellungen über: Swedish Institute of Missionary Research, Domkyrkoplan 2, Uppsala/Schweden.

hervor. Ja, es faßte den Beschluß, der Kirchenmusikpflege in den Missionsländern Hilfe und neue Impulse zu geben und dem Päpstlichen Institut für Kirchenmusik in Rom eine Abteilung für Musikpflege in den Missionsländern anzugliedern. Man wird auch nicht gering veranschlagen dürfen, daß vielerorts unter starker Anteilnahme und mit größter Aufmerksamkeit der zum Musikkongreß hergereiste P. Georg Proksch SVD mit seiner indischen Tanzgruppe durch seine eindrucksstarken Vorführungen akkommodierter Tanzmelodien im Stile der Ragas für sein missionarisches Kunstapostolat Anerkennung und Unterstützung fand. Zum Zeitpunkt der politischen Wende vieler Missionsvölker ist es ein Gebot der Stunde, daß sie mit der politischen Mündigkeit auch als Christen mündig werden und u. a. in den ihnen artgemäßen Ausdrucksformen Gott anbetend singen, spielen und tanzen können. Wie ungemein schwierig, problematisch und eminent wichtig die Einbeziehung arteigener Kulturwerte ist und wie langsam sie sich verwirklichen läßt, beweist die immer mehr anschwellende Literatur. Die umfassendste Darstellung für die Missionsräume der römisch-katholischen Kirche bietet das Buch: *Liturgische Erneuerung in der Weltmission* von HOFINGER-KELLNER (Innsbruck 1957). Aber auch in den protestantischen Missionskirchen sucht man sich energisch vom Europäismus der Kolonialzeit loszumachen, und auf breiter Front gewinnt die kirchenmusikalische Akkommodation an Boden.

Dem schwedischen Institut für Missionsforschung der Universität Uppsala ist die Veröffentlichung eines Werkes zu danken, das im Auftrage des Missionswerkes der Schwedischen Kirche und in Zusammenarbeit mit missionskirchlichen Oberen und praktischen Missionaren und vor allem mit namhaften Wissenschaftlern afrikanischer Musik von HENRY WEMAN über die Missionskirchen in Südafrika, Süd-Rhodesien und Tanganyika geschrieben wurde. Der Autor begründet das Anliegen seines Buches mit den Worten: „An alien musical language can never become spontaneous expression of man's innermost desires and feelings“ (13). Auf zwei größeren Forschungsreisen in die drei obengenannten Missionsgebiete 1954 und 1956/57 bot sich ihm die musikalische Gesamtsituation in Kirche und Schule dar, die auf der ganzen Welt die gleiche und als Erbe und Grundhaltung des Kolonialzeitalters anzusprechen ist, das im Hochgefühl kultureller und technischer Überlegenheit, wenn auch aus bester Absicht, so doch in völliger Unkenntnis und Vernachlässigung der vorhandenen bodenständigen Kulturwerte die Eingeborenen ‚höher zu führen‘ suchte. Europäische Melodien mit adaptierten Texten in einheimischer Sprache sind das Liedgut der Mission schlechthin. WEMAN ist wegen der Überfremdung und wegen der künstlerischen und linguistischen Mängel der festen Überzeugung, daß das nicht die endgültige Form für die jungen Kirchen Afrikas sein kann, um „im Geiste und in der Wahrheit“ anzubeten. Er formuliert das Anliegen seines Buches in seiner Zielsetzung deshalb folgendermaßen: „That of stimulating the debate concerning matters vital to the future of African music and of the Christian Church in Africa“ (14). Er weiß um die Bestrebungen der letzten dreißig Jahre, die afrikanische Musik der Kirche dienstbar zu machen, und fühlt sich besonders mit den Pionieren am Kongo, den PP. A. Walschap und P. Jans MSC und dem Komponisten Josef Kiwele, in einem Boot. Wie eine beglückende Offenbarung empfindet er die Haltung der römisch-katholischen Kirche in der Enzyklika *Musicae sacrae disciplina*: „The Pope's initiative shows a breadth of vision which has caused equal surprise inside and outside the Roman Church“ (148).

Um zu praktisch brauchbaren Ergebnissen einer der weltlichen kongenialen, den ganzen Menschen packenden Kirchenmusik zu kommen, erarbeitet WEMAN in

den beiden ersten Kapiteln die elementaren Grundlagen der afrikanischen Folklore. Als Untersuchungsmaterial für eigene Analysen und für die Auswertung bereits vorliegender Transkriptionen stehen ihm das Schallplatten- und Phonogramm-Archiv des bedeutendsten Forschungszentrums der afrikanischen Folklore, der *International African Music Society* in Roodeport bei Johannesburg, zur Verfügung. Im Anhang seines Buches (255—289) registriert WEMAN in vorbildlicher Exaktheit und Detaillierung das gesamte phonographierte Belegmaterial. Der erste Teil des Anhangs (223—254) bietet musikwissenschaftlich tongetreue und exakt belegte Transkriptionen. Damit hat sich der Autor die beste Basis verschafft, von der allein eine fruchtbare Auswertung möglich ist. Es kann gar nicht genug auf das Vorhandensein dieses musikwissenschaftlichen Intituts, das von Mr. Hugh Tracey geleitet wird, hingewiesen werden; denn es hat bereits einen bedeutenden Schatz wertvollsten Musikgutes gehoben und geborgen und läßt ihn von den besten Kennern und Forschern untersuchen. Auch in der katholischen Kirche kann die Akkommodationsbewegung nur auf dem Fundament aufbauen, das als gewaltige Vorarbeit in den Editionen über die Elementaranalysen schon bereitliegt. HUGH TRACEY's umfassendes und intensives Werk: *Chopi Musicians, their Music, Poetry and Instruments* (London 1948), die zahlreichen Veröffentlichungen von Rev. A. M. JONES, besonders *Studies in African Music* (London 1959), und die Artikel und Bücher von P. R. KIRBY könnten von vornherein allzu simplen und unwürdigen Versuchen den Boden entziehen. WEMAN nutzt geschickt diese Grundlagenforschung, und seine Bibliographie (291—295) enthält alle bekannt gewordenen Werke der Afro-Musikologie. Allerdings fällt auf, daß deutschsprachliche Publikationen nicht einbezogen wurden — so z. B. die Sachartikel des Lexikons: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (Kassel 1949 ff) und die grundlegenden Abhandlungen von Prof. MARIUS SCHNEIDER/Köln, die durchweg schwer auffindbar sind. Leicht greifbar sind jedoch seine „Ethnologische Musikforschung“ in *Lehrbuch der Völkerkunde* von TH. PREUSS (Stuttgart 1939), oder „Die Musik der Naturvölker“ in *Lehrbuch der Völkerkunde* von ADAM-TRIMBORN (Stuttgart 1958), 82—110. Als Ergänzung seien hier genannt zur Tonsystematik: „Entstehung der Tonsysteme“, in *Kongreßbericht* (Gesellschaft für Musikforschung, Kassel 1957); zur Entwicklung bodenständiger Polyphonie: *Geschichte der Mehrstimmigkeit*, Bd. I (Berlin 1934); zum brennenden Problem der Verbaltonologie: „La relation entre la melodie et le langage dans la musique chinoise“, in *Annuario musical* 5 (1950); schließlich zur Aufführungspraxis usw.: „Über die Verbreitung afrikanischer Chorformen“, in *Zeitschrift für Ethnologie* (1938), 78—88.

Der große Wert der Darlegungen WEMAN's, die in sieben übersichtlichen Kapiteln geordnet sind, beruht hauptsächlich darauf, daß er sich im Hinblick auf sein praktisch-liturgisches Ziel klug zu beschränken weiß. Ausgehend von der Erkenntnis, daß abendländisches Musizieren und afrikanische Volksmusik wesensverschiedene Dinge sind — *two distinct entities!* —, hebt er hervor, daß Afrika noch den vollen, umfassenden Begriff als Einheit von Ton, Wort und Geste und von Musik, Dichtung und Tanz hat, deren gemeinsamer Urgrund und erster elementarer Faktor die Rhythmik ist. Dem kompositorischen Schöpfungsprozeß liegt ein rhythmisch spezifiziertes und begrenztes Schema-Modell (A. JONES nennt es *bar*) zugrunde, dem das poetische Wortgefüge eingebettet ist. Dem gleichen Modell fügt sich das melodische Modell ein, trägt aber den Worttönen ebenso Rechnung wie seinen dynamischen Akzenten. Schließlich wird das rhythmische Grundmodell Regulativ für die tänzerische Ausdrucksbewegung.

Diese komplexe Einheit birgt durchaus weiter die Möglichkeit in sich, daß das melodische Modell durch neue Textverse umgestaltet werde, ja, daß es im Spiel der Kräfte zur Kontrapunktierung von Ton, Wort und Tanzbewegung kommen kann. Mit traumwandlerischer Sicherheit vollzieht der Afrikaner, auf seine charakteristische Art musizierend, diesen künstlerischen dreifachen Akt, gehalten von der zwingenden Urkraft des rhythmischen Grundmodells.

Aus dieser Wesenheit resultiert, wie problematisch es ist, ein festliegendes fremdes Melodiegebilde mit afrikanischem Text versehen zu wollen. Darum ist die Forderung WEMAN's berechtigt: „The time is now ripe for a reorientation — it is obviously wrong to apply African principles to western hymns“ (143). Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß es fast genau so schwierig ist, einer afrikanischen Melodie einen völlig neuen Text zu unterlegen.

Für jede Kirchenmusik im afrikanischen Raum stellt sich aus dem Primat der Rhythmik das grundsätzliche Problem, ob diese Musik, die in der völligen Entfesselung ihrer dynamischen Kräfte bis zur Bewußtlosigkeit, in den Trancezustand, führen kann, überhaupt ins Heiligtum eindringen darf. Wenn der königliche Sänger David vor der Bundeslade tanzte; wenn die Psalmen auf-fordern: *Omnes gentes, plaudite manibus!*; wenn schon Pius X. im *Motuproprio* von 1903 „jeder Nation jene besonderen Formen gestattet, welche gewissermaßen die charakteristischen Eigenschaften der ihnen eigenen Musik bilden“; wenn Pius XII. in *Musicae sacrae disciplina* der Feststellung: „Viele der den Missionaren anvertrauten Völker haben eine überraschende Freude an rhythmischer Musik“ die Forderung hinzufügt: „Darum sollen die Verkünder der Frohbotschaft in den Heidenländern die Freude der ihnen Anbefohlenen am religiösen Lied in ihrer Missionspraxis gern fördern...“ — dann kann es eine rein negative Haltung nicht mehr geben.

In großer Ausführlichkeit geht WEMAN dem Verhältnis von musikalischer Rhythmik und Wortakzent nach und gibt in vielen Beispielen Hinweise für notwendige Korrekturen, die absolute Geltung haben. Auch das von vielen Missionaren zu leicht genommene Wesenselement der Tonsprache, die Bedeutung der Worttöne für die Melodiegestaltung selbst, erfährt sachliche und kundige Hinweise (55). WEMAN stützt sich vor allem auf J. RYKROFT und G. HERZOG. Doch scheint es, daß gerade diese Elementarstudien der Poetik noch nicht soweit gediehen sind, um feste Gesetze eruieren zu können. Es scheint, daß Sprachforscher wie G. HULSTAERT MSC und E. BOELAERT MSC in ihren Arbeiten über die Nkundo- (Mongo-)Sprache des Kongo bereits tiefer darin eingedrungen sind (vgl. G. HULSTAERT: „Over de tonen in het Lonkundo“, in *Kongo-Overzee* V/17, 157 ff.; E. BOELAERT: „Premières recherches sur la structure de cinq poésies lonkundo“, in *Institut Royal Colonial Belge, Bulletin des Scéances* XXIII—1952—2).

Dem Fragenkomplex ‚Musik und Leben‘ geht WEMAN im zweiten großen Kapitel nach und dringt in soziologische Bereiche vor, die sicher für die Kirchenmusik Gefahren bergen, wie besonders der erotische, kultische und magische Suggestivcharakter zeigen. Es kann kaum einem Zufall unterliegen, daß gerade dieser Umstand der tiefste Grund für die ablehnende Haltung afrikanischer Priester und Bischöfe ist. Das hätte WEMAN eigentlich schärfer betonen müssen. Hinreichend bekannt, von ihm oft hervorgehoben, ist im Zusammenhang damit die Tatsache, daß es heute schon, besonders unter den zivilisierten Afrikanern, viele Entwurzelte und ‚Evoluierte‘ gibt, die ihre Kultur verachten.

Von allgemeinem Interesse und von besonderer Wichtigkeit ist die Verwendung der bodenständigen Chorformen, die im Gegensatz zur kompakten

Unisono-Liedform Europas unendlich vielfältig und vital ist. Wechseldhörigkeit antiphonaler und responsorialer Art, Refrain, Litanei und Psalmodie sind Gestaltungsweisen, die in den Kapiteln V-VII konstruktive Vorschläge finden, da sie wesentlich sind und eine *activa participatio* des gesamten Kirchenvolkes sichern. Wer möchte nicht das Zitat von E. A. ASAMOA (293) bejahen: „What is needed is not a destruction of the old forms, but to fill them with new contents“?

Überblickt man summarisch die wesentlichsten Charakteristica der bodenständigen Musik (152 f): die zwar nicht ausschließliche Einstimmigkeit, die strenge Diatonik, die Wechselchörigkeit, die Vielfalt der Melodieformen, — dann ist wohl kaum noch die innere Nähe zum *Gregorianischen Choral*, zur ältesten Musiktradition der christlichen Kirche, zu übersehen. Die Eignung der *Editio Vaticana* für alle Missionsvölker wächst einfach mit zwingender Notwendigkeit, je mehr die außereuropäischen Kulturen in ihren wertvollsten Schätzen erkannt werden. Darum ist und bleibt der Gregorianische Choral in seiner reinsten Fassung das wertvollste liturgische Geschenk und die beste Anknüpfung, die höchste, bildendste Aufgabe. Die Frage nach dem einheimischen Kirchengesang erfährt aber, obwohl sie an zweiter Stelle steht, den Grad seiner Eignung aus Pius' X. Worten: „Eine Komposition ist für die Kirche um so mehr kirchlich und liturgisch, je mehr sie sich in Rhythmus und Aufbau dem Gregorianischen Gesang nähert.“

Es sei noch kurz auf die Mehrstimmigkeit eingegangen, von der WEMAN im Zusammenhang mit der Vierstimmigkeit der importierten Choräle spricht (208). Mit Recht lehnt er die ‚monotonus harmonisation‘ (209) ab und sieht lieber die unsinglichen Choräle ersetzt durch neue. Eine Analyse und Auswertung der bodenständigen, vielleicht auch nicht gleichartig vorzufindenden Mehrstimmigkeitsnutzung in Kanon, Bordun, Ostinato, Überlappung in Gegenchörigkeit, Imitation bietet das Buch nicht. Es verweist aber eindringlich auf die Versuche der kongolesischen Pioniere im Kapitel: *Experiences from other churches* (183).

In der Hauptsache liegt der Schwerpunkt des Buches auf den Hinweisen, die WEMAN für die große Bedeutung und Einbeziehung der Psalmodie, der Auswertung der Bibel usw. gibt. Diese Ziele sind nicht zu verwirklichen ohne ‚give place to them‘ (148), ohne Musikschulen (220): „A school of Church music: would this not be the greatest gift which the western churches could give to the African at this time?“ Die Zusammenarbeit von Schule und Kirche im Unterricht, die Bildung von Komitees für Liturgie und Kirchenmusik unter der Leitung der Bischöfe sind unerläßliche Forderungen der Stunde, ‚before it is too late‘ (221)! Angesichts der grundlegenden Strukturveränderungen des ganzen Lebens betont WEMAN mit Recht die Wichtigkeit der musikalischen Akkommodation — denn die Musik ist das Zentrum afrikanischer Kultur! —, wenn er schreibt: „A firm Liturgy, based on the tradition, but not thereby excluding the possibility of new forms ‚related to the soil‘, would perhaps be the bulwark which would hold out in the face of the most opposition. Once more it is music which is revealed as a basic co-ordinating factor“ (152).

AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS

STAATSGEWALT UND TRENNENDE EHEHINDERNISSE FÜR UNGETAUFTE

von Johannes Gehberger SVD

Der Missionar muß sich oft die Frage beantworten, ob eine zwischen zwei Nichtgetauften geschlossene Ehe gültig ist oder nicht. Hindernisse des Naturrechtes oder des göttlichen Rechtes machen eine Ehe immer ungültig. Es soll untersucht werden, ob der Staat neben den trennenden Hindernissen des Naturrechtes auch die Gewalt hat, andere trennende Hindernisse aufzustellen, die im Gewissen verpflichtend sind, und ob er auch eine Ehe-Form aufstellen kann, die im Gewissen verpflichtend ist. Wer also eine Ehe einging mit diesen Hindernissen oder ohne Beachtung der Form, würde im Zustand der Sünde leben.

Im folgenden bezeichnen die Ausdrücke „positive Ansicht“ oder „staatsfreundliche Ansicht“ jene Ansicht, die dem Staate diese Gewalt zuspricht. „Negative Ansicht“ und „staatsfeindliche Ansicht“ bezeichnen jene Ansicht, die dem Staate diese Gewalt abspricht.

Diese Frage ist zu verschiedenen Zeiten von Kanonisten verschieden beantwortet worden. WILHELM KÜHNER MFSC¹ will den Beweis erbringen, daß der Staat für Nichtgetaufte im Gewissen verpflichtende, trennende Hindernisse aufstellen kann, und ebenso auch eine im Gewissen verpflichtende Form. Auch ELIGIO GRONDIN PA² berührt diese Frage: „Mais la question est de savoir ce que, dans les limites du droit divin, naturel et positif, le pouvoir civil peut ordonner ou défendre concernant le mariage des infidèles et plus précisément, est-ce que le pouvoir civil peut constituer des empêchements dirimants? Avec la majorité des auteurs, nous répondons affirmativement, à cause de la nécessité de préciser le droit naturel matrimonial pour qu'il soit respecté et pour sauvegarder le bien commun, comme nous l'avons dit plus haut, et aussi parce que c'est l'enseignement constant des congrégations romaines“.

KÜHNER (15) sagt: „Die meisten Autoren erklären aber die positive Ansicht für sicher und allgemein: CAPPELLO, CORONATA, GASPARRI, NOLDIN, VLAMING und noch 16 weitere Autoren, darunter auch JONE.“ Man muß aber bemerken, daß JONE³ sich vorsichtig ausdrückt. Er sagt nicht „sicher“, sondern „nach jetzt allgemeiner Auffassung“. Auch unterscheidet JONE nicht zwischen verbotenden und trennenden Hindernissen. KÜHNER (16): „Nun läßt aber die gemeinsame, d. h. von der überwiegenden Mehrheit vertretene, und ständig, d. h. ohne zeitliche Unterbrechung festgehaltene Ansicht der Fachgelehrten vermuten⁴, daß

¹ *Die Zuständigkeit der Zivilgewalt bei Ehen von Nichtchristen*. Dissertation (Auszug), Rom 1951

² *Les causes de nullité du mariage entre infidèles*. Tabora 1954, 24

³ *Gesetzbuch der lateinischen Kirche*. Paderborn ²1952, ad Canonem 1016

⁴ Druckauszeichnung vom Vf. des Artikels

in einer bestimmten Sache das Richtige erkannt ist.“ Fußnote 4 zitiert EICHMANN-MOERSDORF: „So bildet die allgemeine Ansicht über unsere Frage eine sichere Grundlage zur Ausfüllung der Lücke im Kodex, der unseren Gegenstand nicht berührt“⁵. Aber eine Vermutung ist noch keine Sicherheit. Bezüglich der Lücke im Kodex ist zu bemerken, daß der Kodex nicht direkt sagt, der Staat besitze diese Gewalt. Aber da steht doch *Canon 1080*, der sagt: „Qui lege civili inhabiles ad nuptias inter se ineundas habentur ob cognationem legalem ex adoptione ortam, nequeunt vi iuris canonici matrimonium inter se valide contrahere“. Das würde nicht so im Kodex stehen, wenn es keinen Staat gäbe oder geben könnte, der das Recht hätte, solch trennende Hindernisse aufzustellen. Es fragt sich daher, ob alle Staaten diese Gewalt haben oder nur bestimmte Staaten.

KÜHNER (41) sagt: „Daß reine Strafgesetze für die Übertretung des Naturrechts zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung (hier natürlich der Ordnung bezüglich der Ehe) nicht genügen, weil das Naturrecht nicht bestimmt genug ist und zu wenig Normen für das praktische Leben gibt, haben wir schon genügend bewiesen“. Dazu ist zu sagen, daß KÜHNER nicht nachweisen will, daß der Staat nur trennende Hindernisse gemäß dem Naturrecht aufstellen kann, sondern auch andere trennende Hindernisse, die über die Forderungen des Naturrechts hinausgehen. Wenn im Kirchenrecht einige Hindernisse nur als verbietende Hindernisse aufgestellt sind und als genügend betrachtet werden, so muß das auch im Staatsgesetz möglich sein. Wenn von Staatsgesetzen die Rede ist, muß auch das ungeschriebene Gewohnheitsrecht der Primitiven eingeschlossen werden⁶.

KÜHNER führt vier positive Dokumente der S. C. de Propaganda Fide und des Hl. Offiziums an, die dartun sollen, daß die positive Ansicht über die Gewalt des Staates sicher ist. Freilich muß er (42) zugeben: „Manche Autoren wichen der Beweiskraft dieser Dokumente aus, indem sie dieselben nach ihrer Art erklärten. Hingewiesen sei besonders auf PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, tom VII 4—5 n. 895, der meinte: ‚Est practica tantum decisio, qua doctrina theoretica non definitur‘... Aber selbst wenn PESCH zugibt, daß die theoretische Frage angeschnitten und gelöst sei, so glaubt PESCH den Grund der Entscheidung im folgenden zu sehen: ‚Illi enim gentiles censendi sunt aestimasse se propter illud impedimentum non potuisse verum matrimonium inire et ideo non habuisse mentem nisi vivendi in concubinato. Matrimonia igitur eorum pro nulla habenda sunt, quia ipsi ea pro nullis habuisse dicendi sunt‘. Nach dieser Erklärung hätte die Propaganda-Kongregation ganz gegen ihre sonstigen Entscheidungen entschieden. Es ist merkwürdig, daß auch in der 1920, also nach Inkrafttreten des Kodex, erschienenen Auflage diese Meinung noch vertreten ist, wo doch Can. 1085 ausdrücklich sagt: ‚Scientia aut opinio nullitatis matrimonii matrimoniale consensum necessario non excludit.‘“

⁵ *Lehrbuch des Kirchenrechtes*, München 1949, I 110

⁶ cf. S. C. de Prop. Fide, 26. 6. 1820 (C. P. pro Sin.) — Tunk. Occid.: „Vir infidelis... et detur instructio.“ Diese Instruktion sagt: „...et quod de lege Principis saecularis hoc in casu dicitur, intellige etiam de legitima consuetudine, quae vim legis in subditos infideles adepta est“ (Kühner, 44). Die *Facultates Vicariatus Apostolici Portus Moresby (Papua/New Guinea)*, 1942, 16 sprechen von „matrimonia inita more indigeno“, also von Ehen, für die es kein geschriebenes Gesetz, sondern nur das Gewohnheitsrecht der Eingeborenen gibt.

Dagegen läßt sich sagen: Wenn man *Canon 1085* unbefangen betrachtet, muß man nicht notwendig folgern, daß bei allen Ehen, die mit dieser *scientia de nullitate* geschlossen wurden, ein *verus consensus matrimonialis* vorhanden sein muß (im Gegensatz zum konkubinarischen Konsens). Er kann bei einigen Ehen vorhanden sein, er kann bei anderen aber auch fehlen. Aber bei wievielen er vorhanden ist und bei wievielen er fehlt, ist nicht bekannt. Um praktisch sicher zu gehen, verlangen die von KÜHNER zitierten vier Dokumente einen neuen Konsens. Aber theoretisch heißt das noch nicht, daß die Gewalt des Staates in diesen Dingen sicher ist. KÜHNER korrigiert sich scheinbar selbst, wenn er bezüglich *Canon 1085* sagt: „Das Kirchenrecht nimmt weder den Ehwillen, noch dessen Fehlen an. Es nimmt die Frage als Tatsachenfrage, jeder einzelne Fall muß untersucht werden“⁷.

Als weiteres Dokument für die positive Ansicht führt KÜHNER (48) die *Instructio S. C. S. Officii* vom 29. Oktober 1739 an: „... E perchè il matrimonio legittimo porta seco, per condizione o circostanza necessaria, l'indissolubilità ..., perciò solo la morte può render sciolto un tal matrimonio. Dunque se Tizio si è congiunto in legittimo matrimonio con Berta nello stato d'infideltà con quelle solennità, che secondo le leggi ed usi comuni della Cina dichiarono il contratto vero e legittimo, resta sempre vivo il vincolo fra essi, se la morte di alcuno di essi non la scioglie“.

„Aber auch hier ist WERNZ-VIDAL wieder gegen die Beweiskraft des Dokumentes, das nach seiner Ansicht die Zuständigkeit des chinesischen Herrschers, trennende Ehehindernisse für Ungetaufte aufzustellen, kaum berührt. Er sieht unter den *solemnitates* nur die äußere Kundgabe der inneren Eheabsicht, aber nicht eine unter Nichtigkeitssanktion aufgestellte Eheschließungsform“ (48).

Auch SCHÖNSTEINER⁸ verweist auf dieses Dokument und gibt die gleiche Erklärung: „Diese Worte klingen so, als ob die Kongregation die Gültigkeit der zu prüfenden Naturehe von der Beobachtung der durch das chinesische Gesetz bzw. Gewohnheitsrecht vorgeschriebenen Förmlichkeiten abhängig erklären wollte —. Allerdings spricht die Kongregation das nicht deutlich aus; denn es ist möglich, daß sie den Feierlichkeiten nur die Bedeutung beimißt, daß durch ihre Einhaltung die Ernstlichkeit des Ehwillens der Nupturienten bekundet wird.“

Daß gültige Naturehen auch ohne äußere Form möglich sind, beweist auch die Entscheidung des Hl. Offiziums vom 9. Dezember 1874: „Neque in contrarium facit quod barbari, in suscipiendo conjugio, nulla utantur ceremonia ...: nam solemnitas per se, maxime apud barbaros et infideles, ad essentiam non pertinet matrimonii“^{9a}.

KÜHNER führt vier römische Entscheidungen für seine positive Ansicht an. Dann bringt er acht Entscheidungen, die die negative Ansicht begünstigen, deren Beweiskraft er aber irgendwie zu entkräften sucht. Es muß aber vermerkt werden, daß es noch ein Dokument gibt zu Gunsten der negativen Ansicht, das bei KÜHNER nicht erwähnt wird, nämlich *S. C. S. Officii*, 19. Mai 1892: „... nisi aliud obstat impedimentum iuris naturalis aut divini“⁹. Auch hier wird nichts von staatlichen Impedimenten gesagt.

⁷ Der Einfluß der gewohnheitsrechtlichen Eheform der Bantu auf die Gültigkeit der Naturehen, in *ZMR* 42 (1958) 225—233, hier 232

⁸ *Grundriß des katholischen Ehegesetzes*, Wien 1937, 99 ff

^{9a} PAYEN: *De matrimonio in Missionibus*, Zikawei 1935/36, n. 2234, 1

⁹ zitiert von *Collectanea de Propaganda Fide*, II (Romae 1907), nr. 1797, ad 3

Es sei eines von den negativen Dokumenten erwähnt, die KÜHNER (50) auf-führt: „Diese Instruktion des hl. Offiziums an den Apostolischen Vikar der Gallas (Massaia O. M. Cap., der spätere Kardinal) vom 28. 3. 1860 erklärt Ehen unter Ungetauften für gültig, „nullo interveniente naturali impedimento, quoad infideles pensitanda sunt impedimenta iuris naturae“. Hier wird also das Zivilrecht nicht erwähnt. Der Ap. Vikar wird nur aufgefordert, mores nuptiales ac consuetudines nationis profundius scrutare et referre, um entscheiden zu können, ob die erste Frau die wahre ist oder jene, die unter besonderen Zere-monien als Hauptfrau genommen wurde.“

„Der Grund des Schweigens hinsichtlich des Zivilrechtes scheint mir aber von seiten des hl. Offiziums nicht schwer verständlich. Es mußte die Hl. Kongregation aus dem Bericht des Missionsobern ja ersehen, daß bei den Gallas keine vernünftigen zivilen Gesetze bestehen, zitiert es doch die Worte des Ap. Vikars: ‚Scribis, tót sibi posse quemquam copulare quot alendis potis erit‘.“

Dazu ist zu bemerken: Wenn KÜHNER sagt, daß bei den Gallas keine vernünftigen zivilen Gesetze bestanden, weil ein Mann zwanzig Frauen haben darf, so muß diese Unvernunft (besser Unmoral) bei allen Staaten herrschen, welche die Polygamie erlauben. Es besteht bezüglich der Verfehlung gegen das Naturrecht kein Unterschied, ob ein Mann zwei oder zwanzig Frauen hat. Mit einer zweiten Frau hat er das Naturgesetz genau so gebrochen wie mit zwanzig Frauen. Es herrscht wesentlich auch kein Unterschied zwischen simultaner und sukzessiver Polygamie. Der Südsee-Insulaner, der zugleich mit zwei Frauen lebt, lebt in simultaner Polygamie. Der hochgebildete Europäer, der vom Staate eine Ehescheidung erlangt und sich wieder verheiratet, lebt in sukzessiver Polygamie. Er verfehlt sich genau so gegen das Naturrecht wie der Südsee-Insulaner. Man fragt sich: Kann der Staat, der sich in der Ehegesetzgebung in größter Weise gegen das Naturrecht verfehlt, zugleich das Recht haben, trennende, im Gewissen verpflichtende Hindernisse aufzustellen? Das scheint ein Widerspruch zu sein. SCHÖNSTEINER¹⁰ sagt: „Die Staatsgewalt muß die Hinder-nisse des natürlichen und positiv göttlichen Rechtes in ihren Ehekodex auf-nehmen“. Der Ehekodex des Staates muß aber doch in seiner Gesamtheit ge-nommen werden. Er kann nicht in einem Abschnitt das Naturrecht anerkennen und es in einem anderen Abschnitt übertreten. Wie soll der Staat, der sich kein Gewissen daraus macht, die Hindernisse des Naturrechtes zu mißachten, seine Untertanen im Gewissen zu nicht-naturrechtlichen Hindernissen verpflichten können?

KÜHNER (51—52) führt weitere Dokumente an, die die negative Ansicht be-günstigen¹¹. All diese Dokumente gebrauchen die gleichen Ausdrücke wie das oben zitierte Dokument (Hl. Officium, 19. Mai 1892): „nisi aliud obstat impedimentum iuris naturalis aut divini“. Dazu kommt noch die Entscheidung des Hl. Offiziums für Indonesien vom 28. Juni 1938¹². „B) Quanto al secondo punto: 1. Utrum in Indiis Neerlandicis permitti possit missionariis ut fungantur munere officialis civilis in matrimoniis contrahendis... Resp.: Data opportuna facultate, tolerari posse... dummodo tamen: a) nullum matrimonio obstat impedimentum dirimens

¹⁰ o. c., 91

¹¹ S.C. S. Officii, 2. 5. 1866; 10. 12. 1885; 6. 8. 1886

¹² *Sylloge praecipuorum documentorum... ad usum Missionariorum*. Vaticano 1939, p. 575

iuris naturalis vel divini ...“ Es wird wieder nichts von Hindernissen des Zivilrechtes gesagt.

Es gibt also mehrere Dokumente des Hl. Offiziums, die konstant die gleichen Ausdrücke gebrauchen, die aber nichts von staatlichen Hindernissen erwähnen, obwohl man das aus dem Zusammenhang erwarten würde. Das kann drei verschiedene Gründe haben: 1) das Hl. Offizium betrachtet die trennenden staatlichen Hindernisse als nicht im Gewissen verpflichtend, 2) das Hl. Offizium will absichtlich nicht darüber sprechen, 3) das Hl. Offizium fühlt sich nicht kompetent, die Sache zu entscheiden.

Zu Beginn des oben zitierten Dekretes für Indonesien 1938 wird die Frage gestellt: „Utrum omnia matrimonia Sinensium infidelium, post praedictam legem promulgatam inita secundum morem Sinensium tantum, omnia formalitate civili, invalida haberi debeant? Resp.: Non certe constare de nullitate matrimonii Sinensium infidelium in circumstantiis propositis“. BOUSCAREN SJ¹³ sagt: „As regards marriages between unbaptized persons, the state can lawfully: a) establish impediments, even such as affects the validity of the contract; b) prescribe other conditions, even affecting the validity, such as a requisite legal form for valid consent.“ Aber Fußnote 25 sagt; „This may be admitted as *probable*. An argument against its *certainly* is a reply of the Holy Office, 28th June 1938, where it was held, regarding marriages of Chinese infideles without the formalities required by civil law: ‚It is *not certain* that the marriages of Chinese infidels in these circumstances are invalid‘ (Sylloge..., n. 206 quater)“.

Man fragt sich mit Recht: Wie kann die große Mehrzahl der heutigen Kanonisten von einer Sicherheit der positiven Ansicht sprechen, wenn Entscheidungen des Hl. Offiziums bis herauf in die jüngste Zeit keine Stütze für solch eine Sicherheit bieten? KÜHNER (55) gibt selbst zu: „Umgekehrt hat freilich nur die Propagandakongregation ausdrücklich erklärt, daß die Zivilgewalt für Ungetaufte trennende Ehe-Hindernisse aufstellen kann, und hat einen Fall darnach entschieden. Das Hl. Offizium aber, das in dieser Frage speziell zuständig ist, war in seinen Entscheidungen zurückhaltender und hat seine Ansicht noch nicht hinreichend kundgetan, dies aber aus oben angeführten, wohl verständlichen Gründen“.

Der praktische Missionar wird sich da doch besser an PAYEN halten, dessen Standard-Werk¹⁴ eigens für Missionare bestimmt ist. KÜHNER (15) sagt: „PAYEN erklärt in seinem schon zitierten Werk, I. n. 204 (vergl. n. 207): ‚Jus principum civilium, probabilius, sin minus invicte, probat‘ (die positive Ansicht).“ Aber KÜHNER hätte auch PAYEN, o. c., n. 206 zitieren sollen: „Attamen, si magni faciendum est hoc argumentum (für die positive Ansicht), ‚concedendum quidem est, in hac controversia, *generalem et definitivam* et expressam quandam decisionem a Sede Apostolica non esse datam. Imo neque tot uniformes constantesque videntur haberi responsiones particulares *diversarum* Congregationum..., ut haec doctrina ex *stylo Curiae Romanae* tamquam principium *absolute* certum possit dici recepta et approbata‘. Fußnote 5, WERNZ IV. n. 80. Reapse C. GASPARRI nimis, juxta P. WERNZ, premit nonnulla S. Officii in casibus particulare responsa (WERNZ IV. n. 81)“. PAYEN würde wohl noch weiter gegangen sein, wenn er die Entscheidung für Indonesien von 1938 gekannt hätte.

¹³ *Canon Law Commentary*, 463

¹⁴ *De matrimonio in Missionibus*, Zikawei 21935/36

Man fragt sich bei der positiven Ansicht auch, welche Hindernisse für das Gemeinwohl notwendig oder vernünftig sein sollen und welche nicht? KÜHNER (49) sagt: „Die Autoren bringen als Beispiele für unvernünftige Ehehindernisse jene von Konfuzius aufgestellten, von denen der in China tätige Missionar NAVARETTE berichtete... Qualificatores S. Officii reposuerunt: „Illa impedimenta quae narrantur, non sunt dirimentia.“ Die im Kirchenrecht vorgesehenen Hindernisse sind sicher vernünftig und für das Gemeinwohl heilsam. Aber es hat in diesem Punkte im Kirchenrecht Änderungen gegeben. Im alten Recht war *consanguinitas in linea collateralis quarto gradu* ein trennendes Hindernis, im neuen Recht aber nicht mehr. Ebenso ist es mit dem *impedimentum disparitatis cultus* für getaufte Nichtkatholiken. Es wird auch darauf hingewiesen, daß eine im Gewissen verpflichtende Ehe-Form heilsam und notwendig sei. Aber die Kirche, die eine vollkommene Gesellschaft ist, ist bis zum Tridentinum ohne eine solche Form ausgekommen. Siehe oben das Dekret des Hl. Offiziums: „Neque in contrarium facit quod barbari...“

Keine irdische Einrichtung ist vollkommen. Gott hat alle Menschen zur Teilnahme an der Übernatur bestimmt. Von einem heidnischen Staat, der sich nicht von den Gesetzen der Übernatur leiten läßt, wird man nicht erwarten können, daß seine Gesetzgebung vollkommen ist, vor allem nicht die Ehegesetzgebung. Gesetze können vom Gesetzgeber geändert werden. Bei trennenden Hindernissen müßte der Gesetzgeber auch dispensieren können. Bei geschriebenen Gesetzen läßt sich das alles leicht festlegen. Aber wer soll bei den ungeschriebenen Gesetzen der Primitiven eine Änderung vornehmen oder eine Dispens geben? Das staatliche Gesetz der Kolonialmacht? Das hat die australische Verwaltung in Neuguinea sehr einfach gemacht. Das australische Verwaltungsgesetz sagt, daß bezüglich der Ehe das ungeschriebene Recht der Eingeborenen anerkannt und nicht geändert wird. Dieses Recht ist aber bei verschiedenen Stämmen verschieden, und es gibt keinen Regierungsbeamten, der darin genügend Bescheid weiß. Also sind die Eingeborenen auf sich selbst gestellt. Bei vielen Stämmen gibt es keine ausgesprochene Häuptlingswürde. Man hört oft auf einen Mann, weil er ein gefürchteter Zauberer ist und man bei Ungehorsam durch seine Zauberei Krankheit und Tod fürchten muß. Wer soll da im ungeschriebenen Gesetz Änderungen vornehmen? Wer soll Dispens geben? Welches Tribunal soll entscheiden, ob eine Ehe gültig war oder nicht?

Man wird vielleicht einwenden: Wo geschriebene Gesetze bestehen, dürfen trennende Hindernisse aufgestellt werden, beim ungeschriebenen Gewohnheitsrecht aber nicht. Aber das wäre ungerecht, wenn im geordneten Staatswesen mehr Einschränkungen der Freiheit wären als bei Primitiven. Und wer bestimmt die Grenze und sagt: Soweit geht ein geordnetes Staatswesen, darüber hinaus aber können wir von keinem Staatswesen sprechen?

JOHN DE REEPER (Mill Hill)¹⁵ sagt: „One of the consequences of the fact that custom is the main source of native law, is that customary law is *not entirely static*. Owing to the influence of modern tendencies, the native customary law in many territories is in a *fluid state*, allowing for development and adaptation to modern needs“. Es wird aber schwer sein festzustellen, wie lange bei solchen Zuständen ein trennendes Hindernis noch existiert, oder zu welchem Zeitpunkt genau es aufgehört hat. Die Schwierigkeit fällt aber weg, wenn man annimmt, daß gar keine im Gewissen verpflichtende Hindernisse bestanden.

¹⁵ *The Sacraments on the Missions*. Dublin 1957, 220

Es ist nicht bekannt, ob KÜHNER die Doktordissertation veröffentlichte, bevor er Missionar wurde, oder ob er schon vorher Missionar war. KÜHNER sagt in dem Artikel in der ZMR (227): „Die ‚Lobola‘ (Braut-Abgabe des Mannes an die Eltern der künftigen Frau) hat keinen Einfluß auf die Gültigkeit der Ehe, weil sie das Grundrecht, die Freiheit zur Wahl des Ehepartners, gefährdet.“ Damit scheint KÜHNER von seinen Behauptungen in der Dissertation abzurücken. Aber das würde schließlich auch von anderen, vom Gewohnheitsrecht aufgestellten und im Gewissen verpflichtenden Hindernissen gelten. Damit aber würden solche Hindernisse fallen, und das Gewohnheitsrecht hätte keine Möglichkeit mehr, solche Hindernisse aufzustellen. KÜHNER sagt in dem gleichen Artikel (230): „Bei den urbanisierten Bantu wird die ‚Lobola‘ nicht mehr als verpflichtend angesehen“. Ein Gesetz, auch ein ungeschriebenes Gewohnheitsrecht, muß promulgiert und bekannt sein. Wenn sich aber nicht feststellen läßt, wann und für wen dieses Gesetz aufhört, dann fehlt eine wesentliche Eigenschaft des Gesetzes, und deshalb ist es kein verpflichtendes Gesetz. Deshalb kann auch das Fehlen der „Lobola“ für die nicht in den Städten lebenden Bantu und für die Bantu, die nicht von der Modernisierung erfaßt werden, kein trennendes Hindernis sein.

KÜHNER sagt ferner in diesem Artikel (233): „Es ist möglich, daß in Südafrika Naturehen bestehen ohne die gewohnheitliche Eheform. Man muß jeden Fall untersuchen. Can. 1014 (*In dubio standum est pro valore matrimonii*) ist zu beachten. Es ist keine Gefahr, daß durch die dargelegte Lehre die soziale und sittliche Ordnung untergraben wird.“ Und (234): „Die Schuld für sittliche Mißstände liegt an der ungenügenden und oft *naturwidrigen* Gesetzgebung. Hier ist die Axt anzusetzen, nicht aber bei den Unschuldigen.“ Das klingt aber nun ganz anders als das, was KÜHNER in der Dissertation S. 18 und S. 24 über die unbedingte Notwendigkeit einer Eheform gesagt hat.

Es ist sonderbar, daß sich Kanonisten scheinbar nicht auf *Canon 1080* (legale Verwandtschaft als staatliches Hindernis) für die positive Ansicht berufen. Man ist nicht geneigt, dieses Recht, legale Verwandtschaft als trennendes Hindernis aufzustellen, einfach allen Staaten zuzugestehen. Man möchte zu der Ansicht neigen, daß diejenigen Staaten, die in ihrer Ehegesetzgebung das Naturrecht voll und ganz anerkennen und darin keine Ausnahme dulden, auch das Recht haben werden, trennende, im Gewissen verpflichtende Hindernisse aufzustellen, die über die Forderungen des Naturrechtes hinausgehen. *Der Große Herder*¹⁶ sagt: „... andere (Staaten) gewähren Scheidung nur bei Ehebruch, oder schließen entsprechend dem katholischen Eherecht die Ehescheidung ganz aus, z. B. Italien, Spanien, Irland und einige südamerikanische Staaten“. Man wird zu der Ansicht neigen, daß allein diese Staaten, die das Naturrecht in ihrer Ehegesetzgebung voll anerkennen, das Recht haben, trennende, im Gewissen verpflichtende Hindernisse für Ungetaufte aufzustellen. Das bedeutet aber keine Einschränkung bezüglich *Canon 1080*. Durch *Canon 1080* stellt die Kirche legale Verwandtschaft als trennendes Hindernis auf, unabhängig von der Frage, ob dieses Hindernis von einem Staate als trennendes Hindernis nur bezüglich der bürgerlichen Folgen oder auch als im Gewissen verbindend aufgestellt ist.

Bezüglich der vom Staate aufgestellten Hindernisse ist eine dreifache Unterscheidung möglich: 1) Verbotende Hindernisse: Die Ehe ist verboten und die Nupturienten können bestraft werden, aber die zivilen Rechte aus der Ehe bleiben bestehen, z. B. die Kinder sind erbberechtigt. 2) Trennende Hindernisse

¹⁶ III (Freiburg 1954) Sp. 193

nur bezüglich der bürgerlichen Wirkungen: Die Ehe ist verboten und zugleich ungültig bezüglich der bürgerlichen Rechtsfolgen, — ohne die Frage der Verbindlichkeit vor dem Gewissen zu berühren, z. B. die Kinder sind nicht erbberechtigt. 3) Trennende Hindernisse, die auch im Gewissen die Ehe ungültig machen: Die Ehe ist verboten, ist ferner ungültig in Bezug auf die bürgerlichen Rechtsfolgen, und ist auch ungültig im Gewissen. Man kann sich mit dieser Unterscheidung auf SCHÖNSTEINER¹⁷ berufen: „Es ist sehr wohl denkbar, daß der staatliche Gesetzgeber gar nicht die Willensmeinung gehabt hat, durch seine Normen das Gewissen der Staatsbürger zu binden, daß er insbesondere nicht beabsichtigte, die seinen Geboten zuwider geschlossenen Ehen für nichtig zu erklären, sondern daß er sich damit begnügen wollte, solchen verbotswidrigen Verbindungen die bürgerlichen Wirkungen zu versagen, allfällige Übertretung seiner Vorschriften auch mit Strafen zu ahnden.“

Auf Grund dieser Unterscheidung möchte man zu der Ansicht neigen, daß all die Staaten, die in der Ehegesetzgebung das Naturrecht nicht voll anerkennen, bei der Aufstellung von trennenden Hindernissen nur die bürgerlichen Folgen berücksichtigen und nicht das Gewissen binden wollen. Also wären Ehen mit solchen trennenden Hindernissen vor dem Gewissen gültig, vorausgesetzt, daß trotz der Kenntnis des trennenden Hindernisses die Partner einen wirklichen Konsens geben wollen. Das bedeutet aber keine Einschränkung bezüglich *Canon 1080*.

Gehen wir von der Theorie zur Praxis, und zwar nach Neuguinea. Mein verstorbener Mitbruder P. ALPHONS SCHÄFER SVD, der 25 Jahre im Chimbu-Gebiet im Hochland von Neuguinea als Missionar sehr segensreich wirkte, schrieb¹⁸: „3. Der Brautpreis und die Sippenvertragshe. — Das Zahlen des vollen Preises spielt eine große Rolle in den Auffassungen der Eingeborenen. Trotzdem wurde oft schon ein eheliches Leben geführt, ohne daß die volle Zahlung erfolgt war. Da mußte nun die Mission sich darüber klar werden: War der ausstehende, volle Preis nur eine sichere Voraussetzung, etwa im Sinne: ‚Ich nehme den Mann, Ich lebe mit ihm als seine Frau. Der Preis kommt bestimmt? Oder war er eine wirkliche Konsensbedingung: ‚Falls der Preis nicht kommt, gehe ich wieder zurück? Um das zu erkunden, wurden nun in Fällen, wo der Preis noch nicht voll gezahlt werden konnte, katholische Bräute vom Missionar vor der kirchlichen Trauung gefragt: ‚Was dann, wenn der Preis nicht kommt? Antwort: ‚der kommt sicher! — Das Mädchen ist so verliebt, daß es an eine andere Möglichkeit gar nicht denkt. Viermal stellte der Missionar an ein Mädchen die gleiche Frage, und immer kam die gleiche Antwort. Beim fünften Mal sagte das Mädchen kleinlaut: ‚ja, dann werde ich zu meinen Eltern zurückgehen‘. Die Mission hat sich nun in solchen Fällen zur Regel gemacht, für katholische Ehen eine derartige Bedingung positiv auszuschließen, obwohl sie durch alten Volksgebrauch approbiert ist. Um einen bedingungslosen Konsens sicherzustellen, wird ein entsprechendes Schriftstück ausgefertigt, das die Braut unterschreiben muß.“

„Angesichts solcher Tatsachen kamen wir zum Schluß: Ohne Bezahlung gibt es jedenfalls bei den Heiden unseres Chimbu-Gebietes keine dauerhaften und

¹⁷ o. c., 92

¹⁸ *Ein ehedritliches Problem in Neuguinea* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, 2), Siegburg 1957, 14

darum keine gültigen Ehen. Man muß hier die Bedingung präsumieren: Falls nicht gezahlt wird, gehe ich wieder zurück.“

Man kann SCHÄFER nicht zustimmen, wenn er einfach „gültig“ mit „dauerhaft“ gleichsetzt. Das spätere Aufgeben der Ehegemeinschaft ist doch kein Beweis für die ursprüngliche Ungültigkeit! Viele Ehen zerbrechen, Fälle kommen vor das Tribunal, es folgt ein langer Prozeß. Aber bei vielen lautet das Urteil: *Non constat de nullitate matrimonii*.

Für die obige Antwort der Braut ist eine andere Erklärung naheliegend: Aus der wiederholten Frage mußte das Mädchen annehmen, daß der Pater eine andere Antwort haben wollte. Um dem lästigen Fragen ein Ende zu machen, gab es einfach die Antwort, die der Pater haben wollte. Jeder Missionar in Neuguinea weiß, daß die Eingeborenen leicht lügen, bloß um einem zu gefallen. Sie geben auf eine Frage leicht die Antwort, die man haben will. Man hält das nicht für Sünde, weil man ja niemandem Unrecht tut. Es ist nur eine Anstandslüge oder eine Lüge, um schnell aus einer Verlegenheit herauszukommen. Das Mädchen weiß nichts von *conditio sine qua non*. Der Primitive denkt doch viel einfacher als wir Europäer. Wenn das Mädchen in den Mann so verliebt ist, dann ist es psychologisch nicht denkbar, daß es innerlich eine Bedingung stellen wird. Wenn es an eine „andere Möglichkeit gar nicht denkt“, kann es doch nicht zugleich eine solche Bedingung stellen. SCHÄFER sagt (11): „Auch wenn das Rechtsbewußtsein eines ganzen Volkes dahin geht, daß jedes eheliche Zusammenleben durch die Trennung der Partner ein rechtsgültiges Ende finden könnte, so ist es rechtstheoretisch trotzdem möglich, daß dort eine Reihe naturrechtlich gültiger und damit — nach christlicher Auffassung — unauflöslicher Ehen bestehen können. [Da hätte unbedingt auch auf Canon 1085 hingewiesen werden müssen.] Das kann umsomehr der Fall sein, als auch hier bei allem Versuchen und Probieren doch eine dauerhafte Ehe als letztes Ideal dasteht. Und nicht nur die Unauflöslichkeit, sondern auch die Einheit der ehelichen Gemeinschaft ist in den Augen unserer Eingeborenen erstrebenswert. Der junge Mann und die junge Frau wenden die verschiedensten Zaubermittel an, um beides zu erreichen.“

Dazu ist zu sagen: Wenn das Mädchen alle möglichen Zaubermittel anwendet, um sich die Zuneigung des Mannes für immer zu sichern, dann ist es nicht denkbar, daß es zugleich die Ehe eingeht mit einer *conditio sine qua non* bezüglich des restlichen Brautpreises. Wir Missionare dürfen unser philosophisch ausgerichtetes Denken nicht in die Eingeborenen hineinprojizieren. Man findet in den *Collectanea S. C. de Prop. Fide* zahlreiche Entscheidungen, die sagen, die Missionare dürften in einer Gegend nicht *a priori* alle heidnischen Ehen als ungültig betrachten, weil die Eingeborenen falsche Begriffe haben über Einheit und Unauflöslichkeit. Bezüglich Ungültigkeit darf man keine allgemeine Regel aufstellen, sondern es muß jeder Fall einzeln für sich untersucht werden. Im Lichte dieser Entscheidungen wird es verkehrt sein, die allgemeine Regel aufzustellen: „Man muß die Bedingung präsumieren: falls nicht gezahlt wird, gehe ich wieder zurück.“¹⁹ Canon 1014 sagt: „*Matrimonium gaudet favore iuris; quare in dubio standum est pro valore matrimonii, donec contrarium probetur, salvo praescripto can. 1127*“. Jeder Kanonist sagt, daß das auch für die Natur-ehe gilt. Das Mädchen hat doch kein Schriftstück aufgesetzt mit der *conditio sine qua non*. Es hat auch vor anderen nicht darüber gesprochen, die das dann später bezeugen könnten. So wird es nicht möglich sein, die *conditio sine qua non*

¹⁹ SCHÄFER, a. a. O., 15

zu beweisen, und darum: „In dubio standum est pro valore matrimonii“. Wenn das Mädchen später beim Ausbleiben des Brautpreises den Mann verläßt, so handelt es unter Druck von seiten der Verwandten und, weil es sich in der Öffentlichkeit beschämt fühlt. Aber eine *conditio sine qua non* müßte doch vor oder bei der Eheschließung gestellt werden, sie kann nicht bewirkt werden durch Taten, die nachher geschehen.

SCHÄFER berührt dieses Thema auch in der ZMR²⁰: „Nun versuchte man vor einiger Zeit, den Brautpreis offiziell herunterzudrücken. Als angeblicher Grund wurde ins Feld geführt, einige junge Männer seien wegen des Brautpreises nicht in der Lage, eine Frau zu bekommen. Tatsache ist jedoch — und das geben die Eingeborenen ohne weiteres zu —, daß jeder arbeitsame und begehrenswerte Mann eine Frau haben kann. Wir kämpfen deshalb für die Beibehaltung des aus der Tradition natürlich entwickelten, hohen Brautpreises.“ Dagegen ist zu sagen: Es wird kranke oder körperlich behinderte Männer geben, für die es unmöglich ist, einen Brautpreis aufzubringen. Die wären dann für ihr Leben lang von der Ehe ausgeschlossen. Das aber ist gegen das Naturrecht. Das traditionelle Eingeborenenrecht darf keine Hindernisse gegen das Naturrecht aufstellen.

Noch ein anderer Nachteil kann mit dem Brautpreis verbunden sein. Ein Mädchen will einen Mann haben, und der Mann bietet den Eltern einen entsprechenden Brautpreis an. Aber da kommt ein anderer Mann, der einen höheren Preis bietet. Aus Habsucht wirken dann die Eltern so stark auf das Mädchen ein, daß es ganz gegen seinen Willen den anderen Mann mit dem höheren Brautpreis nimmt. Später aber geht die Ehe in die Brüche, und die Frau kehrt zu ihrer ersten Liebe zurück.

Interessant ist, was J. DE REEPER²¹ über den Brautpreis sagt: „The paying of a bride-price is such a custom which in itself is good, but, like every good thing, can be abused. The abuses we have to combat, such as evidently existed in the French Cameroons. Previously the formula for the civil marriage there contained detailed references to the dowry. By official decree of the civil authority of Yaoundé all such references must now be omitted from the civil marriage formula, and the Archbishop of Yaoundé has issued a pastoral letter declaring as absolutely forbidden under pain of sin to receive, stipulate or mediate about a dowry (*Informations Catholiques Internationales*, December 15, 1958).“

Bemerkenswert ist der Passus im *Manuale Pastorale pro territoriis Societatis Verbi Divini in Indonesia conceditis*, n. 588: „Consensus matrimonialis est, si partes volunt fieri maritus et uxor, i. e., si volunt efficere illam specialem relationem, quae habetur inter maritum et uxorem et quae essentialiter consistit in iure mutuo ad actum coniugalem. Solo hoc sensu efficitur matrimonium a partibus ipsis; ergo non a parentibus, non solutione pretii²².“

Dieses Prinzip wird man auch für Neuguinea gelten lassen müssen. Das Fehlen des Brautpreises, obwohl gegen das Gewohnheitsrecht, kann an sich nicht als ein im Gewissen bindendes Hindernis betrachtet werden. Das gleiche wird dann aber auch gelten müssen für andere, vom Gewohnheitsrecht aufgestellte, trennende Hindernisse, die über das Naturrecht hinausgehen. Also würden dann nur

²⁰ Die Stellung der Mission zur Polygamie in Mingende (Neuguinea), in ZMR 44 (1960) 52—59, hier 58

²¹ in *The Jurist* (Washington 1959) 369

²² Druckauszeichnung vom Vf. dieses Artikels

die Hindernisse des Naturrechtes Geltung haben. Allerdings wird man annehmen dürfen, daß, wenn in Neuguinea ein Mann den Brautpreis bezahlen kann, sich aber weigert, ihn zu bezahlen, er keine wirkliche Ehe eingehen wollte. Die Ehe wäre dann ungültig, nicht wegen Mißachtung des Hindernisses, sondern wegen Mangels an Konsens. Dafür läßt sich aber keine allgemeine Regel aufstellen, es muß jeder Fall einzeln untersucht werden.

Es möge ein Beispiel folgen aus meiner eigenen Erfahrung auf der Station Turubu. Eines Tages hörte ich, daß der Mann Sandum ein großes Festessen veranstalten wolle. Ich fragte nach dem Grunde. Antwort: Er muß dieses große Essen geben als Brautpreis an die Verwandten seiner Frau. Aber Sandum war mit dieser Frau schon 20 Jahre verheiratet und hatte von ihr 3 Kinder. Ich fragte weiter: Was wäre geschehen, wenn Sandum gestorben wäre und dieses Festessen nicht hätte geben können. Antwort: Dann hätte sein Sohn dieses Festessen geben müssen. Es wird doch niemandem einfallen, die Ehe des Sandum als ungültig zu betrachten wegen des ausstehenden Brautpreises!

Sollte ein Fall theoretisch zweifelhaft bleiben, dann kann man sich in der Praxis immer noch helfen mit *Canon 1127*: „In re dubia Privilegium Fidei gaudet favore iuris“. PAYEN²³ sagt: „Si tamen *exploratum* esset constitutum esse a principe civili impedimentum *vere dirimens*, loci Ordinarius posset, cum matrimonium sit *saltem probabiliter irritum*, utrique parti, diverso aut eodem tempore baptizatae, novas permittere nuptias, quin prius Sedem Apostolicam consuleret. Etenim, etiamsi utraque pars baptizetur, in re dubia privilegium Fidei gaudet favore iuris“ (Can. 1127).“

JONE, o. c., sagt zu *Canon 1127*: „Im Zweifel muß man sich also, soweit dies vernünftigerweise möglich ist, so entscheiden, wie es für die Annahme oder die Bewahrung des Glaubens am besten ist, vorausgesetzt, daß der Zweifel durch Anwendung einer entsprechenden Sorgfalt nicht gelöst werden kann, und vorausgesetzt auch, daß es sich nicht um Dinge handelt, bei denen eine solche Unterscheidung unmöglich oder anderen vorbehalten ist. Deshalb darf jemand das Glaubensprivileg niemals so anwenden, daß er sich dabei der Gefahr aussetzt, den Versuch zu machen, ein *matrimonium ratum et consummatum* zu lösen; nach göttlichem Recht ist nämlich eine solche Ehe unauflösbar.“

Neben *Canon 1127* besteht aber noch eine andere Möglichkeit. Eine von zwei Ungetauften gültig geschlossene Ehe kann durch die höchste Vollmacht des Heiligen Vaters aufgelöst werden, um dem einen heidnischen Teil, der *hic et nunc* nicht getauft werden kann, die Ehe mit einem Katholiken zu ermöglichen. Der *favor Fidei* wird in diesem Falle für den Katholiken gewährt, um ihm eine gültige Ehe mit Dispens vom *impedimentum disparitatis cultus* zu ermöglichen. Für das Apostolische Vikariat Wewak wurde innerhalb eines Jahres eine solche Auflösung durch den Heiligen Vater in sieben Fällen gewährt.

KÜHNER wollte durch seine These die positive Ansicht beweisen. Aber KÜHNER selbst ist von der positiven Ansicht abgerückt in dem oben zitierten Artikel in der ZMR, und das scheinbar aus praktischer Missionserfahrung heraus. Man wird zugeben müssen, daß die positive Ansicht nicht so sicher ist, wie es heute von der überwiegenden Mehrzahl der Kanonisten angenommen wird. Man wird weiter zugeben müssen, daß durch praktische Missionserfahrung eine theoretische Ansicht modifiziert werden kann.

²³ l. c., nr. 207

BERICHTE

GOOD TIDINGS — ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONARISCHE KATECHESE

Das wachsende Interesse, das die katechetische Erneuerung in den letzten Jahren — vor allem seit der internationalen Studientagung in Eichstätt — in den Missionsländern findet, hat P. Johannes Hofinger SJ, den Direktor des East Asian Pastoral Institute/Manila (P.O. Box 1815), bewogen, zusammen mit seinen Mitarbeitern eine katechetische Zeitschrift herauszubringen, die den Titel trägt: *Good Tidings — Aids for Teaching Religion*.

Die Zeitschrift ist zunächst und hauptsächlich für die Philippinen gedacht. Aber da sie von Missionaren herausgegeben wird, kann sie auch den englisch-sprechenden Religionslehrern in den Missionen dienliche Handreichungen bieten. Denn *Good Tidings* will der intensiveren und besseren religiösen Unterweisung dienen, indem sie die Erkenntnisse der katechetischen Erneuerungsbestrebungen in der Heimat den Religionslehrern in den Missionen vermittelt und ihnen hilft, daraus für ihr tägliches Apostolat Nutzen zu ziehen. Das Programm ist im Namen deutlich ausgesprochen. *Good Tidings* will nicht Formeln zum Auswendiglernen bringen, sondern Anleitung für einen kerygmatischen Religionsunterricht bieten (Lehrstundenmuster, Unterrichtspläne, Literaturhinweise, Erfahrungsaustausch).

Good Tidings erscheint zum ersten Male im Januar 1962 und wird jährlich sechs Nummern im Umfang von je zwanzig Seiten herausbringen. Sie wird den Verkaufspreis mit Rücksicht auf die Armut der philippinischen Religionslehrer und auf den philippinischen Inlandkurs so niedrig wie möglich halten. Der Abonnementspreis beläuft sich auf nicht mehr als US-Dollars 0,60 (einschließlich Porto). Bei einer entsprechend hohen Auflage und einer finanziellen Ankurbelungshilfe der Heimat ließe sich dieser Preis auch in Zukunft halten.

Vielleicht würde sich mit *Good Tidings* eine Möglichkeit eröffnen, ein altes Anliegen aufzugreifen, das vor mehr als 25 Jahren mit der Begründung der *Blätter für die Missionskatechese und katechetische Zusammenarbeit der Länder* angestrebt wurde. Die politische Ungunst der Zeit ließ den Versuch damals bald scheitern. Vielleicht konnte das missionskatechetische Anliegen von der Heimat aus auch nicht entsprechend vertreten werden, während die Mission damals dafür noch nicht hellhörig genug war. Jetzt hat sich mit der fast überall gewandelten Missionssituation auch die Erkenntnis Bahn gebrochen, daß von der rechten katechetischen Unterweisung sehr viel, wenn nicht alles abhängt.

Deshalb verdient die Initiative des East Asian Pastoral Institute, von Heimat und Mission aufgegriffen zu werden, damit das wesentliche Anliegen der Missionsarbeit — die Verkündigung Jesu Christi und die Vermittlung Seiner lebenspendenden Lehre — bewußt erfaßt und dringlicher und unmittelbarer an die Menschen herangetragen werden könne. — Subskriptionen und Bestellungen auf *Good Tidings* sind zu richten an: Bookmark, P.O. Box 1171, Manila, P.I.

GI

MISSIONSWISSENSCHAFT IM FRANZISKANERORDEN

Der Generalminister des Franziskanerordens, P. Augustinus S é p i n s k i OFM, hat an die Generaldelegaten, Provinzialminister und Kustoden seines Ordens ein Schreiben¹ gerichtet, in dem er ihnen die Ausbildung der künftigen Missionare dringlich anempfiehlt.

Nach einem Hinweis auf das Konzil von Vienne (1311), das auf Betreiben des Franziskaners Raymund Lull erstmalig Bestimmungen für die sprachliche Ausbildung der Missionare erließ, und unter besonderer Berufung auf den Apostolischen Brief Benedikts XV. *Maximum illud* lenkt der Generalminister die Aufmerksamkeit auf „die lange Reihe kirchlicher Erlasse“ der letzten Jahre, in denen nicht nur die Sorge um die Ausbildung des bodenständigen Klerus zum Ausdruck komme, sondern ebenso das Anliegen einer entsprechenden „technischen“ Vorbereitung der ausländischen Missionare.

Sodann betont der Generalminister, wie sehr die Sorge um die Bekehrung der Ungläubigen im Franziskanerorden von Anfang an beheimatet gewesen ist. Daß diese Zielsetzung sehr bald auch zu besonderen Maßnahmen für die Ausbildung der künftigen Missionare geführt hat, beweist der Generalobere, indem er an „die missiologischen Konzeptionen“ eines Roger Bacon und eines Raymund Lull erinnert und auf die älteren und neueren missionarischen Ausbildungsstätten des Franziskanerordens hinweist. Genannt werden die römischen Konvente S. Pietro in Montorio, S. Bartolomeo all' Isola und das Internationale Studienkolleg S. Antonio (Pontificio Ateneo Antoniano, Via Merulana) sowie das Kolleg in Querétaro/Mexiko, die Sprachschule für Japanisch in Tokyo und das Kolleg für Arabische Studien in Muski/Kairo.

In der Verfassung des Franziskanerordens ist die Forderung einer besonderen Ausbildung der Missionare ausdrücklich ausgesprochen in Artikel 605 § 1 der General-Konstitutionen sowie in Artikel 64 § 1 und Artikel 67 § 2 der Studienordnung. Hier sind besondere Vorlesungen über Missionsrecht und Missionsmethodik sowie das Sprachstudium angeraten.

Der Generalminister empfiehlt diese Bestimmungen besonderer Beachtung und ermuntert die Oberen der Provinzen und Kustodien, das Beispiel der Vergangenheit nachzuahmen, indem sie ihre Untergebenen nicht nur mit Wertschätzung und Liebe zur Mission erfüllen, sondern auch dafür Sorge tragen, daß in den internen Ordenskollegien Missionswissenschaft „hinreichend und fruchtbringend“ (*rite ac fructuose*) gelehrt werde. Daraus folgert er, daß es angebracht, ja sogar notwendig sei, in jeder Provinz und Kustodie Leute zu besitzen, die in Missionswissenschaft richtig ausgebildet wurden und in der Lage sind, das Programm der Missionswissenschaft zu entwickeln. Deshalb werden jene Provinzen und Kustodien, denen solche Fachleute bislang fehlen, dringend eingeladen, sobald wie möglich einen oder mehrere Kandidaten zum Spezialstudium an irgendeine missionswissenschaftliche Fakultät zu entsenden.

GI

¹ *Litterae Rev.mi P. Ministri Generalis Ordinis Fratrum Minorum Studium Missiologiae commendantes* (9 Novembris 1961). Curia Generalis/Romae 1961 [Via S. Maria Mediatrice, 25].

MITTEILUNGEN

P. ANTON FREITAG SVD ACHTZIG JAHRE

Am 4. Januar vollendete P. Dr. Anton Freitag SVD sein achtzigstes Lebensjahr. In herzlicher Verbundenheit entbietet die ZMR dem Senior der katholischen Missionswissenschaft in Deutschland die aufrichtigsten Glück- und Segenswünsche. Mögen dem greisen Gelehrten, der in voller geistiger Kraft noch emsige Arbeit leistet, viele weitere Jahre in Gesundheit und Frische beschert sein!

Nach den eingehenden Beiträgen in der Festschrift zum goldenen Jubiläum der katholischen Missionswissenschaft erübrigt es sich, hier den Lebensweg P. Freitags nachzuzeichnen und seine zahlreichen Veröffentlichungen anzuführen. Sein Aufsatz über den Anteil der Steyler Missionsgesellschaft an der katholischen Missionswissenschaft (Festschrift, S. 131—140) kann weithin als Selbstdarstellung angesehen werden und zeigt, in welchem Maße P. Freitag mit der Geschichte der Missionswissenschaft in Deutschland verbunden ist. *Ad multos adhuc felices prosperos annos!*

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Berufung — Der ao. Professor für Missionswissenschaft an der Universität Würzburg, Prof. Dr. P. Josef Glazik MSC, wurde mit Urkunde vom 23. Okt. 1961 als Nachfolger von Herrn Prof. Dr. Thomas Ohm OSB auf den ordentlichen Lehrstuhl für Missionswissenschaft an die Universität Münster berufen.

Lehraufträge — Prof. Dr. Richard Mohr von der R.-K. Universität Nymwegen/Niederlande erhielt für die Dauer des Wintersemesters 1961/62 einen besoldeten Lehrauftrag für „Völkerkunde als Hilfswissenschaft für Religions- und Missionswissenschaft“.

Pfarrer Dr. Dr. Paul Krüger/Amelsbüren wurde mit der Lehrvertretung der „Kunde des Christlichen Orients“ betraut.

Vorlesungsprogramm im Wintersemester 1961/62 — Als Pflichtvorlesungen für Hörer, die Missionswissenschaft als Fachstudium betreiben, wurden angekündigt:

Missionslehre, biblische Grundlegung	Glazik
Missionsgeschichte des spanischen Patronatsgebiets (Spanisch-Amerika, Philippinen)	Glazik
Missionskunde: Kirche und Mission in der einen Welt	Glazik
Missionswissenschaftliche Übungen: Die Missionszyklen der letzten Päpste	Glazik
Die Mission in Auseinandersetzung mit den Hochreligionen des Fernen Ostens	Willeke
Missionswissenschaftliche Übungen: Das Bischofsamt in den Missionen	Willeke
Allgemeine Einführung in die Geschichte und Methoden der Völkerkunde mit besonderer Berücksichtigung der Religions-Ethnologie	Mohr

Übungen zur Religions-Ethnologie	Mohr
Die morgenländischen christlichen Nationalkirchen im Nahen Osten	Krüger
Entwicklungshilfe	Antweiler
Einführung in den Islam, II: Glaube und Gesetz	Wehr
Als freie, nichtverpflichtende Vorlesungen u. Übungen wurden angekündigt:	
Religionswissenschaftliches Oberseminar: Entwicklungsländer	Antweiler/ Müller-Wille
Tropenhygiene	Denecke
Epidemiologie und Prophylaxe tropischer Infektionskrankheiten	Denecke
Die afrikanische Publizistik der Gegenwart, II (Oberseminar)	Prakke
Kirchliche Publizistik (Colloquium)	Prakke
Einführung ins Japanische	Lewin
Einführung ins Koranische, II	Lewin

INTERNATIONALER MISSIONSKONGRESS IN LYON

Aus Anlaß des hundertsten Todestages der Gründerin des Vereins der Glaubensverbreitung, Pauline Jaricot († 9. 1. 1862), findet in Lyon unter dem Vorsitz S. Em. Kardinals Gerlier vom 9.—13. Mai 1962 ein internationaler Missionskongreß statt. Der Präfekt der Propaganda-Kongregation, S. Em. Kard. Agagianian, und der Sekretär der Kongregation, S. Exz. Erzbischof Sigismondi, haben ihre Teilnahme zugesagt.

Das Thema des Kongresses heißt: *À temps nouveaux Mission nouvelle*. Es wird mit folgenden Untertiteln auf die drei Kongreßtage aufgeteilt: *L'action missionnaire — La coopération missionnaire — La propagation de la Foi*. — Anmeldungen zum Kongreß sind zu richten an: Propagation de la Foi 12, Rue Sala Lyon (Frankreich).

BESPRECHUNGEN

BECKMANN, JOHANNES: *Weltkirche und Weltreligionen*. Die religiöse Lage der Menschheit. (Herder-Bücherei, Band 81) Herder/Freiburg 1960. 197 S., 4 Karten. DM 2.20

Knapp, sorgfältig und nüchtern berichtet BECKMANN darüber, wie die katholische Kirche heute unter den Weltreligionen steht und welche Aussichten sie hat, sich unter ihnen zu verbreiten. Er spricht von „dem immer stärker werdenden weltweiten, katholischen und kirchlichen Denken“ (8), von der Belastung ihrer Arbeit durch „politische, wirtschaftliche und kulturelle Hypotheken“ (12—15), von der „tiefen Unruhe, Erschütterung und Angst“ (52), von der „Latinisierung“ als Behinderung (54), vom „ungesunden Klerikalismus“ (185), davon, daß „die religiös-geistige Begegnung noch nicht stattgefunden hat“ (90) und daß „die eigentliche Geschichte des Christentums noch vor uns liegt“ (190). Zu fragen ist, ob nicht „die armselige Lage der Kirche“ (53) zu umfassenderen Maßnahmen aufruft, als sie im letzten Kapitel vorgelegt werden, insbesondere festzulegen, was unter Latinisierung zu verstehen ist.

Die Kleinheit des Druckes erreicht die untere Grenze und die Größe des Satzspiegels überschreitet wohl schon die obere Grenze dessen, was ein Buch ansprechend macht. Damit mag auch zusammenhängen, daß Belege fehlen (46, 47)

oder ungenau sind (93). Um so bemerkenswerter ist, wie viel Stoff übersichtlich dargeboten wird in einer Arbeit, die ebenso dankenswert wie dringlich ist.
Münster/Westf. Antweiler

BÜHLMANN, WALBERT, OFMCAP: *Der ewige Auftrag in der heutigen Zeit*. Ein aktuelles Bildungsbuch über die Fragen der Weltmission. Rex-Verlag/München (1960), 118 S. Kart. DM 6,80.

Wer Vf. kennt, wird bei der Lektüre dieses Buches unwillkürlich sagen: Das ist ein typisches Buch P. Bühlmanns! Das will sagen, daß das Buch gediegenes Wissen vermittelt, in gefälliger Sprache geschrieben ist und — den Leser zu packen, ihn zum Tun anzueifern versteht. Darum geht es Vf. bei allen seinen Veröffentlichungen; er bemüht nicht nur den Verstand, sondern den ganzen Menschen.

Bei einem Buch wie diesem ist das wichtig. Es wendet sich an Schulentlassene und will ihnen helfen, kindliche Vorstellungsformen von der Mission abzustreifen und sich ein ihrem Alter entsprechendes Bild von der großen Missionsaufgabe des Christen zu machen. Deshalb spricht Vf. nicht nur auf den Leser ein, sondern stellt Fragen an ihn, erhebt Einwände, fordert zum Nachdenken auf. Dadurch eignet das Buch sich vorzüglich auch für Gruppenabende und zur Gemeinschaftslektüre. Es führt unweigerlich zum Gespräch über die ganze Wirklichkeit der Mission: ihre Grundlagen, ihre Geschichte, ihre Leistungen, ihre Hoffnungen, ihre Bedrohung. Graphische Skizzen und Karten helfen dem Verständnis nach. Das Buch wird zum Tun führen und sich so wirklich als Bildungsbuch erweisen, vielleicht sogar zur Berufsbildung führen. Die letzten Kapitel weisen den Weg und das Ideal. — Man muß wünschen, daß das Buch zu vielen jungen Menschen kommt, die sich angesprochen fühlen und eine entsprechende Antwort finden.
Münster Josef Glazik

✓ HÜNERMANN, WILHELM: *Geschichte der Weltmission*. Lebensbilder großer Missionare. 2. Bd.: *Feuersturm über Asien*. Rex-Verlag/Luzern und München (1960), 368 S. Gr.-Oktav, kart. sFr/DM 16,50, Ln. sFr/DM 18,50.

Der zweite Band dieser ‚Missionsgeschichte‘ steigert, wenn möglich, noch die Vorzüge, die schon bei der Besprechung des 1. Bandes hervorgehoben wurden. Vf. bietet einen gültigen Querschnitt durch die 700jährige Geschichte missionarischen Bemühens in Asien. Es ist überflüssig, Namen derer zu nennen, von deren Leben spannend, anschaulich, packend erzählt wird. H.s ‚Missionsgeschichte‘ in die Hand unserer Lehrer und Erzieher — es würde einen nicht wundern, wenn die Mission nicht doch noch einen festen Platz im Unterricht und, was wichtiger wäre, im Leben unserer Jugend und damit in unserem katholischen Volke erobern würde!
Münster Josef Glazik

✓ *Lettres du Père Lebbe*. Choix et présentation de Paul Goffart et Albert Sohier SAM (Eglise Vivante). Editions Casterman 1960, 360 p. bFr 96,—

Die Lebensbeschreibung, die J. LECLERCQ uns über die außergewöhnliche Figur eines der größten Apostel Chinas geschenkt hat, ist nun durch die Ausgabe der Briefe P. Lebbes bereichert worden. Diese Briefe sind ohne Zweifel nicht nur wegen der Möglichkeit, das Leben dieses hervorragenden Mannes und charismatischen Apostels aus seinen intimsten Gedanken heraus kennenzulernen, sondern auch wegen der in ihnen vermittelten missiologischen Erkenntnisse von großer Wichtigkeit. Sie stellen einen Teil der Kirchengeschichte Chinas dar, die sich in der Arbeit, den Leiden und Gefahren dieses großen Mannes inkarniert hat.

Zugleich berühren sie ausgiebig die zahlreichen Probleme der Missionierung dieses Landes, dessen Kultur so sehr von der missionierenden Kirche abweicht — auch heute noch ein brennendes Problem! Der Brief von P. Lebbe an Mgr. Reynaud (nr. 69, pp. 137—156) hat den Umfang und die Bedeutung eines Traktates. Alles wird darin erwähnt: Patriotismus, einheimischer Klerus, Protektorat. Aus diesem Brief erkennt man Lebbes außergewöhnliche Einsicht in die Dinge. Nicht weniger interessant ist sein *Journal de Rome* (nr. 89, pp. 186—207), in dem Gespräche mit Papst Pius XI., Kardinal Mercier und Kardinal van Rossum wiedergegeben werden. Seine Tätigkeit im Interesse der chinesischen Studenten in Europa ist immer noch lebendig. — In den Briefen liegt ein kostbarer Schatz verborgen. Außerdem bieten sie das Lebensbild von P. Lebbe, der ein Typus unseres Jahrhunderts, ein Mensch mit universaler Seele war.

St. Willibrordsabdij Slangenburg-Doetinchem (Niederlande) *Abt Dom Tholens*

MYKLEBUST, OLAV GUTTORM: *The Study of Missions in Theological Education. An Historical Inquiry into the Place of World Evangelisation in Western Protestant Ministerial Training with Particular Reference to Alexander Duff's Chair of Evangelistic Theology* (Avhandlingar utgitt av Egede Instituttet — Studies of the Egede Institute, 7) Volume two: 1910—1950. Egede Instituttet. Hovedkommissior Forlagled Land og Kirke. Oslo 1957. 413 S.

Mit diesem Band erhalten wir die Fortsetzung und den Abschluß der gründlichen Studie, über deren ersten Teil wir bereits in ZMR, 1956, 236—239 ausführlich berichtet haben. Wie im ersten Band, so gilt auch in diesem abschließenden und zusammenfassenden Teil des Werkes das Hauptinteresse des Verfassers der Ausbildung und immer allgemeineren Anerkennung der Missionswissenschaft als eines selbständigen Unterrichtsfaches im Programm der theologischen Ausbildung. Wohl bildet das eigentliche Grundanliegen des Verfassers der Aufweis, „that Christian missions have something of importance to contribute to Christian theology“ (S. 9). Doch ist er sich zugleich bewußt, mit dem, was er in seinen zwei Bänden bietet, zunächst mehr eine Vorarbeit zu leisten. Er will damit vor allem eine möglichst solide historische Begründung für den Anspruch der Missionswissenschaft als eines selbständigen Unterrichtsfaches im theologischen Lehrplan bieten (S. 9).

Der Hauptteil des 2. Bandes ist der Darstellung der verhältnismäßig kurzen Zeitspanne von der Edinburgher Weltmissionskonferenz 1910 bis zum Jahre 1950 gewidmet. Den Rest des Bandes bildet die Zusammenfassung und Sichtung der gewonnenen Ergebnisse und der sich daraus ergebenden Folgerungen.

Der Zeitraum von 1910 bis 1945 ist schon im Titel dieses Abschnittes als Periode fortschreitender Einbeziehung des Missionsgedankens in den theologischen Lehrplan gekennzeichnet („process of expansions“). Doch besagt das für den Bereich von England und Irland nur zunehmende missionarische Grundhaltung in den bisher gelehrtten theologischen Lehrfächern unter Ablehnung eines neueinzuführenden Unterrichtsfaches, das sich ausschließlich mit der Mission befassen soll. In den Vereinigten Staaten hingegen kommt es in diesem Zeitraum zur Errichtung von zahlreichen Lehrstühlen für die junge Missionswissenschaft. Dabei haben führende Männer wie Latourette und Mackay klar gesehen und betont, daß mit der Verselbständigung der Missionswissenschaft die Aufgabe keineswegs gelöst sei: It is not a question of „Missions“ or „missionary emphasis“, but a question of „Missions“ and „missionary emphasis“ (64).

Die Errichtung zahlreicher Professuren für Missionswissenschaft hat sicherlich das Interesse an der Mission gefördert. Die wichtigere und schwierigere Aufgabe scheint jedoch die missionarische Durchdringung der gesamten theologischen Ausbildung zu sein. Daß da noch sehr viel zu tun ist, bestätigt der Verfasser der Studie ausdrücklich mit der Feststellung, was Gustav Warneck 1910 gesagt habe, stimme „substantially“ auch noch für 1950: „Am zögerndsten ist die wissenschaftliche Theologie in die Missionsbewegung eingetreten. Sie hat sich allerdings niemals durch Missionsgegnerschaft besonders hervorgetan, aber sie hat die Mission vornehm ignoriert, und so ist es geschehen, daß sie lange Zeit hindurch weder selbst von ihr befruchtet worden ist, noch klärend auf sie eingewirkt hat“ (288). Die soeben zitierte Feststellung zeigt klar, daß man den unverkennbaren Fortschritt der letzten 50 Jahre auch nicht überschätzen darf. So ist es also wohl mehr relativ zu verstehen, wenn der Autor die Zeit von 1910 bis 1950 als „the decisive period of academic missionary education and research“ bezeichnet (9).

Der folgende Abschnitt des Buches bietet einen ausführlichen Überblick über den Stand der protestantischen Missionswissenschaft um die Mitte des Jahrhunderts. Dabei werden die Vereinigten Staaten und England viel ausführlicher behandelt als die Länder des europäischen Festlandes. Vielleicht hätte eine ausführlichere Behandlung des deutschen und des nordischen Sprachraumes ganz von selber dazu geführt, den inneren Zusammenhang der aufblühenden, aber noch zu sehr isolierten Missionswissenschaft mit der zeitgenössischen Theologie stärker hervorzuheben, beziehungsweise die Ursachen aufzudecken, warum es noch immer nicht zu der idealen gegenseitigen Durchdringung gekommen ist.

Der zusammenfassende Schlußabschnitt bringt zuerst eine gute Übersicht über die um 1950 tatsächlich bestehenden Lehrstühle der Missionswissenschaft (293—298). Von den 71 Professuren, welche der Autor hier aufführt, entfallen beziehungsweise 51 auf die Vereinigten Staaten; der Rest verteilt sich auf Deutschland (9), Holland (4), Kanada (3), Dänemark (1), Norwegen (1), Schweden (1). Für das Gebiet von Großbritannien hat der Autor nur die Professur im Free Church College von Edinburgh anzuführen. Und selbst der dortige Professor hat seinen Lehrauftrag für ein Kollektiv theologischer Unterrichtsfächer, unter denen schließlich auch Missiologie genannt wird (Apologetics, Natural Science, Homiletics, Pastoral Theology, Missions). In diesem Zusammenhang mag es gut sein, darauf hinzuweisen, daß die Protestanten der Vereinigten Staaten um die Mitte des Jahrhunderts nicht bloß mehr als zwei Drittel der finanziellen Missionshilfe aufbrachten, sondern auch die Hälfte des gesamten protestantischen Missionspersonals stellten.

Es liegt in der Natur der Studie, daß der Autor vor allem das gemeinsame Missionsinteresse der verschiedenen Gruppen des Protestantismus hervorhebt. Der spezifische Beitrag der einzelnen Gruppen ist wohl auch im zweiten Band zu wenig herausgearbeitet worden. In der zusammenfassenden Übersicht kommt der Verfasser zum Ergebnis, daß unter der Rücksicht „of missionary study and teaching“ die Presbyterianer an erster Stelle stünden, die Lutheraner und Anglikaner hingegen „the least conspicuous“ (318) seien. Doch mildert er diese Feststellung sofort mit dem Hinweis darauf, daß Gaul, Ehrenfeuchter, Plath, Warneck und Richter Lutheraner waren. Damit deutet der Verfasser selber an, daß sich an der abschließenden Wertung vielleicht allerhand ändern dürfte, sobald dabei nicht so sehr der im Grunde mehr quantitative Beitrag akademischer

Organisation, sondern der qualitative Beitrag des inneren Aufbaues der hoffnungsvoll aufblühenden Missionswissenschaft untersucht würde. Es wäre außerordentlich zu wünschen, daß uns der Verfasser ein zweites Werk schenkte, das vor allem das innere Wachstum der protestantischen Missiologie und der Bemühungen um ihren organischen Einbau in die gesamte theologische Wissenschaft und theologische Ausbildung zum Gegenstand hätte. Mit dem vorliegenden Werk hat er jedenfalls bewiesen, daß er wie kein anderer zu dieser schönen Aufgabe befähigt und berufen wäre.

Manila, P. I.

Johannes Hofinger SJ

RELIGIONSWISSENSCHAFT

✓h BENTFELDT, LUDWIG: *Das verheißene Reich*. Eine religiös-philosophische Betrachtung über das Sein von Mensch und Welt und über den Sinn des Geschehens unserer Zeit. Selbstverlag/Darmstadt (Gervinusstr. 70) ²1953, 239 S.

Das wesentliche Anliegen des Buches ist die Überwindung der Kluft, die sich im Laufe der letzten Jahrhunderte zwischen Glauben und Wissen aufgetan hat. Schuld daran ist nach Vf., daß der Glaube zu sehr in Dogmen erstarrte und dadurch die Fähigkeit verlor, sich mit der fortgeschrittenen geistigen Entwicklung in gegenseitig befruchtender Weise auseinanderzusetzen. Die seit dem 4. Jh. beginnende Festlegung des Glaubens in Dogmen habe eine Erstarrung eingeleitet, die auch durch die Reformation nicht behoben worden sei. Damit habe sich die Kluft zwischen kirchlichem Glauben und wissenschaftlicher Erkenntnis mit dem Aufblühen der Wissenschaft vertieft, die sich von den Vorstellungen des Glaubens mehr und mehr löste. So wird durch alle angeblich erstarrten dogmatischen Formen hindurch wieder die Erneuerung des altchristlichen Glaubens und der ursprünglichen Gestalt christlicher Lehre vom Geist und der Liebe Christi erstrebt, weil solcher Glaube des Herzens und Gemütes der Erkenntnis der Vernunft nicht widersprechen könne.

Das Anliegen des Vfs. ist nicht neu. Bereits im Anschluß an Kant hat man, besonders in weiten Kreisen des Protestantismus, lange Zeit einen solchen Gefühls- und Herzensglauben vertreten, und heute huldigt man in den Reihen der sog. Lebens- und Existenzphilosophie einer Religion und einem Christentum des Geistes und der Liebe mit Frontstellung gegen alles rational-dogmatisch, kirchlich gebundene Christentum. Aber nicht nur die philosophisch-theologische Auseinandersetzung, sondern auch der Gang des religiösen Lebens und seiner Entwicklung hat bisher zur Genüge die Unzulänglichkeit und Unfruchtbarkeit eines solchen Irrationalismus und Subjektivismus erwiesen und gezeigt, daß alles wahre religiöse Leben der dogmatischen Form und der kirchlichen Bindung bedarf, wie ja solche bereits auch beim ursprünglichen Christentum zu verzeichnen sind, das keineswegs irrationalistisch und subjektivistisch eingestellt war.

Würzburg

Josef Hasenfuß

DE VAUX, ROLAND: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*. Übertragung aus dem Französischen von Lothar Hollerbach. Herder/Freiburg I. Bd. 1960, 363 S. DM 24,80

Der durch seine Forschungen um Qumran rühmlichst bekannte Pater DE VAUX von der École Biblique zu Jerusalem behandelt im vorliegenden Werke das staatliche und private Leben in Israel, wie es sich in den Büchern des Alten Testaments widerspiegelt. Als Nomaden sind die Patriarchen mit zahlreichem Anhang nach Palästina gekommen, als Nomaden zogen ihre Nachkommen, nachdem sie Ägypten verlassen hatten, durch Wüste und Steppe, als Nomaden drangen sie in Palästina ein. Nach Regeln und Gesetzen, wie sie sich auch anderwärts bei Nomaden finden, bestimmte sich das Leben der Gemeinschaft und der Einzelpersonlichkeit. Auch als sie in Palästina sesshaft geworden waren, bestand die Stammesorganisation weiter. Erst starken Persönlichkeiten wie Saul, David, Salomo gelang es, sie in einem geeinten Staatswesen zusammenzufassen. Trotzdem fühlte sich der Israelit in erster Linie seinem Stamm verpflichtet. Mit Recht verneint daher Vf. die Frage, ob es in Israel eine Staatskonzeption gegeben habe; denn bereits unter Salomo brach die mühselig aufrecht erhaltene Einheit auseinander, und zwei Staaten, Nord- und Südreich, standen sich nunmehr bis zum Verlust der Selbständigkeit durch die Assyrier und Babylonier gegenüber. Erst nach dem Exil entwickelte sich ein festes Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, aber das formende Prinzip war nicht die Nation, sondern die Religion.

Das Fundament jedes Staates, auch jeder religiösen Gemeinschaft, ist die Familie, geschützt durch Recht und Gesetz. Ausführlich handelt Vf. über die israelitische Familie, über die Ehe, Monogamie und Polygamie, Verlobung, Eheschließung, Ehescheidung, Hochzeitsfeierlichkeiten, die Stellung der Frau, die Kinder, die Erbfolge u. a.

Ein weiteres Kapitel handelt über die Gliederung der Bevölkerung, arm und reich, Arbeiter, Handwerker, Kaufleute, Sklaven. Über die Zahl der Bevölkerung finden sich interessante Angaben auf S. 113 f. Danach betrug die Zahl der Einwohner von Debir (Tell Beit-Mirsim) 2 000—3 000, während Samaria auf 30 000, Jerusalem zur Zeit Jesu auf 25—30 000 geschätzt wird.

Die staatliche Obrigkeit ist repräsentiert durch den König und die Beamten. Einige Kapitel über Wirtschaft, den Kalender, über Maße und Gewichte beschließen das fesselnd geschriebene Buch. Es wird nicht nur dem Alttestamentler willkommen sein. Jeder, der in das Verständnis des Alten Testaments tiefer eindringen will, wird es mit Nutzen zu Rate ziehen. Völkerkundler und Missionswissenschaftler werden es mit Interesse lesen und mannigfache Parallelen zu Sitten und Rechtsanschauungen der Naturvölker feststellen. Die Ausführungen sind durch die einschlägigen Bibelstellen reichlich belegt, auch Parallelerscheinungen aus dem weiteren alten Orient werden nicht übersehen. Das Buch verdient, angelegentlichst empfohlen zu werden.

Münster

Friedrich Schmidtke

VERSCHIEDENES

BAUMANN, RICHARD: *Der Berg vor dem Konzil*. Katzmann-Verlag/Tübingen (1960), 176 S. DM 9,80

BAUMANN, den ein Lehrzuchtverfahren des Stuttgarter Konsistoriums aus dem kirchlichen Amt ausgeschlossen hat, behandelt hier wieder die Frage des Primates Petri, und zwar im Zusammenhang mit dem kommenden Konzil und in Abwehr seiner protestantischen Kritiker. Der Berg vor dem Konzil, das „unter dem dreieinigen Gott“ steht und „sein Werk gemäß der Schrift“ ist (16), sind die Auffassungen der nichtkatholischen Christen über den Papst und seine Funktion. Dieser Berg muß sich erst wegheben, wenn die Einigung aller Christen mit Gottes Hilfe gelingen soll.

Uns interessiert am Inhalt besonders das über die Mission, „die Ausbreitung des Heils in der Welt“, die Verkündigung des Weges zum Heil (54) Gesagte. „Weltmission ohne ihr Urbild am wunderbaren Fischzug, den einer ausführt (Joh 21; Pfingstgeschichte), ergibt die Babel-Verwirrung der gespaltenen Konkurrenzmission, das jämmerliche Widerspiel zu Pfingsten“ (108).

Ohm

Nachfolge Christi. Übers. u. eingel. von Otto Karrer. Verlag Ars Sacra/München 1960, 307 S.

Ein Büchlein, das Weltgeltung hat und auch von vielen Heiden gelesen wird, liegt hier in einer neuen Form mit einer gediegenen Einleitung vor. Möge die *Nachfolge Christi* auf diese Weise neue Freunde gewinnen!

Ohm

RATZINGER, JOSEPH: *Die christliche Brüderlichkeit*. Kösel/München 1960. 124 S.

Vf. untersucht den Bruderschaftsgedanken vor und außerhalb des Christentums: Bruder ist der Volksgenosse innerhalb der griechischen Polis, der Religionsgenosse in der atl. Theokratie und der Miteingeweihte in die Mysterien, der Auserwählte innerhalb der thoraradikalen Partei der jüdischen Frommen. Überall entwickelt sich ein Ethos nach innen und ein Ethos nach außen. Trotz des universalen Ansatzes des Jahwe-Glaubens und der Verankerung der israelitischen Geschichte in der Menschheitsgeschichte kam es innerhalb des AT und des Judentums nicht zu einer prinzipiellen Lösung dieser Spannung. Die Verwendung des Bruderschaftsbegriffes entspricht in der überlieferten Jesuslehre dem allgemein jüdischen oder speziell rabbinischen Gebrauch. Spezifisch christlich dagegen ist Mk 3,31-35; Mt 25,31 ff; Lk 10,30 ff. In den apostolischen Gemeinden wird Bruder zur christlichen Selbstbezeichnung; der Begriff wird im Gott-Vater-Gedanken und in der Christus-Adam-Typologie verankert. Das bedeutet eine Einschränkung, aber doch keine restlose Verallgemeinerung des Bruderschaftsbegriffs. Ein 2. Teil unternimmt eine Zusammenschau des sachlichen Verhalts des Bruderschaftsbegriffs nach der dogmatischen und moralischen Seite. Christliche Bruderschaft gründet in der gemeinsamen, durch Christus vermittelten Vaterschaft Gottes. Das fordert aber die Transzendierung der natürlichen und geschichtlichen Grenzen und ein Ethos gleichberechtigter Bruderschaft. Trotzdem bleibt die Aufgabe des Christentums, ein innerchristliches Bruder-Ethos auszugestalten und zu verwirklichen, eine Bruderschaft, die andererseits wieder nur durch Mission, Liebe und Übernahme des Leidens für die Ganzheit die Dualität zwischen Drinnen und Draußen überwindet. Aber diese Dualität bleibt in gewisser Weise unaufhebbar, wie sich aus der Lehre Jesu ergibt, wo dem Öffentlichkeitsauftrag (Mt 10,27; Joh 18,20) immer eine gewisse Vorbehaltenheit der Verkündigung parallel geht (Mk 4,11; Mt 7,6).

Ob die nach K. BARTH's Erwählungslehre formulierte These, der Erwählte habe die Nichterwählung der anderen in seinem Schicksal stellvertretend zu tragen und die Kirche müsse bereit sein, der „stellvertretende Verworfene zu sein, durch den hindurch der andere dann tauschweise miterwählt ist“ (106 f.), sich an Lk 16,11 ff. illustrieren läßt, ist dem Exegeten doch etwas fragwürdig. Vf. ist geneigt, die Bruderterminologie in Mt 5-7 u. 18 der judenchristlichen Gemeinde zuzuschreiben. Dem urchristlichen Sprachgebrauch wird man aber auch Lk 22,31 f.; Mt 28,10; 23,8 zuweisen müssen, dagegen verwehrt schon der archaische und anstößige Charakter von Mk 10,29 f., dieses Wort der Gemeinde zuzuschreiben. Die S. 42 gegebene, heute ziemlich verbreitete Deutung des Textes ist im Grunde eine Notlösung.

Das Buch stellt eine gedrängte, aber wertvolle und vor allem in seinem letzten Teil (Stellung zum Protestantismus: „Häretiker“ „Brüder“ „getrennte Brüder“) auch sehr aktuelle Studie zum Bruderschaftsgedanken dar.

München

E. Neuhausler

Revista de Historia de las Ideas. Hrsg. vom Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Nr. 2. Casa de la Cultura Ecuatoriana/Quito (Av. 6 de Diciembre, No. 332), Ekuador 1960, 141 pp.

Wir verweisen auf unsere Besprechung in der ZMR 44 (1960) 319 f. Nach einem Schema für die Ausarbeitung einer Geschichte und Ideengeschichte Amerikas von Abelard V i l l e g a s berichtet John Sterling H a r r i s über Elemente des Transzendentalismus in Latein-Amerika, der, von Nordamerika kommend, in der lateinamerikanischen Literatur seinen Widerhall fand. Silva C a s t r o behandelt die Ideen des D. Juan Egaña, der 1811 für den ersten Nationalkongreß von Chile die politische Konstitution redigierte. Andere Artikel betreffen die liberalen Ideen in Ekuador, die positivistischen Ideen in Venezuela, die Ideengänge in Mittelamerika. Jaime J a r a m i l l o berichtet über die Rückkehr vom Positivismus zur Neuscholastik in Kolumbien (87—106).

Walberberg

P. Benno Biermann OP

Revista de Historia de América. Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Ex-Arzobispado 29. Tacubaya, México 18, D. F. México), Nr. 48, Diciembre de 1959, pp. 377—755.

In der gewohnten Weise vereinigt diese Nummer der schon öfter angezeigten Zeitschrift größere Abhandlungen, kleinere Beiträge und Dokumente, bibliographische Studien, Nekrologe und Rezensionen. Angefügt ist die *Bibliografía de Historia de América (1956—1959)*; sie reicht von Nr. 18342 bis Nr. 18624. — Die missiologische Ausbeute dieser Nummer ist irrelevant.

Gl

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. FRANZ-JOSEF EILERS SVD, Münster/Westf., Breul 23 · P. JOHANNES GEHBERGER SVD, Catholic Mission, Wewak/New Guinea, via Australia · P. AMBROSIOUS HAFNER OSB, (13b) Kerschlach, Post Haunshofen/Obb. Prof. Dr. JOSEF HASENFUSS, Würzburg, Jägerstraße 13b · P. JOHANNES HOFINGER SJ, Manila, P. I., P. O. Box 1815 · P. WILHELM TEGETHOFF MSC, Hiltrup b. Münster/Westf., Kardinal-von-Galen-Schule · Dr. ANDREAS VILLANYI, Roma, Via dei Riari, 44

BERUFUNG UND SENDUNG PAULI NACH GAL 1 *

von Lic. theol. P. Odo Haas OSB

Paulus als Missionar können wir ebensowenig verstehen wie Paulus als Christ, wenn wir an dem Meilenstein in seinem Leben achtlos vorübergehen: an seinem Erlebnis vor Damaskus. Diese Begebenheit teilt sein Leben in zwei grundverschiedene Hälften. In Damaskus wird sein weiteres Leben und Tun grundlegend geprägt. Daher bietet das Damaskuserlebnis den Schlüssel zum rechten Verständnis für das Wirken des Apostels Paulus. Oftmals spricht Paulus in seinen Briefen andeutungsweise davon, daß er für das Heil anderer verantwortlich ist, daß er eine Missionsaufgabe erfüllen muß, daß er Apostel ist¹. Zusammengefaßt weisen diese verstreuten Bemerkungen auf das Sendungsbewußtsein des Apostels hin. Er spricht nicht weitschweifig davon, da ja seine Briefe in erster Linie nicht als Privatkorrespondenz, sondern als ein Zeugnis für die Heilswahrheit zu verstehen sind². Über seine Berufung zum Apostelamt schweigt er deshalb auch so lange, bis ihm die Judaisten bei den Galatern die Rechtmäßigkeit seines Apostolates bestreiten und somit seine Legitimation zur Mission in Frage stellen.

1. Berufung Pauli zum Apostel

Gal 1, 15—16 spricht Paulus von seiner Berufung und gibt uns damit die Möglichkeit, auch die Hintergründe seiner gesamten Tätigkeit besser zu verstehen. In einer Textanalyse stellen wir die wesentlichen Punkte für den Apostolat des Paulus heraus.

Schon der Zusammenhang ist wichtig. Paulus verteidigt sein Evangelium³ vor seinen Gegnern. Die Judaisten brachten den Galatern ein „anderes Evangelium“ (V 6), zu dem diese nun abzuschwenken drohen. So stehen sich zwei Evangelien gegenüber: das von Paulus gepredigte und das neue der Judaisten. Paulus muß sein Evangelium als das rechte,

* Ausschnitt aus einer neutestamentlichen Lizentiaten-Arbeit: „Paulus als Missionar. Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen“, angenommen von der Theologischen Fakultät Würzburg 1959 (etwas gekürzt). Der Verfasser ist jetzt Missionar in Südkorea (Cath. Mission Sangju/Kyong-buk).

¹ Vgl. Röm 1, 14; 11, 13; 15, 16; 1 Kor 1, 17; 3, 5; 4, 1; 9, 1; 15, 9; 2 Kor 5, 20; 6, 4; 10, 13; 13, 10; Gal 1, 10—12; 2, 9; 1 Thess 2, 4.

² Vgl. H. STEEGE, *Das Damaskuserlebnis des Paulus in seinen Selbstzeugnissen* (Berlin 1931) 36.

³ Welche Bedeutung Paulus dem Evangelium beimißt, geht aus der fünfmal aufeinander folgenden Erwähnung von εὐαγγέλιον bzw. εὐαγγελίζεσθαι von V 6—10 hervor.

als das von Gott gegebene ausweisen. In einem zweifachen Beweisgang stellt er es als das richtige dar: *Gal* 1, 10—2, 21 schildert er in historischer Apologie, daß sein Evangelium in dieser Form von Gott stammt und folglich rechtmäßig ist; 3, 1—5, 12 bringt er eine mehr dogmatische Begründung für sein gesetzesfreies Evangelium; 5, 13—6, 10 beschließt er dann seine Darlegung in einer paränetischen Auswertung.

Jedoch nicht nur die Rechtmäßigkeit und Göttlichkeit seines Evangeliums steht auf dem Spiel. Indem die Gegner sein gesetzesfreies Evangelium für falsch ansehen, sprechen sie Paulus ab, ein wirklicher Apostel zu sein. Daher verquicken sich in der Apologie die Beweise für die Echtheit seines Evangeliums mit denen für die Legitimität seines Apostolates.

Gal 1, 13 f. erinnert⁴ Paulus die verwirrten Galater (vgl. 1, 7) an seinen früheren Lebenswandel als fanatischer Pharisäer, der die Kirche bis aufs Blut verfolgte. Ist aus dieser zelosigen Grundeinstellung (V 14) den Christen gegenüber eine Konversion überhaupt möglich?⁵ Bisher sprach Paulus von sich als Handelndem; mit V 15 f. tritt Gott als Handelnder in den Lebensweg des Apostels ein: „Als es aber Dem gefiel, der mich vom Schoße meiner Mutter an aussonderte und auch durch seine Gnade berief, mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündige, da habe ich mich nicht sofort an Fleisch und Blut gewendet ...“

Diese plötzliche Wendung kann Paulus nur auf Gott zurückführen. Gott ist es, der ihn erfaßt und auf eine neue Bahn gestellt hat. εὐδόκησεν mit seinem „souveränen Klang ... stellt den Apostel in jene Abhängigkeit von Gott, die unabhängig von Menschen macht“⁶. Von Anfang seines Briefes an legt Paulus besonderen Nachdruck darauf, daß nicht Menschen jene Lebensänderung herbeigeführt haben. *Gal* 1, 1: „Apostel nicht von Menschen her und nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater“. Gerade die Doppelung „nicht von Menschen her und nicht durch einen Menschen“ betont, wie völlig unbeteiligt eine Gemeinschaft oder ein bestimmter Mensch war, als es zu seiner Berufung kam. Ursache soll allein Gott sein. Menschen waren weder

⁴ ἠκούσατε läßt vermuten, daß sich Paulus hier kurz fassen kann, da er diese Tatsache bei seiner ersten Unterweisung dargelegt hat. Vgl. z. St. G. S. DUNCAN, *The Epistle of Paul to the Galatians* (London ⁸1955); E. E. W. BURTON, *The Epistle to the Galatians* (Edinburgh ⁵1956); H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (Göttingen ¹¹1951). — Dagegen dürfte die Ansicht von M. J. LAGRANGE (Saint Paul, *Épître aux Galates* [Paris 1942]) z. St. von einer Bekanntmachung durch die Gegner des Paulus nicht zutreffen.

⁵ Paulus könnte diese Verse *Gal* 1, 13 f. auch heute noch denen entgegenhalten, die meinen, er habe sich irgendwie psychologisch auf die Stunde von Damaskus hin entwickelt.

⁶ G. SCHRENK *ThWB* II 739, 21 f.

entfernte Ursache (ἀπό)⁷, noch waren sie vermittelnde Zwischeninstanzen (διὰ)⁸.

Auch sein Evangelium als der Inhalt seines Apostolates stammt allein von Gott. V 12 legt er mit einer dritten Präposition betonten Wert darauf: οὐδὲ παρὰ⁹ ἀνθρώπου παρέλαβον. Gelernt hat er das Evangelium ebenfalls nicht (V 12 b). Daher ist es auch nicht nach Menschenart und mit menschlicher Botschaft zu vergleichen. Die Häufung der Präpositionen, die jede menschliche Herkunft und Urheberchaft ausschließen, weist darauf hin, welche Bedeutung Paulus der Berufung durch Gott allein beimißt. Hat aber Gott zu Paulus gesprochen, so braucht er sich sein Apostolat und sein Evangelium durch keinen Menschen bestätigen zu lassen. Aus diesem Grund stellt er sich auch nicht den Altaposteln zur Anerkennung seines Apostelamtes vor (V 18). Gott hat ihn berufen und bestellt. Das genügt, um ihm alle nötige Autorität für sein Wirken zu verleihen.

Seine Berufung erfährt Paulus in einer Offenbarung. Deren Inhalt ist „sein Sohn“. Plötzlich ist Paulus überzeugt, daß jener gekreuzigte Jesus, den er verfolgte, der Sohn Gottes (V 16 a) ist. Was Paulus bisher von ihm als Bekenntnis der von ihm verfolgten Christen wußte, bestätigt sich jetzt ihm selbst als Wirklichkeit. Die Offenbarung zu Damaskus hat in diesem Zusammenhang keine eschatologische¹⁰ und ebenso wenig eine charismatisch-mystische¹¹ Bedeutung, sondern eine apostolische¹². Durch Gal 1, 12 δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ und 1, 16 a ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί will Paulus nämlich seine Begegnung mit dem erhöhten Christus bekunden. Er meint also nicht einen abstrakten Einblick in das Geheimnis Christi, sondern eine personale Begegnung mit Christus.

Daß Christus mit seiner Offenbarung nicht allein seinen Verfolger Paulus bekehren wollte, sondern noch etwas Besonderes mit ihm vorhatte, zeigt der anschließende Satz: „damit ich ihn unter den Heiden verkündige“ (1, 16 b). Das Ziel der Offenbarung bestand also darin,

⁷ Vgl. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlin 1958) 174, V, 4; vgl. auch BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des ntl. Griechisch* (Göttingen 1919) § 210, 2.

⁸ Vgl. W. BAUER, 358, III, 2 a; BLASS-DEBRUNNER § 223, 2.

⁹ Vgl. W. BAUER, 1209, 3 b als Bezeichnung des Ausgangspunktes nach Verben des Empfangens.

¹⁰ Vgl. SCHLIER, 20; A. OEPKE *ThWB* III/586 f; BURTON, 434 s. Eschatologische Bedeutung: 1 Kor 1, 7; 3, 13; Röm 2, 5; 8, 18 f; 2 Thess 1, 7; 2, 3.6.8.

¹¹ Charismatische Bedeutung: 1 Kor 14, 6.26.30; 2 Kor 12, 1.7; Eph 1, 17; Gal 2, 2; Phil 3, 15. Man beachte, daß ἐν (ἐμοί) Gal 1, 16 a nicht ein Erlebnis im Innern des Paulus begreifen will, sondern wie ein Dativ aufzufassen ist. Vgl. W. BAUER 518, IV, 4 a; BLASS-DEBRUNNER 220, 1; A. OEPKE *ThWB* II/535, 29: „Alle Spekulationen über die Innerlichkeit des Damaskuserlebnisses sind philosophisch unbegründet“.

¹² Apostolische Bedeutung: Gal 1, 12; Röm 16, 25; Eph 3, 3.5.

Paulus zum Heilsboten für die Heiden zu machen. Daß hier die „Heiden“ und nicht die „Völker“ zu übersetzen ist¹³, ergibt sich aus der apologetischen Ausrichtung des Galaterbriefes, der ja die gesetzesfreie Mission rechtfertigen soll. Und einem gesetzesfreien Evangelium entsprechen nur die „Heiden“, nicht die „Völker“¹⁴.

Unbeachtet blieb bisher jene Partizipialkonstruktion V 15 a: ἀφορίσας und καλέσας umschreiben den an Paulus handelnden Gott näher. Bewußt greift Paulus diese Terminologie auf, die an die Berufung anderer großer, heilsgeschichtlich bedeutender Männer erinnert. Mit „vom Schoße meiner Mutter an“ deutet der Apostel an, daß er sich schon von Ewigkeit her in den Heilsplan Gottes einbezogen weiß. Ἀφορίζειν wird im Sprachgebrauch der LXX meist im levitischen¹⁵ und kultischen¹⁶ Sinne gebraucht. Lev 20, 26 „ich habe euch (Israeliten) auserwählt aus den Völkern, daß ihr mir gehört“ klingt an die Auserwählung in Gal 1, 15 an. Man kann auch an jene kultische Vorschrift erinnern Ex 13, 12: „alles, was den Mutterschoß öffnet, sollst du dem Herrn weihen“ (auch hier wird dasselbe Verb verwendet!). Nach diesem LXX-Sprachgebrauch könnte sich Paulus mit den Gottgeweihten verwandt fühlen, die vom Mutterschoß an schon von Gott in Beschlag genommen sind. Röm 1, 1 wird dieses Verb ἀφορίζειν im gleichen Sinne von Paulus gebraucht und gibt darüber hinaus noch das Ziel¹⁷ dieser Aussonderung an: „Apostel, ausgesondert zum Evangelium“. Also zur Verkündigung seines Evangeliums hat Gott Paulus ausgesondert, für den Predigerdienst ist der Apostel bestimmt. Somit hat Paulus in Gottes überzeitlichem Heilsplan einen bestimmten Ort: die Aufgabe, das Evangelium zu verkündigen. Wie das von den Propheten vorherverkündigte Evangelium (Röm 1, 2) im Heilsplan Gottes beschlossen war, so auch jener schon, der dieses Evangelium verkünden sollte.

¹³ Vgl SCHLIER z. St.: „Τὰ ἔθνη heißt auch hier wie sonst im Gal 2, 2.8.9.12.15; 3, (8 b).14 die Heiden“.

¹⁴ „Völker“ als soziologischer Begriff entspricht nicht dem juristisch-heilsgeschichtlichen Begriff des „gesetzesfreien Evangeliums“. Oft läßt sich jedoch der Begriff ἔθνη nicht genau abgrenzen, so tendiert er als Bezeichnung aller Nicht-Israeliten auf „Heiden“ hin, als Bezeichnung der gesamten Menschheit auf „Völker“.

¹⁵ Aussonderung als eine Maßnahme, die levitische Reinheitsvorschrift einzuhalten: Lev 13, 4.5.11.21.26; 14, 38, 46; 20, 25; Num 12, 14 f.

¹⁶ Kultische Aussonderung: Ex 13, 12; 29, 24.6; Lev 10, 15; 14, 12; 20, 26; Num 15, 20; 18, 24; Ez 45, 1.4.13; 48, 9.20; vgl. K. L. SCHMIDT ThWB V/455, 30—456, 24.

¹⁷ Ein gewisser Heilzweck der Aussonderung ist auch bei den kultischen Vorschriften, besonders an die Leviten, gegeben: Ex 29, 24.26. Ziel der Aussonderung des Volkes gibt Lev 20, 26 an: „Seid mir heilig, ich habe euch auserwählt aus den Völkern, daß ihr mir gehört.“

Die Untersuchungen von E. Egel¹⁸ und I. Daumosser¹⁹ haben darauf aufmerksam gemacht, daß καλεῖν *terminus technicus* für die Berufung sowohl zum Glauben als auch zu einem Amt sei. Gal 1, 15 erhält Paulus wohl seinen Christusglauben; aber nicht das soll dort in erster Linie betont werden. Vielmehr empfängt er durch die Offenbarung des Herrn sein Evangelium und damit die Berufung zu seinem Amt als Heidenmissionar.

Gal 1, 15 f gewinnt gerade durch diese Partizipien ein besonderes Gewicht. Diese Termini erinnern nicht allein an ähnliches Heilshandeln Gottes im AT, sondern vor allem führen sie uns in die paulinische Berufungstheologie ein. Seine Berufung erkennt Paulus als bereits vor der Zeit von Gott festgelegt. Im Augenblick der Damaskusvision sieht er diesen Ratschluß Gottes konkret in die Zeit eintreten. Das beweist die enge Verbindung von εὐδόκησεν mit ἀποκαλύπτει. Dadurch, daß sich die beiden vorzeitlichen, übergeschichtlichen Aussagen ἀφορίσας und καλέσας mit dem „von allen Ausdrücken für das Erwählen ... am stärksten die affektvolle Empfindung der Liebe des Erwählenden wiedergebenden εὐδόκησεν verbinden, ist angedeutet, daß der vorzeitliche Ratschluß Gottes in die Zeit eingetreten ist“²⁰.

Diese Verse gewinnen noch an heilsgeschichtlicher Aussagekraft, wenn wir sie als Zitate aus *Isaias* bzw. aus *Jeremias* betrachten.

2. Die Berufung Pauli im Lichte des isaianischen Gottesknechtes

Beim Vergleich der in Frage kommenden Stellen springen zwei Zitate ins Auge, die näher untersucht werden müssen: *Is* 49, 1 und *Jer* 1, 5.

Schon rein äußerlich betrachtet, trägt das Pauluszitat mehr die Züge des *Isaias* als die des *Jeremias*. Ἐκ κοιλίας μητρός μου ist in *Jeremias* nur andeutungsweise enthalten. Dagegen tritt κοιλία bei *Isaias* häufig auf. Ein weiterer äußerer Grund ist, daß Paulus in seinen Briefen *Isaias* viel häufiger zitiert als *Jeremias* (50mal etwa *Isaias*, 8mal nur *Jeremias*)²¹. Auch hat E. Egel nachgewiesen²², daß sich die paulinische Berufungstheologie sehr eng an die Berufungs- und Erwählungstheologie des *Isaias* anschließt. Daher müssen wir auch auf καλέσας einen besonderen Wert legen. Dieses fehlt jedoch bei *Jer* 1, 5 vollständig. Freilich müssen wir uns vor Augen halten, daß Paulus das *Isaias*zitat nicht buchstäblich genau aufgreift. Das mag an seinem freien Gebrauch der atl Schriften liegen²³.

¹⁸ *Die Berufungstheologie des Apostels Paulus* (Heidelberg 1939) 5—13.

¹⁹ *Berufung und Erwählung bei den Synoptikern*. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des NT (Meisenheim 1954) 24.

²⁰ Vgl. SCHRENK, aaO. 739, 31—36.

²¹ A. BERTRANGS, *Damascus en de Bijbel*, Topieken voor Sint Paulus „Roeping“: *Studia catholica* 29 (1954) 277 behauptet sogar, bei Paulus sei kein einziges deutliches Zitat aus *Jeremias* zu finden.

²² Vgl. EGEL, aaO. 12 Anm 21.

²³ Vgl. A. METZINGER, Gedanken zum paulinischen Schriftbeweis: *Studia Anselmiana* 27/28, 1951, 366—371 (bes. 368 f) und die dort angegebene Literatur.

Die „ungewöhnliche Schriftvertrautheit sowie die ganze Persönlichkeit Pauli, sein Leben und Wirken lassen uns kaum im Zweifel darüber, daß Paulus in seinen Briefen in der Regel die Stellen der Schrift nur nach dem Gedächtnis zitiert, ohne seinen Codex, weder des hebräischen Textes, noch der griechischen Übersetzung, vorher aufzuschlagen. So lassen sich manche Textlücken begreifen, Auslassungen von Satzteilen, die wegen ihres mehr akzidentellen, ausschmückenden Charakters weniger im Gedächtnis des Apostels haften bleiben oder wenigstens nicht, im Einzelfall, von seiner Beweisführung hervorgerufen wurden“²⁴.

Doch schauen wir mehr auf die eigentliche Bedeutung der Texte als auf ihre äußeren Unterschiede!

Jeremias weiß sich als „Prophet für die Völker aufgestellt“. Wenn auch die prophetische Aufgabe des Jeremias eine weltweite²⁵ ist, so ist diese „Weltweite“ doch nicht im missionarischen Sinne zu verstehen, als sei Jeremias ein Völkermissionar, sondern als eine prophetische Aufgabe. Das will heißen: „Er kennt und verkündigt als Prophet lediglich Jahwes Urteil über die Völker und die Absichten, die er mit ihnen hat“²⁶. Sein Amt ist also nicht als ein Verkündigungsamt wie in *Gal* 1, 15–16 zu denken, vielmehr als ein prophetisch-politisches²⁷. Damit haben wir auch den Unterschied zwischen *Jer* 1, 5 und *Gal* 1, 15 herausgearbeitet. Bei jenem geht es um die Berufung zum Propheten, bei diesem um die Berufung zum Apostel, zum Missionar. Gemeinsam bleibt allerdings die vorzeitliche Festsetzung durch Gottes Heilsplan. Keineswegs also „stellt sich Paulus an die Seite der Propheten“²⁸. Daß Paulus Jeremias als Vorbild betrachtet, wie Rengstorff ThWB I/440–42 meint, ist nicht nachweisbar. Das Prophetenlos des Jeremias gleicht in etwa dem Apostellos des Paulus, doch läßt sich das aus Zitaten des Jeremias nicht belegen. Daß das Schicksal des Paulus dem des Jeremias ähnlich ist, ist kein Beleg dafür, daß Paulus sich mit der Person des Jeremias vergleicht²⁹.

Anders liegt der Fall bei *Is* 49, 1 und 5. Von der sehr umstrittenen³⁰ Frage nach dem Gottesknecht bei Deuteroisaias können wir dabei ab-

²⁴ METZINGER, aaO. 369.

²⁵ Vgl F. NÖTSCHER, *Das Buch Jeremias* (Bonner Bibel), (Bonn 1934) 29.

²⁶ Vgl F. NÖTSCHER, aaO. 30; gegen A. WEISER, *Die Psalmen* (ATD) 11, der *Gal* 1, 15 mit *Jer* 1, 5 zusammenbringt.

²⁷ J. MUNCK, Paulus und die Heilsgeschichte: *Acta Jutlandica* XXVI, 1 (Kopenhagen 1959) 17.

²⁸ So G. SASS, *Apostelamt in der Urkirche*, eine theologisch-exegetische Untersuchung des paulinischen Apostel-Begriffs (München 1939) 41.43.

²⁹ Vgl. BERTRANGS, aaO. 225–227 gegen P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck 1958) 406 und LOHSE, Ursprung und Prägung des christlichen Apostolats: *ThZ* 9 (1953) 271, die beide Paulus mit Jeremias in Verbindung bringen wollen.

³⁰ Vgl dazu Art. „Gottesknecht“ bei HAAG, *Bibel-Lexikon* (Einsiedeln 1956) 609–619; derselbe in *Bibl. Zeitschr.* NF 3 (1959) 174–204. Zum Text selbst vgl J. FISCHER, *Das Buch Isaias* II (Bonner Bibel) 8–21; J. ZIEGLER, *Das Buch*

sehen und wollen allein die Anklänge bei Paulus vergleichen. Beide wissen sich von Gott berufen. Im Gegensatz zu Jeremias wird hier aber ausgedrückt, daß der Knecht ausgesondert sei zu einem bestimmten missionarischen Zweck. Der Gottesknecht ist vom Mutterleib an geformt, „Jakob zu IHM (Gott) zu bekehren und Israel um IHN zu scharen“ (V 5). Noch weiter geht sein Auftrag: „Dich mache ich zum Licht der Heiden; mein Heil reiche bis an das Ende der Erde“ (V 6).

Ewiger Ratschluß hat den Gottesknecht (V 5) und ebenso Paulus (*Gal* 1, 15) zu ihrem Amt ausersehen. Das gleiche Ziel wurde beiden gesteckt: die Bekehrung der Heidenvölker. Derselbe Auftrag beschäftigt sie: Paulus soll „Christus als die Heilsbotschaft künden“, und der isaianische Gottesknecht ist dazu bestimmt, „das Heil für die Enden der Erde zu sein“.

Doch es bleibt noch zu erfragen, in welchem Maße sich Paulus auf diese Stelle stützt und wie er sich vielleicht selbst als diesen Gottesknecht erkennt³¹.

Bestrickend ist die Meinung von L. Cerfaux, nach dem sich Christus nicht nur selbst als den Gottesknecht ansieht, sondern auch Paulus die Gottesknechtstellen (oder doch einige davon) auf sich anwendet. Cerfaux glaubt, besonders aus drei Stellen der *Apostelgeschichte* (13, 47; 18, 9 f.; 26, 16—18) diese Auffassung herauslesen zu können.

Apg 13, 47 bezieht sich auf *Is* 49, 6. Im pisidischen Antiochien begründet Paulus seine Abwendung von den Juden und seine Hinwendung zu den Heiden mit der Stelle aus *Isaias* und bezieht sich damit auf den Auftrag des Herrn: „Ich habe dich zum Licht für die Heiden (ἐθνη) bestellt, daß du zum Heil seiest bis zu der Erde Enden“. Christus habe Paulus den Sinn dieser prophetischen Worte geoffenbart, und Paulus und Barnabas würden sich als Christi Stellvertreter ansehen, die das Erlösungswerk Christi fortsetzen sollten³². *Apg* 18, 9—10 redet der Herr in Korinthis nachts zu Paulus: „Fürchte dich nicht (sondern sprich und fürchte dich nicht), denn ich bin bei dir ...“ Wie Gott *Is* 41, 10 (auch *Jer* 1, 8) mit diesen Worten seinem Knecht seine Hilfe und seinen Schutz in Aussicht stelle, so Christus hier auch seinem Apostel.

Apg 26, 16—18 endlich verteidigt sich Paulus vor Agrippa und bezieht sich in der Beschreibung seiner Berufung auf die Verheißung Jahwes an den Gottesknecht *Is* 42, 7. 16, daß er den Blinden das Augenlicht geben und das Licht für die Heiden sein werde. Lukas beabsichtige in der *Apostelgeschichte* nach der Ansicht Cerfaux', die Apostel (etwa *Apg* 5, 14) in Verbindung mit dem leidenden Gottesknecht und besonders Paulus

Isaias (Echter Bibel III), 15 f. Hier soll allein dieses 2. Gottesknechtslied untersucht werden. Ein Vergleich des Paulus mit den Aussagen über den Gottesknecht in den anderen Liedern unterbleibt.

³¹ Vgl dazu L. Cerfaux, Saint Paul et le „Serviteur de Dieu“ d'Isaïe: *Studia Anselmiana* 27/28 (1951) 351—365 und BERTRANGS, aaO. 225—236.

³² Vgl CERFAUX, aaO. 352 f.

das Werk Christi fortsetzen zu lassen, so daß das Werk des Paulus und der Apostel die Verlängerung des Werkes Christi sei und Christus in seinen „Dienern“ handle. So würde die Andeutung *Lk* 2, 32 „Licht zur Erleuchtung der Heiden“ als Erfüllung der Weissagung *Is* 42, 6; 49, 6 von Paulus 13, 47 aufgenommen und zur Vollendung gebracht werden. Da Lukas der Verfasser auch der *Apostelgeschichte* ist, könnten wir diese gleiche theologische Tendenz in seinem Doppelwerk verstehen³³.

In den Paulusbriefen stellt Cerfaux³⁴ mit Recht eine große Vertrautheit des Apostels mit dem 49. Kapitel des *Isaias* fest (*Phil* 2, 16; *1 Thess* 3, 5; *Gal* 2, 2 in Verbindung mit *Is* 49, 4; *2 Kor* 4, 6 mit *Is* 49, 6, 9; *2 Kor* 6, 2 mit *Is* 49, 6). Vor allem sieht Cerfaux in *Gal* 1, 15 f eine Anspielung auf *Is* 49, 1 und erklärt das so: Für den gläubigen Juden muß alles im AT angekündigt und präfiguriert sein. Nicht daß sich dadurch Paulus selbst als neuer Gottesknecht wüßte, aber er versteht sich nur als die Verlängerung Christi. In *2 Kor* 6, 2 sieht er sich als Mitarbeiter Christi an und macht die Korinther aufmerksam, daß die günstige Zeit angebrochen sei, „weil sich die Gnade in seinem, des Paulus Auftreten den Korinthern anbiete ... Das ist die beste Heilszeit, weil zu diesem Augenblick der Knecht Gottes sein vorausgesagtes Werk vollbringt in der Person des Paulus“³⁵.

Ohne diese Zusammenhänge weiter zu untersuchen, können wir sagen, daß Paulus sich nicht nur willkürlich auf *Isaias* — besonders *Is* 49 — stützt, sondern daß er seine Aufgabe in dieser Weissagung vorgebildet sieht. Berufung und Mitteilung der weltweiten Aufgabe an den Gottesknecht und seine eigene Berufung und Aufgabe gleichen sich, und so ist es verständlich, daß Paulus diesen heiligen Text, der ebenso heilsgeschichtlich zu verstehen ist wie seine Berufung, auf sich anwendet. Gleiche heilsgeschichtliche Situation liegt für beide, den Gottesknecht und für Paulus, vor: Der Gottesknecht soll „Licht für die Heiden“ sein³⁶, um das Heil zu künden; Paulus soll „Apostel der Heiden“ sein, „um den Sohn Gottes bei den Heiden zu verkünden“ (*Gal* 1, 16 a). Der Gottesknecht sowohl wie Paulus erhalten die Legitimation zur Verkündigung und sind sich ihrer gottgewirkten Autorität bewußt. Die gesamte Begriffswelt, der Zu-

³³ Allerdings müssen wir anmerken, daß man diese theologische Tendenz nicht ohne weiteres auch auf Paulus übertragen darf, als ob Lukas die Paulus-Schriften und umgekehrt Paulus die Lukas-Schriften gekannt hätte. Daß Lukas in der *Apostelgeschichte* seine eigene theologische Konzeption verfolgt und keine reine Geschichtsschreibung bietet, ist bekannt.

³⁴ CERFAUX, aaO. 358—363.

³⁵ BERTRANGS, aaO. 228.

³⁶ Auffällig ist hier die starke Betonung der Heiden als Nicht-Israeliten (*Is* 49, 6: 1. φύλη Ἰακώβ — 2. διασπορά τοῦ Ἰσραήλ — 3. ἔθνη), also im religiösen Sinn und gleichzeitig die lokale Bezeichnung (φῶς ἐθνῶν ... εἰς σωτηρίαν) ἐως ἑσχάτου τῆς γῆς *V* 6 als Gebiet der Heiden, weshalb man *V* 1 die Gegenüberstellung νῆσοι — ἔθνη mit „Inseln“ und „Völker“ übersetzen kann.

sammenhang und der Inhalt des Abschnitts tragen heilsgeschichtliches Gepräge. So wird verständlich, daß Paulus auf *Isaias* zurückgreift. Ohne sich mit dem Gottesknecht identisch zu erklären, sieht er doch seine Aufgabe in der des Gottesknechts vorgebildet. Den gleichen Willen Gottes hat er zu erfüllen wie jener. So bindet gerade die heilsgeschichtliche Bedeutung beide zusammen. Paulus soll den gleichen Platz in der Heilsgeschichte einnehmen wie jener³⁷.

Aus der engen Beziehung der Berufung des Paulus zu der Berufung des Gottesknechts bei *Isaias* erkennen wir, daß wir ohne jenes Ereignis vor Damaskus keinen Zugang zu Paulus und damit auch nicht zu seiner Mission finden. Dort offenbart Gott dem Paulus das Geheimnis seines Sohnes, daß nämlich der gekreuzigte Jesus der Messias und Sohn Gottes ist. Dies erzeugt im Apostel ein felsenfestes Vertrauen auf Christus. Damit weiß sich Paulus in einer einmaligen Weise von Gott angesprochen. Er erkennt, daß er ganz das heilsgeschichtliche Werkzeug Gottes und Christi, daß er „Diener“, „Knecht“ ist. Gleichzeitig liegt darin der Grund für sein mächtiges Selbstbewußtsein: Aus sich ist er nichts, alles aus Gott (vgl. *1 Kor* 15, 9 f). In Damaskus wurde er Apostel. Dort empfing er seinen Apostolat wie die Altapostel den ihren nach der Auferstehung. *1 Kor* 15, 8 stellt er sich den anderen Auferstehungszeugen selbstbewußt an die Seite. *1 Kor* 9, 1 weist er die Korinther auf seinen Apostolat hin, der ihn das gleiche Recht beanspruchen läßt, das man den Altaposteln zugesteht. Er ist wirklicher Apostel³⁸. So ist sein Apostolatsbewußtsein ganz wesentlich durch seine Begegnung mit Jesus bei Damaskus geprägt.

Noch einen Schritt weiter müssen wir gehen: Dort in der Damaskus-Offenbarung sieht Paulus auch seine Berufung zum Heidenmissionar eingeschlossen. Er erkennt darin, daß Gottes Sohn auch für die Heidenwelt gekommen ist. Gott bestellte ihn, damit er auch ihr dieses Christusgeheimnis künde. Dabei wurde sich Paulus bewußt, wie ähnlich er dem bei *Is* 49, 1—6 geweissagten Gottesknecht wurde.

3. Auftrag zur Heidenmission

Nach *Gal* 1, 15 f sollte man annehmen, daß Paulus sofort mit der Damaskus-Offenbarung den Auftrag zur Heidenmission erhielt. Doch gerade diese Frage ist sehr umstritten. Wenn Paulus an dieser Stelle seine Berufung mit der des Gottesknechtes in Verbindung bringt, also schon theologisch darüber reflektiert, läßt das nicht vermuten, daß er sich erst allmählich seines Auftrages bewußt wurde? Wetter³⁹ möchte in *Gal* 1, 15 f lediglich eine Offenbarung von vielen sehen, die beweise, wie

³⁷ Vgl. MUNCK, Paulus 17.

³⁸ Vgl. dazu STEEGE, 39 f.

³⁹ Vgl. G. P. WETTER, Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium: Festgabe für A. Jülicher (Tübingen 1927) 80—92.

Paulus „die ganze Zeit hindurch“⁴⁰ das Evangelium empfangen habe. Doch dabei übersieht er, wie sehr sich die Damaskus-Offenbarung von anderen charismatischen Offenbarungen (vgl 2 Kor 12) abhebt. Während Paulus nur ungern (2 Kor 12, 5 f. 11) auf solche ekstatische Erlebnisse zu sprechen kommt, macht er von jener sein ganzes Leben abhängig. Sooft nämlich Paulus von dieser Offenbarung des Gottessohnes spricht, „erwähnt er immer gleichzeitig den Dienst, der ihm damit aufgetragen ist“⁴¹: seinen Apostolat.

Jedoch hat die Frage „untergeordnete Bedeutung, ob Paulus damit sagen will, daß ihm bereits in jener Stunde, da der Christus ihm erschienen ist, dieser Auftrag in seinem vollen Umfang erkennbar wurde“⁴². Wir erfahren nämlich in den folgenden Versen nichts darüber, ob sich Paulus sofort nach seiner Berufung zum Apostel an die Heiden wandte. Ging er denn nach Arabien, um Heiden zu missionieren? Während unter den Exegeten die einen⁴³ annehmen, er habe sich zur stillen Einkehr in die Wüste zurückgezogen (vielleicht sogar nach dem Vorbild von Moses und Elias), glauben die andern⁴⁴, er habe sofort mit der Missionierung begonnen. Aus Gal 1, 17 können wir keine Auskunft erhalten, da es dem Paulus an dieser Stelle nicht um die Bekundung seiner missionarischen Tätigkeit geht, sondern allein um den Nachweis, daß er sich der Göttlichkeit seiner Berufung bewußt war und keiner kirchlichen Anerkennung bedurfte⁴⁵. Auch über die zweite Etappe seiner vorantiochenischen Wirksamkeit in Syrien und Kilikien (V 21) erfahren wir nichts Näheres. Doch dürfen wir vermuten, daß Paulus während dieser Zeit auch missionierte, freilich nicht als ausgesprochener Heiden- oder Judenmissionar, sondern als Glaubenskünder, der von dem sprach, was ihm in der Christusoffenbarung aufgeleuchtet war, ähnlich wie er es 2 Kor 4, 13 ausdrückt: ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν.

⁴⁰ WETTER, aaO. 82 vgl auch 81. Wenn WETTER sich auf ähnliche Ereignisse Gal 2, 2; 1 Kor 14, 26; 2 Kor 12, 4, 7 beruft, dann erkennt er nicht den Unterschied von charismatisch-mystischen Offenbarungen und dieser grundlegend anderen Offenbarung.

⁴¹ STEEGE, 82.

⁴² STEEGE, 83.

⁴³ Vgl F. TILLMANN, *Der Galaterbrief* (Bonner Bibel) (Bonn 1935) 96; J. SICKENBERGER, *Kurzgefaßte Einleitung in das NT* (Freiburg 1920), 96; K. L. SCHMIDT, *Ein Gang durch den Galaterbrief* (Zürich 1947) 16; DUNCAN, 29 s; M. MEINERTZ, *Einleitung in das NT* (Paderborn 1950) 75.

⁴⁴ Vgl A. JÜLICHER - E. FASCHER, *Einleitung in das NT* (Tübingen 1931) 35 f; A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das NT* (Freiburg 1958), 251; R. BULTMANN, RGG 1958, IV, 1023.

⁴⁵ Vgl SCHLIER, 29.

Es ist nicht so wichtig, wie Paulus seinen Auftrag zur Heidenmission bei der Christophanie von Damaskus auffaßte. Eines dürfte sicher sein: Paulus bekam schon bei Damaskus die Verpflichtung zur Heidenmission in irgendeiner Weise auferlegt; sonst könnte er gerade in dieser Apologie nicht so sicher von seinem Auftrag sprechen. Der *ἔνα*-Satz *Gal* 1, 16 a schließt sich so eng an die vorausgehende Beschreibung der Offenbarung an, daß man den Text vergewaltigen müßte, wenn man die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden von der Offenbarung losreißen wollte. Wichtig ist, daß, nicht wie Paulus zu den Heiden gesandt wurde. A. v. Harnack schreibt mit Recht: „Gal 1, 16 sagt nur, daß der Apostel bereits seine Bekehrung als Berufung zur Heidenmission verstanden hat ... Man braucht auch nicht aus ihr zu folgern, daß Paulus sofort als Heidenmissionar aufgetreten ist“⁴⁶. Freilich heißt das nicht, daß sich Paulus erst im Laufe seines Wirkens infolge des Mißerfolges bei den Juden und des Erfolges bei den Heiden⁴⁷ oder infolge sonstiger geschichtlicher Führungen⁴⁸ seiner besonderen Bestimmung bewußt geworden sei und sich dann auf Grund seiner ausgezeichneten Schriftkenntnis mit jenem isaianischen Gottesknecht verglichen habe⁴⁹. Für all diese Einwände gilt, daß sie die Äußerungen des Apostels psychologisch zerlegen oder erklären wollen, dabei aber seiner eigenen Auffassung schwerlich gerecht werden⁵⁰.

Selbst wenn Paulus noch nicht sofort als Heidenmissionar wirkte, so bleibt doch bestehen, daß er die Heidenmission als Aufgabe empfing. Er mag erst im Laufe der Zeit bei der Schriftbetrachtung seine Aufgabe im Lichte des AT besser verstanden haben. Aber dadurch wurde nicht erst sein Berufungsbewußtsein als Heidenmissionar erzeugt, sondern es gewann nur an Klarheit⁵¹. *In nuce* war der Auftrag vorhanden; doch war

⁴⁶ A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I (Leipzig 1924) 53 Anm 2.

⁴⁷ Vgl GAECHTER, *Petrus* 406.

⁴⁸ E. HAUPT, *Zum Verständnis des Apostolats im NT* (Halle 1896) 98 meint, daß ihm „seine spezielle Aufgabe erst durch die geschichtlichen Führungen klar geworden“ sei. Wohl habe er von vorneherein das Bewußtsein gehabt, von den Altaposteln unabhängig zu sein. Doch die letzte Klarheit habe er erst beim Jerusalemer Abkommen erhalten.

⁴⁹ GAECHTER, *Petrus* 406 erklärt die Heidenmission als Ergebnis der Reflexion des Paulus, der sich mit Jeremias vergleiche und dessen Sendung auch für ihn gelte. Ähnliches würde er vermutlich gegen die Beziehung auf den Gottesknecht einwenden.

⁵⁰ Diesen psychologischen Auflösungsversuchen gegenüber könnte man wie SCHLIER, 24, Anm 2 den psychologischen Erklärungen der Bekehrung des Paulus gegenüber sagen: „Wer doch eine heimliche innere Vorbereitung des Paulus auf das Evangelium annimmt, behauptet nicht nur den Apostel besser zu verstehen als er sich selbst verstand, sondern will dessen Erfahrungen entgegen seinen Aussagen in ein modernes psychologisches Bekehrungsschema zwingen.“

⁵¹ Vgl BERTRANGS, aaO. 236.

für den eingefleischten Pharisäer ein Berg von Vorurteilen den Heiden gegenüber zu überwinden, es waren stets neue Versuche zu machen. So können wir verstehen, daß Paulus in seiner Heidenmission vielleicht Jahre brauchte, bis er den rechten Modus gefunden hatte. Dabei klärte sich sein Bewußtsein, für die Heiden in einem ähnlichen Sinne da zu sein wie jener Gottesknecht. Doch von einer Berufung, die durch Reflexion hervorgerufen wurde, kann keine Rede sein. Wie er oft in seinen Briefen betont (Röm 13, 2 15, 15; 1 Kor 3, 10; Gal 2, 9; Eph 3, 2.8), wurde ihm eine besondere Gnade verliehen, die Gnade seines Apostolates (vgl. Röm 1, 5). Diese χάρις war es, die Paulus zum „Apostel für die Heiden“ (Röm 11, 13) gemacht hat⁵².

⁵² Vgl Gal 1, 16; 2, 2.7 f; (1 Tim 2, 7).

DAS BESCHAULICHE KLOSTER IM MISSIONSLAND

von Suso Frank OFM

Was hier dargestellt werden soll, ist nicht die aktive Missionsarbeit monastischer Gruppen, wie sie — um nur die wichtigsten zu nennen — die Benediktiner von St. Ottilien in Ostafrika und Ostasien, die belgischen Benediktiner in Katanga und Transvaal und die spanischen in Australien leisten. Es geht auch nicht um die Spannung, die sich in diesen Missionsklöstern ergibt zwischen monastischem Leben und Forderung des Missionsapostolates.¹ Das beschauliche Kloster im Missionsland ist die spezifisch und ausschließlich monastische Gründung im Missionsgebiet, die nur das eine Ziel hat, im neuerschlossenen christlichen Territorium mit dem Christentum auch das Mönchtum einzupflanzen, „implanter l'organe contemplatif de la nouvelle Eglise“². Der Träger dieser Bewegung ist deshalb nicht der missionarische Mönch, den die genannten benediktinischen Verbände im Missionswerk einsetzen, sondern der Mönchmissionar.³

¹ Wieweit diese Spannung gehen kann, zeigen die beiden Trappistengründungen Mariannhill (1882) und Bamania/Belg. Kongo (1894), die sich für das Apostolat entschieden. Aus ersterer wurde 1909 die Mariannhiller Missionskongregation; die Konventualen der belgischen Gründung traten 1926 größtenteils zu den Herz-Jesu-Missionaren über.

² L. DEGUISE, SOCist: *Aux Missions. L'Heure des Moines. Message des Moines à notre temps* (Paris 1958) 366

³ In den französischen Texten: *Missionnaire-moine* und *Moine-missionnaire*.

Das Ideal

Die treibenden Kräfte — es sind vor allem französische Benediktiner und Reformierte Zisterzienser — verstehen ihr monastisches Leben in exklusiv kontemplativem Sinne.⁴ In dieser Schau sieht der Mönch seine Primäraufgabe in der Leistung der *Adoratio* vor dem Vater. Er weiß sich als Fortsetzer der vom menschengewordenen Gottessohn dem Vater geschenkten Verherrlichung, die immer in der Kirche erhalten werden muß. Daher gehört das monastische Leben — freilich nicht in dieser oder jener historisch bedingten Ausformung — wesentlich zur Kirche und darf auch der Missionskirche nicht vorenthalten werden.⁵ Wie Christus seine Anbetung stellvertretend für die ganze Menschheit leistete, so muß auch der Mönch, der diese Tätigkeit fortsetzen will, sich als Stellvertreter wissen. Deshalb ist die monastische Abtei notwendigerweise aufs engste mit ihrer geographischen und geistigen Umgebung verbunden, und der einzelne Mönch weiß sich mit dieser Umwelt einig. Von hierher tritt an den Mönchmissionar die Forderung der Adaptation, die damit viel tiefer reicht als die bloße Anpassung an äußere Lebensformen. Der Mönchmissionar soll einer aus dem fremden Volke werden, so wie Christus einer aus uns geworden ist — das aber nicht aus apostolischer Überlegung oder seelsorglicher Klugheit, sondern aus dem Gedanken an die Fortführung des Werkes Christi heraus. Der Mönchmissionar adaptiert sich, damit er die Anbetung des Missionslandes und -volkes dem Vater darbringen kann. Er bemüht sich um eine geistige Bluts- und Brudergemeinschaft, nicht, um die monastische Gründung rascher zu sichern und zu festigen, sondern um seine *Adoratio* mit der des betreffenden Volkes besser identifizieren zu können. P. Charles spricht in seiner „Mystique de l'Adaptation“ von einer „incarnation ethnique“⁶; sie muß der Mönchmissionar in besonderer Weise von sich verlangen. Damit wird hier schon deutlich, daß das Ziel des Mönchmissionars nicht eine europäische Abtei im afrikanischen oder asiatischen Raum sein kann, sondern nur eine einheimische Klosterfamilie, bei der jene Identifizierung am sichersten garantiert ist.

Die monastische Familie wird von jeher gern mit der urkirchlichen Gemeinschaft verglichen. Danach gilt das Mönchtum als „lebendiges

⁴ Ich denke hierbei an Arbeiten von P. COUSIN, J. LECLERCQ, L. BOUYER und L. DEGUISE, deren Konzeption vom Mönchtum diesen Ausführungen teilweise zugrunde liegt.

⁵ Dom GABRIEL SORTAIS, Generalabt der Reformierten Zisterzienser: „Les nouvelles chrétientés ont droit à recevoir la vie de l'Eglise dans son intégrité, ..., et c'est un devoir strict, pour ce qui la possèdent déjà en sa forme contemplative, de venir leur en faciliter la découverte et de permettre aux vocations de s'épanouir sur place ...“ *Grands Lacs*, N. 183 (Janv. 1956) 1 s.

⁶ *Etudes Missiologiques*, 119/120.

Heimweh“ nach der Urkirche.⁷ Diese Vorstellung, auf die junge Missionskirche angewandt, gibt dem Mönchmissionar eine weitere Aufgabe: die Erstbegeisterung des kirchlichen Lebens zu erhalten. Jede religiöse Bekehrung kennt in ihren Anfängen eine Zeit höchster Intensität. Diesen Erstlingseifer sollte das einheimische Mönchtum möglichst lange dem Volke erhalten, und wenn — in Parallele zur Gesamtkirchengeschichte — über das Missionsland die „konstantinische Periode“⁸ gezogen ist, sollten die Klöster vom einstigen Eifer Zeugnis geben. Das aber wieder nicht in apostolisch-seelsorglichem Wirken, sondern durch ihr echt monastisch-kontemplatives Dasein mit seiner alleinigen Hinordnung auf die *Gloria Dei*. Dazu gehört noch ein weiterer Wesenszug des Mönchtums: Es verkörpert in besonderer Weise den eschatologischen Charakter des Christentums. Seine tiefe Fülle und seine Werthhaftigkeit kommt dem Mönchsleben gerade aus seinem ausschließlichen Bezug auf die Endzeit, wo der jenseitige, himmlische Wandel gewissermaßen schon vorweggenommen wird. Damit fällt dem Mönchmissionar im Missionsland die Funktion zu, die unabwiesbare Hinordnung des christlichen Lebens aufs Jenseits sichtbar und glaubhaft darzustellen. Als durch und durch religiöser Mensch kommt der einzelne Mönchmissionar damit zu besonderer religiöser Strahlungskraft.

Die Verwirklichung

Was ist auf dieser Grundlage nun an monastischen Gründungen im Missionsland verwirklicht?⁹ Der statistische Befund weist auf Afrika als das bevorzugte Land unter den Missionsgebieten.¹⁰ Die neugegründeten

⁷ H. BACHT: Heimweh nach der Urkirche, in *Liturgie und Mönchtum* 7 (1950) 64—78

⁸ DEGUISE, I. c., 371

⁹ Die Quelle für die folgenden Ausführungen ist ein Arbeitsbericht, hrsg. von P. Denis Martin OSB, Prior von Toumliline/Marokko. Er umfaßt: I. Reisebericht durch die monastischen Gründungen Afrikas. — II. Lagebericht an den Abtprimas B. Kälin zum Ätekongreß der Benediktinerkonföderation 1959. — III. Statistische Anmerkungen, einen Diskussionsbericht und Briefbelege. — Der Arbeitsbericht wird zitiert als AB I, II, III und jeweilige Seitenangabe.

¹⁰ Außerhalb Afrikas sind als mönchmissionarische Klöster in diesem Sinne zu erwähnen:

Benediktiner in Si-Shan/China (heute in Chengtu/Californ.),
Thien-An/Vietnam,
Kep/Cambodscha,
Asirvanam/Indien;

Reformierte Zisterzienser in Ta-yü-shan — Lantao/Hongkong
Phare/Japan,
Rawa Seneng/Java,
Southern Star und Tarrawarra/Ozeanien.

afrikanischen Klöster sollen für die folgenden Ausführungen als Modellfall dienen.

Zunächst fällt auf: Alle Gründungen sind sehr jung. Sie entstanden eigentlich erst während der letzten zehn Jahre. Was die Gründer anbelangt, so zeigt sich eine weitere Gemeinsamkeit: Sie kommen bis auf wenige Ausnahmen aus Abteien Frankreichs und Belgiens¹¹, ein deutliches Zeichen für die Aufgeschlossenheit und monastische Lebendigkeit dieser Klöster, unter denen sich besonders die benediktinischen Häuser aus dem Verbands von *Pierre-qui-vire* auszeichnen.¹²

Die Gründungsgeschichten der einzelnen Niederlassungen weisen daraufhin, daß nicht nach einem einheitlichen Plan vorgegangen wurde. Keine übergeordnete Instanz hat etwa Afrika vermessen, um jetzt für jeden wichtigen Knotenpunkt eine monastische Gründung zu verlangen. Vielmehr ergaben sich die einzelnen Gründungen aus günstigen, fast zufälligen Begegnungen von Missionsbischöfen, die Mönche suchten, und Äbten, die zu gründen bereit waren.

Solch eine Gründung bietet in jedem Falle zwei Möglichkeiten an: Eine Abtei schickt eine große Kolonie — etwa zwanzig Mönche — aus, die im Missionsland sofort das reguläre Mönchsleben fortsetzen können. Die andere Möglichkeit: Es wird nur eine kleine Gruppe ausgesandt — vielleicht drei oder vier Mönche; diese wenigen Mönche wollen lediglich helfen, Einheimische ins klösterliche Leben einzuführen, um sich danach wieder zurückzuziehen. Die erste Gründungsart läuft Gefahr, ein europäisches Kloster nach Afrika zu verlegen, das dort immer ein Fremdkörper bleiben wird. Es wird dabei wohl kaum zu einer echten Inkarnation im Missionsland kommen. Die zweite Art stellt an die Gründermönche höchste Anforderungen; sie kann sehr leicht zum Zerfall des klösterlichen Lebens führen; aber sie ist trotzdem der sicherste Weg, schnell zu einem einheimischen Mönchtum zu kommen. Die kleine Gründungsgruppe wurde deshalb im vergangenen Jahrzehnt auch bevorzugt.

¹¹ Deutscher Herkunft sind: Peramiho-Liganga durch St. Ottilien u. Tlemcen durch R. Walzer OSB, italienischer: die Zisterzienser von Asmara/Äthiop.; holländischer: die Reformierten Zisterzienser in Lumbwa/Brit.-Ostafrika.

¹² Vielleicht bricht sich darin etwas vom missionarischen Eifer Bahn, der diesem Verband von seinem Gründer Abbé M u a r d mitgegeben wurde.

Statistische Übersicht

Ort	Gründer	Zeit	Heutiger Stand (1959)
I. Benediktiner:			
Toumliline/Marokko	Abtei En-Calcat/ Frankreich	1952	32 Mönche
Tlemcen/Algerien	R. Walzer OSB	1950	4 (?) „
Kansenia/Kongo	Abtei St. André de Bruges	1947/1952	83 „
Bouenza/Kongo	Abtei Pierre-qui-vire/ Frankreich	1958	?
Liganga/Tanganjika	Abtei Peramiho- St. Ottilien	1956	11 „
Gihinda-Muyaya/ Ruanda-Urundi	Abtei Maredsous/ Belgien	1958	6 „
Ambotraivo/Mada- gaskar	Abtei Pierre-qui-vire	1954	25 (?) „
II. Zisterzienser:			
Asmara/Äthiopien	Abtei Casamari/ Italien	1940/1947	24 Mönche
Debre Mariam/ Äthiopien	Asmara	1956	10 „
Cheren/Äthiopien	Asmara	1959	?
(alle im koptischen Ritus)			
III. Reformierte Zisterzienser (Trappisten):			
Thibarine/Algerien	Abtei Aiguebelle/ Frankreich	1947	21 Mönche
Obout/Kamerun	Abtei Aiguebelle/ Frankreich	1951	17 „
Mokoto/Kongo	Abtei Scourmont/Belg.	1954	11 „
Kanaza-Kiwi/Kongo	Abtei Achel/Belg.	1958	?
Lumbwa/Brit. Ostafrika	Abtei Tilburg/ Holland	1958	13 „
Fianaramizao/ Madagaskar	Abtei Mont-de Cats/ Frankreich	1958	?

Dazu kommen im afrikanischen Raum noch an Frauenklöstern: 5 Klöster der Benediktinerinnen, 2 Klöster der Zisterzienserinnen und 2 Klöster der Reformierten Zisterzienserinnen. Außerdem wurde schon eine große Anzahl Niederlassungen anderer kontemplativer Frauenorden gegründet.

Einzelne Klostergründungen

1. Die bedeutendste Gründung ist K a n s e n i a im Ap. Vikariat Katanga, Kongo. Das Gebiet ist der Abtei St. André-Brügge anvertraut. Während des zweiten Weltkrieges baten etliche junge Afrikaner um Aufnahme in die Ordensgemeinschaft ihrer Missionare.¹³ Im Juni 1944 wurden die ersten in eine Art Postulat aufgenommen. Die Postulanten bezogen mit ihrem Magister eine eigene Wohnung, die sich als erstes schwarzes Benediktinerkloster verheißungsvoll „Cassino“ nannte. Das Ordenskleid bestand aus der gebräuchlichen Schülerkleidung, dazu eine Benediktusmedaille und für die Zeit des gemeinsamen Gebetes ein weißes Chorhemd. 1947 wurde die Neugründung mit der Angliederung an die Belgische Benediktinerkongregation offiziell der Benediktinerkonföderation angeschlossen. Im Interesse einer gesunden Weiterentwicklung wurde das Kloster um die gleiche Zeit nach Kansenia verlegt, wo rasch die Klostergebäude aufgeführt wurden. Die Gemeinschaft zählt heute über 80 einheimische Mönche.

Die Kandidaten werden zunächst in ein einjähriges Postulat aufgenommen; was dabei an schulischer Vorbildung verlangt wird, ist noch nicht endgültig festgelegt. In diesem ersten Jahr erhalten die Postulanten täglich einen kurzen Unterricht über die Glaubenslehre, die Kirchen- und Ordensgeschichte und die Liturgie. Dazu kommt einmal in der Woche eine Unterweisung zum Regelverständnis und jeden Abend eine Meditationsanleitung. Das sich an das Postulat anschließende Noviziat dauert zwei Jahre. Der Unterricht des Postulates wird hier in vertiefter Weise fortgesetzt. Es geht um grundlegende religiöse Bildung, auf der sich ein Ordensleben aufbauen läßt. Nach dieser kanonischen Probezeit werden dreimal die Gelübde auf je ein Jahr abgelegt. Danach erfolgt die Triennialprofeß, nach deren Ablauf die ewigen Gelübde. 1958 erreichten die ersten sechs Mönche dieses Ziel.

Eine Unterscheidung in Mönche und Konversen, wie sie unser heutiges abendländisches Mönchtum durchweg zeigt, gibt es in Kansenia nicht. Dom Delacroix, der Prior der klösterlichen Familie, meint dazu: „In Kansenia herrscht der Geist der Gleichheit. Wie alle Kinder, so läuft auch der Sohn des Häuptlings nackt umher in seiner Kindheit und jagt mit seinen Kameraden den ganzen Tag. Es wäre unbegreiflich, wollte man bei ihnen Unterscheidungen einführen.“¹⁴

Die Küche des schwarzen Konventes ist afrikanisch. Allerdings reicht die gewöhnliche afrikanische Nahrung nicht aus, wenn die Mönche rechte Arbeit leisten sollen. Daher wird sie notwendigerweise an europäische

¹³ AB I, 33

¹⁴ AB I, 36: „Au Katanga on a le sens de l'égalité. Comme tous les enfants le fils du Chef est nu pendant sa jeunesse, chassant avec ses camarades tout le jour; il est inconcevable qu'on établisse des distinctions entre eux.“

Verhältnisse angepaßt. Die Erfahrung all der Gründermönche geht in diesem Punkt dahin: Soll der junge Mönch zu echter Mönchsarbeit befähigt werden, so muß ihm mehr geboten werden, als die afrikanische Küche gewöhnlich zu leisten vermag.¹⁵

Als Haussprache wurde vorläufig das Französische gewählt. In dieser Sprache ist eine gemeinsame Unterweisung und Unterhaltung viel leichter möglich als in einem der einheimischen Dialekte. Als besonders ernste Frage wird diese Angelegenheit in den einzelnen Gründungen nicht empfunden.

Das Tagewerk umfaßt das gemeinsame Offizium¹⁶, privates Gebet und Meditation, dazu das Studium (für die Postulanten und Novizen der genannte Unterricht, für die Professoren die Lesung), die Handarbeit (Landwirtschaft und Handwerk), Unterricht in einer zum Kloster gehörenden Schule und karitative Tätigkeit in einer kleinen Krankenstation. „Wir möchten sie damit lehren, die Caritas zu üben,“ erklärt der Prior dazu.¹⁷ Die Handarbeit, nach der Regel durchaus zum benediktinischen Mönchtum gehörig, wollen die Mönche von Kansenia auch bewußt als Förderung der Armut verstehen. Sie vor allem soll ihnen den Lebensunterhalt sichern. Den unmittelbaren Beitrag zum Missionswerk sehen die Mönche nicht in ihrer geringen Außentätigkeit, sondern in ihrem *témoignage vivant*¹⁸ für die christliche und heidnische Umgebung.

2. Dieser belgischen Gründung kommt der deutsche Versuch der Benediktiner von Peramiho-St. Ottilien am nächsten. In ähnlicher Weise entsteht dort seit fünf Jahren ein einheimisches Benediktinerkloster, in dem 1958 die ersten vier Novizen ihre zeitlichen Gelübde ablegten.¹⁹ Im Unterschied zu Kansenia werden in dieser Gründung zu Liganga auch Priester in die Kommunität aufgenommen, die bis jetzt aber auf jede priesterliche Tätigkeit außerhalb des Klosters und auf jede priesterliche Vorrangstellung innerhalb der Klosterfamilie verzichten.

¹⁵ AB I, 54: „S'il mangeait mieux (der afrikanische Mönch), il travaillerait davantage.“

¹⁶ Für Kansenia läßt sich die Liturgiesprache nicht angeben; in Liganga wurde das Kisuaheli als liturgische Sprache gestattet.

¹⁷ AB I, 36: „Nous voulons leur apprendre à pratiquer la charité.“

¹⁸ Dom DELACROIX, *Grands Lacs*, No 183 (Janv. 1956) 41. — DEGUISE, I. c. 357 führt dazu ein Wort Ghandis an: „Die Rose kann nicht sprechen, sie ist zufrieden, wenn sie ihren Duft ausstrahlt; selbst der Blinde kann, ohne die Rose zu sehen, den Duft wahrnehmen. Das ist das ganze Geheimnis des Evangeliums von der Rose. Das Evangelium, das Jesus gepredigt hat, ist doch besser, als das von der Rose. Lasset daher euer Leben zu uns sprechen.“

¹⁹ *Chronik von St. Ottilien*, 30 (1959) 86/87. — Nach dem neuesten Schematismus von St. Ottilien (1961) zählt die Kommunität von Liganga außer ihrem Superior — dem einzigen Weißen — neun Professoren, vier Novizen und acht Kandidaten.

Die anderen Gründungen ergeben mehr oder weniger das gleiche Bild. Ihre Weiterentwicklung muß abgewartet werden, da sie noch zu sehr in den Anfangsschwierigkeiten stecken.

3. Der Arbeitsbericht von T o u m l i l i n e beschäftigt sich eingehend mit den bisher gemachten Erfahrungen. Er zeigt die Schwierigkeiten auf und versucht für die Zukunft zu raten. Diese Feststellungen werden im weiteren zusammengefaßt.

Die Situation der Gründermönche

Auf Schwierigkeiten stößt die mönchmissionarische Bewegung zunächst in den christlichen Ländern. Es ist hier vor allem der Personalmangel der europäischen Abteien und die damit weithin verbundene schwierige finanzielle Lage. Für eine Neugründung im Missionsland müßte eine Abtei einige Konventsmitglieder abgeben und außerdem auf lange Zeit hin — der Arbeitsbericht meint etwa 10 Jahre²⁰ — die Neugründung finanziell unterstützen. Denn für den afrikanischen Mönch gilt: „Sa terre le nourrit mal.“²¹ Aus diesem Grunde regt der Bericht eine Hilfe auf internationaler Basis an.

Die größeren Hindernisse aber erwachsen dem Unternehmen vom Missionsland her. Auch wenn die finanzielle Lage gesichert ist, erheben sich noch zahlreiche Schwierigkeiten:

a) *Anpassung des äußeren Lebensstiles* (etwa moderne Agrikultur, Bauweise des Klosters, Tagesordnung, Ernährung und Kleidung usw.). Soweit aus den vorhandenen Berichten zu ersehen ist, herrscht hierüber noch keine Einheit. Allen Gründern gemeinsam ist jedoch eine weite Offenheit und Aufgeschlossenheit gegenüber den Fragen der äußeren Akkommodation. Jeder möchte der Gefahr einer Verwestlichung entgehen, denn das Kloster soll nicht die Zivilisation, sondern Christus ins Missionsland tragen,²² auch wenn, wie es öfters von Missionaren und Mönchen festgestellt wird, die einheimischen Kandidaten eine westliche Lebensform als Erhöhung des Lebensstandards wünschen. Für die monastische Gründung ist hier besonders schwierig die Frage des überlieferten klösterlichen Brauchtums, das auf europäischem Boden gewachsen ist. Inwiefern hat dieses im afrikanischen Raum seine Berechtigung, der in seinen Eigenreligionen kein Mönchtum kennt und somit keine Anknüpfungspunkte bietet?²³

²⁰ AB I, 71

²¹ AB I, 54

²² AB I, 55

²³ Der asiatische Raum bietet hier gegenüber Afrika Vorteile; denn im buddhistischen Mönchtum lassen sich Anknüpfungspunkte für ein einheimisches christliches Mönchtum finden. Dom Petrus Coelestinus Lou OSB kann z. B. für China einen „benediktinischen Hsüan Tsang“ wünschen (*Konfuzianer und Christ*, Luzern 1947, 205).

b) *Vollzug der geistigen Adaptation.* Damit ist die Leistung jener Identifizierung mit dem Einheimischen gemeint, wie sie oben dargestellt wurde und vom Wesen des Mönchtums her gefordert ist. Wie soll der europäische Mönch sich mit dem fremden Volk in dieser Weise identifizieren können? Als Wege werden dazu gewiesen: Sich mühen um das Verständnis der einheimischen Mentalität und sich dem fremden Volk in brüderlicher Haltung — freilich nicht patronisierend-bevormundend — nahen.²⁴

c) Die ernste *Gefahr der Isolierung* für den Mönchmissionar. Jedes Kloster steht bisher ganz für sich. Schon die räumliche Entfernung macht das deutlich.²⁵ Dazu besteht die monastische Gründung in ihren Anfängen aus wenig Mitgliedern. Die äußeren Schwierigkeiten — die Sorge um den Lebensunterhalt, die klimatischen Verhältnisse u. a. — zehren an den Körperkräften. Die innere Einsamkeit greift die seelische Substanz an. Es fehlt an abwechselnder Menschenbegegnung, an geistigem Austausch, an reichen Bibliotheken, die geistige Anregung und Nahrung bieten könnten. Mit Recht schreibt deshalb ein Mönchmissionar: Die Einsamkeit ist die größte Prüfung für den Mönchmissionar.²⁶ Um diese Gefahr zu bannen, regt der Arbeitsbericht an, die Mönchmissionare sollten in reger Korrespondenz mit der Gründerabtei bleiben; gegenseitige Besuche der Gründermönche könnten dem Erfahrungsaustausch dienen; Besuche von Fachtheologen aus europäischen Klöstern, die sich ein paar Wochen im Missionskloster aufhalten, sollten für geistige Weiterbildung sorgen und gute Bibliotheken könnten vor geistiger Verengung und vorzeitiger Auszehrung bewahren.²⁷

Die Situation des einheimischen Mönchskandidaten

Der Nachwuchs selber scheint für die länger bestehenden Klöster wie Kansenia, Obout und Liganga keine Frage zu sein.²⁸ Bei den Forderungen der schulischen Vorbildung aber setzt das Fragen ein. Wie oben schon für Kansenia festgestellt wurde, haben auch die übrigen Gemeinschaften noch keine einheitliche Lösung gefunden.²⁹ Die Entwicklung zielt jedoch darauf hin, höhere Anforderungen zu stellen — etwa dem Abschluß des

²⁴ AB III, 56 weist dabei auf Hilfsmittel hin wie P. TEMPELS' *Bantuphilosophie* und die Forschungen V. MULAGOS auf dem gleichen Gebiet.

²⁵ z. B. Entfernung: Obout — Kansenia 3 800 km, Obout — Gihinda Muyaga 2 200 km

²⁶ AB III, 71: „L'isolement c'est la grande épreuve ... non l'isolement physique ... mais l'isolement moral et surtout spirituel!“

²⁷ AB II, 15/16

²⁸ Für Kansenia AB I, 35: „Le Père Prieur me dit: qu'une pile de lettres (von Kandidaten) attend dans son bureau. 400 demandes l'an dernier. Déjà 400 cette année.“

²⁹ Für Ambotraivo/Madagaskar AB II, 44: Es meldeten sich Kandidaten mit einer Vorbildung vom „certificat d'Études bis zum Baccalauréat.“

Kleinen Seminars gleichkommend. Die Gründermönche wissen auch, daß sie mit höheren geistigen Anforderungen und geistiger Weiterbildung mehr Kandidaten anziehen.³⁰

Die natürlichen Anlagen der Kandidaten werden für das klösterliche Leben als günstig angesehen. Es wird hingewiesen auf die tiefe Frömmigkeit, den Opfersinn, die Bereitschaft für die Gnade, auf den starken Willensdrang und — bei genügender Ernährung — auf die Arbeitswilligkeit.³¹

Diesen Vorzügen stellen sich negative Anlagen entgegen. Hier ist vor allem die starke Stammesgebundenheit zu nennen. Wegen ihres ausschließlichen Charakters ist sie hemmend für das klösterliche Gemeinschaftsleben. Sie trägt zu leicht die Gefahr der Gruppenbildung in die Kommunität und findet nur schwer Verständnis für gegenseitiges Helfen und Unterstützen.³² — Sollte diese Gegebenheit nicht dazu führen, nach Möglichkeit stammesgebundene Klöster zu gründen, wenigstens dort, wo es sich um bevölkerungsreiche Stämme handelt? ³³ In einem solchen Falle wirkte sich das Stammesdenken nicht mehr hindernd für die klösterliche Gemeinschaft aus, sondern sehr fördernd. Auf dieser stammesgebundenen Grundlage ließe sich auch die „Inkarnation“ des Mönches viel rascher vollziehen.

In der Frage der Ausbildung des jungen Mönches herrscht soweit Einigkeit, daß die für unser abendländisches Empfinden feste Verbindung von Mönch und Priestertum beim Mönch im Missionsland nicht angestrebt werden soll. Am Beispiel Kansenia wurde einiges von der geistigen Ausbildung der entstehenden Kommunität gezeigt. Auf geistige Fortbildung und intellektuelle Tätigkeit wird danach nicht verzichtet. Davon darf auch nicht abgesehen werden, einmal im Hinblick auf die Kandidaten³⁴, zum anderen im Interesse eines gesunden kontemplativen Lebens, das eine geistige Höhe zeigen soll³⁵. Eine Trennung der Kommunität in geistig Tätige und körperlich Arbeitende würde auf die klösterliche Gemeinschaft sehr störend wirken.³⁶ Damit wird die Frage des

³⁰ AB I, 60. Dom DELACROIX (Kansenia): „Dès qu'on propose un semblant d'études, on attire tous les candidates.“

³¹ AB I, 62

³² ebda, 61/62

³³ Es sei dazu erinnert an die tatsächlich sehr starke stammliche Gebundenheit abendländischer Klöster, wie sie die Geschichte vieler unserer Abteien ausweist.

³⁴ AB III, 41: „Le travail intellectuel les (die Kandidaten) attire, le travail manuel point. Les jeunes gens jouent volontiers aux intellectuels.“

³⁵ AB III, 44: „Les profès perpétuels qui ont le moins d'instruction flottent . . . il semble qu'ils n'aient rien sur quoi appuyer leur vie de foi.“

³⁶ AB I, 41: „Impossible en Afrique de faire travailler manuellement une catégorie de religieux, pendant que l'autre étudie.“

Laienmönchtums, die heute so stark diskutiert wird,³⁷ auch von dieser Seite gestellt. Was sich bei uns im Abendland nur schwer verwirklichen läßt, scheint sich im Missionsland von selbst anzubieten. Die ganze Polarität zwischen Mönchtum und Priestertum, die dem abendländischen Mönchtum von der Geschichte auferlegt wurde, kann so vom jungen einheimischen Mönchtum des Missionslandes ferngehalten werden. Damit wäre jene klösterliche Form wiedergefunden — und auch der römischen Kirche wiedergeschenkt —, die überhaupt am Anfang der monastischen Entwicklung stand und sich im östlichen Mönchtum bis heute erhalten hat. So kann auch von der mönchmissionarischen Bewegung ausgesagt werden, was von der Mission schon immer gilt: Sie wirkt zurück auf die Heimat und befruchtet das christliche Leben der Heimatkirche.³⁸

³⁷ Dazu B. REETZ, Laienmönchtum, in *Benediktin. Monatsschrift* 28 (1952) 185 ff., und E. HEUFELDER, Laienmönchtum. Ebda 31 (1955) 260 ff.

³⁸ Diese gesunde Wechselbeziehung Heimat—Mission und Mission—Heimat kam auch auf der letztjährigen Missionstudienwoche in Wien mehrmals zur Sprache.

HINDERNISSE DER CHRISTLICHEN ISLAMMISSION

von Dr. Erika Unger-Dreiling

Obgleich es an ernstlichen Bemühungen um ein echtes Gespräch mit den Moslems nicht mangelt, hat die christliche Islammission doch nur relativ bescheidene Erfolge zu verzeichnen. Dieser Sachverhalt stellt den interessierten Beobachter, besonders wenn er in einem islamischen Lande lebt, vor die Frage, warum dem Missionsbemühen der Kirche nicht reichere Früchte beschieden sind.

Die äußeren Verhältnisse sind allerdings nicht in allen islamischen Ländern die gleichen. So wird man sich etwa in Saudi-Arabien, wo der Gläubige ähnlich der Sitte des mittelalterlichen Europas von der Behörde zum Gotteshaus gebracht wird, vernünftigerweise keinen Siegeszug des Evangeliums erwarten. Aber z. B. in Ägypten, wo die besonders im Schulwesen außerordentlich regen christlichen Missionen ihren Einsatz leisten, müßten die Taufregister doch ein wenig anwachsen. So möchte man wenigstens meinen.

Von vereinzelt Bekehrungen zum Christentum abgesehen (als vereinzelt sind im Hinblick auf das Gesamtkonzept auch einige hundert oder tausend Taufen zu betrachten), kann man jedoch von einem Missionserfolg im eigentlichen Sinn nicht reden, und einige wesentliche Ursachen für das Mißverhältnis zwischen missionarischem Einsatz und Erfolg mögen nun im folgenden aufgezeigt werden.

Von ägyptischen Verhältnissen ausgehend, wird uns sogleich ein *Fehlkontakt* zwischen Christen und Moslems einsichtig. Wie bereits erwähnt, können die christlichen Missionen ihre Tätigkeit, vom Staatsgesetz gedeckt, ausüben, was uns nicht dazu verleiten darf, von moslemischer Toleranz zu reden. Was auf den ersten Blick als Toleranz erscheint, weist sich nämlich auf den zweiten Blick als etwas anderes aus, als Duldung nämlich. Es ist leicht einzusehen, daß Toleranz und Duldung zwei grundverschiedene Einstellungen zu einem Partner ausdrücken. Das Toleranzprinzip anerkennt den Partner als gleichwertig, das Duldsprinzip beruht auf einem Inferioritätsstandpunkt. So wird das Christliche vom Islam nicht toleriert, sondern geduldet. Die Duldung ist dadurch begründet, daß Christen (und Juden) Besitzer der heiligen Bücher, nämlich der Thora und der Bibel, sind. Diese Duldung stellt aber — und das ist das Eigentümliche — das Christliche nicht (als Inferiores) neben den Islam, sondern integriert es organisch gemäß dem Prinzip, daß Muhammad der letzte Prophet und alle vorhergehende Offenbarung in seiner Offenbarung zusammengefaßt ist. Dadurch wird der eigentliche Erbe des eigentlich Christlichen nicht der vollendete Christ, sondern der vollendete Moslem.

Dieser Sachverhalt möge mit den Worten islamischer Autoren dargelegt werden.

In *Sure 2, vv. 51-54* lesen wir: „Aber als Jesus auf ihrer (nämlich der Juden) Seite Unglauben sah, sagte er: ‚Wer wird mein Helfer sein auf dem Wege Gottes?‘ Da sagten die Apostel: ‚Wir sind die Helfer Gottes, wir glauben an Gott, und Du lege Zeugnis ab, daß wir Hingegebene (*Moslems*) sind ...“¹

Danach wäre also der innerlich Gott ganz *Hingegebene*, der Vollendete (christlich ausgedrückt: der Heilige) *Moslem*. Das ist keine isolierte koranische Interpretation, sondern ein dem religiösen Lebensstil der Moslems auch heute noch inkorporiertes Bewußtsein, von dem ausgehend sich jede andere Religion verdeutlichen kann. Ein Beispiel: Von dem 1950 verstorbenen hinduistischen Heiligen *Ramana Maharshi* wird berichtet, daß ihn einmal eine Gruppe moslemischer Pilger besuchte und nach dem Kernpunkt seiner geistlichen Lehre fragte. Er antwortete mit einem Wort: „Islam“ (Hingabe) — „und sie saßen schweigend zu seinen Füßen, glücklich, daß er ihr tiefstes geistliches Ideal verstanden hatte.“²

Wenn wir diesen Gedankengang der organischen Eingliederung alles wesentlich Religiösen, d. h. der Hingabe, Islam, auf das Christliche eingeengt, fortsetzen, dann kämen wir mit *M. Saddedin Evrin* zu

¹ *Islam und Moslem von salama = sich (Gott) hingeben, ganz ausliefern*; vgl. Shaykh MAHMOUD SHALTOUT, Rector of Al-Azhar University: ‚The Ascension of Jesus‘, *Magallatul Azhar* 1960, 1

² RONALD FUSSEL: ‚The Teachings of Sri Ramana Mahrshi in the Light of Buddhism‘, *Religious Digest*, no. 27, (Ceylon 1960) 16

folgendem Schluß: „Wenn das Christentum die Welt beherrscht, wird die Mentalität, die dem Geiste Jesu zuwiderläuft, an Stärke zunehmen. Das institutionelle Christentum ist nicht der Weg Jesu. Die Spiritualität Jesu hat ihre Erben vor und nach dem Mittelalter eher in islamischer Umgebung als unter den Christen gefunden. Der Glaube des Islam ist, daß Jesus über dem weißen Minarett der Omayyadenmoschee in Damaskus wiederkommen wird. Das ist natürlich symbolisch zu verstehen. Es heißt: Wenn sich die Spiritualität Jesu in seinem Erben manifestiert hat, wird auch ihre besondere Beziehung zur islamischen Religion offenbar werden wie die Beziehung des weißen Minaretts zu der Omayyadenmoschee und den anderen Moscheen. In diesem Zusammenhang steht die folgende Hadid (Überlieferung), die von Omar in Tirmizi's Buch ‚Elhatm‘ berichtet wird: ‚Ich schwöre bei ihm, der mich mit der Wahrheit sandte‘ (sagt Omar), ‚daß wir den Sohn Mariens als meinen Nachkommen finden, und das ist besser für ihn als seine eigenen Apostel‘. Das heißt: Wenn der Erbe Jesu ein Anhänger Muhammads ist, dann wird er der Welt für das Verstehen der Spiritualität Jesu nützlicher sein als die christliche Lehre, die von den Aposteln überliefert wurde.“³

Das heißt mit anderen Worten: Das institutionelle und konfessionelle Christentum, wie es sich heute in den verschiedenen christlichen Gemeinden darstellt, hätte den Geist Jesu verloren, wäre also legitimer Nachfolger der Synagoge, was den Formalismus, den Legalismus und den toten Buchstaben anbelangt, und das der eigentlich christlichen Konzeption nach Christliche könnte und müßte sich im Rahmen der islamischen Gemeinschaft bewähren. „Ich sah, daß der Sinn des Christentums darin besteht, sich von irdischer Gottesverehrung zu befreien und sich vom Haken der imitativen Religion zu lösen. Die Einheit des heiligen Gottes ist der Tempel des Geistes . . . Das wurde durch Jesus geoffenbart, der der Geist Gottes ist und vom Heiligen Geist ausging.“⁴

So weit die moslemische These, aus der dann logischerweise die Antithese gegen das Christentum folgt, die *Tahrif-Verderbnis* heißt. Die islamischen Theologen erheben gegen das Christentum den Vorwurf, daß es die Heilige Schrift „verfälscht“ habe. So schreibt der berühmte Kommentator des Koran, Imam Fachrud-Din Razi in seinem Kommentar *Tafsir-i-Kabir*: „*Tahrif* bedeutet ‚verändern‘, ‚von der Wahrheit hinwegwenden‘.“ Islamische Gelehrte führen dazu aus, daß es zwei Arten von ‚Verderbnis‘ gebe: erstens die ‚Verderbnis des Sinnes‘ (*Tahrif-i-Manawi*) und zweitens die ‚Verderbnis der Worte‘ (*Tahrif-i-Lafzi*). Nach Ansicht der meisten Gelehrten könne man in Bezug auf das Evangelium nur von „Verderbnis des Sinnes“ reden, denn wie Imam Buschari berichtet, sagte Ibn Abbas: „Das Wort *Tahrif* bedeutet ‚etwas von seinem ursprünglichen Wesen abwenden‘, und es gibt keinen

³ M. SADDIEDIN EVRIN: *Eschatology in Islam* (Istanbul 1960) 47 s.

⁴ MAHMUD SHABISTARI: *Gulshan-i-Raz*, zit. bei M. SADDIEDIN EVRIN, a.a.O., 48

Menschen, der ein einziges Wort dessen abändern könnte, was von Gott kommt, so daß ... die Christen nur insofern verderben konnten, als sie den Sinn der (Heiligen) Schrift falsch verstehen.“⁵

Der Vorwurf der „Verfälschung“ — es wäre der *spiritus extinctus* im paulinischen Sinne (*spiritum nolite extinguere!*) — wird dann auch begründet. Es ist ein Grundgedanke der islamischen Apologie, darauf hinzuweisen, daß der islamische Gottesbegriff lauter und monolithisch ist im Gegensatz zu dem aus zwei ganz heterogenen Elementen zusammengesetzten christlichen Gottesbegriff: dem jüdischen Jahwe-Erlebnis nämlich und der hellenistisch-griechischen Philosophie. Dabei wird betont, daß den Christen das Unvereinbare dieser beiden Geistesrichtungen nicht einmal zu Bewußtsein komme.⁶ Aus der ganzen Argumentation wird für den christlichen Beobachter die tröstliche Tatsache klar, daß das Unbehagen der Moslems gar nicht dem eigentlich christlichen Gottesbegriff gilt, sondern den theologischen Lehrstreitigkeiten. „Wenn wir die Kirchengeschichte aufmerksam lesen, sehen wir, daß die christliche Welt schon seit dem dritten Jahrhundert ... vom Ehrgeiz des Klerus, von Spaltungen und Streitereien über die absurdesten Unnützlichkeiten entstellt war. Die Christen ... hatten sich so sehr in alle Arten von Bosheit, Haß und Mißgunst gesteigert, daß sie das Christentum aus der Welt jagten durch ständige Kontroversen über die Art und Weise, wie es zu verstehen wäre ...“⁷

So sehen wir, daß die Integration des eigentlich Christlichen in das Islamische (mit Ausklammerung des Kirchlichen) das Bekehrungserlebnis grundsätzlich erschwert — nicht nur dogmatisch, sondern auch psychologisch. Ein *converti*, ein ‚Sich-Hinkehren zu jemandem‘, um dann mit (*con!*) ihm zu sein, setzt nämlich ein *averti* voraus, ein ‚Sich-von-etwas-abkehren‘, um von da aus die Neuorientierung zu vollziehen. Dieses „Abwenden“ vom „Islamischen“ zum „Christlichen“ hin fällt beim Moslem völlig aus. Ebenso kommt das Hinwenden zum Kirchlichen nicht in Frage, da eine „unantastbare menschliche Autorität“, die das Fundament des *Sentire cum Ecclesia* ist, einen tatsächlichen dogmatischen Widerspruch gegen den islamischen Gottesbegriff darstellt.

Von christlicher Seite wäre nun auf einen Gedankensprung hinzuweisen: Es gehe nicht an, den Begriff „Islam“ einmal für das geistliche Ideal aller Religionen, die vollkommene Hingabe an Gott, zu verwenden und zugleich das ganze System der koranischen Legal- und Moralvorschriften damit zu bezeichnen. Man kann sich terminologisch insofern anschließen, daß man die wirklich Frommen jeder Religion als „Moslems“ (*Hingegebene*) bezeichnet, also als Heilige: aber das bedeutet nicht, daß sie auch „institutionelle“ und „konfessionelle“ Moslems sein müßten. Verständnis für diese Distinktion wird der Christ nicht finden, weil für den

⁵ JOHN A. SUBHAN: *Islam, Its Beliefs and Practices* (Lucknow 1938) 16 s.

⁶ ABDO S. AHMED: *The Correct Way of Life* (New York 1959) passim

⁷ M. A. DRAZ: *Initiation au Koran* (Le Caire 1950) 107

Moslem der „innerliche“ Islam unweigerlich auch mit dem „äußerlichen“, koranischen, Islam zusammenfällt.

2.

Damit kommen wir zu einer zweiten grundlegenden Schwierigkeit der christlichen Islammission: die absolute Ablehnung der Trennung von Religion und Leben. Der Islam ist nicht eine Religion, sondern eine Lebensform, und zwar eine Form, die erstens alle Aspekte des gemeinschaftlichen Lebens, den politischen, sozialen und wirtschaftlichen, umfaßt (ganz im Gegensatz zum Christentum, dessen Reich „nicht von dieser Welt“ ist, obgleich es sich seiner Aufgabe, die Welt wie ein Sauerteig zu durchdringen, bewußt ist) und zweitens den Leib der Seele harmonisch gleichordnet, eine Askese im christlichen Sinn also nicht kennt und kennen kann.

Belegen wir diese Einstellung wieder mit den Worten islamischer Autoren!

„Islam ist nicht, wie einige Kurzsichtige meinen, eine theologische Religion oder ein Glaube, der nur die geistige Seite des Menschen berücksichtigt und seine Beziehungen zum Universum, zum Leben und zu seinen Mitmenschen — seien es Individuen, Familien oder Völker — vernachlässigt. Islam ist im Gegenteil eine umfassende Überzeugung, aus der sich ein integrales und universelles Lebenssystem ergibt, auf dem eine ausgeglichene Nation basiert. Eine solche Nation ist im Koran folgendermaßen beschrieben: ‚Und so haben Wir dich zu einer erhabenen Nation gemacht, damit du der Träger des Zeugnisses seiest für die Menschen‘“⁸.

„Islam als Führung des Menschen ist notwendig im Einklang mit den Eigenschaften der menschlichen Natur. Islam akzeptiert sie als menschliche Natur und versucht, sie als solche zu erhalten, ohne sie in eine engelgleiche Natur verwandeln zu wollen.“⁹ „Das Glück des Menschen kann sich nicht voll verwirklichen, wenn nicht beide, sein Leib und seine Seele, ihr mäßiges Teil an Freude genießen ohne Extreme, und wenn er seine Rechte und Pflichten nicht im Lichte seiner Beziehung zu Gott, seinen Landsleuten und zu der Menschheit ordnet in einer ausgeglichenen Weise ohne Extreme. Wenn wir alles durchgehen, was Islam an Glaubens- und Sittenlehre, an gottesdienstlichen Vorschriften und religiösen Gesetzen gebracht hat, dann werden wir finden, daß alle in der gleichen Sphäre liegen: der Sphäre der Sorge für den Leib und die Seele, des Menschen als eines Individuums und eines Mitgliedes der Gesellschaft.“¹⁰

⁸ Sure 2. v. 143. — YOUSSEF AL-KARADAWI & AHMED AL-ASSAL: ‚Islam: Its Origin and its Future‘, *Magallatul Azhar* (1960) 10

⁹ MOHAMMED EL-BAHAY: ‚Islam as a System of Life‘, *Magallatul Azhar*, (August 1959) 46

¹⁰ Shaykh MAHMOUD SHALTOUT, Rector of Al-Azhar University: ‚The Source of Immortality in Islam‘, *Magallatul Azhar* (August 1959) 42

Natürlich ist es auch das Ziel des Christentums, die Welt zu heiligen, ja der christliche Mystiker fühlt sich sogar für Stein und Stern, für Pflanze und Tier, für die ganze Schöpfung ausnahmslos verantwortlich; aber seine Methode ist von der des Moslem grundverschieden, eben die Aufgabe, besser: Überhöhung seiner selbst, die Askese, — während der Moslem methodisch durch die Pflege der eigenen Persönlichkeit, so wie sie in ihren naturgegebenen Grenzen sich darstellt, wirken will.

Die christliche Besinnung auf die geistliche Aufgabe, der Verzicht auf das Mit-Herrschen in der Welt, die Trennung vom politischen und wirtschaftlichen Leben werden somit als ein Versagen in religiöser Hinsicht gewertet. Die Religion werde dadurch „ein Anhängsel des Lebens, in einem Nebengebäude untergebracht wie ein Motorrad, das man nur zu bestimmten Gelegenheiten benützt“, in der Askese fechte der Mensch den „Kampf der Reinheit in falschen Begriffen“ (man fights the battle of purity in wrong terms).¹¹

Das praktische Glaubensbekenntnis des überzeugten Moslem kann daher gar nicht anders lauten: „Islam ist ein sich selbst genügender und aus sich selbst wachsender Lebenskodex, der erfüllteres und reicheres Leben bietet. Islam stillt alle Sehnsüchte des menschlichen Herzens wie keine Religion je zuvor. Islam lehrt uns, daß wir zwischen Gott und dem Leben keine Beziehung erkannt haben, wenn wir nicht alles so tun, daß wir es nicht ohne Ihn tun können: Wünsche befriedigen, mit Menschen umgehen, Geld verdienen, ein Buch lesen, eine Prüfung bestehen, das Belangloseste und das Bedeutsamste. Wenn wir Gott unendlich, gütig und allmächtig nennen, so heißt das nicht, daß wir ihn wirklich suchen. Eine leere Wiederholung dieser Attribute beruhigt nur unseren Geist, aber entflammt nicht unsere Seele. Deshalb fordert der Islam, jegliche Handlung mit einem mündlichen Gebet zu beginnen und zu vollenden ... Wenn wir Gott und die Religion nicht so auffassen, werden sie ... eine ‚Ein-Tag-in-der-Woche-Angelegenheit‘. Diese belebende Lehre des Islam ist es, die seine Existenz rechtfertigt und ihn hoch über alle anderen Religionen erhebt“¹². Somit wäre der Islam „die glückliche Synthese der jüdischen These und der christlichen Antithese und darüber hinaus die Integration neuer Elemente, die erweitern und bereichern.“¹³

Im Spiegel dieser moslemischen Selbstanalyse erblickt sich der Christ in beklemmender Nähe, beklemmend deshalb, weil ihn so wenig vom Moslem trennt, eigentlich nur ein Einziges, aber gerade deshalb so Ausschlaggebendes: das „in Christo“.

3.

Von der Christologie her wollen wir deshalb nun die dritte grundlegende Schwierigkeit betrachten, die sich der christlichen Islammission in den Weg stellt. Es ist ein großes Paradox — und man kann daher

¹¹ MIRZA MOHAMMAD HUSSAIN: *Islam and Socialism* (Lahore 1924) 214

¹² s. Anm. 1

¹³ M. A. DRAZ: *La Morale du Coran* (Le Caire 1950) 231

auch nicht von einem Mißverständnis zwischen Christen und Moslems sprechen, sondern höchstens von einem Rand- oder Teilverständnis —, daß sich die beiden großen monotheistischen Religionen nicht auf einem gemeinsamen Nenner finden können. Die Lehre von der Einheit Gottes (*Tawhid*) steht im Mittelpunkt der koranischen Verkündigung, mit bewußter Spitze gegen das Christentum in *Sure 112* formuliert: „Sprich: Gott ist ein einziger, der ewige Gott. Er gebiert nicht und wird nicht geboren, und keiner ist ihm gleich.“

Wie soll man also von dieser dezidierten Erklärung zu der christlichen Argumentation überleiten, daß Gott in ewiger Zeugung einen Sohn zeugt, der Mensch und dennoch gottgleich ist? Es scheint eine Unmöglichkeit zu sein, und dennoch glauben wir, einen gangbaren Weg gefunden zu haben.

Zunächst einmal müssen wir festhalten — deshalb wurde der islamische Standpunkt eingangs so ausführlich zitiert —, daß das Unbehagen gegenüber der Trinität viel mehr der manchmal nicht gerade erbaulich vor sich gegangenen leidenschaftlichen theologischen Spekulation und Kontroverse gilt als dem eigentlich christlichen Gott, dem Lebendigen Jahwe des Sinai. Die *crux* reduziert sich schlicht und einfach auf die Frage: Darf man von Gott Ähnlichkeit mit dem Menschen — auf göttliche Weise natürlich, *per excellentiam* — aussagen oder nicht? Die Moslems sind sich in der Verneinung dieser Frage durchaus nicht einig. Streng abgelehnt wird eine solche Ähnlichkeit nur von der Sekte der *Muatazila*, die damit auch alle anthropo-analogen Attribute Gottes im Koran ablehnt und als Allegorien wertet. Der orthodoxe Islam hat diesen Schritt nicht vollzogen. So finden wir im Koran in den Namen Allahs Eigenschaften, die *per analogiam* gebildet sind, wie z.B. *assamija* „der Hörende“, *assahid* „der Sehende“, ja sogar *al-mutakabbar* „der Hochmütige.“¹⁴ Damit ist der Weg offen für folgenden Schluß: Wenn Gott dem Menschen *per excellentiam* ähnlich ist in niedrigen, sinnlichen Fähigkeiten wie Sehen und Hören — warum sollte er ihm nicht als sein Schöpfer (*al-chaliq*) ähnlich sein in dem Höchsten, mit dem er den Menschen begabte, nämlich im „Leben geben“? Was sagen die koranischen Gottesnamen zu dieser Frage aus? Wir finden im Koran 99 Namen Gottes, neben denen der „höchste Name“ (*esm el-atham*) steht. Er ist nur den Heiligen bekannt. In der *Sure El-Naml* (die Ameise) heißt es, daß möglicherweise einer der vier von den 99 bekannten Namen der „höchste Name“ sei. Diese vier in Betracht kommenden Namen sind: *arraḥman*, der Barmherzige; *arraḥim*, der Erbarmer; *alḥaj*, der Lebendige, und *alqajum*, der, den man genau mit dem schönen Worte der griechischen Kirchenväter: „Selbstleben“ (αὐτοζωής) übersetzen kann.

¹⁴ zu der Betrachtung über den Namen Allahs s. MOHAMMED ATTOSI: *Al-maqsid el-esna, sharḥ esma' Allah el-husna* [Eine gute Bestrebung: Erklärung der herrlichen Namen Gottes] (Kairo 1961)

Wir sehen also, daß vom Koran her gesehen keine grundsätzliche Schwierigkeit besteht, als Oberbegriff für die Bestimmung des göttlichen Wesens das „Leben“ zu nennen, und daß an den „höchsten Namen“ vielleicht doch eine vom islamischen Gedankengut ausgehende Trinitäts-erklärung angeknüpft werden könnte. Diese würde freilich vom christlichen Theologen große Sachkenntnis und viel liebevolles Einfühlungsvermögen in die Mentalität und den religiösen Lebensstil der Moslems erfordern. Aber wenn wir die großen Schwierigkeiten und Hindernisse der christlichen Islammission an unserem geistigen Auge vorüberziehen lassen, dann dürfen wir gerade deshalb den kleinen positiven Ansatzpunkt nicht übersehen. Auch im Hinblick auf ein vielleicht relativ geringes Ergebnis darf ein großer Aufwand an wissenschaftlicher Mühe nicht gescheut werden; denn in der Geographie, in der sich die Menschen auf ihrer Wanderung zum Ewigen hin orientieren, kommt es nicht auf die Aussichten an, sondern auf die Einsichten . . .

DAS KREBSWUNDER XAVERS — EINE BUDDHISTISCHE LEGENDE?

von Georg Schurhammer SJ

Einleitung. Das sogenannte Krebswunder, wonach ein Krebs Xaver ein in den Molukken in einem Sturm im Meer verschwundenes Kruzifix an den Strand zurückbrachte, ist vielleicht die volkstümlichste Anekdote im Leben des Heiligen. Sie ist seit der 1613 in Rom erschienenen italienischen Ausgabe des großen Xaveriuslebens LUCENAS, dem vielgelesenen populären Leben des SOPRANIS von 1622 und der Heiligsprechungsbulle von 1623 immer wieder in der hagiographischen, poetischen und panegyrischen Literatur sowie von Malern, Bildhauern und Stechern bis in unser 20. Jahrhundert hinein verherrlicht worden. Trotz der seichten Spöttereien VOLTAIRES setzte der Bericht seinen Siegeslauf unbehindert fort, bis im Jahre 1905 ein Kämpfer in die Arena trat, der hoffte, ihm den Todesstoß versetzen zu können. In der ersten Auflage seiner *Légendes hagiographiques*, die in diesem Jahre in Brüssel erschienen, schrieb der berühmte Bollandist Hippolyte DELEHAYE: „L'histoire du crucifix de saint François-Xavier tombé dans la mer et rapporté par un cancre est empruntée à la mythologie japonaise“ (S. 34). Er zitierte dafür das bekannte Xaveriusleben von Dominique BOUHOURS SJ, *Vie de saint François-Xavier*, livre 3, und fuhr fort: „La légende japonaise est rapportée par A. B. MITFORD, *Tales of Old Japan*, London 1871, p. 40—43. L'emprunt a été signalé dans la *Revue des traditions populaires*, 15 août, 1890. Je suis redevable de ces indications à M. E.

Cosquin“. In der genannten Zeitschrift aber bringt Paul SEBILLOT (S. 470) nur kurz die japanische Legende und bemerkt: „Diese japanische Legende erinnert uns an die Episode im Leben des heiligen Franz Xaver.“

1. Die buddhistische Legende nach Mitford (1871)

In der deutschen Ausgabe: *Geschichten aus Alt-Japan* (Leipzig 1875) schreibt MITFORD (S. 44—48): „Meguro ist einer der vielen Orte bei Jedo¹, zu welchem die guten Einwohner der Stadt sowohl solcher religiöser oder abergläubischer Gebräuche wegen, als auch zu geselligen Zwecken und Vergnügungspartien herauskommen. Daher findest Du denn mitten zwischen den alten Tempeln und Kapellen auch viele hübsche Teehäuser und vor der Tür eines jeden derselben eine ‚Demoiselle Zucker‘, ‚Blume‘, ‚Seepferd‘, ‚Welle‘ oder ‚Chrysanthemum‘, die Dich freundlich bittet, einzutreten und auszuruhen.

In einem der Teehäuser wird ein ganz lebhafter Handel mit dem Verkaufe hölzerner Täfelchen getrieben, die 6 Zoll im Quadrat haben und die mit dem Bilde eines blaßroten Dintenfisches² auf blauem Grunde geschmückt sind. Es sind das Votivtafeln, bestimmt, im gegenüberliegenden Tempel des Jakuschi Niurai³, des Äskulaps der Buddhisten, aufgehängt zu werden, von welchem folgende Legende erzählt wird:

«In alter Zeit lebte einmal ein Priester Namens *Jikaku*, der im Alter von vierzig Jahren, im Herbst des zehnten Jahres der Periode, welche ‚Tentschi‘⁴ heißt (833 nach Christi Geburt), an einer sehr schmerzhaften Augenkrankheit litt, die ihn schon seit drei Jahren immer zunehmend geplagt hatte. Um von diesem Übel befreit zu werden, schnitzte er ein Bildnis des Jakuschi Niurai, an den er seine Gebete zu richten pflegte. Fünf Jahre darnach kam er nach *China*, und nahm daher diese Figur, seinen Schutzgeist, mit, und an einem einsamen Orte, ‚Karetsu‘ genannt, beschützte ihn sein Heiligenbild vor Räubern, wilden Tieren und andern Calamitäten. Deshalb verbrachte er seine Zeit mit dem Studium der heiligen Gesetze, sowohl der offenbarten, als auch der verborgenen, und nach neun Jahren schiffte er sich wieder ein, um nach Japan zurückzukehren. Als er auf hoher See war, erhob sich ein Sturm, und ein Meeresungeheuer erschien und versuchte das Schiff zum Sinken zu bringen, zerbrach das Steuerruder und den Mast. Da nun das nächste Ufer einem Lande angehörte, welches bloß von Teufeln bewohnt war, so schien es ebenso gefährlich, weiter zu segeln, als an's Land zu gehen. In dieser Not betete der fromme Mann zu seinem Schutzheiligen, dessen Bildnis er mit sich führte, und siehe da, während seines Gebetes erschien Jakuschi Niurai selbst in der Mitte des Schiffes und sprach zu ihm:

¹ Tôkyô

² Ein Oktopode (*tako*)

³ Yakushi Nyorai

⁴ Tendô

‚Wahrlich! Du bist weit gereist, damit die heiligen Gesetze zur Errettung vieler Seelen kund und offenbar werden möchten. Nimm daher mein Bildnis, das Du im Busen bei Dir führst, und wirf es in's Meer, auf daß der Wind sich lege, und daß Du behütet werdest vor den Wogen und vor jenem Lande der bösen Geister.‘

Die Befehle der Heiligen müssen pünktlich befolgt werden; und so nahm denn der Priester mit Tränen in den Augen sein heiliges Bildnis hervor und warf es in's Meer. Darauf ließ der Wind nach und die Wogen wurden gestillt und das Schiff fuhr glatt dahin, als wenn es von unsichtbaren Händen gezogen würde, bis es in einem sichern Hafen anlegte.

Im zehnten Monat desselben Jahres ging der Priester, im Vertrauen auf seinen heiligen Patron, wiederum unter Segel und erreichte einen kleinen Hafen der Insel *Tsukuschi*⁵ ohne Unfall. Drei Jahre lang betete er, daß das Bildnis, welches er in's Meer geworfen hatte, ihm zurückgegeben werden möchte, bis ihm endlich in einer Nacht im Traume angedeutet wurde, daß Jakuschi Niurai selbst ihm (am Strand von Matsûra)⁶ erscheinen werde. In Folge dieses Traumes ging er zu der Provinz von Hisen⁷ und landete an der Küste von *Hirato*⁸, woselbst ihm inmitten eines strahlenden Lichtes das Bildnis, welches er geschnitzt hatte, auf einem Dintenfisch reitend zweimal erschien. Auf diese Weise wurde das heilige Bild der Welt wiedergegeben.

Zum Gedächtnis seiner Heilung von dem Augenübel und seiner Errettung aus den Gefahren der See, und damit diese Dinge allen Nachkommen bekannt werden und bleiben möchten, stiftete nun der Priester den Gottesdienst des Taku⁹ Jakuschi Niurai (‚Jakuschi Niurai vom Dintenfisch‘) und kam nach *Meguro*, woselbst er den Tempel Fudo Sama¹⁰, einer andern buddhistischen Gottheit, baute. Zu selbiger Zeit wütete eine Blatternepidemie in dem Dorfe so arg, daß die Menschen zuweilen auf der Straße plötzlich niederfielen und starben, und der heilige Mann flehte zu Fudo Sama, daß er der Pest Einhalt tun möge. Darauf erschien ihm der Gott und sprach:

‚Der heilige Jakuschi Niurai vom Dintenfisch, dessen Bildnis Du führst, verlangt in diesem Dorfe seinen Platz zu haben, und will dann der Pest steuern. Du sollst ihm daher hier einen Tempel errichten, damit nicht nur diese Blatternkrankheit, sondern auch andere Epidemien für zukünftige Geschlechter durch seine Kraft geheilt werden mögen.‘

Als der Priester dies hörte, vergoß er Tränen der Dankbarkeit, und schnitzte dann aus einem Stücke des feinsten Holzes eine große Figur

⁵ Kyûshû

⁶ Matsuura (Hizen). Die eingeklammerten Worte stehen im englischen Text.

⁷ Hizen

⁸ Hirado

⁹ Tako

¹⁰ Der Fudôson-Tempel. Fudô ist der Beschützer gegen die Teufel.

seines Schutzheiligen Jakuschi Niurai vom Dintenfisch und in das Innere dieser großen Figur legte er ein kleines Bildnis, und stellte beide zusammen in dem Tempel auf, zu welchem die Leute noch heutzutage in Haufen herbeikommen, um von ihren Krankheiten geheilt zu werden.»

Das ist die Geschichte von dem Mirakel, welche ich einem kleinen schlecht gedruckten Pamphlet, das die Priester des Tempels verkaufen, entnommen und hier übersetzt habe. Ich bemerke noch, daß sämtliche Dekorationen dieses Tempels, sogar auch die bronzerne Laterne, die in der Mitte des Tempelhofes hängt, die Form eines Dintenfisches, des heiligen Emblems des Platzes, haben.“

2. *Das Krebswunder nach dem Augenzeugen Fausto Rodrigues* (1608—1613)

Am 3. November 1608 ließ der Rektor des Kollegs in Cebú auf den Philippinen, P. Francisco de Otaço SJ, den Portugiesen Fausto Rodrigues, der Xaver noch persönlich gekannt hatte, vor der kirchlichen Behörde eidlich vernehmen, was er über den Heiligen wisse, und wiederum 1613, und schickte eine amtlich bezeugte Abschrift des Zeugenverhörs nach Rom, wo es sich noch im Archiv der Gesellschaft Jesu befindet (*Philipp. 10*, 279—283). Wir geben das Dokument im spanischen Urtext:

[1608]

279* «En la ciudad del Santísimo nombre de Jesús¹¹, Prouincia de Zebú destas yslas philipinas, a tres días del mes de nouiembre de mill y seys sientos y ocho años, ante Don Juan de Roa y Herrera, Vicario y presidente en esta santa yglesia y juez official prouisor en ella y en todo este obispado, por el dean cabildo, sede vacante, la presentó el contenido:

„El Pe. Francisco de Otaço, Rector del colegio de la Compañía de Jesús en esta ciudad, digo que a mi noticia a venido que en esta dicha ciudad ay una persona que vio y conoció el Pe. Francisco Xavier, uno de los primeros compañeros de nuestro Beato Pe. Ignacio de Lojola, fundador de nuestra minima Compañía, el qual saue de algunas particularidades de edificación del dicho Padre, que pasaron en la ysla de Ambueno y otras partes; y para que lo susodicho se sepa a gloria diuina y honrra del bienaenturado Padre, a V. Merced pido y suplico, mande que Fausto Rodrigues, que es la persona dicha, paresca ante V. Md. y diga su dicho aserca de lo que supiere, ynterponiendo V. Md. para ello su autoridad y decreto judicial, dándoseme originalmente o a lo menos un treslado autorizado en manera que haga ffee y pido justicia. Francisco de Otaço.“

Y vista por el dicho prouisor, mandó que Fausto Rodrigues portugués, vezino desta ciudad, declare ante Su Merced, por el tenor desta pitición, aserca de lo que por ella se pide, y vista su declaración, proueerá justicia, y ansí lo proueyó, mandó y firmó. Don Juan de Roa y Herrera. Ante mí Francisco Hernandes, notario público.

¹¹ Cebú

En la Ciudad del santísimo nombre de Jesús, a tres días del mes de nouiembre de mil y seys sientos y ocho años, el tesorero Don Juan de Roa y Herrera, juez oficial, prouisor en esta santa yglesia, hizo pareser ante sí a *Fausto Rodrigues*, artillero portugués, vezino desta ciudad, vno de los que por el olandés fueron | echados de Ambueno¹², natural 279v que dixo ser de Viana de Albitio, quatro leguas de la ciudad de Ebra¹³ en el reyno de Portugal, hijo que dixo ser de Bastián Rodrigues y de Ysabel Bella, del qual el dicho prouisor resiuíó juramento en forma de derecho, haziéndole poner la mano derecha sobre una señal de la cruz; y él lo hizo y prometió de dezir verdad. Y siendo preguntado dixo y declaró lo que saue, vio y oyó, en razón de lo contenido en la petición desta otra parte.

Dixo este testigo conosió en la ysla de Ambueno al Padre Mestrrro Francisco¹⁴, religioso de la Compañía de Jesús, que era saserdote en compañía de un hermano, cuyo nombre al presente no se acuerda¹⁵. Mas de que se acuerda muy bien¹⁶, que el dicho Padre Maestro Francisco era de edad de hasta quarenta y cinco años¹⁷, que tenía algunas canas¹⁸, frente grande en las entradas, barbinegro, de buena estatura¹⁹, de pocas carnes²⁰, y este testigo le trató y comunicó tiempo de seys meses poco más o menos.

Y en este tiempo, una ues se embarcó este testigo en vna caracoa²¹ en compañía del dicho Padre Maestro Francisco y vn portugués, que a

¹² Amboina

¹³ Viana d'Alvito bei Evora

¹⁴ Xaver hieß in den zeitgenössischen portugiesischen Berichten immer nur Padre Mestre Francisco. Zum Folgenden vergleiche man SCHURHAMMER, *Franz Xaver und seine Zeit*, Band II, Buch 5, Kapitel 2: Amboina, sowie Karte 9: Amboina und Molukken (im Druck)

¹⁵ João d'Eiró

¹⁶ Die folgende Beschreibung Xavers beweist das gute Gedächtnis des Zeugen; sie stimmt mit der anderer Zeitgenossen überein, die den Pater persönlich kannten. Vgl. SCHURHAMMER, *Franziskus Xaverius. Ein Leben in Bildern* (Aachen 1922) 59—61, wo wir die Beschreibungen zusammenstellen.

¹⁷ Die beiden Aufenthalte Xavers in Amboina 1546 und 1547 ergeben zusammen 5—6 Monate.

¹⁸ „Eu estou jaa cheyo de cans“, schrieb Xaver Januar 1552 nach seiner Rückkehr aus Japan: SCHURHAMMER-WICKI, *Epistolae S. Francisci Xaverii*, II (Romae 1945) 278

¹⁹ „Era el P. M. Francisco de statura antes grande que pequena ... la frente larga, el cabello y barba negra“, schreibt Manuel Teixeira, der den Heiligen 1552 in Goa kannte: *Monumenta Xaveriana*, II (Matriti 1912) 882

²⁰ „Er war hoch und schlank gewachsen“, so beschrieb ihn eine 70jährige Japanerin, die Xaver in Yamaguchi getauft hatte, 1606 einem Pater (SCHURHAMMER, *Franziskus Xaverius*, 60)

²¹ Korakora, ein malaiisches Ruderboot der Molukken

lo que se quiere acordar, se llamaua Juan Raposo²². Y esquipado el nauío con yndios naturales de la tierra, y pasando de vna ysla en otra²³, les dio un gran temporal, y el dicho Padre Maestro Francisco se quitó del cuello un Cristo Crucificado, del largor de un dedo²⁴, y lo metió en la mar²⁵, desde el bordo del dicho nauío, y se le cayó de la mano a la mar, de que quedó el dicho Padre Maestro Francisco con demostración de grande sentimiento de auer perdido el dicho Crucifixo. Y otro día llegaron con el mesmo temporal a una ysla llamada *Baranula*, donde está el pueblo que se llama *Thamalo*²⁶, en cuya demanda yban, y encallaron con el dicho nauío en tierra, auiendo tardado desde que al dicho Padre Maestro Francisco se le cayó el Crucifixo hasta que encallaron, beyntiquatro horas poco más o menos. Y luego saltaron en tierra, y el dicho Padre

280r Maestro | Francisco y este testigo comensaron a caminar por la playa en demanda del dicho pueblo de Thamalo. Y después de auer caminado tanto como a la hermita de Nuestra Señora de Guia desta ciudad²⁷, que será distancia de la mitad de un quarto de legua, vieron el dicho Padre Maestro Francisco y este testigo, cómo a la orilla de la mar salió vn cangrejo²⁸ con el dicho Cristo, que le traya en las bocas en alto; y vio este testigo cómo atrauesó el dicho cangrejo con el Cristo por delante del dicho Padre Maestro Francisco y este testigo, que yba a su lado. Y luego, dicho Padre Maestro Francisco se yncó de rodillas y le aguardó el dicho cangrejo hasta que se lo tomó de las bocas con la mano; y luego el dicho cangrejo se boluió a la mar. Y el dicho Padre Maestro Francisco beçó el dicho Cristo y le abraçó y se estuvo de rodillas teniendo el dicho

²² Vielleicht identisch mit João Raposo, der 1533 im Kastell Palmella gefangen saß und zu einem Jahr Verbannung in Übersee verurteilt wurde; die Strafe wurde aber in eine Geldbuße von fünf Milreis verwandelt (Torre do Tombe, Lissabon: *Chanc. D. João III, Perdões*, 110v)

²³ Von Amboina nach Seran

²⁴ Das Krebskruzifix von Madrid, nach Überlieferung und Authentik jenes, das der Krebs brachte, ist 20 cm lang, der Korpus mißt 8 cm, was der Länge eines Fingers entspricht. Kreuz und Korpus sind von Holz (cf. *Monumenta Xaveriana*, II 781—785)

²⁵ Gottes Hilfe um des Leidens Christi willen anrufend. Auf der Fahrt von Indien nach Malakka im Jahre 1552 ließ der Heilige „con su fe acostumbra“ betend eine Reliquie ins Meer und stillte so den Sturm, wie Francisco Pérez SJ 1555 schrieb: Wicki, *Documenta Indica*, III (Romae 1954) 248; cf. *Monumenta Xaveriana*, II 194. 887

²⁶ Tamilau, ein altes Dorf von mohammedanischen Malaïen und Strandalfuren, an der Südküste der Insel Seran, die man im 16. Jahrhundert auch Varanula nannte.

²⁷ Cebú

²⁸ Genauer eine Krabbe (das Wort *cangrejo* kann Krebs und Krabbe bedeuten); vielleicht die Räuberkrabbe (*birgus latro*), die eine Länge von 45 cm erreichen kann. Kaum eine Gegend der Welt ist so reich an Fischen und Schaltieren aller Art wie die See um Amboina.

Cristo en las manos y los braços puestos en cruz sobre el pecho, serca de media hora; y este testigo hizo lo mismo. Donde este testigo dio a Nuestro Señor muchas gracias por tan gran milagro; y con esto prosiguieron su camino, sin que este testigo al presente se acuerde de que el dicho Padre Francisco le ablase ni comunicase cosa sobre el dicho casso milagroso en todo el camino ni después.

Y que lo que más saue y vio este testigo es que, a cauo de ocho días, poco más o menos²⁹, salieron en otra embarcación³⁰ del dicho pueblo de Thamalo, y llegaron a otra ysla llamada *Rosalao*³¹, donde a cauo de algunos pocos de dias que el dicho Padre Maestro Francisco dio noticia a los naturales gentiles de nuestra ley euangélica, tan solamente se conbirtió uno a nuestra santa fee³² y le batizó y le puso por nombre Francisco, diziéndole: „Póngote por nombre Francisco y morirás con el nombre de Jesús en la boca“³³. Y que a cauo de seys años, algo más o menos³⁴, en vn pueblo llamado Yamao³⁵ vio este testigo que le dieron un bersaso al dicho Francisco, nueuamente conbirtido, y le uio morir diziendo muchas vezes: „Jesús“³⁶. Y que asimismo se acuerda muy bien

²⁹ Während Raposo seine Waren verkaufte. Von einer Bekehrung sagt Rodrigues nichts. Die Bewohner waren damals meistens Mohammedaner.

³⁰ Raposo blieb mit seiner Korakora zurück; von Tamilau pflegten die Händler auch die Dörfer im Osten an der Taluti-Bucht zu besuchen.

³¹ Nusa Laut, eine der gewöhnlichen Haltestationen auf der Fahrt von Seran nach Amboina. Xaver landete wohl im Hafen des Radschas von Titawai, dem die südwestliche Hälfte der Insel unterstand. Er war stets portugiesenfreundlich, während sein Rivale, der Radscha von Amet, zu den Mohammedanern hielt.

³² Erst 1556 wurden die heidnischen Untertanen des Radschas von Titawai getauft, die des Radschas von Amet erst nach dem Strafzug von 1573.

³³ Daß Xaver den Francisco von Nusa Laut taufte und dabei die prophetischen Worte sprach, sagen auch andere, von Rodrigues unabhängige Zeugen, so der Autor der um 1600 vollendeten *Feitos eroicos*, der Waffengefährte des Francisco, der bei dessen Tod zugegen war (Artur Basílio de Sa, *Documentação para a história das Missões do Padroado Português: Insulíndia* 4 [Lisboa 1956] 283); ferner Pedro Martins, der viele Jahre in den Molukken war und die Prophezeiung von Francisco von Nusa Laut selber oft hörte (*Monumenta Xaveriana*, II 476)

³⁴ Im Jahr hat sich Rodrigues getäuscht; Francisco starb im Jahre 1575, wie der Verfasser der *Feitos eroicos* als Augenzeuge berichtet.

³⁵ Ihamahu in Nord-Saparua bei Amboina

³⁶ Die *Feitos eroicos* schildern ausführlich die Belagerung der Maurenfesten von Ihamahu durch die Portugiesen und die mit ihnen verbündeten Krieger des Radschas von Titawai und wie am 25. Tage der Belagerung beim Sturm auf die feindliche Schanze ein Sohn des Radschas durch einen Kopfschuß getötet wurde, und fährt fort: „O que vendo hum seu parente roçalao, mui grande cavaleiro, por nome Francisco, e homem de grande corpo e de muitas forças, foi-se aonde estava o corpo, peguando-lhe por huma perna o tirou fora, e depois de o tirar, o tomou as costas, e vindo com elle trazendo tãobem suas armas, e sendo secenta paços das tranqueiras, lhe tirarão com hum chichorro e vararão o morto e vivo

280^v y bio cómo en | el pueblo, [en] que el dicho Padre Maestro Francisco conbirtió al dicho Francisco, al tiempo que se yba a embarcar, vio este testigo, cómo el dicho Padre Maestro Francisco se quitó los sapatos en la playa y los sacudió. Y le preguntaron este testigo y otros que estauan presentes, que porqué hazía aquello; y el dicho Padre Maestro Francisco respondió que no quería lleuar pegada en los sapatos tan mala tierra ³⁷.

Y que ansimismo saue y vio este testigo cómo auiendo el Padre Maestro Francisco llegado, en compañía deste testigo y un hermano, que traya consigo ³⁸, y otros, a un puerto de la misma ysla de Ambueno, llamado *Coba* ³⁹, donde, a la entrada de la quaresma, teniendo noticia que en el dicho puerto auía tres quatro portugueses, hombres de mal viuir, que auía sinco o seys años que no se auían confessado, el dicho Padre Maestro Francisco, dejando a su compañero, se fue a ser camarada con los dichos portugueses de mal viuir, con los quales estubo toda aquella quaresma, comiendo de lo que ellos comían y dormía en vna cassa con ellos, conversando y entreteniéndose con ellos hasta que, llegados que fueron al Viernes Santo ⁴⁰, les persuadió a los dichos hombres que se confessasen. Y tanto les persuadió, que le respondieron que sí se confessarían con el dicho Padre Maestro, pero con otro no. Y el dicho Padre Maestro Francisco les dixo que les comfesaría de buena gana; y así los confessó y comulgó; y de allí adelante los conosió este testigo por buenos christianos y apartados de sus vicios ⁴¹.

tambem, e em lhe dando, tres vezes chamou pelo nome de Jesus tam alto que o ouvirão todos os portuguezes. Cumprio-se a profesia do Padre Mestre Francisco, da Companhia de Jesus, que o fez christão a este Amboino e lhe dise que coando morese, moreria com o nome de Jesus na sua boca" (SA IV 283). Auch Sebastião GONÇALVES, der den Tod fälschlich ins Jahr 1588 legt, berichtet 1614 darüber nach den mündlichen Angaben des P. Francisco da Cunha, des Rektors des Paulskollegs in Goa, der 1587—1592 in Amboina war und den Bericht von einem Augenzeugen erhalten hatte, der beim Tod zugegen war (*Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus* I [Coimbra 1957] 206—207)

³⁷ Das pflegt Xaver auch anderwärts zu tun gemäß dem Auftrag, den Christus seinen Jüngern bei deren Sendung gab, so z. B. beim ersten Abschied von Malakka (WICKI, *Documenta Indica*, I 255; *Monumenta Xaveriana*, II 292, 297).

³⁸ João d'Eiró

³⁹ Die Innenbucht von Amboina, im engsten Sinn der innerste Teil derselben, in der die Portugiesenschiffe zu überwintern pflegten. Da dieser innerste Teil der Bucht aber ungesund war, hatten die Portugiesen und Spanier der Flotte ihr Lager bei Nusaniwi am Eingang der Hauptbucht aufgeschlagen, wohin auch Xaver sich begab.

⁴⁰ Am 23. April 1546

⁴¹ Einer derselben war vielleicht Christovão de Castro, der von sich 1557 bezeugte, in der ersten Beicht, die er bei Xaver auf Amboina 1546 ablegte, habe dieser ihn bewogen, eine Konkubine zu entlassen, die er mitführte, und dasselbe habe er bei vielen anderen in jenem Lager erreicht (*Monumenta Xaveriana*, II 302)

Y que vio este testigo que, luego que los confessó y comulgó, luego los dejó el dicho Padre Maestro Francisco y pasó a compañía de su compañero⁴²; y esto fue cosa muy pública y notoria en toda aquella tierra. Y más vio este testigo: cómo el dicho Padre Maestro Francisco, a cauo de algunos días, cayó malo, y estuvo más de un mes muy enfermo⁴³, que le temieron que se auía de morir; y fue público que la dicha enfermedad le auía prosedido de las penitencias que auía hecho por los portugue[s]es. Por las quales causas y razones, y de ver su doctrina y vida, todos le tenían por un santo. Y que esto es lo que saue y la verdad para el juramento que tiene fecho, en que se afirmó y retificó; y no firmó porque dixo que no sauía⁴⁴; y dixo ser de edad de setenta y quatro años, poco más o menos, y que no le tocan las generales. Y lo firmó el dicho prouisor y este testigo una señal. Don Juan de Roa y Herrera. Fausto Rodrigues. Ante mí Francisco Hernandes, notario público. 281r

[1613]

En la ciudad del santísimo nombre de Jesús, en beyntidós días del mes de henero de mil y seys sientos y trese años, ante el Rmo. Señor Don Fray Padre Matías, obispo electo de la dicha ciudad y su obispado, en estas yslas philipinas, y del Consejo de su Magestad, la presentó el contenido:

„El Padre Francisco de *Otaço*, Rector del colegio de la Compañía de Jesús desta ciudad del santísimo nombre de Jesús, digo que, como costa desta declaración, que presentó, con la solenidad necesaria, Fausto Rodrigues, residente al presente en esta ciudad, dize auerse hallado él presente a un milagro que nuestro Señor hizo por medio del beato Padre Francisco Xavier; y porque de la dicha declaración, aunque se sacaron algunos treslados por los embiar a Roma, parese que no an llegado allá, y para que esto tenga cumplido efecto y para más justificación y claridad de la verdad:

A Vuestra Señoría pido y suplico mande hazer pareser ante sí al dicho Fausto Rodrigues, al qual le sea leyda la dicha declaración, para que se retifique y vea si ay que añadir o enmendar, recorriendo bien su memoria, y fecha la dicha nueva declaración, de la qual y desta se me mande dar un treslado, dos o más los que pidiere, interponiendo Va. Señoría su autoridad, que en ello reseuiré bien y merced etc. Francisco de *Otaço*.“

⁴² Xaver blieb bei den portugiesischen und spanischen Soldaten in Nusaniwi bis zu der Abfahrt Mitte Mai und kehrte erst dann nach Hatiwi zurück, wo Eiró wohnte.

⁴³ „Vor einem Monat“, „sobald ich kann, fahre ich zur Moro-Küste“, schrieb Xaver am 10. Mai (*Epistolae*, I 331, 340); er fuhr aber erst Ende Juni. Die Krankheit erklärt die Verzögerung.

⁴⁴ Der Zeuge war Analphabet.

281^v Vista la dicha petición por su Señoría Rma., dije que | mandaua y mandó se haga y cumpla en todo como se pide en la petición, y que el testigo declare, qué leguas pudo auer desde que cayó en la mar el Cristo hasta la parte donde le sacó en la boca el cangrejo, y así lo proueyó mandó y firmó: Fray Pedro, electus sanctissimi nominis Jesus [!] ante mí Diego Sanches de Elorriaga, secretario.

En la ciudad del santísimo nombre de Jesús, en beyntisincos días del mes de henero de mil y seysientos y trese años, su Señoría Rma. del Señor obispo y por ante mí el infrascripto secretario, mandó pareser ante sí a Fausto Rodrigues, portugués, vesino desta dicha ciudad, natural que dijo ser de Viana de Albito, quatro leguas de la ciudad de Ebra, en el reyno de Portugal, hijo legítimo que dixo ser de Bastián Rodrigues y de Isabel Bella, testigo y declarante en la ynformación, que se hase de la vida del Padre Francisco Xauier de la Compañía de Jesús, a pedimiento del Padre Rector de la dicha Compañía desta dicha ciudad; del qual su Señoría Rma. mandó reseuir juramento en forma de derecho por Dios nuestro Señor, y de una señal de la Cruz, en que puso su mano derecha. Y auéndolo hecho como christiano y temeroso de Dios, prometió de dezir verdad. Al qual dicho declarante yo, el presente secretario, por mandado de su Señoría, ley y declaré de beruo ad berbum la declaración que en esta ynformación tiene hecha ante el tesorero don Juan de Roa y Herrera, juez prouisor, en la yglesia catedral de esta dicha ciudad, y por ante Francisco Hernandes, notario público, al qual se le mandó, so cargo del juramento que tiene hecho, vea si en la dicha declaración ay que quitar o enmendar de suerte que quede justificado a onrra y gloria de Dios nuestro Señor; y ansimismo que declare qué distancia de leguas pudo aber desde la parte donde el Padre Francisco Xavier, queriendo meter el Cristo en el agua con la tormenta que en la mar tubo, se le cayó en el agua, hasta la ysla donde di|ze le sacó en la boca el cangrejo; y en lo que quedare con serteza y berdad, se retifique.

282^r El qual dicho declarante auéndolo entendido, *dixo* questá presto de cunplirlo, como por su Señoría se le manda, y que la verdad de lo que saue del dicho Padre Francisco Xauier es lo que tiene dicho; y que dello no tiene que enmendar ni quitar nada, sino antes añadir lo que no vino a su memoria, al tiempo y quando hizo la dicha declaración, que es, que, estando vn día el Padre Francisco Xauier diziendo missa en la ysla de Ambueno en vn puerto que se llama Coba, quando boluía al pueblo a dezir „Orate fratres“, dixo: „Rezen un Pater noster y vn Aue maría por el ánima de Francisco de *Arauxo* que agora, en este punto, dio su alma a Dios en Terrenate“, que estaua de la dicha ysla y puerto, donde el dicho Padre Francisco Xauier estaua diziendo la missa, distancia de sien leguas, poco más o menos. Y los devotos christianos que estauan oyendo la missa como era pública vos y fama que era un santo el dicho Padre Francisco Xauier, para sertificarse de lo que auían oydo y sauer y procurar cuándo auía muerto el dicho Francisco de Arauxo, uvo muchos

deuotos que lo escriuieron con declaración de ora, día, mes y año. Y después de auer pasado esto, de allí a dos meses vinieron a este dicho puerto de Coba algunas naos de Terrenate, y preguntando a los pasaxeros y marineros que en las dichas naos venían, que si era muerto Francisco de Arauxo, dixeron que sí y que auía muerto a tal día, mes y año; de suerte que se uino a sauer, a honrra y gloria de Nuestro Señor, cómo el dicho Francisco de Araujo auía muerto al mismo punto que el Padre Francisco Xauier estaua diziendo missa, y encomendó el Pater noster y Ave maría. Y que esto fue muy público y notorio en toda la dicha isla de Ambueno. Y que la razón, por donde este declarante lo saue, es, porque estaua presente quando dixo la missa el dicho Padre Francisco Xauier y se lo oyó dezir este testigo ⁴⁵.

282v

Y que desde la parte donde se le cayó el Cristo en la mar, al dicho Padre Francisco Xauier, hasta la plaia donde le sacó el cangrejo en la boca, abría distancia de poco más o menos de una legua, a lo que le parese ⁴⁶, y que esta es la verdad so cargo del juramento que hecho tiene. En lo qual y en lo demás que tiene declarado en la declaración antes desta, se afirmó y ratificó y declaró ser de edad de ochenta años, poco más o menos, y que no le tocan las generales, y lo firmó de su nombre. Y su Señoría Rma., auiendo estado presente a todo lo que dicho es, interpuso en ello su autoridad y decreto judicial y lo firmó de su nombre: Fray Pedro, electus Sanctissimi Nominis Jesu. Fausto Rodrigues. Ante mí Diego Sánchez d'Elorriaga, secretario.

En la ciudad del SS.mo Ne. de Jesús, en beyntisincos días del mes de henero de mill y seys sientos y trese años vista esta declaración y retificación hecha por Fausto Rodrigues declarante en ella, y a pedimiento de Padre Francisco de Otaço, Rector del colegio de la Compañía

⁴⁵ Hier irrt sich Rodrigues in *einem* Punkt: Araujo starb in Hatiwi auf Amboina, und Xaver verkündigte dessen Tod in Ternate, nicht umgekehrt. Im übrigen ist dieser Fall von zweitem Gesicht einer der am besten bezeugten im Leben Xavers. Alle sprachen davon in Malakka, als die Schiffe aus Ternate und Amboina Juli 1547 dort ankamen. P. Franz Pérez SJ schrieb davon bereits Dezember 1548 aus Malakka (*Documenta Indica*, I 366—367), Quadros Januar 1555 in Quilon (*ib.* III 337). Dann folgten 1556—1557 25 Zeugenaussagen in Goa, Cochín, Bassein und Malakka, darunter die des Eiró, der beim Tod Araujos anwesend war und in einem Brief Xaver darüber berichtete, und erklärt: „Eines Tages wandte sich der Pater bei der Opferung zum Volk und sagte: ‚Senhores, João d'Araujo, der in Amboina war, ist gestorben‘ . . . Und nach zehn oder zwölf Tagen kam Rafael Carvalho und brachte die Nachricht vom Tod, worüber ich dem Pater ganz ausführlich schrieb. Und als das Volk meinen Brief sah und die Stunde, in der er gestorben war, staunten alle unsomhr“ (*Monumenta Xaveriana*, II 381). Vier der Zeugen waren bei Xavers Messe zugegen (*ib.* 176, 193, 372, 423—424), sieben hörten die Sache 1547 von den Portugiesen, die mit Xaver von Amboina kamen (*ib.* 178, 183, 274, 284, 292, 297, 428).

⁴⁶ Der Sturm und Gegenwind erklären, weshalb die Korakora in 24 Stunden nur eine Meile weiterkam.

de Jesús desta dicha ciudad, en presencia de su Señoría Rma. don Fr. Pedro Matías, obispo eieto de la dicha ciudad y su obispado, dixo que mandaua y mandó se le dé al dicho padre Francisco de Otaço un treslado, dos o más, escripto en limpio y firmado del secretario infraescripto y en pública forma y manera, que haga fee para el effecto que le tiene pedido. A lo qual y a los dichos treslados que se dieren, su Señoría Reuerendísima ynterpuso su autoridad y decreto judicial, para que valga y haga ffee en juyzio y fuera dél, y ansí lo proueyó, mandó y firmó de su nombre, siendo testigo Juan Carrillo Albornos y Juan Peres: Fr. Pedro, electus Sanctissimi Nominis Jesu. Ante mí Diego Sanches de Elorriaga, secretario. Diego Sánchez de Elorriaga, notario público desta audiencia episcopal de la dicha ciudad secretario del Rmo. Señor Don Fr. Pedro Mathías, obispo electo della, del Consejo de su Magestad, en cumplimiento de un auto por su Señoría, pronunciado y de pedimiento del Padre Francisco de Otaço, Rector del collegio de la Compañía de Jesús desta ciudad, dí el presente treslado de una ynformación | que se hiço de algunas particularidades de edificación del beato Padre Francisco Xauier, que queda en mi poder. El qual fice escriuir y sacar a la letra y va cierto y verdadero y conuerda con su original. En la ciudad del Santísimo Nombre de Jesús, en veinte y dos días de febrero de mill y seissientos y trece años. E fice mi signo en testimonio de verdad.

Diego Sánchez de Elorriaga,
Secretario y Notario Público»

3. Parallelen

Xaver

1. Franciscus (jap. Furanshisuko), Priester.
2. In seiner Jugend durch Christum bekehrt.
3. Führt fortan das geschnittzte Bildnis Christi (Kruzifix) mit sich, zu dem er als zu seinem Gott zu beten pflegte.
4. Er reiste weit, um das heilige Gesetz zur Rettung vieler Seelen zu offenbaren.
5. Mit seinem Kruzifix trieb er die räuberischen Badagas bei Kotar zurück.

Jikaku

1. Jikaku, Priester.
2. In seiner Jugend durch Yakushi Nyorai, den Gott der Weisheit, von einem Augenübel geheilt.
3. Führt fortan das von ihm geschnittzte Bildnis des Yakushi Nyorai mit sich, zu dem er als zu seinem Gott zu beten pflegte.
4. Er reiste weit, um das heilige Gesetz zur Rettung vieler Seelen zu offenbaren.
5. Durch das Bildnis seines Gottes wird er an einem Ort Karetsu vor Räubern geschützt.

6. Er war (nach Fausto Rodrigues) 45- (in Wirklichkeit 40-)jährig, als er nach Amboina kam.
7. Von Amboina fuhr er zu der von wilden Kopfjägern und Kannibalen bewohnten Insel Varanula.
8. Im Sturm auf der Überfahrt betet er zu Gott.
9. Dabei nimmt er das Kruzifix vom Hals und taucht es ins Meer; es entgleitet ihm und verschwindet. Der Sturm legt sich.
10. Traurig über den Verlust betet er, um es wiederzuerlangen.
11. Das Schiff kommt zum Hafen von Tamilau. Am Strand bringt der Krebs das Kruzifix wieder.
12. Von da kommt er zum Hafen von Kagoshima in Kyûshû, drei Jahre nach dem Verlust.
13. Von da fährt er über die Provinz Hizen nach Hirado.
14. Er führt in Japan den Kult des Kruzifixes ein.
15. Xavers Leib stillt die Pest in Malakka. In Meguro, einer Zuflucht der Christen in der Verfolgung, wird Xaver als Helfer in allen Krankheiten verehrt.
6. Er war 45jährig, als er nach China kam.
7. Von China fuhr er zu einer von Teufeln bewohnten Insel auf der Rückfahrt nach Japan.
8. Im Sturm auf der Überfahrt betet er zu Yakushi Nyorai, seinem Gott.
9. Auf den Befehl des Gottes nimmt er sein Bildnis vom Busen und wirft es ins Meer, wo es verschwindet. Der Sturm legt sich.
10. Traurig über den Verlust, betet er drei Jahre, um es wiederzuerlangen.
11. Das Schiff kommt zu einem sicheren Hafen.
12. Von da kommt er zu einem kleinen Hafen der Insel Tsukushi, d. h. Kyûshû; drei Jahre nach dem Verlust ruft ihn ein Traum nach Hirado.
13. Von da fährt er über die Provinz Hizen nach Hirado, wo ein Tintenfisch (genauer Tako, ein Oktopus) sein Bildnis wiederbringt.
14. Er führt in Japan den Kult des Tako Yakushi Nyorai ein.
15. In Meguro baut Jikaku einen Fudô-Tempel und auf Fudô's Geheiß bei einer Pest einen Tempel des Tako Yakushi Nyorai als Helfer in allen Krankheiten.

KLEINE BEITRÄGE

DIE AUFLÖSUNG DES EHEBANDES IN DER KIRCHLICHEN RECHTSPRECHUNG

von Amand Reuter OMI

Unter diesem Titel hat vor kurzem ein römischer Professor des Eherechts und Verteidiger des Ehebands bei der Sakramentenkongregation ein gut dokumentiertes Buch erscheinen lassen¹, dessen Gegenstand für die Missionen von besonderer Wichtigkeit ist. Die Fälle, die darin zur Behandlung kommen, haben mit echter Scheidung zu tun und werden in uneigentlichen Prozessen oder Gerichtsverfahren untersucht und spruchreif gemacht. Dagegen sagt das Buch nichts über den eigentlichen oder kanonischen Eheprozeß, bei dem es um unechte Scheidung (Nichtigkeitserklärung) geht. Dafür gelten übrigens auch in den Missionen im wesentlichen (*quoad substantiam iudicii*) die Vorschriften des allgemeinen Rechts, die auch von einem privilegierten Gerichtshof zu beobachten sind².

I. Das Einleitungskapitel des Buches behandelt die Grundlage für die Auflösung gültiger Ehen seitens der Kirche, nämlich die derselben verliehene stellvertretende Vollmacht (*potestas vicaria*), die nicht mit der kircheneigenen Zuständigkeit für die amtliche Erklärung und Anwendung des Naturrechts zusammenfällt, sondern Teilnahme an der wesentlich göttlichen Macht über dieses Grundrecht ist, dessen Verpflichtung sich unmittelbar vom Willen Gottes herleitet. Beweggrund und Maß für den Gebrauch der diesbezüglichen Dispensvollmacht der Kirche ist das Heil der Seelen (*salus animarum*), das in den fraglichen Einzelfällen ohne die Auflösung einer früheren Ehe nicht gesichert wäre und jeweils von verschiedenen Gesichtspunkten abhängen kann³. Weil entsprechend der Natur dieser Vollmacht auch ihre Ausübung in der Hauptsache eine göttliche Handlung ist, für deren Durchführung der Papst als Stellvertreter Gottes auf Erden zum Werkzeug wird, können auch Ungetaufte als Untertanen des göttlichen Gesetzes in den Genuß solcher Dispensen kommen. Unbestritten ist, daß der Papst seine Vollmacht auch mittels einer allgemeinen Verordnung ausüben kann, während eine Übertragung derselben auf andere (*delegatio*) zum mindesten praktisch von amtlicher kirchlicher Seite nicht für angebracht gehalten wird⁴.

¹ ANTONIO ABATE OP: *Lo scioglimento del vincolo coniugale nella giurisprudenza ecclesiastica*. Roma 1961 (Desclée & C.), 107 SS.

² Ein Beispiel für diesbezügliche Indulte seitens der Sakramentenkongregation in *Sylloge*, n. 178 (für Südafrika). Vgl. auch VROMANT, *De matrimonio*, ed. 3 (1952) 392—403; *Instructio* (S.C.P.F.) *pro causis matrimonialibus, ex indulto in Sinis servanda*.

³ Vgl. die richtungsweisenden Ausführungen Pius' XII. vom 3. Oktober 1941 zur Eröffnung des neuen Gerichtsjahres an der S. R. Rota: *AAS* 33 (1941) 421—426, und die späteren Erklärungen von F. HÜRTH, SI: *Notae quaedam ad Privilegium Petrinum*, in *Periodica* 45 (1956) 3—22; 371—391; besonders 380—384 (*favor fidei*).

⁴ ABATE, *op. cit.*, 5—26.

II. Das folgende Kapitel befaßt sich mit der Auflösung des *matrimonium ratum*, d. h. einer gültigen Ehe zwischen zwei Getauften, die noch nicht durch den ehelichen Geschlechtsverkehr vollzogen ist. Demgegenüber wird die Praxis der Kirche und die derselben zugrunde liegende Lehre, wonach das *matrimonium ratum et consummatum* — die gültig geschlossene und durch Geschlechtsverkehr vollzogene Ehe zwischen Christen — durch keine menschliche Gewalt gelöst werden kann (*canon.* 1015; 1118), dahin gehend erklärt und erhärtet, daß damit auch für die stellvertretende Vollmacht (*potestas ministerialis*) des Papstes eine absolute Grenze gezogen ist. Kronzeuge ist auch hier wieder Pius XII., derselbe Papst und Lehrer der Kirche, der mit dem Leitwort vom Heil der Seelen jede theoretische und praktische Enge von der Ausübung der unbestrittenen Gewalt der Kirche über das Eheband entfernt hat — allerdings nur bei jenen Verbindungen, die nicht durch das Ineinander von menschlichem Ehwillen und sakramentaler Weihe, die im fleischlichen Einswerden der Gatten zur vollen Auswirkung kommt, den Höchstgrad der Unauflöslichkeit erreicht haben, wie sie im göttlichen Recht begründet ist.

Eröffnung und Abschluß des Inkonsummationsprozesses sind dem Heiligen Stuhl vorbehalten. Neuerdings können aber die der *S. C. de Propaganda Fide* unterstehenden Apostolischen Delegaten und Internuntien die Eröffnung des Verfahrens beim Diözesangericht genehmigen⁵. Das Heil der Seelen als hinreichender Grund für die Auflösung eines *matrimonium ratum* wirkt sich bei Gefahr des Ärgernisses auch gegen die interessierten Eheleute aus, was in den jungen Christengemeinden in den Missionen besonders schwer wiegen kann, wo freilich auch stärkere, der Sinnesart der dortigen Menschen entsprechende Gründe für eine Scheidung sprechen können⁶.

III. Gegenstand des dritten Kapitels ist das vom Kirchlichen Gesetzbuch nicht angeführte „natürliche Eheband“ (*vinculum naturale*), das als Verbindung zwischen einem getauften und einem ungetauften Partner die Mitte hält zwischen dem *matrimonium ratum* und der Ehe zwischen zwei Ungetauften (*matrimonium legitimum*). Da es sich beim *vinculum naturale* um eine Ehe ohne sakramentalen Charakter handelt, bildet ihr Vollzug kein Hindernis für die Auflösung, solange der eheliche Geschlechtsverkehr vor der etwaigen Taufe des nicht-christlichen Teiles stattfindet. Dadurch würde nämlich das natürliche Verhältnis zu einer christlichen oder sakramentalen Ehe, die aber auch als *matrimonium consummatum et ratum* — nicht umgekehrt — noch auflösbar bleibt. Die Meinung, daß ein *vinculum naturale* vermöge des *Privilegium Paulinum* aufgelöst werden könnte ohne Einsatz der *potestas vicaria* oder *ministerialis* des Papstes, hat in der kirchlichen Rechtspraxis keine Stütze mehr.

Beweggrund für die Auflösung natürlicher Ehen, wie sie zunächst zwischen einem ungetauften und einem getauften, aber nicht-katholischen Gatten bald nach Inkrafttreten des Kirchlichen Gesetzbuches einsetzte, ist das übernatürliche Gut des Glaubens (*bonum fidei*), das im Einzelfall diese Maßnahme verlangt. Zuständig für die Einleitung des Verfahrens sind die Ortsordinarien, von denen

⁵ Prot. N. 997/61

⁶ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Begründung, mit der ein Bantu in Südafrika sich weigerte, seine durch eine erfolgreiche Vagina-Operation chefähig gewordene Frau wieder zu sich zu nehmen: „Ich will eine Frau, die von Gott geschaffen worden ist, nicht eine von Menschen gemachte.“

der summarische Prozeß an das Heilige Offizium in Rom zu übersenden ist. Kernpunkt ist der Nachweis, daß der eine Gatte während der ganzen Dauer des ehelichen Verhältnisses nicht getauft war. Andernfalls muß bewiesen werden, daß nach der Taufe des zweiten Gatten kein ehelicher Verkehr mehr stattgefunden hat. Der befreiende Schlußsatz wird vom Papst persönlich gesprochen und hat Wirkung für beide früheren Gatten, unabhängig von der neuen Ehe des Indultempfängers. Diese neue Ehe muß für gewöhnlich mit einem katholischen Gatten geschlossen werden. Ausnahmen zugunsten von gemischten Ehen müssen in jedem Falle vom Heiligen Offizium bewilligt werden, das nötigenfalls auch eine *sanatio in radice* gewähren kann, die aber nur vom Augenblick der Auflösung des früheren (natürlichen) Ehebandes an wirksam würde. Etwaige Klauseln im Reskript, wie *praevisio baptismi partis oratricis*, betreffen nur die Erlaubtheit, nicht die Gültigkeit der neuen Ehe.

Die jüngste Praxis der Kirche läßt keinen Zweifel darüber, daß auch eine vollzogene Ehe zwischen einem ungetauften und einem katholischen Gatten, die mit Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit geschlossen war, aus entsprechend schweren Gründen so gelöst werden kann⁷.

IV. Das vierte Kapitel behandelt die Auflösung von Ehen zwischen zwei Ungetauften auf Grund von allgemeinen Verordnungen. Die Gültigkeit solcher Ehen hängt vom Naturrecht ab sowie vom zuständigen Zivilrecht, das auch stammeseigenes Gewohnheitsrecht sein kann. Dagegen kann die Staatsgewalt auch solche Ehen nicht wieder scheiden, obwohl ihnen die Weihe des Sakramentes fehlt. Die Kirche aber macht von ihrer Lösegewalt über die Ehen von Ungetauften nicht nur in Einzelfällen Gebrauch, sondern auch mittels allgemeiner Verordnungen.

Die erste Verordnung dieser Art ist das *Privilegium Paulinum*, dessen gültige Anwendung an die Bekehrung und Taufe eines der beiden Gatten gebunden ist. Wird die Taufe außerhalb der katholischen Kirche gespendet, kann das Privileg praktisch nicht zur Anwendung kommen. Solche Fälle müssen jeweils dem Heiligen Stuhl unterbreitet werden, der die Auflösung der Ehe auch zu-

⁷ ABATE, *op. cit.*, 35—56. — Die gesamte diesbezügliche Lehre und Praxis der Kirche ist in Anlehnung an *can. 1120* des Kirchlichen Gesetzbuches kurz und treffend zusammengefaßt in den folgenden Sätzen von F. HÜRTH, *loc. cit.*, 390 s.: „§ 1. Matrimonium, licet consummatum, initum inter partem baptizatam et partem non baptizatam, dissolvitur ex privilegio Petrino per dispensationem Sedis Apostolicae ex iusta causa (*can. 1119*), imprimis in favorem fidei (*can. 1120*, § 1) concessam. § 2. Hoc tamen privilegium, salva norma § 1, regulariter ex dispositione Ecclesiae non obtinet in matrimonio inter partem baptizatam et partem non baptizatam, inito cum dispensatione ab impedimento disparitatis cultus (*can. 1120*, § 2), nisi in casu particulari Sedi Apostolicae ob rationes peculiares aliud visum fuerit“. — Die hier erwähnte Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit, von der die Gültigkeit der Ehe abhängt, ist ihrerseits nur gültig in Verbindung mit den üblichen Kautelen (*can. 1071*), die wenigstens *implicite* geleistet werden müssen. In gewissen Notfällen aber genügen nach Anweisung des Hl. Offiziums die *cautelae aequipollentes*. Ein entsprechendes Indult oder eine Sondervollmacht des Hl. Stuhles für die zuständigen Ordinarien macht auch eine *sanatio in radice* möglich (ABATE, 36—38; vgl. auch *Sylloge*, n. 206 bis; *Fac. Dec. S.C.P.F.* n. 31).

gunsten einer dritten Person gewähren kann, ohne daß einer der ursprünglichen Gatten die Taufe empfängt. Weitere Verordnungen betreffen die zweite Bedingung für die Anwendung des Privilegs, nämlich das Verhalten des anderen Gatten. Soweit dasselbe nur mittels der üblichen Anfragen (*interpellationes*) festgestellt werden kann, werden diese vom göttlichen Gesetze verlangt. Nach kirchlicher Vorschrift dürfen die Anfragen nur in den vom Heiligen Stuhl bestimmten Fällen unterlassen werden (*can.* 1121). Diesem Zwecke dienen berühmte päpstliche Konstitutionen (Gregor XIII.) und die Sondervollmachten für Missionsordinarien. Ist der neue Ehe teil nicht katholisch, muß die benötigte Dispens vom Heiligen Offizium eingeholt werden. In Fällen von Vielweiberei darf der Taufbewerber auf Grund einer Verordnung Pauls III. die Frau behalten, die ihm zur Zeit der Bekehrung die liebste ist, wenn er sich nicht auf die Frau besinnen kann, die er zuerst geheiratet hatte. Ist die Auserwählte noch Heidin, kann die neue Ehe ohne weitere Dispens geschlossen werden. Die Forderungen des göttlichen Rechtes zum Schutze des Glaubens von Gatte und Kindern bleiben naturgemäß in Kraft.

Eine spätere Verordnung Pius' V. betrifft die Fälle, in denen ein Taufbewerber eine andere als die erste Frau behalten will, obwohl diese bekannt, wenn auch oft nur schwer zu erreichen ist. Bedingung ist dann, daß die neue Frau sich auch bekehrt und die Taufe empfängt, bevor die Ehe geschlossen wird. Von den Anfragen an die erste Frau kann nötigenfalls dispensiert werden, entweder auf Grund der Sondervollmachten für die Missionen oder mit Erlaubnis des Heiligen Stuhles in Ausnahmefällen. Wie aber, wenn die erste Frau bereits getauft ist oder sich auch bekehren will? Während viele Autoren auch für diese Fälle Freiheit der Wahl zugestehen, stellen die einschlägigen kirchlichen Dokumente die Bedingung, daß die erste (und rechtmäßige) Frau sich nicht bekehren will. Andernfalls muß eine weitergehende Genehmigung des Heiligen Stuhles eingeholt werden, die in der Verordnung Pius' V. nicht einbegriffen ist, aber auch für ganze Gebiete erteilt werden kann. In allen Fällen des *Privilegium Paulinum* wird die frühere Verbindung erst mit dem Abschlusse der neuen Ehe gelöst.

V. Das letzte Kapitel behandelt Fälle von Natur-Ehen, die nicht vermittelt des *Privilegium Paulinum* aufgelöst werden können. Hierher gehören zunächst schon vollzogene Ehen von Partnern, die beide getauft sind, deren Taufe aber zweifelhaft gültig ist. Dabei kommt die absolute Grenze für die *potestas ministerialis* der Kirche in Sicht, das *matrimonium ratum et consummatum*. Dagegen könnte die stellvertretende Dispensvollmacht des Papstes wirksam werden, auch wenn beide Eheleute nicht oder nicht gültig getauft sind. Deshalb müssen auch Fälle, in denen ein Teil sicher ungetauft, der andere zweifelhaft gültig getauft ist, jeweils dem Heiligen Stuhl unterbreitet werden. Wird der heidnische Teil vorher getauft, bleibt noch in günstigen Fällen der Ausweg einer Lösung auf Grund von Nicht-Vollzug der Ehe nach dieser zweiten Taufe. Der Gebrauch des *Privilegium Paulinum* setzt in jedem Falle eine Ehe zwischen zwei Ungetauften voraus, und eine Übertragung der päpstlichen Dispensvollmacht (*delegatio*) in den anderen lösbaren Fällen ist praktisch ausgeschlossen.

Betrifft aber der etwaige Zweifel nicht die Gültigkeit der Taufe, sondern einer früheren Ehe, die der Bekehrung des einen oder anderen Gatten im Wege steht, dann darf auf Grund von *can.* 1127 die Bewertung und Behandlung der fraglichen Ehe gewählt werden, die für den Glauben am günstigsten ist, solange keine Gefahr besteht, daß dabei eine sakramentale und vollzogene Ehe aufgelöst würde. Fällt die Entscheidung gegen die frühere Ehe, müssen nach der

geltenden Praxis trotzdem alle Fälle einzeln dem Heiligen Stuhl unterbreitet werden. Die Entscheidung des Papstes erfolgt in Gestalt eines „Freibriefs“ (*documentum libertatis*), der beiden Teilen zugute kommt. Durch die Taufe beider Gatten wird ein *matrimonium legitimum* zum *matrimonium ratum* und kann nur noch gelöst werden, wenn es nach der Taufe nicht (mehr) vollzogen wurde. Ist dieser Tatbestand einwandfrei sicher, wird kein Inkonsummationsprozeß verlangt. Ist ein Gatte schon getauft und der andere gewillt, sich taufen zu lassen, ist eine Auflösung der Ehe nur mit päpstlicher Dispens im Einzelfalle möglich.

Der Einwand, daß zwei Ungetaufte mit ihrer Ehe außerhalb des Machtbereichs der Kirche stehen, ist durch die gegenteilige Praxis des Heiligen Stuhles überholt, der solche Ehen auch scheidet, wenn das Seelenheil eines dritten Partners die Maßnahme verlangt, ohne daß einer der früheren Gatten getauft wird. Der innere Grund für diese Möglichkeit liegt im Einsatz der *potestas vicaria* des Papstes, die wesentlich eine göttliche, nicht eine kircheneigene Vollmacht ist, und der somit auch Ungetaufte unterstehen. Der Lösungsbescheid des Papstes erreicht auch unmittelbar die nicht christliche Ehe, selbst wenn der Beweggrund des Seelenheils in erster Linie eine dritte Person betrifft. So gibt es nur eine Ausnahme für die Lösegewalt der Kirche: die Ehe zwischen zwei Getauften, die als solche vollzogen ist. Für alle Fälle und Arten von Auflösung eines gültigen Ehebandes gilt in gleicher Weise, „daß es in der Hauptsache Gott ist, der von seinem eigenen Gesetz der Unauflöslichkeit entbindet. Der Papst handelt nur als Werkzeug und in Vertretung Gottes. So ist es nicht eigentlich ein Mensch, der das Eheband auflöst, sondern Gott, dessen Stellvertreter der Papst ist“⁸.

⁸ ABATE, *op. cit.* 102.

AUS DER PRAXIS — FÜR DIE PRAXIS

VERSUCH EINES ERWACHSENENKATECHUMENATES IN SÜDAFRIKA

mitgeteilt von Adolf Exeler

I. Die Situation der Pfarre

Im folgenden Bericht handelt es sich um eine Pfarrei in einer südafrikanischen Industriestadt (Welkom, Orange-Free-State), einer Stadt mit Goldbergwerken. Auf Grund der staatlichen Rassentrennung muß es in Südafrika zwei Arten von Pfarreien geben: solche für Weiße und solche für die Eingeborenen. In diesem Falle handelt es sich um eine Eingeborenen-Pfarre. Sie wird von einem Pfarrer und einem Kaplan betreut.

Zur Pfarre gehören 6000 Katholiken. Von diesen wohnen 3000 in der eigentlichen Eingeborenen-Stadt. Diese bilden etwa zehn Prozent der Gesamtbevölkerung. Weitere 3000 wohnen in den Lagern der Bergwerke: Männer — und zwar nur Männer — aus allen Gegenden Afrikas.

In dieser Gegend wirken viele christliche Sekten. Nur zehn Prozent der Bevölkerung sind noch eigentliche Heiden. Dies hat zur Folge, daß gewöhnlich etwa die Hälfte der erwachsenen Taufbewerber von irgendeiner christlichen Sekte herkommt. Da sie im Unterricht genau so behandelt werden wie die

Heiden, heben wir im folgenden Bericht keine Unterschiede hervor. In der Pfarrei melden sich jährlich etwa 80 erwachsene Taufbewerber.

II. Die Spendung der Taufe

Als 1951 die Liturgie der Osternacht erneuert wurde, begann man, den Erwachsenen die Taufe in der Osternacht zu spenden. Schon früher war in der Vorstellung der Eingeborenen das Tauffest — jedesmal zum selben Termin — das höchste Fest des Jahres gewesen. Diese Vorstellung verbindet sich nun mit der Osternacht. Die große Zahl der Täuflinge ließ es wünschenswert erscheinen, die vorbereitenden Riten bereits im Laufe der Fastenzeit zu vollziehen. So ergab sich nach und nach, mit besonderer Erlaubnis des Bischofs, folgende Ordnung:

Am Aschermittwoch findet die Überreichung des geweihten Salzes statt, am ersten Fastensonntag eine Bezeichnung mit dem heiligen Kreuz. Am zweiten bis vierten Fastensonntag werden die drei Exorzismen vorgenommen. Am Passionssonntag erfolgt die *traditio symboli*, am Karsamstagsmorgen die Salbung mit dem Katechumenenöl.

In der Osternacht wird die eigentliche Taufe gespendet. Da es sich um einen Versuch handelt, kommt der Bischof selbst jedesmal zur Taufe der Erwachsenen in diese Pfarrei. Vor der Taufe richtet der Bischof jeweils an fünf Taufbewerber gemeinsam die drei Glaubensfragen (eine solche Regelung ist im Ritus der Erwachsenentaufe ausdrücklich vorgesehen für den Fall, daß die Zahl der Taufbewerber sehr groß ist). Der Bischof selbst tauft. Ein Priester spendet die Salbung mit Chrisam und überreicht das weiße Kleid (den Männern wird ein weißer Mantel umgelegt); ein anderer Priester überreicht die brennende Kerze. Nachher, bei der Gabenprozession zum Offertorium, bringen die Neugetauften diese Kerze als Opfergabe dar.

Die ganze Woche hindurch behalten die Neugetauften die weißen Kleider an. Wer es zeitlich eben einrichten kann, kommt die ganze Woche hindurch jeden Tag zur heiligen Messe und trägt dabei das weiße Kleid.

III. Die Vorbereitung

1. *Das Vorkatechumenat* — Die Taufbewerber melden sich zu den verschiedensten Zeiten des Jahres. Jeder von ihnen macht zuerst — meistens in kleinen Gruppen — eine Vorbereitung auf das Katechumenat mit, die etwa einen Monat dauert. Im allgemeinen wird jeden Monat eine neue Gruppe für das Vorkatechumenat eröffnet. Während dieses Monats sucht sich jeder Kandidat einen Paten. Bevor dieser jedoch als Pate anerkannt wird, muß er sich dem Katechisten bzw. dem Pfarrer vorgestellt haben. — Das Vorkatechumenat wird von einem Katechisten oder einem Priester geleitet.

Der Inhalt der Unterweisung ist die Abrahams-Geschichte. Wie Gott den Abraham gerufen hat, so ruft er jetzt Dich. Nicht nur die Kirche ruft Dich, sondern Gott selbst ruft Dich zur Kirche. — Wie Abraham alles verlassen mußte, so sollst Du jetzt Dein heidnisches Leben hinter Dir lassen. Gott hat von Abraham alles verlangt, dies wurde besonders deutlich im Opfer seines Sohnes Isaak. So muß einer, der dem Ruf Gottes folgen will, alles unter die Herrschaft Gottes stellen.

Die Erzählung von Isaak und Rebekka wird zum Anlaß, über die Ehe zu sprechen; oft müssen zunächst manche Ehen in Ordnung gebracht werden.

Nach Ablauf eines Monats findet die *Inscriptio* statt, die offizielle Aufnahme in die Liste der Taufbewerber. Sie wird als paraliturgischer Ritus vollzogen. Der Priester, angetan mit dem Rochett, sitzt vor einem Tisch und trägt in ein Buch die Namen der Kandidaten ein: Vor- und Hausname, dazu die Angabe, ob der Bewerber evtl. bereits getauft ist, und schließlich die Adresse (der Katechist prüft später nach, ob die Ehe in Ordnung ist).

Bei der feierlichen *Inscriptio* wird die Abrahams-Erzählung wiederholt. Daran schließen sich einige — etwa vier — frei formulierte Fragen, die z. B. so lauten: „Wollt Ihr ganz Gott gehören?“ ... (Der Pfarrer variiert von Jahr zu Jahr die Fragen, um die Spontaneität der Antwort lebendig zu erhalten.) Die letzte Frage heißt jedesmal: „Wünschst Du, als Katechumene aufgenommen zu werden?“

Nachdem die Kandidaten dies bejaht haben, treten ihre Taufpaten vor. Der Priester hält eine Ansprache an die Paten über ihre Aufgabe während des Katechumenates. Sie müssen jede Woche wenigstens einmal ihren Katechumenen besuchen. Am Sonntag müssen sie mit ihm zum Katechismus-Unterricht kommen. Sie müssen mit ihm zusammen das Vorgeschriebene auswendig lernen. Falls der Katechumene einen unchristlichen Lebenswandel führen sollte, ist der Pate verpflichtet, ihn zurechtzuweisen. Bessert sich dieser daraufhin nicht, so hat der Pate die Aufgabe, dies dem Pfarrer anzuzeigen. Nach dieser Ansprache werden die Paten gefragt: „Seid Ihr bereit, Paten zu sein?“

Die Aufnahme in das Katechumenat findet gewöhnlich einmal im Monat eine halbe Stunde vor der heiligen Messe statt. Am Schluß einer solchen Zeremonie wird die Gemeinde gefragt: „Besteht irgendein Einwand dagegen, daß diese die Aufgabe eines Paten übernehmen?“ (Ganz selten geschieht es, daß ein Einwand erhoben wird.) Danach werden zusammen mit der ganzen Gemeinde etwa drei Fürbitten gebetet. Zwei für die Katechumenen, eine für die Paten. Schließlich wird den Katechumenen eine Medaille mit dem Bild der unbefleckten Empfängnis überreicht. Danach beginnt das eigentliche Katechumenat.

2. *Die Organisation des Unterrichts* — Ein neuer Kursus beginnt jeweils am Dreifaltigkeits-Sonntag. Jedoch beginnt jeder Katechumene sofort nach Abschluß seines Vorkatechumenates, an der Unterweisung für den ersten Kursus teilzunehmen. Falls dieses Datum nur wenig vom Dreifaltigkeits-Sonntag entfernt ist, wird das bis dahin Behandelte nebenher nachgeholt; sonst aber macht man einen Teil des Unterrichts zweimal mit.

Die Katechumenen nehmen von Anfang an jeden Sonntag an der ganzen heiligen Messe teil.

Der besondere Unterricht für die Taufbewerber findet jeweils am Sonntag statt. Die beiden Messen sind um 1/28 und um 10 Uhr. Dazwischen, beginnend um 9 Uhr, wird der Unterricht gehalten, so daß alle in gleicher Weise daran teilnehmen können, ob sie nun zur frühen oder zur späten Messe kommen. Dabei laufen jeweils zwei Kurse parallel; jeder Kursus wird von einem Katechisten oder einem Priester betreut.

Dieser sonntägliche Unterricht verläuft in reiner Vortragsform. Der Priester trägt dabei die Albe. Außer zu diesem Unterricht am Sonntag kommen die Katechumenen noch jeweils am Mittwochabend zusammen, ebenfalls in der Kirche. Bei dieser Zusammenkunft wird kein neues Thema aufgegriffen; das am Sonntag behandelte Thema wird in Form von Fragen und Antworten vertieft. Das Wichtigste wird zum Einprägen wiederholt. Außerdem werden wichtige Gebete gelernt.

3. *Der Inhalt des Unterrichtes im ersten Jahr* — a) An eine kurze Wiederholung der Abrahams-Erzählung schließt sich die Darstellung der Geschichte der anderen Patriarchen und des ägyptischen Josef. An der Josefs-Erzählung wird die göttliche Vorsehung illustriert: Gott bereitet sich sein Volk. Dies wird besonders sichtbar in der Moses-Erzählung: Gott erscheint als Befreier seines Volkes. Der Auszug aus Ägypten wird in seiner Vorbildhaftigkeit für die Taufe dargestellt. Die Bedeutung des Paschalammes wird ausführlich entwickelt. Das Gebot der jährlichen Gedächtnisfeier wird erläutert. Dadurch ist eine indirekte Vorbereitung auf die heilige Messe gegeben.

b) Nachdem dies alles geschehen ist, erhebt sich (beim Bericht vom Zug durch die Wüste) die Frage des Volkes: „Wer ist eigentlich Gott?“

(1) Moses trägt in Hymnen den Lobpreis auf Gott den Schöpfer vor: „Gott sprach ..., und es ward ... und Gott sah, daß es gut war.“ Die Schönheit der ursprünglichen Schöpfung wird hervorgehoben.

(2) Das Volk fragte: „Aber warum gibt es denn die Sünde und das Leid in der Welt?“ Diese Frage führt zum Bericht über den Sündenfall: Die Sünde erscheint als Ursache allen Übels. (Ein solches Unterrichtsverfahren hat den Vorteil, daß zunächst wirklich die Problemstellung nahegebracht wird, bevor man aus der Bibel die Antwort gibt.)

(3) Aber nun entsteht eine neue Frage: Gibt es denn zwei Mächte in der Welt: das Gute und das Böse? Es könnte so scheinen. (Dieses Thema ist für die Eingeborenen besonders interessant, weil der Dualismus in der Bantu-Philosophie eine große Rolle spielt¹.) — Die richtige Antwort wird uns in der Erzählung von der Sintflut und von Noe gegeben: Gott weiß das Böse zu besiegen. Es gibt nur einen allmächtigen Gott!

(Wegen der Bedeutung dieses Themas schließt sich an die Noe-Erzählung eine kleine paraliturgische Zeremonie, die etwa fünf Minuten dauert: „Wen erwählst Du, Gott oder Satan? ... Glaubst Du an den einen allmächtigen Gott? ...“)

c) Nun erst wird der Bund Gottes mit seinem Volk dargestellt, der Sinai-Bund. Das Volk fragt: „Was erwartet Gott von uns? Wie müssen wir uns ihm gegenüber verhalten?“ — Im Anschluß an diese Frage wird das natürliche Sittengesetz und seine Sicherung durch den Dekalog besprochen. Der Unterricht befaßt sich in diesem Stadium noch nicht mit dem Gebot der Liebe.

Verschiedene biblische Erzählungen werden zu Illustrationen der einzelnen Gebote des Dekalogs herangezogen, so etwa der Tanz um das goldene Kalb zur Illustration des ersten Gebotes. Im Hintergrund der gesamten Überlegung aber steht immerfort die Idee des Bundes.

d) Beginnend mit der Erzählung von David wird die Vorbereitung auf das Kommen des Erlösers hervorgehoben. Wie Gott trotz des wiederholten Abfalles seines Volkes seiner Verheißung treu bleibt, wird am Psalm 77 dargestellt. In den Katechumenen wird das Bewußtsein der Sündigkeit, aber auch das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes wachgerufen.

e) Schließlich kommen die Propheten zu Wort. Dabei werden — vor allem aus Isaias — die Verheißungen des Erlösers behandelt.

f) Am Sonntag Septuagesima schließt der erste Kursus mit einer paraliturgischen Zeremonie. Dabei wird zuerst eine Einführungs-Ansprache gehalten. Danach wird teilweise der Psalm 77 vorgetragen. Daran schließen sich einige Prü-

¹ Vgl. *Maison-Dieu* 1959: Der Dualismus in der Bantu-Philosophie.

fungsfragen über das vergangene Jahr an und die Entscheidungsfrage: „Hast Du das Verlangen, Gott zu dienen?“ — Zur Bestätigung der Antwort erfolgt eine Bezeichnung der einzelnen Taufbewerber mit dem Kreuzzeichen auf der Stirn.

g) Während der Fastenzeit nehmen alle Katechumenen an dem „Katechumenat“ der gesamten Pfarrgemeinde teil. Während dieser Zeit gibt es keinen besonderen Unterricht für die Katechumenen, wohl aber eine größere Zahl von Predigten für die gesamte Gemeinde. Das Thema dieser Predigten ist die innere Vorbereitung auf die Feier der Osternacht.

Am Sonntag vor dem Hochamt werden den Katechumenen, die das zweite Jahr des Unterrichts hinter sich haben, jeweils die einzelnen vorbereitenden Taufriten gespendet (s. o. II). Am Mittwoch und Freitag jeder Woche wird die gesamte Gemeinde zu einer Abendmesse mit Predigt eingeladen.

4. *Der Inhalt des Unterrichts im zweiten Jahr* — a) Man beginnt wieder am Dreifaltigkeits-Sonntag. Nun wird das Neue Testament behandelt. Bei der Darlegung des öffentlichen Lebens Jesu wird das Reich Gottes betont und der Neue Bund als die neue Gemeinschaft des Gottesvolkes.

b) Die Zugehörigkeit zum Gottesvolk des neuen Bundes muß sich vor allem in der Liebe äußern. Darum werden die Katechumenen zu praktischen Werken der Nächstenliebe angeleitet. Sie besuchen Kranke, reinigen die Wohnungen der alten Leute, reinigen die Kirche und werden außerdem aufgefordert, auch selbst nach Gelegenheiten zu guten Werken zu suchen. Als Motiv für all dies wird herausgestellt: „Ihr gehört nun schon mehr zur Gemeinschaft des Gottesvolkes; das muß sich darin zeigen, daß Ihr die Liebe übt.“

c) An die Darlegung des Leidens, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Geistsendung schließt sich die Lehre von der Kirche als einer Gemeinschaft der Erlösten. Dabei wird vor allem der Grundgedanke des sakramentalen Lebens herausgestellt.

d) In den ersten zwei Wochen der Vorfastenzeit findet das *Scrutinium* der Taufbewerber statt. Jeder Katechumene kommt einzeln zum Pfarrer und wird von diesem etwa eine viertel bis halbe Stunde lang geprüft.

e) Am Sonntag Septuagesima werden alle Namen der Taufbewerber der Gemeinde vorgelegt. Die Gläubigen werden gefragt, ob sie Einwände dagegen erheben, daß diese getauft werden. (Gelegentlich wurden nach dem Gottesdienst im Pfarrhaus solche Einwände vorgebracht. Von einem wurde z. B. gesagt, daß er noch an einer anderen Stelle eine zweite Frau habe. Die Sache wurde geprüft, und der Katechumene konnte nicht getauft werden.)

f) Schließlich wird die Spendung der Taufe in der Form vollzogen, wie sie oben beschrieben wurde (s. o. II). Nach der Taufe findet am Weißen Sonntag noch eine abschließende Unterweisung statt. Außerdem wird so bald wie möglich die Firm-Vorbereitung hinzugefügt. Man bemüht sich, den Termin für die Firmung möglichst nahe an das Osterfest heranzurücken.

IV. Versuch einer Beurteilung

Alles war hier vorgelegt wurde, ist die Beschreibung eines Versuches. Ohne dem Urteil des Lesers vorgreifen zu wollen, möchte ich diesen Versuch als sehr wertvoll bezeichnen. Was besonders hervorsteht, sind die heilsgeschichtliche Orientierung, der soziale Charakter und die liturgische Prägung des Katechumenates.

Hier werden keine abstrakten Lehren vorgetragen, sondern die Geschichte Gottes mit den Menschen wird erzählt, jene Geschichte, die nun auch zur Geschichte dieser Taufbewerber werden soll. — Die gesamte Pfarrgemeinde erhält durch ihre Anteilnahme, besonders aber durch den intensiven Einsatz der Paten, eine missionarische Struktur. — Die Mühe um das Katechumenat erscheint nicht als zusätzliche Aufgabe der Priester neben der „ordentlichen Seelsorge“, sondern ist organisch in die gesamte Pastoral und Liturgie eingefügt.

Anlässlich eines solchen Berichtes kann der Gedanke aufkommen, daß die Zeit nicht mehr fern ist, in der die Heimatseelsorge von der Mission lernen wird.

LITERATURBERICHT

„LASCASISMUS“

von Benno M. Biermann

Vor vier Jahren brachten wir in dieser Zeitschrift¹ den Artikel: *Las Casas im Kampf*. Der Dominikanermissionar, der sein Leben lang im Kampf stand, steht auch heute noch im Kampf der Meinungen. Es geht nicht um eine vorübergehende, kurze Episode der Weltgeschichte. Es geht um die immer brennende und gerade heute aktuelle Idee des Zusammenlebens verschiedener Rassen und Kulturen — eine Frage, die sich besonders im Zeitalter der Entdeckungen stellte und heute mit dem Ende der Kolonialzeit erneut erhoben wird. In der neuen Ausgabe der spanischen Werke des Las Casas² beginnt der Herausgeber JUAN PÉREZ DE TUDELA BUESO sein überaus wertvolles *Estudio preliminar* (IX—CLXXXVIII) mit der Bemerkung: „Wenige Namen der gesamten Weltgeschichte können in gleichem Grade eine Last von leidenschaftlichen Anregungen, von bleibendem Aktualismus und gleicher Tragweite aufweisen wie der des Las Casas. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß die historische Beachtung sich in ihm derart polarisiert, daß sie hier ein eigenes Feld begründet: den Lascasismus.“

Was man unter *Lascasismus* zu verstehen hat, geht aus folgenden Worten VILLAMILS hervor: „Sicherlich ist die Mission des Fray Bartolomé de Las Casas nicht zu Ende. Er hat noch viel zu predigen und zu erlösen. Eines Tages wird sein christlicher Geist herrschen. Darauf hofft man in Cuzco und in der Neuen Welt, in einer völlig erneuerten Welt.“ Dazu weist VILLAMIL hin auf ein von FERNANDO ORTIZ erwähntes Begebnis, wonach ein junger Aymara-Priester erklärte: „Eines Tages wird Fray Bartolomé unser Bischof sein; wir sind dessen sicher, wir erhoffen es³.“ Es ist der Aufruhr der farbigen Rassen wegen ihrer Minderbewertung seitens der Weißen, der hier seinen Ausdruck und in dem Kampf des Las Casas sein Symbol findet. Wenn diesbezüglich heute noch, nach so vielen Jahrhunderten der Entwicklung, nicht nur in Südafrika, über Mißstände zu klagen ist — wie groß mußte die Verwirrung sein beim ersten Eindringen der Weißen in die Neue Welt, als man zum ersten Mal auf diese Frage

¹ ZMR 42 (1958) 22—32

² *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas* (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. 95/96, 105/106, 110) Madrid 1957—58

³ D. VILLAMIL, La justicia de Fray Bartolomé de Las Casas, in *Miscellanea Fernando Ortiz*, III (La Habana 1957) p. 1524

stieß und in Las Casas ein gewaltiger Mahner aufstand, der sein langes Leben hindurch für die Menschenrechte eintrat und dem Unrecht Einhalt zu gebieten suchte. Wir brauchen gewiß nicht alle Urteile und Folgerungen des Las Casas gutzuheißen, aber im Wesentlichen hat er recht gehabt. Papst Alexander VI. hatte großzügig, entsprechend den damaligen europäischen Rechtsgrundsätzen, die Welt unter die Spanier und Portugiesen aufgeteilt und ihnen die neuentdeckten Länder „geschenkt“. Aber was bedeutete diese „Schenkung“? Der einzige wirkliche Titel der päpstlichen Rechte war das göttlich gegebene Recht und die Pflicht der Glaubensverkündigung, der Mission. Aber was folgte daraus? Das bleibt auch für uns die Frage, wenn wir Europäer uns mit den Farbigen und diese mit uns sich auseinandersetzen über die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft der Mission.

Daraus ergibt sich die absolute Notwendigkeit, uns in der Missionsgeschichte ernstlich mit den Fragen des Lascasismus zu befassen und seine Literatur zu verfolgen ⁴.

Zunächst nennen wir die Neuausgaben von Werken DE LAS CASAS' (= L. C.) und darunter an erster Stelle die bereits genannten *Obras escogidas*. Die ersten beiden Bände umfassen die *Historia de las Indias*. Man könnte fragen, ob nach der schönen, kritischen Ausgabe von Mexiko 1951 ⁵ schon wieder eine Neuausgabe nötig war. Aber PÉREZ TUDELA fand an ihr einige Mängel ⁶, und es dient jedenfalls dem Studium, daß alle bisher veröffentlichten spanischen Werke hier vereinigt wurden. Bd. III—IV enthalten die *Apologética Historia* in neuer, sorgfältig bearbeiteter Form, Bd. V die Briefe, Memorialien und kleineren Werke, die man bisher an vielen, häufig nicht leicht zugänglichen Stellen suchen mußte. Hinzugefügt werden muß noch der von Marcel Bataillon veröffentlichte Brief an den königlichen Beichtvater Fray Domingo Soto von 1549 ⁷. Die *Historia de las Indias*, die *Apologética Historia* und Bd. V sind versehen mit sorgfältigen Registern, was besonders für die *Apologética Historia* und Bd. V von großer Wichtigkeit ist, da noch keine Register vorlagen.

Außerdem gab ANGEL LOSADA ein bisher unveröffentlichtes lateinisches Werk heraus mit spanischer Übersetzung: *Los Tesoros del Peru* (Madrid 1958) 481pp. Das Buch behandelt zunächst die Moralfrage, ob die in den Gräbern von Peru gefundenen Schätze von den Spaniern als „res nullius“ gesucht und fortgenommen werden durften, entwickelt aber in diesem Zusammenhang die Hauptfragen, für die L. C. sein Leben lang gekämpft hatte. Das Buch ist von besonderer Wichtigkeit, weil L. C. es im Mai 1565, ein Jahr vor seinem Tode, zusammen mit einem anderen, spanischen Traktat über die peruanischen Fragen, den *Doce Dudas*, gleichsam als sein kostbares Testament, Philipp II. überreichte ⁸.

⁴ LEWIS HANKE — MANUEL GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de Las Casas, 1474—1566, Bibliografía crítica y cuerpo de materiales* (Santiago de Chile 1954)

⁵ *Historia de las Indias*, por Fray BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, 3 Bde.

⁶ Vgl. dazu die eingehende Besprechung von MARCEL BATAILLON in der HAHR = *Hispanic American Historical Review* 38 (Durham 1958) 529ss.

⁷ *Bulletin Hispanique*, 56 (Bordeaux 1954) 366—387

⁸ HANKE — GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, l. c. nr. 454. Hier konnten die beiden Traktate noch nicht akkurat auseinandergehalten werden. Darüber berichtet des näheren ANGEL LOSADA in dem Artikel: „Los Tesoros del Peru“ y la „Apología contra Sepúlveda“, obras inéditas de Fr. Bartolomé de las Casas. Das letzte Werk, die *Apología*, harrt noch immer der Veröffentlichung.

Weiter sind inzwischen erschienene Biographien zu erwähnen. Sr. MARIA ROSA MIRANDA schrieb: *El libertador de los Indios* (Madrid 1953) XVIII + 716 pp. Die Lebensbeschreibung ist auf Grund guter Quellen und Kenntnis der Schriften des L. C. verfaßt, aber romanhaft-panegyrisch aufgefaßt und verzichtet auf Quellennachweise. ALVARO RULLA: *Il cavaliere della verità, della giustizia e dell'amore* (Roma 1954) 302 pp ist ebenfalls populär geschrieben ohne Benutzung der Literatur seit 1939. Sodann schrieb der bekannte Dominikaner P. MANUEL MARTINEZ: *Fray B. de las Casas, Padre de América. Estudio biográfico-crítico* (Madrid 1958) 353 pp. P. MARTINEZ ist seit vielen Jahren als Kämpfer für L. C. aufgetreten seit dem Angriff von ROMULO D. CARBIA auf dem Amerikanistenkongreß von Sevilla 1934 in den Zeitschriften *Contemporanea* (Valencia), *Ciencia Tomista* (Salamanca), *Bol. de la Real Acad. de la Hist.* (Madrid) (auch in Sonderdrucken). Ich nenne nur seine Zusammenfassung: *Fray B. de las Casas, el gran calumniado* (Madrid 1955) 210 pp. Er ist ein ausgezeichnete Kenner der Schriften des L. C. Die Lebensbeschreibung ist polemisch aufgefaßt, wie Vf. selbst erklärt, aber mit ernstem Willen, die Unparteilichkeit zu wahren. Sie ist geschrieben weithin in Auszügen aus den Schriften des L. C. unter Benutzung der Literatur. Letztere ist aber zu wenig umfassend beigezogen und berücksichtigt. BATAILLON's grundlegender Artikel über die Gründung der *Verapaz* ist ihm entgangen⁹. Sicher geht die Biographie über die früheren Darstellungen in vielen Punkten weit hinaus. Die Ideen des L. C. werden weniger beachtet, darüber verspricht der Vf. ein eigenes Buch (p. 315). Die Ideen des L. C. behandelt im Zusammenhang mit den Kontroversen der Zeit in wissenschaftlicher Form Sr. MONICA, *La gran controversia del siglo XVI* (Madrid 1952) 332 pp., während P. VENANCIO DIEGO Y CARRO sein grundlegendes älteres Werk¹⁰ ergänzt durch den Artikel: B. de LC y las controversias teológico-juristas ante la conquista de América¹¹.

Von besonderer Bedeutung für die allgemeine Biographie des L. C. ist noch ein Artikel von FERNANDO MARQUEZ DE MIRANDA, *El P. Las Casas y su Historia de las Indias*, in *Rev. Chilena de Hist. y Geogr.* (Santiago de Chile 1953) 5—63 und (1956) 27—82. Im ersten Teil behandelt er die Bedeutung der *Historia* und die Eigenheit des Verfassers mit seinen Vorzügen und seiner Beschränkung, im zweiten besonders die Frage der Negerklaverei und die Auseinandersetzung mit Sepúlveda. Noch wertvoller ist das bereits erwähnte *Estudio Preliminar* von PÉREZ DE TUDELA im 1. Bd. der *Obras escogidas*, wo das ganze Leben des L. C. mit seinen Problemen unter Beziehung reicher Literatur behandelt wird. Ich erwähne noch M. TERESA SILVA TENA, *L. C. biógrafo de sí mismo*, in *Historia Mexicana U* (México 1955) 523—543.

Auch in Deutschland wurde ein Buch herausgegeben: *Las Casas, Leben und Werk* (Leipzig 1958), 274 S. Es ist die Übersetzung eines tschechischen Buches aus dem Jahre 1954, in dem die *Brevísima relación* nicht nach dem spanischen Original, sondern nach der lateinischen Übersetzung von Heidelberg 1674 (die

⁹ MARCEL BATAILLON, *La Vera Paz, Roman et Histoire*, in *BullHisp* 53 (Bordeaux 1951) 235—299. Ich weise auch hin auf meine Ergänzung in dem Artikel: Fr. B. de LC und die Gründung der Mission in der Verapaz, in *NZM* (1960) 110—123, 161—177.

¹⁰ *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2 Bde. (Madrid-Sevilla 1944), *Salamanca 1951 (in 1 Bd.)

¹¹ *Bol. Real Acad. Hist.* (Madrid 1953) 230—266

nach der französischen Übersetzung von 1579 bearbeitet war) als sein „Hauptwerk“ deutsch wiedergegeben wird, um die Kolonialmethoden der imperialistischen Völker zu brandmarken. Ein Nachwort, „Der Friedensstifter LC, seine Zeit und sein Werk“ ist gezeichnet von dem bekannten Dr. J. PLOJHAR; vorausgeht FRANTISEK GEL: „Das Buch, die Zeit, der Mann“. Das Buch ist gewandt geschrieben, aber es fehlt fast jede Kenntnis der einschlägigen Literatur wie der Werke des L. C. (vgl. Quellen S. 272) und es ist wegen seiner Gehässigkeit abzulehnen. Der Osten hat am wenigsten Recht, gegen den Westen im Namen der Freiheit und der Menschenliebe zu protestieren, Erfreulicher sind zahlreiche Studien zum Leben des L. C., an denen Gelehrte erster Ordnung beteiligt sind. Ich nenne zuerst die Arbeiten von MANUEL GIMENEZ FERNANDEZ: *El estatuto de la Tierra de Casas* in *Anal. Univ. Hispalense* (Sevilla 1949), p. 27—101; *El plan Cisneros-LC para la reformatión de las Indias* (ebda. 1953); *La juventud en Sevilla de B. de LC*, in *Miscelanea a Fernando Ortiz* (La Habana 1956) II, p. 669—717; *Últimos días de B. de LC*, in *Homenage to Paul Rivet* (México 1958) II, 701—715; *Influencia del criticismo lascasiano en la política de Carlos V* (Madrid 1960) neben anderen Artikeln zur Zeitgeschichte.

Dann nenne ich die Arbeiten von MARCEL BATAILLON. Der Artikel über die *Verapaz* wurde bereits erwähnt. Weiter: *Cheminement d'une légende: Los Caballeros pardos de LC*, *Symposion VI* (Syracuse 1952) 1—21; Vasco de Quiroga et B. de LC, *Rev. Hist. de América* (México 1952) 83—95; Le „Clérigo Casas“, ci-devant colón, reformateur de la colonisation, *Bull. Hisp.* 54 (Bordeaux 1952) 276—369; LC et le Ldo. Cerrato, *Bull. Hisp.* 55 (1953) 61—79; Pour l'épistolario de LC, *ibid.* 56 (1954) 366—387; Les douze Questions péruviennes résolues par LC. *Hommage à Lucien Lefebvre* (Paris 1959) 221—230; Charles Quint, LC y Vitoria, in *Colloques internationaux du Centre national de recherches scientifiques* (Paris 1959) 77—91; *Estas Indias... Hipotesis lascasianas*, *Cult. Universitaria* (Caracas 1959) 97—104.

Von LEWIS HANKE, der sich nach seiner grundlegenden Arbeit für die Sache des Las Casas im wesentlichen anderen Studien zugewandt hat, erschien noch ein Artikel: B. de LC, Existencialista?, in dem er sich mit O'GORMAN auseinandersetzt und die Lehre und Praxis des L. C. weiter klärt: *Cuadernos Americanos* (México 1953) nr. 2, 176—192, ähnlich englisch in *HAHR* (1953) 136—151. Dazu das Buch *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo* (Santiago de Chile 1958) 156 pp., auch englisch: *Aristoteles and the American Indians* (London 1959) zur weiteren Vertiefung der Kontroverse mit Sepúlveda. — *Colonisation et conscience chrétienne* (Paris 1957) 316 pp.; Was LC a scholar? in *Miscelanea a Fernando Ortiz* II (La Habana 1956) 783—788; Fr. B. de LC y el Imperio Español en América, in *Farol XXI* (Venezuela 1959) Sept./Oct. p. 2—7.

An anderen Arbeiten erwähne ich: FERNANDO ORTIZ, *La leyenda negra contra Fray B. de LC*, *Cuadernos Americanos* (México 1952) nr. 5, 1466—1484; JUAN FRIEDE, LC y el movimiento indigenista en España y América, in *Rev. de Hist. de Am.* (México 1952) 339—411 und ähnlich (Fr. B. de LC, exponente del mov. indig. español del s. XVI.) in *Rev. de Indias* (Madrid 1953) 25—56; MANUEL MARTINEZ, *El Obispo Marroquín y el Franciscano Motolinia, enemigos de LC*, *Bol. Acad. Real Hist.* (Madrid 1953) 173—193; ALVARO LOPEZ, *El saber de la naturaleza en el P. LC*, *ibid.* 201—229; EMILIANO JOS, *LC Historian of Chr. Columbus*, *The Americas* (Washington 1957) 305—362; LINO GOMEZ CANEDO, LC y sus amigos Franciscanos, in *Libro jubilar de Emeterio S. Santovenia* (La Habana 1957) 78 ss; JOSE IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS, LC y B. de Carranza, *Scriptorium Victorienense* VI (Vitoria 1959) 17—34; JUAN COMAS, *Los detractores*

del Protector universal de los Indios y la realidad historica, in *Miscelanea a Fernando Ortiz I* (La Habana 1955) 369—394; DOMINGO VILLAMIL, La justicia de Fr. B. de LC, *ibid.* III, 1957, p. 1503—1524; ALEJANDRO GALLEGO, Carlos V, B. de LC y las leyes de Indias, *Esp. Misionera* (1958) 325—346; JUAN PÉREZ DE TUDELA, La gran reforma carolina de las Indias 1542, *Rev. de Indias* (Madrid 1958) 462—510; CARMELO SAENZ DE SANTAMARIA, La fantasía lascasiana en el experimento de la Verapaz, *ibid.* 607—626; MANUEL BALLESTEROS, Fr. B. de LC y su obra misionaria en América, *Misiones extranjerias* (Burgos 1959) 129—137. Manches könnte hier noch erwähnt werden, was direkt beteiligte Personen betrifft, wie Sepúlveda, Domingo de Soto (VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, *Domingo de Soto* [Salamanca 1960] 777 pp. u. a.) Ich verweise diesbezgl. auf das erwähnte *Estudio preliminar* von PÉREZ DE TUDELA mit seiner reichen Dokumentation, auf HANKES *El prejuicio racial* und ganz besonders auf das monumentale Werk von MANUEL GIMÉNEZ FERNANDEZ, *Bartolomé de LC*, dessen ersten Band: Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias, 1516—1517 (Sevilla 1953) wir in dieser Zeitschrift¹² besprochen haben, dessen 1960 erschienenem 2. Band: Capellan de S. M. Carlos I, Poblador de Cumana, 1517—1523 (XXVII + 1354 pp) wir eine eingehende Besprechung schulden.

GF behandelt in diesem umfangreichen Bande, nachdem er im 1. Bande zwei Jahre behandelt hat, weitere 6 Jahre der Tätigkeit des L. C. in Spanien und in West-Indien. Man kann diese Tätigkeit nicht verstehen, die Größe der Widerstände, die gewaltige Tatkraft und die kluge Verhandlung des L. C. nicht würdigen ohne die Kenntnis der entsetzlichen Wirren, in die er hineingeriet. Das Land war zerrissen in Parteiungen, gespalten in der Frage der Thronfolge nach dem Tode Ferdinands des Katholischen (22. 1. 1516). Der Kardinal Cisneros, sein bisheriger Beschützer, war durch üble Berichte an ihm irre geworden. Er lag krank darnieder und wurde durch den Undank des jungen Königs Karl V. zu Tode getroffen; er starb am 8. 11. 1517. Karl landete am 26. 9. 1517 in Spanien. Seine luxuriöse Hofhaltung verlangte Geld, immer mehr Geld. Die königlichen Beamten, vorab der Erzieher des Königs Chièvres (Wilhelm von Croy), sein allmächtiger Minister, bereicherten sich in schamloser Weise¹³ zum Ärgernis des ganzen Volkes. Es schien, als ob er eine Fremdherrschaft einführen wollte. Der Widerstand, der sich bis zur offenen Revolution steigerte, zeigte sich in den Cortes von Valladolid, Zaragossa, Barcelona und Compostela, wo Karl seine Anerkennung nur unter großen Schwierigkeiten durchsetzen konnte. Man verlangte, daß er Spanien nicht verlasse; aber seine Aufgaben in Deutschland und die erwartete Kaiserkrönung drängten ihn zur Heimreise, zu der er sich am 20. Mai 1520 in La Coruña einschiffte.

Am 7. 11. 1517 landete L. C. in Sevilla, nachdem seine Hoffnungen auf die Reform in Indien durch Schwäche und Verrat der Hieronymiten zuschanden geworden waren, mit neuen, großen Plänen, die er unter den genannten Wirren in Spanien verhandeln mußte, gegen den Widerstand seines alten Gegners, des Bischofs D. Juan de Fonseca, in dessen Händen wiederum die Verwaltung Indiens lag, während in Indien selbst die Korruption weiterging und die

¹² ZMR 40, 1956, 231—233

¹³ Durch Cédula vom 21. 5. 1518 wurden der Gemahlin Croys sämtliche Perlen geschenkt, die man in der Contratación von Sevilla gesammelt hatte (p. 560). In Barcelona wurden ihr 300 Pferde und 80 Maultiere gestellt, um ihre Schätze nach Flandern zu schaffen (p. 277).

ökonomische Krise sich aufs äußerste steigerte. L. C. mußte Verbindungen suchen und er fand sie Anfang 1518 in dem Kanzler Sauvage, der ihm Raum schaffte, aber am 7. 6. 1518 starb und ihn wieder sich selber überlassen mußte. Neue Freunde fand er in La Mure und La Chaulx. Seine ersten, viel weiter gehenden Pläne scheiterten an der Gegnerschaft Fonsecas, aber am Tage vor der Abreise Karls V. unterzeichnete dieser die endgültigen Verträge (19. 5. 1520). Es wurde ihm ein Gebiet an der Perlenküste übergeben, wo er mit Hilfe der dort wirkenden Dominikaner und Franziskaner in friedlicher Weise eine ertragreiche Kolonie zu gründen versprach.

Die Geschichte Spaniens in diesen Jahren, über die wohl von den alten Chronisten berichtet, aber die in ihren Zusammenhängen in moderner Zeit nie kritisch behandelt wurde und deren Kenntnis für die Beurteilung der Tätigkeit des L. C. unumgänglich ist, hat GF im 1. Buch des Bandes geschrieben: *El ambiente histórico*, p. 1—379. Da ist von L. C. verhältnismäßig wenig die Rede, und man könnte sich fragen, ob es gut war, die Biographie mit dieser Überfülle der Dokumentation zu belasten. So mußte der Band derart anschwellen, daß es schwer ist, sich durchzuarbeiten. Ob nicht bei einer strafferen Zusammenfassung die Gestalt des L. C. und seine Aktion klarer hätte hervortreten können? Aber andererseits konnte der Vf. kaum anders den Kritiken begegnen, die überall von den Gegnern erhoben werden. Er hat sich die Mühe gemacht, nicht nur die gesamte Literatur, sondern auch die handschriftlichen Quellen durchzuarbeiten, insbesondere die Registerbände, in denen Tag für Tag die königlichen Erlasse registriert wurden, und hat so an vielen Stellen den dokumentarischen Beweis erbracht für die Zuverlässigkeit der Berichte des L. C. Nur der verbissene Wille eines Historikers, die Wahrheit festzustellen und nur die Wahrheit zu sagen, konnte ihn dazu bringen, seine Aufgabe so weit zu spannen, und wir können es verstehen, wenn er davor erschrickt, seine Aufgabe in der Zeit seines Lebens in dieser Weise zu Ende zu führen. Dazu werden noch vier weitere Bände notwendig sein¹⁴. So wird das Werk aber auch seine grundlegende Bedeutung bewahren, nicht nur für die Geschichte des L. C. selbst, sondern auch für die allgemeine Geschichte Spaniens, insbesondere die Karls V.

Das 2. Buch (p. 381—857) behandelt „den Mann, seine Ideen und seine Projekte“. L. C. war nicht der „Mann mit wenigen, seinem Geiste eisern, wie mit Nägeln eingehämmerten Ideen“, wie ihn SERRANO Y SANZ charakterisiert. „Der authentische Casas“, so schreibt GF, „zeigt in dem langen Verlauf seines Lebens die gleichen Charakterzüge seiner außerordentlichen Persönlichkeit — Treue zu seinem Glauben, Kraft in seiner Verteidigung, Entsagung, Einsicht, Liebe zur Wahrheit, Ehrlichkeit in seinen Absichten, Uneigennützigkeit, blühende Einbildungskraft, glühende Begeisterung, Sorglosigkeit bei seinem hastigen Schreiben — trotzdem verschieden nach den Umständen bei den verschiedenen Lebensaufgaben, als politischer Kämpfer, der Cisneros, Sauvage, Hadrian, Karl V. und Philipp II. zu überzeugen wußte, und als demüthiger Religiöser, der sich viele Jahre dem Gehorsam des Ordens unterwarf, als apostolischer Interpret in dem Buche *De unico vocationis modo*, als wahrheitsgetreuer Berichterstatte in seiner *Historia General*, als schrecklicher Ankläger in den Memorialien und den Briefen an den Indienrat oder in der *Brevísima*, als vertrauensvoller Vorkämpfer in den Instruktionen für die Hieronymiten, der Kapitulation über Paria, den

¹⁴ Vgl. in der Vorrede p. XIII

neuen Gesetzen für Indien, als trauernder Berichterstatter in dem langen Brief an den königlichen Beichtvater Carranza und in seinem Testament¹⁵.

GF gibt noch einmal eine Zusammenfassung seines Lebenslaufes bis zu dieser Zeit und seiner Ausbildung¹⁶. Dabei möchte ich korrigieren die Datierung seiner Priesterweihe, über die so viel disputiert wurde¹⁷. In seinem Brief vom 30. 4. 1534 spricht er von den Erfahrungen, die er seit 28 Jahren, also seit 1506, als Prediger und Beichtvater gemacht habe¹⁸. Wenn wir dabei beachten, daß L. C. nach seiner eigenen Angabe Anfang 1507 in Rom war, dann scheint das Rätsel gelöst: Wahrscheinlich ist er Weihnachten 1506 in Rom zum Priester geweiht worden, wobei wir auch eine gewisse Vervollständigung seiner theologischen Studien auf dieser Romreise annehmen dürfen¹⁹. Die Feier seines ersten hl. Meßopfers hat er dann auf seine Heimkehr nach Indien verschoben, etwa 1510, wie er sie in der *Historia* selbst erzählt.

Bei der Behandlung der Ideen des L. C. unterscheidet GF die Zeit seines „Doktrinarismus“ von der des „Possibilismus“. Auf Grund der Doktrin mußte die gesamte spanische Kolonisation reformiert werden. Darauf ging er aus in der früheren Zeit (1515–1517), in der gescheiterten Reform der Hieronymiten und in seinen ersten Vorschlägen nach der Rückkehr 1517. Die bisher rein auf Gewinnung von Edelmetallen durch indianische Arbeitskräfte eingestellte Politik suchte er auf eine spanisch-indianische Arbeitsgemeinschaft, zumal in landwirtschaftlicher Arbeit, umzustellen. Aber sein erster Plan, bei dem sich schon seine Erfahrungen und Studien zeigen, mußte bei der schwierigen Lage an dem allgemeinen Widerstand scheitern. In Indien raffte eine furchtbare Pockenepidemie einen Großteil seiner Schützlinge dahin. Es fehlten die Arbeitskräfte. Die ganze Politik ging deshalb aus auf Gewinnung neuer Sklaven von den anderen Inseln und dem Kontinent. Währenddessen legte L. C. seine Memorialien vor, die GF ebenso meisterlich analysiert wie die Vorstellungen seiner Gegner. Die Indianersklaverei, deren Entwicklung eingehend dargelegt wird, mußte aufhören. Die Reform verlangte Mittel. Dazu verlangte L. C. vergebens Restitution der zu Unrecht durch Zwangsarbeit erlangten Güter und der angerichteten Schäden, evtl. päpstliche Composition nach den Regeln christlicher Moral. Negersklaven sollten die schwachen indianischen Arbeiter entlasten. Die Frage der Negersklaverei und die Stellungnahme des L. C. werden eingehend erörtert. Der Plan wurde nach vielen Verzögerungen gutgeheißen. L. C. sammelte Arbeiter, aber wurde durch Fonseca betrogen, der seinem Mitarbeiter, Hauptmann Berrio, ohne sein Wissen eine eigene Aktion gestattet. Berrio führte seine 200 Arbeiter — ins Elend. L. C. aber mußte wegen Mangels der Finanzen aufgeben und war so gezwungen, neue Wege zu suchen: das war nach GF die Periode seines „Possibilismus“ seit 1519.

Es war nicht Ehrgeiz noch Größenwahn, wie man ihm vorwirft, wenn L. C., nachdem ihm die Möglichkeit der Reform auf den Inseln genommen war, seine Augen dem noch nicht besetzten, bis auf die Küsten noch unbekannten, Festland zuwandte. Er verlangte die ganze Küste vom Orinoco bis nach Yukatan als

¹⁵ GF p. 384

¹⁶ ebd. 384ss.

¹⁷ Vgl. C. BAYLE, Cuando y donde se ordenó B. de LC? in *Misionalia Hispánica* I (Madrid 1944) p. 356–360

¹⁸ *ArchFrPraed* IV (Rom 1934) p. 201; *Obras escogidas* V, 58b

¹⁹ Auf diese von allen Biographen übersehene Romreise hat zuerst JUAN PÉREZ DE TUDELA hingewiesen nach MAN. M. MARTINEZ, *Fr. B. de LC*, (Madrid 1958) p. 175. Vgl. *Apologética Hist.*, c. 164, Ausg. 1909, p. 438.

eigene Konzession, wo er unter Ausschluß Fremder Festungen errichten wollte zum Schutze von Bauerngemeinschaften und Franziskaner- und Dominikanermissionaren, die die Indianer friedlich für den Glauben und für Spanien gewinnen sollten. Schließlich mußte er sich auf ein Gebiet von 100 Meilen beschränken. Die von Fonseca verweigerte Finanzierung sollte durch fünfzig privilegierte Freunde geschehen, die je 200 Dukaten beizusteuern hatten. Das waren die Pläne, die schließlich von Karl V. am Tage vor seiner Abreise unterzeichnet wurden. Die Dominikaner hatten die Mission an der Pariaküste 1514 begonnen, aber die ersten Missionare waren infolge unglaublicher Roheit spanischer Sklavenräuber und der Gleichgültigkeit der Regierung auf den Inseln ermordet worden. Zusammen mit den Franziskanern machten die Dominikaner seit 1516 einen neuen Versuch.

Das 3. Buch (p. 861—1235) schildert die Durchführung des Unternehmens und seinen vollen Zusammenbruch.

In Spanien konnte L. C. am Hofe des Gouverneurs, des Kardinals Hadrian, in Valladolid trotz der Wirren die letzten Ausführungsbestimmungen erlangen, aber bei der Ausführung traf ihn Schlag auf Schlag. Schon Anfang 1520 war die schöne Franziskanersendung von 21 Missionaren für fünf geplante Stationen vom Sturm zersprengt worden. Aufstände hielten L. C. in Valladolid fest, in Sevilla geriet er Sept. 1520 in die volle Revolution hinein. Am 16. 9. 1520 wurde der Alcazar gestürmt. Der Aufstand brach zusammen, es folgte ein Terror-Regiment. Trotzdem konnte L. C. dort eine Reihe von Verträgen schließen, die GF aus den Protokollen des Notariats nachweist, konnte auch trotz des Notstandes bei der *Contratación* seine Angelegenheit regeln. Aber in ganz Spanien fand er keinen einzigen Kapitalisten. An Bauern und Arbeitern konnte er am 10. 12. 20 siebzig mitnehmen, die vielleicht nur mitgingen aus Not und um dem Terror zu entgehen.

In Amerika, wo er im Januar 1521 glücklich in Puertorico eintraf, geriet er wieder in ein politisches Chaos. Die Seuche hatte $\frac{3}{4}$ der Indianer hinweggerafft, die Folge: eine schwere ökonomische Krise. Dazu Nachricht von der Paria-Küste: Sklavenräuber hatten wieder ihr Unwesen getrieben, die Dominikaner waren zum Teil ermordet, die Franziskaner hatten Cumana geräumt, die Spanier ihren Stützpunkt auf Cubagua. Gerade kam — am 27. Februar 1521 — González de Ocampo mit drei Schiffen und 240 Soldaten, um die Indianer zu züchtigen. L. C. konnte ihn trotz seiner Vollmachten nicht aufhalten. Er brachte seine Leute auf Puertorico unter. Da er keine Schiffsgelegenheit fand, kaufte er für 500 geliehene Goldpesos ein Schiff, wie er es für die Expedition brauchte, und fuhr Ende März nach Santo Domingo, um Protest zu erheben und seine Angelegenheit ins Reine zu bringen. Aber auch dort fand er harten Widerstand. Sein Schiff wurde ihm kurzerhand genommen, indem man es für seeuntüchtig erklärte. In dieser äußersten Not ließ er sich zu einem neuen Übereinkommen mit den Männern der spanischen Verwaltung in Indien verleiten, das er später bedauerte. Juli 1521 versuchte er mit ihnen ein gemeinsames Geschäft, in dem er sich verpflichten mußte, unter Umständen die Indianer der Sklaverei preiszugeben. Gewiß hat er geglaubt, nie in diese Umstände zu geraten, aber es war eine Inkonsequenz, die sich rächen mußte. Tatsächlich fuhr er mit zwei stolzen Schiffen aus. Von seinen Arbeitern von Puertorico fuhr kein einziger mit. Infolge neuer Mißstände, insbesondere auch, weil ihm der versprochene Richter nicht gesandt worden war, endete das Unternehmen mit einem vollen Fiasko. Er selber fuhr Ende Dezember 1521 nach Santo Domingo, um Abhilfe zu schaffen, mußte aber dort hören, daß infolge Ungehorsams seines Kapitäns Francisco

Soto Cumana im Januar 1522 von den Indianern überfallen und alle seine Vorräte verbrannt worden waren. Nur in der ersten Märzhälfte mochte er noch daran denken, sein Unternehmen weiter zu verfolgen. Am 20. März wurde eine Strafexpedition organisiert. Er selber aber trat von der politischen Bühne zurück, um als Dominikaner das Heil seiner Seele zu suchen und das ewige Wohl der Indianer weiterzuverfolgen — seine zweite Bekehrung.

GF schildert all diese Ereignisse, die in ihren Grundzügen bekannt sind, aber von den Chronisten vielfach verunstaltet wurden, und belegt sie dokumentarisch (insgesamt sind es 4250 Anmerkungen!) mit zahllosen neuen Einzelheiten und Erklärungen, so daß wir hier wirklich von einer im wesentlichen abschließenden Behandlung des Stoffes sprechen dürfen.

Als Anhang folgen noch sechs wertvolle, unveröffentlichte Dokumente, während wichtige Dokumente sonst allgemein im Text wörtlich angeführt werden. Dann die Übersicht der verwerteten *Cédulas* des Indias-Archivs (p. 1246—1287), weitere Dokumente aus der Abteilung der *Contratación* und dem Archiv der Protokolle von Sevilla (p. 1288—1294), die *Indices de Autores* (1309—1317), *de Actores* (1319—1357), der Bilder und Karten (1358), der von Dokumenten (1359). Die vorzügliche Ausstattung mit Bildern, Karten und Schriftpkopien möchte ich besonders hervorheben.

Einige kleinere Ausstellungen seien mir gestattet. Bei den Siglas (XVIII) sind die Ordensbezeichnungen z. T. falsch wiedergegeben: OFM heißt *Ordinis Fratrum Minorum*, OP = *Ordinis Praedicatorum*. Unter manchen Druckfehlern erwähne ich: p. XXIV, Z. 21 müßte hinter Z. 23 folgen. Die Photokopie II (hinter p. 61) ist offenbar mit dem p. 133 beschriebenen Dokument verwechselt worden, woraus dort verschiedene Texte abgedruckt werden, die auf der Photokopie zu lesen sind: *Yo Lucas de Morales* etc. *yo Alonso de Gutierrez* etc. Der mehrfach genannte Bischof D. Pedro Suarez de Deza (z. B. p. 182) wird, soviel ich sehe, in den Dokumenten nie *Fray* genannt, wie das sonst bei Ordensleuten, z. B. D. Fr. Diego de Deza, immer geschieht. Ich glaube deshalb, daß er mit Unrecht meist als OP bezeichnet wird. Auf p. 259 wird Friedrich der „Weise“ mit Federigo el „Blanco“, anstatt el „Sabio“ übersetzt. Bzgl. der Ansicht des Fr. Domingo de Betanzos über die Menschenwürde der Indianer wird hier (wie sonst vielfach in der Literatur) nur auf seinen formellen, aber erzwungenen Widerruf auf dem Totenbette hingewiesen (p. 494s), ohne Erwähnung seines eigenen Protestes vor dem Indischen Rat (ca. 1534)²⁰. Bzgl. der Predigt des Fr. Antonio Montesino (p. 863) halte ich daran fest, daß sie wahrscheinlicher am 4. Advent-Sonntag 1511 stattfand, nicht nach der alten Zählung am 1. Sonntag, da sein Text dem Evangelium des 4. Sonntags entnommen ist. Schließlich ist zu kritisieren die Lagebestimmung für Chiribichi oder Chichiribichi (p. 1109 und auf der Karte p. 1158): „25 km südlich von Cumana am Manzanares“. Chiribichi wird oft bezeichnet als „Hafen“. L. C. schreibt selbst: *van siete leguas la costa abajo a parar al puerto de Chiribichi*²¹, und in dem Bericht Figueroas vom 13. 11. 1520 wird die Lage noch näher beschrieben: *cinco leguas más al oriente por la dicha costa de Cumana está la provincia de Chichiribichi que agora se llama de Sta. Fe, en la cual los dominicos tenían su monasterio*. Noch zwei Meilen weiter lag an der Küste Cuanta, wo Hojeda 31

²⁰ In meinem Artikel: Die Anfänge der Dominikanermission in Neu-Spanien und Peru (*ArchFFrPraed* XIII, Rom 1943, p. 40s) habe ich seine Ansicht klargestellt und seine eigene Verteidigung abgedruckt: p. 55—58

²¹ *Historia de las Indias* (México 1951) III, p. 365

Sklassen raubte, und fünf weitere Meilen von dort die Provinz Maracapana²². Ich darf noch hinweisen auf meine Arbeit über die Missionen der Dominikaner an der Perlenküste, die natürlich hier vielerlei Ergänzungen erfährt, aber ihren Sonderwert behalten dürfte²³.

Wenn wir die gesamte moderne Literatur über L. C. überblicken, sehen wir, daß fast alle Autoren bei gewissen Einschränkungen heute für L. C. und seine Rechtsauffassungen eintreten. Immer noch bleibt bei vielen Spaniern eine starke Abneigung gegen den Ankläger, der gezeigt hat, daß auch die Spanier, wie alle Völker, Menschen waren. Aber für die Tatsächlichkeit der Greuel der *Conquista* brauchen wir L. C. nicht; der Zeugen sind Legion. Seine Übertreibungen sind verständlich. Er haßt seine Landsleute nicht gegenüber den Indianern, die er liebte. Er war ein wahrer Patriot, der nur das Böse an seinen Landsleuten haßte. Auch von seinen Gegnern weiß er fast immer auch Gutes zu sagen²⁴. Gewiß hat er die Schuld ins Licht gestellt, aber nur, um sie zu überwinden und zu tilgen. Und wenn er die Spanier insgesamt Tyrannen nennt und alle ihre Kriege für ungerecht erklärt, sieht er auf das objektive Unrecht, das den Völkern wie den Einzelnen geschah und diesen das Recht gab, sich zu verteidigen. Die subjektive Meinung und den guten Glauben vieler hat er gewiß zu wenig beachtet, aber damit stand er noch im Mittelalter, ebenso wie mit dem eigenen Glauben, die Gegner mit Verboten und Exkommunikationen und nicht allein durch Überzeugung für das Gute gewinnen zu können. Dabei hinderte den Erfolg das System des spanischen Patronates, das nach Möglichkeit einer römischen Entscheidung auswich. Motolinía warnte den Kaiser ausdrücklich, L. C. nicht nach Rom gehen zu lassen. Er möge ihn deshalb in ein Kloster einschließen. Aber Rom allein konnte eine Entscheidung treffen, die alle Gewissen band, während der Staat nur Gesetze geben konnte, gegen die man nach damaligem Brauch rekurrieren durfte, denen man sich tatsächlich nicht zu beugen brauchte. So konnten des L. C. Urteile und Exkommunikationen in Guatemala nicht durchdringen. Aber es bleibt sein Verdienst, daß er als Vorkämpfer die Menschenrechte²⁵ auch für Menschen niederer Kultur verkündete, seine ganze Kraft für die Anerkennung dieser Rechte einsetzte und ihnen ihren Raum in der indischen Gesetzgebung geschaffen hat. Das müssen wir heute um so mehr würdigen und anerkennen, wo die Farbigen die weiße Rasse wegen ihres unmenschlichen Auftretens gegen sie anklagen. Wir dürfen ihnen sagen: Es hat auch einen Las Casas gegeben, und nicht nur einen, sondern viele Missionare, Kirchenführer und Laien, die für ihre Rechte eingetreten sind bei der Blindheit so vieler, die ihr Unrecht nicht erkannten. Erst die Zeit kann volle Klarheit schaffen.

²² *ColDocIned*. Anm. I, p. 422. Siehe auch die Karte v. Diego Ribero 1529, wo nur Küstenorte angegeben werden. Darunter Chiribichi westl. von Cumana: JUAN LOPEZ DE VELASCO, *Geografía y descripción universal de las Indias*, ed. Justo Zaragoza (Madrid 1894) Anhang.

²³ Die erste Dominikanermission auf dem südamerikanischen Festland, in *Missionswissenschaftliche Studien*, Festgabe Joh. Dindinger (Aachen 1951) 408—424

²⁴ Vgl. M. MARTINEZ, *Fr. B. de LC, el gran calumniado*, p. 131—180: Su patriotismo

²⁵ Vgl. J. BECKMANN, Der Kampf der Missionare für die Menschenrechte der Indianer im 16. Jahrhundert, in *Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz* (Freiburg 1961) 33—41. Das ganze Jahrbuch steht unter dem Motto: Die Bruderschaft aller Menschen.

CHRONIK

1961

24. 6. In KAMERUN wird das Bistum *Mbalmayo* errichtet und dem einheimischen Weltklerus anvertraut.
1. 8. In Kongo-Léopoldville wird CYRIL ADULA zum Ministerpräsidenten ernannt.
17. 8. Die allamerikanische Konferenz unterzeichnet die „Carta di Punta del Este“.
18. 8. SUKARNO fordert erneut den Anschluß West-Neuguineas an Indonesien.
26. 8. Erzbischof MILLEVILLE von Conakry wird wegen seines Protestes gegen die Verstaatlichung der Missionsschulen aus Guinea ausgewiesen.
13. 9. Truppen der VN ziehen in Elisabethville, der Hauptstadt Katangas, ein.
11. 9. In Kongo-Léopoldville wird das Bistum *Ikeda* errichtet und Msgr. JOSEF WEIGL MSC zum ersten Bischof ernannt.
In Ruanda wird das Bistum *Astrida* errichtet und dem einheimischen Weltklerus anvertraut.
16. 9. JOHANNES XXIII. schreibt der Kirche auf Madagaskar zur 100-Jahrfeier ihres Bestehens und bestellt Kard. RUGAMBWA zum Kardinallegat.
18. 9. Auf seiner Friedensmission am Kongo kommt DAG HAMMERSEKJÖLD bei einem Flugzeugunglück ums Leben.
20. 9. Volksentscheid für den Austritt Jamaicas aus der Westindischen Föderation.
27. 9. Sierra Leone in Westafrika wird als 100. Nation in die VN aufgenommen.
28. 9. Syrien sagt sich von Ägypten los.
8. 10. GREGOR KAYIBANDA wird zum ersten Präsidenten von Ruanda gewählt.
19. 10. Auf dem Kongreß der KP in Moskau mißbilligt CHOU EN-LAI die Angriffe auf Albanien. Die Spannungen Moskau—Peking werden offenbar.
27. 10. Mongolei und Mauretanien werden als 102. und 103. Staat — nach Wiederaufnahme von Syrien — in die VN aufgenommen.
3. 11. Der Birmane U-THANT wird einstimmig zum Generalsekretär der VN gewählt.
7. 11. Das Bistum Bremersdorp in Swasiland (Südafrika) wird in *Manzini* umbenannt.
16. 11. Ermordung von 13 italienischen Fliegern der VN in Kindu (Kongo), unter ihnen der Missionsarzt Dr. F. REMOTTI.
9. 12. Tanganyika in Ostafrika wird selbständig.
17. 12. Indische Truppen rücken in Goa ein.
18. 12. Eröffnung der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu Delhi. Eingliederung des Internationalen Missionsrates in den Weltkirchenrat.
22. 12. Die Apostolische Präfektur Miyazaki in Japan wird mit dem Namen *Oita* zum Bistum erhoben und der Kirchenprovinz Nagasaki zugeteilt.
In Tschad (Zentralafrika) wird eine Kirchenprovinz errichtet mit

Fort-Lamy als Erzbistum und den beiden Bistümern *Mundu* und dem neuerrichteten Sprengel *Fort-Archambault*, das von Jesuiten übernommen wird.

25. 12. Die Vereinigung zwischen Ägypten und Yemen wird aufgelöst.
1962

1. 1. Truppen GIZENGAS ermordeten 21 Missionare in Kongolo (Nordkatanga).
West-Samoa wird selbständig.
6. 1. Die „Vereinigung der patriotischen Katholiken Chinas“ eröffnet ihren 2. Kongreß in Peking.
21. 1. Zeitungen melden, daß Erzbischof P'i von Mukden in Peking sieben Bischöfe ohne Erlaubnis Roms geweiht hat. Die Zahl der zwangsgeweihten Bischöfe in China beträgt jetzt 42.
2. 2. JOHANNES XXIII. unterzeichnet das *Motu proprio* für die Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober.
2. 3. General NE WIN übernimmt zum zweiten Male die Macht in Birma.

Bonn

Jos. A. Otto SJ

MITTEILUNGEN

GLÜCKWÜNSCHE

Am 3. April vollendet der Erste Vorsitzende des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Herr Konsul Dr. h. c. GEORG FREY, sein 60. Lebensjahr. Wir wünschen ihm dazu aufrichtigst alles Gute. Mögen ihm noch viele Jahre in Gesundheit und Schaffenskraft geschenkt werden, damit er seine vielfältigen Aufgaben weiterhin erfolgreich bewältigen könne!

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Lehrauftrag — Die Lehraufträge für die Herren Prof. Dr. RICHARD MOHR/Nimwegen (Ethnologie), P. Dr. BERNWARD WILLEKE OFM/Münster (Missionswissenschaft) und Pfarrer DDr. PAUL KRÜGER/Amelsbüren (Kunde des christlichen Orients) wurden für das Sommersemester 1962 und das Wintersemester 1962/63 erneuert.

Vorlesungsplan des Instituts für Missionswissenschaft für das SS 1962:

Für diejenigen, die Missionswissenschaft als Hauptfach studieren, sind folgende Vorlesungen *verpflichtend*:

40	Einleitung in die Missionswissenschaft	GLAZIK
41	Missionslehre, biblische	GLAZIK
52	Missionswissenschaftliche Übungen: Die Missionszyklen der letzten Päpste	GLAZIK
24	Missionsgeschichte im portugiesischen Patronatsgebiet	GLAZIK
25	Missionsmethodische Untersuchungen zum Chinesischen Ritenstreit	WILLEKE
31	Missionsgeschichtliche Übungen: Quellen zur Missionsgeschichte Chinas	WILLEKE
5	Einführung in die Ethnozoologie mit besonderer Berücksichtigung ihrer weltanschaulichen Grundlagen	MOHR

8 Religionswissenschaftliche Übungen zur Geschichte der moralischen Vorstellungen

MOHR

Angeraten werden aus den theologischen Vorlesungen:

- | | | |
|----|--|---------|
| 12 | Grundzüge der Verkündigung Jesu | GEWIESS |
| 18 | Geschichte der Kirche von den Anfängen bis Konstantin | KÖTTING |
| 20 | Geschichte der Kirche im Frühmittelalter | HEGEL |
| 33 | Die römisch-katholische Kirche als Sachwalterin der Offenbarung Gottes | KOLPING |

Zur Wahl stehen folgende Kollegs:

- | | | |
|-----|--|---------|
| 309 | Epidemiologie und Prophylaxe tropischer Infektionskrankheiten | DENECKE |
| 310 | Internationale Zusammenarbeit im Gesundheitswesen (Weltgesundheitsorganisation, Rotes Kreuz, Mission usw.) | DENECKE |
| 892 | Oberseminar: Die afrikanische Publizistik der Gegenwart (II) | PRAKKE |
| 895 | Colloquium: Kirchliche Publizistik | PRAKKE |
| 808 | Japanische Umgangssprache (II) | LEWIN |
| 811 | Leichte koreanische Texte | LEWIN |

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

COSTANTINI, CARDINAL CELSO: *Réforme des Missions au XX^e siècle*. Traduit et adapté de l'italien par Jean Bruls (Collection „Eglise vivante“). Casterman S. A./Tournai 1960. 282 S. bfrs. 96,—.

Kardinal CELSO COSTANTINI ist eine der bekanntesten und profiliertesten Persönlichkeiten der modernen Missionsgeschichte. Als Apostolischer Delegat in China (1922—33), Sekretär der Propaganda (1935—53) und Kurienkardinal (1953—58) erwies er sich bis zu seinem Tode am 17. 10. 1958 als unerschrockener Vorkämpfer jener missionarischen Haltung, die er als Grundlage jeglicher Apostolatsarbeit in Missionsländern erkannte und in allen seinen Publikationen verkündete: Die Mission muß sich zur einheimischen Kirche wandeln; deshalb muß sie sich von aller politischen Protektion und Bevormundung lösen und bereitwillig alle wertvollen Güter der einheimischen Kultur aufnehmen, die sie aufzunehmen vermag.

Auch durch das vorliegende Buch zieht sich diese Botschaft an die missionarische Kirche. Das Buch ist ein Kompendium, das der Übersetzer, Jean Bruls, aus den Werken Costantinis: *Foglie secche, Con i missionari in Cina* (2 Bde.), *Ultime Foglie* und *Cum Petro in Christo* mit großem Geschick zusammengestellt hat und in handlicher Form einer größeren Leserschaft bietet. Doch ist es CELSO COSTANTINI selbst, der aus diesen Blättern spricht und seine Eindrücke und Ideen mit den Stationen seines Lebens verknüpft: seiner Kindheit, seinen Studien, seiner Tätigkeit als Seelsorger, Militärgeistlicher, Direktor des Archäologischen Museums in Aquileia, Apostolischer Administrator des Bistums Fiume, erster Apostolischer Delegat in Peking.

Die katholische Mission, die er in China vorfand, war — dem äußeren Eindruck nach — eine wohlorganisierte, gut ausgerüstete Institution, die sich be-

deutenden Ansehens erfreute und große Fortschritte erzielte. Aber sie schien COSTANTINI immer noch ein zu sehr europäisches Kleid zu tragen, noch wenig in die Eigenart des chinesischen Volkes hineingewachsen zu sein. COSTANTINI griff zu: Wie Pius XI. war er von der Notwendigkeit eines einheimischen Episkopats überzeugt (schon gab es in China einheimische Priester, aber noch keinen einheimischen Bischof), 1926 weihte der Papst die ersten sechs chinesischen Bischöfe. COSTANTINI übergab die ersten Sprengel an den einheimischen Klerus, er kämpfte um Koordinierung (erstes Nationalkonzil in Shanghai 1924) und sorgte für Ablösung, wo es ihm nötig schien (Übertragung der Fu-Jen-Universität an die Steyler). Vielleicht ist manches sehr scharf formuliert, was COSTANTINI über die Ordensgemeinschaften sagt, die nicht immer mit Freuden die besten Teile ihrer Gebiete abtreten wollten; es mag eine menschliche Schwäche sein, das festhalten zu wollen, was man seit Jahrzehnten mühsam behaut hat, — eine Schwäche, die nicht Ordensleuten allein anhaften muß. Aber die Idee der konsequenten Aufteilung, selbst die Bildung von kleinsten Vikariaten und Präfecturen, die kaum über ein Dutzend Priester verfügten, hat im ganzen erstaunliche Früchte hervorgebracht. Man wird es dem päpstlichen Gesandten nicht verargen dürfen, wenn er seinem Auftrag, zu koordinieren und zu kontrollieren, mit Energie nachkam.

Deutliche Ablehnung bringt COSTANTINI den diplomatischen Protektionen entgegen, derer sich die chinesische Mission zum Teil immer noch bediente, und heftig sind seine Anklagen gegen jene, die den chinesischen Klerus für weniger geeignet halten, die hohen kirchlichen Ämter zu verwalten. COSTANTINI ließ Tatsachen sprechen: 1923—24 wurden die ersten chinesischen Apostolischen Präfecten ernannt, 1926 die ersten chinesischen Bischöfe.

COSTANTINIS Stellungnahmen blieben nicht ohne Widerspruch. 1931 erschien in Frankreich ein anonymes Pamphlet: *Un péril mondial*, das sich gegen den Delegaten, gegen P. Lebbe und den chinesischen Klerus richtete. Es ist fast unglaublich, was da behauptet wurde. Der Delegat hatte es nicht schwer, sich zu verantworten. Aber die Reaktion bewies, wie weit er sich in Neuland vorgewagt hatte. Heute werden seine Stellungnahmen niemanden mehr überraschen.

„La Cina per i Cinesi.“ Es ist ein lebendiges Denkmal seines Wirkens für China, was COSTANTINI in diesen Tagebuchblättern aussagt, Äußerung eines apostolischen Geistes, der jeden ansprechen wird, dem die moderne Mission ein Anliegen ist.

Münster/Westf.

Kurt Piskaty SVD

FREITAG, ANTON, SVD: *Die Wege des Heils*. Bildatlas zur Geschichte der Weltmission. In Zusammenarbeit mit Heinrich Emmerich SVD und Jakob Buijs SVD. Mit einer Einführung von Karl Fürst zu Löwenstein. Otto Müller Verlag / Salzburg 1960, 35 × 25,5 cm, VIII, 208 Seiten, 33 Karten, 55,— DM.

Weitaus vielseitiger, als die Bezeichnung „Bildatlas“ vermuten läßt, ist die Fülle des in diesem Werke Gebotenen. Was der namhafte Missionswissenschaftler und seine nicht weniger bekannten Mitarbeiter hier vorlegen, ist eine übersichtliche Gesamtschau der Ausbreitung des Christentums von seinen Anfängen bis zum heutigen Tag in Wort, Bild und Kartographie mit abschließenden ausführlichen und wissenschaftlichen Statistiken über die gegenwärtige Lage der katholischen Weltmission und ihrer Organisation.

Im Text werden „Schwierigkeiten, Hindernisse und Rückschläge, Leiden und Verfolgungen, Blüteperioden und Verfallserscheinungen“ der Missionsgeschichte „kurz und knapp, aber in klaren Linien vor Augen geführt“. Er ist lebendig und gewandt (abgesehen von einigen sprachlichen Härten) geschrieben. In wenigen Worten ist viel gesagt. Besonderes Gewicht ist jedenfalls auf die Missionsmethoden der einzelnen Perioden gelegt, soweit das in diesem Rahmen möglich war. Die repräsentativen Bilder sind durchweg gut ausgewählt. Sie sind teils Ergänzung des Textes. (Doch zuweilen hat man den Eindruck, als habe sich die Auswahl mehr nach dem Erreichbaren als nach den wirklichen Erfordernissen richten müssen). Die Karten sind trotz der Fülle der Eintragungen übersichtlich, zuverlässig und sehr instruktiv.

Bei allem Lob für die Gesamtleistung des Werkes doch auch einige Bemerkungen: Die summarischen Rückblicke folgen weitgehend der gegenwärtigen politischen Einteilung der Landkarte. Das hat den Nachteil, daß die historischen Zusammenhänge nicht genügend beachtet werden können und mithin nur ein bruchstückartiges, unzusammenhängendes Bild der Missionsgeschichte entsteht. Weniger Einzelheiten und mehr thematische Darstellungen wären wohl dem Ziel des Bildbandes gerechter geworden. Das gilt besonders von Teilen des 2. Kap. (Ausbreitung des Christentums im germanischen Raum), deren Lektüre infolge der Häufung von Namen und Zahlen ermüdend wirkt. — Einige durchaus nicht bewiesene Berichte (Tod Petri und Pauli „am gleichen Tage“, „am 27. Juni 67“; St. Patricks Leben) werden als sichere historische Tatsachen hingestellt. — In Vietnam wirken keine Oblaten, sondern in Laos. Laos ist ganz übersehen. — Wenn die Errichtung des Apost. Vikariates Ägypten (1839) erwähnt wird, sollte auch das 1741 errichtete koptische Apost. Vikariat nicht übersehen werden. Außerdem war ersteres nicht für alle „um Alexandrien und Kairo entstandenen Christengemeinden“ bestimmt, da das koptische Vikariat weiterbestand. — Afrika, das heute im Brennpunkt der Welt- und Missionsgeschichte steht, ist gegenüber anderen Gebieten recht stiefmütterlich behandelt (8 Spalten gegenüber mehr als 7 Spalten für Ozeanien). Das Basutoland wird hier nicht erwähnt. — Mit dem „versöhnenden Breve des Papstes 1838“ ist offenbar „*Multa Praeclare*“ gemeint, das aber ganz und gar nicht versöhnend war, sondern die Patronatsdiözesen in Indien und Hinterindien aufhob. Von einem „offenen Schisma“ im Zusammenhang mit den Patronatswirren in Indien kann man nicht reden. Auch die Bemerkung über die Weihe von Hunderten von „untauglichen Subjekten“ durch Erzbischof Silva Torres kann nach den neuesten Forschungen nicht aufrecht erhalten werden. — Boismenu, nicht Boismenus. Makerere, nicht Makarere. — Andere Irrtümer, die in der französischen Ausgabe (*Atlas du Monde Chrétien*, Elsevier, Paris-Bruxelles 1959) unterlaufen sind („Kardinal“ Ingoli; Verschiebung in der Ordensstatistik S. 164) sind in der deutschen Ausgabe berichtigt.

Diese Bemerkungen schmälern jedoch nicht den Wert des Bildbandes, dessen Erscheinen um so mehr zu begrüßen ist, als er das Jubiläum der katholischen Missionswissenschaft in Münster auf hervorragende Weise unterstreicht, insofern er in dem ihm von seinen Autoren gesteckten Ziel als eine neue Frucht 50jährigen wissenschaftlichen Befassens mit der Missionsgeschichte bezeichnet werden kann. Man muß dem Werke die weiteste Verbreitung im katholischen Volke wünschen.

Rom

J. Metzler OMI

FREYTAG, WALTER: *Reden und Aufsätze*. Herausgegeben von Jan Hermelink und Hans Jochen Margull. I. Teil. Chr. Kaiser Verlag, München 1961. 293 S. 10,— DM.

Der so unerwartet schnell heimgegangene Professor WALTER FREYTAG hat nicht viele Bücher verfaßt, aber viel geredet und viele Aufsätze geschrieben und so auf die Welt gewirkt. Hier sind viele von seinen Aufsätzen und Reden gesammelt. Auch wir sind für diese Sammlung dankbar. FREYTAG hat sich in vielen Ländern umgesehen, auch im modernen China, und gründlich mit Fragen, die uns angehen, befaßt, mit Fragen, die für die Mission wichtig und sogar entscheidend sind. So mit den Fremdreigionen, den „politischen Religionen“, dem Nationalismus, den „säkularen Missionen“, dem Wort, der Verkündigung des Wortes, der Proklamation, dem Kreuz, der Bekehrung, den Sakramenten (Taufe, Abendmahl), der Kirche, den Hausandachten, dem Alten Testament in den jungen Kirchen, der „geistlichen Gefahr der Abhängigkeit von fremdem Gelde“ (288), der Überwindung der Fremdheit des Christentums in den jungen Kirchen, den „Eigenwegen“ der jungen Kirchen und der Neuheit des Christentums. Die ganze Entwicklung, welche die protestantische Mission seit Edinburgh durchgemacht hat, spiegelt sich in diesen Aufsätzen und Reden. Auffällig ist trotz des Realismus der Optimismus des Verfassers. Was über China gesagt wird (56—63), dürfte manche überraschen. Manche Worte werden lange beim aufmerksamen Leser nachwirken: „Christen haben doch ein anderes Leben“ (139). Jede gelungene Bibelübersetzung ist ein Wunder (156). Gut auch das Wort von den Missionaren als „komischen Leuten“ (148)! In den Diskussionen über das Christentum und die anderen Religionen verdient der Satz gehört zu werden: „Es ist nicht so, daß das Kommen des Christus ebenso Erfüllung der Religion sei wie die Erfüllung des Alten Testamentes“ (200).

Abtei Königsmünster, Meschede

Thomas Ohm

50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911—1961. Festschrift, hrg. von Josef Glazik MSC (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 26). Verlag Aschendorff/Münster 1961, VIII und 212 S., 16 Abbildungen. Kart. DM 27,—; Leinen DM 29,—.

Das 50jährige Jubiläum der katholischen Missionswissenschaft in Münster/Westfalen und damit der systematischen katholischen Missionswissenschaft überhaupt wird durch vorliegenden Prachtband gebührend gewürdigt. Die vier Teile der umfassenden Arbeit, durch gute Bilder gediegen illustriert, bieten in den Dimensionen strenger Wissenschaftlichkeit, echter Pietät, berechtigter Freude am Erreichten und lebendiger Kontaktnahme mit missionarischen Zeitproblemen einen gütigen Aufriß vom Werden und Sein der Münsterer Schule.

Es liegt nahe, daß der erste Teil: „Die Missionswissenschaft an der Universität Münster/Westfalen“ den für das dortige Werden der Missionswissenschaft Aufgeschlossenen besonders fesselt, treten doch darin jene Persönlichkeiten mehr oder weniger plastisch vor den Lesenden, welche die Missionswissenschaft begründeten, entwickelten und zur Blüte brachten. Daß eine so profilierte und eigenwillige Persönlichkeit wie Josef Schmidlin von mehreren Seiten Bearbeitung erfährt, gebührt den Verdiensten dieses Pioniers. Professor DDR. Eduard Hegel bietet eine Darstellung der Entwicklung der Missionswissenschaft an der Universität Münster. Wie groß die Pläne Schmidlins waren, ersieht man, um nur einen Punkt herauszugreifen, aus seinem erstrebten Ziel der Schaffung eines umfassenden Lehrbetriebes auf breiter Basis. Schmidlin

dachte an ein Missionswissenschaftliches Institut, das theologische und nicht-theologische Fächer umfassen sollte.

Es ist selbstverständlich, daß Schmidlins Leben und Werk eine ausführliche Würdigung erhalten mußte (P. Dr. Karl Müller SVD). Vor Schmidlin und dann mit ihm waren es auch andere Gelehrte, deren Verdienste beim Aufbau der Missionswissenschaft gesehen werden müssen. Schmidlin aber kommt die geistige Vaterschaft „bezüglich der Missionswissenschaft und der modernen missionswissenschaftlichen Bewegung“ zu. Hier sei der Wunsch angemeldet, das Werden des Klerus-Missionsbundes in Deutschland einmal einer gründlichen Darstellung zu unterziehen.

Vorliegende Arbeit weist den schätzenswerten Vorteil auf, daß führende Missiologen oder Wissenschaftler nahestehender Disziplinen noch großteils selbst über ihre Tätigkeit berichten können. Da ist der impulsive und lebensnahe Beitrag von THOMAS OHM, dem es vergönnt war, das Ende eines mühevollen Aufbaues, glänzenden Ausbaus des Lehrstuhls und des Institutes in Münster sowie einer erfolgreichen Lehrtätigkeit mit dem 50jährigen Jubiläum zusammenfallen zu sehen. Ohm scheut sich nicht, auf Dinge hinzuweisen, die noch nicht oder nicht vollkommen erreicht wurden. — Kurz und gediegen der Beitrag über Karl Pieper, der durch seine missiologischen Arbeiten über Paulus der Missionswissenschaft zu gediegenen Fundamenten mitverhalf (Prof. Dr. R. PADBERG). — MAX BIERBAUM hat in erstaunlicher Vielfalt die Missionswissenschaft befruchtet, besonders in Fragen des Rechtes und verwandter Gebiete. — Mit vollem Recht beginnt MAX MEINERTZ seinen Beitrag: „Der Herausgeber unserer Festschrift ...“ Wenige sind so mit Beginn und Werden der Missionswissenschaft verbunden wie dieser hochverdiente Gelehrte. Wenn er im persönlichen Gespräch von seinem fundamental wichtigen Werk: *Jesus und die Heidenmission* sagte, daß er auch heute noch im wesentlichen an dieser Darstellung festhalten möchte, so will das viel bedeuten. Tatsächlich ist auf katholischer Seite bis heute kein Werk erschienen, das so weit gespannt ist und das Werk von Max Meinertz übertrifft. Nimmt man dieses zu den jüngeren Publikationen des Autors, so wird man sagen dürfen, daß das missionsexegetische Werk von Meinertz noch nicht erreicht wurde. Angenehm berührt in dieser Selbstdarstellung die sachliche Schilderung vom Zustandekommen der Missionswissenschaft in Münster, worin auch Verdienste aufscheinen, die in der weiteren Darstellung nicht eigens herausgearbeitet werden konnten. — Der Beitrag über Johannes Peter Steffes ist kurz und treffend. Die Gründlichkeit, Weite und Tiefe der Arbeiten dieses Gelehrten verdienten wohl eine umfassendere Darstellung. — Ob die autobiographischen Notizen der jüngeren Vertreter der Missionswissenschaft in Münster nicht ein wenig zu kurz geraten sind?

Welch große Verdienste das *Internationale* (wobei dieses Wort im Titel mehr als eine Vokabel anzusehen ist, die durch die Beziehung zum Missionswesen gegeben ist) *Institut für missionswissenschaftliche Forschungen* für die Förderung der Missionswissenschaft und des Missionswesens sich erworben hat, geht aus dem längeren Beitrag darüber von Prof. Dr. P. Josef Glazik MSC klar hervor. Nicht nur, daß es nach dem ersten Weltkriege die ersten großen internationalen Missionskongresse und nach dem zweiten Weltkrieg gelungene Missions-Studienwochen vorbereitete und abhielt, noch mehr verdient es in seinem Mühen um Publikationen hervorgehoben zu werden.

Mit freudigem Dank liest man die biographischen Aufsätze über den Begründer der *Bibliotheca missionum* P. Robert Streit OMI (Gl.) und über

P. Otto M a a s, den begabten und fruchtbaren Franziskaner-Gelehrten (P. BERNWARD WILLEKE OFM).

Den beiden ersten Teilen der Festschrift schließt sich ein Artikel: *50 Jahre ZMR* an (GLAZIK), worin der größte Teil der Zeit bis 1941 gilt, und damit notwendigerweise wiederum dem Werke und der Persönlichkeit Schmidlins.

Der vierte Teil bietet eine Fülle von wissenschaftlichen Beiträgen: Abhandlungen aus der Missionsgeschichte (BECKMANN: Fray Luis de Granada, 1504—1588, im Dienste der Glaubensverkündigung; BIERMANN: Die ersten Missionen Amerikas; ROMMERSKIRCHEN: Die Afrika-Mission um das Jahr 1805), aus der Geschichte der Missionswissenschaft (FREITAG: Der Anteil der Steyler Missionsgesellschaft am Zustandekommen und an der Weiterentwicklung der katholischen Missionswissenschaft), aus der Missionsmethodik (P. GREGORIUS: Die Buschschule als Missionsmittel in Tanganjika; P. GONSALVUS WALTER: Vom Heiligen- und Allerseelenkult in der katholischen China-Mission), aus dem Problemkreis um die Missionsschwester (HELD: Die einheimische Schwester; KASBAUER: Die katholische Missionswissenschaft und die katholische Missionschwester), aus der Exegese und Religionsphilosophie (RUSCHE: Zum Schriftverständnis der Apostelgeschichte; SCHLETTE: Zur religionsphilosophischen Problematik der Glaubensentscheidung im technischen Zeitalter). — In einem Anhang handelt M. BIERBAUM über die missionswissenschaftlichen Veröffentlichungen des Verlages Aschendorff. — Die Festschrift wird in mehr als einer Hinsicht von bleibendem Wert sein.

St. Gabriel, Mödling bei Wien.

Dr. P. Joh. Bettray SVD

Histoire universelle des Missions catholiques ..., publiée sous la direction de Mgr. S. Delacroix. IV. Band: *L'Église catholique face au monde non chrétien*. Grund/Paris o. J. (1958), 413 S.

Es erübrigt sich, bei der Rezension des 4. Bandes eines Werkes auf die Eigenart des Gesamtwerkes einzugehen. Der 4. Band der *Histoire universelle des Missions catholiques* ist nicht mehr Geschichte im strengen Sinn, eigentlich auch nicht Gegenwärtskunde der Mission oder Missionsaktion, wie man sie im Abschlußband einer Missionsgeschichte erwarten würde. Vielmehr wird unter dem Untertitel: *„L'Église catholique face au monde non chrétien“* eine Fülle von Themen behandelt, die zum Teil außerordentlich interessant, zum Teil aber einem Buch über die Mission sehr fremd sind.

Die sechs Teile des Buches tragen die Überschriften: *L'Église et son oeuvre de civilisation — l'Église à l'oeuvre au XX^e siècle — les forces vives du monde non chrétien — la division des chrétiens — l'Église accueillante aux peuples non chrétiens — l'Église partout en état de Mission*. Auf den ersten Blick überraschend, wenn nicht gar verwirrend! Man versteht die Eingruppierung mancher Themen in etwa, wenn man im 20. Kapitel erfährt, daß es den Autoren auf einen einheitlichen, fest umrissenen Missionsbegriff wohl nicht ankommt. A.-M. HENRY jedenfalls steht auf dem Standpunkt, daß heute die ganze Welt Missionsland ist, und führt dafür als Grund an, daß die Nichtchristen sich heute in der ganzen Welt befinden, daß der Unglaube heute überall gegenwärtig ist, ja daß der Unglaube heute sogar bis in die Herzen der Christen eingedrungen ist (S. 358 f.). Unter dieser Voraussetzung überrascht es auch nicht, daß im 23. Kapitel die These „Frankreich Missionsland“ wiederaufgenommen ist (J. LE COUR GRANDMAISON). Kardinal MARELLA urteilt auf jeden Fall weit optimistischer als HENRY und GRANDMAISON, wenn er im Schlußwort gerade von Frankreich

schreibt: „En France, dans mes fonctions de nonce, j'ai retrouvé, avec une joie très grande, de nombreuses sociétés, congrégations et ordres missionnaires de grand mérite, pour lesquels j'ai une très haute estime et à qui je voue une affection vive, et, en particulier, la société des Missions Étrangères de Paris dont les prêtres furent les premiers au siècle dernier à se glisser dans le Japon à peine ouvert et qui restent aujourd'hui une des forces centrales de l'apostolat à Tokio“ (S. 379).

Das feine Vorwort zu dem imposant aufgemachten Werk schrieb Kardinal FELTIN. Kardinal COSTANTINI lieferte ein Kapitel über die Kunst in den Missionen. Über den missionarischen Beitrag der einzelnen europäischen Länder schrieben Spezialisten wie Th. OHM, J. BETTRAY, L. LOPETEGUI, A. MULDERUS usw., über die U.S.A. Msgr. F. SHEEN. Die zahlreichen übrigen Themen wurden in der Hauptsache von Franzosen, ebenfalls Spezialisten, behandelt. Die Qualität der einzelnen Arbeiten ist verschieden; manche Aufsätze sind geradezu hervorragend. Hier und da unterliefen Unrichtigkeiten, die leicht hätten vermieden werden können. Da es sich bei vielen Beiträgen um echte Probleme handelt, wird man nicht allen vorgetragenen Meinungen zustimmen müssen; auf Einzelheiten hier einzugehen, würde aber zu weit führen. Die reiche Darbietung von Fotos und kartographischem und statistischem Anschauungsmaterial verdient eigens hervorgehoben zu werden. Neben dem 16-seitigen, in 3 Spalten eng geschriebenen Personenindex findet sich ein aufschlußreicher Index der Kongregationen und Missionsgesellschaften, die im Werk zitiert werden. Alles in allem eine Leistung, die würdig diese monumentale französische Universalgeschichte der katholischen Missionen abschließt.

München

P. Karl Müller SVD

Mission und Liturgie. Der Kongreß von Nimwegen 1959. Hrg. von Johannes Hofinger, Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz (1960), 203 S.

Missions et Liturgie. Rapports et compte rendu de la première semaine internationale d'études de liturgie missionnaire, Nimègue-Uden 1959. Rythmes du monde, Abbaye de Saint-André/Bruges III — Desclée de Brouwer (1960), 248 S. bfr. 180.—; NF 18.—.

Die Veröffentlichung der Referate von Nijmegen hat sich lange hinausgezogen, und noch länger deren Anzeige in dieser Zeitschrift. Inzwischen hat der Kongreß von Nijmegen einige Früchte gezeitigt und vor allem auf der missionskatechetischen Tagung in Eichstätt eine nennenswerte Weiterführung erfahren. Dennoch ist die vorliegende Veröffentlichung sehr zu begrüßen. Wegen der klaren, umfassenden Systematik der Themenstellung und der sauberen, zum Teil von der Leitung der Tagung bewußt gelenkten Behandlung der Themen haben wir nun ein wirkliches „Handbuch der liturgischen Bewegung in den Missionen“ (S. 6) vor uns. Da 16 von den 25 Referenten erfahrene und führende Missionsbischöfe waren und die übrigen als Fachleute auf dem Gebiet des Missionswesens anzusprechen sind, erübrigt sich ein Wort über den Wert des Buches. Zu bedauern ist, daß man sich auf die Publikation der Referate beschränkt hat. Gerade in den Diskussionsgruppen und in der allabendlichen Abstimmung derselben aufeinander wurden sehr wertvolle Sichten offenbar, beachtenswerte Anregungen gegeben, Mut zur weiteren Erörterung schwieriger oder erstarrter Fragenkomplexe geweckt. In einem einleitenden Artikel wird wohl kurz der Verlauf der Tagung geschildert und werden die „Entschließungen und Wünsche“

aufgezählt, die lebensvolle Dynamik der Tagung aber scheint kaum zwischen den Zeilen auf.
München

Karl Müller SVD

RETIF, ANDRÉ: *Initiation à la Mission*, Bible-doctrine-liturgie (Collection „Omnes Gentes“). Editions Fleurus [31—33, rue de Fleurus]/Paris VIe, 1960, 287 pp.

Der bekannte französische Autor beabsichtigt nicht, ein missionswissenschaftliches Handbuch oder eine Missionstheologie vorzulegen. Er will lediglich eine Einführung, eine ‚Einweihung‘ (*initiation*) in verschiedene Fragen, die die Mission angehen, bieten. Vf. nennt die dabei angewandte Methode eine *aktive*, d. h. der Text ist schematisch und kondensiert abgefaßt, um den Leser, will er Nutzen von der Lektüre haben, zu zwingen, über ihn nachzudenken und ihn so zu ‚verlängern‘ (9). Es handelt sich also um freiwillig unvollendete Skizzen, um Anregungen zum Nachdenken, zum Erarbeiten.

In dieser Hinsicht bietet Vf. sehr viel. Nach einer Einleitung über den Begriff der Mission (13—21), die für ihn wesentlich ‚Evangelisation der Nichtchristen‘ ist, handelt er in drei Teilen, wie im Untertitel angegeben, über Bibel und Mission (23—145), Missionslehre (147—229) und Liturgie und Mission (231—283) und schließt mit einem Kapitelen über den Geist des Missionars (284—287).

Fast die Hälfte des Buches ist der Bibel gewidmet, hier wieder überwiegend dem AT. Vf. gesteht, daß sich in ihm, was Missionsorganisation und -tätigkeit oder klar herausgestellte Missionslehre angeht, nichts Bemerkenswerthes finden lasse. Ihm geht es darum, am Exklusivismus und Universalismus des jüdischen Volkes die fortschreitende Vervollkommenung auf die Offenbarung Christi hin aufzuzeigen.

Uns interessieren, ohne damit ein abwertendes Urteil über die übrigen Teile fällen zu wollen, hauptsächlich die treffenden Ausführungen über den Missionsbegriff: *„Mission ist die aus der Liebesbewegung des dreifaltigen Gottes stammende geistliche Tätigkeit, die darin besteht, den Nichtchristen das Evangelium zu künden und unter ihnen in einer dem Volk angepaßten und gesicherten Form die gesamte christliche Heilsordnung zu begründen, in der Absicht, die Nichtchristen zu retten und so die Vollendung des Geheimnisvollen Leibes Christi und die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist zu bewirken“* (20).
Münster

Josef Glazik MSC

SCHMID, JOSEF: ‚Moderne Bibelübersetzungen.‘ Sonderdruck aus der *Zeitschrift für katholische Theologie*, 82. Band, 3. Heft (Herder & Co., Wien 1960) 290—332

Es ist sehr zu begrüßen, daß Prof. SCHMID das reiche Material, welches er für einen Artikel über moderne Bibelübersetzungen in der zweiten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* sammelte, das sich aber als zu umfangreich erwies, in einer längeren Studie doch noch der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Behandelt werden hier nur Bibelübersetzungen in die neueren Sprachen, von denen gut drei Viertel europäische Sprachen und ein Viertel Sprachen von Missionsländern sind. Prof. SCHMID hat die Beiträge vieler Autoren zusammengefaßt und redigiert und uns so eine Übersicht geschenkt, die zahlreiche neue Kenntnisse vermittelt.

Für die Übersetzung der Bibel in die Sprachen der Missionsländer hat seit 1960 die *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Schöneck/Schweiz) eine imposante Serie von Spezialstudien veröffentlicht, die das hier gebotene Material

weithin ergänzen. Doch da diese dem gestellten Thema gemäß vorwiegend die katholischen Bemühungen um die Übersetzung der Bibel behandeln, geht vorliegende Studie darüber hinaus, da auch die protestantischen Übersetzungen, die nicht selten zeitlich und qualitativ den katholischen voraus sind, in gleicher Breite behandelt werden. Zudem hat jeder Abschnitt noch eine recht willkommene Übersicht über die einschlägige Literatur.

Münster/Westf.

Bernward Willeke OFM

THUNBERG, A.-M.: *Kontinente im Aufbruch*. Kirche und Mission angesichts der afro-asiatischen Revolution. Vandenhoeck u. Ruprecht/Göttingen 1960, 291 S. mit einer Faltafel, engl. brosch. DM 14,80

Die schwedische Verfasserin behandelt in sieben Kapiteln Grundfragen der heutigen Weltsituation vom Standpunkt des gläubigen evangelischen Christen: die polit. Wandlung, Nationalismus, Rassenfrage, Bevölkerungsexplosion, Strukturwandel auf dem Lande, technische Revolution, Verantwortung der Christenheit. So ist das Buch eine soziologische Studie, die eine Fülle wertvollsten Materials mit größter Sorgfalt und Systematik verarbeitet und damit einen Weg zum Verständnis der heutigen Situation der sog. Entwicklungsländer bietet. Große Sachkenntnis verbindet sich mit abwägend nüchternem Urteil, das die Verfasserin auch bei heiklen Themen wie „Familienplanung“ nicht verläßt. Die katholische Mission wird nicht oder nur am Rande berührt. Die Verantwortung der christlichen Mission wird angesichts dieser realistisch und eindringlich gezeichneten Situation von kirchlich-theologischer Sicht her gezeichnet. Dazu muß noch erwähnt werden, daß es sich um ein evangelisches Christentum von großer Gläubigkeit und erstaunlicher missionarischer Strahlkraft handelt. Das zeigt sich besonders im Schlußkapitel über die „soziale Diakonie“ der Kirche. Das sind herrliche und doch demütige Ausführungen, die der Katholik ohne Bedenken übernehmen kann. Was hier über die Verantwortung und den Sendungsauftrag der Kirche gesagt wird, gehört wohl zum Schönsten, was über die missionarische Aufgabe geschrieben wurde. Eine vielleicht nicht beabsichtigte Anerkennung der katholischen Leistung auf dem Gebiet der Rassenversöhnung finden wir S. 192: „Vom ehemaligen belgischen Kongo hat jemand bemerkt, daß die einzige Möglichkeit zu voller Gleichstellung mit den Weißen, die ein Afrikaner hatte, war, Priester zu werden.“

Wer sich also ein vertieftes Wissen über die soziale Struktur der afro-asiatischen Völker und die daraus sich ergebenden Probleme verschaffen und die ganze Verantwortung der missionarischen Kirche beleuchten will, greife zu diesem Buch. Es bietet keine Phrasen, sondern eine Fülle von Tatsachen. Übersetzung und Ausstattung sind tadellos.

München

P. Dr. Fridolin Rauscher WV

VAN STRAELEN, H.: *Aziatisch dagboek*. Uitgeverij Foreholte/Voorhout (Niederlande) und Desclée de Brouwer/Brugge (1959). 288 S.

Tagebuchnotizen eines solchen Kenners japanischer Verhältnisse, wie P. van STRAELEN SVD einer ist, können aufschlußreicher sein als Artikel und Abhandlungen, die *ex professo* bestimmte Seiten eines fremden Landes und Volkes darstellen sollen. In der Tat vermitteln diese Aufzeichnungen aus den Jahren 1951 bis 1958 Einsichten in fast alle Bereiche des japanischen Lebens; sie berühren die gesamte Wirklichkeit des Alltags und streifen wirtschaftliche, politische, ge-

sellschaftliche, kulturelle und religiöse Fragen. Die unter dem Eindruck irgendeines Erlebnisses oder Geschehnisses niedergeschriebenen Gedanken schöpfen die Problematik natürlich nicht aus, führen aber durch ihre Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit sehr gut in sie ein und regen zum Nachdenken an. Gerade in dieser Hinsicht ist das Tagebuch als Lektüre allen zu empfehlen, die sich mit der Situation fremder Völker überhaupt und des Fernen Ostens im besonderen beschäftigen. Schade, daß das Buch nur den niederländischen Sprachraum erreichen kann; es würde auch darüber hinaus vielen etwas zu sagen haben.

Münster

Josef Glazik MSC

Zwettler Codex 420 von P. Florian Paucke SJ ... Treu gegebene Nachricht durch einen im Jahre 1748 aus Europa in West-America, nahmentlich in die Provinz Paraguay abreisenden und im Jahre 1769 nach Europa zurückkehrenden Missionarium. Hg. von Etta Becker-Donner unter Mitarbeit von Gustav Otruba (Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde, IV/1) Wilhelm Braumüller/Wien 1959, 444 S. DM 40,—

Verfasser des hier veröffentlichten Manuskripts ist der aus Winzig (Österr. Schlesien) stammende Jesuit Florian Paucke (1719—80), der 1749—69 als Missionar unter den kriegerischen Mocobis im Gran Chaco (Paraguay) tätig war. Er ließ sich in der Reduktion San Xavier nieder (nördlich von Santa Fé), von wo aus er 1763 eine weitere Reduktion St. Peter gründete. Seine Tätigkeit wurde durch die Ausweisung der Jesuiten jäh abgebrochen. Nach Österreich zurückgekehrt, war Paucke in Neuhaus/Böhmen als Seelsorger tätig. Der Abt Placidus Assem des benachbarten Zisterzienserstifts Zwettl veranlaßte ihn zur Niederschrift seiner Missionserlebnisse, deren Reinschrift wir im *Zwettler Codex 420* vor uns haben. Das Werk ist aus uns unbekannten Gründen nicht vollendet worden. Es hat eine nachträgliche Gliederung und eine Zufügung von 105 kolorierten Handzeichnungen erfahren, die teils Skizzen Pauckes darstellen, teils nach seinen Angaben von anderer Hand geschaffen worden sind. Der *Zwettler Codex* ist eine der wichtigsten erzählenden Quellen zur Geschichte der Jesuitenreduktionen in Paraguay und die einzige zur Geschichte der Mocobiernmission. Auszüge und Bearbeitungen des Codex unter missionswissenschaftlichem Gesichtspunkt sind bereits mehrfach veröffentlicht worden. Die vorliegende Ausgabe ist die erste vollständige, wissenschaftliche Edition des Originals einschließlich sämtlicher Handzeichnungen. Sie bringt in diesem ersten Teil, unter geringer Umstellung der Textanordnung des Originals, die Hin- und Rückreise des Missionars, seine Tätigkeit in den Reduktionen und seine Ausführungen über deren Geschichte und Organisation. G. Otruba hat eine 85 Seiten umfassende, instruktive Einleitung über Pauckes Persönlichkeit und sein Werk, die Missionstätigkeit der Jesuiten im allgemeinen und in Paraguay im besonderen, sowie über die Wirtschafts- und Sozialverfassung des sog. Jesuitenstaates und dessen Ende vorausgeschickt. Leider entbehrt sie eines brauchbaren Literaturnachweises; Zitate anderer Autoren werden angeführt ohne Angabe des Buchtitels und der Fundstelle (z. B. S. 58 ff.), oder die Titel sind nur ganz allgemein angegeben (S. 80 ff.). Auch die Edition selber ist ohne jeden wissenschaftlichen Apparat, wodurch die Auswertung dieser vor allem kulturgeschichtlich und völkerkundlich interessanten Quelle sehr erschwert wird. Ob der 2. Teil wenigstens ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis und ein Register bringen wird, ist nirgends gesagt.

Münster/Westf.

Eduard Hegel

GOLDAMMER, KURT: *Die Formenwelt des Religiösen*. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft (Kröners Taschenausgabe, 264). Alfred Kröner Verlag/Stuttgart 1960, 528 S.

In der heutigen Zeit, die durch ein hochentwickeltes Verkehrs- und Nachrichtenwesen, durch politische, wirtschaftliche und kulturelle Weltorganisationen die Kontinente zusammenrücken läßt, erfolgt naturgemäß auch eine engere Berührung der verschiedenen religiösen Vorstellungswelten, die eh und je das Denken und Leben der Völker wesentlich mitentwickelten und bestimmen. Zumal jetzt am Ende der Kolonisationsepoche die asiatischen und afrikanischen Völker uns als unabhängige Partner gegenüberreten und Ereignisse dort unser Leben tiefgreifend beeinflussen, ist die Beschäftigung mit religiösen Ideen nicht nur für Theologen und Geisteswissenschaftler unentbehrlich. Angesichts der Bedeutung dieser Dinge ist an geeigneter religionswissenschaftlicher Literatur ein fühlbarer Mangel. Man muß darum dem Verlag und dem Vf., dem bekannten Marburger Religionsgeschichtler, dankbar sein für die vorliegende Religionswissenschaft in handlicher Taschenausgabe. Auf dem methodischen Vorgehen der Religionsphänomenologie aufbauend, will diese umfassende Religionssystematik die verschiedenen Erscheinungsweisen und Ausdrucksformen der Religion darstellen und in beständigem Bezug auf das religiöse Erlebnis verstehen, durchdringen und erläutern und in vergleichender Betrachtung auf weltweiter Basis zur Wesenserhellung des Religiösen überhaupt kommen. Nach einer für die religionswissenschaftliche Forschung grundlegenden Einleitung zur Formenlehre und Systematik der religiösen Erscheinungen werden Begriff und Wirklichkeit der Religion nach ihrer subjektiven und objektiven Seite, das Wesen des Göttlichen als Gegenstand der Religion, das persönliche Erscheinungsbild des Religiösen, Gestalten, Gestaltungen und Formen der Religion, die kultische Handlung und das religiöse Gemeinschaftswesen, Weltanschauungen und Jenseitsauffassungen im religiösen Bereich in ihrer Mannigfaltigkeit uns vor Augen geführt.

Wenn Vf. auch im allgemeinen vorsichtig gegenüber problematischen Theorien ist, so rückt er doch in bedenkliche Tuchfühlung mit dem lange Zeit in der Religionsgeschichte dominierenden naturalistischen Evolutionismus mit der Meinung, daß der Polytheismus ein sekundäres, der Monotheismus ein tertiäres Stadium der Religionsgeschichte und die älteste Form der Auseinandersetzung mit dem Heiligen die magische sei (S. 103 und 111). Nach Ausweis der Religionsgeschichte ist es wohl so, daß mythologische, personalistische (monotheistische), animistische und präanimistisch-magistische Tendenzen, erwachsen aus entsprechenden Potenzen der menschlichen Naturanlage, überall auf der Erde miteinander oder auch gegeneinander sich entwickelten und so die mannigfachen Religionsgebilde in ihrer Größe und Schönheit, aber auch in erschreckenden Ausgestaltungen erklären. Jedenfalls vermag die vorliegende, klar und verständlich und doch mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und universalem Verständnis geschriebene Religionssystematik allen interessierten Kreisen Aufschluß über die unsere geistige Existenz tragenden religiösen Ideen und Gestaltungskräfte zu bieten und Verständnis für die religiösen Vorstellungen der Menschen ganz anderer Kulturen zu vermitteln, mit denen man heute überall in Berührung kommen kann.

Würzburg

Josef Hasenfuß

HAUER, J. W.: *Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen*. Beitrag zu einer weltgeschichtlichen Betrachtung der Religion. W. Kohlhammer Verlag/Stuttgart 1961, 104 S.

Weder will H. nur beschreiben, um aufzuzählen, noch nur darstellen, um sich herauszuhalten und den Leser sich selbst zu überlassen, sondern er durchforscht die Geschichte der Religion, um nach Gesichtspunkten für eine zielweisende Auffassung und nach Anhaltspunkten für das Verhalten zu suchen.

In fünf Kapiteln werden die Völker indogermanischer Herkunft, die Völker vorderasiatisch-semitischer Herkunft, die sogenannte islamische Mystik, Indien, der Ferne Osten dargestellt. Nicht nur, weil H. Indien am besten kennt, sondern vor allem, weil er in Indien die Haupttypen der Toleranz am längsten, am klarsten und am wirksamsten ausgeprägt findet, befaßt er sich am eindringlichsten und am sorgfältigsten belegt mit Indien. Fünf Haupttypen der Toleranz unterscheidet er: die unbedingte und universale, die universal-eklektisch-wertende, die eigengebunden-universale, die stufende universale, die konvergierend gerichtete. Ihnen fügt er als neue, in Europa ausgebildete und noch weiter auszubildende, die sechste hinzu: die universale, geschichtskritisch positive Toleranz. Sie beruht auf „einer gegenwartsnahen und in die Zukunft weisenden Religionsgeschichte, die nicht mehr an den Fragen vorbeigehen kann, was die gesamte Geschichte der Religion für den Menschen bedeutet, nicht nur als Glied einer Religions- oder Volksgemeinschaft, sondern als Glied einer geistig Gestalt werdenden Menschheit“ (92). „Die Toleranz ist ein Grundproblem der menschlichen Gemeinschaft und der persönlichen Existenz des einzelnen“ (11), sie ist „Ausdruck der Geistesart des Menschen als tragender schöpferischer Substanz“ (18) und hat „eine tiefe Wurzel, die angeborene Art“ (25). So wird „Heilsgeschichte des Göttlichen“ nicht nur „Religionsgeschichte der ganzen Menschheit“ (7), sondern auch Geschichte der Menschwerdung des Menschen.

In dem Buch faßt H. zusammen, was er erlebt und erforscht hat; es ist die reife Frucht eines Lebens, dem die Religion das Innerste und Ganze war und dem das Geheimnis durch Erkenntnis nicht kleiner, sondern größer wird.

Münster/Westf.

Antweiler

JOMIER, JACQUES, OP: *Bijbel en Koran*. Aus dem Französischen übersetzt von Louis Thijssen. J. J. Romen & Zonen/Roermond-Maaseik 1960, 127 S., kart. hfl. 5,50; geb. hfl. 6,50.

Die französische Ausgabe (*Bible et Coran*, Editions du Cerf/Paris) liegt in einer holländischen Übersetzung vor. Der französische Dominikaner vergleicht in seinem Buch den Koran mit der Bibel, ausgehend vom Text und den maßgebenden Kommentaren. Er warnt vor einer Interpretation des Korans von der gegenwärtigen christlichen Theologie aus, da die Zitate aus der Bibel im Koran vielfach eine spezifische, zeitlich und kulturell gebundene Bedeutung haben. Im allgemeinen zeichnet sich Verf. aus durch eine große Vorsicht in der Annäherung beider Texte, da der Koran eine durchaus andere religiöse Betrachtungsweise der Weltgeschichte kennt als die Bibel und nicht auf die Erlösung und einen Erlöser hinzielt. Andererseits nimmt er die Aussprüche Mohammeds und seine Ansichten sehr ernst und seines Erachtens wird ihm nach dem Koran eine wirkliche Weltsendung zugeschrieben. Die allgemeine Weltreligion erreicht nach den verschiedenen Propheten in Mohammed ihren Höhepunkt, und die Gesetzgebung der Juden und Christen ist seit dem Islam hinfällig geworden. Mohammed hat sich über seine Stellungnahme zum Judentum und Christentum klar

ausgesprochen; er betrachtete Christus zwar als das Wort Gottes, schrieb Ihm aber nur menschliche Qualitäten zu. Trotzdem betont Verf. in seiner Auseinandersetzung mit beiden Religionsquellen mehr die Übereinstimmung als den Unterschied, und durch seine tiefgehende Behandlung legt er die Grundlage für eine gegenseitige Beratung und Annäherung. Die Übersetzung ins Holländische hat die Benützung des Originaltextes nicht überflüssig gemacht, da es z. B. kaum zu erwarten ist, daß das Original behaupten wird, der Koran umfasse 140 (statt 114) Kapitel, und zwar von ungefähr gleicher Länge!

Tilburg (Niederlande)

P. Dr. Gregorius OFM^{Cap}

Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden. Hrsg. von Paul-Werner Scheele. Schöningh/Paderborn 1960, 288 S. Ln. DM 12,50

Die vorliegende Auswahl nichtchristlicher Gebete stellt eine mit großem Fleiß angelegte Sammlung dar. Gebete aus den nichtchristlichen Religionen sind mitunter nicht so leicht zugänglich, wie man erwarten könnte; deshalb ist dieser Band für alle Interessierten von besonderem Wert. Der Nachweis der Quellen ermöglicht weiteres Forschen und nennt insbesondere zahlreiche ältere Werke, die man immer noch gern zu Rate ziehen wird. — In einer ausführlichen Einleitung handelt Sch. über das „Opfer des Wortes“ (S. 7–85). Er legt dar, daß alles menschliche Beten durch das Gebet Christi vollendet wird und von Ihm her erst seinen vollen Sinn erlangt. Die religionsphänomenologischen und -psychologischen Beobachtungen des Vf. sind zwar nicht neu — man denke nur an die Werke von HEILER, VAN DER LEEUW, OHM u. a. —, aber deswegen nicht weniger belehrend und anregend. Die theologische Deutung des Betens der Nichtchristen könnte noch weiter geführt werden, doch hätten solche dogmatischen Reflexionen den Rahmen des Buches überschritten.

Sch. ordnet die nichtchristlichen Gebete nach einem christlichen Schema an: zu jeder „Vaterunser-Bitte“ stellt er sinnverwandte Texte aus allen Religionen zusammen. Dadurch entsteht der Eindruck, der Inhalt des Betens der Nichtchristen sei im Grunde oder wenigstens intentional mit dem Inhalt des Vaterunsers identisch. Hierzu muß man bemerken, daß die eine zentrale Bitte des Herrengebetes schlechthin inkommensurabel ist. Die sog. drei ersten Bitten, die dasselbe meinen, nämlich die Aufrichtung der *Basileia* (LOHMEYER, SCHMID, SCHÜRMANN u. a.), finden streng genommen im nichtchristlichen Bereich kein Analogon; das gleiche gilt, vielleicht in weniger deutlicher Weise, für die übrigen Bitten, die ebenfalls um die *Basileia* kreisen. Man darf sich durch den Wortlaut und rein formale Ähnlichkeiten in außerchristlichen Gebeten nicht irreführen lassen. Die gewählte Anordnung legt nicht nur eine falsche Meinung über die nichtchristlichen Gebete nahe, sondern verfestigt auch die herkömmliche Auslegung des Vaterunsers, die auf Grund des exegetischen Befundes nicht aufrechtzuerhalten ist. (Nichtchristliche Gebete zu kennen, kann sehr heilsam sein, doch sollte man nicht vergessen, wie man das Vaterunser zu beten hat; es könnte sonst zu tragischen Situationen kommen.)

Die schönen Texte, die Sch. gesammelt hat, vermögen unser Denken von Gott wesentlich zu weiten. Gott wird Vater und Mutter genannt, in den verschiedensten Bildern der Welt ausgesagt und dennoch als der Unnennbare erfahren. *Deus semper maior.* Die Erhabenheit und Geheimnishaftigkeit Gottes, seine Ferne und Nähe, sein „Wesen“ könnten deutlicher erkannt oder vernommen werden, wenn man in die Spiritualität des nichtchristlichen Betens tiefer eindringt. Jedes Reden über Gott — natürlich auch unsere gut katholische Theolo-

gie — steht unter dem Gesetz der Analogie, ist uneigentlich, mehr unähnlich als ähnlich (vgl. die bedeutsame Erklärung des *Lateranense IV.*, DENZ. 432). Würde diese Einsicht auf Grund der Lektüre und Meditation der hier zusammengetragenen Texte erneut und intensiver realisiert, so hätte das Buch eine wichtige Aufgabe erfüllt.

München

Heinz Robert Schlette

STIEGLECKER, HERMANN: *Die Glaubenslehren des Islam*. Verlag Ferdinand Schöningh/München-Paderborn-Wien. 1. Lieferung: *Vorfragen und Spekulative Dogmatik*, 1959, S. 1—160, br. 14,— DM; 2. Lieferung: *Die Geoffenbarte Dogmatik*, 1960, S. 161—320, br. 14,— DM.

Obwohl die Islamwissenschaft über eine stattliche Reihe von Darstellungen der islamischen Religion verfügt, kommt dem vorliegenden Werk eine ganz besondere Bedeutung zu.

Der Verf., Dr. phil. H. STIEGLECKER (Weltgeistlicher), ist seit vielen Jahren als Professor für Altes Testament an der Lehranstalt des Chorherrenstiftes St. Florian bei Linz (Ober-Österreich) tätig und seit seiner Promotion im Jahre 1921 mit einer Reihe von Abhandlungen zur Religionsgeschichte des Orients an die Öffentlichkeit getreten. Auf Grund von 30jährigen Studien der Originalliteratur ist das Werk entstanden, dessen erste beiden Lieferungen jetzt vorliegen (das Gesamtwerk wird fünf bis sechs Lieferungen umfassen). Während meines Studiums in St. Florian hatte ich seinerzeit immer wieder Gelegenheit, das Wachsen des Werkes zu beobachten und in Gesprächen mit dem Verf. manches über die Probleme dieses seines Forschungsgebietes zu hören. Seine eigene Art, die Probleme an ihren Wurzeln zu packen und stets die Quellen zu befragen, machte es (zusammen mit seinen ehrfurchtgebietenden Sprachkenntnissen) schon damals deutlich, daß hier ein Werk im Entstehen war, das für die Islamwissenschaft von großer Bedeutung sein würde. Dazu kommt, daß Verf. auch allgemein für diese Arbeit prädestiniert ist, da es ihm als scholastisch gebildetem, an dem aristotelischen Denken geschultem katholischem Theologen sehr viel einfacher ist, in die Kategorien islamisch-theologischen Denkens einzudringen. [Zu dieser Erscheinung vgl. jetzt A. SCHIMMEL: *Islam und Katholizismus* (Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 12). (1961) 1—6.] Tatsächlich ist der Kenner oft überrascht, wie sehr doch die aristotelische Vorstellungswelt aus den islamischen Erörterungen hervorleuchtet.

Am Beginn der Arbeit, über die als Motto die schönen Worte aus Jo 4,6 ff. gesetzt sind, stand die Erkenntnis, daß die erste Voraussetzung für ein Gespräch mit dem Mohammedaner eine Kenntnis seiner Religion ist, und zwar der Religion, so wie sie der gläubige Mohammedaner selbst sieht. Entsprechend dieser Zielsetzung bringt das Werk die Lehren, Beweise und Gegenbeweise der islamischen Theologie, „ob sie dem Nichtmuslim verständlich erscheinen oder nicht“ (S. 1).

Die islamische Glaubenslehre gliedert sich in zwei Teile: in die spekulative und in die geoffenbarte Dogmatik.

Die 1. Lieferung klärt die Vorfragen (Name und Anlage der islamischen Dogmatik und philosophische Begriffe) und bringt die gesamte spekulative Dogmatik: die Lehre über die Prädikate Gottes, über die Werke (mit der wichtigen Frage nach Freiheit und Vorherbestimmung), über Gut und Böses, über die Frage nach den „Pflichten“ Gottes und über die Namen Gottes. Schon die 1. Lieferung beginnt mit der Darstellung der geoffenbarten Dogmatik, die dann in der 2.

Lieferung fortgeführt wird: die Lehre von der Prophetie und den einzelnen Propheten. Nach Adam, Abraham, Noe, Josef, Moses, David, Salomon u. a. gilt ein langer Abschnitt Jesus Christus (S. 252 ff. = § 433 ff.), der im Koran als Prophet gepriesen wird. In diesem Zusammenhang werden die Menschwerdung und die Gottheit Christi und das Werk der Erlösung behandelt. Das reiche Material zur christlich-islamischen Polemik darf eine besondere Aufmerksamkeit beanspruchen.

Der Behandlung der einzelnen Glaubenslehren ist oft eine Vorbemerkung vorausgeschickt, die den Leser mit der islamischen Problematik vertraut machen soll. Die Darlegung der Glaubenslehren ist älteren und neueren islamischen Werken entnommen, wobei die verschiedenen theologischen Schulen (vor allem die Aš'ariten und die Mu'taziliten) sowie neuere Richtungen zu Wort kommen. Die Meinungen der Ši'iten und anderen Sekten werden gelegentlich bei den verschiedenen, einander widersprechenden Lehrmeinungen behandelt. Das ganze Werk ist in Paragraphen eingeteilt, die die Benutzung sehr erleichtern (bis Ende der 2. Lieferung werden 568 Paragraphen gezählt).

Eine ihm ganz gerecht werdende Würdigung wird dieses Werk erst nach Vorliegen aller Lieferungen finden können. Es sei hier nur die Frage gestellt, warum Verf. nicht eine genauere und modernere Umschrift für die arabischen Worte gewählt hat. Über die von ihm benutzten Quellen wird er wohl in einer Einleitung, die offensichtlich erst am Schluß geliefert werden soll, handeln. Dort werden sicherlich auch die genauen bibliographischen Angaben zu finden sein. Münster i. W.

Dr. Dr. Ernst Hammerschmidt, B. Litt.

VERSCHIEDENES

BUCSAY, MIHALY: *Geschichte des Protestantismus in Ungarn*. Evangelisches Verlagswerk/Stuttgart 1959, 230 S. Brosch. DM 12,80

Vf., Professor der Kirchengeschichte an der theologischen Akademie der Reformierten Kirche in Budapest, ist durch Professor Krimm, Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg, zu vorliegendem Werk angeregt worden, um so dem Bedürfnis der deutschsprachigen Leserschaft nach einer neuzeitlichen zusammenhängenden Darstellung der Geschichte des ungarischen Protestantismus entgegenzukommen. Nach einem Überblick über Land, Volk, Sprache, Urreligion und Christianisierung der Ungarn zur Zeit der Landnahme sowie des ungarischen Christentums im Mittelalter wird man bekannt gemacht mit der Ausbreitung, dem Erstarken und den Auswirkungen der reformatorischen Bewegung in den ungarischen Ländern. Besonders ausführlich und eingehend wird das 16. Jh. als das der „Grundlegung“ der Reformation dargestellt. In den Kapiteln über Gegenreformation und Orthodoxie (1608—1715), über Absolutismus und Aufklärung (1715—1791), über Romantik, Frühliberalismus und Revolution (1790—1848), über Reaktion, Liberalismus und Nationalismus (1848—1918) wird ein anschauliches Bild der Fortschritte und der Rückschläge der reformatorischen Bewegung in den Räumen der ungarischen Tiefebene geboten. Bedauerlich ist es, daß die Darstellung der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirchen in Ungarn seit 1918 mit nur 10 Seiten abgetan wird. Das erklärt sich freilich aus der Zwangslage eines Kirchengeschichtlers hinter dem Eisernen Vorhang, der sich der Wahrheit verpflichtet weiß, die er aber nicht sagen darf. Kartenskizzen und Fotos veranschaulichen in wohlthuender Weise

den Text. Wenn auch bei B. die Träger der katholischen Gegenreformation, insbesondere die Jesuiten, sehr schlecht wegkommen, so wird doch seine Studie nicht nur in protestantischen, sondern auch in katholischen Kreisen lebhaftem Interesse begegnen und viel zum Verständnis der kulturellen Lage des unglücklichen Ungarnvolkes beitragen, dessen schweres Los unter russisch-kommunistischer Zwangsherrschaft angesichts der mißlichen religiösen und kirchlichen Verhältnisse in Vergangenheit und Gegenwart um so tragischer erscheint.

Würzburg

Josef Hasenfuß

CHENU, M. C., OP: *Das Werk des hl. Thomas v. Aquin*. (Ergänzungsband zur Großen Deutschen Thomas-Ausgabe) F. H. Kerle Verlag/Heidelberg 1960, 452 S., Ln. DM 24,80.

Genau zehn Jahre nach dem Erscheinen der Frucht langjähriger Beschäftigung mit Thomas, der *Introduction à l'Étude de St. Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris 1950) des bekannten französischen Dominikaners P. CHENU, liegt dieses neuartige Werk nun auch einem deutschen Leserkreis vor, nachdem bereits 1958 in J. PIEPER, *Hinführung zu Thomas*, viele interessante Einzelheiten und Akzentuierungen aus CHENUS Buch der großen deutschen Thomas-Gemeinde leicht zugänglich gemacht waren. Die Eigenart der Thomas-Einführung — „Einweihung“ nennt der Verfasser sie einmal — liegt darin, daß er Thomas aus seiner Umwelt (der dem Evangelium verpflichteten Bewegung der Bettelorden, der Technik u. dem leidenschaftlichen Elan des hochmittelalterlichen Universitätslebens vornehmlich von Paris, der Rezeption des aristotelischen Schrifttums) verständlich zu machen sucht. Mit einer künstlerisch anmutenden Einfühlungsgabe, dennoch auch mit sachgebundener Sorgfalt geht der Verf. dem Werk des hl. Thomas bis in die Eigenart der literarischen Gattungen (ob Kommentar zu Aristoteles od. zur Schrift od. zum Lombarden, ob *Quaestio disputata* oder *Quodlibet* oder *Summa*) und der sprachlichen Ausdrucksmittel nach. „Arbeitshinweise“ suchen den ernsthaften Leser auf eigenen Wegen zu tieferem Verständnis, ja, zu neuen Entdeckungen anzuleiten. Die deutsche Ausgabe (eine französische zweite Auflage war nur ein Neudruck der ersten) hat über das Original hinaus ihren Eigenwert, der der Zusammenarbeit von Autor und deutschem Betreuer, Otto M. Pesch OP, zu danken ist. Neugearbeitet ist das Kapitel über die *Quaestiones disputatae*, wo jetzt mit A. DONDAINE (vgl. *TheolRev* 57, 1961, 57 f) in der *Quaestio* und nicht mehr mit P. MANDONNET in dem *Articulus* das Ergebnis einer Öffentlichen Disputation gesehen wird. Neben SERTILLANGES' *Philosophie des hl. Thomas* und GRABMANNs literarisch-geschichtlicher Untersuchung über die Werke des hl. Thomas wird nun auch der deutsche CHENU zu den Büchern gehören, die der deutsche Thomas-Leser sich nach des Thomas' Werken selbst und vor allem anschafft. Das Buch von CHENU hat dabei den Vorzug, daß es in einer angenehmen Sprache und Darstellungsweise geboten wird.

Münster

A. Kolping

Der Kristallring. Aus dem Koreanischen übertragen von Prof. Chuh Mook Chung. Eos-Verlag/St. Ottilien o. J., 239 S.

Wer einen Blick in die „koreanische Seele“ hineintun möchte, lese diesen Roman über „die Frau der Treue“, einen Roman, der um 1700 entstanden sein dürfte, zur klassischen altkoreanischen Literatur gehört und in Korea bis heute viel gelesen wird. Die Herausgabe der deutschen Ausgabe haben Prof. Chuh Mook Chung (katholischer Professor in Seoul) und P. Ambrosius Hafner O.S.B. Abtei Königsmünster. Meschede/Westf.

Thomas Ohm

National Conference on Convert Work. Proceedings. Sponsored by Paulist Fathers. Centenary Year 1858—1958. St. Paul's College/Washington, D. C. 1958. 126 S.

Es handelt sich hier um einen Sitzungsbericht über eine von den Paulist Fathers dirigierte Tagung, die sich mit dem *Convert Work* oder genauer mit dem „Apostolat unter den Nichtkatholiken“ in USA befaßte. Im Vordergrund stehen dabei die Bemühungen um die Protestanten. Aber auch von anderen Nichtkatholiken ist die Rede. Ich glaube, daß wir aus diesem Büchlein vieles lernen können für unsere Bemühungen um die getrennten Christen und die Nichtchristen. Die Katholiken Amerikas haben Weisen und Wege, die wir übernehmen können.

Abtei Königsmünster, Meschede/Westf.

Thomas Ohm

RENGSTORF, KARL HEINRICH: *Die Auferstehung Jesu*. Luther Verlag/Witten 1960, 172 Seiten.

In der Einstellung zu den Osteraussagen der Schrift unterscheiden sich weithin und charakteristisch die Exegeten unserer Tage. Die vorliegende 4. und neu bearbeitete Auflage der Untersuchung über die Auferstehung Jesu (1952 bereits in einem viel schmaleren Bändchen von 103 Seiten erschienen) hat sich zum Ziel gesetzt, die Osterbotschaft im Zusammenhang des gesamten Kerygmas darzustellen, freilich unter Verzicht der Behandlung des Problems der Unterscheidung zwischen Osterüberlieferung und ursprünglicher Osterbotschaft. RENGSTORFS Arbeit beschäftigt sich mit dem kerygmatischen Ort, dem kerygmatischen Charakter und dem kerygmatischen Sinn der Auferstehung Jesu. Die Urverkündigung ist zwar wesentlich das Wort vom Kreuz, aber diese Verkündigung ist nur möglich, weil Jesus zugleich der Auferstandene und der Lebendige ist. Mit der Auferstehung Jesu beginnt die öffentliche Herrschaftsübernahme Gottes, die Vollendung der Schöpfung. Sie bildet die Grundlage des spezifisch christlichen Verständnisses der Selbstoffenbarung Gottes in Christus und die Voraussetzung für die Entstehung der Kirche. Denn die Osterverkündigung der ältesten Gemeinde, in die Jesu Selbstzeugnis aufgenommen ist, geht letzten Endes auf die Verkündigung der durch den Auferstandenen selbst bestellten und bevollmächtigten Apostel und Augenzeugen zurück (Exkurs über den Zeugen-Begriff: S. 136—145). Ihre Zeugenschaft gründet sich auf das $\omega\phi\theta\eta$ (darüber ein wertvoller Exkurs auf S. 117—127). Eine Untersuchung über *1 Kor 15*, 3 ff (Darlegung der traditionellen Elemente in *1 Kor 15* auf S. 128—135) führt zu dem Ergebnis, daß sich bereits die älteste palästinensische Christenheit mit Tendenzen auseinandersetzen mußte, die das Ostergeschehen zu einem innerseelischen Vorgang in den Herzen der gläubigen Jünger verflüchtigen wollten. Gegen eine Spiritualisierung der Christologie in der gegenwärtigen Theologie, die eine Ineinsetzung von Auferweckung mit der Erhöhung erstrebt, betont R. die Konkretetheit und Leibhaftigkeit des Auferstandenen, welche die Evangelien, aber auch Paulus in eigenständiger Weise — wenn auch im Rahmen der übernommenen palästinensischen Ostertradition — bezeugen.

Die Erscheinungen des Auferstandenen sind jedenfalls nach dem Selbstverständnis der Schrift Fortsetzung und Abschluß der irdischen, menschlichen Geschichte Jesu und damit auch selbst Geschichte im Bereich der Schöpfung, insofern „echte Historie“ (S. 106). Damit distanziert sich R. von dem heute geläufigen Versuch, das biblische Zeugnis von der Auferstehung Jesu auf das Zeugnis eines „Heilsgeschehens“ hin zu verlagern (z. B. BULTMANN) und die Christologie in Soteriologie und letzten Endes in Anthropologie aufzulösen. Gegenüber

mancher entmutigenden kritischen Untersuchung der Osterberichte, die innerhalb der letzten Jahre angestellt wurde, unterstreicht R. kräftig die Einheitlichkeit des ganzen neutestamentlichen Zeugnisses und erhebt mit Klarheit die theologischen Aussagen aus dem Kerygma. Zwar kann man nicht allen seinen theologischen Folgerungen zustimmen und vielleicht auch nicht bereit sein, sie in solchem Umfang aus der Textexegese zu sichern.

Die aktuelle Anmerkung (S. 110 A. 110) ist auch dem katholischen Leser von einigem Wert: „Es liegt nahe, zu vermuten, daß nicht allein der längst beobachtete und häufig genug beklagte Mangel an Freudigkeit und Kraft zur Verkündigung hier in der Unterbewertung der Leiblichkeit innerhalb des Auferstehungskerygmas seine Ursache hat, sondern auch die wachsende Abneigung zu hierarchischen Formen, die Überbewertung statistischer Erhebungen, das Bedürfnis nach gesamtkirchlichen Demonstrationen, das Verlangen nach organisatorischer Vereinheitlichung der Kirche, sowie auch die Überschätzung einflußreicher Persönlichkeiten für die Wiederbelebung der Kirchlichkeit“.

München

E. Neuhäusler

TRESE, LEO J.: *Die Wahrheit gehört uns.* (Warum sind wir katholisch?) Pattloch Verlag/Aschaffenburg 1958, 159 S.

Unter dem Titel „Wisdom shall enter“ (Spr. 2,10 ff.) schon 1954 in Detroit erschienen, wendet sich das Büchlein im Plauderton (doch nicht in „billiger“ Apologetik) weniger an gläubige evangelische Christen als vor allem an Menschen, die mit wissenschaftlich klingenden Schlagworten ihren Atheismus darzulegen pflegen. Die Übersetzung hat glücklicherweise den leichten Ton, um den man den Vf. beneiden möchte, beibehalten. TRESE greift die Schlagworte auf, entgiftet sie mit humorvollen Wendungen und lenkt dabei unmerklich seinen Leser auf das hin, worüber er ihn belehren möchte. Dabei bietet er keine vollständige kath. Dogmatik, sondern beschränkt sich auf einige Punkte: Existiert Gott? Was ist der Mensch? Wozu eine Religion? . . . Er sagte, daß Er Gott ist. Hat Christus eine Kirche eingesetzt? Ein Altar, ein Haupt. . . . Die Kirche der Apostel? — Wer gelangt in den Himmel? — Das Buch ist ein volksmissionarisches Buch, das auch in Westeuropa seinen Dienst tun wird im Kampf gegen die durch Schlagworte beeinflusste Halbbildung in religiösen Dingen. Der aufreizende deutsche Titel wird dem Inhalt nicht ganz gerecht.

Münster/W.

H. Rusche

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. Dr. BENNO M. BIERMANN OP, Dominikanerkloster, 5301 Walberberg. — Dr. ADOLF EXELER, 44 Münster, Waldeyerstraße 32/34. — P. SUSO FRANK OFM, 44 Münster, Hörsterplatz 5. — Fr. ODO HAAS OSB, Catholic Mission Sangju/Kyon-buk (Korea). — P. Dr. AMAND REUTER OMI, Via Aurelia 290, Roma (Italien). — P. GEORG SCHURHAMMER SJ, Via dei Penitenzieri, 20. Roma (Italien). — Dr. ERIKA UNGER-DREILING, Wien II, Karmeliterplatz 1 (Österreich).

DIE CHRISTENGRUPPEN IN KERALA (INDIEN) IHR LEBENSRAUM UND DAS PROBLEM DER CHRISTLICHEN EINHEIT

Ein missionsgeographischer Beitrag
von Angelika Sievers

Summary

THE CHRISTIAN GROUPS IN KERALA (INDIA), THEIR HABITAT AND THE PROBLEM OF CHRISTIAN UNION; A STUDY IN MISSION GEOGRAPHY

Studies on the human response to geographical environment in Ceylon since 1956 include the Christian group influence on the southwestern coast dating from the Portuguese period. Comparative field studies in Kerala followed early in 1959 resulting in quite a different socio-religious structure from the corresponding Ceylon coast. Following socio-geographical methods in Kerala missiological studies, the geographical distribution of Christian groups — catholic and protestant — indicates a distinct and complex interrelationship between habitat, historical and missionary evolution, society and economy of the different groups. This results in quite complex socio-geographical regional patterns. In spite of statistical handicaps a first attempt has been made to map the local distribution of Christian rites and denominations.

Contents of this preliminary survey:

- I. Introduction: Contribution of geography to missiology ("mission-geography") with socio-geographical methods
- II. The habitat of Christian groups in Kerala
 - (1) Existing literature
 - (2) Significance for missionary work
 - (3) Survey on the historical and geographical distribution of Christian groups in Kerala
 - (4) Specified mission-geographical situations (sample-sketches)
 - (a) the habitat of the St. Thomas-Christians
 - (b) the habitat of the Latin Christians (dating from the Portuguese period)
 - (c) the habitat of the recent Christians (dating from the 19th and 20th centuries)
 - (5) Rite contacts
- III. Christian union problems
 - (1) Concentration within the catholic area
 - (2) Cooperation in terms of Christian union
 - (3) Training in regional geography (of the mission-field)
 - (4) Promotion of economy, health, and education in terms of catholic union
 - (5) Mission and training of missionaries

Im Verlaufe kulturgeographischer Studien in Ceylon¹ drängen sich immer wieder missionsgeographische Fragen auf. Wenn auch die christliche, und zwar katholische Bevölkerung Ceylons nur knapp 9% der Gesamtbevölkerung ausmacht, so ist sie in ihrer regionalen, wirtschaftlichen und kulturellen Struktur doch von einer solchen Bedeutung, daß sie Schicksal und Antlitz der Insel weit über den zahlenmäßig geringen Anteil hinaus beeinflußt. Das heißt, daß auch der Lebensraum der ceylonesischen Christen analysiert werden muß. Daraus folgt weiter, daß ein Vergleich mit dem Lebensraum der Glaubensbrüder an der nahen Südwestküste Indiens unerläßlich ist. Aus dem örtlichen Studium erwuchs der Versuch, der Missiologie eine geographische Grundlegung zu geben, nämlich die noch fehlende Verbindung zur Kulturgeographie herzustellen. Aus dem zunächst fachwissenschaftlich gebundenen Interesse wurde mehr, nicht zuletzt durch die vielen Gespräche mit Laien und Geistlichen der verschiedenen Riten und Konfessionen, mit Ordensangehörigen und Bischöfen²: die Mitsorge um die Not christlicher Zersplitterung, vor allem auch im katholischen Raum.

In einem ersten Entwurf³ soll versucht werden, auf folgende Fragen eine Antwort zu finden:

- 1) Welchen Beitrag kann die Geographie als Missionsgeographie der Missiologie liefern?
- 2) Als Beispiel: Welche Beziehungen bestehen zwischen dem Lebensraum, der Sozial- und Wirtschaftsstruktur der indischen Christengruppen in Kerala?
- 3) Welche Folgen hat die christliche Zersplitterung inmitten einer nichtchristlichen Welt?

¹ Darüber ist eine umfassende Monographie in Arbeit, die einen sozialgeographischen Akzent trägt, um der Wechselbeziehung zwischen Raum und indisch-orientalischer Gesellschaft gerecht zu werden. — Resulting in a comprehensive monography of socio-geographical character such as to stress the correlation between habitat and oriental society.

² Ihnen an dieser Stelle für alle Gastfreundschaft, für Kritik und Anregungen zu danken, ist mir ein Bedürfnis; auch das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Aachen, Prof. Dr. Josef Neuner SJ und Kerala-Theologen vom Papal Seminary in Poona (Indien) seien eingeschlossen. Die Studien wurden unterstützt von der Deutschen Forschungsgemeinschaft. — Special compliments are due to the ecclesiastical authorities in Kerala as well as to the German Branch of the Propagation of Faith, Aachen, Prof. Dr. Joseph Neuner SJ, and Kerala theology students of the Papal Seminary, Poona (India).

³ Hoping for further comments

Vorweg sei betont, daß wir nicht meinen, die Wissenschaft müsse um einen neuen Zweig bereichert werden. Die Missionsgeographie ist ein Teil der Religionsgeographie, die auch kein Eigenleben beansprucht, keine eigene Disziplin darstellt, sondern die Wechselbeziehungen zwischen Raum (Landschaft) und Religionen untersucht und damit eine sehr wichtige, ja, entscheidende Fragestellung innerhalb der Länderkunde sein kann, in ihrer Bedeutung für die Religionswissenschaft aber noch kaum entdeckt worden ist. Die meisten Religionen, zumal Kultreligionen, üben eine prägende Kraft auf die Landschaft aus, so daß es berechtigt ist, mit P. FICKLER⁴ von „Kultlandschaften“ zu sprechen und diese in mohammedanische, hinduistische, buddhistische, christliche usw. Landschaften aufzugliedern, soweit sie über ausreichend prägende Merkmale verfügen. Solche Kultlandschaften sind verschiedentlich beschrieben und analysiert worden⁵. Schon die großen Vertreter der klassischen Geographie im vorigen Jahrhundert, AL. v. HUMBOLDT, C. RITTER, F. v. RICHTHOFEN, haben in ihren Werken auf die Zusammenhänge zwischen Landschaft und Religion und auf die gegenseitigen Einflüsse hingewiesen⁶. Auf die Bedeutung der geistig-religiösen Kräfte in der Kulturlandschaft ist auch grundsätzlich von SCHWIND, HETTNER, SCHMITTHENNER hingewiesen worden⁷. DEFFONTAINES verdanken wir die bisher einzige größere Darstellung kultischer Elemente und ihrer Träger in Beziehung zum Raum⁸. Um wieviel mehr aber muß es auffallen, wenn das Christentum die Kulturlandschaft in Räumen prägt, in denen es nicht gewachsen ist! Eine solche prägende Kraft des Christentums kann sich in sehr verschiedenem Grade und sehr verschiedener Art und Weise äußern.

⁴ Grundfragen der Religionsgeographie, *Erdkunde* 1 (1947) 121-144

⁵ W. CREDNER, Kultbauten in der hinterindischen Landschaft, *Erdkunde* 1 (1947) 48-61; L. MECKING, Kult und Landschaft in Japan, *Geogr. Anz.* 1929, 137-146; L. MECKING, Benares, ein kulturgeographisches Charakterbild, *Geogr. Zschr.* 1913, 20-35, 77-96; H. LAUTENSACH, Religion und Landschaft in Korea, *Nippon*, *Zschr. f. Japanologie* 8 (1943) 204-219; K. HELBIG, Glaube, Kult und Kultstätten der Indonesier in kulturgeographischer Betrachtung, *Zschr. f. Ethnol.* 76 (1951) 246-287; K. HELBIG, „Sichtbare“ Religion im Batakland auf Sumatra, *Zschr. f. Ethnol.* 65 (1934) 231-241; A. RÜHL, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient* (Leipzig 1925); X. DE PLANHOL, *Le monde islamique; essai de géographie religieuse. Mythes et Religions* 34 (1957).

⁶ vgl. FISCHER-LEXIKON *Geographie* (1959) S. 282, Stichwort: „Religionsgeographie“

⁷ M. SCHWIND, Kulturlandschaft als objektivierter Geist. *Dtsch. Geogr. Blätt.* 46 (Bremen 1951) 5-28; A. HETTNER, *Der Gang der Kultur über die Erde* (Leipzig 1923); H. SCHMITTHENNER, *Lebensräume im Kampf der Kulturen* (Heidelberg 1951)

⁸ P. DEFFONTAINES, *Géographie et religions* (Paris 1948); P. DEFFONTAINES, Valeur et limites de l'explication religieuse en géographie humaine, *Diogenes* (1953) 64-79

Der Begriff „Religionsgeographie“ muß dann eingeengt und spezifiziert werden in „Missionsgeographie“, die „Geographie der Missionen“.

Die Missiologie bedarf der geographischen Fragestellung zum umfassenden Verständnis der Missionsländer und Missionsvölker. Die Ethnographie hat längst ihren festen Platz in der Missiologie, desgleichen die Geschichte (Missionsgeschichte). Beide Teilgebiete sind auch durch zahlreiche Missionsforscher vertreten. Der Begriff „Missionsgeographie“ ist in der geographischen Wissenschaft noch nicht eingeführt⁹, wenn es auch an mancherlei Hinweisen und kleineren Materialsammlungen im Rahmen länderkundlicher Darstellungen nicht fehlt¹⁰. Dafür wird in der Missiologie der Begriff gelegentlich angewandt; er wird aber beschränkt auf die geographische Verbreitung in Text und Karte und auf die statistische Erfassung, auch auf das „Interesse an Kult und Statistik“¹¹. Kartographische Darstellungen und Missionsatlanten stellen die geographische Verbreitung christlicher Missionsgebiete mehrfach dar, in sehr generalisierter Form, nie etwa in Punktmethode, und zumeist nur isoliert die eigene Konfession darstellend¹². Wir erhalten nirgendwo, weder textlich noch kartographisch, Aufschluß über das Ausmaß und die Dichte der Verbreitung *aller* christlichen Missionen, so daß ein Überblick sehr erschwert ist¹³.

⁹ Das Stichwort ‚Missionsgeographie‘ erscheint nirgends, auch nicht innerhalb ‚Religionsgeographie‘; vgl. FISCHER-LEXIKON, a. a. O.

¹⁰ Darstellung innerhalb folgender Werke (Auswahl): N. KREBS, *Vorderindien und Ceylon* (Stuttgart 1939); A. KOLB, *Die Philippinen* (Leipzig 1942); H. LAUTENSACH, *Korea* (Leipzig 1945); K. HELBIG, *Am Rande des Pazifik* (Stuttgart 1949) [Aufsatzsammlung]; F. BARTZ, *Fischer auf Ceylon* (Bonn 1959); H. WILHELMY, *Südamerika im Spiegel seiner Städte* (Hamburg 1952)

¹¹ Im Handwörterbuch *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1959) kein eigenes Stichwort, sondern nur ‚Religionsgeographie‘ und ‚Kirchliche Geographie‘. Im *Dizionario Ecclesiastico* (Torino 1955) Stichwort ‚Geografia‘ untergliedert in ‚Geografia biblica‘, ‚Geografia ecclesiastica‘, ‚Geografia missionaria‘ (vol. II, 50). J. SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft* (Missionswissenschaftl. Abhandl. u. Texte, 1) (Münster 1925) S. 103: ‚Missionsgeographie‘. TH. OHM, Von der Missionsgeographie, ZMR 44 (1960) 128–130.

¹² *Atlas Missionum* a S. Congregatione de Propaganda Fide dependentium, cura editus eiusdem S. Congr., studio autem P. Henrici Emmerich SVD (Civ. Vaticana/Mödling bei Wien 1958) — *Karte der Religionen und Missionen der Erde* (Bern-Stuttgart 1960) — *Die aktuelle IRO-Landkarte* (München): Nr. 164 (1961) ‚Die Religionen der Welt‘; Nr. 14 (1954) ‚Die Verbreitung des Katholizismus in der Welt‘; Nr. 21 (1959) ‚Die Verbreitung des Protestantismus‘. Alle mit Text von G. FOCHLER-HAUKE.

¹³ vgl. den guten Überblick über alle christlichen Missionen bei K. S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*, 7 vols (London/New York 1937–1945). Deutsche Zusammenfassung in einem Band: *Geschichte der Ausbreitung des Christentums* (Göttingen 1957) — J. BECKMANN, *Weltkirche und Weltreligionen* (Herder-Bücherei, 81) (Freiburg 1960) [Darstellung nur der katholischen Missionen]

Der *Lebensraum der Missionsvölker* (und darin erst der Missionschristen), nämlich die Beziehungen zwischen dem Raum, seinen wirtschaftlichen Schätzen und Möglichkeiten, seinen Menschen, ja, noch viel wichtiger: seinen völkischen, religiösen Gruppierungen und Gemeinschaften, hat noch viel zu wenig Beachtung gefunden¹⁴. Gerade die Gegenwart mit ihren Bemühungen um ein besseres Verständnis der Entwicklungsländer, die großenteils im Missionsfeld gelegen sind, fordert von der Missiologie bei der Erforschung der Missionsvölker die Berücksichtigung ihrer geographischen Umweltbedingungen. Wenn wir neben der Seelsorge uns heute mehr und mehr um die „Leibssorge“ (J. A. OTTO) mühen, und zwar ernstlich planend und vorschauend¹⁵, dann ist eine geographische „Bestandsaufnahme“ eine Grundvoraussetzung.

Über die vorhandenen länderkundlichen bzw. kulturgeographischen Darstellungen hinaus, die der Missiologie wichtige Dienste leisten können, brauchen wir allerdings heute mehr: nämlich die *sozialgeographische Fragestellung*, wie sie jüngst von BOBEK und HAHN umrissen worden ist¹⁶ und die uns auf die Bedeutsamkeit des Beziehungsgefüges Gruppe („Sozialgruppe“, „Lebensformgruppe“, Gesellschaft, Gemeinschaft) und Raum hinweist. Die Sozialgeographie ist die Geographie der menschlichen Gemeinschaften. *Aufgabe der Missionsgeographie* ist nicht nur, die geographische Verbreitung der Missionen darzustellen; wichtiger ist es, die Struktur und das Verhalten der völkischen und religiösen Gruppen im räumlichen, im landschaftlichen Zusammenhang zu erforschen, die durch ihre Gemeinsamkeiten erst zu Lebensformgruppen im Sinne BOBEKS werden (können!)¹⁷. Nicht eine jede christliche Gruppe ist eine echte Gemeinschaft, auch wenn ihre Lebensform eine christliche ist. Die Gemeinsamkeit des christlichen Glaubens als ein wichtiges Bindeglied kann durchaus von ganz andersartigen Gruppenbildungen, wie es im indischen Kulturkreis die Kasten sind, durchkreuzt werden, so daß dann die Frage entsteht, welche Lebensformgruppe raumfunktionell die primäre ist. Die Anregungen, die von BOBEKS Sozialgeographie als Forschungsgegenstand ausgehen und von HAHN fortgeführt wurden, sollten, was uns noch weit

¹⁴ A. SIEVERS, Christentum und Landschaft in Südwest-Ceylon; eine sozialgeographische Studie, *Erdkunde* 12 (1958) 107—120; vgl. dazu auch C. TROLL, Die Entwicklungsländer, ihre kultur- und sozialgeographische Differenzierung. Beilage zum *Parlament* v. 28. 12. 1960 (Rektorsrede)

¹⁵ Aktionen MISEREOR „Gegen Hunger und Krankheit in der Welt“ und „Brot für das Leben in der Welt“

¹⁶ H. BOBEK, Stellung und Bedeutung der Sozialgeographie, *Erdkunde* 2 (1948) 118—125; H. BOBEK, Aufriß einer vergleichenden Sozialgeographie, *Mitteil. d. Geogr. Gesellsch. Wien* 92 (1950) 34—45; H. HAHN, Sozialgruppen als Forschungsgegenstand der Geographie, *Erdkunde* 11 (1957) 35—41

¹⁷ VIDAL DE LA BLACHE hat als erster auf die Bedeutung der Lebensformen hingewiesen: Les genres de vie dans la géographie humaine, *Ann. de Géogr.* 20 (1911); vgl. C. D. FORDE, *Habitat, Economy and Society*. A Geographical Introduction to Ethnology (London 1961)

fruchtbarer zu sein scheint als die Anwendung auf die Konfessionen in Deutschland (HAHN¹⁸), Kerngedanken in einer zeitgemäßen Missionsgeographie sein. Ein ebenso kompliziertes wie strukturell interessantes *Beispiel* liefert für solche Studien das Land Kerala an der südlichen Malabarküste, das uns deshalb besonders aktuell zu sein scheint, weil es ein ebenso großes christliches wie kommunistisches Gewicht hat und weil hier eine umfassende Grundlagenforschung dringend nottut, um eine materielle und geistige Hilfeleistung sinnvoll planen zu können.

II. DER LEBENSRAUM DER CHRISTENGRUPPEN IN KERALA

1. Vorarbeiten

Der Lebensraum der Christen in Kerala ist weder von geographischer noch von soziologischer Seite in seiner Ganzheit untersucht worden¹⁹. Auch auf katholischer Seite gibt es leider noch keine nennenswerten wissenschaftlichen Untersuchungen. Auf protestantischer Seite hingegen stehen die Erfahrungen des ausgezeichneten Werkes von Bischof PICKETT: *Christian Mass Movements in India*²⁰ zur Verfügung, das an die verschiedenen protestantischen Christengruppen in regionalen Analysen über ganz Indien hin herangeht. Für die jungen Christengruppen kann viel auf die katholischen Verhältnisse übertragen werden, während wir für die Masse der, geschichtlich gesehen, alten Christen der Thomas- und Xavier-Zeit natürlich keinerlei Analysen in dem Buch finden. Was die katholische Seite in reichem Maße besitzt, ist die Kenntnis der historischen Entwicklung der Christengruppen²¹.

¹⁸ H. HAHN, Geographie und Konfession; ein Beitrag zur Sozialgeographie des Tecklenburger Landes, *Ber. z. dtsh. Landeskd.* 11 (1952) 107—126; H. HAHN, Konfession und Sozialstruktur; vergleichende Analysen auf geographischer Grundlage, *Erdkunde* 12 (1958) 241—253

¹⁹ Als allgemein einführende Darstellung seien genannt: N. KREBS, *Vorderindien und Ceylon* (Stuttgart 1939) — L. ALSDORF, *Vorderindien*. Eine Landes- und Kulturkunde (Braunschweig 1955) — O. K. H. SPATE, *India and Pakistan* (London 1957) — C. D. FORDE, Cochin: An Indian State on the Malabar Coast, SS. 260—284 von *Habitat, Economy and Society* (cf. Anm. 17) — G. KURIYAN, Some Aspects of the Regional Geography of Kerala, *Ind. Geogr. Journ.* 17 (Madras 1942) 1—41; N. KREBS, Das südlichste Indien, *Zschr. f. Erdk.* (Berlin 1933) 241—270; E. THURSTON, *Castes and Tribes of Southern India*, 7 vols (Madras 1909) — E. WEIGT, Südindische Landwirtschaft am Beispiel der Dörfer Valavandal (Madras) und Pallipuram (Kerala), *Geogr. Rundsch.* (1961), 311—320; E. WEIGT, Süd-Kanara und seine Wirtschaft, *Peterm. Geogr. Mitteil.* (1958) 90—100 (betrifft den Raum Mangalur, aber zum Vergleich wichtig); A. MAYER, Land and society in Malabar (London 1952).

²⁰ New York 1933

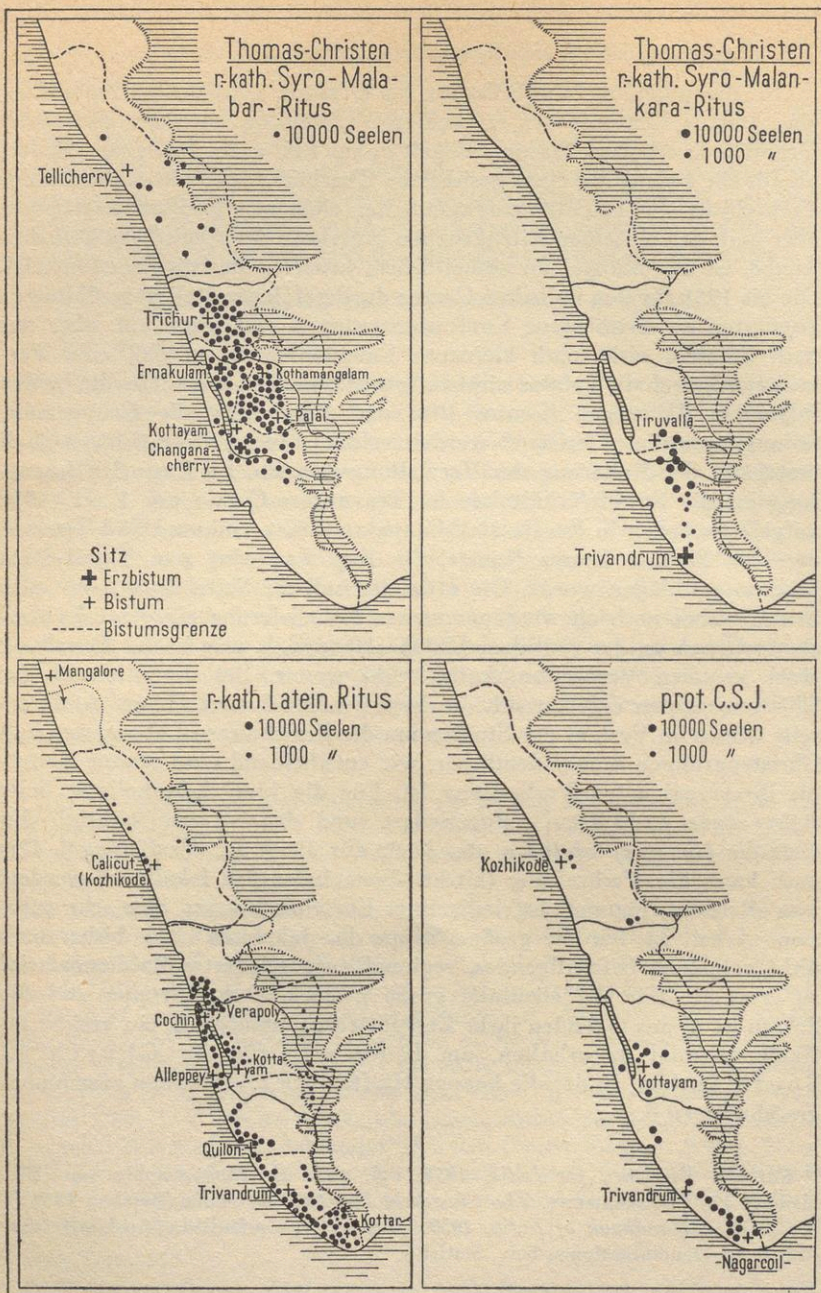
²¹ E. TISSERANT, *Eastern Christianity in India* (Bombay u.a. 1957) — L. W. BROWN, *The Indian Christians of St. Thomas*. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar (Cambridge 1956) [anglikanisch]

2. Bedeutung für die missionarischen Aufgaben

Um die missionarische Situation zu erfassen, erscheint es notwendig, eine genaue Kenntnis der regionalen Verbreitung einzelner christlicher Gruppen zu erhalten. Daran mangelt es zur Zeit noch. Das erste Hindernis für die Erlangung eines gesicherten Überblicks über die zahlenmäßige Verbreitung der Christen insgesamt, der einzelnen Konfessionsgruppen, aber auch der einzelnen Ritengruppen innerhalb der römisch-katholischen Kirche, ist der Mangel an einheitlichem neuerem statistischem Material. Die bis 1931 für den indischen Census durchgeführten Religionszählungen gliederten in verschiedene Konfessionsgruppen und Riten auf, aber nur nach Staaten, nicht nach kleineren Raumeinheiten, so daß eine Verbreitung innerhalb Keralas nicht festgestellt werden kann. Für die beiden folgenden Zählungen (Census 1941 und 1951) fehlt die Gruppeneinteilung; nur die „Christen“ werden erfaßt. Eine weitere Schwierigkeit besteht in der Änderung der Verwaltungsgrenzen. Im Zuge der Anpassung an die Sprachverhältnisse ist Travancore-Cochin am 1. 11. 1956 aufgelöst worden in Kerala als Malayalam-Staat, während Süd-Travancore als Provinz Kanya Kumari (= Kap Komorin) zum Tamil-Staat Madras geschlagen wurde. Die offizielle indische Statistik hilft uns also in der bisher noch nie vorgenommenen Lokalisierung einzelner Konfessionsgruppen an der südlichen Malabarküste, d. h. also in der Erstellung einer genauen Verbreitungskarte, nicht weiter. Bei der Vielzahl der Christengruppen ergeben sich durchaus große Schwierigkeiten. Andererseits wurde im Verlauf der Studien um die Beziehungen Lebensraum und Christengruppen immer deutlicher, wie entscheidend eine genaue Kenntnis ihrer regionalen Verbreitung ist. Für die römisch-katholische Seite steht, sogar nach Riten aufgegliedert (und das ist sehr wichtig), das *Catholic Directory of India*, das letzte für 1959, zur Verfügung²². Danach kann die Verbreitung (kirchen-)gemeindeweise lokalisiert werden, was allerdings mangels befriedigender Kartenunterlagen eine sehr mühsame Arbeit ist. Für die große Gruppe der Jakobiten ist es bisher noch nicht gelungen, befriedigendes, regional aufgegliedertes Zahlenmaterial zu erhalten. Für die ebenfalls große protestantische Gruppe und die Sekten ist es aus Gründen ihrer Zersplitterung unmöglich, ein gesichertes Zahlenmaterial zu erhalten, am besten noch für die Church of South India, in der die knappe Hälfte aller Protestanten zusammengeschlossen ist²³.

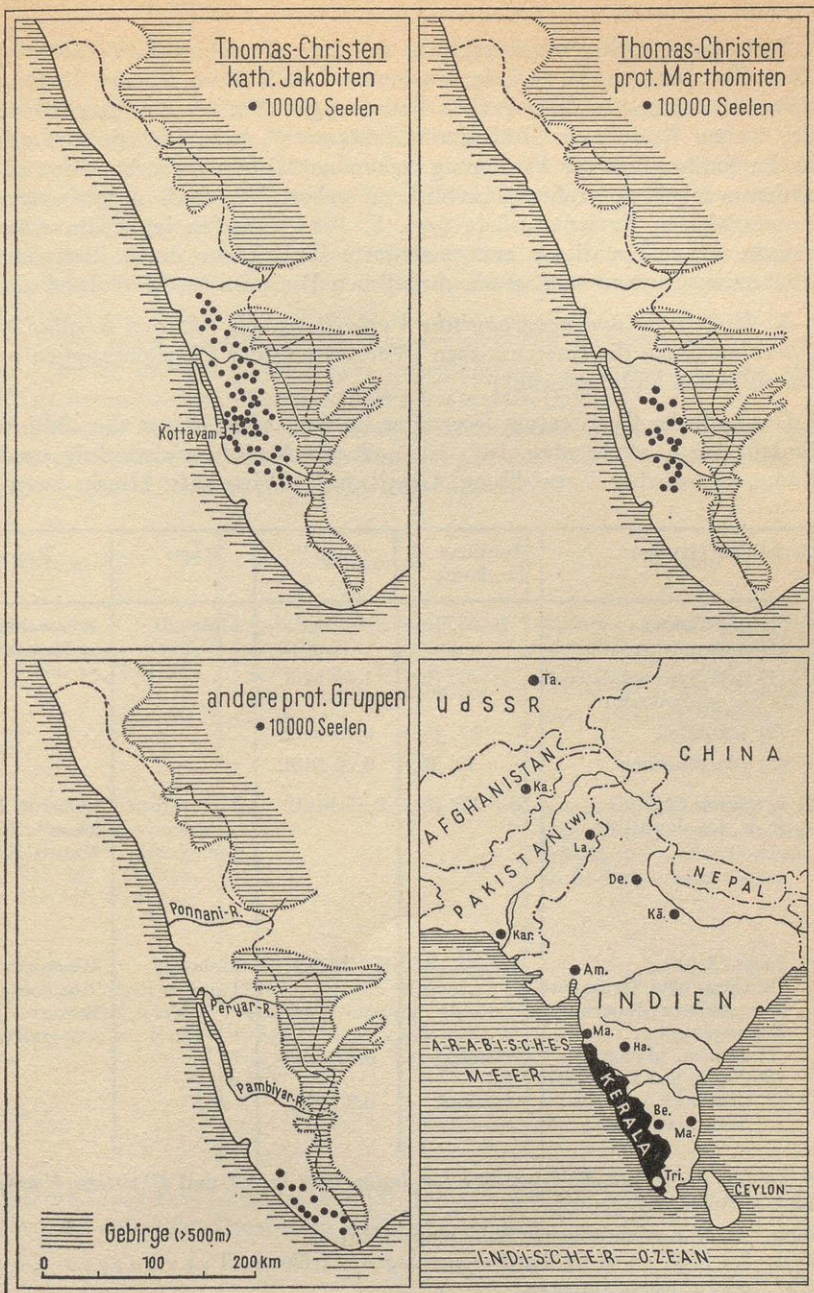
²² *Catholic Directory for India, 1959*; vgl. auch die Monographie von (Erzbischof) Th. POTHACAMURY, *The Church in Independent India* (Bombay 1961)

²³ *Christian Handbook of India, 1959*. — Zusätzlich mündliche Auskünfte verschiedener Denominationen betr. Statistik.



Entwurf A. Sievers (1959)

Quellen vgl. S. 167 ff.



Zeichnung Geograph. Institut Münster

an der südlichen Malabarküste

So ist es also nicht verwunderlich, daß über die regionale Verbreitung aller Christengruppen auch in missionarischen Kreisen manche Unklarheiten bestehen; um ihrer großen Bedeutung willen für das Verständnis des weiten Komplexes „Indisches Christentum“ habe ich mit den mir in der kurzen Zeit zur Verfügung stehenden Mitteln versucht, einen zunächst wenigstens groben Überblick zu geben. Die noch notgedrungen generalisierten Kartenentwürfe (vgl. S. 168 f.) werfen immerhin schon manche Frage um die so erstrebenswerte Einheit der durch Riten und Konfessionsgruppen zerrissenen christlichen Diaspora im Hinduland auf.

3. *Historische und geographische Verbreitung der Christen Keralas im Überblick* (dazu die Kartenskizzen „Verbreitung der Christengruppen an der südlichen Malabarküste“)

Das indische Christentum (worunter im folgenden immer die südliche Malabarküste verstanden ist), ist außergewöhnlich vielschichtig nach Raum, historischer Entwicklung, Gesellschaft, Wirtschaft. Hierin unter-

Christliche Gruppe:	Zeitliche Herkunft	Zahl ²⁴	Rasse	Raum
a) <i>Syrische Christen:</i> Hauptgruppen:	1.—6. Jh.	2,46 Mill.	Malayali	Küstenhinterland v. Kerala
(1) r.-k. Syromalabaren u. Malankaren	1.—6. Jh.	1,45 Mill.		
(2) Jakobiten	17. Jh.	0,75 Mill.		
(3) Marthomiten	19. Jh.	0,26 Mill.		
b) <i>Lateinische Christen:</i> (r.-k., lat. Ritus)	16.—17. Jh.	0,65 Mill.	Malayali Tamilen (weniger)	„Christl. Fischerküste“ v. Kerala u. Kanya Kumari ²⁵
c) <i>Junge Christen:</i> (Massen- bzw. Gruppenkonversionen; dauern an) Hauptgruppen:	19.—20. Jh.	0,7 Mill.	Malayali Tamilen	Westghats Küstenhinterland Küste = überall verstreut
(1) Protest. (davon 180 000 in C.S.I. geeint)	(früher)	0,4 Mill.		
(2) röm-kath. (meist lat. Ritus)	(später)	0,3 Mill.		

²⁴ Zahlen nach *Catholic Directory for India 1959* (r.-k.) und *Christian Handbook of India 1959* (prot.)

Zum Vergleich seien folgende Zahlen angeführt:

1951: 3,2 Mill. = 35 % der Bevölkerung des früheren Travancore-Cochin waren Christen

1959: 3,81 Mill. Christen in Kerala und Kanya Kumari

1961: 4,0 Mill. = 20 % der Bevölkerung Kerala sind Christen

scheidet es sich ganz wesentlich vom ceylonesischen Christentum, das überwiegend aus dem 16./17. Jahrhundert stammt.

Das indische Christentum (an der südlichen Malabarküste) ist in drei geschichtlichen Epochen entstanden und zerfällt in

a) das altindische Christentum aus dem 1. bis 6. Jahrhundert („Thomaschristen“, „syrische Christen“), das sich seit dem 17. Jahrhundert in mehrere Zweige spaltete;

b) das portugiesische Missionschristentum aus der Zeit der portugiesischen Massenkonversionen im 16. und 17. Jahrhundert („lateinische Christen“ = röm.-kath. Christen);

c) das junge Missionschristentum aus der Zeit der Massenkonversionen im 19. und 20. Jahrhundert innerhalb der niedrigsten Kasten und Kastenlosen (sowohl römisch-katholisch wie protestantisch).

Zwischen historischer Entstehung, soziologischer Struktur, Raum und Wirtschaft bestehen ganz enge Beziehungen und Abhängigkeiten, die in einer großen Übersicht zueinander geordnet seien:

Gesellschaft	Wirtschaft	Kultur
obere Kasten: Brahmanen, Nayars.- Landbesitzer (Bauern), Intellektuelle	Reisbau, Gartenbau, Kokospalmkultur in Bauern-, Garten- u. Plantagenwirtschaft. Kokosverarbeitung (als Besitzer)	altindische Kultur; westliche Einflüsse gering, v. a. bei (1), während (3) stärkere, (2) schwächere brit. Kontakte hatte (Bildungswesen!)
Karaya- und Mukuwa-Kaste, Nayars.-Fischer, weniger „Gärtner“ (die in portug. Zt. als Thomaschristen dem lat. Ritus annahmen)	v. a. Fischerei; Gartenwirtschaft;	etwas stärkere Bindung an den Westen durch europ. Missionare u. ihre Fürsorge- u. Bildungseinrichtungen
niedrige Kasten: Nadars (Toddy-Tapper) Parias (Harriyans)-, „Gärtner“, Arbeiter (= Kuli)	Plantagenarbeit (Tee, Kautschuk, Kaffee, Kokos), Kokosverarbeitung (Kuli), Gelegenheitsarbeit (Kuli), Gartenwirtsch., Toddy-Tapping	wie b)

²⁵ Über Kanya Kumari vgl. oben S. 167. Die dort gelegene Diözese Kottar gehört aber noch weiter zum lateinischen Erzbistum Verapoly.

Dieser Überblick deutet in Spalte „Raum“ an, daß die Verbreitung der einzelnen Christengruppen nicht einheitlich ist; eine etwas genauere regionale Aufgliederung bieten die wenn auch noch so provisorisch entworfenen Kartenskizzen.

Auf folgende Tatsachen sei besonders hingewiesen:

1) Die katholischen Christen sind praktisch an der ganzen Malabarküste²⁶ verbreitet. Bei genauerem Studium ergeben sich jedoch starke Konzentrationen entlang der Küste und im Lagunenbereich („Christliche Fischerküste“) und im recht fruchtbaren Binnenland Mittelkeralas. Im Gebirgsland der Westghats-Ausläufer leben sehr verstreut Plantagenarbeitergruppen. Jeder Raum hat seine sozialen und wirtschaftlichen Entsprechungen und zeichnet sich durch Ritenverschiedenheit aus: „lateinische Christen“ an der Küste, „Thomas-Christen“ vorwiegend im Binnenland. Viele der heute dem lateinischen Ritus angehörenden Küsten-Christen haben allerdings in der vorportugiesischen Zeit dem syro-malabarischen Ritus angehört, gehören historisch gesehen also nicht dem Missionschristentum an, sondern dem alt-indischen Thomas-Christentum.

2) Das ehemalige Süd-Travancore (heute Südkerala und Distrikt Kanya Kumari des Madras-Staates) hat bemerkenswerterweise *kein altes Thomaschristentum* aufzuweisen.

Der südlichste Raum geschlossenen Thomas-Christentums liegt um den Pambiyar, 80 km nördlich Trivandrum. Dort sind etwa 40 % Jakobiten und Syro-Malabar-Katholiken, weitere 20 % die aus den Jakobiten hervorgegangenen Syro-Malankara-Katholiken, die seit 1930 als Einzelgänger und in Gruppen zur römischen Kirche zurückkehren; sie gehen im Unterschied zur großen Syro-Malabar-Gruppe mit syrischer Kirchensprache und vielen Einflüssen der lateinischen Kirche auf die Frühzeit der Thomas-Kirche mit dem reinen antiochischen Ritus zurück und bedienen sich dabei der Muttersprache (Malayalam).

3) Die Jakobiten, in zwei Gruppen aufgespalten, katholisch, aber mit mancher anglikanischen Prägung, leben als Thomas-Christen im gleichen Raum wie die römisch-katholischen Thomas-Christen des Syro-Malabar-Ritus. Sie haben während der englischen Kolonialzeit mancherlei Vorteile gehabt, was die wirtschaftliche Lage und englisches Schulwesen betrifft.

4) Die protestantischen Gruppen leben stärker konzentriert um einzelne Missionsmittelpunkte, wie es der historischen Entwicklung der zunächst völlig unabhängig voneinander arbeitenden, konfessionell voneinander unterschiedenen protestantischen Missionen entspricht; z. B. Kottayam (Anglikanische Kirche), um Trivandrum (Londoner Missionsgesellschaft = L.M.S.). Zahlenmäßig sind sie am stärksten an der Südspitze von Kap Komorin mit dem Zentrum um Nagercoil (L.M.S., ame-

²⁶ Hier leben rund 45 % aller indischen Christen.

rikanische Lutheraner, Heilsarmee)²⁷. Die protestantischen Christen sind durchweg niedrige Kastenangehörige und „Outcastes“ (Parias) des äußersten Südens, charakteristisch für die Missionierungszeit der letzten 150 Jahre²⁸.

5) Die größte regionale Geschlossenheit, d. h. sozusagen reine Christendörfer, gibt es nur unter den Fischern an der Küste, die danach auch „Christliche Fischerküste“ genannt wird. Sie sind Katholiken des lateinischen Ritus, in Massen bekehrt von Franz Xavier und seinen Jüngern im 16. und 17. Jahrhundert. Ihre Dörfer tragen ein geschlossen katholisches Gepräge mit einem gemeinsamen Ritus.

Im folgenden Abschnitt seien Beispiele christlicher Dörfer skizziert, um die Vielfalt der christlichen Gruppen und die Vielschichtigkeit damit zusammenhängender missionarischer Probleme zu beleuchten.

4. Konkrete missionsgeographische Situationen — beispielhaft skizziert

Nach der Religionszusammensetzung lassen sich folgende Dörfer an der südlichen Malabarküste unterscheiden:

- (1) rein christliche Dörfer, nur von Katholiken bewohnt;
- (2) rein christliche Dörfer, von Katholiken und Protestanten bewohnt;
- (3) Dörfer, die je etwa zur Hälfte von Christen und Hindu, unter Umständen auch von Mohammedanern bewohnt sind.

Diese Christen können sein: Thomas-Christen des Syro-Malabar-Ritus und des (später angenommenen) lateinischen Ritus; Jakobiten und Marthomiten; katholische Missionschristen des lateinischen Ritus; protestantische Missionschristen, zumeist der L.M.S.-Mission angehörend, in zweiter Linie Anglikaner, gelegentlich auch, aber sehr selten, Missouri-Lutheraner und viele kleinere Gruppen von Adventisten, Heilsarmee u. a.

Diese vielen Kombinationsmöglichkeiten haben ihre bestimmte regionale Verbreitung.

a) Der Lebensraum der Thomaschristen

Zwei Drittel aller Christen sind die Thomas-Christen; gleich welchem Ritus sie angehören, sie siedeln im fruchtbaren Binnenland, dem „Garten Indiens“, und leben meist — das ist sehr charakteristisch für ihren Lebensraum — gemischt mit den Hindu, und zwar auch räumlich völlig gemischt, d. h. ohne daß es zu einer Viertelbildung kommt, wie es sonst bei den Kasten üblich ist. Grund: Hindu wie sämtliche verschiedenen Gruppen von Thomas-Christen sind kastengleich, gehören der Nambudiri-Brahmanen-Kaste und der Nayar-Kaste an. Die Thomas-Christen unterscheiden sich in Sitte, Brauchtum, wirtschaftlicher Stellung nicht von ihren hinduistischen Dorfnachbarn. Sie besitzen als

²⁷ Das Baseler Missionsgebiet im Raum Calicut (Nordkerala) wurde von mir nicht besucht.

²⁸ Die früheste protestantische Missionsarbeit begann an der Südostküste (Tranquebar, 1706, dänisch-hallische Mission), von dort aus erst im 19. Jh. nach Travancore.

zum Teil große Bauern und Plantagenbesitzer fruchtbare Böden mit reichen Ernten. Ihr kirchliches Leben trägt ganz indisch-orientalische Züge; der Grundriß ihrer Kirchen mit den Vorbauten, mit Mauer und Tor ähnelt den Tempelbezirken. Die Häuser der Besitzenden haben alt-indische Bauweise, den Bungalow-Typ kolonialer Entstehung finden wir hier kaum. Der weite Raum der Thomas-Christen zeigt im Gegensatz zu den Küsten und Stadtzentren keinerlei westliche Einflüsse in Siedlungsbild, Landwirtschaft, Kleidung, Kultur.

Der Status der Jakobiten und Marthomiten weicht bemerkenswerterweise ein wenig von dem der Syro-Malabar-Katholiken ab. Wir finden die Jakobiten zwar als bäuerliche Dorfbewohner neben den römisch-katholischen Thomas-Christen, in den Städten hingegen steigt ihr Anteil; die an Zahl überhaupt kleine Gruppe der Marthomiten lebt ganz überwiegend in den Städten. Gründe: Als nichtrömische Christen wurden sie von der kolonial-englischen Herrschaft bevorzugt, bemühten sich um eine gute englische Schulbildung, von der sich die bewußt distanziert lebenden römischen Katholiken zurückhielten. Dadurch erhielten die Marthomiten alle wichtigen Stellen in Verwaltung und Wirtschaft. Das wirkt sich bis heute noch aus. Die römisch-katholische Thomasgruppe, an Zahl doch bei weitem überlegen, findet es schwer, ihre kulturelle und wirtschaftliche Benachteiligung, die sich in erster Linie in Zahl und Qualitätsunterschieden von Bildungsanstalten, Krankenanstalten und anderen sozialen Einrichtungen zeigt, aufzuholen.

Der Lebensraum der Thomas-Christen erstreckt sich aber bis in den Küstenbereich, genau genommen bis zu den Lagunen, soweit bäuerliches Reisland reicht. Da sie den Fischerkasten nicht angehören, treten sie dort nicht geschlossen auf, sondern leben mehr in kleinen Gruppen mit allen möglichen Berufen, die für Angehörige der höheren Kasten möglich sind.

Die in Lagunennähe lebenden Thomas-Christen haben zum großen Teil im Verlauf der portugiesischen Missionierung der Küstenbewohner deren lateinischen Ritus angenommen, werden also in der Statistik der lateinischen Gruppe zugezählt; sie legen aber in den letzten Jahren nachdrücklich Wert darauf, als „alte“, nämlich Thomas-Christen, zu gelten, nicht nur aus Stolz auf deren alt-indische Tradition, sondern noch vielmehr, um damit ihre gesellschaftliche höhere Herkunft zu beweisen. Die von Rom bewußt geförderte, wiedererstandene Syro-Malabar-Kirche stellt schon allein gesellschaftlich bedeutend mehr dar als die lateinische Missions-Kirche, die nicht nur um viele Jahrhunderte jünger ist, sondern vor allem sich von der Masse der kastenniedrigeren und auch wirklich sehr armen Fischerbevölkerung und von der landarmen bzw. landlosen Nadarbevölkerung distanziert. Das Nebeneinander der Riten heißt aber praktisch: mehrere römisch-katholische Kirchen verschiedener Riten nebeneinander in den viele Tausende umfassenden, weitausgedehnten Siedlungen; römisch-katholische Schulen — nach Riten getrennt; Krankenhäuser und andere soziale Einrichtungen — nach Riten getrennt

— selbstverständlich für alle geöffnet, für Christen, Hindu, Mohammedaner, für syrische Christen ebenso wie für lateinische. Aber es herrscht keine gemeinsame Aktion, die doch zweifellos bessere materielle Möglichkeiten bieten würde.

Die religiöse Zusammensetzung der Dörfer in typischen Beispielen:

(1) *im Binnenland*: rund 35 % sind römische Katholiken, rund 10 % Hindu, rund 5 % Mohammedaner; es handelt sich um ein reines Thomas-Christen-Dorf mit bäuerlicher Bevölkerung. Von acht Volksschulen gehört nur eine den syrischen Christen, von sechs Höheren Schulen nur zwei. Die Jakobiten dieses Dorfes sind wirtschaftlich und kulturell besser gestellt seit der englischen Kolonialherrschaft. Dies hat sich auch heute noch nicht geändert.

(2) *im Binnenland*: 90 % sind römische Katholiken des Syro-Malabar-Ritus, 10 % Hindu. Ein überwiegend bäuerliches Dorf im Zentrum ihrer Verbreitung. 10—15 % arbeiten in benachbarten kleinen Betrieben und im Handwerk aus Gründen von Landmangel und Unterbeschäftigung in der Landwirtschaft. Sehr gute fruchtbare Böden, ausgesprochen marktwirtschaftliche Einstellung, Katholiken fleißiger als Hindu, obwohl beide Gruppen in gleicher Weise mit Land ausgestattet sind. Von sechs Volksschulen der großen Gemeinde sind vier katholisch, von drei Höheren Schulen zwei katholisch. In das nur zwei Meilen vom Dorf entfernte katholische College gehen nur ganz wenige Katholiken aus diesem Dorf.

(3) *Lagunenbereich, Stadtnähe*: 60 % sind Katholiken des lateinischen Ritus (davon zweifellos viele alte Thomas-Christen, was statistisch nicht erfaßt werden kann), 5 % Katholiken des Syro-Malabar-Ritus, 25 % Mohammedaner und 10 % Hindu. Die syrische Kirche ist sehr alt, die syrische Pfarrei sehr rührig: eine *Industrial School*, eine Technische Schule, ein Krankenhaus, bei einem so geringen Prozentsatz von Pfarrangehörigen. Die größte Zahl von Schulen und sozialen Einrichtungen gehören der lateinischen Pfarrei.

b) *Der Lebensraum der lateinischen Christen aus der portugiesischen Zeit*

Rein katholische Dörfer gibt es einzig in den Küstenbereichen, wo zur portugiesischen Zeit Massenkonzersionen erfolgt sind. Sie liegen, nur von Fischern bewohnt, an der südlichen Küste zwischen Quilon und Kap Komorin. Dies ist die „Christliche Fischerküste“, wo das Wirken von Franz Xavier sichtbar und sein Name in Ehrfurcht genannt wird. Nirgendwo in Indien leben so viele Katholiken wie hier.

An der Küste weiter nördlich, zwischen Quilon und Cochín, leben die lateinischen Christen gemischt mit den Hindu, zahlenmäßig also weniger stark. Typisch für diese nördlichen lateinischen Siedlungen ist die Viertelbildung nach Religionen, anders als bei den Thomas-Christen: Die Katholiken leben um die Kirche geschart, die Hindu abseits davon in eigenen Vierteln. Kastengründe! In der Lagunenzone herrscht äußerlich die gleiche Struktur, aber ein zahlenmäßig nicht feststellbarer Teil dieser lateinischen Christen gehört, historisch gesehen, zu den Thomas-Christen

und hat unter portugiesischem Einfluß den lateinischen Ritus angenommen. Die Nähe ihres großen Handels- und Missionszentrums erklärt manches. Die „echten“ lateinischen Christen entstammen den niederen Fischerkasten²⁹, die ehemals syrischen den höheren, bäuerlichen Kasten, auch wenn sie heute z. T. andere Berufe ergriffen haben. Durch diesen Kastenzwiespalt ist das lateinische Christentum im Raum nördlich Quilon als Gemeinschaft zweifellos geschwächt; man spürt ihre innere Not erst recht heute im Zeichen der erneuerten und erstarkten Syro-Malabar-Hierarchie.

All diese lateinischen Christen haben westliche Einflüsse empfangen. Es fängt mit den Kirchenfassaden an, die an barocke portugiesische und neugotische englische Bauten anklingen. Bei aller bitteren Armut sind ihre Gotteshäuser vergleichsweise Prachtbauten, die den Hindutempeln der Nachbarschaft in nichts nachstehen sollen.

Die wichtigsten positiven westlichen Einflüsse sind aber die relativ guten und zahlreichen karitativen und schulischen Einrichtungen, die vielen Klöster, die relativ reichen Mittel, die ihnen seit je von den westlichen Missionen zugewendet wurden. Ihnen allein ist es zu verdanken, daß im alten Cochín-Travancore und im heutigen Kerala der Bildungsstand der bei weitem höchste von ganz Indien ist — trotz aller Armut und der niederen Kastenstufe.

Die religiöse Zusammensetzung der Dörfer in typischen Beispielen:

(1) *an der südlichsten Küste (Raum Trivandrum)*³⁰: 90 % sind Christen des lateinischen Ritus, 7 % Hindu, 2 % Mohammedaner. Die Katholiken sind Fischer und Fischhändler, einige wenige Angestellte, auswärts arbeitend („white collar“-Leute), einige Malaya-Pensionäre. Viel Unterbeschäftigung und Arbeitslosigkeit! Die Hindu gehören der bäuerlichen Nayar-Kaste an, einige sind Nadar (Toddy-Tapper-Kaste). Die wenigen Hindufamilien leben charakteristischerweise etwas landeinwärts. Die wenigen Mohammedaner („Moors“) sind Händler, Fisch-Mittelmänner, einige wenige haben Landbesitz erworben. Die Bevölkerung lebt also wieder nach Religionsgemeinschaften getrennt, wenn auch das Dorf einen ganz katholischen Charakter hat. Eine katholische (Missions-) Volksschule und zwei Webschulen sind am Ort.

Es gibt aber auch des öfteren große islamisch-indische Fischergemeinden neben lateinisch-christlichen Fischergemeinden in einem Dorf. Sie leben räumlich voneinander getrennt, die Mohammedaner als die Alt-eingesessenen stehen wirtschaftlich günstiger da (Bootbesitzer und Händler, die Katholiken nur Plankenbesitzer). Zahlenbeispiel: 40 % sind

²⁹ In der sehr orthodoxen Kastengesellschaft Südindiens stehen die Fischer auf der untersten Stufe, über den Outcastes. Ganz anders die Fischer Ceylons, die, in großem Abstand allerdings, auf die Bauernkaste folgen.

³⁰ Hier wird seit 1960 mit Misereor-Geldern ein Hilfsprogramm in mehreren Dörfern aufgebaut (Leitung: Institute of Social Order, Poona).

Katholiken des lateinischen Ritus, 45 % Mohammedaner, 15 % Hindu (letztere als Nadar-Gärtner auf den rückwärtigen Lateritböden). Eine katholische Höhere Schule ist am Ort, die mehr von Nichtchristen und nur von 25 % der katholischen Fischerkinder besucht wird (Armut, Arbeit).

(2) *an den Lagunen zwischen Cochín und Ernakulam*: 55 % sind lateinische Christen, ursprünglich viele von ihnen syrische Christen, 40 % Hindu, 5 % indische Mohammedaner. Die lateinischen Christen sind nur zum Teil Fischer, zum Teil sehr kastenbewußte Nayar, heute bei der Überbevölkerung der Dörfer an den Lagunen in allen möglichen, meist kaum ausreichenden Beschäftigungen. Stark ist der kommunistische Einfluß unter den jüngeren Katholiken, die ein Proletariat von Büroangestellten sind (die Kehrseite der Bildungschance!). Sie suchen Beschäftigung in den nahe gelegenen Städten Ernakulam und Cochín. Zwei Kirchen und eine katholische Schule gibt es. Die Hindu, getrennt von den Christen im Norden der Siedlung wohnend, sind Fischer der Mukuwa-Kaste, noch kastentiefer als die Christen. Die Kaste trennt mehr als die Religion — vgl. das Verhältnis Thomaschristen — Hindu (S. 173)!

c) *Der Lebensraum der jungen Christen (19./20. Jh.)*

Im Binnenland des äußersten Südens — gleich hinter der Küste beginnend — gibt es sehr viele, rein christliche, aber konfessionell gemischte Dörfer neben solchen, die bunt gemischt sind aus Hindu und Christen einer oder mehrerer Konfessionen oder sogar Denominationen. Es handelt sich um den Missionsraum der letzten 150 Jahre, Feld sämtlicher christlicher Missionsgesellschaften. Den zeitlichen Vorsprung und damit auch vielfach den zahlenmäßigen Vorrang und die besseren Bildungs- und Sozialeinrichtungen haben — unter dem Schutz der englischen Herrschaft — die englischen Missionsgesellschaften erlangt, die sich die Bekehrung der niederen Kasten, zuerst der Nadar, der Kleingärtnerschicht, zum Ziele setzten und große Erfolge errangen. Zwischen Trivandrum und Nagercoil ist das Hauptfeld der Londoner Missions-Gesellschaft (L.M.S., Glied der C.S.I.), auch im Landschaftsbild beeindruckend. Erst im späten 19. Jh. folgt die katholische Missionierung unter den gleichen Nadar, die sich allesamt für die Annahme des Christentums sehr empfänglich gezeigt haben und heute schon zu 80 % Christen beider Konfessionen sind, zur guten Hälfte zweifellos L.M.S.-Christen, weshalb die L.M.S.-Mission sich geradezu als „Nadarkirche“ bezeichnet. Rein protestantische Dörfer gibt es niemals. Man begegnet immer wieder Nadar-Dörfern mit katholischen und protestantischen Kirchen, Schulen und Hospitälern, was zu mancherlei Unzuträglichkeiten und Disziplinschwierigkeiten der christlichen Bevölkerung führt. Hauptreibungsflächen sind die Eheschließungen und Taufen, neuerdings auch die Familienplanung.

Eine weitere Gesellschaftsschicht, die von den Massenbewegungen der Gegenwart allmählich erfaßt wird, ist die *Depressed Class* (Parias); kennzeichnend ist die weite Streuung dieser Christengemeinden über den

ganzen Süden hin; Küstenhinterland, Hügelland und Gebirge. Auch die junge Malankara-Kirche beteiligt sich an ihrer Bekehrung sehr aktiv, soweit ihr missionarische Kräfte dafür zur Verfügung stehen. Die Heilsarmee nimmt sich ebenfalls der Bekehrung der Depressed Class stark an, auch die amerikanischen Missouri-Lutheraner, Baptisten und andere Gruppen. Charakteristisch ist für ihre Arbeit, daß sie jeweils nur kleine Christengemeinden betreuen innerhalb einer erdrückenden Überzahl von Hindu in der gleichen Gesellschaftsschicht. Während die Katholiken in erster Linie durch das Gotteshaus mit seinen liturgischen Feiern zusammengehalten werden, durch die unmittelbare Seelsorge, liegt das Schwergewicht der protestantischen Arbeit auf dem Schulischen und Sozialen. Ihre Opfer hierfür sind weit größer als die auf katholischer Seite. Aber solchen protestantischen Gemeinden fehlt die Kirche, sie wird durch Bethaus oder Betraum ersetzt; im Landschaftsbild wirken solche kleinen Gemeinden unscheinbar. Ihre stattlichen missionarischen Stützpunkte sind Krankenhäuser, Entbindungsanstalten, Handwerksschulen, Waisenhäuser, die keine sakralen Zentren einer christlichen Gemeinschaft sein können.

Das Hauptproblem für die Zukunft dieser jungen Missionschristen scheint mir in der erklärlichen Planungslosigkeit der christlichen Missionsarbeit zu liegen. Praktisch ist es meist so, daß für die Wahl der Konfession oder Denomination die Größe der Hilfeleistung bei einer Verbesserung ihres menschenunwürdigen Loses entscheidet — wenn sie die Wahl haben³¹. Die Sicherung der Bekehrung wird freilich erst in mühsamer Seelsorgs- und Sozialarbeit erreicht, und damit haben zweifellos die nicht gerade immer unter günstigen finanziellen Voraussetzungen arbeitenden katholischen Missionare auf die Dauer den größeren Erfolg.

Die religiöse Zusammensetzung der Dörfer in typischen Beispielen:

(1) *im Küstenhinterland bei Trivandrum*: Eine rein bäuerliche Siedlung, überbevölkert wie alle in Kerala, hat 85 % Christen verschiedener Konfessionen und 15 % Hindu. Also ein fast reines Christendorf. Die Christen setzen sich zusammen aus gut 50 % lateinischen Katholiken, 40 % L.M.S.-Protestanten, 4 % Christen der Pfingst-Sekte und 3 % der Heilsarmee. Katholiken wie L.M.S.-Protestanten gehören der Nadar-Kaste an, sind Kokosgärtner bzw. landlose Gelegenheitsarbeiter (Überbevölkerung!), die Sektenchristen mit weniger als 1 acre Land gehören der Depressed Class an. Unter den wenigen Hindu gehören zwei Drittel der höheren Nayar-Kaste an, die die Reislandbesitzer im eigentlichen Sinne sind: also einige wenige Familien nur; der Rest gehört den Nadars und wenigen niederen Kasten an. Die höchste, die Nayar-Kaste, ist also nur bei den Hindu vertreten, die niedrigste nur bei den Sektenchristen. Die meisten Nadar sind bereits Christen. Die L.M.S.-Mission begann um 1820, die katholische um 1880. Katholiken und L.M.S.-Protestanten haben

³¹ vgl. Untersuchungen bei PICKETT

je eine Pfarrkirche, ihre Gläubigen wohnen gemischt. Die Katholiken besitzen zwei Volksschulen, die L.M.S.-Mission eine Volksschule und eine Höhere Schule, die auch von den Katholiken besucht wird (Vorsprung aus englischer Kolonialzeit!), ferner seitens der Regierung eine Grundschule und zwei Volksschuloberstufen. Der Bildungsstand ist relativ hoch.

(2) *im Hinterland von Nagercoil (Kanya Kumari, Madras-Staat)*: Auf einer von Kokospalmen bestandenen kleinen Trockeninsel inmitten der ausgedehnten Reisniederungen leben in ärmlichen Häusern *Depressed Class*-Familien, die alle bei den Nayar-Bauern das Reisland bestellen (Kuli). Von den 20 Familien sind 17 vor rund 50 Jahren Lutheraner der nahen amerikanischen Missouri-Lutheran-Mission in Nagercoil geworden, die anderen sind Hindu geblieben. Eine Volksschule und eine Kapelle betreut sie. Sie leben weit entfernt von den nächsten Lutheranern; diese Isolierung ist typisch für alle kleinen Missionsgruppen.

5. Zusammenleben der römisch-katholischen Christen

Das Vorhandensein so verschiedenartiger Christen-Gruppen inmitten einer hinduistischen Umwelt wirft Probleme ganz anderer Art auf als in anderen Missionsländern. Uraltetes bodenständiges Christentum berührt sich außerdem mit westlich geprägtem Missions-Christentum. Drei weitauseinanderliegende Zeitperioden sind für die jeweilige Prägung der Christen, ihrer gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Struktur verantwortlich³².

Dieses fragwürdig bunte Bild bietet sich nicht ohne weiteres dem flüchtigen Beschauer, der allenfalls ganz allgemein von der Fülle christlicher Kirchen und Institutionen beeindruckt wird. Erst engere Berührung mit der christlichen Welt an der Malabarküste gibt einen Einblick in ihre besonderen Schwierigkeiten. Diese liegen nicht so sehr im Diaspora-Charakter inmitten des dort sehr orthodoxen Hinduismus, sondern mehr noch im Zusammenleben der Konfessionen und Riten.

Im folgenden seien kurz Beobachtungen wiedergegeben, die im Hinblick auf die so notwendige Einheit der Christen nachdenklich stimmen müssen.

Die Kartenskizzen zeigen, daß die Bistumsgrenzen der Kirchen des syro-malabarischen Ritus, des Malankara-Ritus und des lateinischen Ritus sich stark überschneiden und sich nicht immer mit einer gleichmäßig starken geographischen Verbreitung der Ritenangehörigen decken.

Beispiele:

(1) Die meisten Malankara-Christen des Erzbistums Trivandrum leben an der äußersten Nordgrenze ihres Bistums (Pambiyar-River-Gebiet); Sitz des Oberhirten ist die von ihnen 80–100 km entfernte Landeshauptstadt Trivandrum, wohl ein großes Zentrum, auch geistiger Auseinandersetzungen, aber doch nicht im geographischen Sinne für die Malankara-Christen zentral. Zugleich ist Trivandrum Bischofssitz des lateinischen Ritus, echtes Zentrum für die hier mit (1959) 233 000 Seelen

³² vgl. dazu die tabellarische Übersicht auf S. 170 f.

relativ dicht siedelnden lateinischen Christen; sie sind in Südkerala die bei weitem stärkste Christengruppe. Syro-Malabar-Christen sind im Raum Trivandrum nur als dorthin versetzte Beamte und Angestellte vertreten; sie gehören zum syro-malabarischen Erzbistum Changanacherry, dessen Jurisdiktion sich bis Kap Komorin erstreckt (innerhalb der lateinischen Diözesen also), praktisch werden sie aber seelsorglich von den Pfarreien des lateinischen Ritus betreut, da noch keine nennenswerten Malankara-Gemeinden bestehen. Dem einfachen Volk werden die Schwierigkeiten und Konflikte nicht bewußt, die sich im Rahmen der Katholischen Aktion bei jeglicher Apostolatsaufgabe ergeben, um so mehr aber jenen Führungsschichten, die als Laien eine solche Aufgabe tragen. Ein solcher Laie in Trivandrum, zum Syro-Malabar-Ritus gehörig, dort aber am lateinischen Gemeindeleben aktiv teilnehmend, sieht die katholische Aufgabe und wird hinsichtlich jung-alter Malankara-Kirche und Syro-Malabar-Kirche in Konflikte gezogen: „In meinen Studienjahren in Europa hatte ich den Eindruck, daß dort die Schwierigkeiten und Konflikte zwischen Katholiken und Protestanten nicht so schwerwiegend sind, wie die zwischen unseren Riten...“

(2) Eine weitere konfliktreiche Überschneidung: Auch Ernakulam ist Sitz von zwei römisch-katholischen Bischöfen. Dem lateinischen Erzbischof (Erzbistum Verapoly) wohnt schräg gegenüber der syro-malabarische Erzbischof (Erzbistum Ernakulam). Die Cathedral-Kirchen beider Riten stehen nebeneinander. Das lateinische Erzbistum umfaßt (1959) 159 000 Seelen, um Ernakulam nach Nord und Süd entlang den Lagunen stark konzentriert. An der Küste ist noch die lateinische Diözese Cochin mit (1959) 90 600 Seelen vorgelagert, lauter Fischer (Franz Xavier etc.). Auf engem Raum also rund 250 000 lateinische Christen. Das syro-malabarische Erzbistum umfaßt (1959) 204 500 Seelen, die sich sehr viel lockerer über das Binnenland zu beiden Seiten des Periyar-River verteilen.

Die meisten Aufgaben werden als Ritenangelegenheiten inszeniert statt als katholische, alle Kräfte umfassende Angelegenheiten. Zwar besteht überall eine enge Zusammenarbeit der bisherigen kommunistischen Regierung gegenüber, praktisch wird sie aber von innen her bedroht und geschwächt durch eine *unbefriedigende innerkatholische Zusammenarbeit.*

(3) *Ritenkonflikte in den Klöstern:* Der lateinische Raum hat seit jeher die ganze Vielfalt von Orden und Kongregationen aus dem Westen übernommen. Die meisten Berufe wachsen diesen Klöstern aber nicht von den lateinischen Christen zu, sondern aus der großen Zahl der Thomas-Christen des Syro-Malabar-Ritus (Bildungsstand, Kastenhöhe, tiefe Frömmigkeit). Die gegenwärtigen Bestrebungen, für die syrischen Ordensangehörigen Klöster bzw. Provinzen mit syrischem Ritus und syrischer Obrigkeit zu schaffen, bedeutet eine ernste Gefährdung der Klostergemeinschaften im lateinischen Süden. Es würde dort ein Vakuum ent-

stehen, wenn der syrische Sauerteig entfernt würde. Wird doch das katholische Christentum im ganzen weiten indischen Raum von der Berufshingabe der Thomas-Christen getragen! Wesentliches Ziel sollte heute sein, den ganzen christlichen Raum (und, wenn möglich, darüber hinaus) in gleicher Streuung mit Klöstern und ihren missionarischen Aufgaben als Strahlungszentren zu durchsetzen — ohne Rücksicht auf Riten-Ehrgeiz. Zur Zeit ist ein bedenklicher Konkurrenzkampf im Gange.

Dieser letzte Punkt führt zum vielleicht schwerwiegendsten Problem der Zusammenarbeit, nämlich dazu, daß die *gegenwärtige Missionierung als Konkurrenzfeld der Riten* angesehen wird. Als zukunftsreich wird von allen Bischöfen die Missionierung unter gewissen niederen Kasten angesehen, vor allem unter den Siedlern im Bergland und unter den dortigen Primitivstämmen (Animisten). Zweifellos muß sie der orientalische Ritus am stärksten anziehen — es sollte dies aber eine katholische Aufgabe sein. Zur Zeit sind die katholischen Kräfte aber finanziell und ideell zersplittert. Es wird ohne gegenseitige Verständigung und systematische Planung unter den Bergstämmen und Siedlern missioniert, soweit die Mittel und Missionare reichen, statt konzentriert zu arbeiten und damit zweifellos größere Erfolge zu erringen. Um so wichtiger im Hinblick auf die finanziell und auch ideell große Konkurrenz protestantischer Missionsgesellschaften ³³.

III. PROBLEME DER CHRISTLICHEN EINHEIT ³⁴

Aus den vorgetragenen Beobachtungstatsachen seien einige Folgerungen gezogen.

1. *Konzentration im katholischen Raum*

Wir fassen die geographische Verbreitung der Christengruppen — Kern aller Probleme — noch einmal zusammen:

a) Der Kernraum der Thomas-Christen ist Mittelkerala. Über den Pambiyar-River im Süden gehen sie nicht hinaus. Nach Nordkerala (Malabar-Distrikt) sind in den letzten Jahrzehnten viele Thomaschristen als Siedler gezogen, so daß dort ein neues Christenzentrum entstehen wird. Die Missionschristen der portugiesischen Zeit und der Gegenwart leben im schmalen Küsten-Lagunensaum, weitaus am stärksten dank der Erfolge von Franz Xavier zwischen Quilon und Kap Komorin, einem 150 km langen Streifen; die jungen Missions-Christen der letzten 150 Jahre leben in kleinen und größeren Gemeinden verstreut im Binnenland zwischen Trivandrum und Nagercoil, also auch im äußersten Süden.

b) Die Verbreitungszentren nach Konfessionen und Riten aufgegliedert (1959): die römisch-katholischen Thomas-Christen des Syro-

³³ darüber wird auch im innerprotestantischen Raum geklagt, besonders um Nagercoil (vgl. auch PICKETT, 323 s)

³⁴ vgl. dazu auch Th. STELTENPOOL, Liturgische Erneuerungsbestrebungen in Kerala, diese Zeitschrift 44 (1960) 15—30

Malabar-Ritus stellen die Masse der Christen in Nord- und Mittelkerala (Binnenland). Sie betragen rund 1,35 Mill. Seelen.

Die römisch-katholischen Thomas-Christen des Malankara-Ritus sitzen in kleinen Gruppen um den Pambiyar (Mittelkerala). Sie umfassen rund 103 000 Seelen.

Die anglikanisch beeinflussten Thomas-Christen, die Marthomiten, leben relativ geschlossen innerhalb des gleichen Raumes im Gebiet um Kottayam (Binnenland). Sie umfassen 260 000 Seelen.

Die schismatischen Thomas-Christen, die Jakobiten, leben im gleichen Raum. Ihr geistiges Zentrum (Sitz des Katholikos) ist Kottayam. Sie umfassen 750 000 Seelen.

Die römischen Katholiken des lateinischen Ritus aus der portugiesischen Missionszeit leben entlang der ganzen Küste, am stärksten im äußersten Süden, und umfassen 650 000 Seelen; die römischen Katholiken des lateinischen Ritus aus dem 19./20. Jahrhundert leben im Binnenland des äußersten Südens zwischen Trivandrum und Nagercoil, darüber hinaus in verstreuten Gruppen über die Plantagengebiete des Gebirges. Sie umfassen 300 000 Seelen.

Die protestantischen Missions-Christen der letzten 150 Jahre leben ebenfalls verstreut im Binnenland des äußersten Südens zwischen Trivandrum und Nagercoil bis hinauf in die Plantagengebiete des Gebirges. Sie umfassen rund 400 000 Seelen, aufgespalten in zahlreiche Denominationen. Bis auf die L.M.S.-Christen ist die Stoß- und Strahlkraft der vielen kleinen Gruppen unbedeutend.

c) Innerhalb des Gesamttraumes stehen sich also in bunter regionaler Mischung gegenüber (1959):

2,4 Mill. römische Katholiken verschiedener Entstehungszeiten³⁵

0,75 Mill. Jakobiten

0,66 Mill. Protestanten u. ä. Gruppen der verschiedensten Entstehungszeiten.

Die römisch-katholische Seite ist zahlenmäßig am stärksten, besonders dann, wenn wir bedenken, daß die jakobitischen Kirchen orthodox-katholische Kirchen sind.

Wir haben in den vergangenen Abschnitten freilich gesehen, daß das zahlenmäßige Übergewicht der römischen Katholiken durch einen bedenklichen Mangel an Einheit in seiner Bedeutung gemindert wird. Das überbetonte Riten- und Kastenbewußtsein hemmt in gefährlicher Weise alle im Raum der Weltkirche bestehenden Bestrebungen um Aktivierung und Konzentration angesichts der zunehmenden Säkularisierung und Materialisierung der Welt. Wir sollten in einem Augenblick, wo Indien in einem gewaltigen Umbruch steht, nicht vergessen, daß das Angebot der Kirche von gestern, in der Sorge um den Menschen den Segen einer

³⁵ in Kerala 1961: 2,68 Mill., davon 1,71 Syro-Malabar-Ritus, 0,85 latein. Ritus, 0,12 Syro-Malankara-Ritus (nach Pothacamury a. a. O.)

christlichen Zivilisation³⁶ zu bringen, endgültig seine Wirkung verloren hat, seit auch säkulare Mächte diese Aufgabe übernommen haben; daß aber um so wichtiger das Angebot der Kirche von heute ist, das Evangelium zu verkünden, ohne daß sie sich die Sorge um das Sozialwohl abnehmen läßt. Wirklich katholischer Geist, der über Kasten- und Ritengrenzen hinausschaut, ist auch in der Intelligenzschicht wenig spürbar.

Das Anliegen der wenn auch vorläufig noch so kleinen Zahl verantwortungsbewußter Kräfte unter den Missionaren und Laien ist dieses: *Förderung und Stärkung einer echten Katholizität durch Konzentration*. Das soll nicht etwa heißen, eine Uniformierung von Sitte, Brauchtum, Liturgie und alle dem, was im Verlaufe von Jahrhunderten geworden ist. Es sollte genau so sehr das Erbe des heiligen Thomas wie das des heiligen Franz Xavier eine heilige Verpflichtung bedeuten. Entscheidend muß aber die Gemeinsamkeit christkatholischen Lebens und Wirkens empfunden und mit allen Mitteln gefördert werden durch gemeinsame Veranstaltungen aller Art (nicht nur ganz gelegentliche Großkundgebungen!), gemeinsamer katholischer Aktion, gemeinsamer Schulungs- und Besinnungstage, gemeinsamer sozialer und geistiger Aktivität. Dazu wäre allerdings erforderlich, daß die schweren Autoritätskonflikte aufhören, die durch die Überschneidung von Bistümern verursacht werden. In einem unchristlichen Lande muß es sich auf die Dauer bitter rächen, wenn zwei Autoritäten, zwei Oberhirten sich getrennt um das gleiche bemühen. Die Praxis beweist dann, daß der am weitesten kommt, hinter dem die stärkste moralische und finanzielle Förderung steht. Eine *Jurisdiktion*, statt zwei oder sogar drei wie im Süden, *unter Beachtung und Pflege der Riten* würde sich auf die Dauer segensreich für die innere Festigung des katholischen Christentums auswirken und bisher nur schwach geahnte Aspekte der Weltkirche: ihre Weite, Vielfalt, Zusammengehörigkeit offenbaren. Es muß sich auch bitter rächen, wenn die innerhalb des lateinischen Ritus gegründeten Klöster keinen Nachwuchs mehr erhalten. Eine weitere Aufspaltung der *Klöster* in Häuser mit syrischem Ritus und lateinischem Ritus ohne gemeinsame Spitze, sondern mit getrennten Marschrouten, muß sich verhängnisvoll auswirken, um so vieles mehr, als es schon jetzt der Fall ist, wo wir einen syrischen und einen lateinischen Karmel in Kerala kennen.

Was zunächst für eine Vereinheitlichung der Jurisdiktion und der Klöster gesagt war, gilt auch für das *Bildungswesen*. Die Schulen als wichtigstes Instrument aller missionarischen Bemühungen nach der unmittelbaren Seelsorge sollten *nicht so sehr den Ritengeist als den katholischen Geist* betonen. Eine Konzentration ihrer Kräfte auf eine echte Katholizität der Erziehung und eine Konzentration auch im materiellen

³⁶ nämlich Missionsschulen, Sozialeinrichtungen wie Waisenhäuser, Mütterfürsorge, Hospitäler, Altersheime

und finanziellen Bereich sind ein Gebot der Stunde: nicht z. B. eine Schule des lateinischen Ritus und eine des syrischen Ritus im gleichen Ort nebeneinander, die sich in beschämender Weise Konkurrenz machen müssen. Angesichts des ganz allgemein herrschenden Mangels an ausreichenden finanziellen Mitteln und an geeigneten qualifizierten Lehrkräften wäre eine Zusammenlegung dringendes Erfordernis, nicht zuletzt im Hinblick auf die überwiegende andersgläubige Umgebung. Ja, es geht so weit, daß in katholischen Schulen kein gemeinsamer, sondern *nach Riten getrennter Katechismusunterricht* erteilt wird; daß die Kinder nicht gemeinsam beten können, weil sie verschiedene Unterrichtsbücher haben (Raum Trivandrum). Gemeinsame Lehrmittel müßten eine selbstverständliche Forderung sein. Wie sollten diese Kinder sonst zum Bewußtsein der Einen Kirche kommen?

2. Zusammenarbeit im Sinne christlicher Einheit

Solange die gegenwärtigen Schwierigkeiten im eigenen Hause nicht gelöst sind, ist eine Annäherung beider auf dem Missionsfeld konkurrierenden christlichen Bekenntnisse, d. h. eine Verständnissbereitschaft im Sinne eines Gesprächs kaum möglich. Was Schriften und Statistiken unausgesprochen besagen, nämlich, daß über die eigene Christengruppe nicht hinaus gesehen und hinaus gedacht wird, daß es schier unmöglich ist, zuverlässiges Zahlenmaterial über die Gesamtzahl der Christen in den Teilräumen zu erhalten, das ist noch viel schwerer im Bereich menschlicher Kontakte. Es ist bedrückend zu beobachten, wie wenig Wissen um den Nachbarn und wie wenig Verständnis untereinander vorhanden ist, bedrückend angesichts der nichtchristlichen Umwelt. Die Verhältnisse in Trivandrum und Nagercoil, wo katholische und protestantische Mission aufeinander stoßen, bieten eine Fülle solcher Beispiele. Hier sollte eine *große Aufgabe zunächst einmal für die heranwachsende Priestergeneration liegen*: echte Kontakte zu schaffen, über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten *ein besseres Tatsachenwissen* zu erwerben und im gemeinsamen Gespräch *Möglichkeiten einer Zusammenarbeit* im missionarischen, kulturellen und politischen Bereich zu erwägen.

3. Landeskundliche Schulung

Dringend erforderlich erscheint es, zum besseren Verständnis der eigenen missionarischen Arbeit und zur Ausweitung des Horizontes, ein *konkretes Bild von der Umwelt des Tätigkeitsfeldes im landeskundlichen Sinne* zu erhalten. Eine Bestandsaufnahme der Christendörfer nach ihrer geographischen, soziologischen, wirtschaftlichen, religiösen und kulturellen Seite erscheint gerade in unserer Zeit, die sich so sehr um die Linderung der Not in den Entwicklungsländern bemüht, eine vordringliche Aufgabe. Ich konnte bei meinen Begegnungen immer wieder feststellen, eine wie geringe Landes- und Ortskenntnis bei unseren missionarischen Kräften draußen — bei Männern wie Frauen, bei westlichen wie einheimischen — vorhanden ist; aber wie groß andererseits das

Interesse und das Bedürfnis ist, über den begrenzten Arbeitskreis hinauszusehen und ihn besser einordnen zu können. Eine geographisch-soziologische Schulung im weiten Sinne müßte aufgebaut werden, um mit den brennenden Fragen der Gegenwart Schritt halten zu können (Kurse, Erfahrungsaustausch, Ortsstudien, Exkursionen). Hier könnte einiges aus den Erfahrungen der protestantischen Missionen übernommen werden.

4. Förderung von Wirtschaft, Gesundheits- und Bildungswesen im Sinne katholischer Einheit

Bisher hat jede Ritengemeinde bzw. jedes Bistum entsprechend den verfügbaren Mitteln und entsprechend der Initiative seiner Menschen, Priester wie Laien, den materiellen und geistigen Lebensstandard zu verbessern gesucht. Das ist selbstverständlich in sehr unterschiedlicher Weise gelungen. Infolge der langen, gewollten und ungewollten Isolierung der römisch-katholischen Thomas-Christen ist die Entwicklung ihrer Gemeinden hinter denen des lateinischen Ritus zurückgeblieben, die nicht nur westliche Hilfsquellen in stärkerem Maße haben, sondern durch die vielfältigen Kontakte mit dem Westen auch Anregungen und einen weiteren Horizont erhalten haben. Es sollte nicht übersehen werden, daß gerade das Letztere vorrangig vor der finanziellen Unterstützung ist. Denn die materielle Stellung der Thomas-Christen ist ja bei weitem besser als die der lateinischen Christen. Zwar gibt es erstaunlich bittere Armut auch unter den Thomas-Christen; die besitzende, wohlhabende Schicht ist aber nicht unbeträchtlich. Entscheidend für die materielle Rückständigkeit ihres Lebensstandards ist vielmehr das durch ihren Mangel an Kontakten, durch lange und bewußte Isolierung hervorgerufene Fehlen von Initiative, Anregungen, Vorbildern. Die Thomas-Christen wissen darum, und manche ihrer Führer sind bemüht, hier aufzuholen und den *Anschluß an die moderne Welt* zu erreichen; *dabei müßte ihnen auf allen Sektoren geholfen werden* — allerdings im Sinne der katholischen Einheit und nicht zwecks Stärkung des Ritengeistes. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in der Schulpolitik gesellschaftliche Gesichtspunkte maßgebend sind (und das sind immer auch Ritengesichtspunkte!), nicht aber eine wirklich *katholische Erziehung*. Ganz im argen liegt nach vielen Berichten der Religionsunterricht. Doch diese Dinge machen eine Schule überhaupt erst katholisch, und um deretwillen sollten die Eltern ihre Kinder in solche Schulen schicken. Schulen sind allen voran zu einer *Prestigeangelegenheit* geworden, auch der Bau von Hospitälern in jüngster Zeit, weil das für soziale Gesinnung gilt, die modern geworden ist. Eine echte sachliche Planung für das, was dem Volke not tut, besteht leider nirgends.

Hier liegt also eine fundamentale Aufgabe für die *Erziehung des Priester- und Schwesternnachwuchses*; denn mit Verordnungen und Richtlinien ist nicht geholfen. Eine Erneuerung von Grund auf ist notwendig. Diese müßte sich, worauf an einem Einzelbeispiel schon auf Seite 184

hingewiesen wurde, in der gesamten geistigen Orientierung auf diese wesentlichen katholischen Aufgaben einstellen. Dabei müßte auch das *Laienapostolat*, die Arbeits- und Vertrauensgemeinschaft zwischen Priester und Laien, eine Wirklichkeit werden. Laien werden bisher wenig oder gar nicht zu Rate gezogen, obwohl Kerala doch einen hoch entwickelten Laienstand hat, freilich noch in Ritengrenzen aufgewachsen. Eine Verteilung der Aufgaben und eine Verantwortlichkeit für die Aufgaben müßten in katholischem Geist erfolgen. Die Entklerikalisierung und Mitverantwortung der Laien ist in Kerala aus politischen und religiösen Gründen geradezu ein Gebot der Stunde.

Ein großer Verlust für Kerala ist das lange Fehlen eines jeglichen *Einflusses der Gesellschaft Jesu*, der sich doch auf allen anderen Missionsfeldern Indiens und Ceylons — soweit meine Beobachtungen nur — so spürbar und segensreich auswirkt. Die historischen Gründe sind bekannt. Es ist aber gerade in der gegenwärtigen kritischen Situation Keralas dringend, daß keine Zeit mehr verloren wird, ihre Arbeit in Kerala wieder zu verankern, das katholische Bildungswesen anzuheben, als Sauerzeug zu wirken und überall da sich klärend und lenkend einzuschalten, wo geistige Auseinandersetzungen im Fluß sind³⁷. Sie sind dringend nötig in Colleges, Seminaren, in Tagungsstätten, in der Sozialarbeit. Daß das Bildungswesen manche Mängel aufweist, liegt auch daran, daß einerseits der alles beherrschende Karmeliterorden von seiner Spiritualität her sich seit je anderen Aufgaben zugewandt hat und das Bildungswesen qualitativ, nicht etwa quantitativ vernachlässigte, andererseits die Gesellschaft Jesu seit langem hier nicht mehr gewirkt hat. Ein kleiner, aber auch wieder typisch ritengebrenzter Versuch ist jüngst gemacht worden: Drei Patres der Gesellschaft Jesu wurden nach Ernakulam in die Studentenseelsorge gerufen. Sie sind aber in ihrer Arbeit an die lateinische Erzdiözese gebunden, die bekanntlich auf gleichem Boden steht wie die syrische von Ernakulam. Der indische Pater unter ihnen entstammt zudem dem syrischen Ritus.

5. Einsatz und Schulung missionarischer Kräfte

Um die Welt der indischen Christen besser verstehen zu können, erscheint es erforderlich, die neuen zeitgemäßen Formen des Apostolats auch dorthin zu tragen. Die Abgeschlossenheit und Isolierung der Großzahl unserer Missionarinnen ist zur Erfüllung bestimmter Aufgaben auch heute notwendig. Darüber hinaus bedarf die moderne Mission aber all der Helfer, die im lebendigen, unmittelbaren Kontakt mit der Bevölkerung und ihren Lebensproblemen stehen. Die englischen und amerikanischen Missionen haben ganz zweifellos auch deshalb Erfolg, weil sie unter ihren Missionaren über einen großen Stab Frauen verfügen, die als Lehrerinnen, Ärztinnen, Krankenschwestern und Fürsorgerinnen in den

³⁷ Gegenwärtig werden verschiedene Aufgaben im obigen Sinne übernommen.

Dörfern und Instituten arbeiten, aber inmitten der Einheimischen leben. Die große Beweglichkeit, die sie auszeichnet, die nicht abreißenden Kontakte mit ihrer westlichen Welt, die dadurch gegebenen ständigen Anregungen und Schulungsmöglichkeiten machen sie weit und schützen sie vor jeglicher sehr leicht drohenden Verengung des Horizontes. Auf katholischer Seite haben wir dieser großen Menge protestantischer Missionshelferinnen eine nur beängstigend kleine Zahl geeigneter katholischer Laienhelferinnen gegenüberzustellen. Wenn wir in der heutigen, vom Einbruch materialistischer und kommunistischer Weltanschauung gezeichneten indischen Welt die Christen in geistiger und materieller Hinsicht wirksam unterstützen wollen, bedarf es aber ganz dringend einer solchen *Avant-Garde unter den Missionaren, deren wichtigste Kennzeichen Beweglichkeit, Dynamik, Vertrautheit mit den Gegenwartsproblemen*, beste intellektuelle Schulung neben allen selbstverständlichen grundlegenden Apostolatseigenschaften sein müßten. Wir brauchen dringend solche Kräfte, die in der antichristlichen Welt nicht weithin sichtbar den Stempel des Ordenskleides tragen.

Ganz wesentlich erscheint aber für diese wie für die Ordensmissionare, soweit sie aus dem Westen stammen, daß wir ihnen weit mehr, als das bisher geschieht, ermöglichen, ihre *geistigen und physischen Kräfte* in regelmäßigen längeren Urlauben, wie es unter den protestantischen Missionaren eine Selbstverständlichkeit ist, *wiederaufzufrischen*. Auf diesen Mangel ist es zweifellos zurückzuführen, daß vielfach protestantische Schulen über leistungsfähigere Lehrkräfte verfügen als katholische, daß protestantische Missionare widerstandsfähiger sind als katholische. Es müßten Mittel und Wege gefunden werden, um auch der katholischen Missionsarbeit zu ihrem Segen diese Chancen zu gewähren.

ISRAEL UND ISMAEL *

von fr. Lukas, Ramsî H. Mâlik OP

Der Christ, der das Wort Gottes und seine Verwirklichung in der Geschichte betrachtet, kann den Ereignissen im Vorderen Orient nicht gleichgültig gegenüberstehen. Es handelt sich nicht so sehr um das Schicksal der Heiligen Stätten in Palästina als vielmehr um Israel, das nach zweitausend Jahren der Zerstörung, am Tage nach seinem grausamsten Martyrium mit sechs Millionen Opfern, als Volk wie als Staat in dem ehemals Verheißenen Lande von neuem Wurzel faßt und aufersteht. In eben diesem Augenblick wendet sein Bruder Ismael sich gegen Israel!

Der Christ darf diesem unerhörten Zusammentreffen gegenüber nicht gleichgültig bleiben; denn das Wort Gottes umfaßt beide: nicht allein Isaak und Jakob mit ihrer Nachkommenschaft, sondern auch Ismael und Esau mit der ihrigen. Der Christ, der übrigens gar nicht vermag, sich nicht für das Schicksal des gegenwärtigen Staates Israel zu interessieren, sollte nicht mit Stillschweigen das Problem übergehen, das die Anwesenheit des arabischen Moslem in Palästina dem christlichen Gewissen stellt.

Ich möchte Sie daher auffordern, das palästinensische Drama *sub specie aeternitatis* zu betrachten. Ich richte einen Aufruf an Sie alle für einen neuen Ökumenismus, der nicht allein die getrennten Christen, unsere Brüder in Christus, umfaßt, sondern auch die Juden und die Moslems, die gleichfalls unsere getrennten Brüder sind, wenn nicht in Christus, so wenigstens in Abraham und in dem Gotte Abrahams. Es gilt, die zerstreuten Kinder Gottes zu einer Gemeinschaft zu vereinen (Joh 11,52); es gilt, Israel und Ismael, diese abwechselnd beiseitegestellten Kinder Abrahams, wieder zurückzuführen in Abrahams Schoß — in der Hoffnung, einen Beitrag leisten zu dürfen zur Vollendung des Mysteriums Israel und demgemäß der Kirche Jesu Christi.

I

Die Berufung Israels und das Schicksal Ismaels

A. Im Alten Testament

1. *Abraham, Vater der Gläubigen.* — Die Geschichte des Volkes Israel und des Verheißenen Landes beginnt mit der Berufung Abrahams, des Nachkommens und Erben Sems, des Sohnes Adams. Es ist der Glaube Abrahams, der die Verheißung Gottes auslöst und bindet; es ist der Gehorsam Abrahams — bis zum Opfer Isaaks! —, der für immer den Bund

* Nach einem Vortrag während der WOCHE DER EINHEIT in Straßburg. Sein voller Titel lautete: *Weg zu einem neuen Ökumenismus. Helfen, die zerstreuten Kinder Gottes zu einer Gemeinschaft zu vereinen: Israel und Ismael.*

mit Yahwe besiegelt. Abraham wird so der Patriarch *par excellence*, das heißt der Ausgangspunkt der Heilsgeschichte und der Ahne des erwählten Volkes. Abraham und seiner Nachkommenschaft schenkt der Herr seinen Segen, ihnen verspricht er das Land Kanaan. Durch Israel, Nachkommen Abrahams von Isaak und Volk Gottes, werden sich die Nationen der Erde segnen. Yahwe ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Israels.

2. *Abraham, der Vater Ismaels und Isaaks.* — Abraham ist aber nicht nur der Vater Isaaks durch Sara, sondern auch der Vater Ismaels durch die ägyptische Sklavin Hagar. Paulus weist darauf hin: „Es steht geschrieben: Abraham hatte zwei Söhne, den einen von der Magd, den andern von der Freien“ (*Gal 4,22*). Um Abrahams wie auch um Hagars willen segnet Gott Ismael und macht ihm gewisse Versprechungen: Ismael wird fruchtbar sein, er wird eine zahllose Nachkommenschaft haben, er wird ebenfalls zu einem großen Volke werden. Der Segen und die Versprechungen sind gleicherweise schöpferisches Wort Yahwes, sind seine unwiderrufliche Gabe.

3. *Das Wort Gottes verpfändet sich für Ismael und seine Nachkommenschaft.* — a) *Wort Gottes an Hagar, die Mutter Ismaels.* So ergeht das Wort Gottes bezüglich Ismaels an seine Mutter Hagar schon vor der Geburt des Kindes; auch Hagar erlebt eine Art „Verkündigung“: „Ich werde deine Nachkommenschaft weithin vermehren, so daß man sie nicht wird zählen können. Du bist schwanger und wirst einen Sohn gebären und ihm den Namen Ismael geben...“ (*Gen 16, 10-11*). — Nach der Geburt Ismaels, als Hagar mit dem Kinde Abraham und Sara verlassen muß, heißt es: „Fürchte dich nicht; denn Gott hat das Schreien des Kindes gehört, da wo es ist. Steh' auf, nimm das Kind und halte es fest; denn ich will aus ihm ein großes Volk machen“ (*Gen 21, 17-18*).

Tatsächlich verließ Gott Ismael nicht: „Gott war mit ihm; er wuchs heran und wohnte in der Wüste, und er wurde ein Bogenschütze. Er blieb in der Wüste Pharan, und seine Mutter wählte ihm eine Frau aus dem Lande Ägypten“ (*Gen 21, 20-21*).

So wird Ismael im Gegensatz zum sesshaften Isaak ein Wüstenbewohner.

b) *Wort Gottes an Abraham betreffend Ismael:* „Auch deine Bitte für Ismael habe ich gehört. Ich segne ihn, ich werde ihn fruchtbar machen. Ich werde ihm reichstes Wachstum verleihen. Er wird zwölf Fürsten erzeugen und ich werde ihn zu einem großen Volke machen“ (*Gen 17, 20*). Später, und zwar noch vor der Geburt Isaaks, ist Ismael der erste, der von der Hand seines Vaters die Beschneidung, das Sakrament des Alten Bundes, empfängt (*Gen 17, 23-24*). In der Folgezeit forderte Sara von Abraham die Verstoßung Hagars und Ismaels. Obwohl ihm dies Ansuchen Saras sehr mißfällt, gibt er ihr — übrigens nicht ohne die Weissung Yahwes — nach. Bei dieser Gelegenheit erneuert Gott sein Versprechen hinsichtlich Ismaels und seiner Nachkommenschaft: „Aber auch

aus dem Sohne der Sklavin will ich ein großes Volk machen; denn er gehört zu deiner Familie“ (*Gen* 21, 13).

Der alte Abraham nimmt noch eine dritte Frau, Ketura, die ihm mehrere Söhne gebiert (*Gen* 25, 1-4). Gottes Wort verbürgt sich indessen nicht mehr für diese Nachkommenschaft Abrahams, gewährt ihr nichts Besonderes, weder Segen noch Versprechung. Trotzdem wird sie arabische Stämme begründen, insbesondere die Midianiter in der Gegend des Golfes von Aqaba und die Sabäer im Süden der Arabischen Halbinsel (dem Jemen). Jene, die Joseph seinen Brüdern abkauften, waren midianitische und ismaelitische Kaufleute (*Gen* 37,28).

Vor seinem Tode trennt Abraham Isaak von all seinen übrigen Söhnen, die ihm von Ketura und anderen Frauen entsprossen waren; er schickt sie gegen Osten, ebenso wie er vorher Hagar mit Ismael südwärts geschickt hatte (*Gen* 25, 5-6).

Beim Tode Abrahams kommt Ismael allein zu Isaak zurück, und beide bestatten die sterbliche Hülle des Patriarchen in der Höhle von Makpela (*Gen* 25, 9), dem einzigen Fleck des Gelobten Landes, den der Vater der Gläubigen jemals in Besitz genommen hat, nachdem er ihn in aller Form gekauft und mit Silber bezahlt hatte.

4. *Die Bestimmung Isaaks und das Schicksal Ismaels, der Nachkommen Abrahams.* — Zwischen Ismael und Isaak besteht so ein Mysterium des Beiseitegestelltseins und der Erwählung. Im Hinblick auf die Nachkommenschaft Abrahams, die direkt auf den Messias und die Menschwerdung hinführt, der das Verheißene Land zufällt und deren Geschichte das Alte Testament bildet, — im Hinblick also auf Israel, das Volk Gottes, ist Ismael mit seiner Nachkommenschaft abseitsgestellt: „Der Sohn Hagars soll nicht Erbe sein mit dem Sohne Saras“ (*Gen* 21,10). Allein Isaak mit seiner Nachkommenschaft ist erwählt, der Erbe Gottes zu sein. Der Segen Gottes für Abraham, in dem gesegnet sein werden alle Völker der Erde (*Gen* 12,3), geht also einzig und allein über auf Isaak und dessen Nachkommenschaft, unter Ausschluß Ismaels.

Aber auch Ismael und seine Nachkommen wachsen zu einem großen Volke. Das Wort Gottes bestätigt es ausdrücklich. Ismael erhält, wie Yahwe es ihm versprochen hat (*Gen* 17,20), zwölf Söhne (*Gen* 25, 12-16). Der bedeutendste unter ihnen ist Nebayot, der Erstgeborene, der den Nabathäern seinen Namen gibt. Sie gründen ein blühendes Königreich in der Gegend von Petra, einer wunderbaren, in den Felsen gehauenen Stadt. So hilft die Nachkommenschaft Ismaels und seiner zwölf Söhne, die Stämme Nordarabiens zu bilden.

Das Geschick Esaus

Das Mysterium der Verwerfung und der Erwählung erneuert sich bei den Zwillingssöhnen Isaaks, Esau und Jakob; wieder wird der ältere verworfen und der jüngere erwählt: „Zwei Völker sind in deinem

Schoße. Wenn sie von dir ausgegangen sind, werden sie sich trennen; ein Volk wird das andere beherrschen, der ältere wird dem jüngeren dienen“ (*Gen* 25, 23). Paulus erinnert daran (*Röm* 9, 11-13). — Wir wissen, wie Jakob den Esau betrog, und durch welche List er den Segen Gottes von dem greisen Isaak erschlich. Trotzdem bleibt Esau nach seiner Verwerfung Gegenstand der Segnung, die ihm die Zukunft sichert: „Fern vom fetten Land soll deine Wohnung sein, fern von dem Tau, der vom Himmel fällt. Leben sollst du von deinem Schwerte, deinem Bruder sollst du dienen. Aber wenn du dich freimachst, wirst du sein Joch von deinem Nacken abschütteln“ (*Gen* 27, 39-40). Der Verfasser des Hebräerbriefes weist darauf hin: „Im Glauben gab Isaak Jakob und Esau seinen Segen und sicherte ihre Zukunft“ (*Heb* 11, 20).

Esau, im gleichen Gegensatz zu Jakob wie einst Ismael zu Isaak, trägt die Züge des Wüstenbewohners, des Beduinen, des Arabers. Er verläßt das Land Kanaan und läßt sich im Süden von Palästina nieder, in der Araba, nicht weit von Pharan, wo sich zuvor Ismael eingerichtet hatte. Er ließ sich im Gebirge von Seir nieder (*Gen* 33, 16). Esau ist Edom.

Das Geschick Moabs und Ammons.

Ähnlich steht es mit Moab und Ammon, den Nachkommen des Lot, des Neffen Abrahams, deren Herrschaft sich östlich vom Toten Meer hin-streckt. Yahwe empfiehlt Israel, als es noch in Kades weilt: „Greife Moab nicht an, reize ihn nicht zum Kampfe, denn ich werde dir nichts von seinem Lande geben: Den Söhnen Lots habe ich Ar zum Besitz gegeben“ (*Deut* 2, 9). — „... ich werde dir nichts von dem Lande der Söhne Ammons zu eigen geben: Den Söhnen Lots habe ich es als Besitztum übergeben“ (*Deut* 2, 19).

Das Geschick der Nachkommen Ismaels und Esaus.

Esau heiratete eine Tochter Ismaels, seines Nachbarn in der Wüste; so vermischen sich die beiden Zweige. Obgleich aus dem Fleische Abrahams und Isaaks entsprossen, bleiben sie durch göttlichen Willen von Israel getrennt: „Esau merkte, daß die Töchter Kanaans bei seinem Vater Isaak ungern gesehen waren, und er ging zu Ismael und nahm als Frau — zu den Frauen, die er besaß — Machalat, die Tochter Ismaels, des Sohnes Abrahams, und Schwester Nebajots“ (*Gen* 28, 8-9).

Jakob-Israel und Esau-Edom kommen wieder zusammen, um ihren Vater Isaak zu begraben, ebenso wie sich Isaak und Ismael getroffen hatten, um ihren Vater Abraham zu bestatten: „Isaak gab seinen Geist auf. Er starb und ward zu seinen Stammesgenossen versammelt, alt und lebenssatt. Seine Söhne Esau und Jakob begruben ihn“ (*Gen.* 35, 29).

Die Nachkommen Esaus verbinden sich mit den Nachkommen Ismaels und bevölkern die Wüste im Osten und Süden von Palästina (*Gen* 36, 9-43). So wird das alte Israel besonders von Völkerstämmen umgeben gewesen sein, die aus Ismael und Esau hervorgingen, so wie das heutige Israel sich von Arabern umringt findet.

Das sind die Hauptstellen des Alten Testamentes, die zeigen, daß die Nachkommenschaften Ismaels und Esaus auch Empfänger von Segnungen und Versprechungen seitens Yahwes sind, des Gottes Abrahams, des Gottes Israels, des Vaters Jesu Christi.

B. Mysterium und Bestimmung Israels im Neuen Testament

Im Neuen Testament wiederholt sich das Mysterium der Beiseitsetzung und der Erwählung, diesmal zugunsten der Heiden, gegen Israel. Die meisten Juden sind tatsächlich beiseitegestellt, und die Heiden, einschließlich der Araber (*Apg* 2, 11), beginnen in die Kirche Christi einzuziehen, um das neue Gottesvolk zu bilden.

Jesus selbst hat seine Jünger dieses Mysterium schon ahnen lassen. Er redete es ihnen aus, das Himmelreich als ein Monopol Israels zu betrachten. „Der Geist weht, wo er will“. Der Evangelist Johannes, bei dem das Wort steht (3, 8), ist vom Herrn selbst darüber belehrt worden: „Johannes sprach zu Ihm: ‚Meister, wir sahen einen, der in Deinem Namen Dämonen austrieb, aber nicht mit uns geht. Wir suchten ihn zu hindern, weil er nicht mit uns geht.‘ Doch Jesus sprach: ‚Hindert ihn nicht! Keiner kann in meinem Namen Wunder wirken und gleich nachher wieder Böses von mir reden. Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns‘ . . .“ (*Mk* 9, 38-40).

Jesus offenbarte sich der Samariterin, obwohl die Juden keinen Verkehr mit den Samaritern hatten (*Joh* 4,9). Mehr noch, die Samariter sind die ersten vor allen Juden, einschließlich der Jünger, die Jesus aufnehmen (cf. *Joh* 1,12 u. 4,40), und zwar nicht auf das Zeugnis der Samariterin hin, sondern um seiner eigenen Worte willen glauben, erkennen, bekennen sie ihn als den Messias, als den Heiland der Welt (*Joh* 4, 39-42).

Jesus geht noch weiter und lobt den Glauben bestimmter Heiden. Die Syrophönizierin entringt ihm den Ruf: „Weib! Dein Glaube ist groß“ (*Mt* 15,28). Dem Hauptmann von Kapharnaum gelingt es, die Bewunderung Jesu in einem solchen Grade zu erregen, daß er gesteht: „Wahrlich, ich sage euch, solch einen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden!“ (*Mt* 8,10). Im Anschluß daran enthüllt er seinen Jüngern das Mysterium des Gottesreiches (*Mt* 8,11-12): „Viele werden von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; die Kinder des Reiches aber werden hinausgeworfen in die Finsternis draußen. Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein“ (vgl. *Lk* 13,28-30).

Was sich zwischen Ismael und Isaak ereignete, geschieht jetzt zwischen Israel und den Heiden: Der Erste wird der Letzte sein. Die Verwerfung der ungetreuen Juden mit der Katastrophe Jerusalems und der Zerstörung des Tempels eröffnen einen neuen Abschnitt in der Heilsgeschichte Gottes: *die Zeiten der Heiden*. „Denn große Drangsal wird im Lande herrschen, und ein Gericht des Zornes wird dieses Volk treffen. Sie werden durch die Schärfe des Schwertes fallen und in Gefangenschaft zu

allen Heidenvölkern geführt werden. Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden, bis die Zeiten der Heiden abgelaufen sind“ (Lk 21, 23b-24).

Diese *Zeiten der Heiden* treten nach dem Pfingstfest in Kraft. Es ist Petrus, der von Rechts wegen die Pforten der Kirche den ersten Heiden öffnet, indem er Kornelius und sein Haus tauft (Apg 10). Paulus aber ist der Heiden-Apostel *par excellence*, dem dieses Mysterium, seine Erkenntnis und seine Verkündigung, anvertraut sein wird (Eph 3, 1-9a).

Diese neue Phase des göttlichen Planes betreffs der Heiden, d. h. der Nicht-Juden, des Nicht-Israel, bildet indes nicht die letzte Etappe der Absichten Gottes in der Geschichte. Die Verwerfung Israels ist nicht endgültig. Sogar verworfen, bleibt Israel ein Mysterium; wenn es beiseitegestellt wurde, so geschah dies nur, um eine neue Etappe in der Geschichte des Gottesvolkes beginnen zu lassen, nämlich die Heiden in das Erbe Yahwes, in die von Jesus Christus gegründete Kirche einzuführen. Selbst diese Zulassung der Nicht-Juden dient noch der Bestimmung der Juden: Um ihre Eifersucht zu erregen, geschieht es, daß nun auch jene gerettet werden: „Vielmehr kam zu den Heiden das Heil erst durch ihr (der Juden) Verderben, um dadurch ihre Eifersucht zu wecken. Ist aber ihr Verderben für die Welt zum Reichtum und ihr Versagen zum Reichtum für die Heidenwelt geworden, um wieviel mehr dann erst, wenn sie vollzählig werden?“ (Röm 11, 11-12).

Israel bleibt also in einem geheimnisvollen Sinne erwähltes Volk. Trotz seiner Treulosigkeit, trotz dem größten all seiner Verrate quer durch die Jahrhunderte: der Ablehnung und Tötung Jesu von Nazareth, seines Messias, — bleibt der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs seiner Erwählung und Verheißung treu. Gott setzt sein Vorhaben zum Heil des Menschen in der Geschichte fort. Obgleich untreu, ist Israel, jetzt wie ehemals, der Gegenstand besonderer göttlicher Vorsehung: „Im Hinblick auf das Evangelium sind diese eurentwegen Feinde, im Hinblick aber auf die Auserwählung um der Väter willen Seine Lieblinge. Unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Erwählung Gottes“ (Röm 11, 28-29). — „Die Verstocktheit eines Teils von Israel wird nur solange dauern, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist. Alsdann wird das gesamte Israel das Heil erlangen ...“ (Röm 11, 25-26a).

So ist es uns gegeben, den Sinn dieses Mysteriums zu erkennen. Die Verwerfung Israels, ein Geheimnis: um die Heiden eintreten zu lassen und die Eifersucht der Juden zu wecken — die Fortdauer Israels, ein Geheimnis: Es bleibt erwähltes Volk Gottes, und Gott hat immer noch seine Pläne mit ihm. Die Rückkehr Israels, ebenfalls ein Geheimnis: Es wird schließlich und endlich aufleuchten lassen den Abgrund der Barmherzigkeit, des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes (Röm 11, 33-36).

Der endgültige Plan Gottes hinsichtlich des Menschen ist folglich ein Vorhaben von unendlicher Barmherzigkeit gegenüber allen Menschen,

Juden und Heiden: „Wie ihr einst Ungehorsam gegen Gott bewiesen, doch jetzt durch ihren Ungehorsam Erbarmen gefunden habt, so sind auch diese jetzt ungehorsam geworden, um durch eben das Erbarmen, das ihr gefunden habt, jetzt auch Erbarmen zu erlangen. So hat Gott alle zusammen ungehorsam werden lassen, damit Er Sich aller erbarme“ (Röm 11, 30-32). So ist das Geheimnis Gottes hinsichtlich des Menschen in der Geschichte Geheimnis einer barmherzigen Liebe.

C. Bestimmung Abrahams und Ismaels nach dem Koran

Die göttliche Offenbarung beschränkte sich für die Juden auf das Alte Testament; für die Christen vollendete sie sich im Neuen Testament. Dem Geschick und der Erbschaft Ismaels aber verschafft das Auftreten des Islam einen neuen Aufbruch innerhalb der Religionsgeschichte der Menschheit. Mohammed beruft sich nämlich auf Abraham und den Gott Abrahams durch Ismael, den Stammvater der Araber. Nach dem *Koran* sind es Abraham und Ismael, die die Kaaba, den Tempel von Mekka, gereinigt und gar errichtet haben; ihnen habe Gott den Kult dort anvertraut; Abraham habe mit Ismael die Wallfahrt nach Mekka eingeführt. Ihre Nachkommen hätten sich dort niedergelassen, um dem wahren Gott zu dienen, und hätten die Bestimmung empfangen, zu wachsen, bis sie zu einem großen Volke und einer Nation (*umma*) würden. Abraham habe gebetet, Gott möge dieser Nation einen Gesandten schicken; dieser Gesandte sei Mohammed gewesen: „Erinnert euch daran, daß der Herr Abraham durch gewisse Gebote prüfte. Als aber Abraham sie erfüllt hatte, sprach der Herr zu ihm: ‚Ich will aus dir einen Führer für die Menschen machen.‘ ... Und erinnert euch daran, daß wir aus dem Tempel von Mekka einen Wallfahrtsort machten und ein Asyl für die Menschen, und daß diese aus dem Maqâm Abrahams eine Stätte des Gebets machten! Wir schlossen einen Vertrag mit Abraham und Ismael und sagten ihnen: ‚Reinigt meinen Tempel für diejenigen, die um ihn herumziehen; für diejenigen, die eine fromme Zurückgezogenheit suchen; für die, die sich verbeugen und niederwerfen.‘ ... Erinnert euch daran, daß Abraham mit Ismael die Steinschichten des Tempels von Mekka aufrichteten und sprachen: ‚Herr, nimm dies an von uns! Du hörst alles und weißt alles ... Herr, schicke zu den Bewohnern dieser Stadt einen Gesandten aus ihrer Mitte, der ihnen Deine ‚aya‘ kündet, der sie die Schrift lehrt und die Weisheit und sie reinigen wird‘ ...“ (*Koran* 2, 125-130).

Ismael ist demnach also auch ein Patriarch, d.h. Vater eines Volkes und Ausgangspunkt einer Religion zugleich; mehr als ein gewöhnlicher Gesandter, ein Prophet, der die Offenbarung Gottes erhalten hat, und zwar mit demselben Recht wie die anderen Patriarchen und Propheten, Moses und Jesus eingeschlossen. „Sprechet: ‚Wir glauben an Allah, und was er uns offenbarte, was er offenbarte Abraham, Ismael und Isaak und Jakob und den Stämmen, und an das, was Moses, Jesus und den Pro-

pheten von ihrem Herrn gegeben ward. Wir kennen unter diesen keinen Unterschied“ (*Koran* 2, 137). — „Wir haben dir die Offenbarung gesandt, wie wir die Offenbarung dem Noe gesandt haben und den Propheten, die nach ihm kamen; wie wir die Offenbarung gesandt haben an Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und die zwölf Stämme, an Jesus, Job, Jonas, Aron, Salomon und David, dem wir die Psalmen gegeben haben“ (*Koran* 4, 164). Für Mohammed und den Islam wird Allah so der Gott Abrahams, Ismaels, Isaaks und Jakobs.

Mehr noch als der Koran legt in der folgenden Zeit die islamische Tradition Wert auf Ismael und seine Mutter Hagar. Man geht soweit, Ismael an Stelle Isaaks setzen zu wollen beim Opfer ihres Vaters Abraham!

Die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum, Islam ...

Wenn man das Wort ‚Religion‘ im strengen Sinne versteht, bleiben nur drei Bekenntnisse, die mit vollem Recht diese Bezeichnung verdienen: das Judentum, das Christentum und der Islam. Nur diese drei Religionen behaupten — zu recht oder unrecht —, daß der allein wahre, transzendente und persönliche Gott sich offenbart habe und sich ausschließlich und eifersüchtig durch sie offenbare. Alle anderen Systeme, die nur im weiteren Sinne als Religionen bezeichnet werden können: Buddhismus, Konfuzianismus, Hinduismus u. a., stellen nach Aussage sowohl ihrer Gründer als auch ihrer gebildeten Anhänger rein menschliche Spekulationen bzw. Disziplinen dar, die sich auf eine gewisse, ebenfalls menschliche Moral stützen. Nur diese drei Monotheismen — Judentum, Christentum und Islam — anerkennen den einen wahren Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu dem Menschen spricht und sich ihm offenbart in Zeit und Raum; der Richter ist und letztes Ziel aller Kreatur. Nur diese drei berufen sich zudem auf Abraham als ihren Patriarchen — die Juden durch Isaak, die Moslems nach Mohammed durch Ismael — d. h. als auf denjenigen, der die Heilsgeschichte eröffnet und am Ursprung der monotheistischen Offenbarung steht. Abraham ist Vater und Prototyp des Gläubigen für Juden, Christen und Moslems.

... angesichts des modernen Antitheismus

Wenn in unseren Tagen der atheistische Materialismus, zu dem der militante Marxismus sich offen bekennt und den weite Kreise des Westens praktizieren, Gott leugnet und bekämpft, dann will er nicht den Tod irgendeines Gottes, sondern den Tod Yahwes, des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, des Vaters unseres Herrn Jesus Christi, den Tod Allahs, des transzendenten Gottes des Islam. Denn dieser Gott ist es, der von Grund auf den Menschen entäußert, sei es durch Erwählung (Judentum) oder Vergöttlichung (Christentum), sei es durch Berufung zu einem anderen Geschick als dem irdischen (Islam). Dieser Gott ist es, der die Geschichte stört, indem er sich in sie einmischt.

Schlußfolgerung: Israel und Ismael?

Im Licht des bisher Gesagten möchte ich folgende Frage stellen: Gibt es im Plane Gottes ein Mysterium und eine Dialektik nicht nur zwischen Israel und den Heiden und zwischen der Kirche und der Synagoge, sondern besteht diese Dialektik auch in irgendeiner Weise zwischen der Kirche Gottes als dem Heils-Mysterium auf der einen Seite und den Juden und Moslems auf der anderen? Könnte eine solche Sicht der Heilsgeschichte, um eine gewisse apostolische Tätigkeit richtig zu lenken, sich auf Thomas von Aquin stützen, der zwei Ziele der Prophetie unterscheidet, nämlich die Erleuchtung unseres Glaubens und die Lenkung unserer Tätigkeit (*Sum. Theol.* II-II, 175,6)? Könnten wir auf diese Weise den Grund legen für eine katholische Aktion in diesem vom Herrn privilegierten, apostolischen Feld des Nahen Ostens: privilegiert wegen der Heiligen Stätten, privilegiert durch die Ostkirche, privilegiert auch um der Rückkehr Israels nach Palästina willen, privilegiert in gewissem Sinne auch noch mit Rücksicht auf die Moslems, für die Jerusalem ebenfalls das Heilige (*al-quds*) ist? Könnte diese katholische Aktion, die eifersüchtig darüber wachen müßte, hell erleuchtet im Lichte Jesu Christi zu bleiben, in ihrem Eifer alle Menschen, die dort leben, umfassen, indem sie alle als Kinder Abrahams betrachtet: die Juden als Kinder Abrahams dem Fleische nach durch Isaak; die Christen als Kinder Abrahams dem Geiste nach durch und in Jesus Christus; die Araber, die sich auch als Söhne Abrahams betrachten, dem Fleische nach durch Ismael; die Moslems die sich gleichfalls auf Abraham als seine wahren Nachkommen berufen durch Mohammed? Gibt es im Plane Gottes neben dem immer aktuellen Mysterium Israels eine göttliche Absicht auch mit Ismael und seiner Nachkommenschaft? Eine Absicht, die die Moslems trotz der offenbaren Irrtümer Mohammeds und der nicht weniger evidenten Begrenztheiten des Islam einverleiben würde? Gibt es nach der Vorsehung des Gottes Abrahams im Gewebe der Heilsgeschichte eine Stelle, die die Abkömmlinge Isaaks-Israels und Ismaels-Esaus miteinander verknüpft: eine Absicht, die diese beiden Nachkommenschaften Abrahams-Isaaks dem Fleische nach zugleich betrifft (cf. *Röm* 11, 32), die, eine nach der anderen, abseitsgestellt und enterbt wurden?

Könnte die Antwort Gottes auf den gottlosen Materialismus unserer Zeit nicht eine Versöhnung in der Kirche und durch die Kirche sein, — die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die mit Christus der wahre Schoß Abrahams, des Vaters der Gläubigen, geworden ist? Eine Versöhnung all derer, die noch an den Gott Abrahams glauben: Juden, Christen und Moslems? Muß man nicht genau in diesem Sinne die Hoffnung verstehen, die schon Pius XI. in seiner Enzyklika *Gegen den gottlosen Kommunismus* ausgesprochen hat: „In diesem Kampf, der von der Macht der Finsternis direkt gegen die Gottesidee entfesselt wurde, halten wir die Hoffnung hoch, daß dieser Kampf mit Heldenmut geführt werden wird, nicht allein von denen, die sich rühmen, den Namen Christi

zu tragen, sondern von all den Menschen — und sie bilden bei weitem die Mehrheit in der Welt — die noch an Gott glauben und ihn anbeten“?¹ Muß man in diesem Sinne nicht auch die immer aktuellen Leitsätze Pius' XII. in seiner Missionsenzyklika verstehen, die sich zwar direkt auf die heidnischen Lehren beziehen, die sich aber *a fortiori* auf die religiösen Ideen des Islam anwenden lassen: „Die Kirche hat die Lehren der Heiden nie mit Geringschätzung oder Verachtung angesehen. Vielmehr hat sie dieselben von aller irrtümlichen Beimischung gereinigt, zur Vervollendung und zu ihrem eigentlichen Sinn geführt, dank der christlichen Weisheit“?² Sollte die Frage, die Papst Johannes XXIII. in seiner Weihnachtsbotschaft einer Welt stellt, die nach Einheit und Frieden sucht: „Weshalb sollte diese Einheit der katholischen Kirche, die direkt und durch göttliche Berufung auf die Interessen geistlicher Ordnung ausgerichtet ist, sich nicht der Versöhnung der verschiedenen Rassen und Völker zuwenden, die gleicherweise entschlossen wären, eine durch die Gesetze der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit gekennzeichnete Gemeinschaft zu bilden?“ — sollte diese Frage sich nicht noch mehr auf die Juden und Moslems beziehen lassen, die gegenüber dem heutigen Atheismus auch ihren Glauben an den Gott Abrahams zu verteidigen haben?³

Ist nicht die katholische Kirche die Arche, wohin nicht allein die nicht-katholischen Christen, unsere getrennten Brüder, sondern auch die Juden und Moslems, unsere abseitsgestellten Brüder, sich früher oder später flüchten müssen, um die unleugbaren geistigen Werte ihrer Religion zu retten? Wird der Gott Abrahams angesichts einer modernen Welt, die ihn leugnet und sich erkühnt, ihn „töten“ zu wollen, Konvertiten aus dem Schoße Israels und Ismaels erwecken für Jesus Christus, durch seine Kirche, als neue, eifrige Zeugen? Bezeichnet die Rückkehr Israels nach Palästina eine Stufe innerhalb dieser Versöhnung mit der Hinkehr der Juden, der Moslems und der nicht-katholischen Christen in den mystischen Leib Christi? Wird das einstmals Verheißene Land noch einmal berufen sein, eine neue, schöpferische Rolle in dem Heilsplan Gottes zu spielen?

Nähern wir uns dem Tag, da *die Zeiten der Heiden* abgelaufen sein werden (Luk 21,24), da ihre Fülle eingetreten sein wird, der Stunde, da ganz Israel gerettet sein wird (cf. Röm 11, 25-26)? Wird es der Nachkommenschaft Ismaels, d. h. den Arabern und Moslems, aufgetragen sein, in besonderer Weise die Eifersucht Israels zu schüren (cf. Röm 11,11)? Könnte Ismael das ehemals Gelobte Land nicht in ein Land der Gastfreundschaft verwandeln und es ohne Gegengabe, aus Liebe zu dem Gott Abrahams, aus Liebe zu unseren im Glauben älteren Brüdern, den Juden anbieten? Wird Ismael seinen Bruder Israel Palästina anbieten als *bakhshish*, als völlig freie Gabe um der Liebe und der Wahrheit des

¹ *Divini Redemptoris*, AAS 29 (1937) 13

² *Evangelii praecones*, AAS 43 (1951) 522

³ AAS 51 (1959) 9

lebendigen Gottes willen? Wird Israel verstehen, diese Gabe Ismaels anzunehmen?

Unsere Betrachtung über das Schicksal Israels und Ismaels hat zu vielen Fragen geführt. Diese Fragen müssen auf der Ebene christlicher, katholischer Aktion beantwortet werden.

II

Die Kirche gegenüber Israel und Ismael

Die Kirche im Orient

Die Ostkirchen erleben augenblicklich eine Stunde der Wiedergeburt. Zudem verfügt die Kirche des Westens über Einrichtungen, mit denen sie den Ostkirchen zu Hilfe kommt. Es gibt religiöse Orden und Gemeinschaften, die im islamischen Raum eine apostolische Tätigkeit ausüben. In letzter Zeit ist das christliche Zeugnis vor den Juden, sogar im Staate Israel, eine gesegnete Tatsache geworden. Jedoch gibt es noch keine ideelle und praktische Bewegung, die Juden und Moslems, Israelis und Araber, ISRAEL UND ISMAEL zugleich umfaßt; die diese getrennten, bis auf den Tod verfeindeten Brüder untereinander und mit ihren Brüdern in Christus zu versöhnen sucht; die so dazu beitragen würde, den Frieden im Mittleren Osten und in der Welt wiederherzustellen; die für die Rückführung Israels und Ismaels in den Schoß des Vaters, des Gottes Abrahams, wirkt und sie zu Jesus Christus, zu seiner Kirche zu führen sucht.

Das palästinensische Problem:

Jüdische und islamische Lösungen

Der Haß, der Araber und Israelis entzweit, hat seinen tiefsten Grund nicht in der Politik, sondern in der Religion, beim Islam geradeso wie beim Judentum. Ebenso wenig wie sie einst die Kreuzfahrerstaaten anerkannt haben, werden die Araber und Moslems heute gutwillig den Staat Israel in Palästina anerkennen. Für sie ist Palästina faktisch und rechtlich arabisches und islamisches Land. Die jüdische Religion gilt ihnen als überholt, und die Juden sollen sich dem Islam unterwerfen. Die Juden dagegen werden nie Palästina entsagen, weder dem wiedereroberten noch einem wiederverlorenen, ganz einfach deshalb, weil Yahwe es ihrer Ansicht nach ein für allemal seinem Volke verheißen hat. Außerdem ist Israel als Staat Mitglied der Vereinten Nationen. Es liegt in der Natur der politischen Situation, daß einige 60 Millionen Araber und Arabisierte, mehr oder weniger unterstützt von etwa 350 Millionen Moslems, sich eines Tages auf die eine oder andere Weise vereinigen und den Staat Israel von der Weltkarte auswischen wollen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß Israel seinerseits versucht, die Hand auf den arabischen Nahen Osten zu legen, und in ökonomischer Hinsicht dabei Erfolg haben könnte. So werden weder die jüdischen noch die islamischen

Lösungsversuche Gerechtigkeit und Frieden bringen — eher das Gegenteil!

Versuch einer christlichen Lösung

Diese Lage kann ihre Lösung nur in der Religion der Wahrheit und der Liebe, im Christentum, finden. Wir stehen vor einer historischen Situation, die sich früher oder später jeder menschlichen Regelung entziehen wird, weil beide Seiten sich in ihrer Auseinandersetzung schließlich und endlich nicht auf Menschen, sondern auf Gott berufen. Das palästinensische Drama bietet *sub specie temporis* keine Möglichkeit der Versöhnung in Gerechtigkeit und Frieden. Auf menschlicher Ebene handelt es sich um eine wahre Tragödie, die um so grausamer verläuft, als sie zwischen vorherbestimmten Brüdern spielt. Diese Tragödie kann ihre Lösung und ihre Heilung nur finden in Christus Jesus. Das läßt sich in gewissem Sinne von allem rein Menschlichen und Historischen sagen. Es trifft aber besonders in diesem Fall zu, der einfach einzigartig da steht. Haben wir es doch hier mit einem bedeutenden Teil des alten Gottesvolkes Israel zu tun, das immer noch ein Mysterium in sich trägt (Röm 11,25). Dabei geht es auch noch um das Mysterium Ismaels und um den Islam. Es gibt in Wirklichkeit nur einen Frieden und nur eine Gerechtigkeit — den Frieden und die Gerechtigkeit Jesu Christi. Nur Er kann der Welt die Einheit schenken. Sein Geist allein kann sie in diesem Heiligen Land Palästina wiederherstellen, indem er sich endlich über Juden und Moslems, über Israel und über Ismael ausgießt. Aber der Friede und die Gerechtigkeit des Geistes Christi sind Früchte des Glaubens an Jesus von Nazareth. Deshalb bietet sich in der heutigen, historischen Situation eine Gelegenheit, wie sie sich bisher vielleicht nie geboten hat und die danach verlangt, ausgenutzt zu werden — Gelegenheit zum Zeugnis und zur Verbreitung des Glaubens. Die gegenwärtige Stunde drängt, eine christliche Lösung des palästinensischen Problems zu suchen. Wir müssen diese Aufgabe als heilige Pflicht auf uns nehmen.

Heilige Pflicht

1. *Dem Juden gegenüber* — In dem palästinensischen Drama muß der Christ die Rolle des Vermittlers, des Friedensbringers, übernehmen, weil er Jünger Jesu Christi ist. Das ist eine Schuld, die wir als Heiden-Abkömmlinge an Israel abzutragen haben. Ich gestehe, daß ich kein Verständnis habe für den Haß, den gewisse „Christen“ immer wieder gegenüber den „perfiden“ Juden gezeigt haben. Im Gegenteil finde ich mit Paulus, daß wir als wilder Pfropfreis des Ölbaums (Röm 11, 17) eine unendliche Dankesschuld haben gegenüber der Wurzel, die uns trägt (Röm 11, 18). Der Apostel gemahnt uns übrigens daran, in der Furcht zu bleiben, unsererseits nicht geschont und abgeschnitten zu werden (Röm 11, 21-22), und was Israel betrifft, sollen wir Ehrfurcht haben vor dem

Mysterium, dessen Gegenstand es noch immer ist. In der Geschichte der Christenheit würde nichts würdiger und gerechter sein als eine Geste, die helfen würde aus Liebe zu dem Gott Abrahams, zu Abraham, zu Jesus von Nazareth und seiner Mutter, und endlich aus Liebe zu Israel selbst, unserem erstgeborenen Bruder im Glauben. Nichts würde schöner sein als das Schauspiel einer Christenheit, die den Juden behilflich wäre, in Palästina wieder eine Heimat zu finden; die ein Instrument der Versöhnung und des Friedens wäre, des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zwischen Israel und Ismael, zwischen Juden und Moslems. Aber das müßte eine Christenheit, ich möchte sagen, der Christen sein, und nicht der politischen Mächte, die, ohne Religion und ohne Gewissen, nichts anderes als ihre eigenen selbstsüchtigen zeitlichen Interessen kennen. Die Christen müßten aus übernatürlichen Beweggründen, nicht allein aus menschlichen Motiven handeln.

2. *Dem Moslem gegenüber* — Der Christ hat außerdem eine Pflicht gegenüber seinem Bruder, dem Moslem. Er muß vor ihm Zeugnis ablegen von Jesus Christus. Sich von dem Haß anstecken lassen, den der Moslem gegen den Juden hegt und der Araber natürlicher- und verständlicherweise gegen den israelischen Eindringling im Herzen trägt, wäre für den Christen Verrat nicht nur an seinem Herrn, sondern auch an seinem Bruder Israel, den er selbst dann noch lieben müßte, wenn dieser der fanatischste Zionist wäre. Wäre Verrat auch dem Moslem gegenüber, und zwar gerade in dem, was wir als Kostbarstes und Heiligstes besitzen; in dem, was er gerade von uns Christen erwartet, — von uns allein, weil wir die einzigen sind, die behaupten, die Liebe, die Gott uns entgegenbringt, erkannt zu haben und daran zu glauben. Gott (unser Gott, nicht der des Juden, nicht der des Moslem) ist Liebe (1 Joh 4,16). Deshalb müssen wir selbst unsere Feinde lieben und beten für die, die uns verfolgen (Mt 5,44).

Einer der verhängnisvollsten Siege des Juden oder des Moslem über uns Christen bestünde darin, wenn er uns für sein eigenes Sonderinteresse gewinnen würde. Gerade in diesem Punkt ahnen wenige Christen des Ostens den Grad ihrer — ihnen unbewußten — Islamisierung, und nur wenige Christen des Westens den Grad ihrer — ihnen unbewußten — Judaisierung.

3. *Dem Araber gegenüber* — Ich bin überzeugt, daß der Araber in seinem angeborenen Großmut, in seinem unvergleichlichen Sinn für Gastfreundschaft, fähig ist zu dieser freien Gabe, zu diesem *Bakhshish* für den Juden. Israel hat Palästina zurückerobert; es besitzt aber sein „Gelobtes Land“ noch nicht, weder faktisch noch rechtlich. Um sich in Sicherheit daheim zu fühlen, braucht es die Zustimmung, die Liebe seines Bruders. Um den Frieden zu haben, muß Israel Palästina noch von Ismael empfangen, und mit dem Lande zugleich die Gastfreundschaft, die brüderliche Liebe, und zwar aus Liebe zu Abraham und im Glauben

an den Gott Abrahams. Allein Ismael kann Palästina Israel übergeben und durch diese Tat sowohl dem Westen als auch dem Osten eine Lehre erteilen. Ich selber, Christ und Katholik durch Gottes Gnade, Libanese durch seine Vorsehung, bin dankbar und stolz, in diesem Sinne auch Araber zu sein.

Die Pflicht zum Zeugnis für die Wahrheit dem Moslem gegenüber verdoppelt sich für den Christen noch durch eine Schuld der Gerechtigkeit gegenüber dem Araber. Es geschieht in der Tat ein Verbrechen, das zum Himmel schreit: Fast eine Million Araber sind aus ihrer Heimat und ihrem Land Palästina verjagt worden. Diese arabischen Flüchtlinge, Moslems und Christen, leben noch heute größtenteils unter Zelten, im günstigsten Falle in einer Art „Kanisterstädten“, in Riesenlagern, deren Notunterkünfte aus dem Blech alter Büchsen und Kanister hergestellt sind, — kurz, unter unmenschlichen Verhältnissen. Das Schlimmste ist, daß sie sich selbst überlassen sind, ohne Arbeit und Verantwortlichkeit. Die Caritas, das heißt die Liebe der Christen, muß ihnen zu Hilfe kommen; das ist das erste. Aber auch der christliche Sinn für Gerechtigkeit muß für sie offensichtlich werden. Im Westen hört man vornehmlich die Stimme Israels. Das ist leicht erklärlich. Es ist mittlerweile notwendig, daß die Christen Europas und Amerikas auch der Stimme Ismaels ein aufmerksames Gehör schenken, seinen legitimen Forderungen im Ringen um das Leben, zumal was die Flüchtlinge des Heiligen Landes betrifft. Es ist ebenfalls notwendig, daß Israel alles Unrecht wiedergutmacht und jeden arabischen Flüchtling entschädigt, in Erinnerung daran, daß es selbst auch Objekt von Reparationen und Entschädigungen war, weil es Opfer menschlicher Ungerechtigkeit wurde.

4. *Der islamischen Welt gegenüber* — Die Christen haben ferner eine dringende Verpflichtung gegenüber den Moslems der ganzen Welt. Die Katholiken müssen den Moslems helfen, ihren Glauben an den Gott Abrahams zu bewahren, weil er von dem neuzeitlichen, gottlosen Materialismus, einem Produkt des Westens, bedroht wird. Die islamischen Völker befinden sich auf dem Scheideweg, in doppelter, politischer und religiöser Hinsicht. Sie haben von neuem Zugang zur Weltgeschichte. Sie wenden sich an Moskau, weil der Kreml ihnen auf menschlicher Ebene ein, wenn auch schmeichlerisches, so doch tatsächliches Verständnis entgegenbringt, auf politisch-wirtschaftlicher Ebene eine zweifellos eigenützige, aber im Augenblick wirksame Hilfe anbietet. Moskau repräsentiert für diese in völliger Umwälzung begriffenen Völker eine dynamische Kraft, eine Idee, ein Ideal, wofür zu leben und zu sterben sich lohnt, geradeso wie die Revolution von 1789 Frankreich während der letzten 150 Jahre zu einem Brennpunkt politischer Ausstrahlung für Europa und die Welt gemacht hat. Man würde nichts von dem, was sich vor unseren Augen in Asien und Afrika ereignet, verstehen, wenn man nicht endlich begriffe, daß in den Massen dieser beiden Kontinente die

Geister und Herzen mehr als nach Brot und Dollars (und neuerdings nach DM) nach einem Ideal verlangen und hungern; sich sehnen nach Menschenwürde und nach Befreiung mehr noch als nach Freiheit.

Aber der Westen, der sie Generationen hindurch kolonisiert hat, der ihnen (meist, ohne es zu wollen) geholfen hat, auf diese Weise Zutritt zur Weltgeschichte zu finden, bietet diesen Völkern kein Ideal, verkündet ihnen keine Botschaft, keine „Frohbotschaft“, verspricht ihnen keine Befreiung. Er ruft in ihnen nichts als die bittere Erinnerung an seine Herrschaft und ihre eigene Demütigung wach. Diese Völker haben (noch) keine russische oder kommunistische Besatzung erlebt; sie haben sich aber auch weder eines ökonomischen Wohlstandes noch einer menschlichen und politischen Freiheit erfreut, die von einer solchen Herrschaft bedroht werden könnte. Erbittert und verärgert durch den „Westen“, wenden sie sich an den „Osten“ in der Hoffnung auf bessere Tage. Sie wissen nicht, daß sie auf diesem Wege, während sie zweifellos viel auf dem Gebiet der Technik, der Zivilisation, ja sogar der Kultur gewinnen, Gefahr laufen, ihre Seele zu verlieren; das zu verlieren, was sie bis jetzt als ihr Bestes bewahrt haben, was der atheistische Materialismus selbst bereits unrettbar verloren hat: Gott. Das gilt in besonderer Weise für die islamischen Völker, deren Seele unzweideutig gottverbunden, gottbegeistert ist. *Allahu akbar! Gott ist größer!* Wir kennen bereits das schreckliche Urteil, das besagt, die Kirche habe im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Arbeitermassen verloren. Heute warnt man, die Kirche laufe Gefahr, die Massen Asiens und Afrikas zu verlieren. Ohne zu übertreiben möchte ich sagen: Die Kirche Gottes und Jesu Christi steht in Gefahr, die gläubigen Massen der Moslems zu verlieren.

Hier ist es die Aufgabe des Katholiken und jedes Christen im katholischen Geist, so zu handeln, daß der Moslem sich wenigstens im religiösen Bereich immer mehr den Katholiken, den Christen zuwende; daß er wieder in Kontakt trete mit der Kirche als der Feste des lebendigen Gottes. Um jeden Preis muß der Moslem in dem Verhalten des Christen die Gegenwart Gottes erkennen, in seinem Angesicht jenes andere Angesicht erblicken können: das Antlitz des einzigen, allein wahren Gottes, der Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist. Dies wird nicht allein offenbar im Mitleid mit dem andern, sondern auch in der Kraft fürchterlicher Einsamkeit, im unerbittlichen Kampf gegen sich selbst, die Welt und den Teufel, im Kampf gegen die Sünde bis zum Heldentum, „bis zum Blut“ (*Hebr 12, 4*), in der Wüste und der Nacht des Glaubens, des Glaubens Abrahams, allein mit Gott, dem Gott Abrahams. Wird offenbar nicht nur in der Liebe, die niemals aufhört (*1 Kor 13, 8*), sondern auch in dem Glauben, der jene Liebe begründet, der sie rechtfertigt und selbst Berge zu versetzen vermag; äußert sich nicht nur in einer noch klügeren Wirkungskraft als die der Kinder der Finsternis, sondern auch in der unerschütterlichen Hoffnung auf den Sieg, der die Welt und den Tod überwunden hat, jetzt bereits, in der Geschichte und auf Erden.

Denn Jesus von Nazareth ist wiederauferweckt und lebt, ist verherrlicht und erhoben zum Herrn und Erlöser. Dabei ist es nicht unwichtig, zu bedenken, daß nur der menschengewordene Gottessohn, jener Jesus von Nazareth, der allein von den Toten auferstanden ist und deshalb glorreich auf dem Throne Gottes sitzt, Gott ist; nur er ist Allah und sitzt auf dem Throne (*'arsch*) Allahs. Der Moslem braucht unbedingt dieses christliche Zeugnis, nicht nur um christlich werden zu dürfen, sondern auch um „Gläubiger“ — „Moslem“ bleiben zu können, d. h. Allah „überlassen“, „unterworfen“ — Gott, dem Gott Abrahams.

Dieses Zeugnis des Christen vor dem Moslem muß wieder getragen sein von der auf Petrus errichteten Kirche Jesu Christi, die, gewiß hier auf Erden immer eine kämpfende, aber in gewissem Sinne auch schon die triumphierende ist. In der Tat ist sie allein unter allen Institutionen der Welt und ihrer Geschichte dieses Wider, das die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden (*Mt* 16, 18). Allein der Christ besitzt in Jesus Christus und in Seiner Kirche bereits auf Erden das Leben für beides, für Zeit und Ewigkeit. Genau dieses Leben muß der Christ seinem Moslem-Bruder, der es trotz all seiner Ansprüche (gerade wegen des Islam) nicht besitzt und nie besitzen kann, zeigen, damit er seinerseits endlich „das Leben habe und es in Fülle habe“ (*Joh* 10, 10).

Diese Fülle findet sich in Jesus Christus, in Seiner Kirche, d. h. in der Kirche Roms. Dabei ist nicht an die weltlichen Institute und Institutionen dieser Kirche gedacht; nicht an ihre kirchlichen Formen und die verschiedenen Riten; nicht an ihre lateinischen, griechischen oder sonstigen liturgischen, kulturellen, juristischen, organisatorischen Strukturen, und wären sie 2000 Jahre alt; nicht an das äußere Erscheinungsbild der Kirche, das an Raum und Zeit gebunden und damit auch deren Wandelbarkeit unterworfen ist. Es geht ausschließlich um die Kirche, die der in Zeit und Raum fortlebende Christus ist: Wort Gottes, Leib Christi. Wort Gottes heißt: Frohbotschaft und Sakramente. Frohbotschaft — Offenbarung Gottes, Offenbarung seines Wesens und Lebens mit dem Ruf an den Menschen, an diesem Wesen und Leben teilzunehmen. Sakramente — Taten Gottes in Zeit und Raum, in der Geschichte, im Leben des Menschen, des einzelnen Menschen, um ihn wirksam in dieses Wesen und Leben einzuführen, so daß er sich dadurch verwandele und Kind Gottes werde.

Aber mehr als Bewahrerin des ihr anvertrauten Gutes ist und soll die Kirche die lebendige Gemeinschaft der Heiligen, der in Jesus Christus verwandelten Menschen sein, jener, die nicht nur die Gesetze befolgen, sondern den Geist des Gesetzes Jesu Christi verwirklichen; die den Geist Jesu Christi, den Heiligen Geist, leben.

Das ist Kirche! Die Kirche Jesu Christi, die auf Petrus errichtet ist und auf seinen Nachfolgern, den Bischöfen Roms.

5. *Israel und Ismael gegenüber* — Ausgehend vom Problem Palästina und der islamischen Welt gewinnt die christliche, katholische Aktion ihre wahre Bedeutung nur, wenn sie die durch die aktuelle Lage gebotene Gelegenheit benutzt, um eine gemeinsame Front gegen den gottlosen Materialismus zu errichten; und zwar überall, wo er sich findet, nicht einzig und allein hinter dem Eisernen Vorhang, sondern auch in unserer eigenen Welt, bei den Christen des Westens und des Ostens, sogar in uns selbst. Angesichts des Widersachers jeglicher Religion müssen wir dahin arbeiten, die in Judentum und Islam zerstreuten Kinder Abrahams und des Gottes Abrahams wieder zu sammeln; müssen wir helfen, sie zu einer Gemeinschaft im Schoße Abrahams zu vereinigen. Eine solche Aktion kann rechtlich nur ausgehen von der katholischen Kirche oder ihrem Geiste; sie kann nur Frucht bringen und zum Ziel gelangen durch ihren Segen, ihren Bestand und ihre Lenkung. Denn die Kirche Christi und Roms — und sie allein — ist nunmehr der Schoß Abrahams. Jesus von Nazareth, der Sohn Mariens (*Issa ibn Mariam*), ist wahrhaftig der Sohn des lebendigen Gottes.

6. *Den anderen „Gläubigen“ Asiens und Afrikas gegenüber* — Alle, die an den Gott Abrahams glauben, haben angesichts des heutigen Unglaubens eine heilige Pflicht gegenüber all denen, die, um noch einmal die Worte Pius' XI. zu gebrauchen, „noch an Gott glauben und ihn anbeten“. Es handelt sich darum, ihnen zu helfen, ihren Glauben an Gott zu bewahren, und diesem Glauben wiederum zu helfen, in den vollen Glauben an den lebendigen Gott einmünden zu können und sich in ihm zu entfalten. Diese anderen „Gläubigen“ sind (noch) „die unermessliche Mehrheit in der Welt“, besonders in Asien und Afrika. Vor dem Gegner alles Göttlichen und jeder Religion können und müssen Juden, Christen und Moslems Zeugnis ablegen für ihren Glauben an den Gott Abrahams. An dieser Vereinigung der Gläubigen untereinander wird die sogenannte heidnische Welt den wahren, lebendigen Gott leichter erkennen können, so wie die Einheit der Christen für die ganze Welt eine Quelle des Glaubens an Jesus Christus ist (*Joh* 17, 21). Das Drama in Palästina bietet eine einzigartige Gelegenheit, wo Juden, Christen und Moslems miteinander durch Taten des Glaubens und der Bruderliebe den Frieden in diesem Lande, das alle als heilig betrachten, wiederherstellen können. Solche Taten sind auf rein menschlicher und politischer Ebene undenkbar, unverständlich und unmöglich. Ohne die Hilfe des Heiligen Geistes können sie selbst von den Gläubigen nicht vollzogen und von den anderen „Gläubigen“ nicht verstanden werden.

Ein neuer Ökumenismus?

Dieser neue, katholische Ökumenismus (wenn es erlaubt ist, diese Bezeichnung mangels einer besseren anzuwenden) umfaßt unsere beiseitegesetzten, enterbten, verworfenen und abgeschnittenen Brüder und voll-

endet den bisherigen Ökumenismus, der sich allein unseren getrennten Brüdern in Christo zuwendet. Wer weiß? Vielleicht wird er dem bisherigen Ökumenismus helfen, seine endgültige Form und Gestalt zu gewinnen, um zum Ziel zu gelangen. Denn angesichts des Juden und des Moslem, die an den Gott Abrahams, aber nicht an Jesus von Nazareth glauben, müssen die Christen sich noch mehr ihrer Spaltungen und die Nichtkatholiken ihrer Widersprüche bewußt werden. Vor der spöttischen Herausforderung, welche die Gegenwart des Juden und des Moslem darstellt, — einer Herausforderung, die gründlich auszunutzen der Marxist nicht verfehlen wird, um jede Religion, und zumal die einzig wahre und echte, die Religion Jesu Christi, in Mißkredit zu bringen — vor dieser Herausforderung mußte der Christ sich in die Enge getrieben fühlen, entweder katholisch zu werden oder nicht mehr Christ zu sein.

III

„Brüder Israels und Ismaels“

Die Idee, über deren Verwirklichung ich nachdenke, ist die Gründung einer Gemeinschaft, deren Mitglieder „Brüder Israels und Ismaels“ heißen und sein sollen.

Weder Israel allein, noch Ismael allein, sondern Israel und Ismael ...

Die „Brüder Israels und Ismaels“ sollen ihr Leben der Aufgabe widmen, Jesus Christus und Sein Evangelium nicht zu Israel allein, noch zu Ismael allein, sondern zu Israel und Ismael zu tragen. Sie werden sich nicht mit Politik als Politik, wohl aber mit politischen Fragen, sofern sie von religiöser Bedeutung sind, beschäftigen. Diese Nuance ist um so wichtiger, als beide, Israel und Ismael, nicht zwischen dem geistlichen und weltlichen Bereich unterscheiden und der Streitpunkt zwischen beiden (meiner Ansicht nach nicht zufällig) ausgerechnet ein *Land* ist. Wenn die „Brüder Israels und Ismaels“, was unausbleiblich sein wird, sich in Weltliches und in Politik verwickelt finden, wird dies einzig und allein deshalb geschehen, weil die Liebe zu ihren Brüdern Israel und Ismael sie dorthin getrieben hat. Die „Brüder Israels und Ismaels“ haben nur eine Sorge, kennen nur ein Gebet: Daß die Frohe Botschaft rein und ganz — katholisch — zu den Juden wie zu den Moslems gelange, damit beide, wenn die Reihe an ihnen ist, von ihrer Sünde befreit und in ihrem Glauben an den Gott Abrahams gerettet werden; daß sie endlich die Wahrheit erkennen und den Einen Dreifaltigen Gott erreichen durch Jesus von Nazareth, den Messias und den Sohn des lebendigen Gottes, damit auch sie das Leben in Fülle empfangen. Mit Paulus wollen die „Brüder“ helfen, die Sophismen und jede hochmütige Macht niederzureißen, die sich gegen die Erkenntnis Gottes, Yahwes, Allahs erhebt; wollen jeden Gedanken des Judentums und Islams gefangennehmen, um ihn zum Gehorsam gegen Christus zu führen (2 Kor 4-5). Und das, mehr als durch Ideen, durch ihr ganzes Leben. Die „Brüder“ halten das nur für möglich durch die Gnade Jesu Christi in seiner Kirche. Sie sind

überzeugt, daß die Stunde für eine Apostolische Aktion geschlagen hat, die die beiden Brüder Israel und Ismael zugleich umfaßt. Ihre Wichtigkeit liegt darin, daß sie nicht allein den Frieden in der Welt, sondern vor allem die Fülle des mystischen Leibes Christi in der Geschichte im Auge haben.

... auf die Gefahr hin, sich beide zu verfeinden

Die „Brüder Israels und Ismaels“ machen sich keine Illusionen. Sie wissen sehr gut, daß sie verleumdet und verfolgt werden können von ihren beiden Brüdern, vor allem von Ismael. Dennoch werden sie sich glücklich schätzen, wenn sie gewürdigt werden, um des Namens Jesu und Seiner Kirche willen, im Hinblick auf die Versöhnung und Bekehrung Israels und Ismaels, Schmach zu erleiden. Sie glauben indes nicht, daß Haß und Feindschaft zwischen den Völkern notwendigerweise das Gesetz der Geschichte bleiben müssen. Sie sind dessen sicher und gewiß, daß nur Jesus Christus und sein Kreuz, seine Wahrheit, seine Liebe, seine Gerechtigkeit und sein Frieden durch seine Kirche und in seiner Kirche wie gestern, so heute und allezeit siegen wird. Sie arbeiten für das Reich Gottes, dessen Ankunft in Israel und Ismael und in der ganzen Welt sie beschleunigen möchten.

„Ich wünschte, selbst verflucht zu sein ...“

Der Gründer der „Brüder Israels und Ismaels“ ist Sohn des heiligen Dominikus. Er ist Libanese, Araber. Er möchte dieses Wort des hl. Paulus zu seinem machen: „Ja, ich selbst wünschte verflucht und von Christus getrennt zu sein an Stelle meiner Brüder, die mir dem Fleische nach stammverwandt sind“ (Röm 9,3-5).

Ein Aufruf

a) *Bruder Israels und Ismaels zu werden* — Der Gründer ruft die Gläubigen der Kirche im Osten wie im Westen, ja, alle Menschen guten Willens, einschließlich Juden und Moslems, auf, seine Sache zu verwirklichen oder nach Möglichkeit dabei mitzuwirken. Er selbst will nur Diener sein. Wir begnügen uns nicht mit Worten, wir gehen zu Taten über und beginnen mit der größten und wirksamsten von allen, mit dem Gebet. Es ist gut, die Frohbotschaft zu verbreiten, aber noch besser ist, sie sich zu eigen zu machen. Wer Bruder oder Schwester Israels und Ismaels sein will, wird dem Antisemitismus und Rassismus in keinerlei Form Zugang zu seinem Geiste und Herzen geben dürfen. Er wird nicht Partei ergreifen für den einen oder gegen den anderen. Er wird einzig für das eintreten, was wahr und gerecht ist, gleichgültig, wo es sich findet, worum es sich handelt, was immer es koste. Wer das geheimnisvolle Band sieht, das die beiden Brüder mit ihrem Vater Abraham verbindet, der unser Vater, der Vater aller Gläubigen ist, wird durch die Gnade Gottes entdecken, was sie versöhnt und was geschehen muß, um sie schließlich zu Jesus Christus zu führen und gelangen zu lassen. Sein

Ziel ist, die beiden Brüder, die Todfeinde geworden sind, zu ihrem wahren Gott, Yahwe, Allah, zu leiten durch den Herrn Jesus in seiner Kirche. Die Aufgabe besteht jedoch nicht darin, sie bekehren zu wollen. Der Herr allein bekehrt die Herzen und die Geister! Zwar ist das Gebet Bitte um ihre Bekehrung. Aufgabe aber ist es, Jesus Christus Israel und Ismael vorzuleben, Evangelium, Frohe Botschaft für Israel und Ismael zu sein und dadurch Bruder Israels und Ismaels zu werden. Man kann in seinem Land bleiben und in dieser Intention beten und arbeiten; man kann hinausziehen in den Nahen Osten zu Israel und Ismael, sich in ihren Dienst stellen und helfen, die Kirche als den fortlebenden Jesus Christus einzupflanzen. Beruf und Mittel werden über den Weg und die Kraft des Zeugnisses entscheiden. Wer aus dem einen oder anderen Grunde nicht „Bruder“ oder „Schwester“ sein kann, wird der Gemeinschaft als Freund nahestehen. Der Freund stützt in geistiger und materieller Weise die Brüder in ihrer Mission. Auch unter Juden und Moslems brauchen wir Freunde und Mitarbeiter. Die Mitglieder ringen um Gemeinschaft und Freundschaft zwischen den Partnern; sie weisen auf das Ziel hin in öffentlichen Veranstaltungen und Vorträgen, durch Presse, Rundfunk und Fernsehen, wie auch in der Einzelbegegnung von Mensch zu Mensch, im privaten Gespräch. Sie organisieren soziale und karitative Hilfsleistungen für alle Partner, für arabische Flüchtlinge wie für arme Juden.

b) *Bruder unserer Brüder in Asien und Afrika* — Was hier von Juden und Arabern gesagt wurde, gilt in gleichem Sinne auch von den anderen Völkern Asiens und Afrikas. Diese wollen nichts mehr zu tun haben mit Agenten, Funktionären einer beliebigen Macht, Propagandisten einer bestimmten Ideologie; sie lehnen sogar die Repräsentanten einer gewissen Kultur ab, mag sie auch humaner als ihre eigene sein. Sie bedürfen nicht so sehr der Besuche von Politikern, Geschäftsleuten, Touristen. Was sie am nötigsten brauchen, sind echte Brüder und Schwestern, die sie verstehen, sie lieben, ihnen dienen und helfen, materiell und geistig in die Höhe zu kommen, all das rein aus Liebe zu Gott und zu ihnen selber. Was ihnen not tut, sind glaubwürdige Stellvertreter und treue Boten des lebendigen Gottes. Die Kirche Jesu Christi bedarf mehr als je guter — wenn auch unnützer — Diener.

DER HEILIGE GEIST ERNEUERT DAS ANGESICHT DER ERDE

Außerhalb des Herrn Jesus und Seiner Kirche gibt es kein Heil für die Welt. Kein Heil für den Osten, kein Heil für den Westen, kein Heil für Israel und Ismael. Ohne Ihn gibt es auch keine gültige Lösung in ihrem großen Streit, keinen Frieden im Heiligen Land, keinen Frieden auf Erden. Ohne den Herrn Jesus und Seinen Geist sehe ich nur grausamen Haß und unerbittlichen Krieg bis zur Vernichtung. Aber der Heilige Geist, der Geist Jesu, Er wird doch einmal über Israel und Ismael wehen und das Angesicht der Erde erneuern.

DAS KREBSWUNDER XAVERS — EINE BUDDHISTISCHE LEGENDE?*

von Georg Schurhammer SJ

4. Die christliche Überlieferung in Japan ⁴⁷

Im Jahresbrief der Philippinenprovinz der Gesellschaft Jesu für das Jahr 1608 berichtete der Provinzial GREGORIO LOPEZ bereits über das durch die Zeugenaussage des Fausto Rodrigues bekannt gewordene Krebswunder Xavers. Der Brief erschien in italienischer Übersetzung 1611 in Rom,⁴⁸ in deutscher 1612 in Augsburg.⁴⁹ Die italienische Ausgabe verwertete schon LODOVICO MANSONI SJ für seine italienische Übertragung des großen Xaveriuslebens von LUCENA, die er 1613 in der ewigen Stadt veröffentlichte.⁵⁰ Im gleichen Jahre sandte P. Francisco de Otaço SJ, der Rektor des Cebú-Kollegs, eine amtliche Abschrift des Zeugenverhörs über das Krebswunder an den spanischen Assistenten Nicolás Almazán SJ, der daraufhin als Zeuge dafür im römischen Remissorialprozeß zur Heiligsprechung Xavers auftrat. Sechs weitere Zeugen sagten 1613—1616 in Rom, Lissabon und Quilon über das Wunder aus, daß sie von ihm als von einer allgemein bekannten Tatsache seitens glaubwürdiger Personen gehört hätten. In der *Relatio super sanctitate et miraculis P. Francisci Xaverii*, welche die drei mit der Vorbereitung des Heiligsprechungsprozesses beauftragten Uditoren der Rota 1619 dem Papst überreichten, widmeten sie dem Krebswunder einen eigenen Abschnitt.⁵¹ Es fand darum auch Aufnahme in dem *Compendio della Vita del S. P. Francesco Xaverio*, das im Auftrag des Ordensgenerals Vitelleschi von GIOVANNI GIROLAMO SOPRANIS SJ für die Heiligsprechungsfeier verfaßt wurde und 1622 anonym in Rom, Neapel, Bologna, Mailand und Venedig erschien und in Rom auch auf Spanisch

* Vgl. diese Zeitschrift S. 109—121

⁴⁷ Für das Folgende siehe unsere beiden Artikel: Ein christlicher japanischer Prunkschirm des 17. Jahrhunderts in *Artibus Asiae* 2 (1927) 94—123 und: Der angebliche „japanische“ Sonnenschirm des heiligen Franz Xaver, *ib.* 4 (1930—1934) 64—69 134—140 199—205

⁴⁸ *Lettera Annua della Provincia delle Filippine dell' Anno M.DCVIII. scritta dal P. Gregorio Lopez Provinciale in quell' Isole.* (Roma 1611) 59—63

⁴⁹ *Summarischer Bericht, was sich in den Philippinischen Insulen im Jahr Christi 1608, fürnemblich in Geistlichen Sachen und Fortpflanzung des heiligen Catholischen Glaubens denckwürdigis zugetragen* (Augsburg 1612). — Eine französische Übersetzung erschien in Lille 1614.

⁵⁰ *Vita del B. P. Francesco Xavier della Compagnia di Giesu* (Roma 1613) 185

⁵¹ Das Originalmanuskript ist in der Vatikanischen Bibliothek: *Vat. Barberini* 2774; der Abschnitt ist f. 60v—61v.

unter dem Titel *Compendio de la Vida del Santo Padre Francisco Xavier* herausgegeben wurde. Durch die Heiligsprechungsbulle von 1623 wurde das Wunder in der ganzen Welt bekannt, auch in Japan, wo seit langem die Christenverfolgung tobte. Die meisten Missionare, mit ihnen die chinesisch-japanische Malerschule der Mission, waren nach Makao geflüchtet. Dort vernahmen sie die Kunde von der Seligsprechung und 1623 von der Heiligsprechung Xavers. Diese Nachrichten lösten eine gewaltige Welle der Begeisterung für den Gründer der Mission in Japan aus, von wo der Provinzial FRANCISCO PACHECO am 21. September 1623 schrieb: „Die Bilder des heiligen Xaver bringen, da die Christen sie im Innern ihrer Häuser bewahren, weniger Gefahr, und ich sandte schon eines den Christen von Satsuma, dem ersten Hafen, zu dem Xaver kam. Damit sie Kenntnis von dem Heiligen erhalten, verfaßte man dieses Jahr in Makao sein Leben in der Sprache und Schrift Japans. Ich lasse es sofort unter den Christen verbreiten, die großen Trost empfinden werden, es lesen zu hören, und viel Frucht daraus ziehen werden, wie sie dies mit dem Leben unseres heiligen Vaters Ignatius taten, das vor zwei Jahren unter ihnen verbreitet wurde. Sie faßten große Verehrung für den Heiligen und errichteten zu seinen Ehren viele Bruderschaften, so daß allein in der Stadt Nagasaki die Mitglieder seiner Bruderschaft zweitausend übersteigen. Sie haben große Andacht zu seinem Bild, und nach und nach lasse ich soviele malen, als ich kann, und gebe sie den Christen.“⁵² Als PACHECO diesen Brief schrieb, waren noch 28 Jesuiten in Japan, darunter fünf japanische, zwei kastilische und sechs italienische Patres sowie fünf japanische Brüder. Man hatte in diesem Jahr trotz der Verfolgung noch zweitausend Erwachsene getauft.⁵³

1624 wurde Xaver zum Patron Makaos und der ganzen Japanprovinz erwählt. Die dabei in der Stadt abgehaltenen Feste übertrafen an Pracht alle, die Makao seit seiner Gründung gesehen hatte. Im gleichen Jahr schickte die japanische Ordensprovinz von Makao aus P. Sebastião Vieira nach Rom, damit er für die Selig- und Heiligsprechung Xavers, für die übersandte Reliquie des Heiligen und für die erwiesenen Gnaden danke sowie um neue Gnaden, vor allem um neue Mitarbeiter, bäte. Er brachte auch Geschenke nach Rom, so ein Schwert, mit dem man die Christen ihres Glaubens wegen hingerichtet hatte; ferner schön mit Goldverzierungern geschriebene japanische Briefe, worin die Christen aus den Hauptorten der Mission: aus Nagasaki, Arima, dem Binnenmeer, dem Gokinai und dem Norden, Paul V. für die Seligsprechung Xavers dankten. Ein weiteres Geschenk sandte die Mission wohl um dieselbe Zeit von Makao aus nach Rom, nämlich den in der christlichen chinesisch-japanischen Malerschule hergestellten Prunkschirm, der sich heute noch im römischen Professhaus der Gesellschaft Jesu befindet. Der äußere Fries

⁵² Römisches Archiv SJ: *JapSin.* 38, 156

⁵³ *Ib.* 158—158v

des Schirms stellt in Goldlackarbeit eine Reihe von Szenen aus dem Koreafeldzug des Jahres 1592 dar, in dem die christlichen Daimyôs die Hauptstadt Seoul eroberten und bis zur chinesischen Grenze vordrangen. In den acht dargestellten Szenen kehrt auf den Bannern und Schilden der christlichen Soldaten stets das Kreuz und dreimal auch der Krebs mit dem Kruzifix in den Scheren wieder zum Zeichen des Schutzes Xavers in den Kämpfen um Korea — ein Beweis dafür, wie populär das Krebswunder bereits in der japanischen Mission geworden war.

In Yedo, dem heutigen Tokyo, der Residenz des Shôguns, hatte Fray Jerónimo de Jesús OFM 1598 mit Erlaubnis des Shôguns Ieyasu eine Kirche erbaut; 1611 hatten auch die Jesuiten beschlossen, hier eine Niederlassung zu gründen. 1623 bestanden hier und in der Nachbarschaft bereits blühende Christengemeinden unter der Leitung des P. Girolamo de Angelis SJ und des Franziskaners Fray Francisco Gálvez⁵⁴, als Iemitsu, der dritte Shôgun, ein eifriger Buddhist und unversöhnlicher Feind der Christen, seinen Regierungsantritt mit einer wütenden Verfolgung der verhaßten Religion eröffnete. Am 4. Dezember 1623 wurden im Südwesten der Stadt bei Shiba, auf dem Wege zum Vorort Meguro, fünfzig Christen lebendig verbrannt, darunter P. de Angelis und Fray Gálvez. Am 29. des gleichen Monats folgten ihnen 26 weitere Christen im Tode nach.⁵⁵ Jetzt folgte in Yedo Martyrium auf Martyrium — 1634 das des P. Sebastião Vieira SJ, der 1624 nach Rom gefahren war⁵⁶ —, bis die letzte Spur des Christentums ausgelöscht zu sein schien. Alle vorgefundenen christlichen Gegenstände wurden vernichtet, die fremde Religion wurde unter Todesstrafe verboten, und jeder mußte sich von dem Bonzen, zu dessen Sekte und Tempel sein Wohnbezirk gehörte, eine Bescheinigung geben lassen.⁵⁷ Nach der Niederwerfung des Bauernaufstandes in Shimabara 1638 wurden die Verfolgungsgesetze noch verschärft: Alle Bewohner mußten offen Papieramulette über den Kleidern tragen, und die Prämien für die Anzeige eines Paters, Bruders oder Christen wurden erhöht.⁵⁸ 1639 starb Pedro Kasui, der letzte japanische Jesuit, in Yedo als Martyrer für seinen Glauben.⁵⁹ Seit 1640 war Japan hermetisch gegen das Ausland verschlossen. Um den Spionen der Verfolger besser zu entgehen, hielten sich die Missionare, wenn sie nach Yedo kamen, meist in dessen Vororten auf, wo vielfach auch ihre Christen wohnten. Die verlassenen Christen, gezwungen, sich

⁵⁴ LEON PAGES, *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651*, I (Paris 1869) 13, 55, 194, 548, 557—558

⁵⁵ *Ib.* 557—567

⁵⁶ *Ib.* 801—804

⁵⁷ *Ib.* 560

⁵⁸ HUBERT CIESLIK SJ, Das Schicksal der letzten Japanmissionare im 17. Jahrhundert in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 13 (1957) 27—28, 119—121

⁵⁹ *Id.*, P. Pedro Kasui (1587—1639), der letzte japanische Jesuit der Tokugawa-Zeit, in *Monumenta Nipponica* 15 (Tokyo 1959—60) 81—83

unter buddhistische Tempel und Bonzen zu stellen, fielen allmählich ab oder starben aus. Um ihre Verfolger zu täuschen, stellten sie öfters Maria unter dem Bilde der buddhistischen Göttin K w a n n o n dar. 1929 erschien in Tokyo eine Schrift von HARA Inshô und TSURU Maro, *Kakuretaru Edo no Kirishitan no iseki* [Unbekannte Tatsachen über die Christen von Alt-Yedo], worin die Verfasser, vielleicht etwas zu weit gehend, von angeblich christlichen Überresten und Überlieferungen in den Meguro-Tempeln *Daien-ji*, *Taishô-in* und *Banryû-ji* sprechen und darauf hinweisen, daß Meguro die Zufluchtsstätte der Yedochristen zur Zeit der Verfolgung im 17. Jahrhundert war.⁶⁰

5. Die buddhistische Überlieferung in Japan

Am 20. Februar 1957 besuchte ich Meguro mit meinem Mitbruder P. Heinrich Dumoulin, Professor für orientalische Religionen an der Katholischen Universität *Jochi Daigaku* in Tokyo, um der Jikaku-Legende auf den Grund zu gehen. An einem kleinen, durch zwei dünne Kaskaden gespeisten Teich vorbei führte uns eine hohe Steintreppe hinauf zum *Fudôson*-Tempel, wo der Bonze uns die Adresse des ihm unterstehenden *Jôjuin*- oder *Takosan*-Tempels und einen Einblattdruck gab, der den Titel *Meguro Fudôson engi* trug und kurz die Geschichte des Heiligtums enthielt.⁶¹

Danach wurde der Tempel von Jikaku, dem dritten Vorsteher der Tendaisekte, A. D. 859 gegründet — der älteste im ganzen Bezirk! 15jährig kam der Stifter das erste Mal nach Meguro, auf dem Weg zum Hiei-zan, wo er unter Dengyô Daishi studierte und dann 838 nach China ging, das er zehn Jahre lang bereiste. Nach Japan zurückgekehrt, erhielt er den Titel *Dendô Daishôshi* und erbaute den Tempel (auch *Taieisan* genannt, weil ihm der Kaiser Seiwa 860 eine Tafel mit dem Namen *Taiei* gab, oder *Ryûsenji*, nach einem Spruch, den der Erbauer auf einen Balken schrieb). Als Jikaku sein Zepter (*tokko*) warf, um zu erfahren, wo er den Schrein bauen sollte, entsprang an der Stelle, wo es niederfiel (am Fuß der heutigen Treppe), ein Quell, der einen Teich bildete und der darum den Namen *Tokko no ike* erhielt. 700 Jahre später, 1557, wurde der Tempel restauriert, aber 1615 brannte er gänzlich ab; nur die Statue Fudôs, von Jikaku geschnitzt, und das ‚kostbare Schwert des Paradieses‘, das sie hielt, wurden gerettet. 1630 wurde

⁶⁰ 1920 wurden neben anderen christlichen Gegenständen auch Xaveriusbilder in Sendaji bei Kyôto entdeckt (*Report upon Archaeological Research* 7 [Kyôto 1923] 1—6 und Plates 1—3, 5, 9). Ein Gemälde mit Ignatius und Xaver zu ihren Füßen, heimlich durch alle Verfolgungen hindurch bewahrt, dient vielfach noch bei den Kryptochristen der Hirado- und Gotô-Inseln als Altarbild bei den höchsten Festen des Kirchenjahres (vgl. das farbige Bild in WILLIAM D. RYAN and PAUL M. K. TAGITA, *Saint Francis Xavier* [Nagoya 1949]).

⁶¹ Die Übersetzung dieser und der folgenden Druckschriften verdanken wir der Güte unseres studienhalber in Rom weilenden Mitbruders Aloysius Hayashi

Shôjun Daisôjô, der Stifter des *Gokoku-in*-Tempels im Ueno-Park, zum Vorsteher des *Fudôson*-Schreines ernannt. Um diese Zeit begann der Shôgun Iemitsu den Neubau des Tempels, den er 1638 so prunkvoll vollendete, daß man ihn *Meguro goten*, den Meguro-Palast, nannte. Iemitsu war ein großer Verehrer Fudôs, der ihm helfen mußte, Japan gegen seine Feinde zu verteidigen; viele seiner Nachfolger kamen hierher, um den Gott zu verehren. Die Wallfahrt der Bewohner Tokyos zu diesem Schrein war so berühmt, daß Maler wie Hiroshige und Watanabe Kwazan sie in ihren Farbdrucken unter dem Titel *Meguro môde* (Meguro-Wallfahrt) verewigten. Am 25. Mai 1945 fiel der Tempel einem Luftangriff zum Opfer und wurde durch einen Neubau ersetzt.

Vom *Fudôson*-Tempel aus fanden wir nach einigem Hin- und Herfragen schließlich im Häusergewirr auf der anderen Seite der Hauptstraße den *Tako Yakushi Nyorai* oder *Jôjuin*-Tempel, im Volksmund einfach *Takosan*-Tempel genannt. Er war im letzten Weltkrieg abgebrannt, und ein Brettergerüst für den Neubau stand an seiner Stelle; aber jenseits desselben, hinter einem Gärtchen, hatte man einen provisorischen Tempel mit einer daran anstoßenden Wohnung für den Bonzen errichtet. Nach einigen einleitenden Worten sagten wir dem Bonzen, der auf dem erhöhten, mattenbelegten Boden des Tempels saß, wir interessierten uns für die Geschichte seines Schreines. Er legte zwei Kissen vor uns, lud uns zum Sitzen ein und kam mit einem Holzbehälter zurück, der die *Tempelchronik* in Form einer langen Schriftrolle enthielt. Inzwischen reichte eine Frauenhand hinter der halbgeöffneten Schiebetüre ein Brett mit drei Täßchen Tee herein. Während der Bonze und mein Begleiter die Handschrift entzifferten, notierte ich kurz ihren Hauptinhalt. Er gab den Inhalt der von MITFORD übersetzten Broschüre wieder, enthielt aber auch manches Neue.

Jikaku Daishi wurde in seiner Jugend augenkrank. Er rief die Hilfe des Yakushi Nyorai an, der ihn heilte. Zum Dank schnitzte er aus wunderbarem Holz dessen Bildnis, eine kleine Statue. Damit fuhr er nach China, geriet jedoch unterwegs in einen heftigen Sturm. Das Schiff war in Gefahr zu sinken, wurde aber an eine Küste geworfen. Da fielen zehn Seeräuber über Jikaku her, der nicht wußte, was er tun sollte, und zu seinem *Hotoke* (Gott) betete, indem er stets den Namen des Yakushi Nyorai anrief. Und wunderbar! Die wilden Seeräuber verschonten ihn nicht nur, sondern brachten ihn sogar zu einer Wohnstätte von Menschen. Dann flohen sie, — Jikaku war durch Buddha gerettet! ⁶² Er blieb lange in China, besuchte Bonzen, studierte und wurde in die Riten eingeweiht.

⁶² Als Xaver sich Amboina näherte, kamen seinem Boot zwei Seeräuberschiffe entgegen, worauf seine Gefährten aus Furcht ins offene Meer zurückruderten, bis sie außer Sichtweite waren. Xaver aber ermutigte seine Begleiter, sie kehrten um und kamen mit Gottes Hilfe glücklich nach Hatiwi (*Monumenta Xaveriana* II, 199; LUCENA, *Historia da vida do Padre Francisco de Xavier* [Lisboa 1600] 224—225).

Schließlich kehrte er nach Japan zurück. Auf der Überfahrt überraschte ihn wieder ein Sturm, währenddes ein böser Fisch aus dem Meer tauchte und das Schiff umzustürzen suchte. Die Lage war äußerst gefährlich, weil die Fische auch Menschen fressen. Da nahm Jikaku sein Bildnis und betete wieder zu Yakushi Nyorai. Plötzlich erschien im Schiff dessen Gestalt und befahl Jikaku, das *Yakushi Nyorai*-Bildnis ins Meer zu werfen, um viele Menschen zu retten und das Gesetz Buddhas zu verbreiten. Jikaku tat es. Die See wurde ruhig, und er entkam dem Teufel. Doch war es ihm sehr schwer gefallen, sich von seinem Bildnis trennen zu müssen.

Schließlich erreichte das Schiff seinen Hafen wieder. Da, im Herbst des gleichen Jahres, erschien Jikaku im Traum das kleine Bildnis des Yakushi Nyorai, das er verloren hatte. Daraufhin fuhr Jikaku noch im selben Jahr bei ruhiger See nach Kyûshû zurück. Doch beklagte er es sehr, daß er das Bildnis hatte ins Meer werfen müssen. In Kyôto träumte ihm, in Matsûra werde er das Bildnis wiederfinden. Er schickte einen seiner Jünger dorthin. Dieser gelangte nach Hirado, und hier kam das Bildnis auf dem Hinterkopf eines *Tako* (Octopus) wieder zum Vorschein. Was Jikaku im Traum gesehen hatte, war also in Erfüllung gegangen. Der Jünger war sehr erstaunt und brachte das Bildnis nach Miyako (Kyôto) zu Jikaku Daishi. Es war ein merkwürdiges Zusammentreffen ((*karma*)). Darum nennt man das kleine Bildnis *Tako Yakushi Nyorai*.

Im zweiten Jahr *Ten-an* (858 A. D.) kam Jikaku nach Meguro und erbaute dort den *Fudô*-Tempel. Damals herrschte in der Gegend eine schwere Seuche, an der viele Menschen starben. Fudôsama befahl Jikaku, hierher solle er das Bildnis des *Tako Yakushi Nyorai* zur Verehrung bringen, und die armen Leute würden von ihren Leiden befreit. Auch wolle er hier nicht nur bei dieser Gelegenheit, sondern für alle Zukunft jede böse Krankheit heilen. Jikaku war von dieser Mitteilung sehr ergriffen. Er stellte ein Bildnis des *Tako Yakushi Nyorai* auf, in großer Gestalt geschnitzt, tat in den Bauch des größeren das kleine Bildnis und verehrte es. 800 Jahre später wurde dieser Tempel vom dritten Tokugawa-Shôgun Iemitsu neu erbaut und stark vergrößert. Damals wurde dem Tempel noch einmal der Name *Tako Yakushi Nyorai* gegeben⁶³. — Dies Manuskript wurde geschrieben im ersten Jahr *Jôkyô* (*Teikyô* = 1684 A. D.).⁴

Nachdem wir die Tempelchronik gelesen hatten, zeigte uns der Bonze sein Heiligtum. Zur Rechten stand die schwarze Statue des *Fudô*, von Flammen umloht, das Schwert in der Rechten und den Strick in der Linken zur Bestrafung der Teufel. In der Mitte über dem Altar befand

⁶³ Diese Stelle legt die Vermutung nahe, daß der *Tako Yakushi*-Tempel überhaupt erst von Iemitsu erbaut und dessen Legende damals dafür erfunden wurde.

sich das große Bild des *Tako Yakushi Nyorai*, des heilenden Buddha, mit goldenem Nimbus, auf einer goldenen Lotusblüte sitzend, die ein Octopus (*tako*) trug (nur auf der Rückseite des Altars sichtbar). Links vom Altar zeigte uns der Bonze einen Kasten mit schwarzen Holzblöcken, datiert *Bunkwa 10* (= 1813 A. D.), womit das Schriftchen gedruckt wurde, das MITFORD übersetzte. Beim Abschied erhielten wir einen Einblattdruck mit dem Titel *Meguro Tako Yakushi hondo saiken gokifu no o negai* [Bitte um Almosen für den Neubau des Tako Yakushi-Tempels von Meguro]), der ganz kurz den Hauptinhalt des Schriftchens MITFORDS wiedergab und dem Leser mitteilte, daß der Tempel im letzten Weltkrieg, Mai 1945, verbrannte. Das 1956 gedruckte Blatt enthielt auch folgende historische Angaben über den Schrein:

„Im Anfang der Periode *Genwa* (= 1623) kam Iemitsu zur Jagd nach Meguro. Bei dieser Gelegenheit besuchte er den Tempel und erfuhr seine Geschichte. Während der Periode *Kwan-ei* rekonstruierte er dessen Halle. Als dieser Neubau vollendet war, kam Oshizu-no-kata, die Mutter des Hoshina Masayuki (1609—1672), zu diesem Tempel und bat für ihren Sohn, den dritten Sohn des zweiten Shôguns Hidetada, um eine Herrschaft. Sie wurde erhört. Als ihr Sohn erwachsen war, wurde er Feudalherr von Takatô in der Shinshû(Shinano)-Provinz; von da wurde er nach Aizu versetzt und wurde der Stammvater der Matsudaira (Hoshina). Sein Bruder Iemitsu, der dritte Shôgun, brachte in diesem Tempel, von dem Ort, woher die Tokugawa-Familie kam, den Gott Sanjakubô-Origongen, damit er Yedo gegen Feuer beschütze.“

Wann kam die Legende auf, welche die Tempelchronik des *Tako Yakushi Nyorai*-Schreines im Jahre 1684 erzählt, oder wann wurde der buddhistische Yakushi Nyorai zum legendarischen Tako Yakushi Nyorai? Yakushi Nyorai ist einer der fünf Götter der Weisheit, zusammen mit Tahô, Dainichi, Ashuku und Shaka. Sein Verehrer Jikaku-Daishi ist eine historische Persönlichkeit. In Shimotsuke geboren, trat er als Schüler des Dengyô Daishi in das berühmte Kloster auf dem Hiei-zan bei Kyôto ein. 838 begleitete er die Gesandtschaft des Fujiwara Tsunetsugu nach China, wo er neun Jahre blieb, die berühmtesten Buddhistentempel besuchte und viele religiöse Werke kopierte. Nach seiner Rückkehr nach Japan veröffentlichte er seine Forschungsergebnisse in 21 Werken bzw. 559 Faszikeln. 854 wurde er Vorsteher (*Zazu*) der Tendai-Sekte, und zehn Jahre später (864) starb er in Kyôto und erhielt den posthumen Titel *Jikaku-Daishi*.⁶⁴

Unter seinen veröffentlichten Werken ist auch das *Tagebuch seiner Reisen*. Von seiner Fahrt zur Teufelsinsel, dem Verlust und dem Wiederfinden seiner Yakushi-Statue ist darin keine Spur zu finden, wie uns

⁶⁴ E. PAPINOT, *Historical and Geographical Dictionary of Japan* (Tokyo 1909) 226

P. Dumoulin versichert. Die *Tako Yakushi*-Legende ist offenbar eine spätere Erfindung. Das zeigt auch der Artikel über den *Tako-Yakushi-dô* in Kyôto im großen buddhistischen Lexikon *Bukkyô Daijiten* des MOCHIZUKI SHINKO (IV 3468), dessen deutsche Übersetzung ich meinem Mitbruder Wilhelm Schiffer, Professor für Geschichte der orientalischen Religionen und der chinesischen Philosophie an der Katholischen Universität in Tokyo, verdanke. Der Artikel lautet:

„*Tako-Yakushi-dô*. Name eines Tempels im Myôshinji, Kyôto, Naka-gyô-ku, Shin-Kyôgoku. Gehört zum Seizan-Zweig der Jôdo-Sekte. 1182 von Zenkô grundgelegt, *Eifukuji* genannt, gehörte er zunächst zur Tendai-Sekte. Damaliger Platz unbekannt. Später (1416?) verlegt nach Muromachi-Nijô und dort auf einer Insel inmitten eines Teiches aufgebaut. Als Hauptgottheit wurde eine Statue des Yakushi aufgestellt. Die Leute nannten ihn deshalb *Suijô-Yakushi* (Über-Wasser-Yakushi). 1467 in Kriegswirren verbrannt, 1585 auf Befehl Hideyoshis auf jetzigen Platz verlegt und der Jôdo-Sekte übergeben. Während der Tokugawazeit von Hoch und Niedrig eifrig verehrt. 1788 abgebrannt, wiederaufgebaut; 1864 erneut abgebrannt, 1874 neu aufgebaut. 1911 wieder abgebrannt, augenblicklich behelfsmäßiger Bau.

Die Yakushi-Statue, 2 Fuß hoch, war zuerst auf dem Hiei-zan und soll von Saishô nach der Statue im Enryakuji gemacht worden sein. Über den Namen *Tako-Yakushi* gibt es viele Theorien. Die wahrscheinlichste ist wohl die, die ihn von einem ursprünglichen *Taku-Yakushi* (Yakushi im Weiher) ableitet und das *Tako* als volksetymologische Mißdeutung ansieht.“⁶⁵

P. Schiffer wies mich auch auf die merkwürdige Tatsache hin, daß man der Straße in KYOTO, in der die Hauptkirche der Jesuiten, der *Nambanji*, stand und wo man in neuester Zeit noch Christengräber fand,⁶⁶ den Namen *Tako-Yakushi*-Straße gab, weil an die Stelle der christlichen Kirche ein *Tako-Yakushi*-Tempelchen zwischen der Dritten und Vierten Straße trat. Auch anderwärts in Japan errichtete man Buddhistentempel an der Stelle einstiger christlicher Kirchen. In NAGASAKI z. B. trat an die Stelle der Kirche zu Ehren des heiligen Johannes des Täuflers der *Honrenji*-Tempel, an die von *Todos os Santos* der *Shuntokuji*-Tempel und an die Stelle der Dominikanerkirche der *Koenji*-Tempel.⁶⁷ Sollte auch der *Tako Yakushi*-Tempel einen ähnlichen Ursprung und Zweck gehabt haben? Sollte die *Tako Yakushi*-Legende in jener Zeit der Verfolgung erfunden worden sein, um die Erinnerung an Xaver und sein Krebswunder zu verdrängen? Das würde die sonst un-

⁶⁵ Der Verfasser gibt sehr viele japanische und chinesische Literatur darüber.

⁶⁶ R. A. B. PONSONBY-FANE, *Kyoto. The Old Capital of Japan* (794—1869) (Kyoto 1956) 214

⁶⁷ M. PASKE-SMITH, *Japanese Traditions of Christianity* (Kobe 1929) 126

erklärlichen Parallelen zwischen der historischen Zeugenaussage des Cebú-Prozesses und der späteren buddhistischen Legende erklären.

Eine Angabe in der buddhistischen Legende weist in dieselbe Richtung. Sie sagt, Jikaku habe sein kleines geschnitztes Yakushi-Bildnis in den Bauch der großen Yakushi-Statue getan, also darin verborgen. Das erinnert an die Praxis der Christen in der Zeit der Verfolgung, als auf dem Besitz eines christlichen Gegenstandes Todesstrafe stand und die Christen gezwungen waren, sich unter einen bestimmten Buddhistentempel und Bonzen zu stellen. In dieser Zwangslage fand man mancherorts den Ausweg, den christlichen Gegenstand in einer buddhistischen Statue zu verbergen und dann vor dieser im Tempel zu beten. Wie mein Mitbruder P. J. F. Schüttele mitteilt, befindet sich in der Sammlung Sawada in Oiso, im Südwesten von Tokyo, eine Statue des Kriegsgotts Hachiman, auf deren Rückseite ein Kruzifix verborgen ist. 1957 zeigte uns der Stadtvorsteher von Oita in der Provinz Bungo eine Kwannonstatue, in deren Rücken ein großes Kreuz geschnitzt war, das aber gewöhnlich der daselbst angebrachte Nimbus verdeckte, — also eine der üblichen, von den Christen verehrte Maria-Kwannon.

Bei unserem Besuche im Jahre 1957 hatte ich vergessen, das Innere der Tako Yakushi Nyorai-Statue zu untersuchen, und bat darum P. Dumoulin, dies für mich zu tun. Am 2. November 1961 antwortete er mir: „Gestern morgen erhielt ich Ihren Brief und bin sogleich am Nachmittag nochmals mit P. Siemes zum Tempel in Meguro gegangen. Wir fanden den Tempel bald wieder. Die Holzstatue des Yakushi Nyorai ist inzwischen in dem Neubau, einem kleinen sauberen Tempelbau, aufgestellt und ist dort das Hauptkultbild. Wir trafen auch den gleichen Bonzen wieder, der uns damals so freundlich Auskunft gegeben hat. Die Holzstatue ist innen hohl, wie solche Buddhabilder gewöhnlich sind. Wie der Bonze uns erzählte, hört man ein rasselndes Geräusch, wenn man sie schüttelt oder bewegt. Da das Holz geschlossen ist, weiß man nicht, was sich drinnen befindet. Mehr konnten wir nicht erfahren. Wir konnten auch den Bonzen nicht bitten, für uns die in der Mitte des Tempels von den Frommen verehrte Statue herunterzunehmen. Ich glaube schon, daß man ihm das Geräusch, das er gehört zu haben versichert, glauben kann. Den Inhalt hat auch der Bonze nicht gesehen.“ (Schluß folgt)

KLEINE BEITRÄGE

DIE ERSTEN PAPUA-PRIESTER *

von André Pineau MSC

Am 14. Juni d. J. konnte der erste melanesische Priester, der Papua Louis Vangeke MSC, sein silbernes Priesterjubiläum feiern — ein Anlaß, Rückschau zu halten und die Bemühungen der Missionare um einen landeseigenen Klerus recht zu werten.

Im Februar 1919 — zehn Monate vor Erscheinen des Apostolischen Briefes *Maximum illud* BENEDIKTS XV. — richtete Mgr. ALAIN DE BOISMENU an seine Missionare einen Hirtenbrief¹, der folgendermaßen beginnt: „Unser Land hat eben die erste Blüte hervorgebracht, die schönste aller Blüten der Kirche, die Blüte des Priestertums...“

Was veranlaßte den Missionsbischof zu dieser feierlichen Ankündigung? — Josef Taurino, in Pari bei Port Moresby von einem polynesischen Vater und einer papuanischen Mutter geboren, äußerte, nachdem er die St.-Patrick-Schule auf Yule Island mit bestem Erfolg besucht hatte, von sich aus und zur Überraschung aller den Wunsch, Priester werden zu dürfen. Der Fünfzehnjährige wurde einem erfahrenen Papuamissionar anvertraut, der sich diesem ersten Priesterberuf mit Sorgfalt widmete. 1918 erklärte Josef sich bereit, nach Europa zu reisen, um an der Apostolischen Schule der französischen Herz-Jesu-Missionare, dem ‚Kleinen Liebeswerk‘, seinen weiteren Studien zu obliegen. Zahlreiche Gründe hatten für diese vorübergehende Verbannung aus der Heimat gesprochen. — Dies teilte der Bischof seinen Missionaren mit und eiferte sie an, auf weitere Berufungen zu achten und sich ihrer sorgsam anzunehmen.

Der bronzefarbene Jungmann wurde von seinen Mitschülern ohne Schwierigkeiten angenommen. Er kam auf die vierte Klasse und machte zwischen den fünfzig kleinen weißen Schülern gute Figur; sie betrachteten ihn als einen der Ihren. Voll guten Willens, charakterlich ausgeglichen, wenn auch nur mittelmäßig begabt, hätte er — daran zweifeln wir nicht — sein Ziel erreicht. Aber Gott wollte es anders. Das rauhe und kalte Klima der Schweiz bekam dem Paradiesvogel nicht. Bevor er an einer doppelseitigen Lungenentzündung starb, hatte der Erstgeborene der papuanischen Kirche die Freude, seinen väterlich guten Bischof wiederzusehen, der 1920 zu einem Ad-limina-Besuch nach Europa gereist war. Am 24. Februar 1922 verlosch sein Leben in Marseille, wo der Sterbenskranke ein wenig mehr Sonne gesucht hatte.

Der Tod dieses Frühvollendeten war ein harter Schlag für die Mission, für den Bischof, für alle, die den guten Samen in das papuanische Erdreich ausstreuten. Der Schlag traf um so härter, als die Nachricht gerade zu einer Zeit ankam, da die Mission noch von einem anderen, unheilvollen Zusammenbruch widerhalte.

* Vgl. ZMR 45 (1961) 249—253 mit der Literatur über die Papuamission und die in diesem Beitrag genannten Personen.

¹ Lettre Pastorale de Mgr. De Boismenu sur les vocations apostoliques, *Annales de Notre-Dame du Sacré-Coeur* 54 (Issoudun 1919) 227—230.

Was war geschehen? Nachdem Josef Taurino nach Europa gereist war, hatten sieben Schuljungen von Kuni ebenfalls den Wunsch geäußert, Priester zu werden. Sie wurden nach Yule gebracht, und am 5. März 1920 begannen P. Norin und Br. Alexis mit ihrer Unterweisung. Der Beginn war fehlerlos. Einige Monate später wurde die Schule von einem Höllensturm, ähnlich den zerstörerischen Zyklonen dieser Tropengegend, hinweggefegt. Ein furchtbares Unglück! Mehr denn ein Herz wurde davon meuchlings getroffen. Doch die Mission ist an solch plötzliche Überfälle gewohnt. Man pflanzt die Kirche nicht ohne Risiken. Die Missionare wissen, wer ihr Feind ist, wenn sie versuchen, auf diesen Inseln, die seit so langer Zeit „im Todesschatten“ liegen, das Priestertum zu gründen. Man hatte eine Niederlage erlitten, man stand vor Ruinen... Jedoch man würde neu beginnen! In der Mission steht man immer vor Neuanfängen.

Ein solcher Neubeginn wurde Louis Vangeke. Er war ein hübscher junger Bursche. In der reichen Mekeo-Ebene geboren, war er ganz jung zur St.-Patrick-Schule gekommen. Mit 16 Jahren kehrte er nach Hause zurück. Was sollte er nun werden? So unvollkommen seine Schulbildung geblieben war, sie genügte, um ihn zu entwurzeln. Er fand keinen Geschmack mehr am Stammesleben, an seinen Jagden, Fischzügen und Ahnentänzen. Die Stammeskultur und ihre primitiven Äußerungen zogen ihn nicht mehr an. Er strich auf der Missionsstation umher, immer bereit, dem Pater kleine Dienste zu erweisen — ein geschicktes Faktotum, das alle Handgriffe beherrschte, Maurer, Schuster, Schreiner in einer Person. Dazu sang er wunderbar, spielte die Gitarre und zeichnete recht gut. Ein hochgeschossener Junge, hager, knochig, — ein Spaßmacher, der stets die Lacher auf seiner Seite hatte. Er spielte Theater, entzückte seine Zuschauer und — sich selbst. Dabei war er sehr fromm, nahm an allen Gottesdiensten teil und fehlte nie beim gemeinschaftlichen Rosenkranz. Wie sovieler andere seinesgleichen ließ er sich, sorglos und unbekümmert, vom Leben treiben. Sollte er Katedhist werden? Der Pater hielt ihn für nicht hinreichend unterrichtet. Sollte er heiraten? Seine Familie drängte ihn dazu; manch junges, lockendes Mädchen umschwärmte ihn. Doch er wollte nicht heiraten. Er schloß sich einer Gruppe junger Männer an, die ohne Entgelt, — „für nichts“, wie sie sagten — für die Mission arbeiten wollten, den sog. Oblaten.

Inzwischen wurden die Weisungen Roms, Berufe zu wecken und einen landeseigenen Klerus heranzubilden, immer dringlicher. Mgr. de Boismenu war solchen Weisungen gegenüber sehr sensibel; es bedrückte ihn, sein Netz stets leer zu sehen, ohne den kleinsten Fang. „Versuchen Sie es bei Louis Vangeke einmal“, schrieb er dem Pater, dem der junge Mann anvertraut war. Gehorsam warf der Pater die Angel aus: „Louis, hast du je daran gedacht, Priester zu werden?“ — „Doch, aber es ist schon lange her.“ — „Warum hast du diesen Gedanken wieder fallen lassen?“ — „Weil ich geglaubt habe, das wäre nichts für mich.“ — „Warum?“ — „Zu schwer.“ — „Willst du es nicht doch einmal versuchen?“ — „Wenn Sie meinen, daß ich es kann, ja.“

Das war alles, ganz schlicht und einfach, kein Drama, kein Donnerschlag.

Am 11. Februar 1925 deklinierte Louis *rosa, rosae*... Am 11. Februar 1926 paddelte er in der lateinischen Syntax. Am 31. Januar 1928 fuhr er ab nach Madagaskar auf das Seminar der Jesuiten für einheimische Theologiestudenten.

Warum so weit weg und warum nach Afrika? Trotz der ausgezeichneten Gründe, die ausschlaggebend gewesen waren, Josef Taurino nach Frankreich zu schicken, wollte Mgr. de Boismenu unsere Papua nicht noch einmal dem europäischen Klima aussetzen. Er hatte zunächst an eines der ozeanischen

Seminare gedacht oder an eines der Nachbarländer. Aber diese Institute waren kaum erst errichtet, und keines war daran interessiert, einen Papua aufzunehmen, ausgerechnet einen Vertreter dieser verschriensten Rasse der Welt. Aber die Jesuiten von Madagaskar nahmen ihn freundlich auf.

Louis Vangeke setzte hier seine Studien fort, und 1930 trat er in das Großseminar ein. „Aufrecht, einfach und mitfühlend, hat er durch seine Frömmigkeit und seine Hilfsbereitschaft sich die Achtung und Zuneigung all seiner Mitschüler erworben. Alle sind darüber einig, daß er ein vorbildlicher Seminarist ist. Ich freue mich bei dem Gedanken, daß der erste Papuapriester allen, die ihn einmal am Werk sehen werden, ein Gegenstand der Erbauung sein wird.“

Louis verdiente dieses Lob seiner Lehrer wirklich. Ein einziges Mal, kurz vor dem Subdiakonat, gestand er uns später, war er versucht, sein Ziel aufzugeben. Er fühlte sich so allein, so weit weg von seinem geliebten Mekeo, so am Ende der Welt, verloren unter all den Fremden. Er hatte Heimweh nach Mekeo, seinem geliebten Mekeo, mit seinen Palmen und Bananen, nach der großen, sonnendurchfluteten Ebene, seiner Heimat...

Aber er überwand diese Niedergeschlagenheit. Am 14. Juni 1937 wurde er zum Priester geweiht² und kehrte nach Papua zurück, wo er als erster Papuapriester mit allen Ehren empfangen wurde. Selbst die protestantischen Vertreter der Zivilbehörde neigten sich in Achtung vor dem ersten Papua, der zu einer solchen Würde erhoben worden war. Der Administrator gab ihm zu Ehren sogar einen Tee, und sein erstes Beichtkind war eine weiße Dame aus der Hauptstadt Port Moresby. Es wurde ein großes Fest für Yule und für die ganze Mission. Aber all diese Feierlichkeiten mußten verblassen vor dem, was ihm seine Landsleute am Mekeo an Ehren erwiesen!

Das war 1937. Seitdem sind 25 Jahre vergangen. P. Vangeke hat vorzüglich gewirkt. Auf allen Stationen, die ihm anvertraut wurden, achteten seine Landsleute ohne Ausnahme in ihm den Priester, genau so, wie sie die weißen Priester achteten und ehrten. Er arbeitet auch heute noch mit bemerkenswertem Eifer, seltenem Mut und außergewöhnlichem Takt. Viele hatten geglaubt, dem papuanischen Priester würden größere Erfolge beschert sein als seinen weißen Mitbrüdern; die Papua würden seinen Predigten mit Hingabe lauschen, begierig seinem Katechismusunterricht folgen und sich in Scharen bekehren. Nichts von alledem! Am Anfang erregte er großes Aufsehen, wie das bei einem solchen ungewöhnlichen Ereignis zu erwarten war. Aber mit der Zeit begegnete P. Louis ebenso wie die europäischen Missionare der Gleichgültigkeit, der Uninteressiertheit, dem Auf und Ab und all den Seitensprüngen dieser jungen Christenheit. Das mindert sein persönliches Verdienst nicht im geringsten.

Ich habe bei der Berufungsgeschichte P. Louis' so lange verweilt, weil es die erste Berufung zum Priester gewesen ist — *nicht nur in Papua, sondern in ganz Melanesien*. Wir lernen daraus, daß ein gut ausgebildeter einheimischer Klerus vollkommen in der Lage ist, eine Gemeinde zu leiten, ihren Glauben zu erhalten und ihn zu mehren. Noch zehn oder zwanzig solcher Louis Vangeke, und wir weißen Priester könnten lobsingend in unsere Heimat zurückkehren. Wir hätten die Papuakirche gegründet.

² Mgr. A. DE BOISMENU, Lettre pastorale annoçant l'ordination sacerdotale du premier prêtre indigène de la Mission de Papouasie, *Annales* 72 (Issoudun 1937) 368—371. — L'ordination à Tananarive du premier prêtre papou, *ibid.* 72 (1937) 328—330; vgl. *Hilfruper Monatshefte* 56 (1939) 30—32.

Der Weg zum Priestertum ist nun gebahnt. Eine mit Gottes Hilfe stetig wachsende Zahl junger Leute betreten ihn. Die junge Generation ist besser unterrichtet als die alte; das Niveau unserer Schulen steigt von Jahr zu Jahr; der allgemeine Drang zum Fortschritt und zur Kultur — all das schafft günstigeren Boden für keimende Priesterberufe. Deshalb hielt man den Augenblick für gekommen, in Neuguinea selbst ein Priesterseminar zu eröffnen, in dem die Priesterkandidaten aus den verschiedenen Missionsgebieten Aufnahme finden könnten³. Dieses Regionalseminar wurde 1954 in der Nähe Rabauls gegründet und zählt heute mehr als achtzig Insassen, von denen neun aus der Papua-Mission Yule Island sind. Wir hoffen diese Zahl nicht nur halten, sondern durch neue Berufe aus unseren Schulen auch noch vergrößern zu können.

Der Nachwuchs für unser Seminar scheint gesichert. Bald wird es als Vollseminar auch alle Kurse der Philosophie und Theologie führen. Natürlich kommen nicht alle, die ins Seminar eintreten, zu ihrem Ziel. Aber wenn unsere Mission jedes Jahr auch nur einen Neupriester an den Altar treten sähe, hätte sie allen Grund, Gott dankbar zu sein.

Aber noch vor Gründung dieses Seminars hatte ein Landsmann des P. Louis von Mekeo das Studium aufgenommen, um Priester zu werden: J u l i a n E f i. Er setzte es im Seminar von Honiara auf den Salomonen fort und konnte 1953 zum Priester geweiht werden. Im Gegensatz zu P. Vangeke, der Herz-Jesu-Missionar wurde, zog Efi vor, Weltpriester zu bleiben. Auch er gab uns in den neun Jahren, in denen er nun mit uns das Apostolat teilt, allen Anlaß zur Genugtuung.

Zwei ausgezeichnete einheimische Priester, neun hoffnungsvolle Seminaristen, 70—80 papuanische Schwestern, deren Lob nicht mehr gesungen zu werden braucht, ein Dutzend einheimischer Brüder-Oblaten, und etwa zwanzig Missionshelfer sind die Kleinode der Mission — die Ernte, in die Mgr. Sorin sich mit Mgr. Boismenu teilen kann. Doch soll derer nicht vergessen sein, die den Samen in den harten Boden Papuas gesenkt haben: Mgr. Verjus' und Mgr. Navarres und aller, die ihnen dabei halfen.

³ Inzwischen sind auch in anderen Missionen Melanesiens einheimische Priester geweiht worden, und zwar in dem Apost. Vikariat Nordsalomonen der Maristenpatres (Meppen) 1953 zwei; im Apost. Vikariat Rabaul der Herz-Jesu-Missionare (Hiltrup) 1953 ebenfalls zwei. Zudem haben die französischen Herz-Jesu-Missionare (Issoudun) 1961 auch in dem ihnen anvertrauten Apost. Vikariat Gilbert Islands die Priesterweihe des ersten Gilbert-Insulaners feiern können.

BERICHTE

SITZUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN KOMMISSION DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN

Anwesend: Prof. Dr. JOSEF GLAZIK MSC, P. PAUL KOPPELBERG CSSp, P. Dr. KARL MÜLLER SVD, Prof. Dr. MAX BIERBAUM, Prof. Dr. A. MULDER, Prof. P. MICHELS OP, P. Dr. BENNO BIERMANN OP, P. Dr. J. A. OTTO SJ, Dr. h.c. JOSEF PETERS, Dr. G. SCHÜCKLER (als Gast).

Die Sitzung fand am 24. 4. 1962 im Karl-Josef-Haus zu Köln statt. Sie begann um 11 Uhr und endete — unterbrochen durch das gemeinsame Mittagessen — um 15.30 Uhr. Als kommissarischer Leiter der Wissenschaftlichen Kommission begrüßte Prof. GLAZIK die Anwesenden, bat um vertrauensvolle, noch intensivere Mitarbeit und entschuldigte die abwesenden Konsul Dr. G. FREY, Prof. J. BECKMANN SMB und P. Dr. ANTON FREITAG SVD. Anschließend wurde das Protokoll der letzten Kommissionssitzung verlesen und gutgeheißen. Es folgten eingehende Besprechungen über die *ZMR* und die *Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte*. Sodann berichtete Prof. GLAZIK über die im Druck befindlichen Arbeiten und die geplanten Veröffentlichungen; Prof. BIERBAUM gab ein Gutachten über ein vorliegendes Manuskript von P. ALPHONS KLOSTERMANN SSCC: *De potestate ordinaria et delegata Superioris religiosi in Missionibus* (132 S. Text und 20 S. Anmerkungen). — Eingehende Besprechungen galten auch der für die Pfingstwoche 1963 geplanten *Missionsstudienwoche*, die in München stattfinden soll. Als Arbeitsthema der Woche liegt endgültig fest: *Missionarische Spiritualität*. Es sollen sowohl die Spiritualität des Missionars und seiner unmittelbaren Helfer als auch die missionarische Spiritualität der Gesamtkirche behandelt werden. — Dann referierte Prof. GLAZIK über die Lage der Missionswissenschaft in Deutschland. Gerade im akademischen Raum bestehen erschreckende Lücken. Es gilt, die höheren Ordensoberen und die Bischöfe für die Personal- und Nachwuchsnot der Missionswissenschaft zu interessieren, gleichzeitig aber auch festzustellen, wer sich tatsächlich mit Missionswissenschaft beschäftigt, um eventuell einen missionswissenschaftlichen Arbeits- und Aktionskreis zu bilden. — Als neue Kommissionsmitglieder wurden P. Dr. JOH. BETTRAY SVD/Wien, Dr. GEORG SCHÜCKLER/Aachen und der künftige Inhaber des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls in Würzburg in Aussicht genommen. — Als Zeitpunkt und Ort der nächsten Kommissionssitzung wurde die Pfingstwoche 1963 in München vorgeschlagen (in Verbindung mit der Missionsstudienwoche).

Karl Müller SVD, Schriftführer

DER INTERNATIONALE MISSIONSKONGRESS IN LYON

Vom 9. bis 13. Mai 1962 fand in Lyon unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Lyon KARDINAL GERLIER und des Präfekten der Kongregation der Glaubensverbreitung KARDINAL AGAGIANIAN ein Internationaler Missionskongreß der Päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung statt. Sein Anlaß war die Hundert-Jahr-Feier des Todes der — wie Pius XI. sagte — „heiligen Gründerin“ des Werkes der Glaubensverbreitung.

In neuer Zeit — neue Mission hieß das Thema des Kongresses. THOM KERSTIENS, der Leiter der „Pax Romana“, versuchte, den Begriff „Neue Zeit“ zu klären. Die Kirche sei in ihr vor eine vierfache Herausforderung gestellt:

1. Auf das Problem der Unterentwicklung und des Hungers in der Welt gebe es nur eine gültige Antwort, soziale Gerechtigkeit zu üben; eine noch so gute christliche Soziallehre allein genüge nicht. (In diesem Zusammenhang wurde erstmals auf die Misereoraktion der deutschen Katholiken hingewiesen.) 2. müsse die Kirche ihre Katholizität sichtbarer zum Ausdruck bringen (als Partner des einheimischen Klerus sei eine einheimische Laienelite zu sehr vernachlässigt worden). 3. müßten die Christen ihren Teil beitragen zum Aufbau der einen Welt; gegenüber den internationalen Organisationen hätten sie eine besondere Verantwortung. Schließlich gelte es 4., der kommunistischen Bedrohung mit einer positiven Haltung zu begegnen, und zwar indem die Christen der Welt das Beispiel der sozialen Gerechtigkeit gäben.

P. D'SOUZA SJ deutete den zweiten Begriff: „Neue Mission.“ Er begann mit einer Analyse der Mission im 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Damals habe man durchweg dem Europäismus und Okzidentalismus gehuldigt. Das Erbe de Nobilis und Riccis sei in Vergessenheit geraten. Seit dem 2. Weltkrieg habe sich jedoch eine neue, tiefgreifende Änderung angebahnt. Die meisten ehemaligen Kolonien seien selbständige Staaten geworden, die nicht schnell genug Demokratien nach westlichem Muster, mit westlichem Lebensstandard usw. werden könnten. Daraus habe sich eine Krise der Mission ergeben, die aus dem Status kirchlicher Kolonien zu Kirchen mit autochthonen Elementen umgewandelt werden müßten. Dazu bedürfe es in viel weiterem Umfang einer kulturellen Adaptation und betonterer internationaler Arbeit auf dem Sozialsektor. Als positive Zeichen der neuen Mission führte der Referent an: 1. sei überall eine starke Bewegung der Intelligenz zur Kirche festzustellen; 2. mache die Mission in einigen Gebieten, z. B. Afrika, erstaunliche Fortschritte; 3. sei eine Verlangsamung der protestantischen Missionsarbeit und eine Höherwertung der katholischen Missionstätigkeit wahrzunehmen (?). Als negative Kennzeichen der neuen Mission nannte der Referent 1) die Gefährdung seitens des Kommunismus, 2) die Erneuerung und den Missionswillen der nichtchristlichen Religionen, 3) die Gegenwart Tausender Überseestudenten auf liberalen Universitäten des Westens. Er forderte einen stärkeren missionarischen Sinn des einheimischen Klerus und seine Beteiligung an der Missionsarbeit der Gesamtkirche. Die neue Mission bedürfe in der neuen Zeit eines neuen Pfingstens.

Am zweiten Tag stand die Zusammenarbeit von Heimat und Mission im Mittelpunkt der Vorträge und Diskussionen. Der Erzbischof von Toulouse MGR. GARRONE hielt das grundlegende Referat: „Die Diözese und die Mission“. Der Referent ging von der Losung aus: France — pays de mission. Diese Bezeichnung habe manche Verwirrung und manchen Streit verursacht. Der Autor habe nur beide Wirklichkeiten miteinander vergleichen wollen. Aus der allgemeinen Erneuerung in der Heimat habe nicht zuletzt die „auswärtige Mission“ großen Nutzen gezogen.

Bis vor kurzem habe man keine Verbindung zwischen Diözese und Mission gezogen. Man habe die Diözese als eine Föderation von Pfarreien betrachtet und vergessen, daß sie sich „von oben“ her aufbaue. Der Bischof sei als Nachfolger der Apostel der erste „Gesandte“, der Missionar par excellence. Man habe oft die Mission als Aufgabenbereich einiger Spezialisten aufgefaßt. Demgegenüber sei festzuhalten: Die ganze Kirche müsse missionarisch sein, nicht nur die Spezialisten. Der Bischof habe die Katholizität der lokalen Kirche zum Ausdruck zu bringen.

Mgr. Garrone stellte fünf Forderungen auf: Die Mission müsse eine Angelegenheit und eine Aufgabe der Diözese werden; als Mitarbeiter des Bischofs müßten die Priester an erster Stelle an dieser missionarischen Aufgabe mitwirken; die apostolische Sorge müsse bis in die kleinsten Zellen der Diözese integriert werden; die *Actio Catholica* in ihren verschiedenen Formen müsse sich das Anliegen der Mission zu eigen machen; Patenschaften müßten Ausdruck dieser Integration werden, allerdings unter der Bedingung, daß man das Allgemeinwohl der Mission nicht aus dem Auge verlöre.

In einem als Bekenntnis und Zeugnis aufgefaßten Referat zeigte HENRI ROLLET, der Nationalpräsident der Katholischen Aktion, die „Aufgabe des Laien gegenüber der Mission“ auf, die sich wesentlich in Gebet und Opfer für die Mission äußern müsse. Dazu müsse die Tat treten, und zwar ein echtes Bemühen um Kenntnis der Mission, ihre finanzielle Unterstützung, Förderung der missionarischen Berufungen in Familie, Schule und Pfarrei. Schließlich falle dem Laien die Entwicklungshilfe als direkter Aufgabenbereich zu, damit der Missionar für die religiöse Verkündigung frei bleibe.

Am letzten Tag des Kongresses hielt P. QUEGINER, Generalsuperior der Missions Etrangères de Paris, das Hauptreferat über die „Theologie der Zusammenarbeit“. Er leitete die Gründe von den drei Zielen der Mission her: die Ehre Gottes, das Heil der Welt und der Aufbau des Leibes Christi. Christus habe uns die Herrlichkeit des Vaters offenbart. Obgleich Er Gott alle Ehre erwiesen habe, fehle es noch an der Beteiligung aller Menschen an dieser Verherrlichung Gottes. Ferner müsse es der Mission an allererster Stelle um das Heil der Nichtchristen gehen, welche die normalen Heilmittel nicht besitzen. Entwicklungshilfe und Bekämpfung des Hungers seien wichtig, aber größer sei unsere Verantwortung für das Seelenheil. Diese Verantwortung müsse aus Taufe und Firmung abgeleitet werden und zu wirksamer Mitarbeit am Aufbau des Leibes Christi führen.

Das Schlußreferat von ANDRE LATREILLE galt der Gestalt, die den ganzen Kongreß bestimmte: Pauline Jaricot. Dem Referenten verblieb die Aufgabe, sie in die missionarische Bewegung Frankreichs einzuordnen, nachdem am Abend vorher der bekannte Conferencier JOSEPH FOLLIET ihre Persönlichkeit in einem geistsprühenden Vortrag lebensnah gezeichnet hatte.

Meßfeiern in den verschiedenen Kirchen Lyons, in denen das Gedächtnis der Pauline Jaricot lebendig gehalten wird; ein Pontifikalamt Kardinal Gerliers im Lyoner Ritus, ein szenisches Spiel: „La flamme sur la colline“ und die große Schlußkundgebung *Rassemblement de catholicité* umrahmten den Kongreß, der ein wirklicher Arbeits- und Studienkongreß war: In 28 Diskussionsgruppen wurden die brennenden Probleme missionarischer Zusammenarbeit erwogen, besprochen und vertieft. — Eine Missionsausstellung demonstrierte ad oculos den Anteil der katholischen Kirche Frankreichs an dem weltumfassenden Missionsauftrag. Hier wäre ein wenig mehr Koordinierung angebracht gewesen, ebenso wie eine bewußtere Internationalisierung, vor allem der Aussprachen, den Kongreß über die internationale Beteiligung hinaus wirklich zu einem *Internationalen* Missionskongreß gemacht hätte. — Die Gesamtorganisation war hervorragend und überstieg alle Erwartungen.

Deutschland war an dem Kongreß beteiligt durch den Nationaldirektor der Päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung, hochwürdigsten Herrn Prälat Dr. KLAUS MUND, durch den Generalsekretär des Ludwig-Missionsvereins München, P. GUNDEKAR FLIERL OFMCap, durch das Institut für Missionswissenschaft der

Universität Münster, das durch seinen Direktor Prof. JOSEF GLAZIK MSC mit vier Doktoranden vertreten war, und durch das Missionsärztliche Institut Würzburg.
P. Willi Henkel OMI

MITTEILUNGEN

ANDREAS BIGELMAIR †

Am 19. März d. J. verstarb im hohen Alter von 89 Jahren der em. o. Professor für Patrologie und Pastoraltheologie der Universität Würzburg Geheimer Regierungsrat Dr. theol. ANDREAS BIGELMAIR, Päpstlicher Hausprälat, Mitglied der Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Der Name des durch seine gediegenen wissenschaftlichen Forschungen über Deutschland hinaus bekannten Gelehrten ist mit den Anfängen der katholischen Missionswissenschaft eng verbunden. Zahlreiche Titel seiner Arbeiten weisen die Verbindung auf. Genannt seien hier *Die Anfänge des Christentums in Bayern* (1907), im *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* VI (Paris 1932) col. 1524—1626, s. v. Bavière zu einem förmlichen kirchengeschichtlichen Abriss Bayerns erweitert; ferner: *Der Missionsgedanke bei den Vätern der vorkonstantinischen Zeit*, ZM 4 (1914) 264—277; *Die altchristliche und mittelalterliche Mission im Vergleich mit der gegenwärtigen* (1916); *Über die Frühgeschichte der Christianisierung Deutschlands* (1939); *Die Anfänge des Bistums Würzburg* (1922); *Die Gründung des Bistums Würzburg* (1934); *Die Passio des hl. Kilian und seiner Gefährten* (1952); *Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer* (1954). Auch seine übrigen Veröffentlichungen sind für die Missionsgeschichte von Belang, wenn sie auch nicht immer einen unmittelbaren Bezug auf sie haben; so z. B. schon seine Dissertation über *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischen Zeit* (1902), *Zur Frage des Sozialismus und Kommunismus im Christentum der ersten drei Jahrhunderte* (1922), *Zur Theologie des Eusebius von Cäsarea* (1913) sowie seine Übersetzungen in Köfels *Bibliothek der Kirchenväter*. Es ist verständlich, wenn die Wissenschaftliche Kommission des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen auf ihrer Sitzung vom 2. 3. 1921 beschloß, Prof. BIGELMAIR in ihr Gremium aufzunehmen (*Protokoll-Buch*, 1911—1936, S. 32), besonders nachdem er seit dem Kölner Missionskursus 1917 in Wort und Schrift für die junge Missionswissenschaft eingetreten war (vgl. *Hochland* 1917, 1217). Der Verstorbene stand bis zuletzt in Verbindung mit der ZMR, wenn sein hohes Alter ihm auch nicht mehr gestattete, aktiv an ihr mitzuarbeiten. Sein Andenken wird bei allen, die ihn kannten, weiterleben. *Requiescat in pace!*

VON DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Die Theologische Fakultät Würzburg hat P. Dr. BERNWARD WILLEKE OFM/Münster ab 1. 6. 1962 mit der kommissarischen Vertretung des ao. Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Universität Würzburg beauftragt. P. Dr. WILLEKE hatte seit dem Wintersemester 1959/60 einen Lehrauftrag am Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster und dozierte gleichzeitig Missionswissenschaft am Ordensscholastikat der Franziskaner in Warendorf/Westf.

„MISSION UND HEIMATSEELSORGE“

Der Tagungsbericht der Missionsstudienwoche Wien 1961 liegt nun vor. Er hat das Thema der Woche: *Mission und Heimatseelsorge* zum Titel und bringt — auf 240 Seiten — alle Referate und Papers sowie, fast wörtlich, den größten Teil der Diskussionen. Die Herausgabe besorgte P. Dr. Johannes Bet-

tray SVD, der Bericht erschien im Selbstverlag des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen Münster/Westf. Bestellungen können an die Geschäftsstelle des Instituts: 51 Aachen, Stephanstraße 35, aufgegeben werden. Der Preis beträgt für Subskribenten DM 6,—, für sonstige Bezieher DM 8,50. — Interessenten aus Österreich könne sich wenden an das Missiologische Institut der Päpstlichen Missionswerke Wien, Seilerstätte 12.

MISSIONSGESCHICHTE AUF BRIEFMARKEN

In den 'Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Universität Münster' erschien als Heft 10: CLEMENS ANHEUSER OFM, *Missionsgeschichte auf Briefmarken*, 45 Seiten mit Wiedergabe von 383 Briefmarken aus 80 Ländern auf 27 Kunsttafeln. Das ansprechende Bändchen kann allen Briefmarkensammlern als Anleitung dazu dienen, wie Motive gesammelt und geordnet werden sollten: nicht nach Ländern, sondern nach den Gesichtspunkten, die sich vom Motiv her ergeben. Das Büchlein erschien wie die übrigen Hefte der Reihe im Verlag Aschendorff und ist durch jede Buchhandlung zum Preis von DM 6,80 erhältlich.

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

Archivum Historicum Societatis Jesu. Volumen XXX, 1961. Romae (1961). 306 Seiten

Der Band enthält wieder Beiträge, die für die Missionswissenschaft wichtig sind, namentlich solche von Josef Franz SCHÜTTE SJ (Wiederentdeckung des Macao-Archivs. Wichtige Bestände des alten Fernost-Archivs der Jesuiten, heute in Madrid, S. 90—124), Felix ZUBILLAGA SJ (Tercer Concilio mexicano 1585; Los memoriales del P. Juan de Plaza SJ, Seite 180—244).

Abtei Königsmünster

Thomas Ohm

Bibliografia Missionaria, Anno XXIV: 1960. Compilata dal P. G. Rommerskirchen OMI coll' assistenza del P. N. Kowalsky OMI e del P. G. Metzler OMI. Pontificia Università di Propaganda Fide/Roma 1961. 189 S.

Der gegenwärtige Jahrgang der *Bibliogr. Miss.* verzeichnet 1166 Neuerscheinungen und 88 Buchbesprechungen. Letztere stammen mit drei Ausnahmen von den Herausgebern selber, eine immense Leistung, die Jahr für Jahr mit der gleichen Geduld und demselben unermüdlichen Fleiß vollbracht wird. Die letzten 66 Seiten bieten einen Personen- und Sachindex der letzten vier Jahrgänge. Wir können für eine solch treffliche Handreichung wie die *Bibliogr. Miss.* nicht dankbar genug sein.

München

Karl Müller SUD

CHOI, ANDREAS: *L'érection du premier Vicariat apostolique et les origines du Catholicisme en Corée, 1592—1837* (Supplementa NZM, 11). Schöneck-Beckenried/Schweiz 1961, 136 S.

Dies ist ein Werk, das der Missionshistoriker mit Vergnügen in die Hand nimmt. Es ist zwar nicht umfangreich (89 S. Text und 46 S. Dokumente als Anhang) und behandelt nur einen Ausschnitt aus der koreanischen Missionsgeschichte, nämlich den Teil von den ersten Anfängen bis zum Eintritt des ersten Bischofs und Apostolischen Vikars in Korea im Jahre 1837; aber es ist etwas Neues: Es fußt auf erstklassigen Quellen und ist sorgfältig gearbeitet. Solche Studien haben gerade für die Missionsgeschichte Koreas bisher gefehlt.

Bisher besaßen wir vor allem das zweibändige Standardwerk von CH. DALLEY, das aber schon 1874 erschienen ist und auf Quellenangaben verzichtete. Später erschienen einige andere Darstellungen, die gleichfalls zumeist keinen Quellenachweis hatten und auf die Frühgeschichte nur beiläufig eingingen. Die Einzelstudien des verstorbenen P. JOHANNES LAURES SJ über das Wirken von Japanmissionaren der Gesellschaft Jesu am Ende des 16. Jhs. bilden eine rühmliche Ausnahme. In vorliegendem Werk ist ein wesentlicher Beitrag zur Kenntnis der koreanischen Missionsgeschichte geleistet worden.

Das Werk gliedert sich in fünf Kapitel; sie beschreiben die Missionsversuche von 1592 bis 1783, die Zeit der Laienkirche von 1784 bis 1790, die Verfolgungsjahre 1791—1802, die große Schwierigkeit, die junge koreanische Christenheit mit Priestern zu versehen, und die Versuche der ersten Apostolischen Vikare, in das koreanische Reich einzudringen. Verf. hat in den Archiven der Pariser Missionare, der französischen Jesuiten, der Jesuitenkurie in Rom und im römischen Propagandaarchiv viele neue Materialien gefunden, die seiner Darstellung eine zuverlässige Grundlage geben. Dann zeigt er sich wohl vertraut mit den bisherigen Studien über die frühe Missionsgeschichte Koreas. Vor allem konnte er koreanisches Material benutzen und sich auf die z. T. recht detaillierten Arbeiten von YI MAN-TCHAI, YI NEUNG-HOA und YI BIENG-DO stützen, die neue Tatsachen und Gesichtspunkte vermitteln. Schon auf Grund dieses Quellenmaterials nimmt das Werk in der Erforschung der koreanischen Missionsgeschichte einen ehrenvollen Platz ein. Zudem weiß der Verfasser sich mit den älteren Autoren auseinanderzusetzen, zumal mit CH. DALLEY, dessen Ansichten er öfters kritisiert und ergänzt. Wir erfahren in dem Buch manches Neue und Interessante: so den recht originellen Plan einer Missionsgründung in Korea von seiten des bekannten katholischen chinesischen Staatsmannes Hsü Kuang-ch'i, die Gründe, warum der Franziskaner Antonio Caballero von seiner Koreareise Abstand nahm, und die Zusammenhänge der Politik und der koreanischen Parteikämpfe mit der blutigen Verfolgung der Christen um 1800. Zudem gibt die Bibliographie einen guten Überblick über die bereits erschienene einschlägige Literatur.

Wenn wir hier einige kritische Gedanken anfügen, so möge das nicht als eine Abwertung der Arbeit, sondern als grundsätzliche Erwägung und als Wunsch für künftige Arbeiten betrachtet werden. Die Missionsgeschichte kann es sich heute nicht mehr leisten, die einheimischen Quellen zu übersehen. CHOI hat sie in dankenswerter Weise berücksichtigt. Aber er hätte dem Leser einen großen Dienst erwiesen, wenn er seine koreanischen Quellen ein wenig näher beschrieben hätte. Die Werke von YI NEUNG-HOA und YI MAN-TCHAI sind erst 1927 bzw. 1931 erschienen, enthalten aber viel Quellenmaterial aus der alten Zeit. Wir hätten uns gefreut, wenn der Verfasser uns einiges über die Art und den Wert dieser Quellen berichtet hätte. Zudem ist es sehr irreführend, wenn das Werk von YI MAN-TCHAI in der Literaturangabe als *La defense confucéenne contre le Christianisme* aufgeführt wird. Will der Verfasser damit sagen, daß es sich hier um eine französische Übersetzung dieser Quellen handelt? Offenbar nicht. Denn nach dem japanischen *Katorikku Daijiten*, III, 507, wo auch die nicht erwähnte japanische Literatur aufgeführt wird, handelt es sich um ein koreanisches Quellenwerk. Darum müßte zunächst einmal der Titel in seiner koreanischen Form wiedergegeben werden, wie der Verfasser es im Falle von T'JYENG IAK-TSONG's *Tjou kyo yo tji* getan hat, und dann die Charakterisierung in einer europäischen Sprache. Dasselbe gilt von den Werken von YI NEUNG-HOA und YI BIENG-DO.

Verf. gibt sich bewundernswerte Mühe, Namen von Personen, Orten u. ä. zu identifizieren. Vielleicht tut er zuweilen des Guten zuviel, da bei Missionaren oft ein Hinweis auf ein Nachschlagewerk wie die *Bibliotheca Missionum* genügt hätte. Im Falle von P. Cresentiano C a v a l l i aber ist dem Autor die Identifikation nicht gelungen. Selbst die *Bibliotheca Missionum*, VII, 432, gibt hier keine Hilfe. Ausreichende Information ist jedoch in KILIAN MENZ, *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis* (Peking 1948) und allenfalls in meinem Buch *Imperial Government and Catholic Missions in China during the years 1784—1785* (St. Bonaventure, N. Y. 1948) zu finden. Auch bei dem chinesischen katholischen Buch *Cheng kiao iwa yao*, das in den Quellen eine Rolle spielt, macht der Autor keinen Versuch, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Leider sind wir hier in der mißlichen Lage, noch immer keine Geschichte der christlichen chinesischen Literatur zu besitzen, die die Identifikation solcher Werke erleichtern könnte. Zudem ist hier der Buchtitel verderbt; denn das Wort *iwa* gibt es nicht im Chinesischen. Ob aber das Werk nicht das *Cheng kiao tsie yao* von PI TO-MA ist, das in GILES, *Notes on Chinese Literature* (Shanghai 1922), S. 178, aufgeführt wird? Was die Zeitangaben angeht, so ist grundsätzlich zu wünschen, daß überall da, wo das Datum nach dem alten Mondjahr angegeben wird, auch das europäische Datum in Klammern hinzugefügt wird. Nur zu sagen: „Der König Tjyeng-tjong starb plötzlich am 28. des Sechsten Monats 1800“ ist für den Missionsgeschichtler nicht genug; er möchte wissen, daß der König am 18. August 1800 starb.

Das alles mindert nicht den Wert des Buches. Wir möchten dem Autor wünschen, daß er mutig auf dem Wege der wissenschaftlichen Erforschung der Missions- und Kirchengeschichte seines Vaterlandes weiterarbeite und uns noch manche treffliche Arbeit dieser Art schenke.

P. Bernward Willeke OFM

LEITE, SERAFIM, SJ: *Monumenta Brasiliae* I. 1538—1553 (Mon. Hist. SJ, 79; Mon. Missionum 10) Roma 1956, 48 u. 580 pag.

Vf., bekannt durch seine *História da Companhia de Jesus no Brasil* (X vols., Lisboa 1938—1950), erläutert in den *Monumenta* an Hand von 75 Briefen, die größtenteils von Jesuiten stammen, die Anfänge der Jesuitenmission in Brasilien (1549—1553). Nach der Einleitung des Buches folgen zum besseren Verständnis der Briefe kurze Lebensskizzen ihrer 20 Autoren. Über den ersten Bischof Brasiliens, Msgr. Pedro Fernandes S a r d i n h a, kommt neue Klarheit, wenn auch eine objektive Darstellung seines Lebens und besonders seines Wirkens in Brasilien unmöglich ist, weil die vorhandene Dokumentierung über Sardinha fast ausschließlich von seinen Gegnern, also von Jesuiten und dem 2. Generalgouverneur Brasiliens, stammt. Andererseits steht fest, daß mehr als ein Brief des Bischofs und seiner Freunde auf dem Meeresgrunde landete oder von Spionen der Gegenpartei entwendet wurde, wie O d u l f v a n d e r V a t, OFM: *Princípios da Igreja no Brasil* (Petrópolis 1952) S. 402 darlegt. Das Todesdatum des Mgr. Sardinha, nach Vf. (S. 51) der 16. Juni 1516, steht nicht einwandfrei fest; denn eine ebenfalls glaubwürdige Quelle gibt den 15. Juni an, und eine dritte läßt ihn erst am 15. Juni in See stechen, so daß er im günstigsten Falle drei Tage später am Cururipeflusse in Alagoas (500 km vom Bischofssitz Salvador) ankommen und von den Caeté-Indianern ermordet werden konnte.

Bei der Literaturangabe und zumal bei genealogischen Zitaten (S. 369) vermißt man alte Autoren wie ANTONIO DE STA. MARIA JABOATAO: *Novo Orbe Seráfico Brasílico* (Rio de Janeiro 1858). Die *Monumenta* finden wegen der

kritischen Bearbeitung allgemeine Anerkennung der Brasilianer und bieten für die Missionsgeschichte wertvolle Unterlagen.

Rio de Janeiro/Brasilien

P. Venantius Willeke, OFM

Monumenta Mexicana, I (1570—1580). Ed. Felix Zubillaga SJ (Mon. Hist. SJ, 77; Mon. Missionum SJ, 8). Romae 1956, XLII—32—631 pp.

Während die Jesuiten in der portugiesischen Hemisphäre bereits seit 1542 tätig waren (in Brasilien seit 1549), traten sie in die spanische *Conquista* erst 1566 ein. Darüber berichtet der Autor unseres Buches in dem Werke: *La Florida. La Misión jesuítica (1566—1572) y la colonización española* (Roma 1941) und in dem anderen Werke: *Monumenta antiquae Floridae (1566—1572)* (MHSJ, t. 69). Die Geschichte der Jesuiten in Neu-Spanien wurde bereits mehrfach behandelt. Ich nenne nach den Angaben von Z. die Autoren: GASPARD DE VILLERIAS, ANDRÉS PÉREZ DE RIVAS, FRANCISCO XAV. ALEGRE aus der alten Zeit (letzteres gedr. Mexico 1841/42, auch neue Ausgabe), dann GERARD DECORME, 2 Bde. (Mexico 1941) und die knappere Zusammenfassung bei ANTONIO ASTRAIN und MARIANO CUEVAS.

Z. beginnt sein Werk mit einer reichen Bibliographie, bietet dann in der *Introductio generalis* einen Einblick in die mexikanischen Verhältnisse mit einem kurzen Überblick über die erste Tätigkeit der Jesuiten, über die hier veröffentlichten Dokumente und ihre Fundorte, über die bisherigen geschichtlichen Arbeiten. Es folgen dann in dem Hauptteil 223 zum größten Teil unveröffentlichte Dokumente. Außerdem werden die verlorenen Dokumente aufgezählt, die irgendwo erwähnt werden, alles chronologisch geordnet, mit sorgfältigen Kommentaren versehen. Es sind königliche Schreiben, Schreiben der staatlichen Behörden und Beamten wie der beteiligten Geistlichen, insbes. des Erzbischofs Pedro Moya de Contreras, Schreiben der Ordensgenerale Francisco de Borja (seine Instruktion von 1571 [p. 20—29] hatte Z. bereits in den *Studia Missionalia* 3 [Rom 1947] 155—206 behandelt), besonders aber von Eberhard Mercurianus, von dem nicht weniger als 111 Schreiben abgedruckt werden. Von besonderem Interesse sind die *Litterae annuae* der letzten Jahre, während die früheren nicht vorliegen, ferner die Kataloge der Ordensmitglieder und die *Acta Congregationis provincialis Novae Hispaniae, 5—15. octobris 1577* (p. 287—343), die wohl bekannt waren, aber noch nicht veröffentlicht wurden. Die erste Tätigkeit der Jesuiten konzentrierte sich auf Erziehung der Jugend, wo sie einem wahren Bedürfnis entgegenkamen, dann auf Volksmissionen bei Spaniern und Indianern, wenngleich die Unkenntnis der Landessprachen hindernd im Wege stand. Aber die Jesuiten betonten 1576 (p. 321), daß es das Hauptziel der Gesellschaft in Indien sei, den Eingeborenen zu helfen. Das Sprachstudium wurde dadurch begünstigt, daß 1573 drei sprachkundige Priester der Gesellschaft beitraten (p. 93). Besonders seit 1576 wurde das Studium mit Eifer betrieben. Den Abschluß des Bandes bildet ein sorgfältig durchgearbeitetes Register. — Im Jahre 1959 erschien übrigens bereits der II. Band der *Monumenta Mexicana*, der mit 852 Seiten die folgenden 5 Jahre bis 1585 umfaßt, vom selben Verfasser herausgegeben (Bd. 84 der MHSJ und Bd. 15 der MMissSJ).

Walberberg

P. Benno Biermann OP

MOSMANS, GUY, P. B.: *L'Eglise à l'heure de l'Afrique* (Editions „Eglise Vivante“). Casterman/Tournai 1961. 255 S.

Das vorliegende Buch enthält 11 Aufsätze, die der langjährige Kongomissionar und Provinzial der belgischen Weißen Väter und gegenwärtige Generalsekretär

der Bischofskonferenz des Kongo, in den Jahren 1956-1960 in *La Revue Nouvelle* veröffentlicht hat, also vor der Unabhängigkeitserklärung des ehemals belgischen Kongo. Die Titel der Aufsätze: Heutige Forderungen der Missionsarbeit, Psychologische Situation, Kirche und Kolonialismus, Kultureller Imperialismus der Kirche, Wirken der Kirche im kulturellen Raum, Die Kirche im heutigen Afrika, Die Christen als Salz der Erde, Für ein echtes afrikanisches Laikat, Kirche und Politik, Tätigkeit der Kirche im sozialen Bereich, Pluralismus — Toleranz — Liebe. Die Missionsarbeit der Kirche am Kongo (und in Afrika überhaupt) wird in die konkrete Wirklichkeit hineingestellt und an deren Forderungen gemessen; man findet keine Schlagworte, keine Simplifizierung, sondern ehrliche Überprüfung der Situation, gestützt und getragen von einem geradezu magistralen Wissen um die Schwierigkeiten und die Dringlichkeit der Probleme. In einer wahrhaft prophetischen Schau werden hier die Zusammenhänge und Perspektiven dargestellt. Nur ehrliche Erkenntnis und das Bekenntnis gemachter Fehler und kurzsichtiger Haltungen und eine aus tiefster Schau der wirklichen Lage geborene Prognose der Zukunft können der Kirche und dem Missionar den Weg aufzeigen. Die Probleme werden in ihrer ganzen Tiefe und Verflochtenheit gesehen und dargelegt. Der Verfasser widmet sein Buch dem Vorkämpfer eines echt afrikanisch ausgerichteten Christentums, P. Van Wing S. J., der auch das Vorwort geschrieben hat. Das Werk wird in Kürze in deutscher Sprache beim Main-Verlag Frankfurt herauskommen. Wer die wirkliche Situation und Problematik heutiger Missionsarbeit kennenlernen will, muß dieses Buch studieren.

München

P. Dr. Frid. Rauscher, W. V.

WENZEL, BERNHARD JOSEF: *Portugal und der HL. Stuhl*. Agência Geral do Ultramar/Lisboa 1958. XXII u. 685 S., 7 Karten, Facsimile der Bulle „Solemnibus Conventionibus“.

Aus der Vorrede des Verfassers entnehmen wir, daß ihn bei seinem Studienaufenthalt in Portugal vor allem drei Fragenkreise beschäftigten: der Korporatismus in Portugal, die portugiesische *Aliança Inglesa*, das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem luso-kurialen Konkordat vom 7. Mai 1940. Da die Zeitumstände eine Ausarbeitung der beiden ersten Themen verhinderten, wurde das dritte als Dissertationsthema gewählt.

Ausgangspunkt der Arbeit ist der Text des Konkordates, der in deutscher Übersetzung und in der Originalfassung (italienisch-portugiesisch) abgedruckt wird: *Teil D (Quellennachweis)* Anlage I: I u. II. Vier weitere Dokumente: Gutachten der Korporativen Kammer vom 22. Mai 1940 über das Abkommen von 1940; Ergänzungsgesetz zum Konkordat von 1940; Facsimile der Bulle „Solemnibus Conventionibus“ vom 4. September 1940 (Diözesanzirkumskription der Missionen Portugals in Afrika und Timor); Missionsstatut vom 5. April 1941 ergänzen die Anlage I des Teiles D. Außerdem enthält D eine zweite Anlage mit Dokumenten, die sich vom 12. Jahrhundert bis in die neueste Zeit erstrecken.

Die ersten beiden *Teile A und B* suchen das luso-kuriale Verhältnis, das aus dem Konkordat spricht, historisch zu beleuchten und irgendwie aus den Verträgen früherer Zeiten abzuleiten. Teil A behandelt: „Die zwei luso-kurialen Lehnungsverträge (von 1143 und 1179) in ihrer Bedeutung für die kirchen- und staatsrechtliche Entwicklung Portugals im XII. Jh. und ihre Auswirkung bis zur Gegenwart“; in Teil B wird: „Der Padroado (Missionsrecht) Portugals. Das zweitälteste Vertragssystem des modernen Völkerrechts“ untersucht. Der Untertitel von B lautet: „Ein Beitrag zur Geschichte der Missions- und Völker-

rechtswissenschaft. Rechtshistorische Analyse des Konkordats und Missionsabkommens vom 7. Mai 1940, der Übereinkunft vom 18. Juli 1950, sowie der portugiesischen Verfassungs- und Überseegesetzgebung bis zum 5. Juli 1955 und der Versuch einer Synthese.“

Teil C enthält eine kürzere Synthese der rechtsgeschichtlichen Ergebnisse: „Zusammenfassung und Ergebnisse der Untersuchungen in historischem Gesamtzusammenhang“ (S. 245–268).

Verf. unterscheidet scharf zwischen dem *Jus Inventionis*, dem Recht auf die von Portugal entdeckten Gebiete einerseits, und dem *Jus Patronatus*, dem Recht auf die missionarische Leitung und Betreuung der portugiesischen Missionsgebiete. Bezüglich des *Padroado* stellt er die Auffassung der Missionsrechtler im Sinn der S.C. de Propaganda Fide (Hauptvertreter: ADELHELM JANN) und die von portugiesischer Seite einander gegenüber. Nach der ersten sei der *Padroado* ein Privileg, könne also vom Hl. Stuhl nach eigenen Gutdünken wieder aufgehoben werden. Nach der zweiten handele es sich um ein wirkliches Recht, durch sehr solide Titel erworben und nicht einseitig aufhebbar. Danach legt er seine eigene Auffassung über die Rechtsnatur des *Padroado de Oriente* dar: das *Jus Inventionis*, vom *Padroado* gänzlich verschieden, beziehe sich auf die Inbesitznahme der entdeckten Gebiete; der *Padroado* aber, kirchenrechtlich aus dem Missionsrecht und der Missionspflicht der Päpste abzuleiten, sei ein vom Hl. Stuhl der portugiesischen Regierung delegiertes Recht.

Verf. stützt sein ernstes Bemühen auf eine sehr ausgedehnte rechtshistorische Literatur, einschließlich vieler veröffentlichter Quellen. Eigene archivalische Studien, namentlich in römischen Archiven (Vatik. Archiv: z. B. Nuntiaturen!, Propagandaarchiv) scheinen zu fehlen. Außerdem vermissen wir besonders ein näheres Eingehen auf die theologische Grundlage des päpstlichen Missionsrechtes und der päpstlichen Missionspflicht und auf die Bedingungen einer Delegierung der päpstlichen Missionspflicht und des päpstlichen Missionsrechtes an katholische Staaten wie Portugal, Spanien, Frankreich etc. Ein ausführlicherer Vergleich mit dem spanischen Patronat wäre wohl wegen der historischen Parallelen von Nutzen gewesen. Wir glauben nicht, daß dies Werk auf die berührten Fragen eine endgültige Antwort gibt; wohl aber, daß es bei dem umfassenden Material, auf das es sich stützt, die Forschung sehr anregen kann.

Auch die ehrliche Hochschätzung, die der Verfasser der gewaltigen Leistung Portugals in den Missionen entgegenbringt, können wir mit Freuden unterstreichen.

Rom

J. F. Schütte SJ

RELIGIONSWISSENSCHAFT

GREEFF, ETIENNE DE: *Psychiatrie und Religion* (Der Christ in der Welt, XIII. Reihe, Bd. 2). Pattloch-Verlag/Aschaffenburg 1960, 118 S.

Vorliegende Schrift stellt den Versuch dar, über das gesamte Gebiet des Glaubens, der christlichen Lehre vom Menschen, von der Erde und ihren Geschöpfen und über das religiöse Leben zu informieren. Wie Vf., Professor an der Universität Löwen, das Anliegen seiner Studie selbst charakterisiert, geht es ihm weniger darum, hier Psychiatrie zu lehren, sondern vielmehr darum, hervorzuheben, daß eine Großzahl von psychopathologischen Manifestationen mit den ewigen Fragen zusammentrifft, die durch das Vorhandensein einer nach geistigen Ideen und Werten ausgerichteten Weltanschauung aufgeworfen werden. Daraus ergibt sich, daß die Vorstellung vom Menschen, die von der religiösen Lebens-

auffassung vorausgesetzt wird, heute dem wirklichen Menschen viel nähersteht als die angeblich streng wissenschaftlichen, in Wirklichkeit aber von den unzulänglichen Voraussetzungen eines vordergründigen Positivismus, ja, eines seichten Materialismus bestimmten Vorstellungen. Die mit wissenschaftlicher Akribie, aber doch sehr anschaulich und interessant geschriebenen einzelnen Kapitel über die Psychologie der Hoffnung (ein Kranker und sein Problem, der Gedankenaustausch der Krankheit), über die Psychopathologie der Freiheit (das verantwortliche Ich; Freiheit, Dauer, Angst; Freiheit ohne Angst) und über die Psychopathologie der Nächstenliebe (der Nächste in unserem Werden und in unserer Persönlichkeit, pathologische Projektionen) können nicht nur Wissenschaftlern, Psychologen, Pädagogen und Seelsorgern, sondern auch allen an der Aufhellung der Situation unseres komplizierten menschlichen Daseins interessierten Laienkreisen wertvolle Anregungen und Orientierung für die eigene Existenzbegründung bieten.

Würzburg

Josef Hasenfuß

LEBLANC, M.: *Personnalité de la Femme Katangaise*. Contribution à l'étude de son acculturation. (Studia Psychologica sous la direction de A. Michotte et J. Nuttin) Publications Universitaires. Éditions Nauwelaerts / (2, Place Cardinal Mercier) Louvain. 403 pp. Broschiert bfr 380,—

Bei diesem Buch handelt es sich um eine an der Universität Löwen eingereichte Dissertation, die erst nach dem frühen Tode der Verfasserin aus einer ethnopsychologischen Untersuchung veröffentlicht worden ist, die Frau M. LEBLANC zwischen 1954 und 1956 am *Centre de Psychologie et de Pédagogie de l'Union Minière du Haut-Katanga* in Elisabethville durchgeführt hat unter industrialisierten und urbanisierten Baluba und Balunda. Sie arbeitete in zwei Zentren, in Elisabethville, wo die Urbanisierung schon weit fortgeschritten ist, und in Kolwezi, wo das noch weniger der Fall und die Bindungen an die alten Stammessitten noch wirksam ist.

An diesen beiden Plätzen wird eine Seite des vielschichtigen Problems der Akkulturation psychologisch untersucht, die Akkulturation der Frau. Es soll festgestellt werden, welche Veränderungen die Stellung und Einschätzung der Frau sowohl in ihren eigenen Augen wie in denen des Mannes unter dem Einfluß westlicher Ideen und Verhaltensweisen gegenüber der Frau durchmacht.

Verfasserin geht von der richtigen, von anderen nicht immer genug beachteten Erkenntnis aus, daß für ethnopsychologische Untersuchungen eine Zusammenarbeit zwischen Ethnologie und Psychologie insofern notwendig ist, als die Grundlage dieser Untersuchungen die Kenntnis der kulturellen Situation und des Kulturwandels im untersuchten Gebiete voraussetzt. Sie widmet darum das zweite Kapitel ihres Buches der Darstellung dieser Gegebenheiten, soweit sie mit ihrem Anliegen in Zusammenhang stehen. Dazu analysiert sie drei Verhaltensweisen: 1. Die *Discipline de base*, d. h. *discipline orale, anale, sexuelle*, was sie auch *puéroculture* nennt; 2. *la nourriture*; 3. *la vie sexuelle*. Die Beobachtungen und Erkundigungen, die sie in diesem Zusammenhang mitteilt, sind von nicht geringem Werte nicht nur für die Psychologie, sondern auch für die Ethnologie im weitesten Sinne.

Wichtig ist die Arbeitsweise der Verfasserin, die sie offenbar von ihrem zweijährigen Studienaufenthalt an der Universität von Chicago mitgebracht hat. Sie wendet zwei Gruppen der von L. K. FRANK so genannten *projective tests* an, die gerade in der amerikanischen psychologischen Forschung entwickelt wurden. Es ist das zunächst der SCT, der *Sentence Completion Test*, und dann der TAT,

der *Thematic Apperception Test*. Beim SCT wird vom Untersucher ein Satz begonnen und seine Fortführung den Einfällen der Versuchsperson überlassen, beim TAT legt man dieser bestimmte Bilder vor und läßt sie sich dazu äußern.

Die hier vorliegende Untersuchung wurde an 137 Versuchspersonen vorgenommen, bei denen es sich durchgehends, sowohl bei den Männern wie bei den Frauen, um sog. *Evolués* handelt, die in der Erziehung und Fürsorge tätig waren. Bei diesen *Evolués* haben wir es mit starken Individualisten zu tun, so daß ihre Reaktionen schwerlich als typisch für eine ganze Bevölkerung und damit für die vorgehende Akkulturation als solche gebucht werden können.

Wenn man die Versuchspersonen aus derartigen Kreisen auswählt, dann, und nur dann, ist es vielleicht berechtigt, wie es die Verfasserin unter Berufung auf eine Äußerung von M. ELIADE tut, die Stammeszugehörigkeit derselben als irrelevant anzusehen und außer Betracht zu lassen. Für die ganze Bevölkerung wäre das allerdings nicht zu verantworten. Daß im Kongo die Stammeszugehörigkeit noch eine große Rolle spielt, haben die jüngsten politischen Ereignisse deutlich gemacht. Das gilt auch für die urbanisierte Bevölkerung, mit Ausnahme vielleicht der sehr kleinen Gruppe, die stammesmäßig ganz entwurzelt ist und die man gern *Elite* nennt. Es muß angenommen werden, daß bei den verschiedenen Stämmen die Akkulturation recht verschieden nach Tempo und Intensität verläuft je nach Kultur, Tradition und Festhalten am Hergebrachten.

In diesem Zusammenhang ist wohl auch der Ausdruck *femme katangaise* irreführend. Falls damit eine Gruppierung bezeichnet werden soll, ist er ebenso verkehrt, wie der Ausdruck „Afrikaner“, der als Wunschtraum gerade von den *Evolués* gern gebraucht wird, obwohl ihm keine Wirklichkeit entspricht, solange das Gemeinschaftsgefühl von mindestens 90 % der schwarzen Bevölkerung Afrikas über die kleine Gruppe des Clans oder des Stammes nicht hinausreicht.

Es muß der Verfasserin hoch angerechnet werden, daß sie selbst betont, daß die Ergebnisse ihrer Untersuchung nur den Wert von Hypothesen haben. Es ist tatsächlich zu bezweifeln, ob die von ihr angewendete Methode der Untersuchung viel tiefergehende Resultate erzielt, als man sie auch erreicht durch eine einfache phänomenologische Beobachtung der psychologischen Reaktion im alltäglichen Zusammenleben. Tests und Statistiken dürften kaum das eigentliche psychische Leben erreichen und richtig deuten. Obwohl die Verfasserin ihre Tests mit größter Vorsicht anwendet und sich jederzeit bewußt bleibt, daß sie sich unter Bantus auf fremdem Boden bewegt, kann man doch fragen, ob diese an amerikanischem und europäischem Material entwickelten und auch bei diesem Material in den Ergebnissen nicht sicheren Methoden der Untersuchung auf schwarzes Material überhaupt übertragen werden können. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß der weiße Untersucher seine westliche Reaktionsweise irgendwie ins Spiel bringen wird, daß aber auch die schwarzen Versuchspersonen traditionsfremd, d. h. im europäischen Sinne auf einen europäischen Versuch reagieren und jede dem weißen Lebensideal nicht entsprechende Reaktion verfälschen oder ganz unterdrücken werden. Die Verfasserin, die sich dieser Schwäche ihrer Untersuchungsmethode wohl bewußt ist, erwartet bessere Ergebnisse, wenn einmal kongolesische Psychologen derartige Untersuchungen vornehmen würden. Ein solcher Optimismus dürfte allerdings nur teilweise berechtigt sein. Denn solche in Europa oder Amerika oder in Afrika ganz im europäischen Sinne ausgebildete schwarze Psychologen würden ja durch ihre rein westliche Denk- und Reaktionsweise eine objektive Untersuchung ebenso problematisch machen, wie das bei den untersuchten *Evolués* der Fall ist.

Nijmegen

R. J. Mohr

ROBINSON, JAMES M[CKCONKEY]: *Kerygma und historischer Jesus*. Zwingli Verlag/Zürich-Stuttgart 1960, 192 S.

Wissenschaft ist zunächst immer Sache dessen, der sie betreibt. Diese einzelnen aber unterscheiden sich nicht nur dadurch voneinander, daß sie Verschiedenes erkennen wollen, sondern mehr noch dadurch, bis zu welcher Tiefe ihrer Person sie sich beteiligen, bis wie nahe an ihren Kern sie ihr wissenschaftliches Tun herankommen lassen.

Zu denen, die sich in ihrem Kern angesprochen und beteiligt fühlen und wissen, gehört ROBINSON, und das um so mehr, als er nicht von einer Sache dieser Welt handelt, sondern von dem Glauben an Jesus. Er weiß, daß Glauben eine Entscheidung ist, deswegen besonders rätselhaft, weil sie einerseits eine Legitimation verlangt, andererseits aber nicht legitimierbar, weil ein Ärgernis ist. „Das Verlangen nach einer Legitimation des Heilseignisses vor dem Glauben ist weiter nichts als ein Ärgernis am Ärgernis des Glaubens und eine Fortsetzung der Flucht in die theologische securitas d. h. die Verweigerung des Glaubens“ (58, vgl. 94.95).

Die Frage nach dem „historischen Jesus“ gehört in diesen Ausspruch hinein. Weder will R. diejenigen schmähen, die sie gestellt haben — im Gegenteil: er schätzt sie —, noch will er die Frage für überflüssig halten — im Gegenteil: er hält sie für notwendig. Was er aber will, ist, diese Frage von den Erkenntnissen her anzugehen, die man bezüglich des Historismus des 19. Jh. gewonnen hat, und von den Erlebnissen her, welche die Menschen hellsichtig und hellhörig für Grenzen und Geheimnisse gemacht haben. Er schlägt vor, die Lösung darin zu suchen, daß man die eschatologischen Aussagen weniger als zeitliche als vielmehr als sachliche Entgegensetzung versteht (160) und daß man sich um das Existenzverständnis Jesu bemüht. „Dieses besteht ja seinem Wesen nach darin, daß Jesus seine Existenz nicht primär von den Menschen, sondern von Gott und von der durch Gott geschenkten eschatologischen Gegenwart her bestimmt sah“ (167).

Im Ansatz und Lösungsversuch seiner Frage versucht R. das gleiche, was von der Naturwissenschaft her TEILHARD DE CHARDIN versucht: das gesammelte und vertiefte Wissen der Gegenwart dem Glauben und der Theologie einzugliedern. An beiden sieht man: Wie ernst einer sich selbst nimmt, so ernst nimmt er die Religion, und so ernst die Religion nimmt, so ernst auch die Welt und ihre Erkenntnis, das Reich Gottes und seine Kunde. Daran liegt es, daß das Buch so gründlich, sauber und lebendig ist.

Münster

Antweiler

SMART NINIAN: *A Dialogue of Religions*. SCM Press Ltd/London 1960, 142 S. 18 sh.

Ein Christ, ein singhalesischer Buddhist, ein japanischer Buddhist, ein Hindu, ein Inder und ein Moslem unterhalten sich über *Polytheism and Monotheism, Rebirth and Salvation, Nirvana and Mysticism, The Worship of God, Buddhism and the Trinity, Incarnation and History, Evil and Good*; an eine *Conclusion* schließen sich ein sorgfältiges *Glossary* und ein *Index* an. Der Christ durfte an erster Stelle genannt werden, weil er das Gespräch eröffnet (16) und beschließt (130) sowie mehrfach die Ergebnisse zusammenfaßt (30, 44, 60, 120). Die Dialogform wurde gewählt, weil „sie uns hilft, uns in des anderen Schuhe zu stellen“ (13), weil sie dazu zwingt, Gründe vorzubringen (14), und weil sie es erleichtert, Grund und Gegenstand einander entgegenzustellen (14).

Die Absicht des Dialoges ist es nicht, apologetisch zu sein, weil das leicht dazu führt, engstirnig und unfair zu sein (13), auch nicht, metaphysische Aus-

sagen über einen ersten Beweger oder Notwendig-Seiendes zu machen (12). Vielmehr soll gezeigt werden, wie die großen Religionen, abweichend und übereinstimmend, zu Grundfragen stehen, die in den Kapitelüberschriften angegeben sind (12). Unter ‚Religion‘ wird jedes System verstanden, das Erlösung verheißt, unabhängig davon, ob sie auf Gott oder Götter bezogen wird oder nicht (16. 17). Von daher wird verständlich, daß nur die großen lebenden Religionen behandelt werden, in denen sich das heutige Streben nach Erlösung kundgibt. Unter ‚Religion ohne Gott‘ werden nur Hinduismus und Buddhismus in einer je bestimmten Ausprägung verstanden, nicht die Heilslehre des Atheismus und Materialismus, die heute geschichtsmächtig sind. Insofern erschöpft also der Dialog seine eigene Definition der Religion nicht. Andererseits scheut er nicht davor zurück, in der Religion mit Paradoxen zu rechnen, deswegen, weil Worte das letzte Geheimnis nicht adäquat beschreiben können (102).

Damit ist man bei dem angekommen, was in dem Buch das Eindrucksvollste ist: der unaufhebbare Unterschied zwischen Erfühlen und Nachdenken, zwischen Denken und Formulieren. Sobald einer etwas ausspricht, setzt er damit Grenzen, die für den anderen unübersteigbar sind. Von daher wird der Wunschtraum verständlich, die Menschen möchten einmal dahin kommen, sich ohne Worte verständigen zu können. Das wäre die höchste Weise, das Unaussprechbare Wort Gottes zu erleben.

Obwohl kaum zitiert wird (92), ist die Vertrautheit mit der Literatur erkennbar, und die Druckausstattung ist vorzüglich.

Münster

A. Antweiler

SCHEBESTA, PAUL: *Ursprung der Religion*. Ergebnisse der vorgeschichtlichen und völkerkundlichen Forschungen. Mit 33 Abbildungen auf 15 Bildtafeln und im Text und einer Karte. Morus-Verlag/Berlin, 1961. Preis: Kart. 14,80 DM, in Leinen 17,80 DM.

Das Unbehagen, das der Titel „Ursprung der Religion“ weckt, wird von SCHEBESTA gleich auf der ersten Seite seines Vorwortes zerstreut durch die Erklärung, daß mit diesem Werke nicht der schon stattlichen Reihe von Ursprungstheorien der Religion eine neue hinzugefügt werden solle. Um Theorien, und nicht mehr, kann es sich in der Tat in jedem Falle nur handeln, wenn es um den Ursprung der Religion geht, da wir außerhalb des theologischen Bereiches über direkte, induktive Beweise für den Ursprung der Religion als solcher wohl nie verfügen werden. SCHEBESTA umreißt das Anliegen dieses Buches so: „Es geht darum, den Stand der Forschung aufzuzeigen, Tatsachen und Theorien zu unterscheiden, um zu erkennen, in welcher Richtung möglicherweise die Lösung der Frage liegen könnte“.

Das vorliegende Werk ist „die Frucht gemeinsamen Forschens und Bemühens des ethnologischen Seminars von St. Gabriel, Mödling-Wien“ unter Leitung des bekannten Ethnologen. Wenn es sich bei den einzelnen Unterteilen des Buches wirklich um selbständige Arbeiten der dafür verantwortlich zeichnenden Mitglieder des Seminars handelt, dann muß man sagen, daß sie als solche auf einem bemerkenswert hohen Niveau stehen und der Schule von St. Gabriel und besonders SCHEBESTA zur Ehre gereichen, wobei selbstverständlich ist, daß der wissenschaftliche Wert der einzelnen Arbeiten nicht absolut derselbe ist.

Über seinen Titel hinaus behandelt das Buch in großen Zügen die Hauptfragen der ethnologischen Religionswissenschaft und Religionsgeschichte. Der Leser wird mit den Grundphänomenen des Religiösen bekannt gemacht, mit den Tatsachen, die uns Ethnologie und Urgeschichte (Vorgeschichte sollte man nicht

sagen!) über die Religion in frühen und frühesten Kulturen vermitteln, und mit den Theorien, die über den Ursprung der Religion auf Grund dieses Materials aufgestellt wurden.

Grundsätzlich beruhen die hier vorgelegten Ausführungen auf den religionswissenschaftlichen Auffassungen von P. Wilhelm Schmidt. Man bemerkt aber auch das ehrliche Bemühen, konstruktiv über Schmidt, der ja keinen Abschluß der Forschung bedeutet, hinauszukommen und dort, wo er nicht befriedigt oder überholt ist, auf das Unzulängliche seiner Erkenntnisse hinzuweisen.

Einigermaßen führt über Schmidt hinaus die Auffassung SCHEBESTAS, daß neben einer exogen, d. h. durch äußere Faktoren, wie Kulturberührungen, -übertragungen, -beeinflussungen, -wanderungen, bewirkten, auch eine endogene Entwicklung der Kultur und Religion angenommen werden muß. Dieser Ansatz ist fruchtbar; man kann allerdings der daraus gezogenen Folgerung nicht ganz zustimmen, daß bei den heutigen Primitivvölkern (diesen im Buche häufig gebrauchten, in unserem Sprachgebrauch wertenden Ausdruck sollte man tunlich vermeiden!) zweifellos eine endogene, von äußerer Beeinflussung weitgehend freie Entwicklung vorliege, daß sich jedoch trotzdem das Bild ihrer Kultur seit „urdenklichen Zeiten“ nicht nennenswert verändert habe, daß man also in der Kultur dieser entwicklungsgeschichtlich alten Primitivvölker ein Bild des ursprünglichen kulturellen Zustandes der Menschheit sehen dürfte. Es scheint nicht nur unhistorisch gedacht zu sein, wenn man annimmt, daß diese Völker, zumal wenn sie wirtschaftlich wohl schon sehr lange Halbschmarotzer bei Nachbarvölkern sind, von exogenen Kultureinflüssen unbeeinflusst geblieben sein sollten; es liegt auch ein Widerspruch darin, daß man eine endogene Entwicklung annimmt und dann doch auf der anderen Seite meint, das Bild der Kultur dieser Völker habe sich seit urdenklichen Zeiten nicht nennenswert verändert.

Die Theorie Wilhelm Schmidts, daß am Anfang bei den Wildbeutern ein hochstehender und reiner Monotheismus gestanden habe, und daß dieser sich allem Anschein nach über die Wildbeuter hinaus am besten bei den patriarchalisch organisierten Hirtenvölkern erhalten habe, wird zwar prinzipiell aufrecht erhalten (etwa S. 218), aber es ist nicht gut zu verstehen, wie das in Einklang gebracht werden kann mit dem, was sozusagen als Fazit des Buches über den Ursprung der Religion so formuliert wird (S. 233): „So, wie sich bei den heutigen Primitiven fast alle Erscheinungsformen der Religion finden (Gottesglaube, Geister- und Ahnenglaube, Dynamismus und Magie), so muß man auch annehmen, daß zu Anfang der Religion nicht eines dieser Elemente gestanden hat, sondern alle bereits keimhaft vorhanden waren. Die spätere Entwicklung bestünde dann darin, daß sich einzelne dieser Elemente unter dem Einfluß vor allem äußerer Faktoren besonders stark ausgebildet haben“.

Diese Theorie ist zwar in ihrer Einfachheit bestechend, aber doch wohl zu einfach, zumal es kaum möglich sein wird, die so gegensätzlichen Phänomene von Religion und Magie in einem Topf unterzubringen. Die Zurückführung der Magie auf die Einrichtung durch den Hochgott, auf die sich SCHEBESTA beruft, und zwar auf Grund von doch sehr isoliert stehenden Äußerungen von Ituri-Pygmäen, erscheint angesichts des anderen einschlägigen Tatsachenmaterials recht problematisch. Sie gilt vielleicht für eine Gruppe von Pygmäen, kann aber wohl kaum verallgemeinert werden.

Das Buch wirft — was nur selbstverständlich ist — noch eine ganze Anzahl anderer ungelöster Fragen auf, von denen einige hier angedeutet werden sollen: Ist es richtig, daß der ideelle Überbau in so enger Beziehung zur wirtschaftlichen

Basis steht, wie auf Grund der Kulturkreistheorie angenommen wird? Ist nicht die Anwendung der ethnographisch-urgeschichtlichen Parallelisierung gelegentlich zu kühn? Ist nicht das Urteil, daß die Mission keinen Einfluß gehabt habe auf den Hochgottglauben in Afrika, doch vielleicht zu summarisch? Gewinnt nicht der Leser den Eindruck, daß die Widerlegung gegnerischer Theorien doch eine einfache Sache sei, daß ihre Vertreter, zum Teil hervorragende Wissenschaftler, doch im Grund gesehen nur Stümper gewesen seien? Ist nicht besonders die Widerlegung der marxistischen Theorien, obwohl in der Sache richtig, doch etwas zu „apologetisch“ vorgetragen? Kann man die sowjetischen Ethnographen, was sie selbst entschieden von sich weisen, als Vertreter des primitiven Evolutionismus des 19. Jahrhunderts ansehen, so daß also dialektischer und evolutiver Prozeß dasselbe wären? Wäre es nicht zu wünschen, in der soziologischen Terminologie genauer zu sein?

All diese interessanten Fragen können im Zusammenhang dieser Besprechung nur angedeutet werden, fordern aber wohl zu weiterer Diskussion heraus.

Hervorzuheben ist die prinzipiell richtige Stellungnahme in der Frage, wie das Christentum gegenüber den anderen Religionen gesehen und gewertet werden muß.

Nijmegen

R. J. Mohr

VAN DER LEEUW, GERARDUS: *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, bearbeitet nach der 2. niederländischen Auflage (1948) von Hans Christoph Piper. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1961, 220 S.

Der ersten Auflage der *Einführung* (1925) folgte nach gleichem Plan und in gleicher Auffassung die erste Auflage der *Phänomenologie der Religion* (1933). Deren zweiter durchgesehener und erweiterter Auflage (1956) ging die zweite durchgesehene und erweiterte Auflage der *Einführung* (1948) voraus, die nunmehr auch ins Deutsche übertragen wurde.

Die *Einführung* ist nicht nur deswegen schätzenswert, weil sie den Stoff des Hauptwerkes kurz und straff darbietet, sondern hat ihren Eigenwert darin, daß in der Einleitung ausführlich über die Methode der Religionsphänomenologie gehandelt wird, die in einer „phänomenologischen Haltung“ (7) gegründet ist, die als „Erleben, Begreifen, Sprechen“ bemerkbar wird. Selbst wenn man geneigt sein könnte, die phänomenologische Methode durch „Sehen und Sprechen“ noch kürzer zu kennzeichnen, so würde das nur ein anderer Versuch sein, zu sagen, was alles VAN DER LEEUW an feinen Beobachtungen und feinsinnigen Bemerkungen zusammengetragen hat, nicht nur, um dem Anliegen der Religion zu genügen, sondern auch, weil er „überzeugt ist, daß nur aus dem Gegensatz und der Wechselbeziehung zwischen ‚primitivem‘ und ‚modernem‘ Menschen ein richtiges Verständnis unseres geistigen und religiösen Lebens hervorgehen kann“ (7).

So wenig die deutsche Übersetzung dazu beitragen kann, den Verfasser in seinem Bemühen zu bestätigen, da er nicht mehr unter den Lebenden weilt, so sehr darf man wünschen und hoffen, daß seine Arbeit und mehr noch seine Gesinnung fortwirken im Dienste des Menschen, der auch heute noch der Transzendenz bedarf, und mehr denn je.

Münster/Westf.

Antweiler

VERSCHIEDENES

BENIGAR, ALEXIUS, OFM: *Compendium Theologiae spiritualis*. Secretaria Missionum OFM/Rom 1959, 69/1319.

In diesem *Compendium Theologiae spiritualis* legt B. seine Vorlesungen neu überarbeitet der Öffentlichkeit vor, die er vor einiger Zeit am Regionalseminar in Hankau chinesischen Priesterstudenten vortrug. Das Buch ist in zwei Teile gegliedert: das Werk des begnadenden Gottes und das Tun des mitwirkenden Menschen. Im ersten Teil wird in der Methode der Scholastik, die in besonderer Weise Bonaventura und Duns Skotus berücksichtigt, die Erhebung in den Gnadenstand, die Vermehrung der Gnade und ihre Vollendung im Menschen dargestellt. Über 500 Seiten geben eine vollständige Übersicht über die traditionelle Gnadentheologie in einer Ausführlichkeit und Ordnung, die liebenden Fleiß, gründliche Arbeit wie tiefe Gelehrsamkeit verraten. Vielleicht könnten bei einer späteren Bearbeitung noch mehr die modernen Erkenntnisse aus Philosophie, Dogmatik, Bibelwissenschaft und Liturgie verwendet werden, um den Stand der heutigen Theologie im allgemeinen wie das Personale im Heilswerk im besonderen noch stärker zu betonen.

Im zweiten Teile werden die Schwierigkeiten, Mittel und Hilfen im Streben nach Vollkommenheit dargelegt. 700 Seiten bieten eine gründliche Übersicht und gute Darlegung der praktischen Fragen, die für die Schule als vollständig bezeichnet werden können. Für die Praxis bleibt wie immer ein tieferes Eindringen in Einzelfragen unerlässlich. Für uns wäre eine stärkere Verwertung der modernen französischen wie deutschen Literatur zu begrüßen, auch um die apostolische Sicht zur Überwindung eines falschen Individualismus in der Frömmigkeit herauszuheben.

Besonders zu danken ist für die sorgsam ausgewählte Bibliographie der verschiedenen Spiritualitäten des Abendlandes, jeweils chronologisch geordnet, angefangen von der Benediktinerschule bis zu Werken des Jahres 1950, ebenso für das ausführliche Personen- und Sachregister.

Den konkreten Reichtum dieses wertvollen Werkes kann freilich erst ein ernstes Studium ermessen, das die Formulierung der Scholastik als Gewand und Hülle für lebendig flutendes Leben zu deuten weiß und damit für die kostbare Orientierung danken wird.

St. Gabriel/Mödling bei Wien

P. Alfons Thienel SUD

CONZELMANN, HANS: *Die Mitte der Zeit*. Studien zur Theologie des Lukas (Beitr. z. hist. Theologie, hrsg. von G. Ebeling, Nr. 17) 3. überarb. Auflage, Mohr-Siebeck/Tübingen, 1960, 241 Seiten.

Der Leser, im Bann einer großartigen Konzeption, bekommt Freude, die Durchführung der aufgestellten Thesen bis zuletzt weiterzuverfolgen. Es ist nicht verwunderlich, daß CONZELMANN's Buch auch auf katholischer Seite große Beachtung gefunden hat (Vgl. *Franzisk. Studien*, 1953, H. 1). Wissenschaftlichkeit und Leidenschaft zum „Gegenstand“ sind hier glücklich miteinander gepaart. Eine Fülle von Beobachtungen am lukanischen Text geben Anregungen zum Nachdenken. Vor allem aber verdient der Versuch, eine Theologie des Lukas zu entwickeln, alle Beachtung. Das schließt nicht aus, daß ein geschulter Leser auch anderer Meinung sein kann, ja daß er sogar die Grundthese in ihrer Einseitigkeit ablehnen muß. Jeder, der sich um die missionarischen Ansätze im Neuen Testament bemüht, kommt nicht umhin, sich mit dem Buch sorgfältig auseinanderzusetzen. Den fünf Hauptteilen des Buches: 1. die geographischen Vorstellungen als Ele-

ment der Komposition, 2. die Lukanische Eschatologie, 3. Gott und die Heilsgeschichte, 4. die Mitte der Geschichte, 5. der Mensch und das Heil (die Kirche) stellt der Vf. eine gewichtige Einleitung voran (1—11). Hier versucht er, „den eigenen geschichtlichen Standort des Lukas innerhalb der kirchlichen Entwicklung“ zu bestimmen. Er fragt nach dem luk. Bild des heilsgeschichtlichen Ablaufs (5) und kommt dabei zu folgenden Thesen: Lk stellt die Jesuszeit und die Zeit der Kirche als zwei verschiedene, aber planvoll aufeinander bezogene Epochen dar. Die Kirche lernt das Wesen ihres Herrn verstehen, indem sie auf sein geschichtliches Dasein zurückblickt. Man muß jedoch nach C. die Kirche zur Zeit des Lk nicht mit der Kirche zur Zeit der Apostel gleichsetzen. Überhaupt ist das Heute nicht wie das Gestern. Im Heute gilt es, trotz dieses Rückblickes neue Lösungen zu versuchen, als Beispiel: Übergang der Botschaft zu den Heiden. Dennoch stehen die verschiedenen Epochen: die Zeit Israels (Lk 16, 16), die Zeit des Wirkens Jesu (Lk 4, 16 ff und Apg 10, 38) nicht beziehungslos nebeneinander. Es gibt eine Kontinuität schon von der Zeit Israels an. Der Mittelpunkt der Zeit liegt in der Zeit des Wirkens Jesu.

Auffallenderweise wird die Zeit des Kommens des Messias zur Parusie nicht hineingenommen in den heilsgeschichtlichen Entwurf, den der Vf. aus Lukas zu erschließen meint. Der eschatologische Charakter der Apostelgeschichte wird durch die einseitige Vorstellung eines heilsgeschichtlichen Prozesses unterschätzt. Die These, daß das Pneuma nur als „Ersatz“ zu verstehen ist für die ausgebliebene Parusie, dürfte wohl sehr zu überprüfen sein. Löst Lk wirklich alles nur in ein zeitliches Nacheinander auf? Die Christuszeit, wie Lk sie sieht, ist doch auch bei ihm der *kairos* (nicht einer der *kairoi*, gegen S. 43), den man nicht nur linear darstellen kann. Er bleibt nicht nur als historische Erinnerung die Mitte der Kirche, sondern bestimmt wesentlich und existentiell die Mitte jeder der Epochen, von Israels Zeit anfangen bis zur Zeit der letzten Erfüllung. Auch in der Epoche der Kirche handelt Gott so wie zur Zeit etwa der Propheten, d. h. „zu derselben Zeit“. Das prophetische Ineinander ist zu wenig beachtet, die luk. Sicht mehr am AT und am hebräischen Denken ausgerichtet, als C. es wahrhaben will. In jedem Augenblick der Heilsgeschichte, wo immer bezeugt wird und Entscheidung vollzogen, ist diese dichte Zeit der Mitte real. Die heute übliche Diskussion um die „Parusieverzögerung“ würde bei rechter Beachtung des prophetischen Geschichtsverständnisses ihre Schärfe verlieren. Daß C. die Christustatsache, das Christusfaktum, als die Mitte der Zeit versteht und die für den Glauben heute und zu jeder Zeit wesenhafte temporale Einmaligkeit des Heilstodes Jesu betont, ist sicherlich der Lk-Sicht entsprechend. Nur ist damit die Heilszeit bei Lukas nicht zur historischen Vergangenheit geworden und das zukünftige Reich nicht nur eine temporale Zukunft ohne Programm. Die Zeit des Heils, nicht nur ihre Verkündigung, geht weiter mitten durch die mit „Versuchung“ und „Geduld“ charakterisierte Zeit der Kirche hindurch, der Vollendung entgegen.

Münster

Helga Rusche

GABRIEL, ASTRIK L.: *Skara House at the Medieval University of Paris*. History, Topography and Chartulary, with Resumés in French and Swedish (= Text and Studies in the History of Medieval Education, No. 9). The Medieval Institute, University of Notre Dame Indiana (USA), 1960. 195 S., 30 Abbildungen und Pläne, \$ 4.00.

Die Freizügigkeit der Dozenten und Studenten im Mittelalter ist hinlänglich bekannt und oft gerühmt. Weniger bekannt ist, wie diese Freizügigkeit organisatorisch und wirtschaftlich unterbaut gewesen ist, wieviel „Enthusiasmus“ (17 Anm. 4) dazu gehörte, die Schwierigkeiten der Reisen zu überwinden, wieviel Weitblick, Tüchtigkeit und Hilfsbereitschaft notwendig waren, um für Unterkunft und Unterhalt der Dozenten und Studenten zu sorgen.

GABRIEL, Direktor des mittelalterlichen Institutes an der Universität Notre Dame in Indiana, legt eine Studie vor, worin berichtet wird, was die Schweden — zu denen auch die Dänen gerechnet wurden — für ihre Landsleute in Paris getan haben. Auf Grund umfassender und sorgfältiger Archivstudien stellt er die Geschichte des Kollegs von Dazien, des Kollegs von Upsala, des Kollegs von Linköping und vor allem des Skara-Hauses dar, welches letztere bisher unbekannt war (18 Anm. 8), aber auf Grund neuen Archivmaterials (15) nunmehr sichtbar ist. Er kann das Interesse der Bischöfe von Skara belegen und viele bisher unbekannte Bewohner dieses Hauses (119) angeben. Er gibt einen Einblick in das Gebaren geschäftstüchtiger Gründer Pariser Kollegien (55), in Geschäftsführung und tägliches Leben, in Verhandlungen und finanzielle Schwierigkeiten, die nicht selten den Prokurator ins Gefängnis (41) oder mindestens vor Gericht brachten. Bemerkenswert ist die Verpflichtung zur Zurückzahlung der erhaltenen Beihilfen, sobald die Geförderten dazu imstande waren (28). Die mitgeteilten Akten bereichern schätzenswert unsere Kenntnis des Universitätslebens der damaligen Zeit. Die Dokumentation ist minutiös, die Abbildungen und Pläne machen das Dargestellte, obwohl lebendig genug, noch anschaulicher. Die Ausstattung ist vorzüglich.

Münster/Westf.

Antweiler

POL, W. H. VAN DE: *Het getuigenis van de Reformatie*. J. J. Romen en Zonen/Roermond en Maaseik 1960, 280 Seiten.

Vf., Professor der Phänomenologie des Protestantismus an der katholischen Universität zu Nimwegen (Niederlande), ist auch in Deutschland eine Autorität. Das neue Werk dürfte ein Höhepunkt in der ökumenischen Literatur genannt werden. Wir kennen kein Buch, das in solchem Maße geeignet wäre, die Leser in die Herzensanliegen der evangelischen Christen einzuführen, sowohl der lutherischen wie auch der reformierten und anglikanischen Christen. Nachdrücklich werden die theologischen Kontroversen zurückgestellt und alle Aufmerksamkeit konzentriert auf die Tatsachen, in denen sich die reformatorischen Christen einig sind. Dieses Anliegen trifft man nirgendwo dermaßen zum Ausdruck gebracht als in den Konfessionsschriften. Diesem Buch werden die niederländischen Konfessionsschriften zugrunde gelegt; das Resultat würde aber genau dasselbe sein, wenn die lutherischen oder anglikanischen Dokumente genommen worden wären. Sorgfältig wird jedesmal die theologische Einstellung, die dann und wann mal in den niederländischen Konfessionsschriften zu finden ist, als eine nicht universelle Betrachtungsweise angedeutet. Das Buch hat in den Niederlanden von protestantischer Seite allgemeine Anerkennung und sogar Bewunderung gefunden. Diese Anerkennung hat für einen Phänomenologen seine besondere Bedeutung; sie ist für ihn ein Beweis, daß sein Vorhaben ihm gelungen ist.

Udenhout (Niederlande)

Dr. Mag. Luchsius Smits OFMcap

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 lediglich kurz angezeigt.

DAUJAT, JEAN: *Teilnahme am Leben Gottes [La grâce et nous chrétiens]*. (Der Christ in der Welt, Reihe VIII, Bd. 1) Pattloch/Aschaffenburg (1960). 143 S. Ln. DM 3,80

Documentos para la Historia de Mexico existentes en el Archivo Nacional de Cuba. Compilados y ordenados por José L. Franco. Homenaje del Gobierno Revolucionario de Cuba a Mexico en el Sesquicentenario de su Independencia 1810—1960. (Publicaciones del Archivo Nacional de Cuba, LIII). La Habana 1961. XCIX, 498 S.

Documentos para la Historia de Venezuela. Compilados y ordenados por José L. Franco. Homenaje de Gobierno Revolucionario de Cuba a Venezuela en el Sesquicentenario de su Independencia, 1810—1960. (Publicaciones del Archivo Nacional de Cuba, LI.) La Habana 1960. CVI, 347 S.

HAAS, ADOLF SJ: *Die Entwicklung des Menschen*. 1. Teil: Der Mensch als Organismus — Vererbung und allgemeine Abstammung. (Der Christ in der Welt, Reihe V, Bd. 6a). Pattloch/Aschaffenburg (1961). 186 S. DM 3,80.

HUMBOLDT, ALEXANDER VON: *Ensayo Politico sobre la Isla de Cuba*. (Publicaciones del Archivo Nacional de Cuba, L). La Habana 1960. 435 S.

PFEIL, HANS: *Einführung in die Philosophie*. (Der Christ in der Welt, Reihe III, Bd. 4). Pattloch/Aschaffenburg (1960). 162 S. DM 3,80.

PFEIL, HANS: *Was sollen wir wissen?* (Der Christ in der Welt, Reihe III, Bd. 1 a). Pattloch/Aschaffenburg (1960). 143 S. DM 3,80.

REGAMEY, PIE-RAYMOND: *Die Welt der Engel [Les anges au Ciel et parmi nous]*. (Der Christ in der Welt, Reihe V, Bd. 4). Pattloch/Aschaffenburg (1961) 124 S., DM 3,80

SPINDELER, ALOIS: *Beichte und Lossprechung*. (Der Christ in der Welt, Reihe VII, Bd. 4). Pattloch/Aschaffenburg (1961). 116 S. DM 3,80.

TROLL, HILDEBRAND: *Die Papstweissagung des hl. Malachias*. Ein Beitrag zur Lösung ihres Geheimnisses. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 21) Pattloch/Aschaffenburg (1961). 95 S. DM 4,80

VOGEL, GUSTAV L.: *Was wissen wir von der Seele?* (Der Christ in der Welt, Reihe I, Bd. 2). Pattloch/Aschaffenburg (1960). 117 S. DM 3,80

WENDLAND, DIETHER: *Von der Philosophie zur Weltanschauung*. Reflexionen auf die Frage: Ist die Philosophie noch Wissenschaft? Ein Beitrag zur Philosophie der Gegenwart. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 18). Pattloch/Aschaffenburg (1960). 191 S. DM 7,80.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: P. WILLI HENKEL OMI, 4404 Telgte, St. Rochus-Hospital — P. LUKAS MALIK OP, 4 Düsseldorf, Herzogstraße 17. — P. ANDRE PINEAU MSC, Catholic Mission, Yule Island, Territory of Papua & New Guinea, via Australia. — P. GEORG SCHURHAMMER SJ, Via dei Penitenzieri, 20, Roma (640). — Dozentin Dr. ANGELIKA SIEVERS, 2848 Vechta, Mühlenstr. 41.

Pater Thomas Ohm O.S.B. †

Pater Thomas Ohm ist von uns gegangen. Er war lange Jahre 2. Vorsitzender und Leiter der Wissenschaftlichen Kommission unseres Instituts.

Ich hatte nur 2 Jahre die Freude, mit ihm zusammenzuarbeiten, und habe in Pater Thomas Ohm einen Mann kennengelernt, dessen Wirken das Institut zum wesentlichen sein heutiges Ansehen verdankt.

Seine wissenschaftlichen Verdienste werden an anderer Stelle gewürdigt; aber die Liebe zu Gott, die er in einem seiner Hauptwerke so anschaulich und ergreifend dokumentierte, strahlte auch von ihm selbst aus und verbreitete eine Aura, deren Wirkung sich niemand entziehen konnte. Seine Vorträge waren von leicht faßlicher Art, vollendet in der Form und auch für den Laien fesselnd.

Das Wirken von Pater Thomas Ohm in unserem Institut hat einer ganzen Periode seinen Stempel aufgedrückt. Seine Persönlichkeit und seine wissenschaftlichen Leistungen werden uns ein stetes Vorbild sein. Möge er im Jenseits die Liebe zu Gott finden, die er hier auf Erden gesucht hat!

DR. G. FREY

*1. Vorsitzender des Internationalen Instituts
für missionswissenschaftliche Forschungen*

THOMAS OHM
ZUM GEDÄCHTNIS

*Durch Handeln ohne Taten
mögen alle in Frieden leben.*

LAOTSE

*καὶ οἴσουσιν τὴν δόξαν
καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν εἰς αὐτήν.
Apk 21, 26*

Professor Dr. Thomas Ohm O.S.B. hätte am 18. Oktober sein siebzigstes Lebensjahr vollendet. Das wäre für seine Schüler und Freunde ein besonderer Anlaß gewesen, dem hochverehrten Lehrer geziemend und herzlich zu danken. Nun muß aus dem Glückwunsch ein Nachruf werden. Am 25. September ist P. Thomas Ohm in Süchteln/Ndrh. nach längerer, schwerer Krankheit gestorben und am 29. September auf dem Klosterfriedhof der Abtei Königsmünster in Meschede/Sauerland beigesetzt worden.

Alle Worte dankbaren Gedenkens wären nur Schall und Rauch und wären eines Mannes des Geistes, wie Thomas Ohm es war, nicht würdig, würden sie nicht begleitet von dem aufrichtigen Bemühen um jenes große Thema, dem er sein wissenschaftliches Lebenswerk und seine christliche Existenz gewidmet hat. Deswegen vermögen wir den Heimgegangenen nicht angemessener zu ehren, als daß wir über seinen Ort, seine Leistung und seine Sendung in der Missionswissenschaft, und man darf auch sagen: in der Theologie, nachdenken. Da die Missionswissenschaft heute eine Aktualität erlangt hat, die weit über die Grenzen ihrer speziellen Thematik hinausgreift, und da es ein auffallender Zug der Arbeiten Ohms ist, daß die Problematik der Mission im Zusammenhang mit den bedrängenden Fragen der Dogmatik, Exegese, Fundamentaltheologie, aber auch der Philosophie, Geschichts- und Sozialwissenschaft, Kultur-, Religions- und Geistesgeschichte gesehen wird, mag es nicht nur erlaubt sein, sondern geradezu als geboten erscheinen, das Werk Ohms nicht allein unter fachwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu würdigen.

Über seinen wissenschaftlichen Lebensweg hat Professor Ohm selbst berichtet¹. Er tat es in der für ihn charakteristischen Art und Weise, die seinen Schülern aus Vorlesungen, Übungen und Gesprächen wohlbekannt ist: Ohm liebte es nicht, sich selbst in den Vordergrund zu stellen, denn er war am „Gegenstand“ interessiert; andererseits konnte er nicht umhin, von seinen eigenen Arbeiten sprechen und auf diese hinweisen zu müssen, da seine Publikationen ineinandergreifen, sich gegenseitig erläutern und vervollständigen und nicht selten zu den wenigen oder auch einzigen Arbeiten gehören, die über ein bestimmtes Gebiet vorliegen. Dieses Dilemma zwischen Demut und Wahrheit stellte sich dem Außenstehenden nicht selten dergestalt dar, daß er den Eindruck erhalten konnte, Ohm spräche über irgendeinen Autor, wenn er von sich selbst sprach. Aus dieser kritisch-wahrhaftigen Haltung gegenüber seinem eigenen Werk sind auch die folgenden Sätze geschrieben, in denen Ohm zusammenfaßt, was ihn in all seinem Arbeiten bewegte:

„Vor allem lag es mir am Herzen, immer wieder darauf hinzuweisen, daß es in der Mission zuerst und zuletzt um eine geistige und geistliche Sache, nicht zuerst und zuletzt um Institutionen, Organisationen und Methoden geht, so wichtig diese sein mögen, und daß der Sieg, wenn hier Vermutungen ausgesprochen werden dürfen, dort sein wird, wo die größte Lebendigkeit und Strahlungskraft im Religiösen, wo Geist und Weisheit, Glaube und Kraft aus der Höhe und namentlich Liebe ist. Aber viele reden und schreiben natürlich lieber von Aktionen, Stationen, Kirchenbauten, Plakatmission, Briefmission, Rundfunk und viele machen lieber in Fotos, Schallplatten und Ausstellungen . . . Schließlich habe ich gemeint betonen zu sollen, daß die Christen die Welt in Christus zu erneuern haben und deswegen die Akkommodation nicht übertreiben dürfen und die Anpassung an Vergangenes und Vergehendes vermeiden müssen. Dafür brauchen wir freilich außer dem Wissen um die Neuheit des Christentums ein Gespür für das Kommende, für die neuen Richtungen und Kräfte sowie eine Analyse der Zeit und ihrer Zeichen“².

Mit diesem „Geständnis“ kennzeichnet Thomas Ohm seinen theologischen und spirituellen Ort; niemand hätte dieses so überzeugend formulieren können wie er selbst. Ohm lebte und dachte aus dem Zentrum der Theologie. Dem Faktisch-Methodischen, dem Historischen und Kulturellen brachte er ein oft überraschendes Maß an Aufmerksamkeit entgegen, aber — und darin erweist er sich erst eigentlich als „Theologe“ — das Entscheidende, das Fundamentale war für ihn die Theorie, die Schau, die zweck-lose Kontemplation, und das bedeutet auch: das Gebet und die aus dem Glauben stammende Einsicht, welche — jenseits des Schulhaften — das Wesen und den Reichtum der Theologie ausmacht. Der

¹ vgl. TH. OHM, Meine Tätigkeit im Dienste der Missionswissenschaft in Münster, in: *50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster (1911—1961)*. Festschrift, hrsg. v. J. Glazik (Münster 1961) 33—40

² *ebd.* 35

denkerische Ort Thomas Ohms liegt somit im besten Sinne „au cœur de la théologie“ und „au cœur de l'église“. Hier ist auch der Grund zu finden für die Weite und *magnanimitas* seines Denkens, Urteilens, Empfindens und Sorgens, seiner genuin christlichen Toleranz, Güte und Offenheit, die ihm die Hochachtung auch liberaler und nichtchristlicher Kreise eingetragen haben. Man darf wohl behaupten, daß sich in dieser Denk- und Existenzform das beste Erbe des heiligen Thomas von Aquin ausdrückt — Thomas Ohm promovierte 1924 bei Martin Grabmann in München mit einer Arbeit über den Aquinaten!³ In einer Abhandlung für die Grabmann-Festschrift legte Ohm später dar⁴, wie sehr das Denken des Aquinaten von missionstheologischen Problemen, aber auch von missionsmethodischen Erfordernissen geprägt ist — ein Gesichtspunkt, der von der philosophischen und theologischen Thomas-Interpretation nach wie vor oft übersehen wird.

Es wäre aber eine Vereinfachung, würde man Ohm nun für einen Thomisten ansehen, der lediglich die Grundsätze des Aquinaten auf einem bestimmten Gebiet anwendet und entfaltet. Thomas von Aquin selbst — das wissen wir heute — wird man schwerlich einen Thomisten nennen können. Wenn es allerdings für die Mentalität des Aquinaten bezeichnend ist, daß er der Wahrheit und der Erforschung der Wahrheit mehr verpflichtet ist als der Person eines Platon oder auch eines Aristoteles, wenn also das spezifisch Thomanische darin zu erblicken ist, daß sich der Theologe mutig und selbständig mit den Aussagen der Philosophie (die eben nicht die wahre *sapientia* besitzen kann) auseinandersetzt, indem er das Brauchbare assimiliert und die Irrtümer der Philosophie mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft umgeht — dann wird man Ohm mit gutem Grund unter die Schüler des *Doctor angelicus* zählen dürfen, und man muß hinzufügen: Es ist schade um jeden, der nicht in diesem, sondern in irgendeinem anderen Sinne Schüler des heiligen Thomas sein möchte. Es ist ebenso im Geist der griechischen Kirchenväter wie im Geist des Aquinaten, das heißt jetzt: im Sinne der Wirklichkeit und des Glaubens, wenn Ohm versuchte, das Gute, Wahre und Schöne zu vernehmen und anzuerkennen, wo immer es innerhalb der Menschheit zu finden ist.

Der geistige Ort Ohms wird noch klarer erkennbar, wenn wir uns in großen Zügen die Hauptlinien seines Schaffens vergegenwärtigen. Wie der Jubilar selbst im Vorwort zu seiner Aufsatzsammlung: *Ex contemplatione loqui* erklärt⁵, galt sein wissenschaftliches Interesse zwei

³ vgl. TH. OHM, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin. Eine missionstheoretische Untersuchung* (Münster 1927)

⁴ Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedanermision, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Martin Grabmann zum 60. Geburtstag (Münster 1935) 735—748; jetzt auch in: *Ex contemplatione loqui*, 81—96 vgl. Anm. 5

⁵ vgl. TH. OHM, *Ex contemplatione loqui* (Münster 1961) S. III. — Die Bibliographie OHMS findet man in diesem Band S. 435—448

großen Themen: der Religion und der Mission. Vielleicht ist es erlaubt, diese autobiographische Interpretation ein wenig zu modifizieren, denn obwohl es sich hier um „zwei“ Themen handelt, scheint es doch so zu sein, daß Professor Ohm nicht zwei Herren gedient hat — der Mission und der Religion —, daß vielmehr der besondere Charakter seines Denkens und Forschens darin lag, daß es ihm um die Einheit und gegenseitige Verwiesenheit von Mission und Religion zu tun war. Mag diese Einheit in den verschiedenen Werken Ohms nicht immer gleich offensichtlich zutage treten (da manche Gegenstände dies nicht zulassen), so steht doch im Mittelpunkt aller Bemühungen und liegt seinen Arbeiten stets zugrunde die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Religionen — mit all den detaillierten Problemstellungen, die aus dieser an die Wurzeln greifenden Frage hervorgehen — sowie das Bewußtsein, daß das Phänomen „Mission“ nur dann zutreffend verstanden werden kann, wenn man es ineins sieht mit den Gegebenheiten der Religion und der Religionen.

Es darf gesagt werden, daß Ohms Beitrag zum Thema „Mission“ bislang stärker gehört wurde als jener, den er zur Problematik einer „Theologie der Religionen“ leistete. Es ist gewiß im Sinne Ohms, wenn wir den Wunsch und die Hoffnung aussprechen, daß seine Anregungen zum Studium der Religionen auf fruchtbaren Boden fallen werden, d. h. daß es dazu kommen möge, daß eine eigene Disziplin „Religionstheologie“ aufgebaut wird, die sich mit spezifisch theologischer Methode den Religionen zuwendet, denn man wird sich heute nicht mehr damit zufrieden geben dürfen, daß halt auch *katholische* Gelehrte *Allgemeine* Religionswissenschaft betreiben. In dieser Hinsicht hat Thomas Ohm, besonders in seinen jüngsten Veröffentlichungen und Vorträgen, manches wegweisende Wort gesprochen.

Doch stand bei Thomas Ohm die Sendung stets im Mittelpunkt. „Mission“ ist für Ohm prinzipiell nicht ein soziales oder kulturelles Geschehen, sondern ein *pneumatisches*. Es ist nicht so, daß in ihr ein „soziales Evangelium“ „primitive“ Unordnung oder ökonomisch-politische Verblendung zu zerstören oder zu ersetzen hätte; es ist nicht so, daß Mission dazu da wäre, eine bestimmte historische Form von Kultur zu propagieren; vielmehr handelt es sich schon äußerlich, vom Standpunkt der Geistes- und Kulturgeschichte aus betrachtet, primär um ein geistiges Geschehen, nämlich um Einsicht, Entscheidung und Umkehr. Im Grunde aber ist die Mission (was nur der Gläubige erkennt) ein „geistliches“, ein pneumatisches Geschehen, eine Wirksamkeit des göttlichen Pneuma in der Geschichte, auch dann noch, wenn der Mensch dem göttlichen Geiste nicht Raum gibt oder gar den Geist auslöscht. In seinen Interpretationen zur Apostelgeschichte verstand Ohm es vortrefflich, herauszuarbeiten, daß nach Lukas das Missionsgeschehen als das Werk des Heiligen Geistes zu gelten hat. Das wiederum heißt — wenn man die Kirche als die Einheit des Heiligen Geistes recht versteht —, daß Kirche ohne Mission eine Kirche ohne das Pneuma wäre, eine

Karikatur der Kirche. Wenn wir es mit den Worten des Paulus formulieren wollen, dann dürfen wir den einfachen, aber „alles“ enthaltenden Satz anführen: „So glauben wir, und darum reden wir auch“ (vgl. 2 Kor 4, 13). Und dasselbe sagt das Wort: „Aus der Überfülle des Herzens redet der Mund“ (Mt 12, 34).

Einem seiner bedeutendsten Aufsätze hat Ohm das Paulus-Wort vorangestellt: Seid „im Geiste kochend“! (vgl. Röm 12, 11)⁶. Er zitiert in dieser Abhandlung einen aus der Begeisterung des Pneuma hervorgehenden Ruf, ja vielleicht sollten wir sagen: einen Aufschrei des heiligen Franz Xaver (ohne freilich die Unvollkommenheit der Missionsmethode des Heiligen zu übersehen): „Es packt mich, wie oft, das Verlangen, in die Universitäten Europas zu stürmen, schreiend mit lauter Stimme, wie einer, der nicht mehr bei Sinnen ist“⁷. Dies ist für Ohm ein Zeugnis des Geistes, deren er uns weitere beispielhaft vorstellt, von Paulus und Augustinus über Benedikt von Nursia, Hildegard von Bingen und Ignatius von Loyola bis zu Kardinal Newman, Solovjev und bis zu den nichtchristlichen Ekstatikern unserer Zeit. Wer Thomas Ohm kannte, weiß, daß er selbst ein Begeisterter war, nicht im Sinne der Agitation und des Lärmens auf den Gassen, sehr wohl aber im Sinne der Intensität des Herzens, des Engagements, der Existenz. Ohm gehörte zweifellos zu jenen, die den Glauben auf eine solche Weise zu verwirklichen suchen, wie es nach den Worten von Karl Rahn er (in einem Vortrag zu dem Thema „Löschet den Geist nicht aus“ auf dem diesjährigen Österreichischen Katholikentag) heute von uns gefordert ist: „Wir leben in einer Zeit, die es notwendig macht, im Mut zum Neuen und Unerprobten bis zur äußersten Grenze zu gehen, bis dorthin, wo es für eine christliche Lehre und ein christliches Gewissen eindeutig und indiskutabel eine Möglichkeit, noch weiter zu gehen, einfach nicht mehr gibt. Wir dürfen heute bei der Lösung von echten Problemen eigentlich nicht fragen: Wie weit *muß* ich gehen, weil es einfach von der Situation erzwungen wird, wenigstens so weit zu gehen? Sondern wir müßten fragen: Wie weit *darf* man unter Ausnützung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen, weil die Lage des Reiches Gottes sicher so ist, daß wir das Äußerste wagen müssen, um so zu bestehen, wie Gott es von uns verlangt?“⁸.

Gegenüber allen oberflächlichen, auch sentimental und verkitschten Kennzeichnungen der Mission erkannte Ohm stets den dramatischen Charakter, der der Auseinandersetzung des Christlichen mit dem Nichtchristlichen eignet. Wie es ihm untragbar erschien, im außerchristlichen Bereich nur Unwertiges, nur Abfall und Verderbnis zu erblicken, so ist es für Ohm gleichfalls eine Simplifikation, das Christliche lediglich als Verlängerung und Erfüllung dessen zu betrachten, was die Nichtchristen

⁶ vgl. *ebd.* 98—112: „Τῷ πνεύματι ζέοντες — Begeisterung und Mission.“

⁷ *ebd.* 102

⁸ vgl. *Orientierung* 26 (1962) 134

an Wahrem und Gutem aufzuweisen haben. Das hier liegende Problem harrt immer noch einer Lösung. Aber es ist das große Verdienst insbesondere der religionsgeschichtlichen Forschungen von Thomas Ohm⁹, für die katholische Theologie gezeigt zu haben, daß die Antwort der „dialektischen“ ebenso unbefriedigend bleibt wie die der „Erfüllungstheologie“. Von hier aus läßt sich auch Ohms Stellung zu dem nach wie vor aktuellen Thema „Akkommodation“ verständlich machen: Es kommt auf die kritische Akkommodation an, das will sagen: auf die „Gabe der Unterscheidung“, die zu sehen vermag, was durch das Feuer der Umkehr hindurch in die Neuheit des Christentums hineingerettet werden kann und was in jenem Feuer verbrannt werden muß.

Die hervorragenden Verdienste und Leistungen Ohms auf dem speziellen Feld der Missionswissenschaft können hier bei weitem nicht gebührend dargestellt werden. Dies ist auch nicht meine Aufgabe. Doch sei wenigstens einiges hervorgehoben. Ein in hohem Maße wichtiges und nützliches Werk verfaßte Ohm 1935: *Die ärztliche Fürsorge der katholischen Missionen — Idee und Wirklichkeit*. Siebenundzwanzig Jahre nach der Veröffentlichung dieses Buches sehen wir ganz deutlich, wie wichtig dieses Thema ist, das manchem zunächst als ein Specialissimum erschienen sein könnte. Keineswegs nur der hochverdiente Albert Schweizer hat erkannt, welche Bedeutung der Medizin und den Medizinern für die Mission wie auch für die Zivilisation und die Entwicklung der Welt zukommt. — Ein anderes, 1959 erschienenes Buch hat das Katechumenat zum Gegenstand¹⁰, also die Probleme der Vorbereitung auf das christliche Leben, die uns im sogenannten „christlichen Abendland“ kaum noch bewußt sind. — Von besonderem Wert scheint uns eine Arbeit zu sein, die in den Veröffentlichungen der „Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen“ herausgekommen ist: *„Ruhe und Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Lehre von der Missionsmethode“* (Köln und Opladen 1955). Schon der Titel des Buches läßt erkennen, daß die Einheit von Mission und Religion hier in augenfälliger Weise in den Vordergrund tritt. Die „Ruhe“ ist keineswegs mehr das Privileg Asiens, was neuerdings auch Arthur Koestler in seinem aufregenden, wenngleich in gewisser Hinsicht vereinfachenden Bericht über Indien und Japan betont hat¹¹. „Kultur der Stille“ gab es und gibt es auch in

⁹ Hier sind zu nennen: *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum* (Leiden 1948); *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* — Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie (Krailing vor München 1950, 2. Aufl. Freiburg 1957); *Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium* (Köln u. Opladen 1953); *Die Religionen in Asien*. Ihr Bereich, ihr Stand und ihre Situation in der Gegenwart (Köln u. Opladen 1954); ferner die Einzelstudien zu dem Bereich „Religionswissenschaft und Theologie“, die der Band *Ex contemplatione loqui* enthält (a.a.O. 336—431)

¹⁰ *Das Katechumenat in den katholischen Missionen* (Münster 1959)

¹¹ vgl. A. KOESTLER, *Von Heiligen und Automaten*. Mit einem Nachwort von C. G. Jung (Bern-Stuttgart-Wien 1961)

Europa; sie ist heute überall gleich gefährdet und gleich notwendig. Im übrigen ist die „Ruhe“, für die Ohm eintritt, nicht der Gegensatz zur Begeisterung, sondern deren ἀρχή, deren — um mit Heidegger zu reden — „beherrschender Ausgang“.

Die genannten Werke weisen alle auf ein Ziel, dem Ohms ganzes Denken und Schreiben galt: die gültige, überzeugende, „objektive“ Repräsentanz des Christlichen in und vor der Welt. Dieses Ziel ist der verborgene, aber bewegende Impetus, aus dem heraus Ohm eine Fülle von Aufsätzen und Abhandlungen über grundsätzliche und spezielle Fragen verfaßt hat. Die wichtigsten dieser Arbeiten liegen jetzt in der bereits erwähnten Sammlung vor¹². Das in weiten Kreisen bekannt gewordene und in mehrere Sprachen übersetzte Buch: *Asiens Kritik am abendländischen Christentum*¹³ ist aus dem gleichen Impetus entstanden. Ohm fürchtet sich nicht, die Kritik der Nichtchristen entgegenzunehmen und in ehrlicher Selbstprüfung zu fragen, was an ihr berechtigt ist und inwiefern wir uns von ihr korrigieren lassen müssen. Gewiß, die Kritik geht häufig am „Wesen des Christentums“ vorbei und hält sich damit auf, einen vermeintlichen und fingierten Gegner zu bekämpfen. (Dies gilt selbstverständlich auch für die europäische Kritik am Christentum.) Aber wichtiger als die — gewiß notwendige — Kritik der Kritik ist die Bemühung, aus der Kritik, die doch nicht nur aus böser Absicht vorgetragen wird, zu lernen, um zu einem reflexeren Selbstverständnis zu gelangen und zu einer getreueren Verwirklichung dessen, was wir sind. Insofern ist dieses Buch über „Asiens Kritik“, das nunmehr in der Neubearbeitung den passenderen Titel trägt: *Asiens Nein und Ja*, eine der wichtigsten Untersuchungen Ohms überhaupt.

Am Ende dieses Rundblicks über die vielfältigen wissenschaftlichen Veröffentlichungen Ohms müssen wir noch sprechen von seinem zuletzt erschienenen und zugleich umfangreichsten Werke: *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission* (Freiburg/Br. 1962). Immer wieder hielt Professor Ohm Vorlesungen über die Missionstheorie, jahrelang mühte er sich mit der Drucklegung seiner „Theorie“ ab. Das jetzt vorliegende, über 900 Seiten starke Werk ist die reife Frucht unermüdlicher Forschungsarbeit, ständiger, gewissenhafter, harter Kleinarbeit. Es existiert wirklich keine Theorie der Mission, die an Ausführlichkeit, Wissenschaft-

¹² Speziell sei verwiesen auf die folgenden Artikel dieses Bandes: Dogmatik und Mission (20—44); Von der Umkehr, der Mission und der Missionswissenschaft (55—63); Der Europäismus in der neuzeitlichen Asienmission und seine Überwindung (132—149); Neuer Wein in neuen Schläuchen (150—172); Die katholische Weltmission gestern und heute (298—313); sowie endlich auf die beiden, bereits aus den Jahren 1934 und 1935 stammenden, heute außergewöhnlich aktuell erscheinenden Abhandlungen „Ahnenglaube und Mission in Afrika“ und „Gemeinschaft und Mission in Afrika“ (257—271 u. 272—296)

¹³ (München 1948) Neubearbeitung: *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* (München 1960)

lichkeit und gedanklich-sachlicher Qualität diesem *opus magnum* von Thomas Ohm gleichkäme. Das Buch ist eine Fundgrube an Problemen, Fragestellungen, Anregungen, Literaturhinweisen usw., und man darf es ohne weiteres jetzt schon ein Standardwerk auf dem Gebiet der Missionswissenschaft nennen. Es wäre sinnlos, weil willkürlich, würden wir hier ein besonderes Kapitel dieses Werkes herausgreifen. Man muß es selbst lesen, immer wieder darin blättern, über das Vorgetragene nachdenken; selbst wer Ohms Vorlesung über die Theorie der Mission gehört hat, ist immer von neuem erstaunt darüber, wieviel Neues eingearbeitet wurde (ganz besonders auf dem Gebiet der biblischen Theologie) und wieviel in wenigen Zeilen und manchmal auch zwischen den Zeilen gesagt ist, was beim Hören leicht verlorengeht. Hier wurde eben nicht einfach eine Vorlesung in die Druckerei gegeben, sondern ein systematisches, durchgereiftes und mit unendlicher Sorgfalt komponiertes Werk geschaffen. — In seinem *Didascalicon* schrieb Hugo von St. Viktor vor mehr als achthundert Jahren über den Wert des richtigen Lesens und des Meditierens über das Gelesene. Was Hugo von der Wissenschaft im allgemeinen erklärt, das — es sei uns gestattet — möchten wir hier speziell anwenden („akkommodieren“) auf Ohms Missions-theorie: „Disce omnia; videbis postea, nihil esse superfluum; coarctata scientia iucunda non est“ (*Did.* VI, 3).

Bisher war nur von den wissenschaftlichen, im buchstäblichen Sinne des Wortes „greifbaren“ Werken Ohms die Rede. Das Übrige darf indes nicht vergessen werden, obwohl naturgemäß dieses „Übrige“ das erste ist, das übersehen zu werden pflegt. Da der Jubilar auch über dieses Übrige selbst am zuständigsten berichtet hat¹⁴, sei nur nochmals erinnert an seine Verdienste um den Aufbau des Instituts für Missionswissenschaft an der Münsterschen Universität, namentlich um dessen vorzügliche Bibliothek, sodann an seine Tätigkeit für das „Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen“, an seine Herausgeberschaft und Schriftleitung bei der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* sowie bei den von den genannten Instituten veröffentlichten Reihen. Relativ zahlreich sind die Dissertationen und Diplomarbeiten, die von Professor Ohm angeregt wurden. Zu erwähnen ist seine Mitarbeit an der „Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen“, in die er sogleich bei ihrer Gründung im Jahre 1950 von dem damaligen Ministerpräsidenten des Landes, Karl Arnold, berufen wurde. — Am 29. August 1960 berief Papst Johannes XXIII. den „savant bénédictin“, wie Henri de Lubac Thomas Ohm einmal nennt, in die *Pontificia Commissio de Missionibus Praeparatoria Concilii Vaticani II.*

Auf mehreren großen Reisen hat Ohm seinen Blick nicht nur für die Lage der Kirche und der Mission, sondern darüber hinaus für die

¹⁴ vgl. oben Anm. 1

Situation der Kultur, der Politik und der geistigen Gegenwartsfragen geschärft. Die gesammelten Erfahrungen fanden in seinen Vorlesungen wie in seinen Schriften ihren Niederschlag. Wer die Gelegenheit hatte, sich im persönlichen Gespräch — sei es auf Spaziergängen, im Café, im Arbeitszimmer oder bei den berühmten Seminarexkursionen — mit ihm zu unterhalten, auch über Fragen, über die man nicht gern schreibt, war nicht nur immer wieder erstaunt über das Wissen und die Informiertheit Professor Ohms, sondern erfuhr stets auch etwas von jener „Begeisterung“, von der oben die Rede war, und von einem geduldigen, weisen, im Glauben ruhenden Vertrauen.

Ein bekannter Kardinal hat formuliert, Thomas Ohm komme eine bestimmte „Sendung“ zu. Es überrascht nicht, daß der Jubilar dieses Wort für eine „Übertreibung“ hielt¹⁵. Doch wenn wir auf das reiche Werk blicken, das wir ihm verdanken, dann ist es offensichtlich, daß das biblische und theologische Grundwort „Sendung“ hier gebraucht werden darf. Ohm hat es vermocht, den „beiden“ großen Themen Mission und Religion innerhalb der Theologie Beachtung zu verschaffen, und es ist wohl nicht unrichtig, wenn wir meinen, daß die Anregungen und Anstöße, die von Ohm ausgingen und ausgehen, ganz auf die Zukunft gerichtet sind und somit stärkste Berücksichtigung verdienen.

Deswegen möchte ich hier noch einmal einen Abschnitt aus dem schon erwähnten Vortrag von Karl Rahn^{er} zitieren, aus dem sichtbar wird, daß die heutige Theologie die Mission wieder so ernst nimmt, wie dies in den großen Zeiten der Theologie der Fall war:

„In den letzten hundert Jahren ist der relative Anteil der katholischen Christen praktisch nicht gewachsen, sondern gleichgeblieben, trotz der scheinbar heroischen Anstrengungen der Mission. Und dabei ist der innere Abfall inmitten der sogenannten christlichen Völker von erschreckendem Ausmaß noch gar nicht einkalkuliert. Wenn die Zuwachsraten der Bevölkerungsexplosion in der Welt, wie man sie genannt hat, auch nur so groß bleibt, wie sie jetzt ist, werden am Ende dieses Jahrhunderts, das noch vielleicht manche von uns erleben, sechs bis sieben Milliarden Menschen vorhanden sein, also fast doppelt soviel wie heute leben. Da aber diese Zunahme zum weitaus größeren Teil in jenem Teil der Menschheit sich abspielt, der praktisch oder sogar grundsätzlich politisch außerhalb des christlichen Strahlungsbereiches lebt, wird vermutlich der katholische Anteil der Weltbevölkerung in den nächsten Jahrzehnten sehr, vielfach erschreckend, sinken. Das ist nur eine von hundert Überlegungen, die man anstellen könnte, um sich den Ernst der globalen und säkularen Situation klarzumachen, in der sich die Kirche befindet, der Situation der Welt, die heute auch unsere eigene ist, weil kein Land mehr autark sein kann in dieser Gegenwart. Haben wir den harten Mut, uns selbst zu sagen: Löscht den Geist nicht aus“¹⁶.

Heinz Robert Schlette

¹⁵ *ebd.* (s. Anm. 1) S. 40

¹⁶ Nach: Rheinische Post v. 19. 7. 1962

Das Ziel, das die Missionare und ihre Helfer anstreben, ist ganz allgemein das Heil der heil-losen Welt, die Befreiung der Nichtchristen aus der Unheilssituation . . .

In diesem Sinn hat der Herr selbst seine Sendung verstanden und ausgeführt. Bezeichnend sind die Worte, die er zu Beginn seiner „Judenmission“ sprach:

*„Geist des Herrn ist auf Mir,
weil Er Mich gesalbt hat.
Armen die Frohbotschaft zu künden,
hat er mich gesandt,
Gefangenen Befreiung zu künden
und Blinden ein Sehen,
Zerbrochene in Freiheit zu entlassen,
zu künden ein willkommenes Jahr des Herrn“*

[Lk 4, 18 ff].

Worte, die so klar wie nur möglich sind und jedem Missionar die Aufgabe der Mission deutlich vor die Augen stellen, Worte, die jedes Herz bewegen müssen. In bestimmten Handschriften wird noch als Aufgabe bezeichnet, zu heilen die zerbrochenen Herzens sind. Aber der Text ist auch so deutlich genug. Wenn ich einen Wunsch in diesem Werke äußern darf, dann ist es der, daß alle Missionare sich diese Worte des Herrn und Meisters vor die Augen des Leibes und der Seele schreiben. Hier haben sie Antwort auf die Frage nach ihrer Sendung und ihrer Aufgabe.

THOMAS OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker.*

Theorie der Mission.

Freiburg i. B. 1962, 268 und 269

P. GEORG SCHURHAMMER SJ
ZUM 80. GEBURTSTAG

Am 25. September d. J. konnte der bekannte Xaveriusforscher P. Georg Otto Schurhammer sein 80. Lebensjahr vollenden. 1882 im alemannischen Unterglottental (Bez. Waldkirch) in Baden geboren, studierte er an den Gymnasien zu Durlach und Karlsruhe. Nach zwei Jahren Theologie in Freiburg/Breisgau trat er am 30. September 1903 in die Gesellschaft Jesu ein. Seine Studien wurden durch einen Aufenthalt in Indien unterbrochen, wo er im Kolleg St. Mary's zu Bombay 1908—12 Englisch, Geschichte und indische Geographie dozierte. 1914 wurde er zum Priester geweiht. Von 1917 an gehörte er dem Redaktionsstab der *Katholischen Missionen* an, von 1919—1932 in Bonn. Seitdem weilt er in Rom im Historischen Institut der Gesellschaft Jesu, ausschließlich mit der Erforschung des Xaveriuslebens und damit verbundenen Fragen beschäftigt, wenn wir von einem Jahr Professur an der Gregoriana absehen. — P. Schurhammer begann seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen mit dem Beitrag: ‚DIE REISE DES HL. FRANZ XAVER DURCH DIE SCHWEIZ‘ (*Schweiz. Rundschau* 1916). Von seinen zahlreichen Büchern seien hervorgehoben: 1923 — *Shin-Tô, der Weg der Götter in Japan. DER SHINTOISMUS NACH DEN GEDRUCKTEN UND UNGEDRUCKTEN BERICHTEN DER JAPANISCHEN JESUITENMISSIONARE DES 16. UND 17. JHS.*; 1925 — *Der hl. Franz Xaver, der Apostel von Indien und Japan*; 1926 — LUIS FROIS, *Die Geschichte Japans*, NACH DER HS. DER AJUDABIBLIOTHEK ÜBERSETZT (in Zusammenarbeit mit E. A. Voretzsch); 1932 — *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver*. 6080 Regesten und 30 Tafeln (wird vom Inst. Hist. SJ in Rom 1962 mit Ergänzungen neu aufgelegt); 1944/45 — kritische Neuausgabe der *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (mit J. Wicki); 1955 — der erste Band *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, ein grundlegendes Werk auch für die Entstehung der Gesellschaft Jesu. Der zweite Band (Indien und Molukken) ist abgeschlossen und wurde dem Verleger eingehändigt. Zu diesen Hauptwerken kommt eine recht ansehnliche Anzahl sehr wertvoller Artikel und Besprechungen in zahlreichen Zeitschriften (bis 1957 mit den Büchern 306 Nummern; s. H. RAHNER-L. POLGAR, in *Arch. Hist. SJ* 26 [1957] 422—52, ferner *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* 27 [Lissabon o. J.] 893—95). So ist es nicht zu verwundern, daß er Mitglied mehrerer wissenschaftlicher Körperschaften ist und 1957 vom Bundespräsidenten Heuss das Große Verdienstkreuz der Bundesrepublik erhielt. — Charakteristisch für die Arbeitsweise des P. Schurhammer ist sein Bestreben, Xavers Reisewege und Aufenthaltsorte möglichst aus eigener Anschauung

kennenzulernen (so in Europa, Indien, Ceylon, Malaya und Japan); dann die Kenntnis und kritische Verarbeitung der einschlägigen Literatur (seine Bibliothek ist in ihrer Art einzig); endlich die anstrengende und erschöpfende Durchforschung zahlreicher Archive und Bibliotheken. So ist seine Lebensarbeit auf den ersten Quellen aufgebaut; sie schafft zahlreiche Legenden aus der Welt und stellt Xaver ohne das Beiwerk wundersüchtiger Hagiographen in der wirklichen Welt seiner Zeit dar.

J. Wicki SJ

Die Redaktion der ZMR entbietet dem hochgeschätzten Forscher die aufrichtigsten und herzlichsten Glückwünsche für noch manches Jahr in ungebrochener Gesundheit und Frische und für ein weiterhin gesegnetes Schaffen.

DAS KREBSWUNDER XAVERS — EINE BUDDHISTISCHE LEGENDE? *

von Georg Schurhammer SJ

6. Die Glaubwürdigkeit des Fausto Rodrigues

In der Studie: ‚Ein christlicher japanischer Prunkschirm des 17. Jahrhunderts‘⁶⁸ wurde die These verteidigt, daß die *Tako Yakushi-Legende* auf den Bericht über das Krebswunder Xavers zurückgehe, nicht aber umgekehrt dieser sich von der buddhistischen Legende herleite. P. DELEHAYE⁶⁹ sah sich daraufhin veranlaßt, seine frühere Behauptung etwas vorsichtiger zu fassen; sie lautete jetzt: „... l'histoire du crucifix de saint François-Xavier tombé dans la mer et rapporté par un cancre ne serait, au dire de quelques érudits, qu'un thème de la mythologie japonaise.“

Auch sein Mitarbeiter P. PAUL PEETERS gab in einer Besprechung unserer Studie⁷⁰ die These vom buddhistischen Ursprung des Berichtes über das Krebswunder Xavers auf, erklärte aber diesen Bericht als eine freie Erfindung des Fausto Rodrigues. Er argumentierte folgendermaßen: „Sur ce très curieux objet d'art [le parasol japonais], le P. Schurhammer a reconnu, entre autres motifs ornementaux, la fameuse scène du cancre rapportant le crucifix de S. François-Xavier. Elle y reparait jusqu'à trois fois. Le P. S. en a pris texte pour rechercher toutes les attestations

* Schluß der Folgen in diesem Jahrgang der ZMR, SS. 109—121, 208—216

⁶⁸ *Artibus Asiae* 2 (1927) 94—123

⁶⁹ *Légendes hagiographiques* (Bruxelles 1927) 28 s

⁷⁰ *Analecta Bollandiana* 46 (1928) 458—460

que l'on possède de cet épisode. On sait que certains érudits le tiennent pour une contrefaçon d'un thème emprunté à la mythologie japonaise. Des faits allégués par le P.S., il ressort, nous dit-il, que la légende bouddhique qu'on a citée comme source est de très basse époque et paraît elle-même imitée d'un récit chrétien. Le P.S. sait beaucoup mieux que nous ce qu'il en est, et nous ne pouvons que nous rendre à son autorité.

Mais l'authenticité de l'anecdote se trouve-t-elle par là même mise hors de cause? Voici, sauf meilleur avis, les difficultés que nous y voyons.

Tout ce que l'on a raconté du crabe miraculeux repose sur le seul et unique témoignage d'un vieillard illettré, nommé Fausto Rodriguez. C'était un ancien artilleur, natif de Viena [Viana] do Alemtejo, en Portugal, qui avait habité Amboine, pendant ou après son temps de service. Chassé de l'île par la conquête hollandaise en 1605, ce Rodriguez s'en alla échouer, avec d'autres fugitifs, à Cebù dans les Philippines espagnoles. C'est là que, sur la requête du P. François de Otaço, recteur du collège des jésuites, il fut interrogé juridiquement, une première fois le 3 novembre 1608 et derechef en 1613.

Dans sa première déposition, qui fut reçue par le vicaire général de l'évêque défunt, Rodriguez déclara être âgé „d'environ“ 74 ans. Le prodige dont il se disait témoin oculaire aurait eu lieu à l'île de Baranula, où Xavier s'était rendu, dans une petite embarcation, pendant son séjour à Amboine, soit donc durant les premiers mois de 1546. Il s'ensuit que le saint aurait pris pour compagnon, dans une expédition aventureuse jusqu'à la témérité, un enfant „d'environ“ douze ans. Et à quel âge ce navigateur précoce avait-il quitté le Portugal? Rodriguez ajoutait qu'il avait vécu cinq mois avec Xavier alors que le séjour du saint à Amboine ne dura pas trois mois entiers (WESSELS, *Missie in Amboina* p. 13—14). Enfin il est à retenir que Xavier ne mentionne nulle part son hardi et stérile voyage dans l'archipel voisin d'Amboine; sans le crabe on n'aurait jamais rien entendu de ce périple, qui n'eut pas de résultat visible, et pour cause!

On pourrait encore glisser sur tout cela, si le reste, au moins, inspirait confiance. Mais le reste, sans regarder au côté littéraire de l'anecdote, c'est l'insuffisante moralité du témoin.

Accordons que ce vieux *descobridor*, qui dès l'âge de douze ans, courait les mers de la Malaisie, n'avait pas nécessairement la conscience boucanée de ses pareils. Mais quelle espèce de discernement et de réflexion faut-il lui supposer? Voilà un jeune garçon qui a vu de ses yeux une île sauvage, un prodige du pittoresque le plus ahurissant. Dès son retour, évidemment il va le publier partout, et à la moindre invitation, sa vie durant, il en recommencera le récit. Non! il n'en souffle mot à quiconque, et ne le retrouve tout à coup au fond de sa mémoire que soixante ans après, en pays lointain, à l'abri de tout contrôle importun. S'il l'a raconté à Amboine, il a parlé à des sourds; car sur ces lieux mêmes,

pendant plus d'un demi-siècle, personne, jamais, n'a fait état de cette histoire. Était-ce que la réputation du conteur, sa mine, sa buffleterie, quelque chose enfin nuisait à l'effet de son discours? Toujours est-il que l'épisode du crabe était tout neuf et inédit quand, vers 1608, son unique témoin l'ébruita dans Cebù, et d'emblée trouva créance. A cette date, usé par l'âge, invalide peut-être et en tout cas, sans instruction ni profession utile, ruiné, déraciné, jeté comme une épave, lui Portugais en terre espagnole, Rodriguez vivait depuis trois ans de la charité étrangère. Comme ancien bombardier, il devait se connaître en artifices: lui faisons-nous une bien gratuite injure en nous demandant si peut-être il n'aurait pas imaginé celui-là pour attirer sur sa misère désespérée la bienveillance des confrères et compatriotes de Xavier, que l'on savait très avides en ce moment-là de recueillir des témoignages en vue de sa béatification prochaine? La question se pose comme d'elle-même; accueillerons volontiers toute réponse plausible. Mais, jusqu'à plus ample informé, Bartoli, qui paraît avoir flairé une odeur d'encre trop fraîche dans le récit de l'expédition de Xavier à Baranula (cf. WESSELS, p. 15, note 2), ne peut, en bonne justice, être accusé d'avoir cédé à un caprice de scepticisme indigne de son excellent esprit.

Soweit die mehr rhetorische als historische Argumentation des gelehrten Bollandisten. Sie zeigt, daß der Verfasser, eine große Autorität in seinem Spezialfach, sich nie näher mit Xaver oder der Geschichte des portugiesischen Ostens befaßt hat.

Auch P. BRODRICK kommt in seinem glänzend, aber unter Zeitdruck geschriebenen Xaveriusleben⁷¹ zweimal auf das Krebswunder zu sprechen. Er macht etliche Einwände dagegen geltend. Zunächst führt er eine neue Schwierigkeit auf, und zwar bezüglich des Alters des Zeugen Rodrigues. Da das portugiesische Recht den nach Indien fahrenden Portugiesen nicht erlaubte, ihre Familie mitzunehmen, müsse Rodrigues, zumal er Artillerist in der Flotte war, bereits das Mannesalter erreicht haben, als er nach Indien fuhr; d. h. daß er schon gegen 90 Jahre alt sein mußte, als er sein Zeugnis ablegte. Ferner falle es schwer, die Reise nach Varanula in Xavers schon voll besetztem Reiseplan unterzubringen. Außerdem liege es in der Natur der Krabben, alle ihnen in den Weg kommenden Gegenstände mit ihren Scheren zu packen; darum werde es nicht leicht sein, die Übernatürlichkeit des Vorfalls zu beweisen. Gegen DELEHAYE bemerkt BRODRICK, die Parallelen zwischen dem Bericht des Rodrigues und der japanischen Legende seien nicht derart, daß man eine gegenseitige Abhängigkeit annehmen müsse; auf jeden Fall komme eine Abhängigkeit des christlichen Berichts vom buddhistischen sicher nicht in Frage. „The crab story [des Rodrigues]“, so schreibt er, „is straightforward, natural, and decidedly possible; the other is wholly in the realm of marvel and myth. The theory that the Japanese folk-

⁷¹ *Saint Francis Xavier* (London 1952)

tale gave rise to the Christian story is riddled with improbabilities“ (265—266). Aber am Schluß seines Werkes neigt BRODRICK doch dazu, mit PEETERS das Zeugnis des Rodrigues für eine pure Erfindung des alten Artilleristen zu halten (535—536). Gehen wir kurz auf die Einwände ein!

1. Betreffs seines Alters sagt Rodrigues am 3. November 1608, er sei etwa 74 Jahre alt; danach wäre er im März 1546 etwa 12jährig gewesen. Am 25. Januar 1613 schätzt er sein Alter etwa auf 80 Jahre, wonach er im März 1546 etwa 13—14 Jahre gezählt hätte. Da damals auch so gebildete Leute wie die Jesuiten für gewöhnlich ihr Lebensalter nicht genau kannten, liegen die Geburtsdaten der Ordenskataloge oft bei derselben Person 4—5 Jahre auseinander. So kann Fausto Rodrigues bei seiner Fahrt mit Xaver gut 15—16 Jahre und älter gewesen sein. Das portugiesische Gesetz verbot ferner nur, Frauen mitzunehmen; aber selbst hierin gab es Ausnahmen. Oft dagegen nahmen Indienfahrer — Kapitäne, Matrosen und andere — ihre noch im Knaben- und Kindesalter stehenden Verwandten mit, von blinden Passagieren gar nicht zu reden. Daß Knaben von 12 Jahren und selbst darunter in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und später etwa als Pagen allein oder mit Verwandten nach Indien fuhren, läßt sich durch viele Beispiele beweisen. Wenn BRODRICK schließlich meint, Rodrigues müsse als schon erwachsener Mann nach Indien gefahren sein, da er Artillerist in der portugiesischen Flotte war, so irrt er ebenfalls; denn Rodrigues war erst viele Jahre später in der 1575 erbauten Festung Amboina Artillerist. Keine Quelle sagt, daß er schon bei seiner Indienfahrt Artillerist der Flotte war.

2. Die Reise nach Seran und Nusa Laut war keine abenteuerlich-tollkühne Expedition, sondern eine der gewöhnlichen Handelsfahrten zu den Nachbarinseln, wie die Kaufleute sie jährlich vor und nach dem Monsun zu machen pflegten. Sie läßt sich ohne Schwierigkeiten im Reiseplan Xavers unterbringen. Der Heilige war nach den Molukken gekommen, um das Missionsfeld zu untersuchen⁷². Es lag darum nahe, daß er eine Gelegenheit, auch die Nachbarinseln von Amboina zu besuchen, nicht vorübergehen ließ. Wenn er von dieser Fahrt schweigt, so beweist das nichts. Denn Xaver schweigt auch von vielen anderen Fahrten und Reisen, die er gemacht hat⁷³. Daß Rodrigues der einzige sei, der von ihr

⁷² *Epistolae S. Francisci Xaverii* I (Romae 1944) 308; A. VALIGNANO SJ, *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* (1542—1564), ed. J. Wicki SJ (Roma 1944) 83—84; SEB. GONCALVES, I 289—290

⁷³ So verschweigt Xaver z. B. völlig seinen doppelten Besuch in Ichiku (Japan) und seine Bekehrungen daselbst, die doch historisch aufs beste beglaubigt sind. Auch Xavers Begleiter Juan Fernandez und Cosme de Torres schweigen darüber in ihren Briefen. Wir erfahren davon erst 1562, als Bruder Luis de Almeida von seinem Besuch auf dem einsamen Schloß im Jahre 1561 spricht, wo er die von Xaver bekehrten Christen traf.

spricht, ist ebenfalls unrichtig. Denn mehrere Autoren berichten z. B. von der Taufe des Francisco auf Nusa Laut, wie etwa PEDRO MARTINS, dem Francisco oft davon in Amboina erzählte⁷⁴.

3. Wenn Rodrigues sagt, er sei etwa sechs Monate mit Xaver auf Amboina gewesen, so stimmt das. Denn der Heilige war nicht nur nicht „keine volle drei Monate“ auf jener Insel, wie PEETERS meint, sondern 5—6 Monate, nämlich vom 14. Februar bis Mitte Juni 1546 und von Ende Februar bis Mitte Mai 1547.

4. Alles, was PEETERS über die „*insuffisante moralité*“ des Zeugen vorbringt, ist pure Phantasie und Rhetorik und widerspricht sämtlichen Quellen. Um nur auf einen Punkt hinzuweisen: Keine Quelle legt nahe, daß er die finanzielle Unterstützung der Jesuiten brauchte. Rodrigues war Artillerist und die Artilleristen waren in der portugiesischen wie spanischen Übersee gesuchte und gutbezahlte Leute. Als die Holländer 1605 Amboina eroberten, verbannten sie trotz der versprochenen Glaubensfreiheit die Portugiesen, die nicht zum Calvinismus abfallen wollten aus den Molukken; mit ihnen die beiden Jesuitenpatres, darunter Lorenzo Masonio, der Rodrigues seit 1590 von den Molukken her kannte. Der Wind trieb ihr Schiff nach Cebú, wo sie beim Bischof, den Mitbrüdern und den Bürgern gastfreundliche Aufnahme fanden, wie Masonios Gefährte schreibt⁷⁵. Drei Jahre später erfuhr Otaço, der Rektor des dortigen Jesuitenkollegs, daß unter den Flüchtlingen auch ein gewisser Fausto Rodrigues sei, der Xaver noch persönlich gekannt habe. Er ließ ihn darum 1608 durch den Generalvikar des vakanten Bistums vorladen, damit er eidlich aussage, was er von dem Pater wisse. Sein Zeugnis ist schlicht, abgewogen und kurz und trotz einiger Gedächtnisfehler durch andere Quellen bestätigt, wie unsere Fußnoten zum Prozeß zeigen; bei einem zweiten Verhör im Januar 1613 hat er nichts zu berichtigen und wenig hinzuzufügen.

Vier Jahre später schrieb der Provinzial Ledesma, der Rodrigues persönlich kannte, im Jahresbrief vom 6. Mai 1617 dessen Nekrolog: „In dieser Stadt [Cebú] starb jener gute Portugiese namens Fausto Rodrigues, der einst ein geistlicher Sohn und ein Beichtkind des seligen Paters Xaver war; die Krankheit, woran er starb, war ein Krebsgeschwür am Zahnfleisch und Mund, das er sich zugezogen hatte, weil er mit dem Gesicht auf dem Boden täglich viele Stunden zu beten pflegte. Er kam zu Fuß zu unserem Haus, empfing die Sterbesakramente und kehrte dann zu seiner Wohnung zurück. Wie er stets vertraut hatte, gab er mit großem Frieden seine Seele dem Herrn zurück. Er hinterließ als letzten Willen,

⁷⁴ *Monumenta Xaveriana*, II 476

⁷⁵ Von beiden Patres liegen Berichte über ihre Fahrt ins Exil vor: der des P. GABRIEL DA CRUZ, aufgenommen in den Jahresbrief der Philippinen für 1605 von GREGORIO LOPEZ (*Philip.* 5, 222—223), und der des P. L. MASONIO, in Cebú am 20. 6. 1605 geschrieben, nach dem die Zahl der Exulanten etwa 150 betrug (*Goa* 15, 236—237v), beide im römischen Archiv SJ

daß man ihn begrabe mit einem armen Kleinod des seligen Paters Francisco Xavier, einer kleinen Bronzetaube, die den Heiligen Geist darstellte, die ihm der selige Pater mit den Worten gegeben hatte: „Nehmt und bewahrt diese Taube zum Zeichen, daß wir beide uns dereinst im Himmel wiedersehen müssen“⁷⁶. Von den ambonesischen Flüchtlingen, die 1605 als Bekenner ihres Glaubens nach Cebú kamen, schreibt derselbe Pater allgemein im Jahresbrief des Jahres 1618: „Die Unsrigen sorgen eifrig für die Inder der Insel Amboina. Seit der Zeit, da die portugiesische Festung auf Amboina in die Hände der Holländer fiel, wohnen die Ambonesen hier in der Stadt Cebú. Von der Heimat vertrieben, kamen sie hierher. Man hört öfters ihre Beichten und reicht ihnen die Kommunion. Unter ihnen sind einige, ausgezeichnet durch Rechtschaffenheit des Lebens und nichtgewöhnliche Tugend, die ihren Leib kasteien mit Bußgürteln, sich geißeln, viel beten und andere fromme Werke verrichten“⁷⁷.

Von diesen Bekennern des Glaubens, die alles um Gottes willen opfereten, und speziell von Fausto Rodrigues, den er Ende 1608 persönlich kennenlernte, als er im Advent des gleichen Jahres zur Visitation in Cebú weilte, schreibt auch der Provinzial GREGORIO LOPEZ im Jahresbrief. Darin berichtete er als erste Nachricht von der Zeugenaussage über das Krebswunder nach Rom.

So besitzen wir also für die Glaubwürdigkeit des Rodrigues das Zeugnis von dreien der hervorragendsten Vertreter der Philippinenprovinz der Gesellschaft Jesu, die alle drei den Mann persönlich gut kannten. Einige Angaben über diese drei Gewährsmänner dürften darum nicht überflüssig sein.

FRANCISCO DE OTAÇO⁷⁸, 1570 in Alcocer (Bistum Cuenca) geboren, trat 1588 in die Gesellschaft Jesu ein und kam 1596 nach Manila. 1596—1600 war er Oberer der Mission von Tinagob auf der Insel Samar, 1600—1605 Oberer von Dulac auf der Insel Leite. 1604 wurde er Professe der vier Gelübde, nachdem er in sechs Jahren als seeleneifriger Missionär mit wenigen Gefährten auf Samar, Leite und Bohol über 20 000 Heiden bekehrt hatte. 1605—1609 war er Rektor des Kollegs von Cebú, 1610 Vizerektor in Manila, 1612—1613 wieder Rektor in Cebú, und 1614 wurde er Sozius des Provinzials. 1615 als Prokurator nach Madrid und Rom geschickt, erlangte er dort die Sendung von zwanzig Missionären, mußte aber selber krankheitshalber zurückbleiben und starb 1622 in Huete. 1606 schreibt von ihm sein Untergebener FRANCISCO GONZALEZ im Kolleg von Cebú: „Wir haben hier im Kolleg als Oberen P. Francisco de Otaço. Er ist ein wahrer Diener Gottes und wahrer Sohn der Gesell-

⁷⁶ *Philip.* 6, 129v

⁷⁷ *Ib.* 230v—231

⁷⁸ Über Otaço siehe außer den Ms.-Katalogen der Philippinenprovinz (*Philip.* 2): *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, III (Bilbao 1889) 63—68; P. MURILLO VELARDE SJ, *Historia de la Provincia de Philipinas de la Compañía de Jesús. Segunda Parte* (Manila 1749) 20—22

schaft und hat ein besonderes Talent für sein Amt, sowohl wegen seiner großen Milde und Liebe für die Untergebenen, als auch durch seinen Eifer und seine Wachsamkeit über die religiöse Observanz und den Fortschritt seiner Untergebenen in der Tugend“⁷⁹. 1608 rühmt ihn sein Provinzial GREGORIO LOPEZ als treuen Sohn der Gesellschaft; er sei gelehrt, übernatürlich eingestellt, ein guter Prediger, besitze gutes Talent zum Regieren und sei, obwohl zur Strenge neigend, doch der Belehrung zugänglich⁸⁰.

GREGORIO LOPEZ⁸¹, 1561 geboren in Alcocer, dem Geburtsort Otaños, trat 1581 in die Gesellschaft Jesu ein. 1584—1600 weilte er in Mexiko, wo er Philosophie und Theologie lehrte und Novizenmeister war und die Sprache der Indianer lernte. 1601 kam er in die Philippinenmission, wo er 15 Jahre wirkte, erst als Missionär, dann als Rektor in Manila, 1604 als Vizeprovinzial und 1605—1613 als erster Provinzial — schon zu seinen Lebzeiten von seinen Mitbrüdern wie von Auswärtigen wie ein Heiliger verehrt. Sein von seinem Nachfolger LEDESMA verfaßter *Nekrolog* rühmt seine Frömmigkeit, seinen Gebetsgeist, seine Demut, seine Bußstrenge, seine Liebe zu den Eingeborenen, deren Sprache, das Tagalog, er erlernte und deren Rechte er verteidigte, seine Regeltreue, seinen klaren Verstand, seine lange Erfahrung und sein Regierungstalent. Er starb 1614 in Manila. Sein Tod sei — sagt der *Nekrolog* — ein schwerer Verlust für die Philippinen.

VALERIO DE LEDESMA⁸², 1556 in Alaejos bei Medina del Campo geboren, trat 1572 in die Gesellschaft Jesu ein, studierte Theologie unter Suarez und kam 1596 mit Otaño nach Manila. Bis 1600 wirkte er als Missionar in Butuan auf Mindanao, war dann Rektor in Cebú und wurde Professe der vier Gelübde wie Gregorio López, dessen Socius er 1604—1613 war und dem er als Provinzial (1613—1621) nachfolgte. Danach ward er Rektor des Kollegs und Novizenmeister in Manila, wo er 1639 starb. Die von ihm verfaßten *Jahresbriefe* der Philippinenprovinz für die Jahre 1614, 1615, 1616, 1617, 1618 und 1620, zeigen sein literarisches Talent. Sein *Nekrolog*, von dem bekannten Historiker der Provinz FRANCISCO COLIN am Tag nach seinem Tode verfaßt, rühmt seine Tugenden, die Reinheit seines Gewissens, seine Demut, seinen Gebetsgeist, seinen Seeleneifer, seine Verehrung für die Gottesmutter, seine Klugheit, sein reifes Urteil und sein Regierungstalent⁸³.

Hat so PEETERS die Hauptautoritäten der Philippinenmission, die Rodrigues persönlich kannten, und all ihre Nachfolger sowie alle

⁷⁹ *Philip.* 14, 34

⁸⁰ *Ib.* 10, 261v

⁸¹ Über ihn s. FRANCISCO COLIN SJ, *Labor Evangelica. Ministerios Apostolicos de los obreros de la Compañía de Jesús, fundación, y progresos de su Provincia en las Islas Filipinas*, ed. Pablo Pastells, III (Barcelona 1902) 363—373 mit dem von Ledesma verfaßten *Nekrolog*: *ib.* 363—366, nota 1

⁸² Über Ledesma s. *ib.* 360—363 und *Varones ilustres*, III 164—169

⁸³ COLIN-PASTELLS, III 360—362, nota 1

Xaveriusbiographen gegen sich, so glaubt er doch einen Bundesgenossen gefunden zu haben, der, kritisch wie er war, dem Zeugnis des Rodrigues nicht recht traute, nämlich DANIELLO BARTOLI, den italienischen Ordenschronisten und Verfasser der *Asia*. PEETERS zitiert dafür „WESSELS p. 15, note 2“. Aber leider irrt er sich. C. WESSELS spricht in seiner *Geschiedenis der R. K. Missie in Amboina 1546—1605* (Nijmegen-Utrecht 1926) S. 15 von Xavers angeblichem Besuch auf Ulate (einer Verwechslung Xavers mit einem späteren Missionar!) ⁸⁴ und bemerkt dazu in Note 2: „In de *Annuae Litterae* van 1608 wordt het bezoek aan Oelate niet vermeld. Wel in de verklaring te Cochín in 1616 afgelegd door Simão Serrano, die er over hoorde tijdens zijn verblijf ‚in insulis Ulatæ Nuliager prope Ambuinum Molucarum‘. *Mon. Xav.* II, p. 499—500; zie ook p. 578. Verder Bartoli, I, 2, p. 32. Tiele, *Europeërs*, III, p. 329 acht de berichten over Xaverius prediking op de naburige eilanden nauwelijks de vermelding waard. Zeer zeker ten onrechte, vooral met het oog op de bijzonderheden, welke deze over de geheele Ambon-groep mededeelt.“

WESSELS spricht hier also nicht von BARTOLI, sondern von P. A. TIELE, der in seiner Artikelreihe: ‚De Europeërs in den Maleischen Archipel‘ in den *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, IV. volgr., deel 3, p. 329 schreibt: „Wat de berichten omtrent zijne prediking op naburige eilanden betreft, deze zijn zoo vaag en met wonderverhalen doorweven dat ze nauwelijks vermelding verdienen. Hij zou o. a. ‚Baranura‘ (elders Veranula, waarmede Huamohel of Klein Ceram bedoelt wordt), Rosalao (Nusa Laut, een der Uliasers) en Ulate (op Saparua) bezocht hebben.“ WESSELS zitiert ferner die Turiner Ausgabe BARTOLIS von 1825, die S. 32 nicht vom Krebswunder, sondern dem sogenannten Ulatewunder spricht, von dem Fausto Rodrigues nichts sagt, da Xaver nichts damit zu tun hat. Dagegen bringt Bartoli auf den vorhergehenden Seiten das Krebswunder, ohne auch nur den geringsten Zweifel daran zu äußern!

7. Ist eine natürliche Erklärung der Krebsanekdote möglich?

Liegt somit kein genügender Grund vor, an der Glaubwürdigkeit des Fausto Rodrigues und an seinem Bericht über die Krebsepisode zu zweifeln, so erhebt sich die Frage, ob der erste Lösungsversuch BRODRICKS, die Sache natürlich zu erklären, möglich und zulässig ist. Schon F. F. MAURER ⁸⁵, der DELEHAYES These ablehnte, schlug diese Lösung vor: „Daß Xaver und seine beiden [?] Begleiter am Strand entlang

⁸⁴ Der 45jährige Zeuge Simão Serrão verwechselte 1616 in Cochín Xaver mit dessen Mitbruder Diogo de Magalhães, der um 1563 das Dorf taufte, wie sein Mitbruder PERO DE MASCARENHAS 1570 aus Hatiwi schreibt (*Monumenta Xaveriana*, II 499—500; SCHURHAMMER, Die Königstauen des Hl. Franz Xaver in *Analecta Gregoriana* 72 ([Roma 1954] 98)

⁸⁵ *Der hl. Franz Xaver, der Apostel Indiens und Japans* (Paderborn 1926) 159—162

gehend, als die Ebbe eingetreten war, das Kruzifix zwischen Algen, Steinen, Muscheln und Krabben von den Wogen angeschwemmt wiederfanden, ist doch auch eine sehr glaubwürdige Sache. Nur die Ausmalung mit der so diensteifrigen Krabbe macht eigentlich uns modernen Menschen die Sache etwas unschmackhaft. Aber ist es denn nicht ganz wahrscheinlich, daß die drei am Strande Spazierenden vielleicht gerade dadurch auf das Kruzifix aufmerksam wurden, daß sich die Scheren einer Krabbe darin verfangen hatten oder daran herumtasteten? Wie oft gibt das Meer derartige leichtere Gegenstände wieder, besonders wenn die Küste wie hier zwischen Amboina und Ceram so nahe ist? Deshalb ist es ja gut möglich, daß der Heilige, wie der erwähnte Bericht sagt, dankbar niederkniete und Gott für diesen merkwürdigen Fund dankte. Vielleicht war es auch eine auffällige Gebetserhörung, jedenfalls aber war es für den frommen, stets von Gottes Gegenwart erfüllten Missionar ein Anlaß des Dankes. Wir halten also den Kern der Erzählung als historisch fest. Es war eine kleine, überraschende Begebenheit, sie nahm aber in späteren Erzählungen zu große Dimensionen an und wurde deshalb von neueren Missionsforschern mit Unrecht ganz verworfen.“

Zu diesen neueren Historikern gehört auch der Protestant ANDREW DICKSON WHITE⁸⁶. Er schreibt ohne mit der Wimper zu zucken: „Gregory XV having been prevented by death from issuing the *Bull of Canonization*, it was finally issued by Urban VIII; and there is much food for reflection in the fact that the same Pope who punished Galileo, and was determined that the Inquisition should not allow the world to believe that the earth revolves about the sun, thus solemnly ordered the world, under pain of damnation, to believe in Xavier's miracles, including his 'gift of tongues', and the return of the crucifix by the pious crab.“

Utinam tacuisses! BROU⁸⁷ bemerkt zu diesem ungeheuerlichen Satz: „Est-il besoin de faire remarquer que, pour un miracle, le fait d'être accepté par la Congrégation des Rites, et inscrit dans une bulle de canonisation, n'impose, au croyant qui veut en discuter l'historicité, qu'un devoir de respect et de prudence? L'infailibilité de l'Eglise n'y est aucunement engagée. Or des croyants on cru devoir rejeter dans le domain des fables le miracle du crabe. Le Père Delehaye dans ses *Légendes hagiographiques* accepte l'opinion de Paul Sébillot qui n'y voit qu'une légende japonaise (*Revue des traditions populaires*, 1890, p. 470). Mais le folk-lore et ses légendes n'ont rien à voir ici. Nous sommes devant un témoin qui assure, sous la foi du serment, ne raconter que ce qu'il a vu de ses yeux. Resterait à faire le procès du témoin lui-même, et l'on conçoit que les éléments d'une discussion nous fassent défaut. Tout ce que l'on peut dire c'est que l'artilleur Fausto Rodriguez

⁸⁶ *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, II (New York/London 1923) 20

⁸⁷ *Saint François-Xavier*, I (Paris 1912) 379, nota 1.

racontait des souvenirs de plus de 60 ans. Ajoutons qu'au procès de 1616 (n. 105) le fait fut apporté par un nommé Christophe Sémédo, comme „notoire dans l'Inde“. — Que si l'on objecte l'étrangeté du prodige, est-il beaucoup plus étrange que le miracle évangélique de la drachme trouvée à point nommé par saint Pierre dans la bouche d'un poisson? (Matth. XVII, 26).“

Die *Heiligsprechungsbulle*⁸⁸ berichtet einfach den Vorfall, ohne ihn, wie sie dies bei den Ereignissen vorher und nachher tut, ausdrücklich ein Wunder zu nennen: „Ulterius, cum inter easdem insulas Franciscus navigaret, ac saevissima orta esset maris tempestas, ad eam sedandam, Crucifixi imaginem, quam collo appositam gestare solebat, undis immiserat; quae vi procellae e manibus excussa, in profundum maris, non sine magno eius moerore, delapsa erat; sed laetificaverat Dominus animam servi sui: nam cum ad terram applicuisset ac secus littus iter faceret, marinus cancer ex undis subito prosiluerat, atque ante pedes ipsius steterat, eandem crucem morsibus elevatam gerens; et Franciscus in genua provolutus eam devote susceperat, ac diuturna oratione ob tam egregium munus Deo gratias egerat.“

Wie kam die Anekdote in die Bulle? Am 15. August 1617 berieten die drei Uditoren der Rota in Rom, die mit der Bearbeitung der Prozesse und der Vorbereitung der Heiligsprechung Xavers beauftragt waren, über vier Wunder, darunter das Krebswunder⁸⁹. Für dies letztere lagen ihnen folgende Quellen vor: 1) der Cebú-Prozeß von 1608—1613 (*de visu*), 2) vier Zeugenaussagen des zweiten Lissaboner Remissorialprozesses von 1616, n. 9 18 19 21 (*de auditu*), 3) das Zeugnis des P. Ottavio Lombardo SJ im römischen Prozeß *in genere* 1610 und des P. Nicolás de Almazán SJ im römischen Prozeß *in specie* 1613, die sich beide auf den Brief des P. GREGORIO LOPEZ beriefen. Dazu kam noch das 105. Zeugnis des Christovão Semedo des Remissorialprozesses von Cochín⁹⁰. Zwei Punkte in den Zeugenaussagen machten dabei einen

⁸⁸ *Monumenta Xaveriana*, II 713

⁸⁹ Die Sitzungsberichte der drei Uditoren wurden zusammen mit der lateinischen Übersetzung der beiden Lissaboner Remissorialprozesse von 1614—1615 und 1616 von P. LETURIA SJ entdeckt in der Biblioteca Innocenziana in Rom (Piazza Navona, S. Agnese); es sind die Kodizes 468, 465 und 466. Der Sitzungsbericht über das Krebswunder ist 468, 195—197^v zu finden.

⁹⁰ *Monumenta Xaveriana*, II 593. Das Zeugnis des 52jährigen, in Quilon wohnhaften, öffentlichen Notars lautet: „Ipse testis audivit a quodam Emanuele Joannes, qui adhuc est in hac arce, quod in quadam tempestate in insulis Ambuini dictus P. Franciscus immisit intra maris aquas quemdam Crucifixum, quem collo gestabat; et quia, rupto filo, quo erat alligatus, e manu dicti Patris cecidit in mare, ille moerore fuit affectus magno. Sed postea, cum dictus Pater ambularet cum altero viro lusitano prope littus, cancer marinus chelis elevatum dictum crucifixum, exiens e mari, attulit dicto Patri Xaverio. Quae res fuit et est etiam publica et notoria in India“. Das Zeugnis ist darum von Interesse, weil es, wie es scheint, nicht auf den Cebú-Prozeß zurückgeht.

besonderen Eindruck auf die Uditoren, wie ihre für den Papst verfaßte und ihm am 6. Juli 1619 überreichte *Relatio super sanctitate et miraculis P. Francisci Xaverii Societatis Iesu ex processibus super illius canonizatione formatis extracta* zeigt: die weite Entfernung, aus der der Krebs das Kruzifix brachte, und der Stoff, aus dem es verfertigt war. Sie bewogen sie zu der Annahme, daß der Vorfall nur durch ein übernatürliches Eingreifen Gottes, also ein Wunder, erklärt werden könne. Nach Almazán war die Stelle, wo Xaver das Kruzifix wiederfand, über 40 italienische Meilen (*piu di 40 miglia*) von der Stelle entfernt, wo er es verloren hatte; nach den beiden Zeugen im 2. Lissaboner Prozeß, João Alvares SJ und Fernão Guerreiro SJ, war es ein Metallkreuz, das natürlicherweise nicht aus so weiter Ferne durch die Wellen zu dem Heiligen getragen werden konnte⁹¹.

Aber beide Angaben waren falsch. Die 40 Meilen waren offenbar ein Schreibfehler für 4 Meilen; denn nach Fausto Rodrigues betrug die Entfernung eine portugiesische Meile (*legua*), die 4 italienischen entspricht. Irrig ist auch die Angabe der beiden Lissaboner Jesuiten, daß es ein Metallkruzifix (*crucifixum aeneum*) gewesen sei. Beide sprechen vom Hörensagen: der erste sagte, er habe davon vor einigen Jahren gehört⁹²; der zweite erklärt nur, er habe von dem durch den Krebs gebrachten Metallkruzifix gehört, ohne nähere Angaben⁹³. Das Xaveriuskruzifix des Grafen von Ribeira Grande in Lissabon, nach der Versicherung des Besitzers jenes, das der Krebs brachte, ist aus Holz, 15,5 cm lang, mit einem Messingkorpus, 7,3 cm lang, und hat ein Fußgestell aus zwei Silberkrebsen; aber da jede Authentik fehlt, kann es nicht rivalisieren mit dem viel besser bezeugten Madrider Krebskruzifix, bei dem Kreuz und Korpus aus Holz sind. Ohne diese beiden Punkte aber hätten die drei Uditoren der Rota nach dem Gesagten wohl auch nicht gewagt, den Vorfall als sicheres Wunder zu erklären, und in diesem Falle hätte er wohl auch keine Aufnahme in die Heiligsprechungsbulle gefunden.

⁹¹ Nachdem die drei Uditoren festgestellt haben, daß die *veritas historica* durch die obigen Quellen bewiesen sei, fahren sie in ihrer *Relatio* fort: „Rem vero fuisse miraculosam, et quod supra vires naturae factum fuerit, ut in tanta distantia marinus cancer e medio mari aeneum Crucifixum deportarit, ad Xaverium detulerit, ante ipsum steterit, atque tradito Crucifixo redierit, quodque ea voluerit Deus solari maestitiam servi sui, adeo manifestum est, ut probatione non egeat. Et licet non appareat gestum petente et instante P. Francisco, tamen sufficere existimavimus, quod ex circumstantiis facti appareat patratum ad denotanda illius merita et sanctitatem, cum iste sit finis, propter quem desiderantur miracula in Canonizando, ut aliàs latè expendimus in Relatione super B. Corsino.“

⁹² Alvares im 2. Lissaboner Prozeß: Kodex 466, 34

⁹³ Guerreiro, ib. 51

DIE TÖCHTER MARIENS, DER UNBEFLECKT-EMPFANGENEN 1912—1962

von Josef Theler MSC

Vorbemerkung: Der folgende Beitrag beruht hauptsächlich auf mündlichen Mitteilungen und auf persönlichen Aufzeichnungen, und zwar a) von Mutter Helena FNDSC, der langjährigen Leiterin der Gemeinschaft, b) von den Schwestern selbst, besonders von Sr. M. Katarina. Hinzu kommen Verzeichnisse aus dem Archiv der Schwesterngemeinschaft in Takabur.

1

Die Anfänge

Am 27. Oktober werden es fünfzig Jahre, daß Mgr. Louis Couppé MSC (1850—1926)¹ die einheimische Schwesterngemeinschaft der Töchter Mariens, der Unbefleckt-Empfangenen (Abkürzung: N.M.I. = *Natui Maria Imakulata*), gründete. Das war, dreißig Jahre nach dem Beginn der Missionsarbeit im Bismarck-Archipel², mehr als ein Wagnis. Aber Bischof Couppé unternahm es in dem Bewußtsein, daß die Mission sich nur entfalten könne, wenn die einheimischen Christen selbst bei der Ausbreitung des Glaubens mithelfen. Da an einheimische Priester vorläufig nicht zu denken war, galt die erste Sorge des Bischofs den Internatsschulen für Jungen und Mädchen³. Aus der Jungenschule entwickelte sich die blühende Katechistenschule⁴ und schließlich das regionale Kleinseminar für Priesterberufe⁵. Die Mädcheninternate wurden der Wurzelboden für die einheimischen Schwesternberufe: Die ersten Schwestern und fast alle späteren Kandidatinnen sind aus ihnen hervorgegangen.

Bischof Couppé verwirklichte den schon lange gehegten Plan einer einheimischen Schwesterngemeinschaft, indem er ihn am 21. Oktober 1912 im

¹ vgl. *Bibliotheca Missionum* XXI (Freiburg 1955), Nr. 860/5, S. 288—291; G. BÖGERSHAUSEN in: *Pioniere der Südsee*, hrsg. von Jos. Hüskes (Hiltrup 1932) 172—179; B. MERTENS in: *Hiltruper Monatshefte* 43 (1926) 267—271; *Die katholischen Missionen* 55 (Aachen 1927) 242 f.

² 1881 übertrug die Propagandakongregation den Herz-Jesu-Missionaren (MSC-Issoudun) das Doppelvikariat Melanesien-Mikronesien, aus dem 1889 das Ap. Vikariat Neubritannien herausgelöst und Mgr. Couppé anvertraut wurde.

³ vgl. *Pioniere der Südsee*, 125—129, 145—149

⁴ ebda. 165—171; ferner C. LAUFER, Zur Katechistenfrage im Vikariat Rabaul, *NZM* 4 (1948) 121—128

⁵ C. LAUFER, Das Schicksal des Kleinen Seminars im Vikariat Rabaul während der Kriegs- und Nachkriegszeit, in: *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift Kilger) (Schöneck-Beckenried 1950) 297—305

Mädcheninternat vortrug. Es meldeten sich sechs Anwärtnerinnen für die Gemeinschaft: drei aus dem Stamm der Gunantuna und je eine von Baining, von der Insel Aua und von Manus. Am 27. Oktober begann das Postulat. Mit der Leitung der Gemeinschaft betraute der Bischof die Schwestern Gerarda und Helena aus der Genossenschaft der Töchter U. L. Frau vom hlst. Herzen Jesu (Filles de Notre Dame du Sacré Coeur — Issoudun). Die religiöse Unterweisung und die Einführung in das Ordensleben übernahm der Gründer selbst. Er stellte für sie eine Regel⁶ zusammen, schrieb dazu eine ins Einzelne gehende Erläuterung⁷ und verfaßte ein ihrem Verständnis angepaßtes Buch über die christliche Vollkommenheit⁸. Für die tägliche Betrachtung ließ er die Betrachtungen von Ludwig von Hammerstein SJ⁹ übersetzen; zudem standen den Schwestern zur geistlichen Lesung die für die Allgemeinheit gedruckten Bücher, wie Katechismus, Biblische Geschichte und Gebetbücher, zur Verfügung.

Aber der fromme Eifer des Bischofs vermochte der jungen Gründung Schwierigkeiten nicht zu ersparen. Sr. Helena, die von 1912 bis 1932 die Gefährtin der Schwestern und von 1938 bis 1952 ihre Oberin war, gesteht in ihren Aufzeichnungen: „Der Anfang war sehr schwer. Die Postulantinnen konnten sich nicht leicht in die neuen Verhältnisse einleben . . . Die religiösen Übungen schienen ihnen langweilig, besonders die Betrachtung. Es leuchtete ihnen nicht ein, warum sie Stillschweigen und Eingezogenheit üben sollten, da sie von Jugend auf an das freie Buschleben gewohnt waren und von ihresgleichen nie eine solche Lebensweise gesehen hatten.“ Das Beispiel der weißen Schwestern fruchtete nicht viel; sie waren eben Weiße, die eine andere Lebensart hatten. Obwohl in der Tagesordnung für die notwendige Erholung und Entspannung gesorgt war, „sahen sie immer mit Sehnsucht dem freien Tag entgegen, an dem sie bei Spaziergang im Busch oder am Meeresufer sich frei tummeln konnten, durch allerlei Spiel und Gesang ihrem jugendlichen Frohsinn freien Lauf lassend“. Der Drang nach der Freiheit des Buschlebens war stärker als alle guten Vorsätze. Zwei Postulantinnen baten um Entlassung, einer dritten gab man den Rat, ebenfalls zu gehen, da man erkannte, daß sie für das Ordensleben nicht berufen war. Merkwürdigerweise waren diese drei die Gunantuna-Mädchen. Vielleicht war es die Nähe der Heimat, die sie innerlich nicht zur Ruhe kommen ließ. Die Kandidatin aus Baining zog sich eine schwere Verletzung zu. Als keine Hoffnung auf Genesung mehr blieb, legte sie auf dem Sterbebett die Gelübde ab. Sie erhielt den Namen Veronika und wurde die erste Tochter Mariens, der Unbefleckt-Empfangenen; sie starb am 19. Juli 1913.

⁶ *A buk na konstitution kai ra umana N.M.I.* (Vunapope 1917), 69 S.

⁷ *A direktorium general ai ra lavur N.M.I.* (Vunapope 1923), 179 S.

⁸ *A kristiana varvakodo-ot* (Vunapope 1917), 180 S.

⁹ durch P. Bernh. Bley, 2 Bände (handschriftlich)

Die beiden Inselmädchen, die weit von Familie und Heimat entfernt waren, hielten aus. Zu ihnen gesellten sich im Laufe des Jahres 1913 sieben weitere Mädchen; 1914 baten vier, 1915 drei um Aufnahme in die Gemeinschaft. Es war nicht einfach Nachahmung, die sie dazu bewog; sie mußten um ihren Beruf kämpfen. Denn unerwarteterweise stellten sich ihnen Hindernisse entgegen: Die Eltern und Verwandten wollten ihre Töchter nicht hergeben. Sie verlangten vom Bischof eine Bezahlung für sie in Höhe des üblichen Brautpreises. Der Bischof lehnte dieses Ansinnen ab und sagte den Leuten, wenn sie katholisch sein wollten, müßten sie bereit sein, ihre Töchter umsonst Gott zu weihen, wenn Er sie rief. Das wollten sie jedoch nicht einsehen und versuchten mit allen Mitteln, die Mädchen von dem Eintritt in die Gemeinschaft abzuhalten. Sie drohten sogar mit Gift, — und es blieb nicht bei leeren Worten! Die junge Postulantin *Luisa*, die gewagt hatte, gegen den Willen ihrer Familie dem Rufe Gottes zu folgen, mußte ihren Mut mit dem Leben zahlen: Ahnungslos aß sie ein Biskuit, das ihre Verwandten ihr gebracht hatten. Es war vergiftet. *Luisa* starb am 15. Oktober 1916.

Wer weiß, wie leicht der Kanake jedem Druck nachgibt, ja sogar nicht-begangene Verbrechen eingesteht, nur um Ruhe vor dem lästigen Fragen und Bohren der Leute zu haben, muß sich wundern, daß soviele Mädchen um Aufnahme baten. Man lernt an die Macht der Gnade Gottes glauben, die mit unwiderstehlicher Gewalt zieht. Wenn ein Mädchen den Mut aufbrachte, trotz der Schwierigkeiten Familie und Heimat zu verlassen, um Gott anzugehören, dann würde es auch die Kraft haben, die früher oder später auftretenden inneren Schwierigkeiten zu meistern. Tatsächlich sind in der ersten Periode (1912—1929) von 65 Schwestern nur zehn wieder zu ihrer Familie zurückgekehrt.

Die Übriggebliebenen banden sich durch die religiösen Versprechen an die Gemeinschaft, dreimal für je ein Jahr, dann auf drei Jahre, und schließlich für immer. Der Tag der ersten Versprechen, der 10. Okt. 1915, der mit größter Feierlichkeit begangen wurde, war ein Tag des Jubels — nicht nur für den alternden Missionsbischof, vielleicht noch mehr für die einheimische Christenheit. „Überall wurden die Schwestern mit Freude aufgenommen und von ihren Landsleuten mit Bewunderung ob des Ordenskleides betrachtet“ (Sr. *Helena*).

2

Arbeiten

Bischof *Couppé* hatte der Gemeinschaft die Bestimmung gegeben, den Missionaren bei allen Arbeiten zu helfen, so wie es die weißen Schwestern taten. Das bedeutete vor allem Schulunterricht, Sorge für die Kirche, für Haus und Küche und obendrein Sorge für den eigenen Lebensunterhalt durch Garten- und Feldarbeit.

1920 vertraute ihnen Bischof *Couppé* die erste selbständige Arbeit an. In *Tapo* wurde ein Waisenhaus gebaut, das die N.M.I. leiten sollten. Fünf Schwestern übernahmen die Arbeit. Oberin war Sr. *Caecilia*,

eine der drei ersten, die 1913 eingekleidet worden waren und 1915 die ersten Versprechen abgelegt hatten. Nach Mutter Helena wurden sie von den Tapoleuten „mit großer Freude und Festlichkeit“ empfangen. Nach zwei Jahren hatten sie schon fünfzig Waisenkinder zu betreuen. Aber, schreibt Mutter Helena weiter, „aller Anfang ist schwer . . . Obschon die Schwestern ihr Bestes taten, war es unvermeidlich, daß Schwierigkeiten auftauchten. Als nach drei Jahren der greise Bischof die Mission verlassen hatte, bat bald der Stationspater den neuen Bischof Gerhard Vesters, daß eine weiße Schwester die Oberleitung im Waisenhaus in Tapo übernehme, was auch geschah.“ Bis heute betreuen die einheimischen Schwestern dieses Waisenhaus unter Oberaufsicht einer weißen Schwester.

Als Bischof Couppé 1923 Abschied nahm, trauerten die N.M.I. sehr. War er doch ihr Gründer und allen auch ein Vater gewesen. Zwar brachte der neue Bischof ihnen Güte und Wohlwollen entgegen; doch da er die Landessprache nicht beherrschte — er war bisher Apostolischer Präfekt auf Celebes gewesen —, beauftragte er einen Pater mit der religiösen Unterweisung der Schwestern. Etwas später überantwortete er ihnen die Hostienbäckerei. Das war für sie eine mühselige Arbeit, da sie alle Hostien auf dem Herde backen mußten. Von Haus aus kannten sie weder Küche noch Herd, sondern kochten auf offenem Feuer im Freien. Schließlich übernahmen sie auch die kleine Missionsdruckerei mit Handsatz und Tiegeldruckpresse. So verdankt die Mission ihnen einige Bücher, die an Ort und Stelle gedruckt wurden.

1922 war die N.M.I.-Niederlassung Takabur gegründet worden, wo weiße Schwestern bereits ein Mädcheninternat unterhielten. Die N.M.I. gingen hin, um den weißen Schwestern zu helfen, wohnten aber getrennt von ihnen und führten ein eigenes Gemeinschaftsleben. — 1924 eröffneten die N.M.I. ein Mädchenpensionat in Paparatava. Eine weiße Schwester ging mit ihnen und wohnte mit ihnen unter einem Dach. — Die Gemeinschaft blühte und entfaltete sich.

3

Gefährliche Krisenzeit

1928 erhielt die Gemeinschaft der Töchter Mariens einen neuen geistlichen Leiter, der begeistert und optimistisch an seine Arbeit ging. Er unterrichtete nicht nur die Schwestern, sondern schrieb auch Geistliche Lesungen für sie: Das Gehörte sollte durch das geschriebene Wort vertieft werden. Hauptinhalt der Unterweisungen war Sinn und Wert des Opfers: Die N.M.I. sollten sich für das Wohl und Wachsen der Mission unter ihren Landsleuten aufopfern.

Organisatorisch versuchte der neue Leiter die Gemeinschaft einen Schritt näher zur Selbständigkeit zu führen. Auf sein Betreiben wurde die einheimische Sr. Celina als Novizenmeisterin eingesetzt und Sr. Caecilia als stellvertretende Oberin für die Profeßschwestern bestellt. Sr. Helena FNDSC sollte ihnen nur noch als Beraterin zur Seite stehen. Kanonische Oberin blieb die Mutter Oberin der Töchter U. L. Frau.

Diese Anordnungen hätten sich gut auswirken können, wenn der Leiter der Gemeinschaft in seiner Voreingenommenheit für die einheimischen Schwestern nicht einseitig auf sie gehört hätte. Er glaubte bald, die Schwestern könnten ohne Sr. Helena als Ratgeberin auskommen. 1932 wurde sie von ihrer Oberin abberufen.

Begreiflicherweise waren die N.M.I. für ihren Pater sehr eingenommen und folgten willig seiner Leitung. Doch zeigte sich bald, daß sie für ein selbständiges Ordensleben noch nicht reif waren. Das mußte mit der Zeit zu einer inneren Krise führen. Gott selbst scheint die Gemeinschaft vor Schlimmerem bewahrt zu haben, indem er ihr eine schwere Heimsuchung schickte.

Außerlich schien es, als stünde eine herrliche Entwicklung bevor. Die Gemeinschaft zählte fünfzig Schwestern. Da traten 1929 plötzlich erste Anzeichen einer tuberkulösen Erkrankung auf. Sogleich wurden alle erdenklichen Vorsichtsmaßnahmen getroffen. Ein eigenes Krankenhaus wurde gebaut und die der Schwindsucht verdächtigen Schwestern von der Kommunität getrennt. Der Missionsarzt Dr. Brehm tat alles, um die Ausbreitung der Krankheit durch Ansteckung zu verhüten.

Voller Hoffnung, die Krankheit zu überwinden oder wenigstens auf einige wenige zu beschränken, ging das Leben weiter. Jährlich wurden neue Novizinnen eingekleidet. Leider zeigte sich, daß man zu optimistisch gewesen war. Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen wurden die jungen Schwestern angesteckt, und 1933 sah man sich gezwungen, das Noviziat zu sperren, d.h. es wurden keine Postulantinnen mehr aufgenommen. Die letzten Novizinnen wurden am 25. März 1933 eingekleidet.

Mutter Helena FNDSC berichtet aus dieser Zeit: „Von den jungen Schwestern, die bis 1932 eintraten, sind fast alle dieser Krankheit erlegen. Es hatte sich zu spät gezeigt, daß gerade die Novizenmeisterin eine der schlimmsten Arten Tuberkulose hatte, die sich so schnell auf ihre Gefährtinnen übertrug. Auch von den älteren Schwestern fielen manche infolge eigener Unklugheit der Krankheit zum Opfer.“ Gerade in dieser Zeit wäre der jungen Gemeinschaft strengste Überwachung von seiten einer weißen Oberin zum Segen gewesen.

Am 27. Oktober 1937, dem 25. Jahrestag der Gründung, war die Schar arg zusammengeschmolzen. 22 Schwestern waren der heimtückischen Krankheit erlegen. Das Noviziat war noch nicht wieder eröffnet worden. (Erst durch die Einkleidung am 7. Dezember 1953 erreichte die Gemeinschaft die frühere Mitgliederzahl wieder.)

4

Neuer Anfang

Bischof Vesters beschloß, die Gemeinschaft zu neuem Leben zu erwecken. Das Mutterhaus und das Noviziat sollten an einen anderen Ort verlegt werden. Die Wahl fiel auf die Station Takabur, etwa 10 km von Vunapope entfernt. Das dortige Mädcheninternat wurde aufgehoben

und das Gebäude als Mutterhaus der N.M.I. umgebaut und vergrößert. Der dortige Stationspater Josef Bender wurde zum neuen Direktor der Gemeinschaft bestellt und Sr. Helena als kanonische Oberin eingesetzt.

Aus Gesundheitsrücksichten wurde auch das Ordenskleid der N.M.I. geändert, das bislang aus einem langen dunklen Gewand mit Gürtel und Schulterkragen bestand; dazu trugen die Schwestern einen Kopfschleier, dem noch ein weißes Stirnband hinzugefügt worden war. Jetzt wurde das lange dunkle Gewand durch ein kürzeres graues ersetzt, der Schulterkragen und das weiße Stirnband wurden abgeschafft. Die Schwestern sollten nur einen leichten Kopfschleier tragen, der bei der Arbeit abgelegt werden konnte. Da die Schwestern mit ganzer Seele an ihrer alten Tracht hingen, die der der weißen Schwestern sehr ähnlich war, wehrten sie sich gegen diese Neuerung; aber der Bischof gab nicht nach, und langsam beruhigten sich die Gemüter.

Durch den Umzug am 11. Februar 1938 war Vunapope für die N.M.I. zur Nebenstation geworden, obwohl dort noch neun kranke und sieben gesunde Schwestern zurückblieben — und 28 Gräber auf dem Missionsfriedhof! In Takabur sollte neues Leben erblühen. Die neue Wohnung und Umgebung ließen die düsteren Bilder von Krankheit und Tod verblassen. Zwar fehlte es auch hier nicht an Schwierigkeiten: Infolge der Krankheit und der vielen Todesfälle war man zu milde und nachsichtig geworden; einigen mag es schwer gefallen sein, Sr. Helena als Oberin erhalten zu haben und sie Mutter nennen zu müssen; wieder andere mögen die Änderung der alten Tracht nicht verstanden haben — es kam zu bedauerlichen und schmerzlichen Austritten, darunter das Manusmädchen, das zu den ersten sechs Kandidatinnen gehört hatte, von denen nurmehr Sr. Caecilia übrigblieb. Sie sollte bald die zweite Mutter der einheimischen Schwestern werden.

Mit der Zeit taten Geduld und Ausdauer des seelenguten P. Bender und der nie sich versagenden Mutter Helena ihre Wirkung. Das Noviziat wurde wieder eröffnet. Die neue Entwicklung setzte langsam ein — da brachte der zweite Weltkrieg die aufstrebende Gemeinschaft erneut in ernste Lebensgefahr.

5

Die Feuerprobe

Anfang 1942 besetzten die Japaner die Insel New Britain und internierten nach und nach alle Missionare: Patres, Brüder und Schwestern. Die Bischofsstation Vunapope wurde ein großes Lager mit Stacheldraht und Polizeiposten. Im Oktober wurden die in Vunapope ansässigen N.M.I. ausgewiesen. Sie gingen nach Takabur und freuten sich, Mutter Helena und P. Zwinge, den Nachfolger des 1940 verstorbenen P. Bender, anzutreffen. Aber die Freude dauerte nicht lange; schon nach einigen Tagen wurden beide von den Japanern nach Vunapope gebracht. Vorher hatten

sie jedoch Sr. Caecilia als Oberin der N.M.I. einsetzen können und ihr die SSr. Scholastika und Josefine als Ratgeberinnen zur Seite gestellt. Am gleichen Tage trafen die Schwestern von Paparatava in Takabur ein, da auch dort die Japaner das weiße Missionspersonal entfernt hatten. Die Schwestern waren zunächst trostlos, fanden sich aber bald, als sie merkten, daß die Japaner nur auf Raub ausgingen.

Die Schwestern haben die Jahre, da sie sich selbst überlassen waren, über Erwarten gut überstanden. Von den 45 Schwestern, die die Gemeinschaft zur Zeit der Invasion zählte, ist nur eine einzige ausgetreten. Man sollte bei der Wertung dieser Tatsache nicht übersehen, daß alle Schwestern von einem unerschütterlichen Vertrauen zur Unbefleckten Jungfrau beseelt waren, der sie sich geweiht hatten und in deren Schutz sie sich sicher fühlten.

Ferner ist nicht daran zu zweifeln, daß Sr. Caecilia alles getan hat, um die Schwestern glücklich durch alle Gefahren hindurchzuführen. Sie hielt sie durch ihre tatkräftige, mutige und nie erlahmende Leitung fest zusammen. Sie steht noch heute bei ihren Mitschwestern in ehrwürdigem Andenken und wird von ihnen zuweilen selbst Mutter Caecilia genannt. Vor dem Fest der Unbefleckten Empfängnis 1942, das sie zum ersten Mal ohne Priester feiern mußten, predigte sie selbst ihren Schwestern sechs Tage lang die Exerzitien, jeden Tag vier Vorträge! Sie gab ihnen das Programm für die kommenden Jahre: Gott treu bleiben und der Gemeinschaft! Fest zusammenstehen unter dem Schutz der Unbefleckt-Empfangenen, was immer auch kommen mag! Am Festtag selbst marschierten die Schwestern zu dem entfernten Bitagalip, wo P. J ü n e m a n n sich noch frei bewegen durfte. Dort konnten sie zur heiligen Beichte gehen und am heiligen Meßopfer teilnehmen.

Ihren Lebensunterhalt erarbeiteten sich die Schwestern in ihren Gärten und Pflanzungen. Es hätte ihnen keiner übelgenommen, wenn sie nur an sich gedacht hätten. Aber nein! Täglich schlepten sie Körbe voll Eßwaren nach Vunapope, um den internierten Missionaren und Schwestern zu helfen. Sie durften nicht einmal damit ins Lager und wußten nicht, ob die Internierten auch bekamen, was sie ihnen zugedacht hatten. Trotzdem hielten sie all die Jahre treu durch. Mutter Caecilia feuerte sie immer wieder dazu an. Den Japanern gegenüber zeigten sie beherzten Mut. Mehr als einmal jagten sie ihnen ihre Beute wieder ab.

Das Jahr 1943 war noch leidlich zu ertragen gewesen. Als jedoch Anfang 1944 die Fliegerangriffe der Amerikaner und Australier immer häufiger wurden, vertrieben die Japaner die Schwestern aus dem letzten Haus, das ihnen in Takabur geblieben war, und ließen sich darin und in der Kirche nieder. Die Schwestern zogen sich in ihre Bananenpflanzung zurück, bauten sich ein provisorisches Haus und versuchten, das klösterliche Leben, so gut es ging, fortzusetzen.

Bischof S c h a r m a c h , der davon Nachricht erhalten hatte, ließ ihnen daraufhin ausrichten, sie könnten unter den gegenwärtigen Umständen ihr Ordenskleid ablegen und, wenn möglich, in ihre Heimat zurückkehren. Die

Schwestern lehnten das Angebot des Bischofs entschlossen ab. Ja, als nach einer Reihe schwerer Bombenangriffe auf Vunapope die Bewachung der Internierten weniger streng war, gingen sie ins Lager und erneuerten dort ihre Ordensversprechen. Als das Missionspersonal von Vunapope in den Busch von Ramale verbracht wurde, zogen die N.M.I. zu ihnen; doch durften sie nicht bei ihnen bleiben, sondern mußten sich in dem benachbarten Tal Lalpit niederlassen.

Hinzukamen, je gefährlicher die Kriegslage wurde, mannigfache Schikanen seitens der Japaner. Einmal wurden die Schwestern an eine einsame Stelle im Busch geführt, wo niemand sie sehen und hören konnte. Dort mußten sie sich in Reihen niederknien. Dann legten braune Helfershelfer der Japaner ihnen lange, dicke Bambusrohre in die Kniekehlen. Die Schwestern mußten sich auf ihre Fersen setzen, und die Schergen stellten sich an beiden Enden auf die Rohre. Bald rann den Schwestern vor Schmerz der Schweiß von den Gesichtern. Stundenlang wurden sie mit dem Tode bedroht. Die jüngeren Schwestern weinten. Doch die älteren ermutigten sie: „Habt keine Angst, betet!“, und sie beteten ohne Unterbrechung. Um Mitternacht durften sie endlich gehen.

Als zum vierten Mal ein priesterloses Fest der Immaculata nahte, hielt Sr. Caecilia wiederum mit ihren Mitschwestern die heiligen Übungen. Da sie den Insassen des Lagers Ramale den täglichen Proviant nicht vor-enthalten wollten, verzichteten sie auf eine Betrachtung und brachten dafür wie gewöhnlich die Essenskörbe ins Lager hinunter. Ihr Lohn wurde ihnen Weihnachten zuteil. Sie durften von weitem der heiligen Messe beiwohnen. Weinend standen sie am Berghang und folgten der heiligen Handlung im Tale. Da — nach der Meßfeier — verließ der Bischof das Lager und kam mit einem kleinen Ziborium auf sie zu. Sie schluchzten noch einmal tief auf, knieten nieder und empfingen ihren göttlichen Seelenbräutigam.

Als die Kriegslage 1945 für die Japaner immer ungünstiger wurde, teilte der Kommandant Kidada dem Bischof mit, die Schwestern N.M. I. könnten nun auch ins Lager gehen. Die Schwestern wußten genau, was das bedeutete. Gutgesinnte Japaner hatten ihnen gesagt, die Missionare würden bald alle sterben. Trotzdem gingen alle Schwestern mit Freude ins Lager; es waren noch 36, acht waren gestorben, eine war in die Welt zurückgekehrt. Fast drei Jahre waren sie auf sich allein gestellt gewesen in einer gefahrvollen Zeit, voll außergewöhnlicher Bedrängnisse, aber auch voll großer Verlockungen.

Jetzt geschah etwas, das einen traurig stimmt: Schon nach kurzer Zeit baten drei Schwestern, man möge sie aus der Gemeinschaft entlassen, und sie verließen das Lager und kehrten zu ihren Verwandten zurück. Trotzdem ist diese Handlungsweise verständlich. Nach drei Jahren aktivster Tätigkeit und außergewöhnlicher Freiheit, nach all den Aufregungen infolge der Plackereien seitens der Japaner und der ständigen Fliegergefahr, sich nun plötzlich hinter Stacheldraht zur ‚Ruhe‘ setzen — das war zuviel für sie. Auch Sr. Caecilia gab jetzt die Leitung der Schwestern ab. Jetzt, da auch sie zur Ruhe kam, brach ihre Kraft; sie begann zu kränkeln.

Dann erfolgte plötzlich die Kapitulation der Japaner im Mutterland. Unbeschreiblich war der Jubel, als es hieß: Friede! Die Tore des Lagers wurden geöffnet. Die Schwestern konnten wie alle übrigen frei hinausgehen. Doch — wohin sollten sie gehen? In Takabur stand kein einziges Haus mehr. Die Bischofsstation Vunapope war eine Wüstenei von Bomben-trichtern, mit Gestrüpp überwuchert. So mußten alle noch monatelang im Lager bleiben. Erst 1946 wurde es möglich, nach Vunapope überzusiedeln. Sr. Caecilia freute sich, die Schwestern wieder dort zu sehen, wo Bischof Couppé 1912 die Gemeinschaft gegründet hatte und von wo sie vor vier Jahren von den Japanern vertrieben worden waren. Eine neue Zukunft stand bevor. Sr. Caecilia ging am Feste Christi Himmelfahrt, den 30. Mai 1946, zur ewigen Ruhe ein. Am Fest Unserer Lieben Frau vom heiligsten Herzen Jesu wurde sie begraben. Es war das erste Grab, das nach dem Kriege der langen Gräberreihe der Schwestern N.M.I. auf dem Friedhof in Vunapope hinzugefügt wurde. Später holte man die Überreste der in Ramale Begrabenen und der beiden in Takabur durch Bomben umgekommenen Bainingschwestern und setzte sie in Vunapope bei.

Nach dem Tode Sr. Caecilias, die 34 Jahre in der Gemeinschaft gelebt hatte, waren es noch dreißig Schwestern, die nun alle zusammen in Vunapope waren. An eine Rückkehr nach Takabur war vorerst nicht zu denken. Unter der Oberleitung der alten Mutter Helena entwickelte sich wieder ein normales Klosterleben mit Gebet und Arbeit.

Einige Missionare waren schon auf ihre Stationen zurückgekehrt, andere folgten. Nach einem Jahr kamen die ersten Bitten um „schwarze“ Schwestern. Die ersten, die hinauszogen, fuhren zu der kleinen Insel Anelaua, wo die australische Regierung ein großes Aussätzigenheim unterhält.

Bald meldeten sich auch die ersten Postulantinnen. Sie wurden in Vunapope aufgenommen. Das Noviziat sollte jedoch wieder nach Takabur gelegt werden. Man baute dort ein provisorisches Haus, und am 6. Dezember 1947 siedelten vier Postulantinnen mit ihrer Meisterin Sr. Gerarda dorthin über. Auch Mutter Helena ging mit.

Die Entwicklung nach dem Kriege wurde durch Raummangel sehr gehemmt. Man half sich durch Errichtung kleiner Häuser, teilweise aus Buschmaterial. Noch heute wohnen die Novizinnen in Takabur in „vorläufigen“ Häusern, während auf den Außenstationen Rakunai, Vunavavar, Gunanba und Tapo nach und nach solide Häuser für die Schwestern gebaut werden konnten. 1959 erhielten die Schwestern in Vunapope ein neues großes Mutterhaus. Für das Noviziat in Takabur ist ein Neubau geplant. Für die Schwestern auf der Aussätzigenstation Anelaua sorgt die Regierung.

Jährlich melden sich wieder Mädchen zur Aufnahme in die Gemeinschaft. Es konnten nach dem Kriege bis jetzt 64 zu den Versprechen zugelassen werden; 11 bereiten sich gegenwärtig im Noviziat auf das Klosterleben vor.

Entsprechend dem Wandel der Zeit und den neuen Verhältnissen müssen sich die Schwestern ganz auf die englische Sprache umstellen. Die Unterrichtssprache im Noviziat ist schon seit einigen Jahren Englisch. Es wird für die Schwestern von Vorteil sein, wenn sie auch die englische aszetische Literatur werden benutzen können.

Auch die übrige Ausbildung der Schwestern hält Schritt mit der Zeit. Es werden heute nur Mädchen aufgenommen, die einigermaßen die englische Sprache beherrschen. Die Mädchen, die nur die Volksschule besucht haben, können, wenn sie sich zum Klosterleben berufen fühlen, im Mädcheninternat in Vunapope die mangelnden Kenntnisse erwerben. Die Schwestern, die jung eintreten und keinen Beruf erlernt hatten, haben die Möglichkeit, sich je nach Eignung in Vunapope auf die staatliche Lehrerinnenprüfung vorzubereiten oder einen mehrjährigen Kursus in Kranken- und Kinderpflege mitzumachen. 19 Schwestern haben bis jetzt die Lehrerinnenprüfung bestanden, 5 weitere bereiten sich darauf vor. Unter den wenigen Mädchen, die zum Abschluß des ersten Lehrganges ihr Diplom als Kinderpflegerinnen oder Geburtshelferinnen erhalten haben, waren auch zwei Schwestern. Vier andere stehen zur Zeit noch in der Ausbildung.

Die Gemeinschaft der Töchter Mariens zählt heute 88 Profeschwestern und 11 Novizinnen. Insgesamt haben in den verflossenen fünfzig Jahren 154 Mädchen aus den verschiedenen Bezirken des Vikariats Rabaul die religiösen Versprechen abgelegt. 48 von ihnen sind gestorben, während 18 nach kürzerer oder längerer Zeit in die Welt zurückkehrten (11,68 %!).

Gebe Gott, daß die Gemeinschaft der Töchter Mariens, der Unbefleckt-Empfangenen, sich auch in Zukunft segensreich entfalte! Die harten Prüfungen, die sie durchgestanden haben, und die Zeit der Bewährung in den einsamen Jahren des zweiten Weltkrieges berechtigen zu guten Hoffnungen. Im Blick auf die Vergangenheit darf man sagen, Gott selbst habe der Gemeinschaft sein Siegel aufgeprägt und sie bestätigt. Das soll den Missionaren gerade in dieser an Enttäuschungen und Wirrnissen so reichen Zeit die gläubige Zuversicht geben, daß ihre Arbeit, die solche Früchte getragen hat, nicht vergeblich war und trotz allem Aussicht auf Bestand hat.

DIE ZULASSUNG VON NEGERN UND MISCHLINGEN ZUM ORDENSSTANDE IN BRASILIEN

von Venantius Willeke OFM

Über die Priesterarmut in Lateinamerika ist in den letzten Jahren schon mehrfach geschrieben worden.¹ Während Deutschland mit rund 33 Millionen Katholiken immerhin 23 000 Diözesanpriester und 6 500 Ordenspriester aufweist, hat z. B. Brasilien mit über 57 Millionen getauften Katholiken nur 4 109 Diözesanpriester und 6 143 Ordenspriester. Die Erzdiozesen Mecheln in Belgien, Mailand in Italien und São Paulo in Brasilien haben fast die gleiche Katholikenzahl, aber während Mecheln von 5 353 Priestern, Mailand von 3 635 Priestern betreut wird, hat die große Erzdiozese São Paulo nur 993 Priester.² Eine Folge dieser Priesterarmut ist das Absinken des religiösen Lebens der Bevölkerung. Laut offiziellen Statistiken sind in Lateinamerika nur 3,5 % der Männer und 9,5 % der Frauen praktizierende Katholiken, „was ganz allgemein die Gebrechlichkeit und die Seelsorgenot eines Erdteils zum Ausdruck bringt, der 33—35 % aller Katholiken der Welt zählt.“³

Auf der dritten internationalen Woche der Katholischen Aktion in Chimbote in Peru meinte man sagen zu müssen, daß Lateinamerika weithin ein Missionsland ist.⁴ Wenn auch nicht in allen Staaten dieses Kontinentes gleiche Verhältnisse vorliegen, so gilt Priestermangel und Glaubensschwund auch für Brasilien, das der Brasilianer GIL JOSE CAMARA schon vor Jahren als Missionsland bezeichnet hat.⁵

Wenn Brasilien seiner Bevölkerung entsprechend wenige Priester hat, von denen ein Großteil noch aus anderen Ländern kommt, so ist es geradezu traurig mit Berufen zum Priester- und Ordensstande aus der Neger- und Mischlingsbevölkerung bestellt. Denn obwohl diese 36 %, also über ein Drittel, der Landesbevölkerung ausmacht, stellt sie sehr wenige Berufe. Lange Zeit hat man dies nicht einmal als Mangel empfunden. Aber heute, wo der afrikanische Kontinent schon eine recht ansehnliche Anzahl schwarzer Bischöfe und Priester und selbst einen schwar-

¹ P. GORDAN OSB, *Das Kreuz des Südens*, *Wort und Wahrheit* 12 (1957) 738—741; W. PROMPER, *Die Kirche in Lateinamerika*, *Priester und Mission*, 1959, 95—120; W. PROMPER, *Amérique Latine*, *Eglise Vivante* 12 (1960) 314—326; J. PETERS, *Priesternot in Lateinamerika*, *Michaelskalender* (Steyl 1956) 65—71

² PROMPER, *Amérique Latine*, 318—319

³ Zur religiösen Lage in Lateinamerika, *Herder-Korrespondenz* 13 (1958/59) 2

⁴ WILLIAM J. COLEMAN, *Latin-American Catholicism. A Self-Evaluation* (New York 1958) 34

⁵ G. J. CAMARA, *Le Brésil, terre de mission*, *Eglise Vivante* 5 (1953) 452—460; vgl. P. GORDAN, *Katholisches Brasilien?* *Wort und Wahrheit* 12 (1957) 405—420

zen Kardinal aufweist, und in den Vereinigten Staaten von Nordamerika der schwarze Priester durchweg schon zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, fühlt man in Brasilien in wachsendem Maße, daß auf diesem Gebiete etwas getan werden muß.

Mit der Frage der Neger- und Mulattenberufe befaßte sich im vergangenen Jahre in Rio de Janeiro die Jahreskonferenz der brasilianischen Ordensobern, über die im folgenden berichtet werden soll.

I

Zur Vorgeschichte des Problems der Indianer-, Neger- und Mischlingsberufe

Die Frage der Zulassung der einheimischen Bevölkerung Lateinamerikas zu den geistlichen Berufen läßt sich bis in die Frühzeit der spanisch-portugiesischen Missionsgeschichte verfolgen.⁶ In den ersten Jahrzehnten der Missionierung wurden von mehreren Seiten und wiederholt enthusiastische Versuche gemacht, Indianer und Mestizen in den Priesterstand aufzunehmen oder zum Ordensstand zuzulassen; aber nachdem viele dieser Versuche fehlgeschlagen waren, wurden die kirchlichen Obern infolge der schlechten Erfahrungen zurückhaltender. So kam es, daß das erste Konzil von Mexiko 1555 verbot, Nachkommen der „Moros“ sowie auch Mestizen, Indianer und Mulatten zu den Weihen zuzulassen.⁷ Das Konzil von Lima 1567 setzte für Peru fest, daß Indianer nicht einmal die niederen Weihen empfangen dürften.⁸ Zwar vertrat der Heilige Stuhl durchweg eine gemäßigte Ansicht und zeitweilig wurde das Verbot gemildert, so daß wir immer wieder Indianerpriester antreffen, wenn auch die Zahl der reinrassigen Indianerpriester gering gewesen ist.

Mischlingen, besonders Mestizen, die aus der Verbindung von Spaniern und Indianern hervorgegangen waren, wurden kirchliche Weihen und Eintritt in die Orden schon eher gestattet. So verordnete Papst GREGOR XIII. in einem Breve vom 25. Januar 1576, daß die Weihe der Mestizen als solche nicht nur gestattet sei, sondern sogar die der illegitim Geborenen, falls sie die einheimischen Sprachen beherrschten und sonst des geistlichen Standes würdig wären.⁹ Zwar suchten die weltlichen Obrigkeiten des Patronats, oft aus kolonialpolitischen Erwägungen, aber zuweilen und mit Recht aus religiös-disziplinären Gründen, die Weihen von Mischlingen zu unterbinden, aber grundsätzlich stand diesen der Weg zum geistlichen Stande offen und wurde gern beschritten. Eine *Real Cedula* KARLS III. vom 12. August 1768 verfügte für das ganze spanische

⁶ SPECKER, JOHANN, Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden. In *Der Einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* [Kilger-Festschrift] hgb. von Joh. Beckmann (Schöneck-Beckenried 1950) 73—97; DERS., *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert* (Beckenried 1953) 190—194

⁷ SPECKER, Der einheim. Klerus, 78

⁸ Ebd., 91

⁹ Ebd., 84

Kolonialreich, „daß künftig ein Drittel oder ein Viertel der in die Seminarien aufzunehmenden Alumnen Indianer oder Mestizen sein sollten.“¹⁰

In der Frage der Zulassung der Nicht-Spanier zu den geistlichen Orden war die Haltung der Orden verschieden.¹¹ Manche lehnten Andersfarbige grundsätzlich ab. Andere waren bereitwilliger, immer aber wurde zur Zurückhaltung und großer Vorsicht bei Indianern und Mischlingen geraten.

Im damals portugiesischen Brasilien war die Frage noch schwieriger, weil es dort keine Indianerstämme von höherer Kultur gab. Auch hier wurden Versuche gemacht; aber die üblen Erfahrungen mahnten zur Vorsicht. Später verschlechterte sich in Verbindung mit der Entwicklung des Padroado die Haltung der portugiesischen Missionare zusehends, und es kam zu Verboten, Indianer, Abkömmlinge von Juden und alle, die kein „reines Blut“ hatten, zur klerikalen Tonsur und den Weihen zuzulassen¹². Was die Neger anbetrifft, so wurde erst 1888 die Sklaverei unter ihnen endgültig abgeschafft, und für Unfreie war die Zulassung zu den Weihen schon vom allgemeinen Kirchenrecht¹³ aus nicht gestattet.

So hatte sich im Laufe der Jahrhunderte die Meinung festgesetzt, daß aus der dunkelfarbigen einheimischen Bevölkerung keine Priester- und Ordensberufe genommen werden könnten, bei Ordensberufen höchstens in Ausnahmefällen und in untergeordneten Stellungen. Diese Auffassung hat sich in Brasilien bis in die jüngste Zeit erhalten, und das trotz der Enzyklika *Rerum Ecclesiae* vom 28. Februar 1926, in der Papst Pius XI. forderte, „ut in tanta immensitate locorum Ecclesia Christi instituat et stabilatur ... ex omnibus iis elementis, ex quibus apud nos olim coaluit, id est ex suo cuiusque regionis et populo et clero, suisque religiosis viris et feminis.“¹⁴

Welche Belastung jedoch diese Haltung für die verhältnismäßig wenigen weißen Priester bedeutete, und welche unselige Folgen es für die Betreuung der stets wachsenden Neger- und Mulattenbevölkerung hatte, läßt sich kaum ermessen. Denn in den letzten 300 Jahren mußten die Missionare, um den verschiedenen Indianer- und Negerstämmen den Glauben zu predigen, neben dem Portugiesischen nicht nur die einheimischen Sprachen, sondern auch eine Anzahl von afrikanischen Sprachen

¹⁰ A. HUONDER, *Der einheimische Klerus in den Heidenländern* (Freiburg 1909) 34

¹¹ SPECKER, *Der einheim. Klerus*, 81—83

¹² *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia* (Lissabon 1719; Sao Paulo 1853) 87. 93. 98

¹³ Der *Codex Iuris Canonici*, Can. 987 sagt heute noch: „Sunt simpliciter impediti: Servi servitute proprie dicta ante acceptam libertatem.“

¹⁴ Pius XI., *Litterae encyclicae de Sacris Missionibus provehendis: Rerum Ecclesiae*. AAS 18 (1926) 65—83; Herderausgabe (Freiburg 1926) 28

lernen, mußten sich in die Mentalität der versklavten und verschlossenen Fremdlinge hineindenken und erreichten schließlich doch keinen bleibenden Erfolg. Denn in Wahrheit haben die Söhne des schwarzen Afrikas ihren Spiritismus und Fetischismus in Brasilien unter der Tarnkappe der katholischen Heiligenverehrung als *Umbanda*¹⁵ weitergeübt.

Hätte es schon früher „farbige“ Priester in Brasilien gegeben, so hätten diese — *ceteris paribus* — viel besser für ein solides religiöses Leben ihrer Landsleute sorgen und eine Verschmelzung und gegenseitige Befruchtung von Christentum und alten afrikanischen Kulturgütern, wie eigene Musik und andere, die die brasilianischen Neger bis heute gegen eine überwiegend weiße Bevölkerung behauptet haben, anstreben können. Dazu wird die Größe der brasilianischen Negerbevölkerung oft unterschätzt. Während die Indianer als Ureinwohner Brasiliens heute nicht mehr als 200 000 zählen, machen allein die reinrassigen Neger, ganz abgesehen von der großen Zahl der Mischlinge aller Schattierungen, 10 % der Gesamtbevölkerung aus. Priester und Ordensleute aus diesen Kreisen wären am besten in der Lage, dem grassierenden Fetischismus und Spiritismus wirksamen Einhalt zu gebieten.

Wenn die Neger nach ihrer Freilassung 1888 nicht besser von der Kirche erfaßt wurden, so lag das hauptsächlich daran, daß die Kirche gerade zu dieser Zeit innerlich geschwächt und nach außen hin bedrängt und gefährdet war. So fehlten für die rechte Betreuung der Neger die notwendigen Voraussetzungen, nicht zuletzt auch die rechte Einstellung, und so gingen dem brasilianischen Katholizismus wertvolle urwüchsige und doch so notwendige Kräfte verloren. Dagegen blieben althergebrachte Vorurteile zwischen Weiß und Schwarz bestehen und fanden ihr Echo sogar in den Ordensgemeinschaften, die vielfach bis in die jüngste Gegenwart hinein als eine der Aufnahmebedingungen die weiße Hautfarbe verlangten.

II

Gegenwärtiger Stand der Neger- und Mulattenberufe

Heute gibt es eigentlich nur noch wenige Ordensgemeinschaften, die prinzipiell und auf Grund von Regel und Statuten nur weiße Kandidaten aufnehmen. Es sind durchweg Schwesterngenossenschaften; nach den letzten Angaben (1960) waren es neun.¹⁶ In der Praxis, das heißt bei der Aufnahme in die Ordensvorschulen, in Ordenskollegien und Klöster tritt der Rassenunterschied viel deutlicher hervor. So lehnen in den männlichen Orden und Genossenschaften 17 der 83 in Brasilien bestehenden Ordensprovinzen die Neger und fünf die Mulatten ab. In ähnlicher

¹⁵ V. WILLEKE, *Umbanda und Christentum in Brasilien*, ZMR 44 (1960) 107—114; vgl. auch B. KLOPPENBORG, *Der brasilianische Spiritismus als religiöse Gefahr*, *Social Compass* 5 (1957—58) 237—255

¹⁶ Arquivo da Conferencia dos Religiosos do Brasil; secção „Estatística vocacional“ ano de 1959, Rio de Janeiro.

Weise versagen 54 der 143 Provinzen weiblicher Ordensgenossenschaften den Schwarzen und 30 den Mulattinnen die Aufnahme. Das ist noch immer ein erheblicher Prozentsatz!

Nur wenige führen Gründe für ihr Verhalten an. Öfters wird als Entschuldigung angegeben, daß Schülerinnen in Klosterschulen keine schwarzen Ordensfrauen als Lehrerinnen dulden.

Aber viele Ordensgenossenschaften lassen heute schon Neger- und Mulattenberufe zu. Jedoch kommen nur ausgewählte Kandidaten in Frage. Nur wenn ein Bittsteller aus einer entsprechend fortgeschrittenen Umgebung kommt oder in einem Priesterorden nur Laienbruder oder in einer Kongregation von Schulschwestern nur Konverse werden will, wird die Aufnahme gewährt.

Im folgenden sei eine Übersicht über das Zahlenverhältnis von Neger- und Mulattenberufen zu den weißen Berufen dargeboten.¹⁷

Klerikale Ordensgenossenschaften:

Priester: 97,46 % Weiße; 2,3 % Mulatten; 0,24 % Neger.

Brüder: 93,9 % Weiße; 4,6 % Mulatten; 1,5 % Neger.

Nichtklerikale männliche Institute:

Brüder: 99,42 % Weiße; 0,58 % Mulatten; 0,00 % Neger.

Weibliche Genossenschaften:

Chor- und

Schulschwestern: 96,72 % Weiße; 3,1 % Mulatten; 0,18 % Negerinnen.

Konversen: 58,4 % Weiße; 25,0 % Mulatten; 16,6 % Negerinnen.

Aus vorliegenden Angaben wird ersichtlich, daß, obwohl der Anteil der Neger und Mulatten in der Bevölkerung Brasiliens 36 % beträgt, ihr Anteil in den Klöstern prozentual äußerst gering ist. Zwar hat man in den letzten Jahren einen bemerkenswerten Anlauf gemacht, und die Statistik von 1959 ist weit günstiger als die des Vorjahres. Jedoch darf nicht verschwiegen werden, daß mit Ausnahme der Konversen ungewöhnlich viele Kandidaten nach kurzer Zeit wieder die Ordensgemeinschaft verlassen. Das beweist, daß noch ernste Schwierigkeiten vorliegen, die zu denken geben.

Als Gründe für die vielen Austritte der farbigen Berufe werden angegeben: Minderwertigkeitsgefühle, die nicht überwunden werden und zuweilen ins Gegenteil umschlagen; Mangel an schulischer Vorbildung; unzureichende Familienverhältnisse; Unvermögen, sich an einen höheren Lebensstandard ohne inneren Verlust anzupassen; mangelhafte Gesundheit infolge Unterernährung in den Kinderjahren; akute Krankheitserscheinungen; religiös-sittliche Faktoren, die mit dem Ordensstand un-

¹⁷ Fr. JAMARIA de Sortino OFMCap: „A Assembléia anual dos Superiores maiores“, *Revista da Conferencia dos Religiosos do Brasil*, 6 (Rio de Janeiro 1960) 633—634

vereinbar sind; Unbeständigkeit des Charakters. Ganz allgemein bietet das unzureichende Anpassungsvermögen der schwarzen Mitglieder in den Klostergemeinden beträchtliche Schwierigkeiten. Auf Seiten der Weißen sind Mangel an Verständnis, zu dem sie nie erzogen wurden, und Mangel an liebevoller Rücksichtnahme, besonders im Anfang, hinderlich.

III

Beschlüsse und Empfehlungen der Obernkonferenz

Als Frucht der Beratungen ist die Konferenz der Ordensobern in Brasilien zu einer Reihe von Beschlüssen und Empfehlungen gekommen, die sich in den kommenden Jahren vorteilhaft auswirken dürften. Man war sich grundsätzlich darüber einig, daß in Zukunft die Hautfarbe an sich kein Hindernis für die Aufnahme in eine Ordensgemeinschaft sein dürfe, und daß diese von der Liste der Aufnahmebedingungen zu streichen sei. Die versammelten Ordensobern waren sich jedoch andererseits der objektiven Schwierigkeiten, die die Aufnahme von Negern und Mulatten oft nach sich zieht, voll bewußt. Der fast unvorstellbar niedrige Lebensstandard und das entsprechend niedrige Bildungsniveau dieser Kreise verlangen eine kluge und sorgfältige Auswahl der Kandidaten, die vor allem auf Glauben und praktische Übung des christlichen Lebens, aber auch eingehend auf erbliche Veranlagung, Familienverhältnisse, bisherige Erziehung und auf hinreichenden Gesundheitszustand geprüft werden müssen.¹⁸

Die Konferenz empfiehlt allen Leitern von Studien- und Ausbildungshäusern sowie den Lokalobern der Klöster, allen Rassenvorurteilen energisch entgegenzutreten und bestehende Rassenschranken zu beseitigen. Das schließt ein, a) daß Schulen, die von Orden und Genossenschaften geleitet werden, grundsätzlich und unterschiedslos Mitgliedern aller Rassen offenstehen, was bis jetzt leider noch nicht immer der Fall ist; b) daß in den katholischen Jugendvereinen, die unter ihrer Leitung stehen, keine Rassenunterschiede geduldet werden; und c) daß alle Vereinigungen katholischer Eltern, Lehrer und sonstiger Erzieher dasselbe Ziel anstreben. Die Versammlung der Ordensobern Brasiliens war sich darüber klar, daß dieses sicherlich nicht einfache Problem der Zulassung der Neger und Mischlinge zum Leben der Vollkommenheit in den Ordensgemeinschaften mit Mut und Entschlossenheit angefaßt werden muß, daß es aber auch großer Umsicht und Klugheit bedarf.

¹⁸ *loc. cit.*

RELIGIÖSE WELTANSCHAULICHE EINFLÜSSE AUF DIE RUSSISCHE REVOLUTION

von Emanuel Sarkisyanz

Während das Christentum im Mittelmeerraum bereits eine entwickelte Hochkultur der Antike vorfand, ging ihm im „skythischen“ Raum Rußlands — anders als in Byzantium — keine entwickelte heidnische Hochzivilisation voraus. So standen in Rußland bis spät in die Neuzeit sozusagen „Welt und Thebais“ einander feindlich gegenüber wie in den Zeiten des syrischen und ägyptischen Frühchristentums. Es ist oft hervorgehoben worden, wie noch in moderner Zeit die russische Geistesgeschichte nicht über jene Probleme hinausgelangt war, die schon das Urchristentum beschäftigt hatten. Bekanntlich war die Wirkung von Humanismus und Reformation in Rußland verhältnismäßig gering.¹

Dieser Divergenz der russischen und westlichen Geistesentwicklung wurde 1054 mit der Trennung zwischen der byzantinischen und römischen Kirche vorgearbeitet. Unversöhnlicher wurde der „Ost-West“-Gegensatz seit 1204, als im vierten Kreuzzug westliche Kreuzfahrer Byzantium erstürmten, plünderten und unterwarfen. Auf dieses Trauma folgte bald die Einverleibung Rußlands in das eurasische Weltreichsystem der Mongolen, welches seine Entwicklung von derjenigen der katholischen Völker Osteuropas immer stärker divergieren ließ. Fast gleichzeitig mit der Unterwerfung der Russen unter die Mongolenmacht mußten sie aus dem Westen einen „antischismatischen“ Kreuzzug des Deutschen Ritterordens abwehren (1240). Mit der allmählichen Emanzipierung Moskaus von der mongolischen Goldenen Horde ist sein Bewußtsein der Polarität gegenüber den katholischen Westmächten nicht abgeklungen, sondern hat sich vertieft. Aus der ostkirchlichen Reaktion gegen die Selbstunterordnung der byzantinischen Regierung unter das Primat von Rom (Konzil von Florenz 1438/39) und aus dem Bewußtsein, das einzige unabhängig gebliebene ostkirchliche Reich zu sein, erwuchs Moskaus Sendungsbewußtsein. Im frühen 16. Jahrhundert fand eine politische Formulierung die Vorstellung, daß das erste Rom durch die Kirchentrennung von 1054 sich von der Orthodoxie abgewandt habe, daß Ostrom als zweites Rom den ungläubigen Türken eben wegen seines „Glaubensabfalls“ zugefallen sei und daß Moskau das dritte und letzte Rom sei. Diese Gedankenrichtung erhielt durch den Mönch PHILOTHEOS von Pskov ihre berühmte Formulierung: „Das Weib, mit der Sonne bekleidet und dem Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen, die christliche Kirche, von der Johannes spricht, die vor dem Drachen in die Wüste eilte, sie floh aus dem alten Rom wegen der

¹ E. SARKISYANZ, *Rußland und der Messianismus des Orients*. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens. Tübingen 1955, 135

Azyna: Das große Rom ist gefallen durch die apollinarische Häresie. Das Weib floh zum Neuen Rom, das ist die Stadt Konstantins. Aber auch dort fand sie keine Ruhe; denn sie hatten sich mit den Lateinern vereint, auf dem achten Konzil; die Konstantinopler Kirche wurde zerstört. Aber sie floh zum Dritten Rom, das ist das neue große Rußland. Nun leuchtet sie, die einzige apostolische Kirche, heller als die Sonne in aller Welt; und der große fromme russische Zar allein führt und bewahrt sie. Er sei auf der Hut und wachse durch die Gnade und Weisheit unseres Herrn!“²

Alle christlichen Reiche der Welt — erklärte PHILOTHEOS — seien durch eigene Ketzerei und Eroberung durch Ungläubige gefallen, sie alle seien als Erbe zum einzigen rechthgläubigen Herrscher der Welt, dem Großfürsten von Moskau, übergegangen. Das Moskowitische Reich als Träger der Orthodoxie, welche bis ans Ende der Zeiten stehen werde, könne kein Ende haben; denn „die Stadt Moskau allein im Weltall glänzt stärker als die Sonne; zwei Rom (Rom und Byzanz) sind gefallen, das Dritte Rom steht, und ein viertes wird nie sein!“³

Das Moskowitische Reich sollte als Hypostase und sichtbare Manifestation der Rechthgläubigkeit bis ans Ende der Zeiten stehen wie die christliche Kirche selbst, und, was ihr als einzig rechter Glauben vorschwebte, bis zur apokalyptischen Wiederkehr Christi für die Welt rein erhalten. So konnte es ein viertes Rom *i n n e r h a l b* der Geschichte nicht geben; denn seiner Sendungsidee nach sah sich Moskau als das letzte der Reiche im teleologischen Sinne des Buches *Daniel*.

Daraus folgte, daß eine Abwendung auch dieses letzten der Reiche von seiner Heilssendung die Apokalypse einleiten würde; denn was auf dieses letzte Rom folgen sollte, war bereits eine chiliastische Erfüllung jenseits der Geschichte, ein Auftakt zum Neuen Jerusalem⁴. Volkstümlischerseits wurde diese Heilssendung auf die Totalität der moskowitischen religiösen Praxis bezogen, so daß der Versuch des Patriarchen N i k o n im Jahre 1666, einige Einzelheiten der moskowitischen Kirchenpraxis nach griechischem Vorbild (und wohl nicht ohne westliche Anregungen polnischer Scholastik) zu rationalisieren, als eine Abkehr der Staatskirche von der Unfehlbarkeitsidee des Dritten Roms angesehen wurde. Nikons Neuerungen bedeuteten für die „Altgläubigkeit“ Abfall der Kirche Moskaus von ihrer Mission, den einzigen rechten Glauben bis zur apokalyptischen Wiederkunft Christi für die Welt rein zu erhalten. Nachdem 1054 das Erste Rom und 1439 das Zweite Rom von der Rechthgläubigkeit abgefallen waren, fiel nun mit Nikon 1666 auch das letzte rechthgläubige Reich, das Dritte Rom, welches bis ans Ende der Zeiten stehen sollte, vom wahren Glauben ab.

² V. M. MALININ, *Starec Eleazarovskogo monastyrja Filofej i ego poslanija*. Kiev 1901 (Anhang), 62f; H. SCHAEDEK, *Moskau das dritte Rom* (Osteuropäische Studien. Heft 1) Hamburg 1929, 55f

³ *Poslanie starca... Filofeja k Velikomu Knjazju Vasiliju Ivanoviču*. In: *Pravoslavnyj sobesednik* Nr. 1 (1863) 344, 347

⁴ *Ibid.*, 348; MALININ, 407, 419, 425, 524, 536, 762 bzw. 397f., 404f.

Ein viertes Rom konnte es innerhalb der Geschichte nicht geben. Daher verband sich in der Altgläubigkeit das Beharren auf der historischen moskowitzischen „vor-Nikonischen“ Wirklichkeit mit der chiliastischen Erwartung des mit dem Ausgang der letzteren kommenden Gottesreiches⁵. Diese „Altgläubigkeit“, deren Blutzzeuge А w w а k u m wurde, beharrte auf der Idee vom Dritten Rom gegen alle rationalistischen Neuerungen und riß das Schwergewicht der russischen Religiosität gegen die Staatskirche mit sich fort. Über zwei Jahrhunderte hindurch glimmte durch sie in den Tiefen der russischen Volksreligiosität eine Sehnsucht nach einer Himmlischen Stadt in dieser Welt fort. Diese chiliastische Erfüllung der Geschichtsteologie, welche hinter der Idee des Dritten Roms steht, wirkte als katastrophenartige Vision: Für das religiöse Weltbild weiter Kreise des bäuerlichen Rußlands nach 1666 ist die chiliastische Weltuntergangserwartung des Mittelalters charakteristisch⁶. Das Weltende sollte 1669 eintreten. Als es ausblieb, verschob man es immer wieder. Das Ausbleiben dieser Endkatastrophe führte dazu, daß mit ihm auch das Gottesreich auf sich warten ließ. Dieses Gottesreich suchte das spätmoskowitzische altgläubige Rußland in der apokalyptischen Selbstvernichtung. Die Selbstverbrennungen von Altgläubigen in den 1670er und 1680er Jahren nahmen in Rußland ein Ausmaß an, welches bei chiliastischen Regungen des westlichen Mittelalters wohl nicht dagewesen ist; denn durch Selbstverbrennung suchte man sich von dem Antichristen, der über die Welt herrschen sollte, zu befreien. Zwischen 1666 und 1690 scheinen mehr als zwanzigtausend Menschen sich verbrannt zu haben, und solche Selbstverbrennungen dauerten das 18. und 19. Jahrhundert hindurch fort, in Einzelfällen bis Anfang des 20. Jahrhunderts (wenn auch nicht in demselben Ausmaß)⁷. Sonst wurde es allmählich zum Ideal der Hauptentwicklungsrichtung der Altgläubigkeit, sich selbst durch Flucht in eine Art von Thebais der Welt zu entziehen, welche in der Macht des Antichristen gedacht wurde⁸.

Der Zar wurde für die Altgläubigkeit zum Antichristen, besonders seit Peters I. Zwangsmodernisierung des Entwicklungslandes Rußland die Regierung mit der religiösen Weltanschauung des Volkes im Sinne eines aufgeklärten Absolutismus brechen ließ⁹. So wurde die Altgläubigkeit zum weltanschaulichen Brennpunkt des Volkswiderstandes gegen die Petersburger Zwangsreformen. Die Altgläubigkeit wurde zum ideologischen Pro-

⁵ N. SUBBOTIN, *Materialy dlja istorii raskola*, VI. Moskau 1881, 35, 37, 277; G. FLOROVSKIJ, *Puti russkogo bogoslovija*. Paris 1937, 67f.

⁶ P. S. SMIRNOV, *Vnutrennie voprosy v raskole*. Petersburg 1898, 48

⁷ Svodnyj staroobradčeskij sinodik. In: *Pamjatniki drevnej pis'mennosti*. Nr. 44 (1883), 24—28; Vgl. A. PRUGAVIN, *Samoistreblenie v raskole*. In: *Russkaja Mysl'* 1885, Band I, 110

⁸ N. KOSTOMAROV, *Istorija Raskola i raskol'nikov*. In: *Vestnik Evropy*. 1871, Teil 2, S. 507 f., 515; Vgl. V. ANDREEV, *Raskol i ego značenie*. Petersburg 1870, 131ff.; IVAN FILIPPOV, *Istorija Vygovskoj pustyni*. Petersburg 1862

⁹ N. SUBBOTIN, *Materialy*, V. Moskau 1879, 226 f.; E. V. BARSOV, *Novye materialy dlja istorii staroobradčestva*. Moskau 1890, 121

gramm aller wichtigen Bauernrevolten Rußlands von R a s i n (1667-1671) bis zu dem das Petersburger Reich in seinen Grundfesten erschütternden Aufstand des P u g a t s c h o w (1773—1774)¹⁰. Nachdem alle bäuerlichen Aufstandsversuche gescheitert waren, und nachdem sich der Kampf gegen die Herrschaft des Antichrist vor der Wiederkunft Christi als verfrüht erwiesen hatte, entstand als eine Erneuerungsbewegung der Altgläubigkeit 1784 die Bewegung der *Stranniki* (etwa Wanderer, Pilger, Sucher). Sie hat die asketischen, chiliastischen und daher revolutionären Potentialitäten der russischen Religiosität bis ins letzte Extrem entwickelt. Denn ihre Lehren verwarfen alle sozialen und politischen Bande, verneinten den Staat, die Gesellschaft, die Familie und das Eigentum¹¹. Die Literatur der *Stranniki* beschuldigte Peter I., das Eigentum eingeführt zu haben und mit ihm die Ungleichheit des Besitzes, den Streit zwischen arm und reich, die Gier nach Gewinn; selbst das Wort „mein“ sollte vom Teufel stammen, da Gott alles gemeinsam erschaffen habe¹². Ihre Literatur verdammt die Petersburger Ständeordnung, die Leibeigenschaft und den Zensus. Der Gebrauch von Geld wurde verdammt und der auf ihm erscheinende kaiserliche Doppeladler mit dem Zeichen des Tieres der Apokalypse identifiziert. Denn im Sinne dieser extremen Altgläubigkeit sollte mit Peter I. der Antichrist den russischen Thron bestiegen haben. Aller Gehorsam gegenüber den

¹⁰ A. P. ŠČAPOV, *Sočinenija*, I. Petersburg 1906, 466; SUBBOTIN, *Materialy*, III. Moskau 1878, Teil II; I. JA. SYRCOV, *Vozmuščenje soloveckich monachov staroobryadcev*. Kostroma 1880, 254—313; B. F. DRUZININ, *Raskol na Donu*. Petersburg 1889, 187ff., 276—280; V. FARMAKOVSKIJ, O protivogosudarstvennom elemente v raskole. In: *Otečestvennye zapiski* 1866, Kniga 23/24, S. 509; *Pis'ma i bumagi Petra velikogo*, V. Petersburg 1907, 347f; V. BRONEVSKIJ, *Istorija Donskogo Vojška*. Petersburg 1834, 248—267; N. DUBROVIN, *Pugačev i ego soobščniki*, Petersburg 1884, I. 132, 143 f., 147 (Anm. 2), 245; III. 30, 35, 215 f, besonders 225. Das vorhandene Quellenmaterial erlaubt nicht eine volle Klärung der ideologischen Rolle der Altgläubigkeit in diesen Volksaufständen. Eine innere Verbindung der Altgläubigkeit mit solchen sozialen Revolten ist sowohl von staatskirchlich-konservativer als von rationalistisch-liberaler Seite oft bestritten worden. Der liberale MILIJUKOV (*Očerki po istorii russkoj kul'tury*, Paris 1931, III. 204) konnte Revolutionen schwer anders erfassen als nach dem Aufklärungsvorbild der Trennung des Politischen vom Religiösen. Andererseits fiel es monarchistischen Kirchenhistorikern wie GILAROV-PLATONOV (*Sbornik sočinenij*, II. Moskau 1899, 224) und PĬATNICKIJ (*Sekta strannikov i ee značenie v raskole*. Petersburg 1912, 206ff) schwer, in religiösen Erscheinungen etwas anderes zu sehen als gewohnte Stützen für Thron und Altar. Dagegen hat das *Narodničestvo*, dem Historiker ŠČAPOV folgend, die Staatsfeindlichkeit der Altgläubigkeit als Widerstand gegen die Leibeigenschaft aufgefaßt. Vom zeitgenössischen Standpunkt der Altgläubigkeit können soziale Motive gar nicht von religiösen getrennt werden. Schon die bloße Fragestellung als *Alternative* zwischen beiden ist eine Rückprojizierung moderner und säkularisierter okzidentaler Kategorien ins spät-moskowitzische „Mittelalter“.

¹¹ I. A. PĬATNICKIJ, *Sekta strannikov i ee značenie v raskole*. Petersburg 1912, 107, 112

¹² A. S. PRUGAVIN, *Raskol i sektantstvo*. Moskau 1905, 51

Institutionen des Antichristen, so die Zahlung von Steuern und der Dienst im Heer, wurde verworfen¹³. Man sollte den Antichristen bekämpfen, da dies aber nicht möglich war, vor ihm fliehen. Gegen den kaiserlichen Antichrist bis zum Jüngsten Tag Widerstand zu leisten, sollte allen Gläubigen ein Gebot sein, und auf Grund der Apokalypse sah die Altgläubigkeit in jeder Stadt das vom Antichristen beherrschte Babylon. Die Flucht aus ihm, die Flucht aus allen seinen Banden, hinweg von Heimat, Familie, Besitz und Zivilisation wurde zu einer religiösen Tendenz¹⁴. „Wenn aber die Zeit gekommen sein würde, dann sollten alle gegen den Antichristen kämpfen“, dann sollte der Erlöser erscheinen, um den gekrönten Antichristen zu stürzen, dann wollte man in seinen Reihen kämpfen, dann sollte das verheißene Reich anbrechen, dann sollte sich die lang gesuchte kommende Stadt öffnen¹⁵. Diese kommende Stadt ist in der russischen Folklore seit der Altgläubigkeit als das von Wassern bedeckte *Kitezh* gedacht worden: „Und diese Stadt, das Große Kitezh, ist unsichtbar und durch Gottes Hand geschützt bis zum Ende der Zeiten, der leidenvollen und tränenwerten Zeiten. Gott bedeckt diese Stadt..., damit sie vom Leid und Kummer durch das Antichrist-Tier, über welches bei uns Tag und Nacht getrauert wird, nicht betroffen werde, nicht betroffen werde vom Glaubensabfall unseres ganzen Moskowitischen Reiches, denn Antichrist regiert in ihm...“¹⁶

Das eschatologische Wiedererscheinen des durch Glaubensabfall versunkenen rechtgläubigen Reiches ist andererseits eine Radikalisierung des auch der russischen orthodoxen Religiosität durchaus geläufigen Ideals von der Verkirklichung des Staates (*Ocerkwlenie*)¹⁷. G. FEDOTOV, ein russisch-orthodoxer Kirchenhistoriker, schrieb, daß der Staat von allen Kultursphären am meisten von Sünde durchdrungen ist, daß der Staat den Stempel seines Schöpfers Kain trägt. Die Verkirklichung des Staates beschrieb er als ein Ideal der russischen Orthodoxie, auch wenn der Staat das letzte wäre, was verkirklicht werden kann¹⁸. Für den orthodoxen Theologen KARSARVIN sollte die Verkirklichung des Staates erst jenseits der Geschichte

¹³ PJATNICKIJ, *op. cit.*, 204, 208; Skazanie ob Antichriste eže est' Petr I. In: *Čtenija Obščestva Istorii i Drevnostej Rossijskich*, 1863, Band I, Teil iv. S. 52—57; V. I. KEL'SIEV, *Sbornik pravitel'stvennych svedenij o raskol'nikach*, Teil IV, London 1862, 249, 285

¹⁴ V. I. SREZNEVSKIJ, *Begunskie stichi*. In: Bonc-Bruevic (Herausg.), *Materialy k istorii i izučeniju sektantstva i raskola*, Band I. Petersburg 1908, 231, 237, 252, 254, 257; MAKARIJ, Episkop Vinnickij, *Istorija russkogo raskola*. Petersburg 1855, 282

¹⁵ SCAPOV, *Sočinenija*, I. 573—575

¹⁶ V. L. KOMAROVİČ, *Kitežskaja legenda*. Moskau 1936, 171, Anm. 32

¹⁷ K. NÖTZEL, *Die soziale Bewegung in Rußland*. Stuttgart 1923, 112; WJATSCHESLAW IWANOW, *Die russische Idee*. Tübingen 1930, 16—18; F. M. DOSTOEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, Petersburg 1892, XI. 95 f; XII. 75 f. 80; DOSTOEVSKIJ, *Polnoe sobranie chudožestvennyh proizvedenij*. Riga 1928, XI. 94 f.

¹⁸ G. FEDOTOV, *Est' i budet*. Paris 1932, 216

ihre Erfüllung finden¹⁹. Im 18. Jahrhundert war es besonders, daß das russische Bauernvolk den dämonischen unchristlichen Charakter der Macht empfand, und in breiten Volksschichten, weit über die eigentliche Altgläubigkeit hinaus, der Petersburger Staat und seine Institution als ein volksfremder Ausdruck des Bösen gefühlt wurde. Denn durch die Modernisierung und Verwestlichung der staatstragenden Elite entstand eine kaum überbrückbare Kluft zwischen ihr und der weitgehenden spätmoskowitzisch verbliebenen Mehrheit des russischen Volkes. Diese bäuerliche Volksmehrheit mußte mit einer für sie vorher nie dagewesenen Schwere ihrer Leiden und Opfer den Petersburger Aufstieg Rußlands zur europäischen Großmacht bezahlen. Die Europäisierung und der Aufstieg Rußlands unter Peter d. Gr. wurde durch eine Verschärfung der Leibeigenschaft erkaufte. So ergab sich in der frühen Petersburger Zeit in Rußland der „paradoxe“ Fall eines Konservatismus der volkstümlichen Staatsfeindlichkeit.

Die Petersburger Identifizierung des Staates mit Aufklärung und absolutistischem Kosmopolitismus erreichte im späten 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt, während die religiösen Fundamente des Zarentums auf ein Mindestmaß zusammenschrumpften. Aus dem rationalistischen Inhalt des aufgeklärten Absolutismus von Petersburg ging die russische Intelligenz hervor. Bekanntlich wandte sie sich gegen den Zarismus, der ihr nicht aufgeklärt, nicht fortschrittlich und nicht rational genug war, während die Monarchie dem traditionalistischen bäuerlichen Rußland fremd blieb, weil sie für dieses zu aufgeklärt, zu rational und zu fortschrittlich wirkte. Gerade zu einer Zeit, als die mit der Altgläubigkeit verbundenen traditionalistischen Bauernaufstände als moskowitzische Erneuerungsversuche in den 1770er Jahren zusammenbrachen, begann im Namen der Petersburger Aufklärung die russische Intelligenz im Namen der Vernunft und des Fortschritts den Zarismus mit der Leibeigenschaft in Frage zu stellen²⁰. Die Revolutionsideologien der russischen Intelligenz begannen mit rein westlicher Aufklärungsethik am Vorabend der Französischen Revolution bei RADISCHTSHEV. Aber auf ihrem Höhepunkte, im Anarchismus von BAKUNIN Mitte des 19. Jahrhunderts, hatten sie bereits „unmoderne“, „unwestliche“, nicht mehr rationale chiliastische Züge angenommen. Sowohl der russische christliche Philosoph NIKOLAUS BERDJAEV²¹ als der große deutsche Slavist KARL NÖTZEL haben dies mit altgläubigen religiösen Einflüssen auf die aufklärungsorientierte russische Intelligenz erklärt. NÖTZEL glaubte, daß die Geschichte solcher russischer religiöser Sekten nicht nur den Schlüssel zur gesamten revolutionären Theorie und Praxis Rußlands enthalten würde, sondern auch, daß eine Substitution des christlichen Gehaltes ihrer

¹⁹ L. KARSAVIN *Cerkov', ličnost' i gosudarstvo*. Paris 1927, 17 ff.

²⁰ SARKISYANZ, *Rußland und der Messianismus des Orients*, 154ff.

²¹ N. BERDJAEV, *The origin of Russian Communism*. London 1937, 4, 18; N. BERDJAEV, *Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus*. Luzern 1937, 14; N. BERDJAEV, O charaktere ruskoj religioznoj mysli XIXgo veka. In: *Sovremennaja Zapiski*, XLII (1930), 310; V. ZEN'KOVSKIJ *Pravoslavie i russkaja kult'ura*. In: *Problemy russkogo religioznogo soznaniia*. Berlin 1924, 272f.

Lehren durch Positivismus bzw. Marxismus den vollen Inhalt des russischen sozialen Maximalismus ergeben würde²². Denn für die aus dem Westen importierten Aufklärungsabstraktionen der Intelligenz bot ja innerhalb der russischen Praxis die radikale Altgläubigkeit das greifbare Vorbild des Protestes gegen die ganze bestehende kirchliche, politische und soziale Ordnung bis zur Selbstentäußerung des Martyriums²³. So berichtet die berühmte Revolutionärin Wera FIGNER, wie während ihrer langjährigen Haft in der Festung Schlüsselburg vor ihr das Bild des Awwakum und der Bojarin Morosowa, die Unerschütterliche und dennoch so Rührende in ihrem Hungertode ... erzählte vom Kampfe für die Überzeugung, von der Verfolgung und dem Untergang der Standhaften, der sich selbst Treuen“²⁴. Denn deren Martyrium hinterließ bei der extremen Altgläubigkeit eine Art Vermächtnis von gesellschaftlichem und staatlichem Extremismus, der „von rein christlich ethischem Standpunkt aus nicht bloß den Staat, vielmehr auch die Gesellschaft mit einem Radikalismus verurteilte, den kein russischer Revolutionslehrer je erreicht hat“²⁵. Nun sind aber die aus dem Westen importierten gedanklichen Elemente der russischen Revolution in Europa sehr viel bekannter als die Religionsgeschichte der Russen, und es liegt überall und immer nur allzu nahe, das Unbekannte mit dem Bekannten erklären zu wollen. Dies ist ein Grund, warum man meist die russische Revolution aus der marxistischen Ideologie der in ihr siegreichen kommunistischen Führer zu erklären sucht. Aber aus dem Marxismus allein ist nicht erklärbar, warum diese atheistische Ideologie allein dort am radikalsten siegen konnte, wo die mittelalterliche Inbrunst eines religiösen Chiliasmus sich erhalten hat — im „heiligen Rußland“. Schon HANS MÜHLESTEIN hatte erkannt, daß die Integration okzidentaler Sozialtheorien in das russische Denken sich als ihr Einströmen in die Bahnen von in Rußland erhalten gebliebenen religiös chiliastischen Heilserwartungen vollzogen hat²⁶. Dieser russisch „mittelalterliche“ religiöse Chiliasmus des Bauerntums wurde zum Dynamit, an dem der aus dem Westen importierte atheistische Funken des Marxismus zur Explosion gelangen konnte.

Schon die entscheidende Hauptströmung der russischen Revolution, das *Narodnitschestwo*, welches in Rußlands einzigen allgemeinen und freien Wahlen noch 1918 eine absolute Mehrheit der Volksstimmen erhielt, ging aus einer Synthese von westlichem Aufklärungshumanismus mit russischem „kenotischem“ Christentum des Selbstverzichts und der Selbstentäußerung hervor. Westlich war bei dieser Revolutionsideologie der Intelligenz im Sinne von deren aristokratischen Ursprüngen das heldische Persönlichkeitsideal der Mannesehre. Laut dem *Narodniki*-Theoretiker MICHAJLOWSKIJ

²² NÖTZEL, *op. cit.*, 107

²³ S. VENEROV, Dostoevskij i ego popularnost'. In: *Otkliki* (Sbornik). 1881, 287f.

²⁴ VERA FIGNER, „Zapečatlenyj trud“: *Polnoe sobranie sočinenij*, I. Moskau 1925, 252f.

²⁵ NÖTZEL, *op. cit.*, 106

²⁶ H. MÜHLESTEIN, *Rußland und die Psychomachie Europas*. München 1925, 34, 38f, 41, 77, 126

sollte die aristokratische Persönlichkeit das sie umgebende soziale Leid als Versehrung der eigenen Ehre empfinden, sie sollte auf ihre wirtschaftliche Bevorzugung, ja, auf ihr Leben verzichten und gegebenenfalls sich aufopfern, *um vor sich selbst bestehen zu können*²⁷. Aber FEDOTOV schrieb dazu: „...Hinter dem russischen Narodnitschestow... (steht) die lange Reihe der russischen Heiligen, und die tausendjährigen sittlichen Ideale des russischen Volkes... (mit) der Vision des kenotischen Christus stehen hinter ihnen“²⁸. Denn im Gegensatz zu GOETHES „Gott und die Bajadere“ war für die russische Gläubigkeit das Ideal der Unsterblichen, die in göttlicher Liebe zu verlorenen Erdentiefen *herniedersinken*, charakteristisch²⁹. Dieses Erleben drückt die Lyrik des NEKRASSOV, des *Narodnik*-sängers der sozialen Trauer aus, z. B. in den folgenden Strophen:

„... Tritt ans Ufer der Wolga!
 Von Tönen hallt's die endlosen Ufer entlang:
 Bauern ziehen die Barken und stöhnen,
 Und wir nennen dies Stöhnen — Gesang!
 Wolga, Wolga! Nicht also gewaltsam
 Flutest hin du im Lenz ungehemmt,
 Wie von Zähren des Volks unaufhaltsam
 Unser Vaterland wird überschwemmt!...
 Armes Volk, willst du ewiglich tragen
 Stumm dein Kreuz unter tatlosem Klagen?
 Wirst erwachen du nie voller Macht?
 Oder hast du in deinen Söhnen
 Gottes Sendung auf Erden vollbracht:
 Hast ein Lied erschaffen wie Stöhnen
 Und schläfst ewig in geistiger Nacht?...“³⁰

Diese geistige Überlieferung vom Leidenscharisma bereitete dem marxistischen Mythos von der „welterlösenden Mission des Proletariats“ den Boden vor³¹. Das Blutvergießen der Revolution knüpfte an diese Ethik der Selbstentäußerung an. Die revolutionären Attentate mancher *Narodniki*, bei denen Zar Alexander II. sein Leben verlor, wurden als eine Art Partisanenkrieg geführt — gegen einen Gegner, der vom stärksten Landheer der Erde und einem für die damalige Zeit ziemlich einzigartigen Polizeiapparat geschützt wurde. Dieser „Terror“ unterscheidet sich vom kommunistischen Terror schon deshalb, weil er nicht wie dieser gegen

²⁷ N. K. MICHAILOVSKIJ, *Sočinenija*. Petersburg 1897—1909, IV. 452, 456 f., 463

²⁸ G. FEDOTOV, The religious source sources of Russian Populism. In: *Russian Review*, April 1942, 39

²⁹ SARKISYANZ, *op cit.*, 122—134

³⁰ Übersetzung von Friedrich Fiedler

³¹ N. BERDYAEV, *The origin of Russian Communism*, 125f, 172f.; vgl. N. KLJUEV, *Pesnoslov*. Petersburg 1919, II. 155—163; V. KIRILOV, „Proletariatu“: S. R o d o v (Hrsg.), *Proletarskie pisateli*. Moskau 1924, 326; N. KLJUEV, *Izbrannyja pesni*. Berlin 1920, 8 („Fevral“)

Wehrlose gerichtet war. Ausschlaggebend in diesem Zusammenhang ist, daß die *Narodniki*-Attentate im Gegensatz zum kommunistischen Terror nicht als Rechtfertigung der Mittel durch den Zweck begründet wurden, sondern als äußerste Tiefe der Selbstentäußerung, als eine Art kenotischer Selbstentäußerung der eigenen Seele durch das Aufsichnehmen der Tod-sünde des Totschlags. Denn laut der Sozialethik des *Narodnitschestwo* war die Erkenntnis von Recht und Unrecht als Teil des Bildungsgutes durch die Ausbeutung des Volkes wirtschaftlich für die Intelligenz ermöglicht worden. Die revolutionäre Intelligenz wollte die durch Volksleiden ermöglichte eigene Erkenntnis dem Volke als eine Art Schuld zurückzahlen, indem sie mit der eigenen höheren Bildung auch diese Erkenntnis und damit mittels der Todsünde des revolutionären Totschlags auch die eigene Seele dem Volke als Sühneopfer darbrachte³². So schrieb VIKTOR TSCHERNOW, nachmaliger Vorsitzender der von den Kommunisten auseinandergejagten Nationalversammlung Rußlands von 1918: „Es gibt keine größere Tat, als ‚seine Seele zu opfern um seiner Freunde willen‘. Zu dieser Folgerung gelangten wir. Eben die ‚Seele‘. Dies ist nicht dasselbe wie sein Leben opfern. Nein, es muß eine noch größere, noch höhere Stufe des Verzichts geben. Man muß seine eigene seelische Reinheit als Sühneopfer (dem Volke) darbringen. Seine eigene Reinheit um jeden Preis vor Berührung mit der vom Leben untrennbaren ‚Sünde‘ zu hüten, ist der feinste Egoismus, die letzte Zuflucht der Selbstsucht . . . Solche Sittlichkeit ist wie eine künstliche elektrische Sonne, die ‚leuchtet‘, aber nicht ‚wärmt‘. Summum jus — summa iniuria. Absolute Sittlichkeit ist unsittlich“³³. TSCHERNOW war der soziale Haupttheoretiker des sozialrevolutionären *Neo-Narodnitschestwo*. Dagegen schrieb ein Mann, der Attentate wirklich selber ausführte, BORIS SAWINKOV, den keine zaristische Polizei brechen konnte (und der schließlich in einem kommunistischen Kerker Selbstmord begehen mußte), über die sittliche Tragik des revolutionären Attentats: „Höre, wenn du liebst, wenn du wirklich liebst, kannst du dann töten oder nicht? Du kannst immer töten. Nein, nicht immer. Zu töten ist immer Sünde. Doch gedenke (der Evangelien): ‚Stärker geliebt hat niemand, als derjenige, der seine Seele geopfert hat um seiner Nächsten willen‘. Nicht (nur) sein Leben, sondern seine Seele . . . Du mußt zu allem bereit sein um der Liebe willen. Wir müssen unsere Seelen um unserer Brüder willen hingeben . . . Ich hatte nicht die Kraft, im Namen der Liebe zu leben, und verstand, daß ich im Namen der Liebe sterben muß“³⁴. Trotzdem hat eine solche geistige Atmosphäre den Hintergrund für die Annehmbarkeit selbst des kommunistischen Terrors für bestimmte Gruppen der russischen Intelligenz ergeben. Entscheidend für den Sieg dieser kommunistisch-marxistischen Minderheit

³² V. ZENZINOV, *Perežitoe*. New York 1953, 312; E. SOZONOV, *Pis'ma k rodnym* (Hrsg. B. Koz'min). Moskau 1925, 85f.; S. VENEROV, *Dostoevskij i ego populjarnost'*. In: *Sbornik otkliki*. 1881, 289

³³ V. CERNOV, *Zapiski socialista-revoljucionera*, I. Berlin 1922, 23

³⁴ V. ROPSIN (Boris Savinkov), *Kon' blednyj*. Petersburg 1909, 13 f, 107

über die revolutionäre Mehrheitsströmung der *Narodniki* war die Abspaltung der linken Sozialrevolutionäre von der letzteren im Jahre 1917. Denn als nach der kurzfristigen Regierungsübernahme durch die *Narodniki* im Sommer 1917 KERENSKIJ unter dem Einfluß von liberalkonstitutionalistischen westlichen Vorbildern die Agrarrevolution aufhalten und die Landverteilung bis zu einer verfassungsmäßig legalistischen Neuordnung verschieben wollte, trennte sich eine radikale Minderheit von seiner sozialrevolutionären Partei und machte als „Linke Sozialrevolutionäre“ vorübergehend mit den Kommunisten gemeinsame Sache. Von diesen ersten Volksfrontpartnern des Bolschewismus war der bedeutendste Sozialtheoretiker der Literaturhistoriker IWANOV-RAZUMNIK. Er beantwortete im Dezember 1917 die gegen den sowjetischen Staatsstreich gerichtete Beschuldigung der Kirchenfeindlichkeit mit einer Anrufung des Vermächtnisses der Altgläubigkeit: „Wo in der Kirche waren Menschen mit der Entschlossenheit, ihre Prawda nicht zu verraten? Aus den Wäldern hinter der Wolga dringt zu mir kein Feuergeruch von Selbstverbrennungen... des alten Rußland. Von den furchtlosen Feuern der Selbstverbrennung sind keine mehr in Rußland geblieben. Die Orthodoxe Kirche hat Martyrium um ihrer Prawda willen nicht auf sich genommen. Wo waren die Selbstverbrenner aus der orthodoxen Kirche während der letzten zwei Jahrhunderte (d. h. der Petersburger Periode)? Sie waren außerhalb der Staatskirche. Sie erlitten das Martyrium nicht im Namen der Kirche, sondern die Kirche verfluchend, nicht im Namen des Zaren, sondern gegen den Zaren. Sie verbrannten sich selbst, sich weigernd, die Herrschaft des Apokalyptischen Tieres, der petersburger Autokratie, anzuerkennen“³⁵. So knüpfte die früh-sowjetische Apologetik an den altgläubigen Chiliasmus an. Denn IWANOV-RAZUMNIK erklärte damals geradezu, die Idee des Dritten Roms sei während der Petersburger Periode degeneriert, aber ein neues Rom wäre auf einer neuen Grundlage im Entstehen begriffen: Der Sieg der Weltrevolution müsse den Weg zur kommenden Vereinigung der Menschheit in einer neuen Welt im Dritten Rom weisen, und dieses Dritte Rom bestehe bereits — durch die Schaffung der Dritten Internationalen³⁶. Diese Sendung Rußlands sah IWANOV-RAZUMNIK damals darin, daß es die sogenannte „alte Welt“ sprengen sollte, da diese alte Welt das Christentum so absorbiert hatte, daß es durch ihre „Verspießerung“ unwirksam gemacht worden sei. Rußland sollte, meinte damals IWANOV-RAZUMNIK, jene Erlösung der Menschheit, welche das Christentum erstrebt hatte, vollbringen. Und so meinte er aus der ‚Internationalen‘ die Weihnachtsbotschaft: „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen“ heraushören zu können. In der Sowjetrevolution sah er in der Weihnachtszeit von 1917 das nahende neue Jerusalem und die Erfüllung des Christentums. Die Geburt der sow-

³⁵ IWANOV-RAZUMNIK, Dve Rossii. In: *Skify*, Band II (1918), 211

³⁶ IWANOV-RAZUMNIK, *God revoljucii*. Stat'i 1917go goda. Petrograd 1918, 156-159

jetischen Revolution verglich er mit der Geburt zu Bethlehem. Das viele Nationen zusammenfassende russische Reich habe fallen müssen, um die Geburt eines *geistigen* (*sic*) Vaterlandes möglich zu machen, das die ökumenische (*wselenskaja*) Idee verwirklichen würde³⁷.

Das christliche bäuerliche Rußland hat aber in dieser entscheidenden Anfangsphase die Sowjetrevolution hingenommen, auch weil ihre Botschaft wie ein Widerhall des in ihm lange glühenden religiösen Traumes von der chiliastischen Erfüllung des Gottesreiches auf Erden zu sein schien³⁸. So identifizierte der inbrünstig gläubige Bauerndichter KLJUEV 1919 die von Rußland getragene Weltrevolution mit der Wiederkehr Christi: „Er wird kommen! Er wird kommen! Und erzittern werden Berge unter den Sternenschritten des Feuer-Zars. Wie vor dem Sturmwind wird sich vor ihm der Nadelwald beugen; die Steppe wird ihre Teppiche ausbreiten, Wohlgerüche rauchend. Unter der Tanne wird er thronen, wie die dröhnende See, auf dem blendenden Herrschersitz, unter leuchtenden Strahlen. Tiere werden vor ihm zusammenlaufen, und die Völker werden sich vor ihm zusammenfinden, die Augen voller Trauer. Wie Schutt wird er der Lüge Gesetz zertreten; mit dem Geist seines Wortes wird er reckenhafte Kämpfer zu Fall bringen. Den Reichsapfel wird er demütigen und die Krone den Verachteten übergeben, auf daß sie herrschen mögen in alle Ewigkeit“³⁹. Eine Verbindung der Wiederkunft Christi in Rußland mit der welterlösenden Sendung des russischen Volkes ist der Intelligenz schon durch DOSTOJEWSKIJ vertraut gemacht worden, und mit Berufung auf Dostojewskij hat noch 1925 gerade LUNATSCHARSKIJ, Lenins Kommissar für Volksbildung, erklärt: „Rußland erschien ihm als eine eigenwillige und grenzenlose Seele, ein Ozean unfaßbarer Widersprüche. Aber gerade dieses... Rußland, glaubte er, werde zur großen und heroischen Tat schreiten und unter Qualen nach der Erringung der großen Ziele in der leuchtenden Menschheitszukunft streben... Rußland vollführt tatsächlich die Rolle der Führerin der ganzen Welt, der Proletarier des Westens und der Kolonialsklaven des Ostens... Würde Dostojewskij jetzt von den Toten auferstehen, so hätte er genügend Farben zur Verfügung, um uns alle von der vollen Notwendigkeit unserer heldenhaften Tat und von der Heiligkeit

³⁷ IWANOV-RAZUMNIK, *Dve Rossii*, S. 203, 224—226; IWANOV-RAZUMNIK, *Ipsytanie v groze i bure*. Berlin 1920, 37f.; IWANOV-RAZUMNIK, *Rossija i Inonija*. Berlin 1920, 8f., 13

³⁸ Vgl. Sostojanie antireligioznoj raboty na dannom etape. In: *Pod znamenem Marksizma*. November/Dezember 1931, 193—195. Bei Culkovs Sekte Gebiet von Leningrad wurde der rote Sowjetstern Objekt eines Kultes mit Anlehnung an den biblischen Stern: P. ZARIN, *Političeskaja maskirovka religioznych organizacij*. Moskau 1934, 27, 84 f. Laut dieser Quelle betrachten gewisse russische Sekten der 1920er Jahre Lenin als den „Messias des zwanzigsten Jahrhunderts“...

³⁹ N. KLJUEV, *Pesnoslov*. Petersburg 1919, II. 106

des Kreuzes (*sic*), das wir auf unseren Schultern tragen, zu überzeugen. Dostojewskij hätte noch mehr getan. Er hätte uns gelehrt, Befriedigung an dieser Tat, Genuß an diesen Qualen selbst zu finden und mit Augen, die gleichzeitig Entsetzen und Begeisterung verraten, dem geräuschvollen Strom der Revolution zu folgen... Rußland ist führend auf diesem gewaltigen Wege, und hinter Rußland stehen, es für diesen Weg segnend, die Gestalten seiner großen Propheten, unter ihnen vielleicht als die anziehendste und schönste Gestalt — Fjodor Dostojewskij“⁴⁰.

Treffender aber ist ein anderer russischer revolutionärer Dostojewskij-Kommentar, der des Bruders von Lenins zweitem Justizminister STEINBERG, dessen „Linke Sozialrevolutionäre“ schon im Sommer 1918 gegen die Sowjetdiktatur losgeschlagen und sie an den Rand des Sturzes gebracht hatten. Steinberg schrieb in seinem Buch: *Das Freiheitssystem Dostojewskijs*, Rußland sei im Sommer 1917 im Begriff gewesen, der Welt seine neue Botschaft zu verkünden; aber mit Lenins plombierten Wagen (durch dessen Einschleusung hinter die Ostfront Ludendorff und Bethmann-Hollweg die Aufrollung von Rußlands Widerstand bezweckten) hätte die Lüge des Westens als Marxismus Rußland überwältigt. Im November 1917 hätte die marxistische Lüge des Westens die Wahrheit Rußlands erstickt, und so würde, durch die eurasischen Weiten hundertfach verstärkt, die Lüge des Westens in Gestalt des Kommunismus aus dem „Osten“ widerhallen, so daß der Westen vor ihr als einem in maßloser Verstärkung verzerrten eigenem Spiegelbild erschauert. Es hat die Sowjetdiktatur nicht Dostojewskijs russischen Traum von der Weltverbrüderung, sondern Dostojewskijs Schreckensvision vom Großinquisitor verwirklicht. Zwar war die russische Revolution ursprünglich eine Erhebung gegen die Gewaltherrschaft der Vernunft als aufgeklärten Absolutismus —, aber sie erbte von dieser Aufklärung das Diktaturprinzip der Vernunft über die letztlich existentiell im Irrationalen wurzelnde Freiheit, so daß das Volk auch gegen seinen Willen im babylonischen Turm seines rationalen Zukunftsglückes zu bauen gezwungen wird. In diesem „Aufbauprozess“ ist das Rußland der Maximalisten des Geistes, der Gottsucher und Selbstverbrenner, zugrunde gegangen, so wie die KLUJEV und die IWANOV-RAZUMNIK in Stalins Konzentrationslagern gebrochen worden sind. Zwar sind die verbleibenden Kirchen Sowjetrußlands weiterhin gefüllt oder überfüllt, so wie die protestantischen Kirchen des diesseitig utilitarischen Nordamerikas überfüllt sind. Aber die Ethik ihres jetzigen Christentums ist eher mit derjenigen Nordamerikas vergleichbar als mit derjenigen, die Rußlands Märtyrer und Selbstverbrenner beseelt hat. Denn die russische Revolution bedeutete sowohl den Höhepunkt wie die Selbstauflösung der russischen außerweltlichen Gläubigkeit. Nicht durch den Druck des staatlichen Atheismus allein ist die russische Religiosität weitgehend dahin. Sie hat sich

⁴⁰ A. LUNAČARSKIJ, *Literaturnye siluety*. Moskau 1926, 167f.

gerade im religiösen Glauben an die chiliasmatische Erfüllung in der Revolution selbst sozusagen erschöpft. Die bleibende Hinterlassenschaft des Bolschewismus für Rußland liegt im Übergang von einer außerweltlichen Askese des christusgläubigen Mittelalters zur innerweltlichen Askese des Fleißes, der Sparsamkeit und der Bewährung im Beruf, d. h. im Erwerb — eine Parallele zu der Wandlung, welche der Calvinismus im Westen hinterlassen hat. Aus dem Chaos der Revolution erhebt sich Sowjetrußlands neuer Bourgeois, der lebensstüchtige und willensstarke, nüchterne und ideenfeindliche Bauherr der neuen sowjetrussischen Gesellschaft, schrieb weitsichtig FEDOR STEPUN.

KLEINE BEITRÄGE

DAS BERUFUNGSPROBLEM IN NEUTESTAMENTLICHER SICHT¹

von Joachim Gnilka

W. BIEDER, Professor für Missionswissenschaft und neutestamentliche Exegese an der Universität Basel und Leiter des Basler Missionshauses, legt mit seiner Untersuchung über die Berufung im Neuen Testament eine Arbeit vor, die nicht am „grünen Tisch“ entstand, sondern aus den Erfahrungen und Sorgen eines in der praktischen Ausbildungsarbeit zukünftiger Missionare stehenden Theologen geboren wurde. Die theologische Anregung zu seinem Werk erhielt der Verfasser durch K. BARTH's Stellungnahme zum Berufungsproblem, den eigentlichen Anstoß aber bekam er durch die Berufsnot des Menschen unserer Zeit, der sich zum Missionsberuf gedrängt fühlt, aber seine *vocatio* durch mannigfache Schwierigkeiten bedroht sieht. Auf Grund dieses Ausgangspunktes ist es verständlich, wenn das Buch in erster Linie nicht von den Gesetzen der Exegese, sondern von den Anliegen der Pastoraltheologie diktiert wurde, obwohl sich der Verfasser immer wieder als Theologe bewährt, der sich mit den Regeln der Exegese und der neueren exegetischen Literatur vertraut zeigt.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert, von denen sich der erste mit der Berufung der Jünger und der Berufung des Apostels Paulus befaßt (7—54), während der zweite der Berufung der Gemeinde gewidmet ist (55—104). Ein Bibelstellen- und ein Autorenverzeichnis dienen der Information des Lesers, allerdings wäre bei der Vielfalt der angeschnittenen Probleme auch ein Sachregister wünschenswert gewesen. Die Berufungsgeschichte Mk 1, 16—20 par. versteht der Verfasser in eindrucksvoller Weise für konkrete Anwendungen fruchtbar zu machen, indem er in der Tatsache, daß Jesus Brüderpaare beruft, angedeutet sieht, daß der Mensch den göttlichen Ruf zwar als Einzelner, aber nicht als Vereinzelter erhält, und mit dem Ruf sogleich an die Gemeinschaft der Ekklesia gewiesen ist. Weil der Ruf den Menschen in der Betätigung seines Berufes trifft — die Brüder betätigen ihr Fischerhandwerk —, erweist sich die Arbeit als Raum, der geeignet ist, den Menschen für die Stimme des Rufers hellhörig zu machen, falls der Mensch nicht von seinem Werk besessen ist und sich damit der Möglich-

¹ Zu BIEDER, WERNER, *Die Berufung im Neuen Testament* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 38) Zwingli-Verlag Zürich 1961, 110 S.

keit des Anrufes entzieht. Der Ruf führt zur Nachfolge, die Dienst am Meister bedeutet. Es ist die Hauptthese BIEDER's, die im Zusammenhang mit Mk 1 zum erstenmal aufklingt und im Verlauf der Darlegungen immer wieder neu dem Leser in Erinnerung gebracht wird (z. B. 58, 63, 90, 104), daß die Berufung sich nicht in einem einmaligen Akt erschöpft, sondern sich immer wieder neu ereignet, so daß der Gerufene im ständigen Gehorsam auf den göttlichen Rufer zu achten hat und bereit sein muß, den neuen Weisungen zu entsprechen. Jesus ist es, der den missionarischen Menschen schafft (Mk 1, 17: „*Ich will euch zu Menschenfischern machen*“) und der dem ihm sich zur Verfügung stellenden Menschen (Vers 18: „*sie verließen die Netze*“) neu den ihm zugedachten Platz an den Sachen zuweist.

Mit weniger Überzeugung liest man die Ausführungen über Jesus, den Rufer: Gewiß ist Jesus offen zur Welt und zur menschlichen Not, aber es bedeutet doch eine Überforderung des Textes, wenn man in dem alttestamentlichen Zitat Mt 4, 16, das von dem im Finstern sitzenden Volk spricht, die Kreuzesnachfolge vorbedeutet sieht.

Die Perikope vom reichen Fischzug des Petrus (Lk 5, 1—11) wird 2 Tim 2, 19—26 gegenübergestellt, wo BIEDER das dämonische Gegenbild der christlichen Mission, die Bemühungen Satans um den Menschen, besonders eindrucksvoll dargestellt sieht. Anhand der Berufung der Zwölf (Mk 3, 13—19) wird der Koinonia-Gedanke entwickelt, den BIEDER für eine fruchttragende Mission als wesentlich ansieht; denn es ist notwendig, daß die Koinonia in der Mission immer neu Ereignis wird, damit diese nicht zur Propaganda herabsinkt. Von den synoptischen Nachfolgesprüchen macht Mt 8, 19 f die Notwendigkeit deutlich, daß der in die Nachfolge Jesu Tretende bereit sein muß, die Armut und Einsamkeit dessen zu teilen, der nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte. Die Mahnung an den nachfolgewilligen Jünger, der erst hingehen will, um seinen Vater zu begraben, diese Aufgabe den Toten selber zu überlassen (Mt 8, 21 f), läßt die Doppeldeutigkeit des Begriffes „Tod“ erkennen, die für das vierte Evangelium charakteristisch ist, und deckt auf, daß Jesus aus dem Todesraum in das Leben ruft. Auch die missionarische Gemeinde ist in der Gefahr, ihrer eigentlichen missionarischen Aufgabe, die sie in das Leben ruft, untreu zu werden, indem sie sich auf pietätvolle Traditionen und heilige Instanzen beruft, die gegenüber dem Wesentlichen recht Vordergründiges bedeuten können. Auch die Sippe muß sich gegenüber der *familia Dei* versagen; denn erst Abschied nehmen, um Jesus dann nachzufolgen, bedeutet: die Hand an den Pflug legen und zurückschauen und damit seiner Berufung unwert werden (Lk 9, 61 f).

In einem eigenen Abschnitt werden Berufung und Sendung im Johannesevangelium entwickelt, der die Vielschichtigkeit des Berufungsgedankens in der johanneischen Sicht verdeutlicht. Mit Recht wendet sich BIEDER gegen die von K. G. KÜHN aufgestellte Behauptung, daß die johanneische Gemeinde nicht missionarisch denke; allerdings wünscht man sich als Exeget, daß die missionarischen Perspektiven des Johannes faßlicher herausgearbeitet wären.

Die Berufung in der Sicht des Paulus ist Berufung zum Sieg Christi über den Tod. In Röm 15, 15 f sieht Paulus seine eigene missionarische Berufung als besonderen Priesterdienst, in dem er die Heiden zu Gott bringt und sie Gott als Opfer darreicht. Wenn auch die Auslegung des bei der Damaskusvision erstrahlenden Lichtes eine sehr persönliche Interpretation zur Voraussetzung hat, ist man doch beeindruckt, wie BIEDER seinen Leser hinzuleiten versteht zu dem Gedanken, daß Christus selber Licht und Lichtträger ist, und das Ziel der Berufung des Paulus darin besteht, die Augen der Menschen für den in der Welt leuchtenden Christus zu öffnen.

Die Entstehungsgeschichte der antiochenischen Christengemeinde, in der der Gedanke der Gewinnung der Heiden sich fruchtbar entwickeln konnte, wertet BIEDER als Beweis dafür, daß die Loslösung aus dem heimischen Raum und das Hineingestoßenwerden in die Bedrängnis dem Menschen die neue Freiheit schenkt, dem Heiden und damit dem Andersgearteten das Evangelium zu verkünden. Das persönliche Schicksal der in *Apg* 13, 1 genannten „Propheten und Lehrer“ unterstreicht den Zusammenhang von äußerer Armut und innerem Reichtum. Barnabas ist frei von den Gütern, Symeon Niger und Lukios von Kyrene haben ihre Heimat verlassen, Manaen hat seine Karriere aufgegeben (?), Saulus wurde frei für das Evangelium. Mit Gewinn liest man die Stellungnahme zum Fasten der antiochenischen Christen vor der Aussonderung des Barnabas und Saulus (*Apg* 13, 2) und vor deren Aussendung (13, 3). Das Fasten bekunde das eine Mal den Großmut der Gemeinde, die an die noch nicht Gewonnenen denkt, und das andere Mal ihren Opferwillen, die beiden Männer für die Arbeit in der Fremde freizugeben. Sicher ein schönes Beispiel, das jede christliche Gemeinde unserer Tage ermuntern sollte, die Entscheidung eines Missionars aus ihren Reihen nicht als Verlust, sondern als heilsamen Gewinn zu betrachten. Ebenso beeindruckend sind die Ausführungen über den „fahnenflüchtigen“ Missionar Markus und dessen verschiedene Beurteilung durch Saulus und Barnabas. Während Saulus den Markus als untüchtigen Versager abschreibt, glaubt Barnabas sich zur Hoffnung berechtigt, und die Zukunft sollte dem Hoffenden Recht geben; denn „so richtig auch scharfe Beurteilungen im Interesse des weitergehenden Werkes sein mögen und manchmal auch sein müssen, so müssen gerade diese scharfen Urteile vor dem barmherzigen Urteil Gottes zurücktreten, der scheitern läßt, um aufzurichten und erst recht in seinen Dienst hineinzurufen“ (54).

Die Berufung der Gemeinde und die Berufung des einzelnen in der Gemeinde, die der Verfasser zunächst anhand von *1 Kor* 7, 17–24 charakterisiert, ist durch die Situation bestimmt, in der sich die Gemeinde oder der einzelne in der Gemeinde zu dem Zeitpunkt befindet, zu dem der göttliche Ruf ergeht. Dieser göttliche Ruf hat eine konservative Tendenz, das heißt, er will nicht, daß der Gerufene seine Situation ändert oder gar in eine bessere Situation hineinflieht, sondern seine jeweilige Situation mit männlichem Gehorsam meistert. Nur eine Situationsänderung ist vor Gott göltig und dem göttlichen Rufer entsprechend, die nämlich, wie der Fall des Sklaven Onesimus zeigt, dem Gehorsamen eine bessere missionarische Wirkungsmöglichkeit eröffnet. Ein Situationswechsel zugunsten eines angenehmeren persönlichen Lebens widerspricht der Konstanz des göttlichen Rufes, dem die Konstanz des Ausharrens in der Berufungssituation zu entsprechen hat. Das Schicksal des Volkes Israel, das Paulus in *Röm* 9–11 entwickelt, ist ein erschütterndes Beispiel dafür, daß zwischen Erwählung und Berufung nicht das Verhältnis eines Automatismus besteht, sondern daß sich Gott in der Geschichte als der immer neu in den Gehorsam rufende Gott erweist, wie er sich in ständiger Liebe dafür entscheidet, das Geschöpf über dem Abgrund des Nichts zu erhalten.

Als erstes Teilziel der Berufung der Gemeinde nennt BIEDER die Fremdlingenschaft in der Welt, die sich nach *1 Petr* 2, 11 f als Freisein von der Begehrlichkeit des sich selbst suchenden Menschen für die Sache des Evangeliums bewähren muß. Für einen Nichtexperten ist es interessant zu sehen, wie der Verfasser diese Erkenntnis auf einen praktischen Missionsfall, die Beurteilung einer Verhehlung einer Missionarin mit einem Afrikaner, anwendet (70, Anm. 39). Nach der Fremdlingenschaft wird die Freude mit Gott behandelt, die das Gleichnis von der königlichen Hochzeit kündigt (*Mt* 22, 2–14 par.). Erfreulich ist es zu sehen, daß

BIEDER trotz der unzweifelhaft „antijüdischen“ Tendenz dieses Gleichnisses bei *Matthäus* die Universalität des an alle, Juden und Heiden, ergehenden Rufes, zur Hochzeit zu kommen, unterstreicht. Die Berufung zur neidlosen Arbeit in der Erwartung der Güte Gottes dokumentiert das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (*Mt* 20, 1—16). BIEDER ist gar nicht so weit von der Auffassung J. JEREMIAS', der das Gleichnis nach dem gütigen Arbeitsherrn benennt, entfernt, wie er vielleicht selbst meint; denn auch für JEREMIAS ist das neidvolle Murren des sich betrogen fühlenden Arbeiters der Kontrast, auf dem sich die große Güte des Arbeitsherrn um so leuchtender abhebt.

Die Gemeinde ist weiter zum Frieden berufen, zum Frieden unter dem Haupt Christus (*Kol* 1, 18—20). Weil Satan diesen Frieden zu stören sucht, sieht sich die Gemeinde in eine geistige Auseinandersetzung mit dem Friedensstörer gestellt, an deren Ende die Verheißung *Röm* 16, 20 steht, nach der der Gott des Friedens den Satan unter euren Füßen in Bälde zerschmettern wird. Die missionarische Dimension des Friedensauftrages erscheint in *Eph* 6, 15, wo der Christ aufgefordert ist, mit der geistigen Waffenrüstung auch die Bereitschaft für das Evangelium des Friedens anzulegen. Die Berufung zur Gemeinschaft betrifft die Gemeinschaft mit dem Sohn und die Gemeinschaft der Gemeindeglieder untereinander. Gemeinschaft mit dem Sohn (1 *Kor* 1, 9) verpflichtet zum Gehorsam, der nach außen hin zu strahlen hat. Die Gemeinde ist nach 2 *Kor* 3, 2 f der mit dem Geist des lebendigen Gottes geschriebene Brief Christi, der von allen gelesen wird. Die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander dokumentiert sich in den paulinischen Gemeinden am schönsten durch die für die Armen Jerusalems veranstaltete Kollekte, die das wechselseitige Geben und Nehmen in die Wege leitet und für die Gebenden nicht nur das Abwerfen des Überflusses an den notleidenden Bruder, sondern auch den Dank gegen Gott für die geistige Gabe des Evangeliums bedeutet. Anteil haben mit jemandem an etwas bedeutet auch gleichzeitig jemandem Anteil geben an etwas, und von hier aus wird der Satz möglich, daß nur der eigentlich legitimerweise geben kann, der selber missioniert wurde.

Gnade und Freiheit sind weitere der Gemeinde zugedachte Ziele der Berufung. Einem judaistischen Nomismus und einem laxistischen Antinomismus, denen sich Paulus gegenüberstellt, läßt sich nur steuern, wenn die gottgeschenkte Freiheit als Grundlage gewertet wird für den Dienst am anderen in Liebe (vgl. *Gal* 5, 13). Wenn BIEDER das ungläubige Israel als amissionarisch bezeichnet, so ist das nur beschränkt richtig, insofern die Ungläubigen für eine christliche Mission nicht in Frage kommen. Es bliebe aber immer noch einiges zu sagen zu den missionarischen Anstrengungen des Judentums des ersten christlichen Jahrhunderts (z. B. *Mt* 23, 15). Nicht befriedigt ist man über die verhältnismäßig schnelle Erledigung des Rechtfertigungsproblems. Die Frage, ob Gerechterklärung oder effektive Rechtmachung, ist nicht dadurch gelöst oder belanglos geworden, wenn man erklärt, daß das Rechtsprechen Gottes ein sich ständig wiederholender Akt sei. Hier hätten die neutestamentlichen Texte doch ernster genommen werden müssen. Die Berufung zur Heiligung, zu Herrlichkeit, Licht und Leben finden ihren krönenden Abschluß in der endzeitlichen Berufung, die alle Teilberufungen aufhebt und erfüllt. Sie ist die Hoffnung der Gemeinde (*Eph* 1, 18; 4.4), die Kraft des Apostels, die ihn in den gegenwärtigen Bedrängnissen bestehen läßt (vgl. *Phil* 3,14).

Das Studium des Buches BIEDER's ist für den Exegeten anregend, von besonderem Gewinn aber für jeden, der um seine eigene Berufung ringt oder an verantwortungsvoller Stelle in der Ausbildung missionarischer oder seelsorgerlicher Berufe tätig ist. Ihnen sei das Buch besonders empfohlen.

NOTIZEN ZUM RITENSTREIT¹

von Benno Biermann OP

Ein Buch, das von Riesen erzählt, dazu mit schlagkräftigen, fast reißerischen Kapitelüberschriften wie: Fahrt zum Mond; Der Mond wird erreicht; Warnung vor dem Sturm; Taifun; Reiten auf den Wogen; [ironisch:] Bruder vom Bruder gestützt; Wie gut und lieblich ist es . . . usw. — geschrieben von einem alten Chinamissionar, der jetzt Professor an einer Jesuiten-Universität in Amerika ist, der sich in chinesischen Bräuchen und chinesischer Geschichte gut auskennt und chinesische Namen in einer Fülle anführt, die den Nicht-Chinesen verwirrt und alles wissenschaftlich mit Noten belegt: Ein solches Buch muß Interesse wecken und die Spannung hochhalten. Es belehrt uns über viele bedeutsame Dinge aus einer fremden Welt; es zeigt uns die gewaltigen Schwierigkeiten und Probleme, vor denen die ersten Jesuiten in China standen; die gewaltigen Anstrengungen, die notwendig waren, um sie bei der Predigt des Evangeliums vor einem Volke von fremder, hoher Kultur zu überwinden; es berichtet von den gewaltigen Erfolgen, die man trotz aller Widerstände buchen konnte.

Und doch kann das Buch nicht befriedigen. Denn es wird den Gegnern der Jesuiten in diesem gewaltigen Kampfe nicht gerecht, insbesondere nicht der Kirche, die in hundertjährigen ersten Beratungen das Verhalten der Jesuiten in manchen Dingen verworfen hat. Gewiß sind auch bei ihren Gegnern manche Fehler vorgekommen; aber die Männer, die ihnen entgegentraten, waren im allgemeinen nicht verbohrt Dummköpfe und böse Neider, wie man aus den Ausführungen D.s schließen könnte, sondern ernste Gegner, die ihnen aus echten Gewissensgründen nicht zu folgen vermochten, wenn sie auch ihrerseits Dummheiten gemacht haben. Wir alle sind Menschen!

Die Jesuiten waren sicher in ihren Ideen den anderen voraus. Sie waren „modern“, offen auf die aktuelle Lage eingestellt. Sie suchten und planten und gingen strategisch vor. Sie verbanden mit ihrer festen Zentralisation eine eiserne Disziplin und eine Methode der Leitung, die nicht, wie bei den alten Orden, wesentlich nur die Gemeinschaft, sondern jeden einzelnen erfaßte. So konnten sie ein besonderes Werkzeug sein in der Hand der Kirche für die notwendige Reform.

Ihr Weg scheint mir der folgende gewesen zu sein: Sie waren sich der Vorzüge ihres neuen Vorgehens bewußt. Sie sahen auch den Widerstand ihrer Gegner bei den Orden wie bei den päpstlichen Behörden voraus. Deshalb suchten sie ihn zu umgehen. Sie erörterten die vorliegenden Schwierigkeiten unter ihren Theologen, besonders denen des römischen Kollegs, und unter Umgehung der Behörden suchten sie sich durch persönliche Besprechung mit den Päpsten und durch Privilegien, die sie von ihnen erbat, zu sichern. Andererseits hielten sie ihre Methoden geheim und suchten die anderen von den Schauplätzen ihrer Tätigkeit fernzuhalten. Sie beachteten dabei nicht, daß sie nicht die einzige Truppe im Dienste der Kirche waren und nicht sein konnten; daß sie dadurch den anderen, die sich im allgemeinen fromm an die römischen Behörden hielten, ein unmögliches, unmenschliches Verhalten zumuteten. Die anderen mühten sich

¹ Im Anschluß an das Buch von GEORGE H. DUNNE, SJ: *Generation of Giants. First Jesuits in China*. Burns and Oates/London 1962. Der Schutzumschlag trägt den Untertitel: *The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty*. Hier zitiert: D.

Jahrzehnte unter großen Opfern um den Eintritt in die verschlossenen, volkreichen Länder des Ostens. Die Jesuiten drangen ein und schlossen hinter sich die Tür. Wer kann sich wundern, daß man sie mit Argwohn, manchmal vielleicht mit falschem Argwohn beobachtete?²

Der normale Weg wäre gewesen, daß sie ihre neuen, guten Grundsätze evtl. durch Rücksprache mit den Päpsten hätten approbieren lassen, um sie ihren Mitarbeitern auf der anderen Seite vorzulegen und dann auf Grund gemeinsamer Besprechungen zu gemeinsamem Vorgehen zu gelangen — gemeinsam auch mit den römischen Behörden, denen beide Seiten rechtlich unterstanden, und die die Jesuiten schon wegen ihres besonderen Gehorsamsgelübdes gegenüber dem Papst nicht als „Partei“ oder als „Gegner“ betrachten durften — wie es tatsächlich geschah —, sondern als Vorgesetzte. So wäre die Einheit bewahrt geblieben und hätte die Mission im Fernen Osten einen anderen Verlauf nehmen können, auch wenn man nicht alles hätte durchsetzen können, was man als wünschenswert erachtete.

Ich möchte nun auf das Buch näher eingehen, nicht zwar auf den gesamten Inhalt, sondern wesentlich auf die Behandlung der Ritenfrage und die Auseinandersetzung mit den anderen Religiosen, den Frayles oder den Dominikanern und Franziskanern. Ich habe diese Vorgänge in meinem Buche: *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China* (Münster 1927)³ eingehender behandelt als die Franziskaner, deren wertvolle Quellenpublikationen D. oft zitiert. Ich habe diese Ehre bei D. nur zweimal gefunden⁴. Er hätte dort viel Stoff finden können für seine eigenen Thesen, aber auch manches, womit er sich hätte auseinandersetzen müssen.

Die fünf von D. (p. 269) angeführten Dokumente sind gewiß von größter Wichtigkeit, aber es ist eine grobe Übertreibung, wenn D. meint, dort alles zu finden, was man wissen muß. FURTADO hat bei den Besprechungen in Foochow gewiß nicht alles gesagt⁵. FURTADO war es, der etwa 1645 den Traktat von Longobardo verbrannte, und mit ihm — das ist zum mindesten wahrscheinlich, weil die gleichen Gründe vorlagen — sämtliche alten Schriften der Jesuiten über ihre Meinungsverschiedenheiten bez. der Riten⁶. Dadurch wurde die Tradition bei den späteren Jesuiten gefälscht, so daß der Verfasser der *Monumenta Sinica* von 1700 in seiner Vorrede erklären konnte, in den wichtigen Dingen

² Ein anderes Beispiel: Als die Frayles hörten, die Jesuiten publizierten nicht das positive Recht, erklärten die letzteren: „Wir haben ein Privileg“. Dazu DOMINGO GONZALEZ (1639): *Gran privilegio es, y en caridad estan obligados a mostrarle a los demas predicadores de la ley de Dios en aquel Reyno, para que se conformen en cosa tan graue. Pero si auendonros. Religiosos muchas veces procurado saber lo que ay en esto, nunca tal priuilegio les an boqueado ni sabemos que lo aya auido jamas en la iglesia de Dios con tal generalidad. Con razon deseamos verle para seguirle ...* (§ 6)

³ Hier zitiert: B.

⁴ D. 243, Note 22 und 23

⁵ vgl. B. 48 f.

⁶ Der öfter erwähnte Katalog dieser 53 verlorenen Schriften aus dem Archiv von Makao findet sich in A J u d a, *Jes. na Azia* 49-V-17, f. 152—161r. F. 159r heißt es dort: *P. Franciscus Furtadus, dum Vice-Provincialem ageret ad extinguendas opinionum dissentiones ex P. Longobardi scrupulosis dubientibus perpetuo exorientes, ejus tractatum ... igni absumendum judicatum est*. Die Schriften handeln durchweg von den Gottesnamen. Aber am Anfang stehen in 5 Schriften die Bestimmungen Riccis und Valignanis bis 1603, von

seien alle Jesuiten — ad unum omnes — einer Meinung gewesen. Daß sie in manchen, auch wesentlichen Dingen nicht einig waren, geht aus den geschichtlichen Tatsachen klar hervor⁷. Jedenfalls herrschte bei den Jesuiten in Makao um 1640 eine große Unklarheit. Ich weise nur hin auf Alexandre de Rhodes, der damals in Makao war und den Kult des Konfuzius in Theorie und Praxis als Götzendienst verwarf, und Bartolomé Roboredo, der in seiner ersten, nachher von den Jesuiten abgelehnten Verteidigung die Ahnenopfer als solche anerkannte und die Mitwirkung der Christen nur durch ihre gute Meinung entschuldigen wollte.

Die neuen Missionare sind nicht von vornherein als Gegner der Jesuiten aufgetreten. 1633 schrieb Cocchi an Bento de Matos SJ: „Wir wünschen sehr, uns den Patres der Gesellschaft Jesu anzupassen, die seit vielen Jahren in diesem Reiche leben und eine reiche Erfahrung der Dinge haben; da wir neu gekommen sind, möchten wir sicher gehen und uns ganz gleichförmig bei der Predigt des Evangeliums verhalten“⁸. Aber infolge der Forderungen des *Padroado* wurden sie von den Portugiesen schroff abgewiesen. Antonio de S. Maria bat im selben Jahre darum, einige Zeit bei den Jesuiten in Nanchang verbleiben zu dürfen: Er wurde mit Gewalt über Nanking nach Fukien zurückgeschickt⁹. D. meint, das sei, zusammen mit einem weiteren Fall von 1649, der einzige Gewaltakt gewesen, über den sich die Frayles zu beklagen hatten¹⁰. Da müssen wir doch ein großes Fragezeichen machen. Jedenfalls müssen wir hinweisen auf die gewaltsame Rückführung von zwei Franziskanern aus Peking 1637. D. beschreibt sie ausführlich, viel weiter als P. VÄTH, den P. MAAS auf Grund eines Briefes von FURTADO an Manuel Dias aus Peking v. 8. (oder 18.) 8. 1637 zurückweist¹¹. P. VÄTH führt diesen Brief nach *JapSin* 161, f. 179r selbst an, scheint ihn aber nicht gelesen zu haben. Die beiden Mandarine, die die Franziskaner auf Veranlassung von Schall verhörten und auswiesen, waren Dr. Pedro (Li Tiien-ching) und der Sohn des Dr. Leo (Li Chih-tsao). Unter Leitung von Christen wurden sie als Gefangene zurückgeführt¹².

denen der Verfasser des Katalogs — aus späterer Sicht — schreibt: *In his omnibus primaevis hujus ecclesiae directionibus ex professo agitur de moribus et virtutibus christianis in sinenses neophytos inducendis, de eradicandis pravis et superstitiosis abusibus, de politicis ritibus et civili cultu ex more gentis prudenter tollerandis ac nominatim de parentalibus mortuorum et grata veneratione Magistri Confucii inter civile terminos contenta . . . ut vel hinc liquido constare possit, quaecumque controversiarum capita nunc demum in altercationem adducuntur, primis illis antelignanis optime comperta fuisse et ab iis luculenter discussas . . .* Auch diese fünf Schriften, die man als Manuale in der Hand jedes Missionars vermuten sollte, sind verschwunden und werden von keinem Jesuiten zitiert.

⁷ vgl. B. 171—174

⁸ Jos. M. GONZALEZ, *Fray Angelo Cocchi* (Manila 1951) 48

⁹ D. 239, 246; B. 41 s

¹⁰ D. 265

¹¹ D. 250—254; A. VÄTH, *Joh. Adam Schall* (Köln 1933) 133 f; O. MAAS in ZMR 24 (1934) 185

¹² Ich möchte hier wenigstens das Nachwort des Briefes wiedergeben: *Esquecerme apontar o que he bem V. R. saiba, que os Frades não souberão, nem suspeitaão, ser o Mandarim que os mandava e levava Christão, senão que erão mandados e levados por Mandarins Gentios, e que tem cuidado de prender com Meyrinhos*

Wir müssen den Jesuiten von Peking zugute halten, daß sie bei der Ankunft der Franziskaner in tödliche Verlegenheit gerieten. Ob ihre sonstigen Angaben der Wahrheit voll entsprechen, und ob wirklich kein anderer Weg möglich gewesen wäre, können wir bezweifeln; aber es ist offenbar, daß die Franziskaner nachher recht berichtet haben, und daß das Verhalten der Jesuiten die Atmosphäre noch tiefer vergiften mußte.

Durch die harte Zurückweisung haben die Jesuiten die Frayles einfach gezwungen, ihren Weg selber zu suchen. Man kann ihnen deshalb diesbezüglich keinen Vorwurf machen. Sie haben das mit dem guten Willen getan, sich den Jesuiten anzupassen, soweit ihnen das möglich und mit ihrem Gewissen vereinbar war. Sie trugen im allgemeinen die Literatenkleidung, wenn auch Seidenkleider erst später angeschafft wurden, um bei hohem Besuch nicht anzustoßen. Auf Aufforderung hin verhüllten sie auf dem Altare das Kreuz; aber sie zogen, auch vor Heiden, den Vorhang zurück, wenn sie vom Gekreuzigten und von der Liebe Gottes sprechen wollten, und sie sahen dabei guten Erfolg. Für die Arkandisziplin der Jesuiten hatten sie wenig Verständnis. Sie hielten sich an das chinesische Zeremoniell, wenn auch Morales anfangs glaubte, sich darüber, wie Christus über die *traditiones patrum* bei den Pharisäern, hinwegsetzen zu dürfen. Dazu wurden sie auf Rückfrage von Manila aus angewiesen. Aber nach ihrem Gewissen konnten sie nicht in allem nachgeben. Schon 1634 stieß Antonio de S. Maria beim Sprachstudium auf das *tsi* oder *ch'i*, die Darbringung der Opfergaben, die sie nicht gestatten wollten. Es wurde ihnen beteuert, daß die Christen diese Gaben nicht darbrächten; aber als sie sich 1635 bei einer Ahnenfeier einschlichen, sahen sie, daß sie getäuscht worden waren. Damit kam es zum Bruch. Die Jesuiten hatten es nach ihren Angaben nie „gewagt“, die Feiern selbst zu kontrollieren. Man wandte sich brieflich an Aleni. Am 23. November 1635 waren die Besprechungen mit Francisco Furtado in Foochow. Das Ergebnis legten sie in juristischer Form in den *Informationes* nieder, und FURTADO berichtet darüber in der *Informatio antiquissima* 1700. Man wirft ihnen vor, sie hätten die Sprache nicht verstanden; aber Morales war seit 1622 bei den Chinesen in Manila tätig und wurde 1627 und 1631 dort zum Examinator für die Chinesenmissionare ernannt¹³. NAVARRETE erklärt später: „Niemals nehmen [die Religiösen] der beiden Orden, oder versuchen sie, das Politische und Zivile Chinas zu hindern. Dafür gibt es weder Grund noch Fundament. Wir nehmen das Religiöse einer falschen Religion und beweisen, daß es solches ist“¹⁴. Es war also eigentlich kein Akkommodationsstreit, sondern ein Streit um sinologische Fragen.

de Corte, e muito menos soberão que os nossos entrarão nisso, antes foram muito agradecidos as Caridades que desta Caza lhes ficera e si soberão da cousa alguns Christãos, e fiéis poucos por cuja via se fez, os quaes nada se escandalizavão muito da sua vinda, e do que dezião, e modo com que querião pregar a ley de Dios. Pello que convem diser assim em Macao como escrever a Europa, que sabendo dellos os Mandarines os mandavão a Fokien e que tudo he assim na verdad (Jes. na Azia 49-V-12, f. 184r

¹³ *Acta Capitulorum provincialium I* (Manila 1874) 148 und 160

¹⁴ *Nunca los de las dos Religiones quitamos ni pretendemos quitar lo político y civil de China, ni ay razón ni fundamento para esso. Quitamos lo religioso de una falsa religión y probamos que es tal: D. FERNANDEZ NAVARRETE, Tratados I, 472*

Die Jesuiten gründeten ihre Ansicht, daß das *ch'i*, das den Ahnen wie dem Konfuzius und allen Göttern dargebracht wurde, kein Opfer sei, auf die Lehre des Konfuzius, man solle die Verstorbenen ehren, wie man die Lebenden geehrt hat (wenngleich er nie gesagt hat, daß sie mit denselben Zeremonien zu ehren seien!). D. läßt diesen Punkt bei seiner Darstellung der Riten (292) aus, wie er auch bei der Seelentafel (295) nichts davon sagt, daß sie die Aufschrift „Sitz der Seele“ trug. Die Riten waren nach Ansicht der Jesuiten *ex primaeva institutione* und deshalb ihrem Wesen nach als zivile Bräuche zu betrachten. D. gibt offen zu, daß Ricci mit den Seinen in dieser Beziehung irrte, da die Ahnenverehrung nicht auf Konfuzius, sondern auf den animistischen Aberglauben der Vorzeit zurückgeht (295). Aber waren die Riten vielleicht durch die Lehre des Konfuzius derart laisiert, daß man sie im 16. und 17. Jahrhundert als zivile Gebräuche betrachten durfte? Darauf gibt D. die wenigstens mich völlig unbefriedigende Antwort, die Jesuiten hätten auf Grund ihrer 50jährigen Erfahrung das Vertrauen gehabt, daß die Chinesen keinen religiösen Kult mehr beabsichtigten — die Chinesen, die damals zwischen religiös und zivil überhaupt nicht unterschieden und ihren Totenkult mit tausend abergläubischen Bräuchen umgaben. Konfuzius selber hatte gewiß nicht die Absicht, eine neue Lehre aufzustellen. Er wollte das Alte nur erneuern und heilig halten. Die „Erfahrung“ stützte sich nicht auf die Klarheit der Sache, sondern auf die Entscheidung der Oberen!

Schließlich könnte man denken, daß die Riten durch die atheistische Philosophie des Chu Hsi laisiert worden seien, die in China seit Jahrhunderten maßgebend war. Konsequenterweise hätten deshalb die Literaten allen Seelenkult verwerfen müssen. Aber sie machten die gesamten abergläubischen Zeremonien des chinesischen Staatskultes mit, und wenn man sie auf die Sinnlosigkeit desselben hinwies, nahmen sie ihre Zuflucht zu spitzfindigen Erklärungen, insbesondere durch den Hinweis, dieses alles sei durch den Einfluß des Buddhismus eingeführt worden, den sie verachteten. Aber mit dem ganzen Volke standen sie unter dem Einfluß der auch von ihnen skrupulös durchgeführten Bräuche, ohne ihre Inkonsequenz zu bedenken. Der Atheismus bietet eben für den Aberglauben immer den besten Boden. Was die Missionare deshalb auf Grund des Akkommodationsprinzips bewahren mußten, waren nicht die konkreten Bräuche, zumal nicht die in Gemeinschaft mit den Heiden geübten, sondern der Sinn für das Zeremoniell und die Symbolik, der auch im Christentum seinen Platz findet.

P. JOH. BETTRAY veröffentlichte ganz im Sinne seines Lehrers P. Pasquale d'Elia ein Buch über die Missionsmethode Matteo Riccis¹⁵. Dazu schrieb P. Dr. GONSALVUS WALTER, langjähriger Oberer der Kapuziner-Mission in Kansu, eine Besprechung, in der er, wie kaum ein anderer vor ihm, das Problem beleuchtet¹⁶. Er unterscheidet die Gedenkehrung eines Toten, wie wir sie in Europa gewöhnt sind, bei der wir seiner Verdienste geschichtlich gedenken. Dem gegenüber steht in China der Seelenkult, der von allen anderen animistischen Völkern als religiöser Kult anerkannt wird. Dabei wird die Seele als gegenwärtig gedacht. Diese Art kennen wir nur als religiöse Verehrung der Heiligen, von denen wir durch den Spruch der Kirche die Gewähr haben, daß sie bei Gott sind. Es

¹⁵ J. BETTRAY, SVD, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci SJ in China* (Rom 1955)

¹⁶ ZMR 40, 1956, 213—218

bleibt das Problem, ob dieser Kult bei den überaus zeremoniellen Chinesen ein ziviler Kult sein konnte. Die anderen Missionare waren der Ansicht, sie nicht nach der sehr unklaren Lehre des Konfuzius, sondern nach den Anschauungen der lebenden Menschen beurteilen zu müssen, die ihn mit sicher abergläubischen Zeremonien umgaben, übrigens bis in die moderne Zeit¹⁷. Die heutige kirchliche Praxis verbietet in sich abergläubische Bräuche sowie solche, die mit Aberglauen unlösbar verbunden sind. Das Letztere war, wie mir scheint, im 16. und 17. Jahrhundert sicher der Fall. Die jahrhundertelange Diskussion über die Riten hat es aber zustande gebracht, daß man in China religiöse und zivile Bräuche unterscheiden lernte, verbunden mit den offiziellen Erklärungen der Regierung, so daß die Erklärung der S. C. von 1939 die Übung von rein zivilen Zeremonien erlauben konnte. Im 17. Jahrhundert wäre das nicht möglich gewesen.

Die Behandlung der Aktion Martinis in Rom 1655/56 bei D. auf einer halben Seite (298 s) entspricht nicht der Wichtigkeit der Sache, da sie einen Hauptpunkt der Kontroverse bildete. Eine rechtskräftige Appellation war seine Intervention jedenfalls nicht, da er, 1653 in Norwegen angekommen, den Tod Innozenz' X. abwartete (5. 1. 1655) und sich bis 1655 mit übrigens sehr wertvollen Publikationen beschäftigte (*Atlas Sinensis* etc.). Erst 1655 kam er nach Rom, wo er am 21. Juni von der Propaganda an das S. Officium gewiesen wurde. Seine damaligen Eingaben — eine an die Propaganda, eine an das S. Officium und eine an den Papst¹⁸ — sind nie veröffentlicht worden.

Bei der Beurteilung der Vorstellungen Martinis in Rom bleiben wir vorläufig angewiesen auf die Fragen, wie sie in der Entscheidung des S. Officium vom 23. März 1656 vorliegen, und diese können in keiner Weise befriedigen. Man kann sie gewiß nicht mit D. „terse and straightforward description“ nennen! Bei der ersten Frage nach der Unterlassung der Verkündigung des positiven Rechtes wird M. abgewiesen, da auch Erklärungen und Dispensen gegeben werden können, was D. bei der Behandlung der Frage (270 ss) hätte angeben dürfen. Bei der zweiten Frage wird zugegeben, daß *ex gravi necessitate* Zeremonien bei der Spendung der Taufe und der Letzten Ölung bei Frauen unterlassen werden dürfen. Bei der dritten Frage wird nur eine verhältnismäßig harmlose Zeremonie vorgelegt, „weil das feierliche Konfuziusopfer von den Jesuiten allgemein verboten, und die Frage deshalb für sie gegenstandslos war“ (D. 298 s). Demgegenüber muß ich feststellen, daß das Opfer zwar wegen der Gefahr des Ärgernisses verboten wurde, aber nicht als wesentlich abergläubisch galt und die Teilnahme deshalb vom Beichtvater unter Umständen gestattet wurde¹⁹. Ganz sicher war der Sinn der Konfuziusverehrung klarer in ihrer vollen Entfaltung. Die Frage wäre deshalb für die Jesuiten nicht gegenstandslos gewesen. Bei der vierten Frage weise ich nur hin auf die Behauptung über die Ahnentafeln in den Privathäusern: *quas tamen non venerantur nec illis offerunt*

¹⁷ vgl. L. KALF, SVD, *Der Totenkult in Südschantung* (Yentschoufu 1932)

¹⁸ Die Titel nach dem erwähnten Katalog in A j u d a in der Liste der späteren *Ritenschriften*: 14. *Informatio ex praescripto ejusdem Patris Visitoris [Francisci Furtado], necnon Patris vice-Provincialis Emmanuelis Dias Junioris apelati a Patre Martino Martinio Sinarum pro Societate Jesu Procuratore Romam misso Sacrae Congregationi de Propaganda Fide exhibita anno 1655*. 15. *Libellus supplicis ejusdem Patris ad RR. PP. Qualificatores sancti officii eodem anno porrectus*. 16. *Compendium dubiorum quae ab externis Religiosis excitata fuerunt, eodem pariter anno Summo Pontifici Alexandro VII. oblatum* (L. c. f. 160v)

¹⁹ vgl. B. 193, Note 144

quidquam. Dazu sagt VARO: „eine Sache, die dem widerspricht, was wir täglich sehen in den Häusern der Heiden an den Tagen ihres Neujahrsfestes, wo alle sie verehren und ihnen irgendwelche Speisen darbringen oder viel [Papier]-Geld verbrennen“²⁰. Die 13 übrigen Fragen von 1645 werden übergangen.

D. tut recht, die alten Jesuiten zu preisen wegen ihrer Großtaten, und wir müssen dankbar feststellen, daß Schall und seine Nachfolger den anderen Orden oftmals in christlicher Liebe geholfen haben. Sie waren stets ihre Zuflucht in ihren politischen Nöten. Aber jeder Baum hat seinen Schatten, jedes Menschenwerk seine Mängel, bei den Jesuiten ebenso wie bei den anderen Orden. Auch diese zeigten menschliche Größe. Es war schon Größe, wenn sie sich um des Gewissens willen gegen eine Übermacht wehrten; wenn sie Übermenschliches ertrugen an Entbehrungen und Verfolgungen, weil sie dem Gekreuzigten folgen wollten, und zwar nicht aus falscher Verachtung ihres eigenen Lebens und des Lebens ihrer Christen, aber doch ohne Furcht, wenn sie es für notwendig hielten. Sie konnten bei der Entscheidung über diese Notwendigkeit irren. Solche Fälle haben wir auch in der Nazi-Zeit öfter erlebt; aber deshalb verachten wir diejenigen nicht, die sich damals über das kluge Maß hinaus der brutalen Gewalt widersetzt haben. Ich würde die Unklugheiten der Frayles nicht so darstellen, wie D. es 265 ss getan hat. Sie hielten sich im Gewissen für verpflichtet, für den Glauben einzutreten, als dieser auf schmachvollen Plakaten verunehrt wurde. Sie dachten gewiß an S. THOMAS II II, 3, 2, wo die Pflicht des Bekenntnisses dargelegt wird; sie übersahen dabei das *ad* 3, wo THOMAS mit Hinweis auf *Mt* 7,3 erklärt, daß die Pflicht nicht vorliegt, wo die Ungläubigen dadurch nur erregt werden und dem Glauben und den Gläubigen kein Nutzen erwächst. Die Atmosphäre des Mißtrauens, die nicht, oder nicht allein, ihre Schuld war, verdunkelte ihre Sicht. Aber vor der Größe des sel. Franz von Capillas, der 1647, ohne sich mutwillig der Gefahr auszusetzen, den Häschern in die Hände fiel und die ganze Grausamkeit chinesischer Justiz erfahren hatte, hätte auch Adam Schall mit dem roten Knopf und dem goldgestickten Kranich auf der Brust (Kapitelüberschrift!) sich willig geneigt. Der Selige schrieb damals an einen Mitbruder in Manila: „Hast du je geträumt, das zu erreichen, wonach so viele Heilige verlangten? Wohlleben finde ich hier wenig, aber dafür fehlt, Gott Dank, nicht die Ergebung. Nun, Alter, bis du neidisch? ... Helft mir, Gott unserem Herrn zu danken für die einzigartige Wohltat, die er mir erwiesen hat“²¹.

Bei der Behandlung der Regierung des Prinzen von Tang (Lung Wu, D. 342) hätte neben Sambiasi auch die Rolle Martinis an seinem Hofe erwähnt werden können²².

Ganz sicher war es von großer Bedeutung für die Reinheit christlicher Gesinnung, daß neben den großen Mandarinen im Glanz des Hofes, gegen die wir als solche keinen Vorwurf erheben, manche Jesuiten, und neben ihnen die Frayles, die Armut und Niedrigkeit Christi betonten, gerade in China, wo damals nur Macht und Reichtum Geltung hatten. Beide hätten die Eigenart der anderen in Liebe anerkennen sollen.

²⁰ ... *cosa che e contra quello che qui giornalmente vediamo nelle case de' Gentili ne giorni del suo Anno nuovo i Festi Chinesi, doue tutti le venerano, offeriscono alcune cose comestibile o bruggiano molti denari*: FR. VARO, *Estratto* (Colonia 1700) 123

²¹ [HILARIO OCIO OP], *Notas biográficas* (Manila 1894) 53

²² vgl. meinen Artikel: War M. Martini Mandarin?, in NZM, 1959, 221—225

BERICHTE

IM DIENST DER JUNGEN KIRCHEN

von P. Josef Rath CSSp

Die kleine, uns vorliegende Schrift mit dem Titel: *Au Service des Jeunes Eglises* ist im Februar 1961 zu Nyundo mit Gutheiß des Bischofs von Nyundo, Msgr. Bigirumwami, erschienen. Als Verfasser zeichnen fünf Seminaristen des zentralen Priesterseminars für Ruanda zu Nyakibanda. Keine Einheimischen, sondern Ausländer. Sie sind aus Frankreich und Belgien herübergekommen und jetzt, nachdem sie einen Schatz von Erfahrungen gesammelt haben, drängt es sie, ihr, wie sie sagen, „nicht neues, aber doch kühnes“ Experiment zu rechtfertigen und weiterzupfehlen (S. 1).*

Die fünf Seminaristen haben zu Beginn oder im Verlauf ihrer theologischen Studien ihre heimatlichen Seminarien und Diözesen verlassen und sich dem afrikanischen Bischof zur Verfügung gestellt. Sie haben die Absicht, im afrikanischen Priesterseminar mit den afrikanischen Seminaristen ihre Studien zu vollenden und anschließend in der Diözese Nyundo als Weltpriester unter denselben Bedingungen wie ihre einheimischen Mitbrüder zu arbeiten (2).

Der Ausdruck „Junge Kirchen“ findet sich im katholischen Wortschatz noch nicht allzulange. Wir verstehen darunter die in den letzten hundert Jahren von europäischen Glaubensboten gegründeten oder doch vorangebrachten Teilkirchen der *Una Sancta*, vor allem in den Ländern Asiens und Afrikas, die in unseren Tagen aus europäischen Kolonien selbständige Staaten geworden sind. In diesen Ländern ist inzwischen fast überall auch die kirchliche Hierarchie aufgerichtet worden. Dabei beobachten wir die Tendenz, die apostolischen Vikare und Präfekten aus den Gesellschaften, die das Werk der Kirchengründung begonnen haben, sofort oder nach kurzer Übergangszeit durch Bischöfe aus dem von den Missionaren herangebildeten, bodenständigen Klerus abzulösen. Diese Bischöfe werden, von Ausnahmen abgesehen, dem einheimischen Weltklerus entnommen.

Die Entwicklung ist normal, war vorauszusehen und kann nicht beanstandet werden. Die jungen Seminaristen zitieren den vor der letzten Papstwahl verstorbenen Kardinal Costantini: „... Müßten nicht die Fremden den Einheimischen helfen, und ist es nicht anormal, wenn die Einheimischen den Fremden helfen müssen?“ (2)

Die einmal die Ersten waren, müssen also in Zukunft die Letzten sein. Daß diese Umschichtung, so normal sie ist, für beide Seiten eine delikate Angelegenheit bedeutet und großes Fingerspitzengefühl von den Verantwortlichen verlangt, braucht nicht gesagt zu werden. Das Beste wäre, wenn die einheimischen Bischöfe genügend einheimische Mitarbeiter zur Verfügung hätten; aber soweit ist es noch lange nicht.

Die europäischen Hilfskräfte, auf die man vorerst nicht verzichten kann, gehören fast alle Orden und Kongregationen an. Ihnen gesellt sich eine kleine Anzahl Einheimischer zu, die sie an Ort und Stelle rekrutiert haben. Die Bischöfe werden mit den Ordensobern rechnen und verhandeln müssen. Im Lauf der Zeit werden sich zwischen Welt- und Ordensklerus Verhältnisse herausarbeiten, wie sie in den

* Inzwischen sind laut *Osservatore Romano* vom 17. Juli 1962 die ersten drei europäischen Seminaristen zusammen mit zwei afrikanischen zu Priestern geweiht worden. (Anm. d. Red.)

altchristlichen Ländern bestehen. Die Orden, in denen dann gewiß auch die Einheimischen überwiegen, werden sich dort wie hier um die überpfarrlichen Seelsorgsaufgaben zu kümmern haben. Aber wie gesagt, das hat noch seine Weile. Inzwischen ist es begreiflich, wenn die einheimischen Bischöfe sich bemühen, Mitarbeiter aus Europa zu gewinnen, die den Orden nicht angehören und deshalb dem Diözesanklerus eingegliedert werden können. Sie meinen, es sei am vorteilhaftesten, wenn diese so früh wie möglich kommen. Das Erlernen der fremden Sprachen im Verlauf des gemeinsamen Studiums mit den einheimischen Seminaristen ist natürlich viel einfacher und leichter. Auch wird es möglich sein, sich ganz anders mit Sitte und Brauchtum ihrer zukünftigen Pfarrkinder vertraut zu machen. Bischof Bigirumwami begrüßt deshalb das Experiment lebhaft. „Das Beispiel der ersten Seminaristen, die gekommen sind, um hier gemeinsam mit den Seminaristen aus Ruanda die Vorbereitung aufs Priestertum abzuschließen, ist schön und beglückt uns sehr; denn es verspricht Missionare, die ganz vertraut sind mit dem Leben des Landes und mit dem einheimischen Klerus ein Corps bilden. Genau in dieser Richtung, so scheint es, müßte sich das Apostolat zur Zeit bewegen.“ (7)

In ganz ähnlicher Weise haben sich der einheimische Generalvikar der Erzdiözese Kabgayi, Msgr. Gasabwoya, und der vor seiner Weihe verstorbene Bischof von Ruhengeri, Msgr. Manyurani, ausgesprochen. „Confidite — Habt Vertrauen“, hat der Bischof im Januar des vergangenen Jahres den fünf Seminaristen zugerufen. „Ihr seid auf dem rechten Weg.“ (8)

Die fünf waren nämlich ihrer Sache gar nicht so sicher. Sie fürchteten, man könne ihnen antworten, sie hätten „die Füße nicht auf dem Boden“ (7). Sie haben deshalb eine ganze Phalanx von Kronzeugen vor sich aufgebaut: den hl. Paulus, die letzten Päpste, den schon genannten Kardinal Costantini, P. Lebbe und Vertreter der Missionswissenschaft. Auch darin sehen sie eine Anerkennung, daß Kardinal Rugambwa/Tanganjika und Erzbischof Kiwanuka/Uganda, das Experiment nachgemacht haben und daß der Episkopat am oberen Volta dazu bereit ist (21). Zuletzt bringen sie eine Fülle begeisterter Zuschriften afrikanischer Mitseminaristen und europäischer Laienhelfer.

Man müsse zu den ursprünglichen Methoden der Christianisierung zurückkehren, schreiben sie. In der apostolischen Zeit habe das Bekehrungswerk schnell den Missionscharakter verloren. Die Kirche sei einer bodenständigen Hierarchie anvertraut worden und habe so ethnisches und kulturelles Lokalkolorit erhalten. In der Neuzeit aber habe die Kirche viel an Anziehungskraft eingebüßt. Schuld daran trage der unglückliche *aspect colonial*, den die Mission zu lange beibehalten habe. Erst in unseren Tagen bemühe man sich wieder um die authentischen apostolischen Methoden.

Es seien im Schoß der Kirche eigene Missionsgesellschaften entstanden. Die Vorteile, die das mit sich gebracht habe, sollten nicht verkleinert werden; aber auf den Riß, der zwischen dem Missionsklerus und dem einheimischen Weltklerus bestehe, müsse man hinweisen. Auch ein gewisser Corpsgeist habe beim Aufbau der jungen Kirchen geschadet. In der Enzyklika *Rerum Ecclesiae* Pius' XI. stehe die Warnung an die Missionare, „sich nicht allzusehr von der Liebe zur eigenen Kongregation leiten zu lassen. Dieses Gefühl (der Liebe) sei gewiß berechtigt, dürfe aber ein umfassenderes Verständnis der Dinge nicht hindern.“ (3)

Gegen diese Weisheit ließe sich manches einwenden. Der erwähnte Generalvikar von Kabgayi, Msgr. Gasabwoya, schreibt dazu: „Ich bitte den Herrn, diese neue Weise, der Kirche in den Missionsländern zu helfen, zu segnen und in vielen jungen Leuten den Wunsch zu wecken, Gott nicht in dem Land, in dem sie geboren

wurden, sondern in einem andern Land zu dienen. Das ist die Formel, mit der man die Einheit des Missionsklerus und des einheimischen Klerus am besten verwirklichen kann. Sie verbindet jene, die sich zu ihr bekennen, vorteilhafter mit ihrem neuen Vaterland und macht aus ihnen ein lebendiges Beispiel der Entsagung, der Hingabe und des apostolischen Eifers für den einheimischen Klerus. Man sollte, so scheint es mir, die Seminaristen einladen, sich einen beliebigen Bischof auszusuchen, da es bekannt ist, daß jede Diözese in naher Zukunft den Händen eines einheimischen Bischofs anvertraut wird . . . Die Arbeit der Missionare in Ehren. Sie hat ihre Beweise und ihre realen Erfolge. Trotzdem muß man aufzeigen, daß die neue Formel der augenblicklichen Stunde und dem Bedürfnis der neuen Kirchen besser entspricht.“ (8)

EIN KATHOLISCHES MISSIONSZENTRUM IN LONDON

von P. Siegfried Hertlein OSB

Trotz der ruhmreichen Missionsvergangenheit Englands und trotz der engen politischen Bindung zwischen England und seinen Überseegebieten war bis in die jüngste Zeit hinein wenig von einer Missionsverantwortung der englischen Katholiken zu spüren. Die eigene Diasporasituation mit ihren mannigfachen Problemen ließ wenig Raum dafür. Jetzt bahnt sich, gefördert durch die Missionsenzyklika *Fidei Donum*, ein erfreulicher Wandel an. Die Seele dieser Bewegung ist das Afrikakomitee der katholischen Organisation: „The Sword of the Spirit“¹. Das kurz vor dem Erscheinen der päpstlichen Afrika-Enzyklika gegründete Komitee² rief im März 1958 erstmals die englischen Katholiken zu einer Missionskonferenz zusammen. Das Thema: „Wie können die Katholiken Großbritanniens und Irlands am besten dem Aufruf Papst Pius' XII. in seiner Enzyklika *Fidei Donum* Folge leisten?“ fand reichen Widerhall, und die von Missionspriestern und Afrikaexperten sorgfältig vorbereitete Konferenz faßte eine Reihe praktischer und recht konkreter Beschlüsse: Sammlung von Informations- und Dokumentationsmaterial über Afrika; Herstellung und Pflege von Kontakten mit Missionsbischöfen und führenden afrikanischen Laien, die in so reicher Zahl nach London kommen; Rekrutierung von Lehrern und Krankenhauspersonal; Förderung von Studien der sozialen Frage in Afrika; schließlich Erziehung und Meinungsbildung unter den englischen Katholiken. Ein reiches Programm, dessen Durchführung das oben genannte Afrika-Komitee übernahm. Der erste Rechenschaftsbericht (20. 11. 1961) kann erfreuliche Erfolge aufweisen: Das Informationszentrum ist im Aufbau und wird viel um Auskunft gebeten, selbst vom BBC und Fernsehen; in London wurden Empfänge und Pressekonferenzen organisiert, u. a. für Kardinal Rugambwa, Erzbischof Hurley, Erzbischof 'Mabatoana und Premier Julius Nyerere;

¹ „The Sword of Spirit“ ist eine Vereinigung englischer Katholiken, die 1940 mit dem Ziel gegründet wurde, „internationales Verstehen zu fördern und einer christlichen Weltordnung zum Durchbruch zu verhelfen“ (nach einem Werbeblatt). Präsident ist der Kardinal-Erzbischof von Westminster; die Anschrift lautet: The Sword of Spirit. 162 a, Strand, London, W. C. 2.

² Chairman des Africa-Committee ist Patrick H. B. Wall, M. P., Sekretärin: Margaret M. Feeny. Vorläufige Anschrift die gleiche wie bei „The Sword of Spirit“.

mehrere Vortragsreihen in Schulen und katholischen Vereinen fanden ein gutes Echo; die päpstliche Missionszyklika *Fidei donum* und eine Sammlung von Hirtenbriefen afrikanischer Bischöfe erschienen im Druck³; mehr als 150 Lehrer und Ärzte wurden in die Mission vermittelt (allerdings ohne besondere Vorbereitung); monatlich wurde eine Tonne Bücher an Afrika-Missionare verschickt. Besondere Aufmerksamkeit erforderte die Planung und Organisation von zwei Sozialseminaren in Afrika, nämlich vom 4.—14. 8. 1960 in Mwanza (Tanganyika) und vom 25. 4.—2. 5. 1961 in Kitwe (Copperbelt/Nordrhodesien). Beide waren ein voller Erfolg, und die ca. 40 Laienführer, die jeweils daran teilnahmen, hatten nur den einen Wunsch, daß möglichst bald mehrere derartige Treffen stattfinden sollten.

Freilich, vieles konnte nicht oder nur halb getan werden. Vor allem fehlen noch immer ein eigenes Zentrum und fest angestelltes Personal für die rapid wachsenden Aufgaben.

Mit dieser notwendigen Planung für die Zukunft befaßte sich die Generalkonferenz am 20/21. November 1961 in London. Die Aufgabenstellung lautete: „To review together the developments since . . . 1958; to reassess the problems and the needs; to increase the effectiveness of the Catholic contribution at all levels.“ Die Konferenz war wiederum außerordentlich gut vorbereitet und auch gut besucht, obwohl die Teilnehmerzahl streng beschränkt war (Missionare, Afrikaner, je zwei Vertreter der verschiedenen Missionsgesellschaften — darunter womöglich der Superior —, Afrikaexperten). Von jedem Teilnehmer wurde ein gründliches Studium der vorher verschickten Papers und aktive Teilnahme an den Diskussionen erwartet. Unter den etwa 150 Besuchern sah man die Erzbischöfe Kiwanuka und Hurley, Bischof Blomjous, den Generalsuperior der Mill-Hill-Fathers, mehr als ein Dutzend Provinziale von Missionsgenossenschaften und mehrere Parlamentsabgeordnete. Gegen 40 afrikanische Priester und Laienführer sorgten für Bodennähe.

Die Konferenz war aufgeteilt in vier Diskussionsgruppen, und zwar: 1. *Personal Service in Africa*, d. h. Einsatz europäischer Laien (bes. Lehrer und Ärzte) im afrikanischen Missionsdienst und die damit zusammenhängenden Probleme; 2. *The Catholic in African Society*. Unter dieser etwas vagen Formulierung wurden behandelt: die Rolle des afrikanischen Laien in der Kirche Afrikas, Wege zur Heranbildung katholischer Führungspersönlichkeiten in Afrika und schließlich die unübersehbare Fülle der sozialpolitischen Probleme, die der Umbruch Afrikas der Kirche aufgibt; 3. *Africans in Europe* und die damit zusammenhängenden menschlichen und seelsorglichen Fragen; 4. *Education and Information*, d. h. Erziehung zur Missionsverantwortung, und zwar in England und in Afrika.

Nach einem kurzen Einleitungsreferat am Morgen des ersten Tages begannen die einzelnen Gruppen ihre Arbeit. Die beschränkte Zahl der Teilnehmer ermöglichte angeregte und fruchtbare Diskussion, wozu die zahlreich vertretenen Afrikaner durch immer neue und manchmal recht scharf formulierte Fragen einen wesentlichen Beitrag leisteten. Die gemeinsamen Mahlzeiten boten weitere Möglichkeiten zu persönlichem Kontakt und Gespräch, das sich oft bis spät in die Nacht hinein ausdehnte.

³ *The Popes and the Missions* [Maximum illud, Rerum Ecclesiae, Evangelii Praecones, Fidei Donum] (London s. a.) 2s 6d. — *The Church to Africa*. Pastoral Letters of the African Hierarchies (London s. a.) 7s. 6d. — Beide können durch das Sekretariat bezogen werden.

Am Nachmittag des zweiten Tages war wiederum „Vollversammlung“ mit abschließender Besprechung der Gruppenergebnisse und Festlegung der künftigen Pläne. Die Hauptpunkte waren: 1. Der Bedarf an europäischen Laien im Dienste der Mission ist außerordentlich groß. Ziel für die nächsten Jahre ist Ausbildung und Aussendung von jährlich 300 *short-time teachers*, d. h. von staatlich geprüften Mittelschullehrern, die bereit sind, drei bis fünf Jahre im Dienste der afrikanischen Mission zu arbeiten. Ihre Auswahl und Vorbereitung erschien als Hauptproblem, das allerdings nicht befriedigend gelöst werden konnte.

2. Zur Lösung der sozialen Frage in Afrika erschien notwendig: a) Möglichst schnelle Heranbildung zahlreicher afrikanischer *leaders*, vor allem auf dem Gebiete der Politik und des Gewerkschaftswesens. Das Africa-Committee ist bereit, in Afrika und in London (für Übersee-Studenten) mehrere „Führungskurse“ durchzuführen. b) Zusammenarbeit aller positiven Kräfte: „Die Katholiken in Afrika dürfen nicht Angst davor haben, mit Nichtchristen zusammenzuarbeiten“. c) Ernsthaftes Studium der sozialen Probleme. Das Africa-Committee will als praktischen Beitrag dazu sofort einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung erarbeiten und auf dieser Basis weitere wissenschaftliche Untersuchungen anregen und fördern.

3. Überseestudenten: Die bisherige Arbeit soll weitergeführt werden; verbesserungsbedürftig ist vor allem der Kontakt mit den Heimatseelsorgern der Studenten und die rechte Betreuung der heimgekehrten Akademiker in den Missionsländern selbst.

4. Missionserziehung und Information: Beides ist dringend nötig. Unmittelbares Ziel ist die Förderung von qualifizierten Missionsvorträgen in Mittelschulen und katholischen Vereinigungen sowie Zusammenlegung und dadurch Niveauehebung der katholischen Missionsblätter. Die vielfach geforderte Herausgabe eines eigenen Missionspressedienstes wurde wegen Personal- und Finanzschwierigkeiten zurückgestellt.

5. Genehmigung von 1 100 000 DM zum Erwerb des dringend nötigen *African Centre* in London.

Alles in allem, ein erfreulich positiv-praktisches Ergebnis einer nur zweitägigen Konferenz! Freilich — und damit berühren wir einen schwachen Punkt — die Probleme und Fragen waren so mannigfach und schwierig, daß trotz gediegener Vorbereitung vielfach nur recht vage Antworten gefunden werden konnten. Ein anderer schwacher Punkt war die weitgehende Unkenntnis über die Missionsbemühungen auf dem Kontinent. Löwen, Münster, Fryburg und selbst Rom schienen in diesem Zusammenhang keine Begriffe zu sein.

Das besagt nicht, daß es an Bereitschaft, Anregungen von ‚auswärts‘ anzunehmen, gefehlt hätte. Man hatte einfach keine Kenntnis davon, daß man sich auf dem Kontinent seit Jahrzehnten um die Lösung dieser Probleme bemüht. Deshalb scheint mir der Beschluß, einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Sozialforschung in Afrika zu erarbeiten, außerordentlich bedeutsam. Auf diese Weise kann die Mauer der Isolierung wohl am ehesten durchbrochen werden. Auf der anderen Seite sollten aber auch auf dem Kontinent die Bemühungen in London nicht übersehen werden; denn hier wird, wenn auch ohne große Organisation, gediegen und fruchtbar für die Afrika-Mission gearbeitet.

1962

24. 2. Die Apostolische Präfektur *Makeni* in SIERRA LEONE (Westafrika) wird zum Bistum erhoben.
2. 3. In Birma wird die Regierung U Nus durch einen Staatsstreich der Armee unter General NE WIN gestürzt.
7. 3. Beginn der Verhandlungen in Evian zwischen Frankreich und Algerien.
10. 3. In KOREA wird die Hierarchie errichtet mit 3 Erzbistümern und 8 Suf-fraganbistümern.
In MALI (Westafrika) wird das neue Bistum *Ségou* errichtet und den Wei-ßen Vätern anvertraut.
In NORDRHODESIEN wird das neue Bistum *Monze* errichtet und den Jesuiten anvertraut.
27. 3. Das Bistum *Ootacamund* in INDIEN wird von der Kirchenprovinz Ban-galore abgetrennt und der Kirchenprovinz Madras-Meliapore eingefügt.
10. 4. In MALI (Westafrika) wird vom Bistum *Nouna* in Obervolta das Gebiet *San* abgetrennt und als Missio sui juris errichtet.
16. 4. In KONGO-LEOPOLDVILLE wird das neue Bistum *Uvira* errichtet und dem Missionsseminar von Parma anvertraut.
Die Apostolischen Präfekturen *Taichung* und *Kiayi* auf TAIWAN werden zu Bistümern erhoben.
In JAPAN werden die Apostolischen Präfekturen *Nagoya* und *Niigata* zu Bistümern erhoben und der Kirchenprovinz Tokyo zugeteilt.
7. 5. Die Apostolische Präfektur *Cape Palmas* in LIBERIA (Westafrika) wird zum Apostolischen Vikariat erhoben.
9. 5. In Lyon (Frankreich) beginnt der internationale Missionskongreß.
17. 5. Grundsteinlegung für das neue Gebäude des COLLEGIO URBANO in Rom.
5. 6. Das Bistum *Buea* wird von der Kirchenprovinz Onitsa in Nigerien getrennt und der Kirchenprovinz Yaounde in KAMERUN zugeteilt.
8. 6. In Pakistan wird das Militär-Regime durch die neue Verfassung abgelöst.
15. 6. Die rivalisierenden Prinzen in Laos einigen sich auf eine Koalitions-regierung.
2. 7. Die Apostolische Präfektur *Yola* in NIGERIEN (Westafrika) wird zum Bistum erhoben.
In INDIEN wird das neue Bistum *Jamshedpur* errichtet und den Jesuiten anvertraut.
In KONGO-LEOPOLDVILLE werden die Apostolischen Präfekturen *Lolo* und *Isangi* zu Bistümern erhoben und die neue Diözese *Mahagi* errichtet und dem einheimischen Weltklerus unterstellt.
1. 8. Referendum über die Selbständigkeit Algeriens.
Die beiden afrikanischen Länder Ruanda und Burundi werden selbständig.
8. 8. Das Apostolische Vikariat *Alaska* in NORDAMERIKA wird zum Bistum *Fairbanks* erhoben und den Jesuiten anvertraut.

8. 8. In INDIEN wird das Bistum *Dumka* neu errichtet und die Apostolische Präfektur *Malda* in das neue Bistum eingefügt, das den Jesuiten anvertraut wird.
Das Bistum *Darjeeling* in INDIEN wird neu errichtet und mit der bisherigen Apostolischen Präfektur *Sikkim* zusammengelegt. Einheimischer Weltklerus übernimmt das neue Bistum.
9. 8. *Jamaica* in Westindien wird selbständig.
15. 8. Das Abkommen zwischen Holland und Indonesien über *West-Neuguinea* (Irian) wird in New York bei den UN unterzeichnet.
24. 8. Die Apostolische Präfektur *Lac Moero* in Katanga (KONGO-LEOPOLDVILLE) wird zum Bistum erhoben und der Kirchenprovinz *Elisabethville* angeschlossen.
- Bonn Jos. A. Otto SJ

MITTEILUNGEN

VON DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

Promotion — Am 25. Juli bestand Hochw. Herr P. JOSEF SCHMITZ SVD mit gutem Erfolg das Rigorosum für die Promotion zum *Dr. theol.* Das Thema seiner Dissertation lautet: ‚Die Missionsarbeit auf Nordluzon/Philippinen von 1598 bis 1923, eine missionsgeschichtliche Untersuchung.‘

Missionswissenschaftliches Diplom — Herr cand. theol. KLAUS SCHMEING vom Collegium Borromaeum/Münster erwarb mit einer wissenschaftlichen Arbeit über ‚Die Ausbildung der deutschen Missionsschwestern‘ das missionswissenschaftliche Diplom der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westf. Wilhelms-Universität.

Vorlesungsplan für das Wintersemester 1962/63 — Für Hörer(innen), die Missionswissenschaft als Fachstudium betreiben, sind folgende Vorlesungen und Übungen verpflichtend:

Das Christentum und die Religionen

	Di 17—18 (vierzehntägig)	Glazik
Systematische Missionslehre	Do 12—13	Glazik
Akkommodation oder Akkulturation? Probleme der Anpassung in den Missionen	Di 12—13	Glazik
Missionsgeschichte und Missionskunde Afrikas (Neueste Zeit)	Mi 12—13	Glazik
Missionswissenschaftliches Seminar: Missionszyklen der letzten Päpste	Do 17—18.30	Glazik
Kolloquium: Missionarische Spiritualität	Mo 12—13 (für alle Fakultäten)	Glazik
Ausgewählte Kapitel aus dem Problemkreis der allgemeinen Völkerkunde	Mo 9—11	Mohr
Übungen zur Phänomenologie der Kulturen	Mo 14.30—16	Mohr
China in der modernen Welt	Fr 12—13	Grimm
Grundprobleme indischen Denkens zweistündig (nach Vereinbarung)		Zangenberg

Zur Auswahl stehen:

Epidemiologie und Prophylaxe tropischer Infektionskrankheiten	Fr 16—17	<i>Denecke</i>
Internationale Zusammenarbeit im Gesundheitswesen (Weltgesundheitsorganisation, Rotes Kreuz, Missionen usw.)	Do 16—17	<i>Denecke</i>
Hygienische Probleme in warmen Ländern einstündig (nach Vereinbarung)		<i>Denecke</i>
Chinesisch für Anfänger II	Di Fr 16—18	<i>Grimm</i>
Modernes Chinesisch II	Mo Do 17—19	<i>Grimm</i>
Spanischer Anfängerkurs	Mo Di 16—17	<i>Damhorst</i>
Spanischer Mittelkurs	Mo Mi 17—18	<i>Damhorst</i>
Spanischer Oberkurs	Di 16—18	<i>Damhorst</i>
Portugiesischer Grundkurs	Mo Fr 14—15	<i>Perestrello</i>
Portugiesischer Mittelkurs	Mo Fr 15—16	<i>Perestrello</i>
Portugiesischer Oberkurs	Mo Fr 16—17	<i>Perestrello</i>

BESPRECHUNGEN

MISSIONSWISSENSCHAFT

ALEGRE, FRANCISCO JAVIER, SJ: *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Nueva Edición por Ernest J. Burrus SJ y Felix Zubillaga SJ (Bibliotheca Instituti Historici SJ, 16/17), Rom 1959/1960. Vol. III: XXVI + 14 + 502 p.; vol. IV: XXX + 17 + 663 p.

Nachdem die Neuausgabe der ersten beiden Bände von ALEGRE's hervorragendem Geschichtswerk eine so großartige Aufnahme gefunden hat, liegen nun auch die beiden letzten Bände im Druck vor. Der 3. Band enthält die Bücher 7 und 8 und behandelt 35 Jahre (1640—1675), der 4. Band (Buch 9 und 10) umfaßt den wesentlich größeren Zeitraum von 90 Jahren (1676—1766). Der Grund dafür liegt darin, daß ALEGRE bei der Erarbeitung des 9. und 10. Buches vom Ausweisungsdekret der Gesellschaft Jesu aus Mexiko betroffen wurde und das Werk nicht mehr vollenden konnte. So ist auch gerade die Dokumentation der beiden letzten Bücher mehr eine eigene Leistung der Neuausgabe, die freilich im Geiste und nach dem von ALEGRE gebotenen Plan durchgeführt wurde.

Vom Inhaltlichen her ist der bis in die Details dargebotene „Jurisdiktionsstreit“ zwischen Bischof Juan de Palafox y Mendoza und den Jesuiten von historischem Interesse. Im übrigen erleben wir ein stetes, angesichts aller Schwierigkeiten fast erstaunliches Anwachsen der Gesellschaft Jesu in Mexiko, eine rege Seminar- und Kollegstätigkeit, den Ausbau der Mission unter den Indianern des Nordens und vor allem in Niederkalifornien, die erfreuliche Entwicklung der unter dem Kreuz begonnenen Mission von Tarahumara Alta, freilich auch den relativen Mißerfolg der Missionen von Moqui, Nayarit, Südflorida und Petén Itzá. An Missionsgestalten ragen hervor Juan Maria Salvatierra und Eusebio Francisco Kino. Kritischer Apparat, Bibliographien, Inhaltsverzeichnisse, Register (im 3. Band 43, im 4. Band gar 84 Seiten) offenbaren immensen Fleiß, große Akribie und echt kritischen Sinn der Herausgeber.

München

Dr. Karl Müller SVD

ANHEUSER, CLEMENS, OFM: *Missionsgeschichte auf Briefmarken* (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität, 10). Verlag Aschendorff/Münster 1962, 45 S. und 27 Kunsttafeln. DM 6,80.

Seitdem in der Philatelie das Motivsammeln beliebt geworden ist, hat auch das christliche Markenbild seinen Platz unter den Motiven gefunden. Nun legt uns P. ANHEUSER, der bekannte Verfasser des Werkes: *Die christliche Welt im Markenbild*, seine *Missionsgeschichte auf Briefmarken* vor. Dafür gebührt ihm ein doppelter Dank: der Dank der Briefmarkenfreunde, weil hier eine muster-gültige Form des Motivsammelns geboten wird, indem allein das Motiv das Ganze bestimmt. Aber auch die Freunde der Mission (und damit auch der Missionswissenschaft) haben dem Verfasser zu danken, weil diese *Missionsgeschichte auf Briefmarken* eine ausgezeichnete Werbung für den Missionsgedanken in weiten Kreisen bedeutet. Auf 45 Seiten Text gliedert ANHEUSER seine Missionsgeschichte in die drei Kapitel: Christliches Altertum, Mittelalter, Neuzeit, denen er noch zwei kurze einleitende Abschnitte „Verheißung“, „Erfüllung“ vorangehen läßt. Dieser Text bildet die Erläuterung zu 27 Tafeln mit 383 Abbildungen von Briefmarken, die in irgendeiner Beziehung zum missionarischen Wirken stehen. Die Markenreproduktionen sind natürlich das Glanzstück des Werkes, wobei man nur noch gewünscht hätte, daß sie in Mehrfarbendruck gehalten wären. Aber das würde den Preis des Werkchens (6,80 DM) wohl zu sehr verteuert haben.

Daß bei der Fülle von Namen und Zahlen gelegentlich Irrtümer unterlaufen sind, ist nicht zu verwundern. Einige Berichtigungen seien hier erlaubt. S. 10: Philipp II. gelangte nicht 1578 sondern bereits 1556 zur Regierung. S. 15: Die Teilnahme des hl. Nikolaus am Konzil von Nicäa dürfte nach dem Stand der heutigen Forschung wohl nur als Legende betrachtet werden. S. 22: Jagiello, Fürst von Litauen, ließ sich 1386 taufen und heiratete die polnische (nicht ungarische) Königstochter Hedwig, wodurch beide Reiche zusammenkamen. S. 24: Was der unglückliche Savonarola mit der Missionsgeschichte zu tun hat, ist unersichtlich. Zum Schluß sei noch erwähnt, daß in einem Literaturverzeichnis und in einem Nachwort von Prof. GLAZIK, das 50 Jahre katholischer Missionswissenschaft kurz umreißt, der interessierte Leser die Möglichkeit findet, sich eingehender mit der Missionsgeschichte zu befassen.

Hiltrup

Dr. Joseph Dephoff MSC

Familles Anciennes-Familles Nouvelles. Rapports et compte rendu de la XXX^e semaine de Missiologie, Louvain 1960 (Museum Lessianum — Section Missiologique — No. 41). Desclée de Brouwer 1961.

Diese Vorträge und Diskussionen, die teils allgemeine soziologische Probleme der Missionierung behandeln, teils spezielle Probleme in Afrika, Asien und Amerika, kann man nur mit einer inneren Erschütterung lesen, selbst wenn man auf dem Gebiete sozialer und moralischer Auflösung der nicht-westlichen Gemeinwesen schon einiges gewöhnt ist.

Die Situation, die nicht zuletzt — gestehen wir das ehrlich ein — durch das kolonialistische Eingreifen der Mission in das kulturelle und soziale Gefüge dieser Völker entstanden ist, erscheint um so betrüblicher, als ernst zu nehmende Möglichkeiten, aus einer ganz verfahrenen Lage herauszukommen, von den Vortragenden nicht aufgezeigt werden können. Die Mittel, von denen gelegentlich die Rede ist, sind doch, recht bescheiden, „Mitteldchen“, die nicht mehr sind als ein schwaches Kratzen an der Peripherie der Problematik, weil eben „etwas geschehen muß“.

Die letzte und tiefste Ursache dafür, daß es der Mission nicht gelungen ist, eine echte, bodenständige Sozialordnung zu erhalten oder zu schaffen, in die sich das Christentum wirklich integriert hat, ist wohl darin zu suchen, daß das erdrückende Gros der Missionare hinausgeht, ohne sich auch nur einige ethnosozilogische Kenntnisse angeeignet zu haben. Der Durchschnittsmisionar ahnt überhaupt nicht, daß bei den meisten Völkern, unter denen die Mission arbeitet, die traditionelle soziale Struktur eine wesentlich andere ist als die unsere. Leider kommt auch in den Vorträgen das *punctum saliens*, um das es bei diesem Unterschiede geht, nicht klar und deutlich genug zur Geltung.

Es geht nämlich letzten Endes um den Unterschied zwischen der bei uns herrschenden bilateralen Familienordnung (in der die Grundzelle der Gemeinschaft die individuelle Kleinfamilie und das Prinzip der Vergesellschaftung die Anziehung der Geschlechter ist) und der unilateralen, entweder paternalen oder maternalen Klanordnung (bei der die Grundzelle der Gemeinschaft eine in engstem Kollektiv zusammenlebende, durch das Tabu des Inzestes und das Prinzip der Exogamie beherrschte Gruppe von Blutsverwandten ist, in der die Ehe nur eine biologische, aber keine soziale Rolle spielt, in der sie also keine soziale Gemeinschaft schafft).

Zugleich umfassen unilaterale Gemeinschaften nicht nur die Welt der im Diesseits lebenden Mitglieder der Gruppe, sondern auch die Verstorbenen und die Ahnen im Jenseits, die unter ihren Nachkommen weiterleben.

Diesen wesentlichen Unterschieden in der sozialen Struktur hat die Mission praktisch kaum irgendwo Rechnung getragen; sie ist vielmehr durchwegs so vorgegangen, als ob die Sozialstruktur dieselbe wäre wie in Europa. Wo man erkannte, daß die Dinge hier wirklich anders lägen als bei uns, beeilte man sich meist, unserer europäischen Ordnung das Vorzeichen „christlich“ zu geben, jede andere Sozialstruktur aber als unchristlich zu ächten und den Neubekehrten zu verbieten.

Dabei setzte man sich nicht ernstlich auseinander mit der entscheidenden religiösen Bedeutung der traditionellen unilateralen Gemeinschaften. Diese ist so tiefgehend, daß der Einzelmensch in eine religiöse Verbindung mit der Gottheit nur durch die Mittlerschaft dieser Gemeinschaft, in der er lebt, kommen kann. Dadurch werden der soziale und religiöse Aspekt des Zusammenlebens so miteinander verzahnt, daß man oft nicht weiß, ob man eine bestimmte Erscheinung als sozial oder als religiös registrieren soll.

Demgegenüber wirkten die Missionare mit an der Isolierung des Religiösen und damit an der Profanisierung der Gemeinschaft im Sinne der Situation, wie sie sich in Europa herausgebildet hat. Sie verbreiteten die Art der Religiosität und Frömmigkeit, die sich auch bei uns eigentlich erst in der Neuzeit entwickelt hat, die ein persönliches Verhältnis des Einzelmenschen zu seinem Gott sucht, um dadurch sein ganz individuell aufgefaßtes ewiges Heil zu wirken. So nahm man die einmalige Gelegenheit, auf Grund der vorhandenen sakralen Gemeinschaftsordnung eine echte, als Mysterium lebendige und gelebte Christengemeinde aufzubauen, nicht wahr.

Bei all dem ist es besonders zu beklagen, namentlich auch angesichts des allenthalben in den Missionsländern wachsenden Nationalismus, daß der einheimische Klerus nicht imstande ist, die soziologische und religiöse Problematik seiner eigenen Heimat zu beurteilen und aus einheimischer Sicht heraus neue Wege zu ihrer Lösung aufzuzeigen und einzuschlagen. Er ist ja durch seine Erziehung und Ausbildung von frühester Jugend an nur noch imstande, in

europäischen Kategorien zu denken, und auch dann nur in den Gedankengängen, die er in den bekanntesten theologischen Handbüchern vorgezeichnet findet. Vor allen Dingen hat er nie eine Beziehung zum traditionellen Gemeinschaftsleben des eigenen Volkes gehabt, da die Mission ihn von frühester Kindheit an sozusagen in einem europäischen Ghetto erzogen hat.

Man darf hoffen, daß das vorliegende Buch vielen Lesern die Augen öffnet für die kritische Situation und die drückende Problematik der Mission, die in ihm aufgezeigt, leider meist nicht scharf genug umrissen ist. Man darf weiter wünschen, daß die Diskussion über diese dringenden Fragen nicht mehr zur Ruhe kommt, und daß man sich bemüht, nicht nur theoretisch zu diskutieren, sondern sich ehrlich die eigenen Fehler einzugestehen und aus Diskussion wie Selbsterkenntnis praktische und weitgehende Konsequenzen zu ziehen, die eine solche Problematik nicht nur damit zu überdecken suchen, daß man fromme Vereinigungen gründet für die Rettung der christlichen Kleinfamilie, sondern daß hier wirkliche Reformen durchgeführt werden.

Nijmegen

R. J. Mohr

PEETERS, HERMES, OFM: *Facultates quas Ordinarii et Missionarii habere solent cum brevi commentario*. Pontificium Athenaeum Antonianum/Romae 1960³, 172 S.

Das vorliegende Werk ist als Handbuch für die Missionare im weiteren Sinn gedacht. Es enthält daher nicht nur, wie man aus dem Titel vermuten möchte, die von der Hl. Kongregation der Glaubensverbreitung ab 1. Jan. 1961 den Ortsordinarien neu gewährten Fakultäten, sondern wir finden darin eine ganz auf die praktische Arbeit ausgerichtete Zusammenstellung der Vollmachten, die kraft des allgemeinen Rechtes, durch die erwähnten Fakultäten der Propagandakongregation, weiter auf Grund der Fakultäten der Konsistorialkongregation für Lateinamerika und die Philippinen, ferner durch das erste chinesische Nationalkonzil von Zikawei (1924) den Ortsordinarien verliehen und den Priestern in den betreffenden Ländern entweder unmittelbar gegeben werden oder durch den Ordinarius gewährt werden können. Die Vollmachten beziehen sich auf die Sakramentspendung, die Gewährung von Ablässen und einzelne liturgische Funktionen. Bei jeder der Fakultäten, die nach eigenem Schema zusammengestellt sind, gibt der Autor mit einem Randzeichen die Quelle an und durch ein weiteres Zeichen, ob die Fakultät nur dem Ordinarius oder auch den Priestern unmittelbar oder mittelbar gewährt wird. Sehr gut gegliedert und durch verschiedenen Druck übersichtlich gemacht sind die Erklärungen zu den einzelnen Fakultäten. Erst wird die Rechtslage nach den Normen des CJC aufgezeigt, dann die Besonderheit der Fakultät herausgehoben, wobei großes Gewicht darauf gelegt wird, die Bedingungen für die Anwendung der Vollmachten genau zu umreißen. Es wird in einzelnen Erklärungen auf manche interessante lokale Sonderbestimmungen und Einzelerklärungen aufmerksam gemacht, die besonders bei der Erziehung der Kinder aus Ehen von Katholiken und Ungetauften die möglichen Grenzen aufscheinen lassen. Bei der *sanatio in radice* vermißt man allerdings die Stellungnahme zu den rein zivilen Verbindungen zweier Katholiken. Können auch diese auf Grund der Fak. 47 (SCPF n. 30) saniert werden? In der Fak. 48 (SCPF n. 31) über die Sanierung der vor dem Zivilbeamten oder nichtkatholischen Geistlichen geschlossenen Mischehe muß es nach der neuesten Fassung der Fakultät heißen: „*dummodo moraliter certum sit partem acatholicam universae prolis nasciturae catholicam educationem non esse impedituram*“, während der Autor auf S. 92 (anders als S. 16) die alte

Fassung bringt: „universae prolis tam natae quam nasciturae...“. Diese auch für unsere Gegend beachtliche Änderung aus dem Jahre 1950 ist wohl übersehen worden. In einer Neuauflage wäre auch bei den Erläuterungen zu den Interpretationsregeln auf S. 29/30 ein Hinweis auf die ausgewiesenen Missionare zu wünschen, die von ihrem Ordinarius auf Grund der Fakultäten Privilegien erhalten haben oder durch Subdelegation Fakultäten besitzen. Trotz dieser Aussetzungen haben wir aber eine wertvolle Arbeit vor uns, die den Missionaren und den Geistlichen in Lateinamerika und den Philippinen in die Hand zu wünschen ist. Es sei noch erwähnt, daß dem Werke eine ausgiebige Formelsammlung beigegeben ist.

St. Augustin

Paul Zepp SVD

SCHÄFER, ALFONS, SVD: *Pionier auf Neuguinea* (Briefe, hrg. von Jos. Ulbrich SVD). Steyler Verlagsbuchhandlung/Kaldenkirchen 1960, 147 SS., 17 Photos, 3 Karten.

Es bedarf nicht erst eines Hinweises auf den ehrenvollen Nachruf in der *South Pacific Post* (27. 8. 58), um zu der Überzeugung zu gelangen, daß P. A. SCHÄFER einer der ganz großen Pioniermissionare Neuguineas gewesen ist. Diese Überzeugung lebte schon seit langem in den Herzen all seiner Mitarbeiter draußen und wurde auch von all jenen andern geteilt, die den Verewigten während seines Lebens kennen und schätzen gelernt hatten. Viel schöner und wahrer als alle Nachrufe der Zeitgenossen zeichnen seine jetzt veröffentlichten Briefe, die den Jahren 1930 bis 1958 entstammen, das Charakterbild dieses hochherzigen Apostels Christi. Ergreifend in ihrer Schlichtheit und Offenherzigkeit, vermitteln sie einen tiefen Einblick in das Denken und Tun eines Priestermissionars, der im wahrsten Sinne des Wortes sein Leben restlos aufgebraucht hat im Dienste der Weltmission an vorderster Front.

Beim Lesen dieser Briefe, die hauptsächlich an Vater und Geschwister gerichtet sind und deshalb alle hochtrabende Wissenschaftlichkeit und Effekthascherei vermissen lassen, trat mir das ganze liebenswürdige, bescheidene und seeleneifrige Wesen des Verewigten wieder vor Augen, so wie ich ihn 1929 kennengelernt hatte, als wir zusammen ein Stück der Reise in die Südseemission zurücklegten. Man kann nur staunen über den riesigen Umfang der Pionierarbeit, die dieser Mann neben all den andern Aufgaben, die ihm von seinen kirchlichen Obern wie auch von der Kolonialregierung angetragen wurden, hat leisten können: Als erstem Bahnbrecher, als zeitweiligem Regionalobern und als Mitglied mehrerer kolonialer Interessengemeinschaften gelang es ihm, das wilde Hochland des Hageengebirges in ein blühendes Missionsland umzugestalten. Trotz der anwachsenden Last der Arbeiten in Schule, Kirche, Krankenhaus und Busch, trotz all der Mühen, die er auf die Entwicklung der kulturellen und wirtschaftlichen Belange verwandte, fand er noch Zeit zur Abhaltung von Exerzitienkursen für Brüder, Schwestern und Internate, zur Förderung der einheimischen Musik und zu wissenschaftlichem Schrifttum, das am Schluß des Buches aufgeführt wird.

Das Werk, das er unter denkbar armseligen Vorzeichen begann, hat sich unter seiner Führung inzwischen ausgewachsen in zwei selbständig gewordene Vikariate: Mount Hagen mit 19 000 und Goroka mit 28 000 Katholiken. Bezeichnend sind seine eigenen Worte: „Für mich ist es etwas Wunderbares zu beobachten, wie die Gnade Gottes wirkt“ (106). „Da kommt es mir manchmal zum Bewußtsein, daß die Wissenschaftler gewiß viel für Neuguinea tun, daß aber wir Missionare

den Kanaken doch das Allerkostbarste geben können“ (138), und zuletzt: „Wer seinen Beruf liebt, wird sehr glücklich werden“ (134). So kann nur ein *ganzer* Missionar sprechen!

Gerade deshalb wird die vorliegende Briefsammlung das denkbar beste Mittel sein, um die noch ideal eingestellte Jugend von heute zur Nachfolge und Nachahmung zu begeistern, wenn sie lernt, daß ein Missionsleben ausgefüllt ist mit Freude und Leid, aber doch so, daß die Freude überwiegt und den Ausschlag gibt. Damit wird P. ALFONS SCHÄFER, der große Pionier von Neuguinea, auch nach seinem Tode noch fortwirken im Dienste der katholischen Weltmission unserer Tage.

Oeventrop

P. Carl Laufer MSC

VRIENS, LIVINUS, OFMCap: *Kritische Bibliographie der Missionswissenschaft*. Unter Mitarbeit von Dr. Anastasius Disch OFMCap (Missionsrecht) und Prof. Dr. J. Wils (Linguistik). Deutsche Ausgabe, aus dem Englischen übersetzt von Franz Flohr (*Bibliographia ad usum Seminariorum*, Kritische Grundstock-Bibliographie unter der Leitung von Dr. Mag. Luchsius Smits OFMCap, Heft D 2). Verlag Bestel Centrale V.S.K.B./Nijmegen 1961, 124 (132) S.

Der 1959 erschienenen, von Th. A. VISMANS OP und L. BRINKHOFF OFM herausgegebenen *Kritischen Bibliographie der Liturgie* (61 S.) folgt hier die doppelt so umfangreiche Bibliographie der Missionswissenschaft (= Mw). Der Träger dieser ‚Bibliographie zum Gebrauch in den Seminaren‘ ist die niederländische Vereinigung für Seminar- und Klosterbibliothekare (V.S.K.B.). Geplant sind insgesamt 15 Hefte für die verschiedenen theologischen Fachgebiete; sie erscheinen jeweils in deutscher (D), englischer (E) und französischer (F) Sprache.

Die vorliegende Bibliographie umfaßt gewollt nur die eigentlichen Disziplinen der kath. Mw. Literatur über Ethnologie und vergleichende Religionswissenschaft soll (abgesehen von Kap. VIII Hilfswissenschaften, Art. I. und II.) in einer eigenen Bibliographie geboten werden, ebenso in einem Heft ‚Protestantismus‘ die Literatur über die protestantische Mission bzw. Mw (ausgenommen Nr. 143: GENSICHEN, Nr. 189: LEHMANN und weithin in Kap. VIII).

Die bibliographischen Angaben sind mit großer Sorgfalt zusammengestellt. Zu den einzelnen Titeln wird jeweils (durchweg kritisch, zuweilen aber auch sehr wohlwollend) Stellung genommen und auf bedeutsamere Rezensionen in den Fachzeitschriften verwiesen. Durch ein * sind die Bücher ausgezeichnet, die sich für die persönliche Anschaffung oder die Erstellung einer mw Bibliothek besonders eignen. Es ist verständlich, daß man hier in manchem anderer Ansicht sein kann (so würde ich z. B. dem Manuale von PAVENTI [11] vor dem des P. Pio de Mondreganes [8] unweigerlich den Vorzug geben).

Vermißt werden die größeren mw Veröffentlichungsreihen, aus denen Einzeltitel allerdings registriert sind, etwa *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte*, *Missionswissenschaftliche Studien*, *Veröffentlichungen des Instituts für Mw der Universität Münster*, die *Schriftenreihe der NZM*, die *Supplementa der NZM*, die *Bijdragen* von Nijmegen, die verschiedenen Serien der Academy of American Franciscan History. — So sehr die Einschränkung bei Kap. V: *Missionsgeschichte* gerechtfertigt werden kann, so sehr wäre doch ein Hinweis auf die großen Sammlungen missionsgeschichtlicher Quelleditionen angebracht gewesen, weil sie am deutlichsten die Intensität mw Forschungsarbeit widerspiegeln. So hätten etwa die *Sinica Franciscana*, die *Monumenta Missionaria Africana*, die verschiedenen Reihen *Documentação* (DE SA, SILVA REGO), die

Documenta Indica, die *Monumenta Mexicana, Peruana, Brasiliae* etc. der MHSJ angeführt werden sollen.

Für das *Register* wäre zu wünschen gewesen, daß auch die nichtbesprochenen, aber in den Übersichten genannten Autoren bzw. Werke aufgenommen worden wären, z.B. *Annuario Pontificio*, *Agenzia Fides* (*Fides Documentazione!*), *Le Missioni Cattoliche*, FREITAG: *Missionskunde*, ARENS: *Handbuch*.

Als Ganzes ist diese Bibliographie sehr zu empfehlen. Sie berät gut und vermittelt einen gültigen Überblick über die mw Fachliteratur. Es wäre nur zu wünschen, daß sie auch in zahlreichen Seminaren benutzt und mit Frucht ausgewertet würde.

Münster

Glazik

ZMARZLY, AUGUST, SVD, und MACHEINER, ALOIS, SVD: *Georg Froewis SVD. 40 Jahre Missionar im Umbruch Chinas*. Verlag St. Gabriel / Wien-Mödling [1961], 392 S. und 4 Karten; mit 14 Bildern.

Zwei ehemalige Chinamissionare haben hier das Lebensbild ihres wackeren Missionsobern gezeichnet, der als Beispiel dafür gelten kann, wie die meisten Missionare seiner Zeit in China gelebt und gearbeitet haben. — Georg Froewis (1865—1934) war ein echter Sohn des Bregenzer Waldes, trat 1880 in die Missionsgesellschaft des Göttlichen Wortes ein und wirkte seit 1894 in China. Dreißig Jahre lang leistete er erfolgreiche Pionierarbeit in den Christengemeinden Südschantungs, bis er 1923 als Missionar nach Honan ging und dort mit großer Tatkraft inmitten von Kriegswirren und Räuber Gefahren die neue Mission Sinyang ausbaute, der er seit 1928 als Apostolischer Präfekt vorstand. In P. Froewis tritt uns ein Mann vor Augen, der sich in jugendlichem, aus echter Religiosität geborenem Idealismus der Christianisierung Chinas weihet, dort trotz aller Widerstände und Entbehrungen für das Wohl des Volkes arbeitet und von allen Chinesen, die ihm nähertreten, ob seines Eifers und der Geradheit seines Charakters geschätzt und geliebt wird. Er ist ein tieffrommer, aber immer urwüchsiger und erdverbundener Mensch, dem die Religion eine nie versiegende Quelle des Mutes und Optimismus wird, der alle Schwierigkeiten überwindet.

Wie verlautet, ist der Stoff des Buches von P. ZMARZLY gesammelt worden, während die Veröffentlichung weithin in Händen des P. MACHEINER lag. Das Buch kann nicht den Anspruch erheben, ein literarisches Meisterwerk zu sein; es ist schlicht für das Volk geschrieben. Aber es enthält viel Interessantes und Aufschlußreiches über die Missionspraxis im China dieser Periode mit all ihren politischen Schwierigkeiten, unzulänglichen Mitteln, aber auch dem apostolischen Arbeitsdrang vieler kraftvoller Persönlichkeiten, die wirklich selbstlos ihre Lebenskraft für die Bewohner eines Landes einsetzten, das es ihnen wenig lohnen konnte. Besonders hervorzuheben ist die Tatsache, daß das Buch auf bestem Quellenmaterial beruht und überall gut belegt ist, so daß es auch wissenschaftliche Bedeutung hat. So kommt ihm auch echter apostolischer Wert zu. Wenn P. Froewis auch mit amerikanischen Priestern zusammenarbeitete und von amerikanischen Katholiken bereitgestellte Mittel benutzte, so zeigt das Buch doch klar, daß es sich durchaus nicht um „amerikanischen Imperialismus“ handelte, sondern um die unter Christen selbstverständliche Nächstenliebe. Manche Handlungsweise auch dieses Missionars ist aus einer Situation heraus zu verstehen, die sich inzwischen stark gewandelt hat, aber die Verkündigung der Frohbotschaft

Christi war in diesem fruchtbaren Missionsleben immer Hauptanliegen und Zentralgedanke.

Würzburg

P. Bernward Willeke OFM

RELIGIONSWISSENSCHAFT

ÉLIADE, MIRCEA: *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit (Le Yoga, Immortalité et Liberté*, deutsch von Inge Köck). Rascher Verlag/Zürich und Stuttgart 1960. X, 515 S. 8°. DM 37,20.

MIRCEA ÉLIADE hat schon vor 26 Jahren, nach mehrjährigen Studien in Indien, ein Buch über Yoga veröffentlicht (*Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris und Bukarest 1936). 1954 erschien im Verlag Payot in Paris das französische Original der vorliegenden Übersetzung, nachdem der Inhalt sechs Jahre vorher bereits in des Verfassers *Techniques du Yoga* teilweise benutzt worden war. Das Werk ist ein völlige Neugestaltung, in der aus dem älteren Versuch nur wenig geblieben ist.

Der Verf. überblickt eine imposante Materialmenge: Sāṅkhya-Literatur, die Yogasūtra's nebst ihren Kommentaren, Upaniṣaden, einschlägige Stücke aus den Ritualsūtra's, Yogastücke des Mahābhārata einschließlich der Bhagavadgītā, buddhistische Texte, Tantrismus, Haṭhayoga, Alchimie, Sekten wie die Aghori's, Kāpālika's, Gorakhnāthi's u. a. Man könnte dem sicher noch manches hinzufügen, z. B. aus der Jaina-Literatur und den Purāṇa's; aber die Fülle, die hier berücksichtigt wird, ist doch einzigartig. Eine sehr große Zahl von Abhandlungen sowie auch Textausgaben und Übersetzungen sind im Anhang verzeichnet, und es ist ein Vorzug der vorliegenden Übersetzung vor dem französischen Original, daß sie die Bibliographie außerdem auch in einer alphabetisch geordneten Liste gibt; diese umfaßt zusammen mit dem Abkürzungsverzeichnis 41 Seiten!

Aber die Absicht des Verf. ist nicht die bloße Gelehrsamkeit. „Und es handelt sich schon gar nicht um philosophischen Synkretismus noch um «Indisierung» und noch weniger um jenen abscheulichen «spirituellen» Hybridismus, der durch die theosophische Gesellschaft eingeführt und von den zahlreichen Pseudomorphosen unserer Zeit aufgegriffen wurde. Das Problem ist ernsthafter: Es handelt sich um die Kenntnis und das Verständnis eines Denkens, das in der Universalgeschichte der Spiritualität einen hervorragenden Platz eingenommen hat. Es gilt, dieses Denken jetzt kennenzulernen, denn jetzt, wo aller Kulturprovinzialismus einfach durch den Gang der Geschichte überwunden ist, sind wir — Europäer und Nichteuropäer — gezwungen, in Terminus der Universalgeschichte zu denken und universale spirituelle Werte zu schmieden...“ (S. 7—8). Das Buch ist in jener Atmosphäre einer französischen Geistigkeit entstanden, wo geistige Leistungen Indiens fast schon zum Bildungsgut zu werden beginnen. Es kommt ÉLIADE darauf an, dem Leser den Stoff nahezubringen, indem er ihn interpretiert in Begriffen, die uns zugänglich sind. Charakteristisch scheint mir folgende Bemerkung über die Bhagavadgītā: „Die Lehre daraus ist folgende: Obwohl der Mensch die durch die *guṇa's* geschaffene «geschichtliche Situation» auf sich nimmt (und er muß sie auf sich nehmen, denn auch die *guṇa's* kommen von Kṛṣṇa) und gemäß den Notwendigkeiten dieser «Situation» handelt, muß er sich weigern, seinen Handlungen einen Wert zu geben und demgemäß seiner eigenen Verfassung einen absoluten Wert beizumessen. Mit anderen Worten, er muß einerseits jeder menschlichen «Situation» die ontologische Realität absprechen (denn allein Kṛṣṇa ist gesättigt mit Sein) und

andererseits sich davor hüten, «Früchte seiner Handlungen» zu genießen“¹ (S. 165). Eben diese Interpretationen machen das Buch so interessant. Aber das der Interpretation zugrundeliegende Prinzip scheint mir bedenklich. Es wäre angemessener, wenn der Prozeß, der durch die *guṇa*'s im Gang gehalten wird, nicht mit dem, was wir heute „geschichtliche Situation“ nennen, unmittelbar zusammengestellt würde, in einer zwar durch Anführungszeichen gemilderten, aber doch immerhin nahegelegten Gleichsetzung. Gewiß ist das mit dem *guṇa*-Prozeß Gemeinte weitgehend sachlich dasselbe wie der Ablauf der geschichtlichen Situationen, aber doch nicht ganz. Wichtiger als die — nur teilweise berechnete — Gleichsetzung wäre die Herausarbeitung des Unterschiedes der Sicht. Der Hindu sieht den geschichtlichen Prozeß eben nicht geschichtlich, sondern naturalistisch; darum ordnet er ihn zusammen mit dem Naturgeschehen in eine und dieselbe Kategorie ein und versucht, auch das Geschichtliche als *guṇa*-Prozeß zu verstehen! So anregend die Interpretationen des Verf. für denjenigen sind, der die indischen Denkinhalte aus eigenem Textstudium beurteilen kann — es ist zu fürchten, daß der Nichtfachmann dadurch zu sehr verzerrten Vorstellungen verleitet wird. Nur wenn man sich im klaren darüber ist und es auch ausdrücklich erklärt, was man tut, sollte man es wagen, aus dem System naturalistischer Kategorien Begriffe in die Formen des geschichtlichen Denkens zu transponieren. ÉLIADES Methode ist imponierend, und sein Buch ist ohne Frage ein Standardwerk der Religionswissenschaft; aber näher an die Wirklichkeit und Wahrheit scheint mir doch eine Methode zu führen, die aus philologisch-historischer Analyse zu genauen historischen, geisteswissenschaftlichen und letztlich auch theologischen Distinktionen aufsteigt. Das Unterscheiden ist hier doch wohl wichtiger als die Feststellung von Ähnlichkeiten, die, für sich allein betrieben, allzu leicht zu einer falschen Gleichsetzung wird.

Dieses Prinzip möchte ich nicht nur da betonen, wo ÉLIADE Indisches an unsere Denkbildungen annähert, sondern auch da, wo er indische Stoffe mit religionsgeschichtlichen Daten aus anderen Kulturen zusammenstellt. Der Aufweis von ethnologischen Parallelen gehört nämlich auch zu seiner Methode, und das ist sicher ein wichtiges und notwendiges Verfahren. Aber mir scheint, auch hier müßte zunächst gründlicher auf Differenzen geachtet werden, ehe man Ähnlichkeiten beurteilt. Die indische *tapas*-Askese z. B. wird von ÉLIADE als „magisches Schwitzen“ beschrieben — weil er sie mit den Schwitzstuben nordamerikanischer Schamanen zusammenordnen will (S. 115). Aber der Vergleich hinkt, weil beim indischen *tapas* nicht an Schwitzen gedacht ist! Ähnliche schiefe Parallelen finden sich bei ÉLIADE auch anderswo. Um die Bedenklichkeit dieser, die Analogien überschätzenden Methode zu beleuchten, genüge es, darauf hinzuweisen, daß die „religionsgeschichtliche Schule“ in der Erforschung des frühen Christentums manche Behauptungen aufgestellt hat, die sich bald als unhaltbar herausgestellt haben; manches in ÉLIADES Buch aber ist von der gleichen Art. Eine Methode, die die Worte und Dinge so läßt, wie sie in ihrem Kontext vorgefunden werden, ist doch als Grundlage unerläßlich, wenn die Wissenschaft nicht zur gestreichten Willkür werden soll.

¹ In diesem Zitat weiche ich an einigen Punkten von Inge Köcks Übersetzung ab. Die Abweichungen sind unwesentlich, mit Ausnahme von zweien. Inge Köck übersetzt *valoriser* und *valeur absolue* mit „als gültig zu erklären“ und „absolute Geltung“. Aber dann müßte im Original stehen: *valider bzw. validité absolue*.

Jedoch, wenn die Kritik an ÉLIADES Buch in den genannten Punkten scharf sein muß, so ist doch sein Wert anzuerkennen, der, neben reicher faktischer Belehrung, sich in der Anregung zur Diskussion erweist, in einem kräftigen Anreiz zur Nachprüfung, zum Weiterdenken und Neu-Durchdenken.

Die Übersetzung ist durchweg treu und genau; Ungenauigkeiten wie die oben in der Fußnote angemerkt sind selten.

Bonn

Paul Hacker

VERSCHIEDENES

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von Dr. M. Buchberger †, 2. völlig neubearbeitete Auflage, herausgeg. von Josef Höfer und Karl Rahner; Herder/Freiburg 1961. Band VI (*Karthago-Marcellino*).

Der zu kurzer Besprechung vorliegende neue (6.) Band des wohlbekannten kath. Kirchenlexikons aus dem Herdervergag ist im Gegensatz zu den vorausgegangenen Bänden verhältnismäßig arm an Beiträgen aus der Religionskunde und Missionswissenschaft; vermutlich wird indes der folgende, alle um das Stichwort *Mission* kreisende Fragen bearbeitend, um so ergiebiger werden. Immerhin kann auch diesmal auf eine Anzahl von einschlägigen Beiträgen hingewiesen werden, u. a. auf die Artikel *Katechetik*, *Katechisten*, *Katechumenat*, *Kirchenbau* (in Missionsländern), *Kunst* (ebenso), *Kolonialismus*, *Kolonisation und Mission*, *Korea* (hier sei als Nachtrag zur letzten missionarischen Entwicklung vermerkt, daß im Februar 1962 endlich auch dort die kirchl. Hierarchie errichtet worden ist. Korea hat nunmehr 11 Diözesen, darunter 3 Erzbistümer: Seoul, Taegu und Kwangju. Die Zahl der Katholiken ist der neuesten Statistik zufolge auf ca. 550 000 angewachsen); *Kult* und *Kultmahl*, *Kyrrillos und Methodius*, *Leib*, *Licht*, *Liebe*, *Limbus*.

Aus den Beiträgen zur Religionskunde seien genannt die Artikel *Kelten*, *Kopten*, *Lamaismus*, *Maitreya* (Buddha), *Mani* und *Manichäismus*, *Mandäismus* und besonders die Beiträge über *Konfuzius* und *Konfuzianismus*.

In letzterem Artikel findet zwar auch Chu Hsi (1130—1200) als der „führende Kopf des Neo-konfuzianismus“ Erwähnung. Indessen will dem Referenten scheinen, als verdiente diese überragende Gestalt der chinesischen Geistesgeschichte (zweifelloos der bedeutendste Philosoph der fernöstlichen Geisteswelt überhaupt) eine eigene (wenn auch noch so gedrängte) Würdigung, eingehender als die ihr gewidmeten 4—5 Spaltenzeilen des Artikels es ermöglichten. Chu Hsi (oft auch Tschu Hsi transkribiert) wird von den Sinologen gern als der „chinesische Thomas von Aquin“ bezeichnet (so von FORKE, FRANKE, HACKMANN u. a.); u. E. durchaus zurecht, wenn er auch nicht einmal von der bloßen Existenz einer abendländischen Philosophie eine Ahnung haben konnte. Die Kennzeichnung Chu Hsi's als des Aquinaten von China verstehen die genannten (nicht-katholischen) Forscher natürlich ausschließlich aus dem formalen Grunde, daß sein System schon bald nach seinem Tode zur verbindlichen Staats- und Reichsphilosophie erhoben wurde und durch sechs Jahrhunderte (von 1300—1900) unumstritten in Geltung blieb, sowie auch auf das Japan des Tokugawa-Shogunates und das Korea der Ri-Dynastie nachhaltige stärkste Einflüsse ausübte. (So war die Kenntnis der Auslegung der altkonfuzianischen „Heiligen Schriften“, wie Chu Hsi diese verstanden wissen wollte, Voraussetzung für das Bestehen der chines. Reichsprüfungen, dem einzigen Torzugang zu den höheren

Staatsämtern.) Es lassen sich aber, auch abgesehen von diesem mehr zufälligen und äußeren Moment, überraschenderweise innere und sachliche Beziehungen zwischen der Metaphysik Chu Hsi's und der aristotelisch-scholastischen Weltanschauung aufweisen. Sein System scheint, sofern solche Zuordnungen überhaupt gewagt werden dürfen, einigermaßen in der Mitte zu liegen zwischen Thomas von Aquin und Baruch de Spinoza (letzteren richtig verstanden und nicht im Sinne eines seichten Pantheismus und amorphen Monismus).

Seoul, Korea

Olaf Graf OSB

Bibliographische Notiz: Das *Archiv ungedruckter wissenschaftlicher Schriften* bei der Deutschen Bibliothek, Frankfurt/Main, Zeppelinallee 8, hat die nachstehenden Arbeiten aus dem Fachgebiet unserer Zeitschrift in Obhut genommen. Die Manuskripte können über jede Bibliothek, die dem ‚Leihverkehr der Deutschen Bibliotheken‘ angeschlossen ist, entliehen werden.

OESTERREICH, TRAUGOTT KONSTANTIN: *Untersuchungen zur Philosophie des Geistes und zur Phänomenologie des Ich* [= *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen*, Bd. 2], T. 1—3. — Tübingen o. J. 4^o.

Das nachgelassene, unvollendet gebliebene Werk umfaßt:

T. 1 = Bd. 1—4: *Die Ekstase* (Die Vergottungsekstase der großen Mystiker. Ekstase in den europäischen Kulturkreisen. Ekstase in den außereuropäischen Kulturkreisen) IX, 587, 567 Bl.

T. 2 = Bd. 5: *Der Prophetismus* (Der israelitische Prophetismus. Christliche Propheten. Prophetismus außerhalb der christlich-jüdischen Sphäre) X, 296 Bl.

T. 3 = Bd. 6: *Das religionsphilosophische Realitätsproblem*. XL, 297—425 Bl.

Bd. 1 der *Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen* erschien 1910 im Verlag J. A. Barth, Leipzig.

Als Einführung wurde dem Archiv von der Witwe des Autors ein Exemplar des Buches: MARIA OESTERREICH, *Traugott Konstantin Oesterreich*. ‚Ich‘-Forscher und Gottsucher. Lebenswerk und Lebensschicksal (Frommann/Stuttgart 1954) zur Verfügung gestellt.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: HEINZ ROBERT SCHLETTE, 8 München 19, Fafnerstraße 12. — P. JOSEF WICKI SJ, Roma (640) Via dei Penitenzieri 20. — P. GEORG SCHURHAMMER SJ, Roma (640) Via dei Penitenzieri 20. — P. JOSEF THELER MSC, Cath. Mission Vunapope, P. O. Kokopo/T. P. & N. G. Via Australia — P. VENANTIUS WILLEKE OFM, Convento de Sto. Antônio, Largo da Carioca, Rio de Janeiro, Brasil. — Prof. Dr. EMANUEL SARKISYANZ, 78 Freiburg i. Br., Löwenstr. 1. — Prof. Dr. JOACHIM GNILKA, 44 Münster i. W., Johannisstr. 8—10. — P. BENNO BIERMANN OP, 5301 Walberberg bei Bonn, Dominikanerkloster. — P. JOSEF RATH CSSp, 4041 Knechtsteden über Neuß, Missionshaus. — P. SIEGFRIED HERTLEIN OSB, Cath. Mission Nanyamba, P. O. Box 172, Mtwara, Tanganyika. — P. JOSEF ALBERT OTTO SJ, 53 Bonn, Lennéstraße 5.

3. MAI 1966

12. MAI 1966

8. 12. 79

24. JUNI 1981

12. 10. 81

